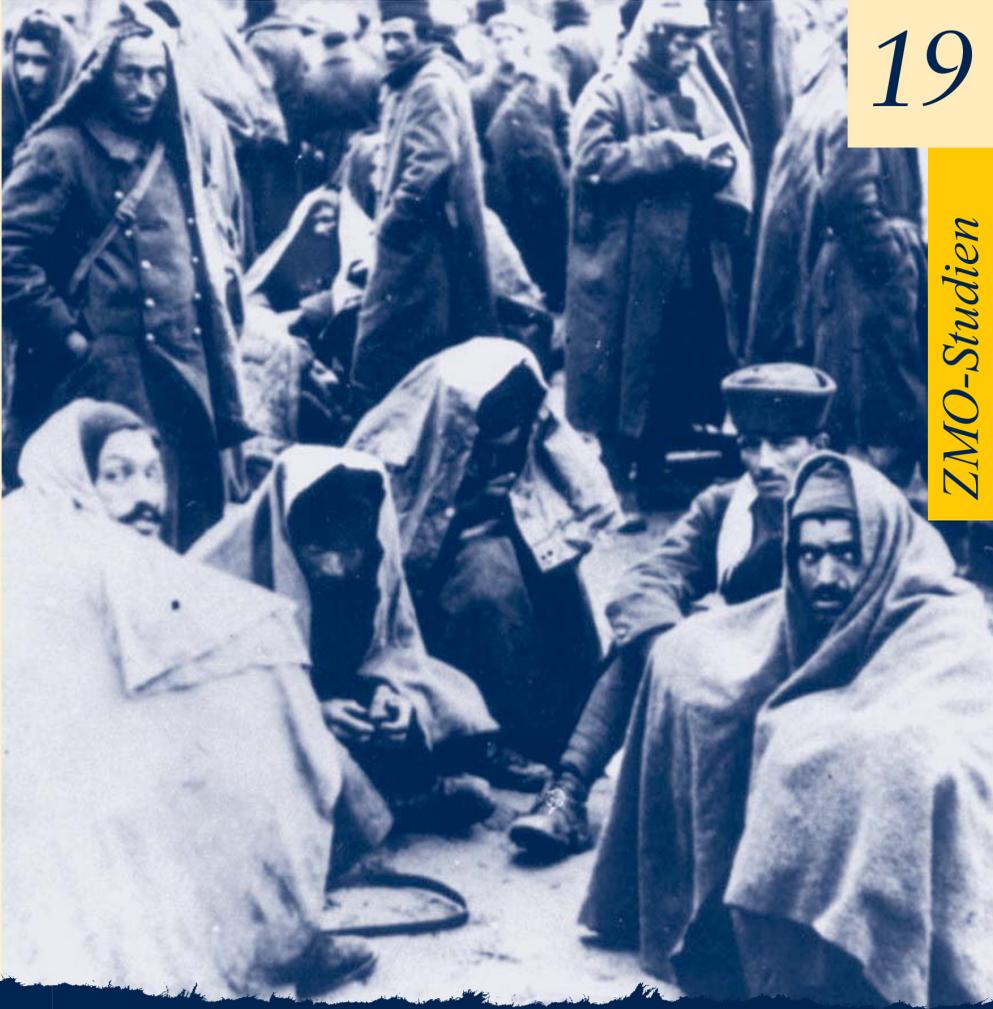




Blind für die Geschichte?



19

ZMO-Studien

Blind für die Geschichte?

Arabische Begegnungen
mit dem Nationalsozialismus

19

Herausgegeben von
Gerhard Höpp, Peter Wien und René Wildangel

Studien des Zentrums Moderner Orient
Herausgegeben von Ulrike Freitag

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Zentrum Moderner Orient
Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin e.V.

Kirchweg 33
14129 Berlin
Tel. 030 / 80307 0

ISBN 3-87997-625-2
STUDIEN

Bestellungen:
Verlag Hans Schiler
Fidicinstr. 29
10965 Berlin
Tel. 030 – 322 85 23

Redaktion, Satz und Layout: Margret Liepach

Einbandgestaltung: Jörg Rückmann, Berlin
Titelbild: Nordafrikanische Kriegsgefangene
im Zweiten Weltkrieg (Foto: Archiv)

Druck: AZ Druck
Kempten

Gedruckt mit Unterstützung der Senatsverwaltung
für Wissenschaft, Forschung und Kultur, Berlin

Inhalt

Einführung (Peter Wien, René Wildangel)	7
<i>Jamaâ Baida</i> : Das Bild des Nationalsozialismus in der Presse Marokkos	19
<i>Israel Gershoni</i> : „Der verfolgte Jude“. Al-Hilals Reaktionen auf den Antisemitismus in Europa und Hitlers Machtergreifung	39
<i>Peter Wien</i> : „Neue Generation“ und Führersehnsucht. Generationenkonflikt und totalitäre Tendenzen im Irak der dreißiger Jahre	73
<i>René Wildangel</i> : „Der größte Feind der Menschheit“. Der Nationalsozialismus in der arabischen öffentlichen Meinung in Palästina während des Zweiten Weltkrieges	115
<i>Christoph Schumann</i> : Symbolische Aneignungen. Anṭūn Saʿādas Radikalnationalismus in der Epoche des Faschismus	155
<i>Driss Maghraoui</i> : „Den Marokkanern den Krieg verkaufen“. Französische Anti-Nazi Propaganda während des Zweiten Weltkrieges	191
<i>Gerhard Höpp</i> : Der verdrängte Diskurs. Arabische Opfer des Nationalsozialismus	215

<i>Götz Nordbruch: Geschichte im Konflikt. Der Nationalsozialismus als Thema aktueller Debatten in der ägyptischen Öffentlichkeit</i>	269
<i>Karin Joggerst: Vergegenwärtigte Vergangenheit(en) Die Rezeption der Shoah und Nakba im israelisch-palästinensischen Konflikt</i>	295
<i>Moshe Gershovich: Scherifenstern und Hakenkreuz. Marokkanische Soldaten im Zweiten Weltkrieg</i>	335
Nachwort, zugleich ein Nachruf (<i>Werner Ende</i>)	365
Index	373

Einführung

Blind für die Geschichte? Arabische Begegnungen mit dem Nationalsozialismus zwischen zeitgenössischer Rezeption, Geschichtspolitik und Holocaustleugnung

Im September 2002 versammelte sich eine Gruppe von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus Israel, Marokko und Deutschland im Zentrum Moderner Orient in Berlin, um eine historische Bestandsaufnahme der komplexen Beziehungen zwischen dem nationalsozialistischen Deutschland und der arabischen Welt vorzunehmen. Im Mittelpunkt der dreitägigen Konferenz stand die Aufarbeitung der verschiedenen Arten von „Rezeption“ des Nationalsozialismus, sowohl aus der zeitgenössischen Perspektive der dreißiger und vierziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts als auch aus der Gegenwartsperspektive israelischer und palästinensischer Diskurse.

Es war nicht Ziel der Beiträge und Diskussionen, einer von beiden Seiten im Konflikt der Erinnerungen und Erfahrungen in revisionistischer Absicht einen letztgültigen Schuldspruch zuzuweisen. Vielmehr sollte ein „Beitrag zur Erinnerungskultur“ geleistet werden, im gleichen Sinne wie sich auch die Mitarbeiter des Forschungsprojekts des ZMO und Organisatoren der Konferenz¹ vorgenommen hatten, die partikularen und eingeschränkten, zum Teil verschütteten oder überlagerten Erinnerungen der Parteien im Nahostkonflikt aus der Distanz des Historikers einer nüchternen und möglichst „objektiven“ Betrachtung zu unterziehen.

Trotz aller wissenschaftlichen Akkuratesse können und wollen die Herausgeber dieser Aufsatzsammlung den immanenten politischen

Bezug dennoch nicht vermeiden. Im Kontext des Nahostkonfliktes entkommt auch der Historiker dem hermeneutischen Zirkel nicht, der jeden zeitgenössisch begründeten Standpunkt, jede Bezugnahme auf zeitgenössische Quellen, jeden Versuch einer nie erreichbaren Objektivität notwendigerweise auf die Gegenwart des Autors zurückführt.

„*Blind für die Geschichte*“ nannte vor einigen Jahren Robert Fisk die Araber, sobald es um deren Verhältnis zum Nationalsozialismus und um dessen Verbrechen an den Juden gehe: Während Adolf Hitler durch Neuauflagen von „Mein Kampf“ gewürdigt oder die Kollaboration Amīn al-Husainīs im Nachhinein gerechtfertigt wird, stellen sie – Christen ebenso wie Muslime – zugleich den Holocaust in Zweifel. Versatzstücke der gemeinsamen Geschichte von Arabern und Juden mit dem Nationalsozialismus würden, allerdings auf beiden Seiten, im derzeitigen Konflikt funktionalisiert; gleichzeitig würden die dabei produzierten „Mythen und die Leugnung der historischen Tatsachen“ durch ihn am Leben erhalten. „Vielleicht“, so Fisk, „entspricht das dem Wesen des Krieges – dass bis zur Beendigung eines Konflikts seine Geschichte nicht korrigiert werden kann.“²

Fisk beschreibt hier einen Vorgang, der in anderen Zusammenhängen als „Geschichtspolitik“ oder „Erinnerungspolitik“ bezeichnet wird, teils auch mit Bezug auf den Umgang mit Nationalsozialismus und Shoa.³ Kaum ein Gebiet der politischen wie akademischen Auseinandersetzung dürfte davon so betroffen sein wie die Diskussionen um den Palästinakonflikt, die nicht selten mit historischen bzw. historisierenden Argumenten zur Legitimierung der einen oder anderen vermeintlich historisch „richtigen“ Ansprüche geführt werden.

Dies betrifft insbesondere die Episode der Zusammenarbeit arabischer Politiker mit den Mächten der Achse vor allem während des Zweiten Weltkrieges. Unter den Bedingungen des Nahostkonflikts ist die Thematik zu einem verbreiteten historiographischen wie populärwissenschaftlichen Topos geworden, der sich teilweise zu einem regelrechten Mythos ausgewachsen hat. Besonders israelische und „westliche“ Autoren vermitteln bis heute den Eindruck besonderer, quasi ge-

ruiner und unauflöslicher Affinität der Araber zu nationalsozialistischer, faschistischer bzw. neofaschistischer Politik und Ideologie. Zuletzt hat dazu Dan Diner in seiner Aufsatzsammlung „Gedächtniszeiten“⁴ im Hinblick auf die israelische Historiographie bemerkt, dass „marginale und gemessen an den relevanten ereignisgeschichtlichen Vorgängen eher abseitige Kollaborationshandlungen von Personen und Persönlichkeiten der arabischen Nationalbewegung mit den deutschen Nazis regelrecht zu einem Forschungszweig aufgewertet“⁵ wurden.

Im Verlauf des Nahostkonflikts hat der Mythos der „profaschistischen Araber“ verschiedene Formen angenommen und unterschiedliche Funktionen erfüllt: Auf seinem Höhepunkt erlaubte er, die arabischen Kriegsanstrengungen und palästinensischen Kommandoaktionen gegen Israel mit Hinweis auf einen dämonisierten „Großmufti“ in die Nähe der nationalsozialistischen Judenverfolgung zu rücken,⁶ sie gar als eine Fortsetzung des Holocaust zu interpretieren. Folgerichtig wurden Nasser, Sadat und Arafat von israelischen Politikern als „Hitler vom Nil“ oder „neuer Hitler“ bezeichnet. In dieser Zeit prägte sich auch das Bild vom Araber als „Antisemiten“ aus.⁷ Zeitweilig drängte der Friedensprozess zwar derartige Konnotationen in den Hintergrund und trug auch zu einer Versachlichung des Mufti-Bildes bei.⁸ Den Vorwurf des Antisemitismus konnte er jedoch nicht verstummen lassen.

In einem Zeitungsartikel weist auch der deutsche jüdische Schriftsteller Richard Chaim Schneider auf diesen Hang zur Instrumentalisierung der Vergangenheit im Kampf um die richtige Version der Geschichte hin: „Kann es sein, dass im Nahen Osten auch eine Art ‚Konkurrenzkampf‘ ausgefochten wird, wer das moralisch-historisch ‚größere‘ Opfer darstellt?“⁹ Diese Frage stellt er in den Zusammenhang einer Kritik an der Gewaltpolitik des Staates Israel gegenüber den Palästinensern. Die jeweilige Erinnerungspolitik der beiden Völker ist dabei auf schicksalhafte Weise miteinander verknüpft. Dabei braucht nicht betont werden, dass die beiden zugrunde liegenden Erfahrungen, Shoa und Nakba, die jeweils als „Ur-Katastrophe“¹⁰ verstanden werden, in ihrem Ausmaß und auch in ihrer paradigmatischen Bedeutung nicht

miteinander zu vergleichen sind. Dennoch sind für beide Völker die jeweiligen Erfahrungen von bedrückender Unmittelbarkeit. Nakba und Shoa sind zudem durch eine „unglückliche Gleichzeitigkeit“¹¹ der deutschen Judenverfolgung in Europa mit der Entstehung des Nahostkonflikts und der Formierung des arabischen Nationalismus verknüpft.¹²

Bei den Arabern beförderte der Konflikt eine „Geschichts“- und „Erinnerungspolitik“, die entweder die umstrittene Episode aus der institutionalisierten Erinnerung verdrängte oder sie bagatellierte, was besonders die politische und propagandistische Zusammenarbeit einiger ihrer Führer mit den Achsenmächten Deutschland und Italien betraf.¹³ Azmi Bishara hebt zwar ausdrücklich hervor, dass die Verbindung zwischen Arabern und Holocaust, „durch die eine arabische „Mittäterschaft“ behauptet wird, konstruiert ist. Trotzdem fordert er eine aufrichtige Auseinandersetzung mit den Themen Nationalsozialismus und Shoa und bedauert, dass „eine reife Position, die den Holocaust in seinem ganzen Ausmaß begreift, ohne dabei die palästinensische Tragödie zu bagatellisieren ... sehr selten anzutreffen“¹⁴ sei.

Denn meist warfen arabische Autoren ihrerseits, u.a. mit Verweis auf das Haavara-Abkommen, den Juden Kollaboration mit den Nationalsozialisten vor¹⁵ und konstruierten so eine „Übereinstimmung“ von Nationalsozialismus und Zionismus.¹⁶ Die daraus abgeleitete Gleichsetzung israelischer Palästinenserpolitik mit nationalsozialistischer Judenverfolgung korrespondiert heute auf irritierende Weise mit der arabischen Holocaust-Leugnung, die unter dem Einfluss revisionistischer westlicher, auch muslimischer Historiker in den letzten Jahren auflebte.¹⁷

Diese bemerkenswerte Kongruenz der an sich widersprüchlichen israelischen und palästinensischen Erinnerungspolitik dürfte, wie Peter Steinbach in einem anderen Kontext meint, grundsätzlich in der „Parzellierung bzw. Tabuisierung kollektivgeschichtlich wichtiger Ereignisse“ begründet sein, besonders in der „Ausgrenzung von Leidenserfahrungen“. Diese führe zu einer „mental Blockade des Mitgefühls“. Die Folge sei eine „ganz bewußt vorgenommene Verengung des Gedenkens, die nicht mehr tröstet, sondern verletzt und nicht selten als eine

Form ‚fanatischen Gedenkens‘ ausschließlich für die ‚eigenen‘ Opfer wahrgenommen wird¹⁸. Hier geschieht offenbar, was Tom Segev angesichts israelischer bzw. zionistischer Holocaust-Instrumentalisierung, oder auch „-Fetischisierung“¹⁹ als Versuch beider Seiten im Palästina-Konflikt beschreibt, „ihren Status als Opfer monopolisieren“ zu wollen.²⁰ Was die Araber angeht, so hätten sie sich, wie Fisk den Libanesen Elias Khoury zitiert, deshalb „nicht ernsthaft mit der erschreckenden Bedeutung des Gedankens der ‚Endlösung‘ auseinandergesetzt“²¹. Khoury gehörte 1998 zu den Initiatoren einer „Erklärung zu Palästina“, in welcher der „Antisemitismus in Europa, die Judenverfolgung und die Vernichtungslager der Nazis“ ausdrücklich verurteilt wurden.²²

Verschiedene Beiträge dieses Bandes setzen sich mit eben dieser Kritik an israelischen und palästinensischen Sichtweisen auf den Holocaust auseinander. In diesem Zusammenhang möchten die Herausgeber dieses Bandes aber auch die Frage stellen, ob der verstellte Blick von Arabern und Juden auf die gemeinsame Geschichte mit dem Nationalsozialismus nur durch die Mechanismen ihrer jeweiligen „Geschichts“- und „Erinnerungspolitik“ erklärt werden kann oder ob nicht darüber hinaus auch von Historikern begangene eklatante Versäumnisse in der Forschung maßgeblich dazu beigetragen haben.

Die bisherige umfangreiche Literatur über die politischen, diplomatischen und militärischen Beziehungen zwischen den Arabern und der Achse bewegt sich weitgehend im Rahmen einer herkömmlichen Beziehungsgeschichtsschreibung.²³ Sie leistet damit einer „Parzellierung“ von Geschichte Vorschub, die die Bildung hartnäckiger Mythen begünstigte. Der unbekannteste Teil der Geschichte liegt vor allem im Bereich arabischer „Primärerfahrungen“²⁴ mit dem Nationalsozialismus, also der virtuellen und realen Begegnungen damaliger Generationen mit seiner Politik und Ideologie. Da Primärerfahrungen laut Koselleck zwar nicht übertragbar sind, jedoch eine Voraussetzung für eine institutionalisierte Erinnerung bilden, in die sie in einem „stetige(n) Vorgang“ überführt werden,²⁵ sind sie von großer Bedeutung für die Erinnerungskultur.

Die meisten Autoren dieses Bandes rücken in ihren Aufsätzen den historischen Kontext arabischer Begegnungen mit dem Nationalsozialismus in den Mittelpunkt und versuchen so einen differenzierteren Zugang zur Fragestellung zu finden, als dies bisher der Fall war. Sie stützen sich dabei auf ihre zum Teil jahrelange Beschäftigung mit der Thematik, verbunden mit einer umfangreichen Auswertung von zeitgenössischen arabischen Quellen.

In den Beiträgen wird deutlich, dass bestehende Narrative, die die arabische und muslimische Welt als „traditionell“ anfällig für faschistische oder nationalsozialistische Ideologien und Antisemitismus betrachten, oft ein eindimensionales Bild zeichnen. Besonders der Aufsatz von *Israël Gershoni* zeigt, dass in der arabischen Welt jenseits von Sympathie oder Begeisterung auch kritische Distanz und Ablehnung gegenüber den radikalen europäischen Bewegungen existierte.

Annäherungen und scheinbare ideologische Parallelen zeigen sich in einem anderen Licht, wenn sie in regionale sozio-politische Zusammenhänge eingeordnet werden, wie die Artikel von *Christoph Schumann*, *Peter Wien* und *René Wildangel* unterstreichen.

Zudem erlebten viele Araber in unterschiedlichen Zusammenhängen den Zweiten Weltkrieg als Opfer. Die Geschichte der nordafrikanischen Kolonialsoldaten, die im Kampf gegen Nazideutschland als „Kanonenfutter“ dienten, ist ebenso vergessen wie die Einzelschicksale von Arabern und Muslimen, die in deutschen Konzentrations- und Kriegsgefangenenlagern ums Leben gekommen sind. Ziel der Beiträge von *Jamâa Baida*, *Moshe Gershovitch*, *Gerhard Höpp* und *Driss Maghraoui* ist es, gerade auf diese kolonialgeschichtlichen Zusammenhänge hinzuweisen.

Solche vergessenen Erfahrungen systematisch zurück in den Erinnerungshorizont zu holen, ist eine Voraussetzung, um ein differenzierteres Bild von der arabischen Begegnung mit Nationalsozialismus und Faschismus zu etablieren. Bedeutend ist die Analyse und Einordnung in den Gesamtzusammenhang, um historische Schief lagen, die nicht selten von aktuellen Bezügen und kollektiven Bildern bestimmt sind, zu verhindern.

Die Beiträge von *Karin Joggerst* und *Götz Nordbruch* schließlich leiten zu diesen aktuellen Debatten über und liefern Beispiele des zeitgenössischen Gebrauchs und Missbrauchs der Thematik, die zwischen Nationalsozialismus, arabischer Holocaustleugnung und israelischer Taktik zur Verunglimpfung des Gegners angesiedelt sind.

Die Debatte über das Thema bleibt offen und muss fortgesetzt werden. Sie berührt zweifellos auch aktuelle Diskussionen nicht nur über den Nahostkonflikt, sondern auch das Verhältnis zwischen dem „Westen“ und „dem Orient“, die meist als monolithische Blöcke wahrgenommen werden. Bei der Suche nach kulturellen und historischen Gemeinsamkeiten ebenso wie Differenzen bleibt gerade die historische und politikwissenschaftliche Forschung noch immer lückenhaft. Statt dessen beherrschen oft diffuse kulturalistische Wortprägungen den Diskurs, wenn vermeintlich „westliche Werte“ beschworen werden oder der „Kampf der Kulturen“ argumentativ ins Feld geführt wird. Der zuletzt auch in der deutschen Diskussion angekommene Begriff des „Islamofaschismus“, der oft mit historischen Beispielen arabischer Kollaboration während des Zweiten Weltkrieges unterfüttert wird, ist das jüngste Beispiel für eine geschichtspolitisch gefärbte Argumentation.²⁶ Auch in dieser Hinsicht soll der vorliegende Band deshalb neue Perspektiven bieten und zu einer weiteren Auseinandersetzung mit dem Thema dienen.

Die Übersetzung der Artikel von Jamâa Baida, Israel Gershoni, Driss Maghraoui und Moshe Gershovich aus dem Französischen und Englischen erfolgte durch die Herausgeber.

Da es in den verschiedenen in diesem Buch behandelten Regionen der arabischen Welt sehr vielfältige Traditionen der Umschreibung arabischer Namen und Begriffe in Lateinschrift gibt, haben die Herausgeber die jeweilige Transkription der Autoren übernommen.

Die Herausgeber dieses Buches danken allen Autoren, die zu diesem Band beigetragen haben. Für das intensive Lektorat und die vielfältige

Unterstützung gilt Margret Liepach ein besonderer Dank. Allen anderen Mitarbeitern am Zentrum Moderner Orient, die mit Anregungen hilfreich waren, möchten die Herausgeber ebenfalls danken, insbesondere Thomas Zitelmann und Ulrike Freitag sowie Türkân Yılmaz für ihre intensive Recherche. Werner Ende möchten wir besonders für die Bereitschaft danken, eine Würdigung Gerhard Höppls für diesen Band zu verfassen.

Die gesamte Erstellung des Bandes wurde von der plötzlichen Krankheit und dem Tod Gerhard Höppls im Dezember 2003 überschattet. Wir, Peter Wien und René Wildangel, haben am Zentrum Moderner Orient drei Jahre lang eng mit ihm zusammengearbeitet. Ohne ihn wäre weder das Thema in dieser Form zum Gegenstand eines eigenen Forschungsprojektes geworden, noch wäre es in dieser Weise in dem Workshop bearbeitet worden, auf dessen Beiträgen dieser Band beruht. Seine Sachkompetenz und sein Wissen, vor allem aber seine persönliche Art, sein Humor und sein Engagement waren dafür unentbehrlich und fehlen uns sehr. Dieser Band, der Gerhard Höpp am Herzen lag und dessen Fertigstellung er leider nicht mehr erleben konnte, ist deshalb ganz besonders seinem Andenken gewidmet.

Peter Wien, René Wildangel

Anmerkungen

- 1 „Erlebnis und Diskurs – Zeitgenössische arabische Begegnungen mit dem Nationalsozialismus. Ein Beitrag zur Erinnerungskultur.“ Das Projekt wurde aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Heinrich-Böll-Stiftung finanziert.
- 2 Robert Fisk, Blind für die Geschichte. In: Die Zeit, 11.10.1996.

- 3 Vgl. zum Beispiel Edgar Wolfrum, *Geschichte als Politikum – Geschichtspolitik*. In: *Neue Politische Literatur* 41 (1996) 3; A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999, S. 15; P. Steinbach, *Die Vergegenwärtigung von Vergangenheit: Zum Spannungsverhältnis zwischen individueller Erinnerung und öffentlichem Gedenken*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 4 (1997) 5, S. 7; M. Zuckermann, *Zweierlei Holocaust. Der Holocaust in den politischen Kulturen in Israel und Deutschland*, Göttingen 1998.
- 4 Dan Diner, *„Gedächtniszeiten“*. Über jüdische und andere Geschichten, München 2003.
- 5 Ebenda, S. 222.
- 6 Vgl. zum Beispiel Tom Segev, *Die siebte Million: Der Holocaust und Israels Politik der Erinnerung*, Reinbek 1995, S. 558f.
- 7 Vgl. generell zum Thema „arabischer Antisemitismus“: Sylvia G. Haim, *Arabic Antisemitic Literature: Some Preliminary Notes*. In: *Jewish Social Studies* 17 (1955); M. Perlmann, *Arabic Antisemitic Literature: Comment on Sylvia G. Haim's Article*. In: *Jewish Social Studies* 17 (1955); Norman A. Stillman, *Antisemitism in the Contemporary Arab World*. In: M. Curtis (Hg.), *Antisemitism in the Contemporary Arab World*, Boulder/London 1986; R. Yadlin, *Arab Antisemitism in Peacetime: The Egyptian Case*. In: M. Curtis (Hg.), *Antisemitism in the Contemporary World*, Boulder/London 1986; Bernard Lewis, *Semites and anti-Semites. An inquiry into conflict and prejudice*, Neuausgabe, New York 1999 [In deutscher Übersetzung erschienen unter dem Titel: *„Treibt sie ins Meer!“: Die Geschichte des Antisemitismus*, Frankfurt a.M. 1987]; Michael Kiefer, *Antisemitismus in den islamischen Gesellschaften. Der Palästina-Konflikt und der Transfer eines Feindbildes*, Düsseldorf 2002.
- 8 Gerhard Höpp, *Der Gefangene im Dreieck: Zum Bild Amin al-Husseini in Wissenschaft und Publizistik seit 1941. Ein bibliographischer Abriss*. In: Rainer Zimmer-Winkel (Hg.), *Eine umstrittene Figur: Hadj Amin al-Husseini. Mufti von Jerusalem*, Trier 1999, S. 9ff.
- 9 Richard Chaim Schneider, *Was machen wir Juden eigentlich falsch? Über das Wegsehen beim Leid des Anderen*. In: *Süddeutsche Zeitung*, 27.-28.3.2004.
- 10 „Nakba“, die Vertreibung der Palästinenser 1948, bedeutet „Katastro-

- phe“; „Shoa“, der hebräische Begriff für den Holocaust, hat die gleiche Bedeutung.
- 11 Peter Wien, Arab Nationalists, Nazi-Germany and the Holocaust: An Unlucky Contemporaneity. In: Hans Lukas Kieser/Dominik J. Schaller (Hg.), *Der Völkermord an den Armeniern und die Shoah/The Armenian Genocide and the Shoah*, Zürich 2002.
 - 12 Siehe den Artikel von Götz Nordbruch in diesem Band.
 - 13 J. Nevo, The Attitude of Arab Palestinian Historiography toward the Germans and the Holocaust. In: *Remembering for the Future. Working Papers and Addenda*, Oxford u.a. 1989.
 - 14 Ebenda, S. 429.
 - 15 Maḥmūd ‘Abbās, al-Waḡh al-āḥar: al-‘Ilāqāt as-sirrīya baina an-nāziya wa-ṣīhyūniya, Amman 1984; F. Glubb, *Zionist Relations with Nazi Germany*, Beirut 1978.
 - 16 Darwīš Nāṣir, al-Fāṣiya al-isrā’īliya, Amman 1990; Miḥāl Šuwartas, al-Fāṣiya al-isrā’īliya w’al-kifāh ḡiddahu, Jerusalem 1986. Einen Überblick gibt Edmond Cao-Van-Hoa, „Der Feind meines Feindes...“: Darstellungen des nationalsozialistischen Deutschland in ägyptischen Schriften. *Europäische Hochschulschriften, Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften* 423. Frankfurt a.M. u.a. 1990; siehe auch Nordbruchs Artikel in diesem Band.
 - 17 Zum Beispiel Gauraudy, siehe ebenda; vgl. Bernard Lewis, Muslim Anti-Semitism. In: *Middle East Quarterly* 5 (1998), S. 47f.
 - 18 Steinbach, *Vergegenwärtigung von Vergangenem*, a.a.O., S. 4f.
 - 19 Moshe Zuckermann, Perspektiven der Holocaust-Rezeption in Israel und Deutschland. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 14 (1998), S. 23.
 - 20 T. Segev, Der Holocaust gehört in seinen konkreten historischen Kontext. In: *Universitas* 51 (1996), S. 90.
 - 21 Fisk, *Blind für die Geschichte*, a.a.O.
 - 22 Siehe dazu Nordbruch in diesem Band.
 - 23 Vgl. u.a. Lukasz Hirsowicz, *The Third Reich and the Arab East*, London/Toronto 1966; Bernd Philipp Schröder, *Deutschland und der Mittlere Osten im Zweiten Weltkrieg. Studien und Dokumente zur Geschichte des Zweiten Weltkriegs* 16. Göttingen u.a. 1975; Heinz Tillmann, *Deutschlands Araberpolitik im Zweiten Weltkrieg. Schriftenreihe des Instituts für allgemeine Geschichte an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* 2. Berlin (Ost) 1965.

- 24 Reinhart Koselleck, Die Diskontinuität der Erinnerung. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (1999), S. 214.
- 25 Ebenda, S. 215.
- 26 Vgl. dazu Sonja Hegasy/René Wildangel, Des Führers Mufti. Der Begriff des Islamo-Faschismus ist historisch nicht korrekt. In: Süddeutsche Zeitung, 8./9.5. 2004.

Das Bild des Nationalsozialismus in der Presse Marokkos

Jamaâ Baida

Das historische Erbe

Auf der Konferenz von Madrid¹, die 1880 einberufen wurde, um die Situation Marokkos zu diskutieren, gab es unter den Teilnehmern nahezu Einmütigkeit, Frankreich angesichts seiner Präsenz in Algerien als die Macht anzusehen, die einen bevorzugten Einfluss auf Marokko haben sollte. Selbst Deutschland vermied es damals, dieser Haltung entgegenzutreten. Einige Jahre später allerdings, nachdem Deutschland 1884 in Schwarzafrika Fuß gefasst hatte, wurde Marokko zu einer Hauptfigur auf dem Schachbrett der wirtschaftlichen und kolonialen Rivalität zwischen Paris und Berlin. Seit 1885 bemühte sich die Deutsche Gesandtschaft in Tanger um einen „Vertrag über Freundschaft und Handel“ mit den marokkanischen Behörden. Diese Anstrengungen wurden seit dem 22. März 1886, dem 89. Geburtstag Kaiser Wilhelms I. (1797-1888), von der in französischer Sprache erscheinenden und von einem gewissen Hermann Olligschläger herausgegebenen preußischen Zeitschrift *Le Commerce au Maroc* begleitet.² Auch wenn dieses Blatt bereits nach sieben Ausgaben wegen seiner antifranzösischen Tendenz wieder verschwand, so verkörperte es doch den Wunsch gewisser deutscher Kreise, auch die Medien für die Verteidigung ihrer Interessen in dieser Weltregion zu benutzen.

Der Rückgriff auf die Presse nahm während des ersten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts zu. Der Abschluss der Entente Cordiale im Jahre 1904 zwischen Großbritannien und Frankreich hatte Deutschland erzürnt;³ es reagierte damit, dass es durch den Blitzbesuch Kaiser Wilhelms II. (1859-1941) in Tanger im März 1905 einen diplomatischen Eklat provozierte.⁴ Es folgte eine heftige Krise zwischen Paris und Ber-

lin, die erst durch die internationale Konferenz von Algeciras im Jahre 1906 gemildert werden konnte.⁵ Das von besagter Konferenz eingeführte „Open Door“-Regime⁶ erlaubte damals den deutschen Geschäftsleuten, an ihrer Spitze den Gebrüdern Mannesmann,⁷ unter den wachsamen und missgünstigen Blicken ihrer französischen Kollegen in Marokko zu operieren. Parallel dazu wurde von der *Deutschen Marokko-Zeitung* eine direkte und von anderen Blättern eine indirekte Propaganda vorangetrieben, um Deutschland in ein gutes Licht zu setzen. Diese Bemühungen hatten bei der marokkanischen Elite einen gewissen Erfolg. Sie erblickte in der Erklärung Wilhelms II. in Tanger ermutigende Zeichen für die Unabhängigkeit Marokkos angesichts der französischen und spanischen Begehrlichkeiten. Deutschland hatte bei dieser Elite ein Vertrauens- und Sympathiekapital. Davon zeugt eine leidenschaftliche Hommage an Wilhelm II., die ein bedeutender Gelehrter aus Fes, Muḥammad al-‘Ābid ibn Sūda, Mitglied der berühmten Kattānīya-Bruderschaft, im Jahre 1908 verfasste. In ihr präsentierte er den Kaiser als einen Mann, der der Gerechtigkeit, dem Humanismus und dem Frieden ergeben sei, Grundsätzen, die ihn nach Meinung des Autors auf marokkanisches Territorium gebracht hätten, um dort seine Erklärung für die Freiheit und Unabhängigkeit der Marokkaner abzugeben.⁸

Man appellierte immer dann an dieses Sympathiekapital für Deutschland, wenn Berlin sich gegen die kolonialistischen Projekte Frankreichs in Marokko stemmte. Die Konferenz von Algeciras hatte nicht wirklich vermocht, die Beziehungen zwischen den beiden Seiten zu verbessern, und 1911 wurden sie durch eine weitere Krise verschlechtert, als ein deutscher Panzerkreuzer nach Agadir im Südwesten Marokkos entsandt wurde.⁹

Der Krieg 1914-1918 vergrößerte das Prestige Deutschlands in den Augen all jener, die in Marokko den Widerstand gegen die französische Besatzung mit Waffengewalt fortsetzten. Für viele gab die Tatsache den Ausschlag, dass die Hohe Pforte entschieden hatte, sich auf die Seite der Mittelmächte zu schlagen. Die verschiedenen *fatwās*, die den marokkanischen *‘ulamā* abverlangt worden waren, um den osmanischen Kalifen zu diskreditieren, konnten kaum etwas an dieser Situation ändern. In bestimmten Kreisen Marokkos wurde der Kaiser sogar als „Hadj Guillaume“ verherrlicht.

Nach dem Ersten Weltkrieg hörte die französische Propaganda nicht auf zu berichten, deutsche Agenten würden den Rif-Führer Muhammad ibn ʿAbd al-Karīm al-Ḥaṭṭābī (1881-1963) unterstützen. Welchen Wert diese Information auch immer gehabt haben mag, sie trug dazu bei, das Bild Deutschlands bei den Marokkanern weiter zu verbessern.

Ein historisches Erbe bildete sich folglich im Lauf der Jahre heraus und formte das Bild Deutschlands in der Presse Marokkos. Die Nazi-Periode sollte sich auf die eine oder andere Weise in diese Kontinuität einordnen.

Das Dritte Reich und Marokko am Vorabend des Zweiten Weltkrieges

Das Dritte Reich hat die marokkanischen Nationalisten und besonders die öffentliche Meinung Marokkos weniger aus ideologischen Gründen denn als eine europäische Kraft interessiert, die Frankreich feindlich gesonnen und imstande war, gegen seine kolonialen Pläne in Marokko Widerstand zu leisten. So war es die französische Presse, die damit begann, in Marokko über den Nationalsozialismus zu sprechen. Seit 1934 schrieb sie viel über die deutsche Rüstung und die französischen Sicherungsmaßnahmen. Sie kommentierte häufig die Reden der Politiker beider Länder über die französisch-deutschen Beziehungen. Schließlich verbreitete sie Informationen über Prozesse in Berlin und über die Rassendiskriminierung im Dritten Reich. Da sie sich generell auf Depeschen bezog, die sie von den Nachrichtenagenturen, besonders von Havas, erhielt, unterschieden sich ihre Informationen über diese Themen nicht von denen, die man auch in der journalistischen Landschaft der Metropole finden konnte. Allerdings war die französische Presse Marokkos in quantitativer und qualitativer Hinsicht origineller, wenn es darum ging, die „Bösartigkeit“ der Nazi-propaganda in Marokko anzuprangern. Im Zuge dieser Kampagne vermochte diese Presse auch das Bild der aufstrebenden nationalistischen Bewegung zu verdünnern, der es gelungen war, ihr Klientel nach dem *zahir* vom Mai 1930, dem sogenannten Berber-Dahir, zu vergrößern.¹⁰ Es war für niemanden ein Geheimnis, dass Aktivisten dieser Bewegung vertrauten Umgang

mit dem berühmten Šakīb Arslān (1869-1946) und mit politisch-kulturellen Vereinigungen in Wien und in Berlin pflegten. Zu diesen Organisationen gehörten:

1. der Islamische Kulturbund (Rābiṭat at-Ṭaqāfa al-Īslāmīya). Er war 1932 in Wien auf Initiative Arslāns gegründet worden; sein Vorsitzender war der muslimische Österreicher Omar Rolf von Ehrenfels (1901-1960), Ehrenvorsitzender der Briten Khalid Sheldrake (Benjamin William Sheldrake, 1888-1947), der zugleich der Western Islamic Association in London vorstand und Mitglied des während des Rifkrieges dort gebildeten Rif-Komitees gewesen war. Dem Islamischen Kulturbund gehörten drei marokkanische Nationalisten an: Muḥammad al-Makkī an-Nāširī (1906-1972) aus Rabat, ‘Abd as-Salām Banūna aus Tetuan und Muḥammad ibn Ḥasan al-Wazzānī aus Fes.

2. Eine weitere Vereinigung war das Comité de Defense du Maghreb Arabe in Berlin. Es wurde von einem gewissen Khalid Boudon geleitet und richtete sich gegen die Kolonialmächte, insbesondere gegen Frankreich. 1930 organisierte es eine große Kundgebung in Berlin, um gegen die Feierlichkeiten zum 100. Jahrestag der Eroberung Algeriens und gegen die prozionistische Politik Großbritanniens in Palästina zu protestieren. Zu Marokko verbreitete das Comité eine Broschüre gegen den „Berber-Dahir“ mit dem Titel „Protestation contre l’attentat perpétre par la France au Maroc“.

Die französische Presse Marokkos ließ sich diese und andere Debatten nicht entgehen und verurteilte, was sie als heimliches Einverständnis des marokkanischen Nationalismus mit Kreisen bezeichnete, die dem Dritten Reich nahe standen. Dieser Vorwurf wurde in dem Maße vehementer, wie in Marokko selbst die Nazipropaganda zunahm. So fand man im Herbst 1934 auf Häuserwänden der Medina von Salé Inschriften, die Deutschland und seinen Kanzler zum Nachteil Frankreichs verherrlichten: „Vive le chancelier Hitler, A bas la France“. Im folgenden Jahr zirkulierte ein in Kairo gedrucktes Buch mit dem Titel „Adolf Hitler“ von Aḥmad Maḥmūd as-Sādātī unter den Intellektuellen von Fes. Im selben Jahr wurde an mehrere Marokkaner eine Broschüre mit einer Reichstagsrede Hitlers verschickt. Nach dem „Anschluss“ Österreichs im Jahre 1938 verbot die Résidence Générale die Einfuhr, den Verkauf und den Umlauf von „Mein Kampf“, wofür die Polizei in

mehreren städtischen Zentren in bisher ungekanntem Maße verstärkt wurde.

Eine Woge von Nazipropaganda begann sich aus der „Spanischen Zone“ Marokkos und von der „Internationalen Zone“ Tanger aus über die „Französische Zone“ zu ergießen.¹¹ Die Unterstützung des Dritten Reiches für die Anhänger Francos während des spanischen Bürgerkrieges hatte die „Spanische Zone“ zu einem günstigen Ausgangspunkt für diese Kampagne gemacht. Mehrere spanische Zeitungen dienten dort als Sprachrohr für Nazilosungen. Mehr als alle anderen trat *El Faro* aus Sebta durch ihre germanophile Tendenz hervor.

Die nationalistische arabische Presse in Tetuan hielt sich nun auch nicht mehr zurück, Deutschland zu rühmen. Sie rächte sich damit an den französischen Behörden, die der nationalistischen Presse in der „Französischen Zone“ nach den blutigen Ereignissen in der Region Meknès im Herbst 1937 Maulkörbe angelegt hatten.¹² Doch in der Vorkriegszeit erlaubte es sich nur das „Bureau de la Défense Nationaliste Marocain“ (Maktab ad-Difā‘ al-Waṭanī), seine Sympathie für das Dritte Reich öffentlich zu machen. Sein Chef, Ibrāhīm al-Wazzānī, hatte sogar am 30. April 1939 folgendes Telegramm an Hitler gerichtet. Es wurde in extenso in der italienischen Zeitschrift *La Vedetta di Tangeri* veröffentlicht:

„Wir drücken Ihnen die tiefe Anerkennung des marokkanischen Volkes dafür aus, dass Sie im Verlaufe Ihrer energischen Rede zugunsten der arabischen Sache plädiert haben. Wir bitten Sie, mit besonderem Wohlwollen auf Französisch-Marokko als einen jener Staaten zu blicken, die der Gerechtigkeit aus Gründen bedürfen, die Sie in Ihrer Rede erwähnt haben. Die gegenwärtige Situation Französisch-Marokkos ist noch schlimmer als die anderer Völker wegen der von Frankreich praktizierten Willkürmaßnahmen, die unvereinbar mit internationalen Vereinbarungen und besonders mit dem Protektoratsvertrag sind. Im Namen des von Frankreich unterdrückten, unterjochten marokkanischen Volkes. Bureau de la Défense Nationaliste Marocain. Tetuan“

Es ist erwähnenswert, dass Ibrāhīm al-Wazzānī kurze Zeit nach dieser Depesche von Rom aus ein Telegramm an den amerikanischen Präsidenten Roosevelt schickte, um seine Aufmerksamkeit auf die Lage in Marokko zu lenken.

Angesichts der Offensive der Nazi-Propaganda griff die Résidence Générale in Rabat auf die wenigen in ihrer Zone noch erscheinenden arabischen Blätter zurück. Sie bediente sich natürlich der Unterstützung durch die offizielle Zeitung *as-Sa'âda*, stützte sich aber vor allem auf weniger verdächtige Blätter wie *at-Taqaddum* in Salé. Letzteres warnte durch die Feder seines Direktors die Muslime vor den Absichten des Dritten Reichs:

„Das Reich hat nur ein Ziel: die schwachen Völker zu beherrschen und sie seinen Interessen ohne Rücksicht auf die Rechte des Einzelnen unterzuordnen. Dieser Plan wird derzeit an den Juden und an den Christen ausprobiert, denen man die Synagogen und die Kirchen schließt. So wird es auch den Muslimen ergehen.“¹³

Die jüdische Bevölkerung der großen Städte versuchte, aufgeschreckt durch das Los ihrer deutschen Glaubensbrüder und -schwestern, einen Boykott deutscher Waren zu organisieren. Ein hebräisches Flugblatt zirkulierte zu diesem Zweck Ende 1938 in der Hauptstadt.¹⁴ Neuigkeiten aus Deutschland wurden von europäischen jüdischen Familien verbreitet, die über Marokko nach Amerika ausreisten.

Während des Zweiten Weltkrieges

Nach der französischen Niederlage im Juni 1940 schlug sich der Generalresident Noguès (1876-1936) auf die Seite des Vichy-Regimes und legte in „Französisch-Marokko“ allen streitbaren Stimmen Maulkörbe an: Nationalisten, Kommunisten, Sozialisten, Gaullisten usw. Der Pressemagnat in Marokko, Pierre Mas (1891-1970), stellte seine Tageszeitungen *Le Petit Marocain*, *La Vigie Marocaine*, *L'Echo du Maroc* und *Le Courier du Maroc* in den Dienst der Résidence. Mit *La Dépêche Marocaine* in Tanger vergrößerte er sein Imperium noch um eine fünfte Tageszeitung. Alle diese Blätter schmeichelten eifrig Marschall Pétain (1856-1951) und riefen zur Kollaboration mit Deutschland auf. Im Oktober 1941 schrieb der amerikanische Vizekonsul in Casablanca über *La Vigie Marocaine* und *Le Petit Marocain*: „Beide Zeitungen sind heute von Deutschland beeinflusst und wahrscheinlich mehrheitlich

deutsches Eigentum“.¹⁵ Die Gegner von Mas nannten übrigens *Le Petit Marocain*, das Schmuckstück seines Imperiums, „Le Petit Nazi“.

Nach der Landung der Amerikaner in Nordafrika vollzogen viele Zeitungen eine Kehrtwende und passten sich den neuen politischen Gegebenheiten an. Die französischen Blätter wandten sich fortan, namentlich nach dem 11. Januar 1944, dem Datum der Unabhängigkeits-erklärung, einem neuen Gegner zu: dem marokkanischen Nationalismus. Nachdem mehrere Städte zu Schauplätzen blutiger Ausschreitungen geworden waren und man an den Häuserwänden Hakenkreuzgraffiti gefunden hatte, machte sich ein bestimmter Teil der Presse die offiziellen Anschuldigungen gegen die Nationalisten zu eigen. Sie bezeichnete sie als Werkzeuge der Deutschen, die die Kriegsanstrengungen der Alliierten untergruben. Marcel Roufié drückte diese Ansicht in *L’Echo du Maroc* folgendermaßen aus:

„Von jeher haben es die Boches nicht nur vermocht, starke Organisationen für die Spionage und Sabotage zu schaffen, sondern auch Volksbewegungen, um die Handlungen ihrer Gegner zu stören... Und eines Tages, nachdem alle möglichen obskuren Schliche angewendet wurden, findet man sich einer revoltierenden Bewegung gegenüber, die durch nichts gerechtfertigt ist... Es gibt nur einen Weg, um sich dieses Gifts zu entledigen, und der bedeutet, mit Festigkeit diejenigen zu entfernen, die durch die hinterlistige Politik des Feindes hochgekommen sind, und schnell und entschlossen rigorose Ordnung wiederherzustellen.“¹⁶

Nicht nur die Mas-Presse war davon überzeugt, dass es in Marokko ein Komplott des Dritten Reiches gab. Auch René Massigli (1888-1988), der für die auswärtigen Angelegenheiten zuständige Kommissar im Comité de Libération Nationale, sah, obwohl wenig zu Übertreibungen neigend, in den Ereignissen vom Januar und Februar 1944 die Hand Berlins.¹⁷ Vor dem provisorischen Conseil Consultatif in Algier klagte er namentlich Aḥmad Balāfrīğ (1908-1990)¹⁸ an, ein Agent Deutschlands zu sein. Nach seiner Ansicht verdeutlichte die Tatsache, dass ihn seine Anhänger *zaʿīm* nannten, eine ideologische Affinität zum „Führer“ oder zum „Duce“!¹⁹

In den Archiven der Résidence war zwar belegt, dass Balāfrīğ im September 1940 die Reichshauptstadt besucht und am 8. September um 21 Uhr sogar in Radio Berlin das Wort ergriffen hatte, doch diese Tatsachen allein reichten nicht aus, um eine solide Anklage gegen den

Nationalistenführer vor einem unparteiischen Gericht zu begründen. Deshalb zog es die Résidence Générale vor, Baläfrig schließlich ohne Urteil ins korsische Exil zu schicken.

Die Nationalisten der „Französischen Zone“ wiesen im Februar 1944 Anklagen zurück, die von den Behörden der Résidence und von der in ihrem Sold stehenden Presse gegen sie vorgebracht worden waren. Eine Stellungnahme²⁰ der neuen Istiqläl-Partei erinnerte daran, dass immer noch das Blut der Marokkaner für die Sache der Alliierten flösse, und ein nationalistisches Flugblatt zugunsten der Franzosen wurde in Umlauf gebracht, in dem man lesen konnte:

„Man hat uns als prodeutsch bezeichnet. Es ist schon kurios, feststellen zu müssen, dass dieselben Behörden, die uns dieser Tendenz beschuldigen, uns vor einigen Jahren vorwarfen, Gaullisten, anglophil, proamerikanisch oder Kommunisten gewesen zu sein. Übrigens wird nicht erklärt, warum diese sogenannten Prodeutschen nicht in dem Moment zur Aktion übergegangen sind, als die Deutschen auf dem Höhepunkt ihrer Macht standen, als sie uns in Marokko nahe waren, als Frankreich geschlagen, besetzt, entwaffnet, schwach und zerschlagen war.“²¹

*Die „Spanische Zone“ und Tanger:
Zentren der deutschen Propaganda in Marokko*

In der von Spanien besetzten Zone Marokkos waren die Bedingungen für eine deutsche Pressepropaganda besonders günstig. Die Blätter des Franco-Regimes ließen trotz der in Madrid behaupteten Neutralität keine Gelegenheit aus, um die militärische Stärke Deutschlands zu rühmen. Was die nationalistischen Zeitungen *al-Ḥurriya*, *al-Waḥda al-Mağribiyya* und *ar-Rif* angeht, so konzentrierten sie sich vor allem darauf, das Bild Frankreichs zu beschädigen.²² Seit dem 10. November 1939 versuchte *al-Ḥurriya*, das Organ der Partei der nationalen Reform (*Ḥizb al-Īslāḥ al-Waṭānī*), die Marokkaner davon abzubringen, gegen das Reich zu kämpfen. Die Zeitung behauptete unter anderem, dass Marokko schon während des Ersten Weltkrieges Frankreich 34 500 Soldaten zur Verfügung gestellt hätte, die alle auf dem Schlachtfeld gefallen seien. Dasselbe Blatt veröffentlichte am 22. Dezember 1940 in seinem Kulturteil einen ziemlich langen Artikel von Taqī ad-Dīn al-

Hilālī (1893 od. 1896-1987), Professor am Orientalischen Seminar der Universität Bonn und Sprecher bei Radio Berlin,²³ mit dem Titel „Die Nordafrikaner, die Kolonialisten und Frankreich: Sind ihre Interessen miteinander vereinbar?“, der eine scharfe Schmähung der französischen Politik in Marokko war.

Die nationalistische Presse in Tetuan würdigte unter den wohlwollenden Blicken der spanischen Verwaltung generell die traditionelle Politik Deutschlands gegenüber Marokko.²⁴ Die verschiedenen Redakteure, unter anderem Tāmī al-Wazzānī und ‘Abd al-Ḥāliq aṭ-Ṭurais, verhehlten nicht ihre Bewunderung für die wirtschaftliche und militärische Stärke des Dritten Reiches, der sie die veralteten und von Kolonialabenteuern abgenutzten materiellen und moralischen Kapazitäten Frankreichs und Großbritanniens gegenüberstellten.

Wenn es keine Marokkaner waren, die sich zu den aktuellen Ereignissen äußerten, dann überließen manche nationalistischen Blätter das Wort arabischen Brüdern, mit denen sie bestimmte Berührungspunkte hatten. So publizierte *al-Waḥda al-Mağribīya* im Februar 1940 einen langen Artikel Šakīb Arslāns über den Weltkonflikt. Nach seiner Meinung habe der Krieg 1914-1918 die Position Großbritanniens und Frankreichs gegenüber den Völkern, die unter ihrem Einfluss standen, gestärkt. Beide hätten ihn beharrlich bewahrt, denn, so der Autor, „es ist die Regel bei diesen Nationen oder vielmehr bei allen Nationen Europas, dass sie nur Gewalt respektieren“.

Dieselbe Zeitung, übrigens das Organ der Partei der marokkanischen Einheit (*Hiżb al-Waḥda al-Mağribīya*) unter der Führung al-Makkī an-Nāšīrīs, bot ihren Lesern am 25. Oktober 1940 einen weiteren Artikel Arslāns, in dem zu lesen ist:

„Der geniale Hitler wird niemals etwas tun, was die arabische Gemeinschaft gegen ihn aufbringen könnte. Deutschland hat keine Absichten gegenüber Syrien, Libanon oder irgendeinem anderen arabischen Land. Indem es sich damit begnügen wird, Algerien und Tunesien dem Einfluss Frankreichs zu entreißen, um sie ihren legitimen Herren zurückzugeben, sichert sich Italien die Freundschaft der Araber.“

Die Nationalisten der „Spanischen Zone“ Marokkos waren sehr aufgebracht über die gegen sie gerichteten Anschuldigungen, sie hätten ein geheimes Einverständnis mit Deutschland. Sie verwiesen auf ihre

Unabhängigkeit und ihr Recht, eine Situation auszunutzen, die sich ihnen für die Emanzipation ihres Heimatlandes bot.

Diese Position war wahrscheinlich auch das Motiv für eine heftige Attacke von al-Makkî an-Nâsirîs Zeitung gegen Deutschland. Ein zwischen dem 11. und 17. August 1940 in *al-Wahda al-Mağribiyya* erscheinener Artikel hatte die spanisch-marokkanische Freundschaft davon abhängig gemacht, dass Spanien sich vom Vermächtnis Isabellas der Katholischen löse. Frankreich wurde angegriffen, weil es trotz seiner Niederlage arrogant geblieben sei. Und Deutschland wurde an selber Stelle als „rassistische Siegernation“ bezeichnet, „die ihre Herrschaft über die ganze Welt ausweiten will“.

Dieser für die nationalistische Presse in der „Spanischen Zone“ ungewöhnliche Angriff rief eine offizielle Stellungnahme des deutschen Generalkonsuls in Tetuan, Widmann, hervor, die sowohl in *al-Wahda al-Mağribiyya* als auch in *al-Ḥurriyya* veröffentlicht wurde. Im folgenden die wichtigsten Passagen:

„Wir haben in Al Wahda el Maghribiyya einen Artikel gelesen, der einen Angriff auf das deutsche Volk darstellt. Wir sind ein derartiges Verhalten von Seiten der ehrenwerten marokkanischen Presse nicht gewöhnt... Neben anderen Vorwürfen gegen Deutschland nennt der Autor die triumphale Siegerhaltung des Reiches.... Ohne diesen Sieg wäre es dem Autor nicht möglich gewesen, eine Lösung des Marokkopproblems ins Auge zu fassen, ja allein diese Frage zu stellen. Was den Glauben der Deutschen an ihre Überlegenheit über andere Rassen angeht, so ist es unnützlich, das hier zu diskutieren. Wir beschränken uns darauf zu sagen, dass Souveränität und Suprematie Eigenschaften derer sind, die sie verdienen. Man erntet nur, was man gesät hat. Das marokkanische Volk weiß sehr gut, dass die Beziehungen Deutschlands zur islamischen Welt stets einen freundschaftlichen Charakter hatten. Wir zweifeln folglich nicht daran, dass die islamische Welt Deutschland weiterhin vertrauen wird. Dieses wird seinerseits die Bedeutung nicht vergessen, die die Marokkofrage im Verlaufe der politischen Ereignisse hatte, die dem letzten Krieg vorausgegangen sind.“²⁵

Tanger

Nach der Niederlage Frankreichs und dem Abschluss des Waffenstillstandsabkommens mit Deutschland veröffentlichte das in Tanger

erscheinende Blatt *al-İşlāh* am 7. Juli 1940 eine Analyse der Klauseln des Abkommens, die dem Prestige Frankreichs einen schweren Schlag versetzt hätten. Die Ausgabe hatte bei ihren Lesern einen solchen Erfolg, dass sie für fünf Francs pro Exemplar verkauft wurde,²⁶ d.h. für ein Mehrfaches des normalen Preises. Deutschlands Image verbesserte sich dadurch weiter.

Deutschland hatte es niemals verwunden, nach dem Ersten Weltkrieg von allen Verhandlungen ausgeschlossen worden zu sein, die den Status von Tanger als Internationale Stadt festlegten. Frankreich unterstrich diese Herabwürdigung noch dadurch, dass es dem Stellvertreter des Sultans in dieser Stadt das alte Gebäude der Deutschen Gesandtschaft als Sitz seiner Verwaltung überließ. Seit den dreißiger Jahren betrieben die deutschen Agenten jedoch von dieser Stadt wie von der ganzen „Spanischen Zone“ aus ihre antifranzösischen Aktivitäten. Noch freiere Hand hatten sie nach dem französischen Debakel, als die Truppen Francos die Stadt im Oktober 1940 besetzten und sie der „Spanischen Zone“ Marokkos angliederten. Das Deutsche Generalkonsulat, das nun in Tanger wiedereröffnet wurde, konnte dank der Vermittlung des Barons d'Entraigues unter der Hand die Zeitung *L'Echo de Tanger* kaufen, die nach einer Pause 1942 wiedererschien, durch einen kuriosen Zufall am 8. November – dem Tag der amerikanischen Landung in Marokko. Unter der Leitung d'Entraigues' pries das Blatt die Treue zu Pétain (1856-1951) und Laval (1883-1945) und rühmte die „unerlässliche Zusammenarbeit (mit Deutschland – d. Hg.) für den Aufbau des Neuen Europa“²⁷. Vichy-treu und prodeutsch erschien *L'Echo de Tanger* bis zum 28. Mai 1944, als sein Direktor die Stadt verließ und nach Spanien flüchtete.

Neben *L'Echo de Tanger* verfügte die Deutsche Gesandtschaft über ein weiteres Propagandainstrument, das kostenlos an marokkanische Persönlichkeiten verteilt wurde. Es handelt sich um *Našrat al-Aḥbār*, das anfangs, im April 1942, von der Deutschen Botschaft in Madrid, dann, ab Nummer 8 vom 10. Juni 1942, in Tanger in arabischer Sprache herausgebracht wurde. Seine wesentliche Botschaft war, dass Deutschland im Gegensatz zu Frankreich und Großbritannien der aufrichtige Freund des Islam und der Muslime sei. Diese würden sich folglich im Zusammenwirken mit Deutschland vom Atlantik bis zum Kaukasus

gleichermaßen von Kolonialismus, Bolschewismus und „jüdischer Plutokratie“ befreien können. In etwa achtzig Ausgaben kann man voller Erstaunen erkennen, wie die religiöse Lexik des Islam für politische Zwecke ausgenutzt wurde. In jeder Nummer wurde der marokkanische Leser zudem aufgefordert, seine Kenntnisse zu erweitern, indem er Radio Berlin und Radio Paris in seiner Sprache hörte.

Die Veröffentlichung und Verteilung von *Našrat al-Aḥbār* erregte die Aufmerksamkeit der Alliierten. Das britische Generalkonsulat in Tanger reagierte mit der Herausgabe der Wochenschrift *Aḥbār al-Uṣbūʿ*, die der Form nach genau dem deutschen Pendant gleich. Auch das britische Bulletin wurde gratis an marokkanische Persönlichkeiten verteilt.

Nach dem Zweiten Weltkrieg

Die Wirkungen der Nazipropaganda in Marokko waren nicht auf die zeitliche Existenz des Dritten Reichs beschränkt; einige setzten sich auch nach 1945 fort.

Nach der Landung der Amerikaner besetzte die Naziperiode ein weiteres Mal die Spalten der marokkanischen Presse. Man nahm in „Schwarzen Listen“ Bezug auf die „Kompromittierung“ französischer und marokkanischer Persönlichkeiten durch die Achsenmächte. Der Industrielle Jean Epinat (1877-1956) und der Presseemagnat Pierre Mas konnten sich dieser „Hexenjagd“ nicht entziehen.²⁸ Die „Säuberung“ richtete sich ganz besonders gegen die marokkanische nationale Bewegung. Taqī ad-Dīn al-Hilālī, Ibrāhīm al-Wazzānī und andere wurden auf Verlangen der französischen Behörden 1946 aus Tanger verwiesen.

Zumindest bei zwei Gelegenheiten bestimmten die Ereignisse aus der Naziperiode erneut die Schlagzeilen der Presse in Marokko: 1947, anlässlich der Kampagnen der nationalistischen Zeitung *La Voix du Maroc* in Tanger, und nach der Thronerhebung des Sultans Sidi Muḥammad ibn Yūsuf (1927-1961) im August 1953.

Als Tanger nach dem Zweiten Weltkrieg seinen internationalen Status wiedererhielt, rief die Partei der marokkanischen Einheit ein Blatt mit dem Titel *La Voix du Maroc* ins Leben. Von Anfang an be-

kräftigte die Zeitung die Zugehörigkeit der Marokkaner zum Kreis der westlichen Demokratien sowie ihr Festhalten an den Prinzipien der Organisation der Vereinten Nationen. Diese Präzisierung erwies sich in dem Moment als besonders nötig, als die engsten Mitarbeiter des Gründers von *La Voix du Maroc*, al-Makkī an-Nāṣirī, verdächtigt wurden, mit den Nazis paktiert zu haben. Nachdem diese Beschuldigung aufgekommen war, begann die Zeitung, die französische Politik in Marokko scharf zu kritisieren. Bald verglich sie sie mit jener des Nationalsozialismus in den seinerzeit vom Dritten Reich okkupierten Ländern, bald mit der des Kommunismus in den Ländern des Ostblocks.²⁹ Als die im Dienste Frankreichs stehenden Tirailleurs Sénégalais am 7. April 1947,³⁰ dem Vorabend der Reise Sultan Ibn Yūsufs nach Tanger,³¹ in Casablanca ein Blutbad anrichteten, zögerte *La Voix du Maroc* nicht, diese Ereignisse mit den Untaten gleichzusetzen, die einst in den Konzentrationslagern der Nazis begangen worden waren.³² Der Vergleich war derart maßlos, dass die französischen Behörden auf das Comité de Contrôle der Internationalen Zone Druck ausübten, um das Verbot der Zeitung zu erreichen.

Im Oktober 1953, einige Monate nach der Thronenthörung Sultan Muḥammad ibn Yūsufs³³ und seiner Verbannung ins Exil auf Madagaskar, enthüllte die für ihre Sensationsberichterstattung bekannte Pariser Tageszeitung *France-Soir* angeblich kompromittierende Einzelheiten über die Beziehungen zwischen dem Palast in Rabat und den Nationalsozialisten. Sie veröffentlichte Faksimiles von Telegrammen, die das Deutsche Generalkonsulat in Tanger zwischen 1941 und 1943 an seine Regierung geschickt hatte. Die Dokumente waren 1945 von den Amerikanern in Berlin erbeutet und der französischen Regierung zum weiteren Gebrauch übergeben worden.³⁴

Die „Affäre“ wurde durch *L'Aurore* noch ausgeweitet und sogleich und in vollem Umfang von einem bestimmten Teil der Presse in Marokko aufgegriffen, die das Image des ins Exil geschickten Sultans beschädigen wollte, um dem gerade inthronisierten Ibn ʿArafa (1878-1976) eine Chance zu geben. Die Blätter der Mas-Gruppe, der mächtigsten in Marokko, beteiligten sich an dieser Kampagne, doch die schrillsten Töne kamen von der Zeitung *Paris*, dem Organ der Vereinigung *Présence Française*. Diesem extrem rechten, von Camille Aymard

(1881-1964) in Casablanca herausgegebenen Wochenblatt zufolge war der verbannte Sultan unzweifelhaft ein Mann des Dritten Reiches gewesen. Angeblich hatte er den Deutschen die Äußerungen Roosevelts (1879-1949), Churchills (1874-1965) und Girauds (1882-1945) auf der Konferenz von Anfâ im Januar 1943 zur Kenntnis gebracht.³⁵ Um diesen schweren Anschuldigungen ein Höchstmaß an Glaubwürdigkeit zu verleihen, veröffentlichte *Paris* auch ein Communiqué der Présence Française, in welchem rechtliche Schritte gegen den „Ex-Sultan und seine Söhne“ gefordert wurden, denn, so das Blatt, „kein Krimineller steht außerhalb der Gesetze“.³⁶ Die Hetze gegen Ibn Yûsuf nahm derartige Formen an, dass der damalige Minister für marokkanische und tunesische Angelegenheiten, Christian Fouchet (1911-1974), am 27. August 1954 vor der französischen Nationalversammlung intervenieren musste, um den Mann ins rechte Licht zu rücken, den de Gaulle wenige Jahre zuvor zum Compagnon de la Libération erwählt hatte. Seinerseits erklärte de Gaulle am 30. Juni 1954 vor der Presse: „Ich kann nur mit den Schultern zucken. Der Sultan ist wie viele andere Franzosen aufgefordert worden, doch er hat allem widerstanden... Und übrigens, er ist Compagnon de la Libération.“³⁷

Schlussfolgerungen

Das Bild des Nationalsozialismus in der Presse Marokkos ist durch das historische Erbe der marokkanisch-deutschen Beziehungen geformt worden, deren Ursprünge bis zur Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zurückreichen. Die Propaganda des Dritten Reiches versuchte, Kapital aus der Sympathie zu schlagen, derer sich Deutschland bei den Marokkanern erfreute. Der Glorienschein des „Hadj“³⁸, den sie damals Kaiser Wilhelm II. verliehen, wurde einfach auf Adolf Hitler übertragen. Die marokkanische Elite, namentlich die Nationalisten, hatte gewiss keine besondere Vorliebe für Nazi-Deutschland. Es handelte sich vielmehr um eine konjunkturelle Interessenübereinstimmung zwischen diesem Regime und den jungen Nationalisten, die entschlossen waren, das Joch des französischen Kolonialismus abzuschütteln. Darüber hinaus hatte die Politik Großbritanniens im Nahen Osten, insbesondere in Palästina,

seit den dreißiger Jahren eine gewisse Anglophobie unter den am stärksten politisierten Teilen der marokkanischen Gesellschaft hervorgerufen; sie erzeugte bald ein gegenseitiges Einverständnis zwischen der marokkanischen Nationalbewegung und dem orientalischen Panarabismus. Aufgrund der Aktivitäten solch einflussreicher arabischer Persönlichkeiten wie des Drusen Šakīb Arslān und des Muftis von Jerusalem, Amin al-Ḥusainī (1897-1974), hatte dieses Einverständnis eine bestimmte Auswirkung auf das Deutschland-Bild, die die von den Marokkanern begierig verfolgte Presse des arabischen Ostens, noch verstärkte.³⁹

Die französische Presse in Marokko, darunter solche Blätter, die vor der amerikanischen Landung kollaboriert hatten, versuchte die konjunkturellen Bilder vom Dritten Reich und die persönlichen Haltungen mancher Marokkaner dafür zu nutzen, der Hoffnung des Volkes auf Unabhängigkeit Hindernisse entgegenzustellen. Ebenso versuchte sie das positive Bild zu verwischen, von dem Deutschland bei den Marokkanern jahrzehntelang profitiert hatte. Doch ist nicht auf dem Gebiet der Propaganda alles erlaubt?

Anmerkungen

- 1 Vom 19. Mai bis 3. Juli; geregelt wurden Zoll- und Steuerfreiheiten und weitgehende Konsulargerichtsbarkeit für die teilnehmenden Staaten (Österreich-Ungarn, Belgien, Dänemark, Deutschland, Frankreich, Grossbritannien, Italien, Marokko, Niederlande, Norwegen, Portugal, Spanien, Schweden und USA). (Anm. d. Hg.)
- 2 Jamaâ Baida, „Le Commerce au Maroc“: journal tangérois d'obédience allemande (1886). In: *Revue Maroc-Europe* (1991) 1, S. 251-254.
- 3 Am 8. April 1904; koloniale Interessengebiete wurden zwischen Großbritannien und Frankreich abgegrenzt; Marokko wurde zu französischem und Ägypten zu britischem Interessengebiet erklärt. Zusätzlich wurde zwischen Frankreich und Spanien in Geheimartikeln eine mögliche Eroberung und Teilung Marokkos festgelegt. (Anm. d. Hg.)
- 4 Während einer Mittelmeerreise landete er am 31. März in Tanger. Er sprach sich für die Unabhängigkeit Marokkos aus. (Anm. d. Hg.)
- 5 Vom 16. Januar bis 7. April; teilnehmende Staaten, wie in Anmerkung 1 aufgeführt, zusätzlich Russland. Deutschland versuchte Frankreich zu

- einem kontinentalen Bündnis mit Russland zu überreden, um die Entente Cordiale zu sprengen. Die wirtschaftliche Freiheit und Gleichheit aller Signatarmächte wurde vereinbart. Ausländer konnten Grundbesitz ohne Einwilligung des Sultans erwerben. Die Gründung der Banque d'Etat du Maroc wurde beschlossen. Ein Programm für öffentliche Arbeiten sollten durch die marokkanische Regierung und dem diplomatischen Korps aufgestellt werden. (Anm. d. Hg.)
- 6 Eine außenpolitische Maßnahme der US-Politik, wonach allen Staaten gleiche Handels- und diplomatische Rechte zukommen sollte, ohne daß ein Staat besondere Einflußsphären oder Privilegien über die Interessen der anderen haben sollte. (Anm. d. Hg.)
- 7 Nachdem die Brüder ihre Mannesmann Röhrenwerke AG an die Deutsche Bank verkauft hatten (sowohl Patente als auch alle Aktienanteile) gingen sie nach Marokko, wo sie die Ausbeutungsrechte von 2027 Rohstoff-Fundorten (Eisen, Phosphate, Kupfer, Blei) erwarben. Sie legten dem Sultan ein Berggesetz-Entwurf vor, deren Unterzeichnung Frankreich verhinderte. Die Mannesmann-Brüder hatten bis 1909 elf Gesellschaften in Marokko gegründet. (Anm. d. Hg.)
- 8 Muḥammad al-ʿĀbid ibn Süda, Sinān al-qalam li-tanbīh Wadīʿ Karam, Fes 1908, S. 8.
- 9 Im Mai 1911 rief der Sultan Frankreich um Hilfe gegen Aufständische im Land. Frankreich besetzte die Hauptstadt. Deutschland sah das Abkommen als verletzt an und entsandte den auf der Rückfahrt von Südafrika befindlichen Panzerkreuzer Panther. Der Kreuzer blieb vom 1. Juli bis November vor Agadir. Als „Panther-Sprung“ beschwor es eine politische Krise herauf. Im November begannen Verhandlungen zwischen Deutschland und Frankreich. Deutschland erkannte das französische Protektorat über Marokko an im Austausch gegen Gebietsabtretungen im Kongo. (Anm. d. Hg.)
- 10 Der Berber-Erlass (az-Zaḥīr al-Barbari) vom 16. Mai 1930 kam auf französischen Druck zustande. Dies war der zweite Berber-Erlass, der erste war am 22. September 1915 verabschiedet worden. Er hatte das Gewohnheitsrecht der Berber gestärkt und als letzte Urteilsinstanz ein Gemeinschaftsgericht vorgesehen. Es wurde nie in die Praxis umgesetzt. Ab 1924 wurde das Gerichtswesen entwickelt. Erst mit dem zweiten Erlass wurde eine eigenständige Justizhierarchie für die Berber eingerichtet. Die Berber sollten privatrechtlich nicht mehr den islamischen Šarīʿa-Gerichten unterstellt sein, sondern ihrem Gewohnheitsrecht. Straffälle sollten französische Gerichte regeln. Nach jahrelangen Massenprotesten wurde 1934 die Šarīʿa wieder teilweise in Kraft gesetzt und der Erlass 1956 ganz aufgehoben. (Anm. d. Hg.)

- 11 Am 30. März 1912 wurde der Protektoratsvertrag in Fes unterzeichnet. Die Souveränität des Sultans wurde festgehalten aber de facto umgangen: Regierungsgewalt, Aussenpolitik und Landesverteidigung waren Sache der französischen Regierung. Das Land wurde in drei Zonen aufgeteilt: die französische Zone mit Sitz des Sultans, die spanische Zone und die internationale Zone in Tanger. Der Sultan wurde gezwungen seine Machtbefugnisse durch Generalerlaß für die spanische Zone dem Ḥalifa (Stellvertreter) von Tetuan und für Tanger dem Mandüb (Bvollmächtigter) zu übertragen. (Anm. d Hg.)
- 12 Im August wurde die Wasserversorgung aus Oued Boufekrane für die marokkanischen Stadtteile von Maknis für französische Kolonisten umgeleitet. Unterschrifteneingaben für die Rücknahme der Entscheidung blieben ergebnislos. Ab September gab es Massenkundgebungen, die bald in anderen Städten aufgenommen wurden. Schliesslich wurden führende Politiker verhaftet bzw. verbannt. (Anm. d. Hg.)
- 13 Zit. nach Situation politique et économique (S.P.E.), Publication confidentielle de la Résidence Générale à l'intention des hauts fonctionnaires de l'administration, Oktober 1938, S. 1.
- 14 Ebenda, Dezember 1938, S. 3.
- 15 Brief des amerikanischen Konsuls in Casablanca an das State Department, 29. Oktober 1941. In: National Archives, Washington D.C., File 881.911/7, PS/LR.
- 16 L'Echo du Maroc, 30. Januar 1944.
- 17 Die Istiqlāl-Partei, mitbegründet von A. Balāfirīg, übergab am 11. Januar dem Sultan ein Manifest über die Unabhängigkeit Marokkos. Die Residentschaft liess die Parteiführer verhaften. Es kam in vielen Städten zu Unruhen. In Fes blockierten Demonstranten die Stadt, sie wurde gestürmt und zur Plünderung freigegeben, es kam zu Massakern und zahlreichen Verhaftungen. (Anm. d. Hg.)
- 18 In Rabat geboren, wurde er 1944 Generalsekretär der Istiqlāl-Partei. 1944 bis 1946 in haft. 1956 wurde er erster Außenminister Marokkos und 1956 auch Premierminister, danach bekleidete er verschiedene Staatsministerämter und war 1965/66 Vizepremierminister. Trat 1977 von allen öffentlichen Ämtern zurück.
- 19 Vgl. Jamaâ Baida, Les événements de janvier / février 1944 devant le Conseil Consultatif et Provisoire français. In : aḍ-Dakira al-Waṭaniya, Rabat, (2000) 1, S. 151-171.
- 20 Fulbert Taillard, Le nationalisme marocain, Paris 1947, S. 33.
- 21 Ebenda, S. 35.
- 22 Vgl. Mokhtar El Harras, La presse écrite et l'image de l'Allemagne dans la „zone nord“ du Maroc, 1934-1945. In: Marocains et Allemands:

- la perception de l'autre, Rabat 1995, S. 21-36. Siehe auch dens., Die Printmedien und das Deutschlandbild in der spanischen Protektoratszone von Nordmarokko (1934 bis 1945). In: Herbert Popp (Hg.), Die Sicht des Anderen - das Marokkobildder Deutschen, das Deutschlandbild der Marokkaner, Passau 1994, S. 197-207.
- 23 Radio Berlin begann mit den arabischen Sendungen im April 1939. Anfangs befassten sie sich vor allem mit den Ereignissen im Nahen Osten, doch bald widmeten sie sich auch Nordafrika.
- 24 al-Ḥurriya, 9. Mai 1940.
- 25 Résidence Générale de Rabat, Bulletin de renseignement politique et économique (18./24. August 1940), S. 4.
- 26 Ebenda (21./27. Juli 1940), S. 4.
- 27 L'Echo de Tanger, 8. November 1942.
- 28 Vgl. Jamaâ Baida, La presse marocaine d'expression française des origines à 1956. Publications de la Faculté de Lettres et des Sciences Humaines, Rabat 1996, S. 274ff.; vgl. auch Félix Nataf, Jean Epinat: un homme, une aventure au Maroc, Paris 1987.
- 29 La Voix du Maroc, 19. März 1947, S. 2; 30. April 1947, S. 3.
- 30 Ein senegalesischer Besatzungssoldat bedrohte eine arabische Frau, das Ereignis führte zu einem Aufstand, das blutig niedergeschlagen wurde, dabei starben 83 Personen. Das Ereignis soll die bevorstehende Rede des Sultans dahingehend beeinflusst haben, dass er das französische Protektorat nicht mehr pries, wie ihm die Generalresidenz aufgeschrieben hatte. (Anm. d. Hg.)
- 31 Das war der erste Besuch eines Sultans seit 1899. Am 10. April stellte der Sultan erstmalig öffentlich Forderungen nach Unabhängigkeit und bekannte sich zur Zugehörigkeit zur Arabischen Liga, das 1945 gegründet worden war. (Anm. d. Hg.)
- 32 Vgl. La Voix du Maroc, 30. April 1947.
- 33 Vgl. Jamaâ Baida, Mohammed V. In: The Maghreb Review, London, 27 (2002) 1, S. 22-34.
- 34 Es handelt sich um drei Dokumente: Telegramm des deutschen Generalkonsuls in Tanger, Noering, nach Berlin vom 4. Juni 1941; Telegramm des Bevollmächtigten Gesandten im Deutschen Generalkonsulat in Tanger, Karl Rieth, nach Berlin vom 6. Januar 1943; Telegramm des stellvertretenden deutschen Generalkonsuls in Tanger, Mohr, nach Berlin vom 2. Februar 1943.
- 35 Bei einem Treffen am 22. Januar in Anfā, einem Stadtteil Casablanças, soll Roosevelt Sultan Muḥammad Ibn Yūsuf, dem späteren König Muḥammad V., die Unabhängigkeit als Belohnung für den Einsatz an der Seite der Allianz gegen Hitler versprochen haben. Die Unterredung

- wurde geheim gehalten. (Anm. d. Hg.)
- 36 Paris, 6. November 1953. Siehe auch in der Ausgabe vom 24. Juni 1955 die 1945 von der amerikanischen Armee nach der deutschen Kapitulation in Berlin erbeuteten Telegramme.
- 37 Zit. nach Edouard Sablier, De Gaulle, Mohammed V, Hassan II. In: Mustapha Sehimi (Hg.), *De Gaulle et le Maroc*, Paris 1990, S. 24f.
- 38 Ḥaġġī, Ehrentitel/Anrede für einen Muslim, der die Ḥaġġ, die Pilgerfahrt nach Mekka, die fünfte Säule des Islam, absolviert hat. (Anm. d. Hg.)
- 39 Vgl. Jamaâ Baida, Perception de la période nazi au Maroc: quelques indices de l'impact de la propagande allemande sur l'état d'esprit des Marocains. In: *Marocains et Allemands*, a.a.O., S. 13-19. Vgl. auch ders., Die Wahrnehmung der Naziperiode in Marokko. Indizien für den Einfluss der deutschen Propaganda auf die Geisteshaltung der Marokkaner. In: Popp (Hg.), a.a.O., S. 193-196.

„Der verfolgte Jude“

Al-Hilals Reaktionen auf den Antisemitismus in Europa und Hitlers Machtergreifung

Israel Gershoni

Das bestimmende Narrativ der Geschichtsschreibung über das Ägypten der dreißiger Jahre ist die Darstellung der „Krise des ägyptischen Liberalismus“. Gemäß dem Narrativ war diese „Krise“ bereits zu Beginn des Jahrzehnts offensichtlich. Sie wurde abwechselnd „Krise des Liberalismus“, „Orientierungskrise“, oder „Krise der ägyptischen Demokratie“ genannt. Mit der systematischen Betrachtung der ökonomischen, kulturellen und soziopolitischen Bereiche ging man gewöhnlich davon aus, dass diese Krise in einem großen Ausmaß auch jene allgemeinere Krise widerspiegelte, in der sich die europäischen liberalen Demokratien im Angesicht der Bedrohung durch nationalsozialistischen und faschistischen Totalitarismus befanden. Es wurde angenommen, dass der Faschismus in Italien und der Nationalsozialismus in Deutschland erhebliche Auswirkungen auf das politische Establishment Ägyptens und auf viele seiner gesellschaftlichen Gruppen und intellektuellen Kreise hatten. Ebenso galt die Einschätzung, dass viele Bereiche der ägyptischen Gesellschaft sich enthusiastisch mit den politischen und gesellschaftlichen Ideen Hitlers und Mussolinis identifizierten und dass die Ägypter entsprechend den italienischen Faschismus und den deutschen Nationalsozialismus als Idealmodelle einer politischen Kultur betrachteten, die Ägyptens gescheitertes konstitutionelles parlamentarisches Regierungssystem ersetzen könnten. So stellte P. J. Vatikiotis fest: „The great democracies were being seriously challenged by fascism and Nazism in Europe, and their prestige [in Egypt] was at a low ebb.“⁴¹ Weiterhin fanden seiner Einschätzung nach die rapide wachsende Popularität und der Erfolg faschistischer und nationalsozialistischer Ideologie und ihrer Institutionen ziemlich starken Widerhall bei den Ägyptern, besonders im Hin-

blick auf das scheinbare Scheitern der Demokratie in Europa.² In ähnlicher Weise argumentierte Nadav Safran, dass die tiefe kulturelle und wirtschaftliche Krise, die die ägyptische Gesellschaft in den dreißiger Jahren durchlief, Spuren hinterlassen habe: „[It] had given credence to the claims of fascism, Nazism, and communism that liberal democracy was a decaying system.“ Er schloss daraus, dass die neuen totalitären Regime in Italien und Deutschland einen tiefen Eindruck auf die Ägypter gemacht hätten, „who had seen in their own country a record unmitigated failures of democracy“³.

Das historiographische Narrativ wies generell auf das Jahr 1933, Hitlers Regierungsantritt, als den Ausgangspunkt pro-nationalsozialistischer, nationalistischer Strömungen in Ägypten hin. Demnach verankerte sich deren Anziehungskraft in der neuen Generation und vor allem in den Jugendbewegungen. Ein Hauptbeispiel des Narrativs ist das Junge Ägypten (Misr al-Fatah), das im Oktober 1933 ins Leben gerufen wurde. Auch bekannt als „Grünhemden“, war es laut Bernard Lewis eine sehr populäre Organisation, die „[m]ore obviously Nazi in form“ als andere, ähnliche Organisationen mit pro-faschistischen und pro-nazistischen Neigungen war, wie sie während dieser Zeit im ganzen arabischen Nahen Osten aus dem Boden schossen: „The Nazi inclinations of Ahmad Husayn, the founder and leader of the Young Egypt party, were clear from the start.“ Lewis sah in „racism and anti-Semitism“ der Organisation eine direkte Übernahme der Grundsätze des Jungen Deutschland. Das Junge Ägypten mit seiner „ideology and form of organization and activity“ war für ihn während der dreißiger Jahre „thoroughly Nazi“⁴.

Eine von mir in den letzten Jahren unternommene Studie widmete sich der Dekonstruktion dieses Krisenparadigmas. Dabei stellte sich heraus, dass das „Krisennarrativ“ nur auf partiellen und in hohem Maße fragmentarischen Belegen beruht und eine systematische Untersuchung der ägyptischen öffentlichen Meinung während der dreißiger Jahre fehlte. Eine Absicht meiner Dekonstruktion war es deshalb, die Einstellungen verschiedener Öffentlichkeiten im ägyptischen Gemeinwesen der dreißiger Jahre gegenüber Faschismus und Nationalsozialismus zu problematisieren. Dabei versuchte ich zu zeigen, dass trotz einzelner Äußerungen, die sich mit Faschismus und Nazismus identifizierten und

die an der Peripherie des öffentlichen Diskurses angesiedelt waren, die wichtigsten politischen und intellektuellen Kräfte sowie die dominierenden ideologischen Strömungen den Faschismus und Nationalsozialismus zurückwiesen und sich gegen ihn stellten. Sie blieben treue Anhänger der liberalen Demokratie, die auf konstitutioneller, parlamentarischer Regierung beruhte. Weiterhin habe ich versucht zu zeigen, dass sogar am Faschismus orientierte Phänomene wie das Junge Ägypten keine Naziorganisationen waren, wie sie oft charakterisiert wurden. Das Junge Ägypten war nicht antisemitisch, sondern lehnte die nationalsozialistische Rassentheorie ab. Weiter zeigten seine Ideologen klare Opposition gegen die imperialistische Natur von Nationalsozialismus und italienischem Faschismus, insbesondere als er ab 1934 in Mussolinis Drohung, Äthiopien zu erobern, Ausdruck fand. Darüber hinaus war Jung-Ägypten nie ein bestimmender Faktor im Ägypten der dreißiger Jahre; es war im Gegenteil sogar unter den jüngeren Generationen eine randständige Kraft, die nie in der Lage war, mehr als einige hundert Aktivisten gleichzeitig zu mobilisieren.

Meine Ergebnisse beruhen auf einer systematischen Untersuchung des ägyptischen Pressewesens, insbesondere tausender Exemplare von Tages-, Wochen- und Monatszeitungen, Illustrierten, hunderten von intellektuellen Abhandlungen und Arbeiten über gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Themen, von Literatur, Dichtung und Theaterstücken. Abgesehen von der intellektuellen Sphäre habe ich auch die ägyptische Politik des Jahrzehnts systematisch neu untersucht: die Parteien, Regierungen, den Palast, außerparlamentarische Kräfte und Organisationen und die Beziehungen zur britischen Herrschaft. Besondere Aufmerksamkeit erfuhren in meiner Studie die ägyptischen Reaktionen auf den Aufstieg des Nationalsozialismus von 1933 bis 1934. Ich fand heraus, dass von Beginn an die Reaktion vieler Öffentlichkeiten und Individuen in der ägyptischen Gesellschaft auf den Nationalsozialismus im Allgemeinen und die Rassentheorie und die Judenverfolgung im Besonderen definitiv negativ waren.⁵ In diesem Beitrag werde ich mich auf die Reaktion al-Hilal's, einer der angesehensten Monatszeitschriften, auf den Nationalsozialismus und seinen Antisemitismus konzentrieren.

**al-Hilal: Verteidigung von Modernität, Liberalismus
und einer offenen Zivilgesellschaft**

Schon bald nach ihrer Gründung erlangte al-Hilal einen besonderen Status in der ägyptisch-arabischen Presse und wurde zu einer der angesehensten intellektuellen Zeitschriften in Ägypten und in der gesamten arabischen Welt. Die Familie Zaydan, Immigranten libanesischer Abstammung, gründete das Kairoer Monatsmagazin 1892. Unter der Führung von Jurji Zaydan wurde al-Hilal zu einem wichtigen Ort für die Schaffung moderner arabischer Kultur, und tausende Abonnenten machten es schnell zu einer der bei der gebildeten Elite Ägyptens und Großsyriens angesehensten Kulturzeitschriften.

Die Zwischenkriegszeit brachte al-Hilal eine neue Blüte. Das Management des Magazins ging auf die beiden Söhne Jurji Zaydans über, und unter der Führung von Emile, der von seinem Bruder Shukri unterstützt wurde, wurde al-Hilal zu einem führenden kulturellen Forum. Es zog führende arabische Intellektuelle der gesamten Region an und half, den intellektuellen Diskurs des gesamten arabischen Nahen Ostens zu formen. Man kann ohne Übertreibung feststellen, dass jeder bedeutende arabische Intellektuelle oder Publizist Beiträge für die Zeitschrift verfasste oder es zumindest anstrebte. In al-Hilal zu veröffentlichen, bedeutete ziemlich sicher die Mitgliedschaft in einer exklusiven und angesehenen intellektuellen Diskursgemeinschaft.

Am Vorabend des Zweiten Weltkrieges hatte al-Hilal seine Leserschaft mit einer Auflage von mindestens 40 000 (möglicherweise sogar mehr) im Vergleich zur Zeit unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg nicht nur verdoppelt, sondern auch verbreitert und umschloss nun auch die neuen, jungen Generationen der intellektuellen Gemeinschaften, die in Ägypten und anderen arabischen Ländern entstanden. Der Verlag der Familie Zaydan, Dar al-Hilal, wurde zu einem der größten des Nahen Ostens. Er veröffentlichte wöchentlich erscheinende Illustrierte und Fotomagazine, wie zum Beispiel al-Musawwar (ab 1924) und al-Ithnayn (ab 1934). Die Auflagen dieser Zeitschriften betragen am Ende der dreißiger Jahre 80 000 beziehungsweise 100 000 Exemplare. Ihre Beliebtheit trug dazu bei, dass Dar al-Hilal zu einem kleinen Medien-

imperium wurde, das enormen Einfluss darauf ausübte, wie die Konturen des arabischen Pressewesens geformt und definiert wurden.

Al-Hilal war eine Stimme par excellence für die städtische gebildete Mittelschicht (die Effendiyya) der Zwischenkriegszeit; viele ihrer Autoren und die meisten ihrer Leser gehörten zu diesem sozialen Umfeld. Die Monatszeitschrift versuchte ihrerseits, den kulturellen, sozialen und politischen Erwartungen der Effendiyya in Ägypten und anderen arabischen Ländern zu entsprechen. Sie sah sich selbst als Repräsentantin der offenen Zivilgesellschaft und einer pluralistischen politischen Kultur, die sich innerhalb von Ägyptens konstitutioneller und parlamentarischer Demokratie entwickelte. Sie verfolgte eine behutsame Politik der Entwicklung einer gemeinsamen arabischen Kultur, indem sie einen umfassenden Diskurs auf ihren Seiten entwickelte, in welchem muslimische Schriftsteller neben christlichen und manchmal sogar jüdischen erschienen. Unter dem Dach moderner und säkularer arabischer Kultur gelang es al-Hilal, muslimische und christliche Intellektuelle des arabischen Nahen Osten zusammenzubringen, um an einem fruchtbaren modernistischen und liberalen kulturellen Diskurs teilzunehmen.⁶

Ein Grund für al-Hilals Liberalismus und ihr Eintreten für eine offene pluralistische und demokratische Zivilgesellschaft lag in der Stellung der Zeitschrift und ihrer Eigentümer – syrisch-libanesische Immigranten der zweiten Generation und Christen – in der islamischen Gesellschaft Ägyptens. Als Angehörige einer religiösen Minderheit reagierten die Zaydans empfindlich auf jedes Vorkommnis, das mit ethnischer, religiöser oder rassistischer Benachteiligung in Verbindung stand, und waren besorgt um mögliche Auswirkungen auf ihre Stellung in der ägyptisch-arabischen Kultur. Einer der wichtigsten Ausdrücke von al-Hilals Liberalismus war die Gegnerschaft zum Faschismus in Italien und zum Nationalsozialismus in Deutschland während der dreißiger Jahre. Die Zeitschrift stellte den Totalitarismus, der sich unter den faschistischen und nationalsozialistischen Regimen entwickelte, beständig als eine Regierungsform dar, die unvereinbar sei mit der humanistischen europäischen Zivilisation, welche ein Ergebnis der Aufklärung sei und vor allem durch die liberalen und demokratischen Kulturen Englands, Frankreichs und der Vereinigten Staaten repräsentiert werde. Faschisten und Nationalsozialisten wurden als anti-

rationalistische, reaktionäre und autoritäre Kräfte angesehen und als Bedrohung für die Schaffung einer modernistischen, rationalistischen, säkularen und pluralistischen arabischen Kultur dargestellt, für die al-Hilal warb; einer Kultur, die sich nur in einem demokratischen parlamentarischen System entwickeln und festigen konnte, das die Entstehung einer heterogenen und offenen Zivilgesellschaft fördern würde.

Al-Hilals scharfe Kritik an Faschismus und Nationalsozialismus äußerte sich in drei Hauptrichtungen. Erstens kritisierte sie den totalitären Charakter von Faschismus und Nationalsozialismus und die Ausschaltung von Opposition unter diesen Regimen durch die brutale Unterdrückung der individuellen Bürgerrechte, der Pressefreiheit, Meinungsfreiheit und die gezielte Zerstörung von kulturellem Pluralismus. Zweitens bot sie eine systematische Kritik ethnischer Diskriminierung und von Konzepten rassischer Überlegenheit und Reinheit, die sich vor allem gegen das NS-Regime in Deutschland richtete. Drittens kritisierte sie die imperialistischen Ambitionen Mussolinis und Hitlers, die sie als expansionistischen und irredentistischen Hunger nach „Lebensraum“ in Europa betrachtete, der darauf zielte, neue Kolonien für Italien und Deutschland in Asien und Afrika zu erobern und die friedliche internationale Ordnung zu untergraben, die am Ende des Ersten Weltkrieges errichtet worden war. Al-Hilals antifaschistische und anti-nationalsozialistische Position fand während der dreißiger Jahre und des Zweiten Weltkriegs in hunderten von Artikeln, Essays und Berichten Ausdruck, die von Mitgliedern der Redaktion und einer großen Anzahl von Intellektuellen verfasst wurden.⁷

Die Darstellung des „Verfolgten Juden“: al-Hilals Standpunkt zur Judenverfolgung in der europäischen Geschichte

Hitlers Machtergreifung in Deutschland Ende Januar 1933 verstärkte al-Hilals Besorgnis über die neue totalitäre politische Kultur, die sich in Europa entwickelte. Sie erhob zunehmend ihre Stimme gegen das Nazi-Regime und griff Hitler persönlich wegen der Gewalt an, die sein Regime einsetzte, um das Leben in Deutschland zu nazifizieren. Besonders Augenmerk legte sie auf die systematische Zerstörung der individu-

ellen Bürgerrechte und die Unterminierung der parlamentarischen Demokratie. Es ist wichtig festzuhalten, dass innerhalb des ersten Jahres von Hitlers Herrschaft die Judenverfolgung zu einem Thema von herausragender Bedeutung für die Monatszeitschrift wurde. Mit zunehmender Kritik verfolgte al-Hilal die Prozesse genau, mit denen eine Trennung zwischen Juden und anderen Deutschen vollzogen wurde. Zwei ihrer zentralen Punkte waren die Verfolgung jüdischer Intellektueller und die Entfernung jüdischer Arbeitnehmer von ihren Arbeitsplätzen. Im Sommer 1933 kam al-Hilal zu dem Schluss, dass die Judenverfolgung auf rassistisch-antisemitischer Grundlage im Begriff war, zu einer dauerhaften Politik des Naziregimes zu werden, und sie begann dieses Thema mehr und mehr ihren Lesern nahezubringen und zu versuchen, seine Ursprünge und Gründe aufzuklären. Wie bereits erwähnt hatte al-Hilal aufgrund ihrer Stellung als christliche Zeitschrift in einer islamischen Gesellschaft generell die Neigung, Mitgefühl für die Nöte von Minderheiten zu zeigen, die aus ethnischen oder religiösen Gründen oder, wie die Juden in NS-Deutschland, auf Grundlage ihrer Rasse, verfolgt wurden. Ihren Lesern den weiteren historischen Hintergrund der Judenverfolgung in Europa darzustellen betrachtete sie als einen Weg, diese über die rassistische und antisemitische Politik des NS-Regimes gegenüber den deutschen Juden zu informieren.⁸ Da al-Hilal relativ wenige jüdische Leser bzw. Abonnenten hatte, könnte man kaum argumentieren, dass Juden bei der Formulierung dieser Position eine Rolle spielten. Es gibt auch keine Hinweise auf einen besonderen jüdischen Einfluss auf al-Hilal. Die jüdische Gemeinde Ägyptens protestierte zwar gegen Judenverfolgung in Deutschland und gewann dabei eine gewisse Unterstützung durch die islamische und christliche Öffentlichkeit.⁹ Al-Hilals Position hatte aber keine Verbindung zum ägyptischen Judentum; sie entsprang vielmehr den Gründen, die bereits aufgezählt wurden: Erstens war die Monatszeitschrift ernsthaft engagiert, die Werte und Ideale einer offenen und liberalen Gesellschaft zu befördern und als Konsequenz Faschismus und nationalsozialistischen Totalitarismus scharf zu bekämpfen. Zweitens sympathisierte sie generell mit Minderheiten, die aus ethnischen oder rassischen Gründen verfolgt wurden.

Im Juli 1933 fand al-Hilals Strategie, das Thema der Judenverfolgung direkt anzugehen, ihren bis dahin deutlichsten Ausdruck, als die Zeitschrift einen längeren Essay unter dem Titel „Die verfolgten Völker und die größten Massaker [Völkermorde] der Geschichte“ veröffentlichte. Der Essay war ein Versuch, die Verfolgung der deutschen Juden in den Rahmen anderer historischer Fälle von Verfolgung und Völkermord einzuordnen.¹⁰ Emile Zaydan schrieb eine begleitende Anmerkung des Herausgebers, die dem Leser mitteilte, dass der Zeitpunkt der Veröffentlichung des Essays mit der Tatsache zusammenhing, dass „Juden heutzutage in Deutschland unter Verfolgung und Unterdrückung zu leiden“ hätten.¹¹ Der Autor des Essays benutzte den Ausdruck „Massaker“ (madhbah, madhbaha, und madhabih im Plural). Aus dem Kontext ging jedoch hervor, dass er „Völkermord“ meinte. Er erörterte mehrere besondere Gründe, die hinter der NS Verfolgungspolitik stünden. Entsprang sie einer „organisierten Verfolgung“ mit dem Ziel, „an den Juden Rache zu nehmen,“ weil sie „Deutschland in Massen verließen,“ oder waren die Gründe personengebunden, eine Verfolgung von bestimmten jüdischen Persönlichkeiten, die nicht eine weitergehende, allgemeine Verfolgungspolitik widerspiegelte?¹² Um das Thema tiefgehend zu erklären und in einen breiteren historischen und kulturellen Kontext einzuordnen, gab der Essay eine Übersicht über die Geschichte der Verfolgung von Völkern.

„Die Judenverfolgung in Deutschland,“ betonte der Autor des Essays in seinen einleitenden Worten, „ist nicht der erste Fall seiner Art in der Geschichte; die Welt wurde Zeugin von Massakern und Verfolgungen, die zu einem Kainsmal in der Geschichte der Menschheit geworden sind.“ Massaker, schrieb er, hätten schon von alters her in Asien und Europa stattgefunden und waren, wie er erklärte, das Ergebnis von religiösen Kriegen und gewalttätigen Zusammenstößen zwischen entgegengesetzten Glaubensrichtungen und Kulturen. Der Eroberungs- und Vernichtungskrieg Attilas und der Hunnen in Europa im fünften Jahrhundert; der Mongolen-(Tataren-)Einfall von Asien nach Westen Richtung Russland, Ost- und Mitteleuropa und in den islamischen Nahen Osten im 13. Jahrhundert – und die kulturelle Verwüstung und die Ermordeten, die sie zurückließen – seien nur zwei historische Beispiele für „das Vergießen ganzer Flüsse von Blut in allen Teilen der [antiken

und mittelalterlichen] Welt“. Der Autor unterstrich die schreckliche Brutalität der mongolischen Eindringlinge, die verbrannte Erde, die sie hinterließen, das Niederbrennen ganzer Städte und die Auslöschung ganzer menschlicher Gemeinschaften und ihre „flammende Feindschaft“ gegenüber der Zivilisation. Er machte die Mongolen und Hunnen dafür verantwortlich, „dreißig Millionen“ Europäer und Bewohner des Nahen Ostens umgebracht zu haben. Attila, Dschingis Khan und Tamerlan, schrieb er, seien ihre blutrünstigen und schrecklichen Anführer, und „Allahs Fluch auf Erden“ gewesen.¹³

Laut dem Autor litten die Muslime schwer unter den „gnadenlosen“ Plünderungen, Morden und Zerstörungen der Mongolen (Tataren) in den Zentren der islamischen Zivilisation. Die „Feinde der Zivilisation“ besetzten die islamischen Städte, brannten sie nieder und zerstörten vollständige islamische Gemeinden. Als Bagdad, damals die Hauptstadt des Islam, erobert wurde, wurden ihre Einwohner ermordet – Männer, Frauen, Kinder und Säuglinge. Die berühmte Bibliothek von Bagdad, „der in der ganzen Welt nichts gleichkam“, wurde niedergebrannt, gemeinsam mit wertvollen architektonischen und anderen Kunstwerken, „mit dem Ziel, der islamischen Zivilisation ein Ende zu setzen.“ Und der Autor schloss, dass Muslime nur deshalb umgebracht worden seien, weil sie fromme Muslime waren.¹⁴

Aber auch die Europäer zettelten Religions- und Kulturkriege an, und der Autor von al-Hilal schloss diese ebenfalls in seine Geschichte der Verfolgungen ein. Das Römische Reich, bemerkte er, ermordete brutal ganze Gemeinschaften, die sich geweigert hätten, den Glauben und die Zivilisation Roms anzunehmen. Möglicherweise aufgrund von al-Hilals christlicher Identität betonte der Autor die Christenverfolgungen im römischen Reich während des ersten und zweiten Jahrhunderts. Nero, merkte er an, hätte die römischen Massen gegen die Christen aufgestachelt, indem er sie beschuldigte, das Feuer entfacht zu haben, das mehr als die Hälfte der Stadt Rom zerstörte. Seine Anschuldigung rief massenhafte Übergriffe auf Christen hervor, und christliche „Männer, Frauen und Kinder“ wurden abgeschlachtet. Nero „tauchte sie in glühendheißen Teer,“ und „verwandelte sie in brennende Fackeln, die die Straßen, Parks und öffentlichen Plätze in der Nacht erleuchteten“. Für den Autor war Nero ein weiteres Beispiel eines „Völkermörders“.

Seine Nachfolger, bemerkte er, verfolgten und unterdrückten Christen ebenso, und Morde an Christen, die sich weigerten, ihren Glauben zu widerrufen, dauerten an.¹⁵

Der al-Hilal-Essay erinnerte auch an Beispiele von Massakern, die Christen an Christen und Muslime an Muslimen im späten Mittelalter verübt hatten. Das Aufkommen des Protestantismus im Europa des 16. Jahrhunderts hatte zu einer Welle schwerer Verfolgungen von Protestanten durch die katholische Kirche geführt. Das 16. und 17. Jahrhundert wurden Zeugen „blutiger Religionskriege“ und der von Katholiken begangenen Massakern an Protestanten sowie der entsprechenden protestantischen Vergeltung. „An nur einem Tag, am 24. August 1572, wurden in der Bartholomäusnacht (in Frankreich) annähernd 30 000 Protestanten [durch Katholiken] umgebracht.“ Der Autor schätzte, dass die Katholiken im Verlauf des 16. Jahrhunderts „mehrere Millionen“ Protestanten in Holland, Deutschland, der Schweiz, Spanien und Frankreich ermordeten. (Das ist möglicherweise eine Übertreibung; die wirkliche Zahl liegt wohl bei einigen hunderttausend.)¹⁶

Er nahm auch Bezug auf die tausende von Muslimen, die von der siegreichen Armee Selims I. getötet wurden, als das osmanische Heer im frühen 16. Jahrhundert den Nahen Osten überrollte. Die Mamluken, Herrscher von Syrien und Ägypten, erlitten die größten Verluste. Selim „vernichtet[e] viele tausende von ihnen“. So zog der Autor den Schluss, dass „Mord an ganzen Völkern“ oder „Massaker an Menschen“ auch innerhalb von Gemeinschaften von Angehörigen derselben Religion vorkämen.¹⁷

Unter diesen historischen Beispielen hob der Autor dennoch „die Formen der Unterdrückung und Verfolgung, die die Juden aufgrund ihrer Religion erlitten,“ hervor. Tatsächlich betrachtete er sie als primäre Opfer in der „Geschichte der verfolgten Völker“, trotz seiner Einordnung der Judenverfolgung in einen weiteren historischen Kontext. Er konzentrierte sich auf die christliche Judenverfolgung. Die Religionskriege und Kreuzzüge nach Palästina während des Mittelalters zeichneten sich durch „extremen religiösen Fanatismus“ aus, der sich häufig gegen jüdische Gemeinden in ganz Europa richtete. Die Kreuzritter „hielten es für ihre Pflicht, die Feinde der Christenheit zu vernichten, und vor allen anderen die Juden.“ Der Autor erinnerte an das Elend der

jüdischen Gemeinden in ganz Europa, die im elften, zwölften und teilweise 13. Jahrhundert Opfer der Anstiftung durch „fanatische Kreuzritter“ wurden. Besonders in Deutschland und Frankreich, schrieb er, wurden Juden immer dann verfolgt, wenn Religionskrieger sich darauf vorbereiteten, zum Kreuzzug aufzubrechen. Er bezog sich insbesondere auf das Massaker an der wohlhabenden jüdischen Gemeinde von Mainz im elften Jahrhundert, welches er im Detail beschrieb. Die Juden, so der Autor, organisierten ihre Selbstverteidigung und kämpften tapfer, bis sie überwältigt wurden. „Ungefähr 1100 Juden – Männer, Frauen und Kinder – wurden an einem Tag getötet.“ Um der Folterung und erzwungenen Konversion zu entgehen, brachten sich viele selber um; aus dem gleichen Grund „brachten Ehemänner ihre Frauen um und begingen Selbstmord“¹⁸.

Er nahm auch auf den Fall der Juden von York in England am Ende des 12. Jahrhunderts (1189-1190) Bezug. Nach dem Ausbruch von Ausschreitungen gegen Juden in York aus sowohl religiösen als auch wirtschaftlichen Gründen flüchteten laut seiner Beschreibung Mitglieder der jüdischen Gemeinde mit der Erlaubnis des örtlichen Wächters ins königliche Schloss. Als ein aufrührerischer Mob eine Belagerung des Schlosses begann, beschloss der Anführer der jüdischen Gemeinde, Rabbi Eliahu Yom Tov, dass sich die Gemeinschaft selbst das Leben nehmen sollte. „Er selbst tötete sechzig Juden, um sie vor den schrecklichen Foltern zu bewahren, die sie [von der Hand der christlichen Auführer] erwarteten.“ Der Autor bemerkte, dass die Entscheidung auch als eine Wahl getroffen wurde, die der Konversion zum Christentum vorgezogen wurde.¹⁹

Verfolgungen und Ausschreitungen wurden durch eine formelle anti-jüdische Ideologie institutionalisiert. Der Essay rekonstruierte die Formalisierung von diskriminierenden und ausgrenzenden Praktiken in Bezug auf Juden durch Maßnahmen, die sich von der Verbreitung heterischer Schriften über Vorschriften für Juden, eine spezielle Kleidung zu tragen, bis hin zur Einschränkung der Bewegungsfreiheit von Juden erstreckten.

Der Autor berichtete auch über das Schicksal der Juden in der nachmittelalterlichen und vormodernen Zeit. Er bemerkte, dass er sich bei diesem Unternehmen auf die Schriften des „jüdischen Historikers“

und Schriftstellers Lion Feuchtwanger (1884-1958) stütze („jetzt außerhalb von Deutschland im Exil“; Feuchtwanger kehrte nach einer Vortragsreise in die Vereinigten Staaten 1932-33 niemals nach Deutschland zurück. Er fand zuerst in der Schweiz und dann in Südfrankreich Zuflucht.).²⁰ Er stellte fest, dass er aus Feuchtwangers Schriften gelernt habe, dass die meisten aus Deutschland am Ende des Mittelalters vertriebenen Juden „in Polen eingewandert waren und dort in beständiger Furcht lebten und jeden Moment ihren Tod erwarteten.“ In dunklen Farben beschrieb der Autor das Leben der Juden in Polen als eine Illustration der Verfolgung, die Juden in ganz Europa während der vormodernen Epoche erlebten. Der Tonfall seiner Beschreibung weist deutlich darauf hin, dass er starkes Mitgefühl für ihr Schicksal empfand:

„In Polen verabschiedete die Regierung spezielle, extrem harte Gesetze für die Juden. Sie beschränkte ihre Anzahl in einer einzelnen Stadt auf einen Juden auf 600 Christen. Sie erhob schwer lastende Steuern und Abgaben von ihnen. Sie beschränkte ihre Bewegungsfreiheit, den Bereich, in dem sie sich ansiedeln durften, und schränkte die Berufe und Gewerbe, denen sie nachgehen durften, stark ein. Sie verbot ihnen vollständig, erlernte Berufe auszuüben, erklärte es als illegal, dass sie sich ihre Bärte rasierten und zwang sie, Kleidung zu tragen, die sie kenntlich machte. Sie schloss sie in schmutzige Wohngebiete [Ghettos] ein, deren Grenzen sie nicht überschreiten durften, bestimmte regelmäßige Stunden für den täglichen Ausgang und errichtete zusätzliche Verbote und schwere Beschränkungen, um sie zu verfolgen und zu unterdrücken.“²¹

Doch trotz dieser Verbote und Einschränkungen „gediehen die Juden und vermehrten sich in den schmutzigen und finsternen Ghettos, die man ihnen zugewiesen hatte“. Begrenzte Beschäftigungsmöglichkeiten, schrieb er, brachten viele dazu, den Beruf des „Geldverleihers gegen Zinsen“ aufzunehmen, der es ihnen möglich machte, die „unerträgliche Lebenslast“ zu überstehen. Der Autor des Essays verlieh seiner Wertschätzung für die Überlebensfähigkeit des „verfolgten Juden“, für seine Begabungen und seine Fähigkeit, den eigenen Lebensstil und Glauben unachgiebig unter unerträglichen, zeitweise unmenschlichen Bedingungen zu bewahren, klaren Ausdruck.²² Man könnte geneigt sein zu hinterfragen, ob ein latenter antisemitischer Tonfall in der Beschreibung des Autors von Juden als Geldverleiher erkennbar ist. Es wäre

jedoch falsch, ihm diese Absicht zu unterstellen. Seine Bewunderung für die Fähigkeit der Juden, sich an widrige Lebensumstände anzupassen und den Lebensunterhalt unter beständiger Unsicherheit zu verdienen, war ernst gemeint. Er betrachtete die Kompetenzen der Juden in finanziellen Angelegenheiten weder als negative Eigenschaft, noch hielt er sie für repräsentativ für eine bestimmte „jüdische Mentalität“. Im Gegenteil fand er, dass sie ein funktionales sozioökonomisches Modell bot für eine kollektive Existenz und kulturelles Überleben unter den schwierigsten Bedingungen.²³

Vom Judenhass zum Antisemitismus: Die antisemitische Bewegung im modernen Europa

Mit der ausführlichen Diskussion der Geschichte der „verfolgten Völker“ sollte der Essay den Leser im Allgemeinen über den historischen Hintergrund der „modernen Judenverfolgung“ informieren. Das Thema, mit dem sich al-Hilal vor allem beschäftigte, war die Judenverfolgung 1933 in Deutschland. Im Verlaufe des Sommers dieses Jahres veröffentlichte die Monatszeitschrift mehrere Artikel und Berichte über das Thema; unter ihnen ragt ein weiterer Essay heraus, der in der Augustausgabe erschien: „Die moderne Judenverfolgung: Wie die antisemitische Bewegung entstand und sich entwickelte“. Er war eine Fortsetzung von des Essays „Die verfolgten Völker und die größten Massaker der Geschichte“, der einen Monat zuvor erschienen war. Der Essay der Augustausgabe wurde verfasst „aus Anlass aktueller Ereignisse, die die Juden in Deutschland als Folge der Machtergreifung von Hitlers Regierung betreffen.“²⁴ Der Autor des Essays (möglicherweise der Herausgeber) versuchte den Kern der „antisemitischen Bewegung“ (al-Haraka Didda al-Samiyya) und die Gründe für ihre Entstehung und Entwicklung im modernen Europa während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts darzustellen. Der Essay beginnt mit einem Versuch, den modernen Antisemitismus zu definieren und zeitlich sowie geographisch einzuordnen:

„Im letzten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts war Europa im Ungleichgewicht durch die Kämpfe zwischen Mächten und politischen

Begierden, die in verschiedene Richtungen drängten. Innerhalb dieser widersprüchlichen Tendenzen entstand eine Bewegung, die sich gegen die Juden richtete und als „Antisemitismus“ bekannt ist [der Autor benutzt den arabischen Begriff *Didda al-Samiyya*, neben dem englischen Wort „anti-Semitism“].²⁵

Es ist wichtig festzuhalten, dass der Autor den Antisemitismus nicht als eine gegen alle Semiten gerichtete Bewegung ansah, da von der Wortbedeutung her Antisemitismus auch Araber, Muslime und generell die Völker des Ostens, „die Söhne Sems,“ einschließt. In bestimmten Kreisen des zeitgenössischen ägyptisch-arabischen intellektuellen Diskurses gab es die Tendenz, den NS-Antisemitismus als eine solche allumfassende antisemitische Bewegung anzusehen. Der Text des Autors grenzt sich aber klar von dieser Meinung ab: „Das Prinzip, welches die antisemitische Bewegung leitet, ist im Grundsatz Hass auf die Juden, der den vergangenen Jahrhunderten entsprungen ist.“²⁶ Er stellte den antisemitischen Rassismus jedoch vor den breiteren zeitgenössischen Hintergrund der Ära des Imperialismus und der europäischen Eroberung von weiten Regionen und Ländern im asiatischen Osten.

„Die Anführer der antisemitischen Bewegung trugen moderne Kleider und nahmen für sich in Anspruch, verhindern zu wollen, dass die semitischen Rassen [al-Ajnas al-Samiyya] Kontrolle gewannen über die arischen Rassen [al-Ajnas al-Ariyya], und den Strom semitischer Immigranten von Asien nach Europa aufhalten zu wollen. Die Antisemiten erklärten, dass es das Ziel ihrer Bewegung sei, die europäische Zivilisation vor dem Angriff der asiatischen *jahiliyya* zu retten.“²⁷

Der Autor konzentrierte sich jedoch weiterhin vor allem auf den Antisemitismus als eine antijüdische Bewegung. In seinen Augen hatte dieser keine direkte Verbindung zum „althergebrachten Kampf zwischen Europa und Asien oder zum langwierigen Kampf zwischen Kirche und Synagoge – zwischen Christentum und Judentum – ein Kampf, in dessen Namen im Mittelalter so viel Blut vergossen wurde und so viele Menschen ihr Leben verloren“. Er versicherte, dass Antisemitismus von Natur aus modern war, „ein Ergebnis der Emanzipation der Juden in der Mitte des 19. Jahrhunderts.“²⁸ An dieser Stelle gibt es einen Widerspruch in der Argumentation des Autors, der ein Dilemma widerspiegelt, das al-Hilal beständig beunruhigte. Als modernistische Zeitschrift, die sich selbst in der Rolle wähnte, eine säkulare, aufgeklärte Kultur in

Ägypten und der arabischen Welt zu formen, lehnte al-Hilal religiöse Verfolgung ab. Auf den Seiten der Zeitschrift wurde oft betont, dass die religiöse Judenverfolgung eine hässliche, unmenschliche Erscheinung sei, die in die vormoderne Zeit gehöre. In der Juliausgabe von 1933 schrieb der Autor von „Die verfolgten Völker und die größten Massaker der Geschichte“, dass „aufgrund des Fortschritts der menschlichen Zivilisation diese religiösen Verfolgungen stark in ihrer Anzahl zurückgegangen seien“²⁹.

Al-Hilals Sicht der Modernität war dennoch nüchtern und realistisch. Auch wenn sie Fortschritt, Modernität und Humanismus begrüßte und ihr Eintreten für industrielle und technologische Kultur immer wieder betonte, blieb sich die Zeitschrift der Niederlagen und Schwächen der Modernität bewusst. Modernität war für sie sogar „ungeeignet, dieses Phänomen [die quasi mittelalterliche Verfolgung von Völkern] auszulöschen“. „Der Flächenbrand fanatischer Verfolgung“ auf religiöser oder ethnischer Grundlage „bricht von Zeit zu Zeit wie ein Funke aus, der ständig unter der Asche glüht.“ Für al-Hilal war dies der Hintergrund des modernen Ausbruchs von antijüdischem Antisemitismus. Seine Ursprünge lagen in der nachmittelalterlichen modernen Wirklichkeit, und er war ein beispielhaftes Produkt der modernen Umstände, die sich im fortschrittlichen, industriellen, wissenschaftlichen und rationalistischen Europa des 19. Jahrhunderts gebildet hatten. Er hatte aber auch tiefere Wurzeln in den „Verfolgungen von Nationen und Religionen“ und in der Ermordung von Völkern und religiösen Gemeinschaften“ während des Mittelalters. Die standhaft modernistische al-Hilal erkannte die Grenzen der Macht der Modernität an, die menschliche Natur und Kultur zu verändern.³⁰

Wie wuchs der Antisemitismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts? Was waren seine spezifischen historischen Ursachen? Die letzten Teile von „Die moderne Judenverfolgung“ widmeten sich dem Versuch, kohärente, methodische und überzeugende Antworten auf diese Fragen zu geben. Der Autor bot zunächst eine allgemeine, gesamt-europäische Erklärung für das Phänomen Antisemitismus an und untersuchte dann die Prozesse seiner spezifischen Entwicklung in verschiedenen europäischen Ländern, in denen er zu einer der Hauptausprägungen der modernen Kultur geworden war. Seine Beschreibung der Er-

eignisse und Prozesse war im allgemeinen präzise, seine historische Erklärung zeigte Mitgefühl mit den Juden und dem Judentum.

Der Autor des Essays betrachtete die „den Juden im 19. Jahrhundert zugestandene Emanzipation“ als den allgemeinen historischen Kontext der antisemitischen Reaktion. Die Juden, erklärte er, hatten über Jahrtausende in Europa als „fremde Gäste“ gelebt. Sie assimilierten sich nicht an die europäischen Gesellschaften, in denen sie lebten. Die meisten dieser Gesellschaften und Gemeinschaften waren christlich und öffneten aufgrund religiöser Unterschiede den Juden ihre Türen auch nicht. Die Juden behielten ihrerseits pflichteifrig „ihren besonderen jüdischen Charakter“ und hatten nie den Wunsch, sich zu assimilieren. Ängstlich bewahrten sie ihre Einzigartigkeit und ihre Alleinstellung, „indem sie sich in ihren besonderen Vierteln isolierten“ (der Autor benutzt den Ausdruck „Ghettos“) und ihrer einzigartigen nationalen und religiösen Identität anhingen. Der Autor schloss, dass es in Wirklichkeit die Isolation der Juden und ihre Besonderheit waren, die sie dazu veranlassten, außergewöhnliche Überlebenskräfte zu entwickeln. Wir hören wieder einen Tonfall der Bewunderung für die Überlebens- und Anpassungsfähigkeit der Juden. Wenn die Kirche und der Staat Beschränkungen und diskriminierende Maßnahmen auferlegte und es Juden in der Folge verboten war, in der Armee zu dienen, Land zu erwerben oder Handelsfirmen zu errichten, war ihre Reaktion, so der Autor, unabhängige Einkommensquellen zu schaffen, Wohlstand aufzubauen und ihn für schlechtere Zeiten zu bewahren. Sie verbesserten ihre Überlebenskunst; sie wurden gewitzt, scharfsinnig und entwickelten die Fähigkeit, sich zwischen Gesellschaften und Kulturen hin und her zu bewegen. Der Autor bemerkte weiterhin, dass Juden nach der französischen Revolution die standhaftesten Fürsprecher der modernen Prinzipien Gleichheit, Freiheit und Demokratie gewesen seien. Sie riefen zu ihrer vollständigen Verwirklichung als einem ihrer Mittel auf, sich an die säkularen europäischen Länder und Gesellschaften zu assimilieren.³¹

Das „Verlassen des Ghettos“ und die Emanzipation des 19. Jahrhunderts, versicherte der Autor, änderten das Leben der Juden tatsächlich in jeder Weise. Sie erhielten die Möglichkeit, ihr isoliertes Leben in „Ghettogemeinschaften“ zu verlassen, ihre religiöse und ethnische

Identität hinter sich zu lassen und sich vollständig an die europäische Gesellschaft und Kultur zu assimilieren. Und viele Juden nutzten diese Gelegenheit, die ihnen Zutritt zur säkularen Kultur der Aufklärung verschaffte.

„Als der Jude von seinen Fesseln befreit wurde, das ‚Judenviertel‘ (das Ghetto) verlassen durfte und die vollen Bürgerrechte besaß, die seinen Mitbürgern zugestanden worden waren, entwuchs er dem Ghetto wie ein neues Wesen. Er war nicht länger ein Ostjude; er war vielmehr zu einem modernen Europäer geworden, der sogar die Europäer mit seinem Scharfsinn und weiten Horizont ausstach.“³²

Deutschland wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Hauptbühne des „jüdischen Auszugs aus dem Ghetto.“ Die Juden, erklärte der Autor, gehörten zur Mittelschicht und konzentrierten deshalb ihre Bemühungen auf die Assimilation an die gebildete städtische Mittelschicht. Sie wurden schnell zu den „modernen Vorreitern dieser Klasse in Finanzwesen, Politik und Gesellschaft.“ Besonders in Deutschland und Österreich (Österreich-Ungarn) waren sie erfolgreich, schrieb er. Kompetente Juden nahmen hohe Positionen in Regierungsinstitutionen, im Erziehungs- und Rechtswesen sowie in den kulturellen Einrichtungen dieser Länder ein. Der Autor nannte Ludwig Börne, Heinrich Heine, Eduard Gans, Karl Marx und Moses Hess als einige der herausragenden Beispiele des Erfolges, den Juden erzielten, die das Ghetto verließen und Teil der modernen Kultur Deutschlands und Österreichs wurden. Der finanzielle Einfluss von Juden und die Anzahl von Banken und Unternehmen, die von Juden betrieben wurden, nahm stark zu. Diese Zunahme von Macht und Einfluss in jüdischer Hand rief „Furcht und Misstrauen“ unter den Deutschen hervor, sowohl bei der Elite als auch unter den Massen. „Deutsche und Österreicher fürchteten, dass sie sich selbst als Fremde im eigenen Land wiederfinden würden, weil sie in nicht allzu langer Zeit zu Dienern und die Juden zu Herren werden würden.“ Dieser großartige jüdische Erfolg und die typisch ängstlichen Reaktionen der Deutschen und Österreicher waren, so der Autor, der Zündstoff für den Ausbruch des Antisemitismus als einer aggressiven, antijüdischen Bewegung. Er stellte die Ungerechtigkeit dieser Reaktion auf den jüdischen Erfolg dar, insbesondere unter der Voraussetzung, dass Juden „ebenso die gewissenhaftesten Bürger in der

Bewahrung des Gesetzes und der Erfüllung der staatlichen Reglementierungen waren. Sie scheuten keine Mühen, das Ansehen Deutschlands zu mehren, welches sie zu ihrem zweiten Heimatland erklärt hatten“. Als Beispiel ihrer Loyalität zitierte er Bismarcks Zugeständnis, dass einige der deutschen Einigungskriege und spätere Kriege gegen Frankreich mit Krediten finanziert worden waren, die der jüdische Financier und Banker Gerson von Bleichröder (1822-1893) ihm und der deutschen Regierung gewährt hatte. Bleichröder sicherte seine finanzielle Unterstützung zu, nachdem andere deutsche Finanzquellen sich geweigert hatten, die deutsche Kriegspolitik zu finanzieren. Der Autor schloss also, dass der jüdische Erfolg eine Folge der jüdischen Fähigkeit war, mit der Gesellschaft umzugehen, die neuen Möglichkeiten, die sich ihnen boten, auszunutzen und konstruktive und erfolgreiche deutsch-jüdische Bürger zu werden. Eine weitere jüdische Errungenschaft lag in der politischen Sphäre, merkte er an: Eduard Lasker (1829-1884), einer der Begründer der Nationalliberalen Partei im Jahr 1867, gehörte nicht nur zu den oberen Rängen ihrer Führung in den 1870er Jahren. Er war in Wirklichkeit der starke Mann der Partei.³³

Jüdischer Erfolg begegnete zunehmend feindseligen Reaktionen, die, wie der Autor feststellte, schnell eine antisemitische Ideologie und Literatur hervorbrachten. „Judenhass war in ihren Seelen latent vorhanden und wartete nur auf eine Gelegenheit auszubrechen.“ Im Jahr 1873 (in Wirklichkeit erst 1879) veröffentlichte „ein unbedeutender Journalist aus Hamburg“, Wilhelm Marr (1819-1904), eine antisemitische Broschüre mit dem Titel „Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum“ (der Autor des Artikels transliterierte den deutschen Titel ins Arabische). Es war ein vollständig antisemitischer Text, der sehr erfolgreich wurde; zwölf Auflagen wurden innerhalb von sechs Jahren gedruckt. Marr, ein Journalist, dem der Begriff „Antisemitismus“ zugeschrieben wird, warnte die Deutschen davor, dass die Juden Deutschland und seine Wirtschaft und Kultur übernehmen würden.³⁴ Al-Hilals Autor bezeichnete die Broschüre als Auslöser der Veröffentlichung einer langen Liste von antisemitischen Artikeln und Büchern in Deutschland, die in ihrer Folge geschrieben wurden; so wurde die „rassistische antisemitische Bewegung“ gegründet, schrieb er, und sie sollte weiter wachsen und sich ausbreiten.

Der Autor nannte weiterhin Adolf Stoecker, welcher der antisemitischen Christlich-Sozialen Arbeiterpartei (1881 in Christlich-Soziale Partei umbenannt, 1880 Gründung der „Berliner Bewegung“) zwischen 1878 und 1885 vorstand und antisemitische Propaganda in weiten Teilen der deutschen Gesellschaft verbreitete. Der große kulturelle Einfluss von Propagandisten seiner Art, schrieb er, ihre rednerischen und demagogischen Fähigkeiten, ganz abgesehen von der hetzerischen Sprache, die sie benutzten, halfen, den rassistischen Antisemitismus populär zu machen und „unter den unwissenden niederen Klassen“ zu verbreiten. Der Autor verfolgte die fortdauernde Entwicklung des rassistischen Antisemitismus durch die 1880er und 1890er Jahre, als er eine in weiten Teilen der deutschen Gesellschaft vorherrschende Ideologie und eine einflussreiche kulturelle und politische Kraft in Deutschland wurde. „Vorfälle von Judenverfolgung breiteten sich überall aus: Juden wurden ausgegrenzt, beraubt, erniedrigt und zum Hassobjekt. Im deutsche Parlament wurden Gesetze eingebracht, die Juden den Zugang zu Schulen, Universitäten und Regierungsposten verweigern sollten.“ Deutscher Antisemitismus nahm bald den Charakter eines Massenaufzugs an: „Der Mob wurde gegen die Juden aufgewiegelt. Er verbrannte Synagogen und tötete viele Juden.“ Eine alte Anschuldigung wurde wieder belebt, dass Juden christliche Kinder entführten und schlachteten, „um ihr Blut zum Backen von Matzen zu benutzen“. Der Autor betonte, dass die Anschuldigung sich vor Gericht als unbegründet erwies, aber er stellte fest, dass dies „den aufgestachelten Mob nicht davon überzeugte, seine Anschuldigung zurückzuziehen“.³⁵

Der Autor beobachtete, dass der rassistische Antisemitismus die deutsche politische Führungsschicht am Ende des 19. Jahrhunderts gespalten hatte. Die Deutschkonservative Partei wurde zur politischen Basis des neuen Antisemitismus, ermutigte zu antisemitischen Taten und wogelte deutsche Bürger offen und verdeckt gegen jüdische Bürger auf. Die Nationalliberale Partei jedoch „verteidigte die Juden und beschuldigte die Konservativen, die antisemitische Bewegung zu ermutigen“. Die politische Konfrontation, die sich um den Antisemitismus entspann, provozierte damals schwere politische Kontroversen und Rivalitäten in Deutschland; der Autor sah in ihnen ein klares Zeichen dafür, dass der Antisemitismus viele Segmente der deutschen Gesellschaft

und Politik tief durchdrungen hatte.³⁶ Dennoch beendete er seine Beobachtungen über den deutschen Antisemitismus mit einer einigermaßen optimistischen Bemerkung. Laut seiner Einschätzung waren die antisemitischen Kräfte in der deutschen Politik seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts auf dem Rückzug, und „die antisemitische Bewegung, die gegen die Juden vorgegangen ist, ist zurückgegangen ... sie ist mittlerweile sogar abgeklungen, seit sich die öffentliche Meinung in allen Teilen Europas stark gegen sie gestellt hat“. Die massive Wiederaufnahme von Judenverfolgungen im Jahr 1933 deutete er als einen explosiven und gefährlichen Ausbruch des deutschen rassistischen Antisemitismus, besonders da er durch den NS-Staatsapparat unterstützt wurde.³⁷

Der Autor erörterte danach den Antisemitismus im Russland der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als zweites Land, in dem eine aggressive antisemitische Bewegung entstand. Es ist offensichtlich, dass der Autor einen guten Zugang zum Thema hatte. Er lieferte dem Leser ein faktenreiches historisches Bild, das die Stufen der Entwicklung des modernen russischen Antisemitismus zuverlässig beschrieb (manchmal unter Einschluss Polens in das Gesamtbild), und erklärte die Gründe für sein Anwachsen. Über Jahrhunderte hatten die russischen Juden in Ghettos gelebt, in eng begrenzten Siedlungen, zusammengepfercht und isoliert von anderen russischen Bürgern. Die Russen betrachteten ihrerseits „die Juden als seltsame Fremde.“ In der Mitte des 19. Jahrhunderts änderte sich die Situation, schrieb er, als die Leibeigenen in Russland durch den zaristischen Staat befreit wurden, was zu Spannungen und Konflikten zwischen der Landbesitzerklasse und der landlosen Bauernklasse führte. Der Autor bemerkte, dass die Juden, die meistens weder Bauern noch Landbesitzer waren, bald eine Vermittlerrolle zwischen den beiden Klassen einnahmen. Sie fungierten hauptsächlich als finanzielle Mittler, die Kredite vergaben und Geldtransfers erledigten und so beiden Seiten dieser entgegengesetzten Klassen dienten. „Sie gewannen bemerkenswerten [wirtschaftlichen wie gesellschaftlichen] Profit aus der Vermittlung zwischen den beiden Seiten. Ihre Macht und ihr Einfluss unter den Bauern und Landeigentümern wurde stärker.“ Er fuhr fort, dass die Juden sich schnell in die russische Gesellschaft einordnen konnten, als Alexander II. (Regierungszeit 1855-1881) die Einschränkungen der Bewegungsfreiheit der Juden und andere harte, gegen sie

gerichtete Vorschriften abschaffte. Sie wurden auch zum ersten Mal in die russische Armee eingezogen.

Der Autor beschrieb die jüdische kulturelle Aufklärung, die sich in dieser Zeit entwickelte und blühte, als sich neue Möglichkeiten für Juden ergaben, an russischen Schulen zu studieren. In dem Essay wurden die jüdischen Händler, Handwerker, Angestellten und Wohlhabenden als die Hauptnutznießer der neuen Emanzipation identifiziert, die sich nun überall in Russland niederlassen durften. Der Autor machte aber auch die Beobachtung, dass die jüdische Gemeinde als Ganzes von der neuen Emanzipation profitiert hatte, und das, so bemerkte er, schlug sich in der darauf folgenden steigenden demographischen Wachstumsrate nieder. Die jüdische Gemeinde Russlands wurde bald zur größten jüdischen Gemeinde der Welt.³⁸

Der große Erfolg der Juden bei der Integration in die russische Gesellschaft erregte jedoch „bei den Russen das Gefühl, dass die Juden die Kontrolle über die finanziellen und ökonomischen Ressourcen des Landes gewannen und wie ihr Eigentum behandelten“. Hass und Feindschaft gegenüber den Juden wuchsen und verbreiteten sich in weiten Teilen der russischen Gesellschaft, was bald zu antisemitischen Ausbrüchen und Anschuldigungen führte. Juden wurden verfolgt, eingesperrt und verprügelt. Mehrmals griffen aufgestachelte Massen jüdische Wohngebiete an, verbrannten Synagogen, zerstörten jüdischen Besitz, schlugen und töteten sogar Juden. In einer Zusammenfassung des Terrors der frühen 1880er Jahre schrieb der Autor, dass „ganz Westrussland vom Schwarzen Meer bis zur Ostsee zu einer brennenden Fackel wurde, die Feuer an die Juden legte.“ Mit Blick auf die Pogrome, die in dieser Zeit einsetzten, fuhr er fort, dass die „Häuser der Juden in Schutt und Asche gelegt, die Gebäude zerstört, ihre Besitztümer geplündert und ihr Blut vergossen wurden. Hunderte von jüdischen Männern, Frauen und Kindern verschwanden. Hunderte jüdischer Frauen wurden öffentlich entkleidet, erniedrigt und gedemütigt. Tausende Juden wurden zu Flüchtlingen, ohne Unterschlupf und Verpflegung. Diese Pogrome breiteten sich in mehr als 167 Orten und Städten aus, Warschau (Polen), Odessa und Kiew eingeschlossen“.³⁹

Der Autor beschuldigte den russischen Staat des späten 19. Jahrhunderts und die Zaren, die ihn regierten, (direkt oder indirekt) zu Antise-

mitismus und antijüdischer Hetze ermutigt zu haben; er machte sie direkt für die Pogrome verantwortlich. Die öffentliche Meinung in Europa, schrieb er, war aufgebracht angesichts „dieser schrecklichen Mordtater“. Die russische Regierung wurde beschuldigt, „diese Mordtaten anzustiften im Kontext ihrer Bemühungen, die öffentliche Aufmerksamkeit von der anarchistischen Propaganda und den Bauernrevolten gegen das zaristische Regime abzulenken“. Der Autor des Artikels beschuldigte offen die Zaren Alexander III. und Nikolaus II. (die aufeinander folgend von 1881 bis 1917 regierten), „die antisemitische Bewegung der Pogrome unterstützt zu haben“ durch ihr Versäumnis, Maßnahmen zu ihrer Bekämpfung oder zur Eindämmung der Gewalt ergriffen zu haben. Er legte auch dar, dass während der Herrschaft Alexanders III. (1881-1894) wieder einschränkende Regeln und Gesetze gegen die Juden mit dem erklärten Ziel erlassen wurden, „ihre Integration in das staatliche Leben zu verhindern“. Juden waren wieder gezwungen, in begrenzten Siedlungsgebieten zu bleiben, „ohne sich in die allgemeinen Angelegenheiten des Landes einzumischen“. Die neuen Erlasse „hatten zum Ergebnis, dass sie [als Staatsbürger] aufhörten zu existieren. Sie wurden in fortwährende Gefangenschaft gezwungen und all ihrer Bürgerrechte beraubt“. Der Autor wies darauf hin, dass in Europa zahlreiche Bittgesuche an Russland ergingen, die Dekrete abzumildern oder zurückzunehmen, einschließlich einer gesonderten Bitte der britischen Regierung bei Alexander III., „von einer Verfolgung der Juden abzusehen“. Die Antwort des Zaren war: „Ich bin nicht daran interessiert, irgendetwas von diesem Volk zu hören.“ Eine riesige Welle jüdischer Auswanderung in den Westen folgte. Der Autor kommentierte, dass selbst als der Zar und die Eliten des Landes begriffen, dass der Verlust des jüdischen Beitrags in Wirtschaft, Kultur und Erziehung dem Land schweren finanziellen, wirtschaftlichen und intellektuellen Schaden zufügte, sie nicht von ihrer antisemitischen Politik abließen, deren „wahres Ziel es war, die jüdische Präsenz in Russland zu eliminieren“. Der Autor bemerkte, dass sich mit dem Tod Alexanders III. und der Machtübernahme Nicholas' II. die starken antisemitischen Neigungen der politischen Führungsschicht etwas abkühlten und die Zahl der Pogrome abnahm. Er wies jedoch darauf hin, dass dies nur eine zeitlich begrenzte Ruhepause war. Die russische antisemitische Bewe-

gung hatte sich tief in allen Schichten des russischen Lebens festgesetzt, und ihre Kraft konnte nicht lange unterdrückt oder verringert werden.⁴⁰

In den Augen des Verfassers des Essays war der schlimmste Akt der antisemitischen Bewegung in Russland das Pogrom in Kishinev von 1903. Im April des Jahres, schrieb er, brachen in der Stadt blutige Ausschreitungen aus und hinterließen einen unauslöschlichen Eindruck beim russischen Judentum, in der gerade entstandenen zionistischen Bewegung und in den aufgeklärten Kreisen der russischen Intelligentsia, die alle über die tiefe Verwurzelung des Antisemitismus in ihrem Land erschüttert waren. Al-Hilal beschrieb das Pogrom im Detail:

„1903 fand das berüchtigte Kishinev-Massaker statt, in dessen Verlauf viele Juden umgebracht wurden. Infolge dieses Ereignisses wurden ähnliche Massaker an anderen Orten verübt - in Kiew, Odessa, und anderen russischen Städten. Tausende Juden [in Wirklichkeit betrug die Zahl der Opfer ungefähr fünfzig], Männer, Frauen und Kinder wurden nur deshalb ausgelöscht, weil sie Juden waren.“

Das Kishinev-Massaker, bemerkte der Autor, spiegelte klar die Politik Nicholas' II. wider, „die jüdische Gemeinde in Russland zu entwurzeln“⁴¹. Der Essay erwähnte ebenfalls, wenn auch auf weniger methodische Weise, Erscheinungsformen des modernen Antisemitismus in Rumänien, Österreich (der k.u.k. Monarchie) und in Frankreich. Der Autor beobachtete, dass sich in Rumänien während der Zeit der islamischen Herrschaft des osmanischen Reiches keine antisemitische Bewegung entwickelt hatte und Äußerungen von Judenhass in den wenigen Fällen, in denen sie überhaupt an die Oberfläche kamen, marginal waren. „Die Juden lebten dort in Glück und Freude in den Tagen der türkischen [osmanischen] Herrschaft.“ Die Befreiung Rumäniens und die Schaffung eines unabhängigen rumänischen Nationalstaats in den 1870er Jahren „brachte die Rumänen dazu zu beginnen, die Juden zu verfolgen. Ihre Anführer riefen dazu auf, einen Religionskrieg gegen die Juden zu erklären, und verabschiedeten ein Gesetz, das die Juden als Fremde behandelte, obwohl sie über hunderte von Jahren in dem Land gelebt hatten.“ Während der letzten zwei Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts nahmen Äußerungen des Antisemitismus in der rumänischen Gesellschaft und Politik erheblich zu. Juden wurden öffentlicher Schu-

len verwiesen, und ihnen wurde die rumänische Staatsbürgerschaft verweigert. Im Jahr 1900 „verübte der Mob schreckliche Pogrome in Rumänien gegen die Juden, in deren Verlauf jüdische Häuser und Viertel verwüstet und in Brand gesteckt wurden“. Die antisemitische Verfolgung trieb viele Juden dazu, nach Westeuropa und in andere Gebiete auszuwandern.⁴²

In Österreich, schrieb er, entwickelte sich eine machtvolle antisemitische Bewegung, die direkt beeinflusst war durch den tief wurzelnden Antisemitismus, der damals in Deutschland und Russland wuchs. Für ihn war der Ostersonntag 1882 das erste klare Anzeichen dafür, dass der Antisemitismus in Österreich institutionelle Formen angenommen hatte. Es begann mit einer Ritualmord-Beschuldigung, als ein christliches Mädchen in einer österreichischen Stadt nahe Wien entführt und ermordet wurde. Antisemitische Propagandisten verbreiteten daraufhin die Nachricht, dass „Juden sie entführt und ermordet hätten“. Ungefähr 15 Juden wurden beschuldigt, festgenommen und inhaftiert. Die Polizei nahm den Sohn eines der beschuldigten Juden in Gewahrsam, „ein Kind von vier Jahren,“ und folterte ihn in Vergeltung für das Verbrechen, dessen sein Vater angeklagt war. Der folgende Prozess war eine Farce, und erst während der Revisionsverhandlung, die zwei Monate später stattfand, stellte sich die Unschuld der Juden heraus. Sie wurden freigesprochen, und Anschuldigungen wurden laut, dass die Polizeioffiziere böswillig und fälschlicherweise den Antisemitismus angestachelt hätten. Auch wenn dieses Urteil ein Schlag gegen den österreichischen Antisemitismus war, war er vorübergehender Natur, bemerkte der Autor, und der Antisemitismus in Österreich dauerte während des verbleibenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts an. Der Vorfall von 1882 war für ihn ein Beispiel für die Ausbreitung des Antisemitismus von Deutschland und Russland nach Österreich.⁴³

Für al-Hilal war sogar das aufgeklärte nachrevolutionäre Frankreich – die Wiege von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit – am Ende des 19. Jahrhunderts vom Fluch des Antisemitismus infiziert. Der Autor bemerkte, dass die Auswirkungen des französischen Antisemitismus, obwohl der im Vergleich zum deutschen gemäßigt war, von 1882 an spürbar waren, insbesondere im finanziellen und wirtschaftlichen Bereich. Wohlhabende jüdische Familien wie die Rothschilds wurden Op-

fer antisemitischer Propaganda, welche sie beschuldigte, die Kontrolle über die französische Wirtschaft gewinnen zu wollen. Verleumderische antisemitische Texte zirkulierten in Frankreich. Als Beispiel dafür nannte der Autor eine Broschüre, die 1886 von Eduard Drumont unter dem Titel „La France Juive“ verfasst wurde; es „missbilligte die Juden in ungeschliffener Manier und sagte ihnen verabscheuungswürdige und schändliche Taten nach. Das Büchlein fand weite Verbreitung“ und wurde in der Tat zu einem Bestseller. Drumont beschuldigte darin die wachsende jüdische Macht in Frankreich, die Seele der Nation zu verderben und dem „christlichen Frankreich“ alles mögliche Übel anzutun. Der Autor wies ebenfalls darauf hin, dass Drumont auch Herausgeber von „La libre parole“ war, einer antisemitischen Zeitung die „sich ganz der antijüdischen Propaganda widmete“. Die Zeitung stieß ebenfalls auf großes Interesse und fand weite Verbreitung.⁴⁴

Der Autor fuhr fort, dass die antisemitische Propaganda auch die französische Armee durchdrungen hatte. Er berichtete detailliert über die Dreyfus-Affäre, die er als Höhepunkt der antisemitischen Hetze gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Frankreich betrachtete. Als der „jüdische Offizier“ Alfred Dreyfus 1894 des Staatsverrats angeklagt wurde, „wurde er seines Ranges und seiner Orden beraubt und ins Gefängnis geworfen“. Die Anschuldigung war unbegründet, und der Autor bemerkte, dass sie offensichtlich ein Ausdruck von rassistischem Antisemitismus war. Weder die gehobene Position der Familie, noch der Druck, den sie auf Regierung und Armee ausübte, Dreyfus zu rehabilitieren, noch die Bemühungen liberaler Intellektueller, die Falschheit der Anschuldigungen herauszustellen, noch die „Tatsache, dass es unverrückbare Beweise für seine Unschuld gab“, zeigten irgendeine Wirkung. „Das Kriegsministerium bestand darauf, dass Dreyfus schuldig und ein Krimineller war.“ Am Ende siegte jedoch der Druck der liberalen Kräfte. Dreyfus wurde ein Wiederaufnahmeverfahren zugestanden, und der Autor bemerkte, dass dessen Auswirkungen im gesamten aufgeklärten Europa Echo fanden. Das Gericht „wies den Präsidenten der Republik an, Dreyfus zu begnadigen. Sein militärischer Rang und seine Ehrungen wurden ihm zurückgegeben; er erhielt die Ehrenmedaille der Französischen Legion und wurde für die Ungerechtigkeit und das psychische Leid, das man ihm zugefügt hatte, entschädigt.“ Der Autor

glaubte, dass im französischen Fall dieses „Ende der Affäre“ und die vollständige Rehabilitation, die Dreyfus gewährt wurde, auch „der Judenverfolgung in Frankreich ein Ende gesetzt“ hatte. Der französische Fall diene ihm so als Beweis, dass liberale und humanistische Kräfte (in diesem Fall die pro-Dreyfus Kräfte) einen standhaften Krieg gegen den Antisemitismus führen und auch tatsächlich gewinnen konnten. Sie hatten Dreyfus und, noch wichtiger, Frankreich von der Schande des Antisemitismus gereinigt, schrieb er.⁴⁵ Die Schlussfolgerung war eindeutig: Liberale Kräfte konnten den Antisemitismus besiegen, wenn sie vereint und beherzt voringen.

Die detaillierte Beschreibung der verschiedenen Äußerungsformen des Antisemitismus in Europa war, wie schon erwähnt, nur als zeitgenössischer Hintergrund für die gleichzeitige Verfolgung der Juden in Deutschland 1933 gedacht. Die fortdauernde Entwicklung des Antisemitismus in Europa in den ersten beiden Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts wurde von al-Hilal kaum angesprochen. Ihr ausdrückliches Ziel war es, die historischen, ideologischen und politischen Ursprünge des modernen europäischen Antisemitismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufzuzeigen und ein möglichst verlässliches Bild dieses Phänomens zu zeichnen. Für den Autor war es nicht zu leugnen, dass die wieder einsetzende großangelegte Judenverfolgung in NS-Deutschland seit 1933 ein beunruhigender Ausdruck eines neuerlichen antisemitischen Ausbruchs war.⁴⁶

Es ist wichtig, auf die Verbindung hinzuweisen, die der Autor des Essays zwischen der Judenverfolgung in NS-Deutschland auf ethnisch-religiöser Basis und dem armenischen Völkermord zog, der vom osmanisch-türkischen Staat verübt worden war. In der modernen Historiographie über den armenischen Völkermord wird allgemein argumentiert, dass Franz Werfels Buch „Die vierzig Tage des Musa Dagh“ das einzige zeitgenössische literarische Werk war, das über den Genozid berichtete. Ende 1933 in Deutschland veröffentlicht (und daraufhin 1934 von den Nazibehörden verboten), erzählt das Buch die erschreckende Geschichte der Vernichtung des armenischen Volkes durch die osmanischen Türken während des Ersten Weltkriegs.⁴⁷ Unter Historikern wurde in den letzten Jahren weitgehend die Behauptung vertreten,

dass die armenische Tragödie zwischen den beiden Weltkriegen vorwiegend aus dem westlichen Bewusstsein getilgt wurde. Dieselben Historiker argumentieren weiter, dass die Geschichte des Armeniermassakers im kollektiven Bewusstsein des Nahen Ostens, unter den Völkern und Ländern, die aus der Erbmasse des osmanischen Reiches hervorgegangen sind, unterdrückt und seine wirkliche Bedeutung verzerrt und abgewertet wurde.

Al-Hilals Bezugnahme auf den Genozid widerlegt diese Annahme jedoch. Der Autor betrachtete den armenischen Völkermord als ein herausragendes und besonders schreckliches Beispiel der modernen Geschichte der „Massaker an Völkern.“ Er folgerte, dass es gewiss eine Warnung vor dem Schicksal war, welches das jüdische Volk erwartete, falls der vernichtende rassistische Antisemitismus des Nationalsozialismus nicht ausgemerzt würde. Er ging der osmanischen Verfolgung der Armenier bis zur Herrschaft von Sultan ‘Abd al-Hamid II. am Ende des 19. Jahrhunderts nach. Der Essayschreiber versicherte, dass ‘Abd al-Hamid II. „danach strebte, sich an den Armeniern dafür zu rächen, dass sie ihrer Verbitterung und ihrem Abscheu über die türkische Herrschaft Ausdruck verliehen hatten.“ Zwischen 1893 und dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges, insbesondere in der ersten Zeit des Krieges, gab es eine Serie von Armenierverfolgungen und -morden in der gesamten osmanischen Türkei. „Die Anzahl der allein 1915 ermordeten Armenier,“ schrieb der Autor, „überstieg vier Millionen (er übertreibt; es ist weithin akzeptiert, dass während des Ersten Weltkrieges zwischen einer und eineinhalb Millionen Armenier vom osmanischen Staat umgebracht wurden), und das zusätzlich zu den hunderttausenden, die vor diesem Jahr umgebracht worden waren – Männer, Frauen und Kinder, Babys, Ältere und junge Mädchen. Diese Massaker waren die abscheulichsten und schändlichsten Taten, die in der Geschichte der modernen Zivilisation verübt wurden. Keine Feder kann die Schrecken dieses Völkermords beschreiben.“ Dem Autor zufolge hatten die zivilisierte Welt oder ihre Vertreter versucht, diesen Massakern Einhalt zu gebieten. Die Interessenkonflikte zwischen den europäischen Supermächten jedoch und ihr Unvermögen, eine gemeinsame Politik in dieser Angelegenheit zu formulieren, „ermutigten die osmanische Regierung lediglich, an ihrer Politik [des Völkermords] festzuhalten und sie durchzu-

setzen“. Schließlich, folgerte der Autor, „versagten Europa and Amerika darin, die Armenier zu retten. Über Finanzhilfe für die Opfer hinaus taten Europa and Amerika nichts, um die Armenier zu retten“⁴⁸.

Die Position dieses Artikels, dass das Armeniermassaker die abscheulichste Äußerung von Völkermord in der Geschichte der Menschheit war, war zugleich auch ein Warnruf, der auf die zeitgenössische Judenverfolgung in Deutschland hinwies. Jahre bevor die „Endlösung“ und der Holocaust vorstellbar waren, beschrieb al-Hilal schon den drohenden „Homizid“. Auf diese Weise führte die Zeitschrift die jüdische Geschichte in das Narrativ von den „großen Völkermorden der Geschichte“ ein. Man kann kaum behaupten, dass al-Hilal die Schrecken der heraufziehenden Ereignisse wirklich vorhersah. Ihre Botschaft war jedoch unmissverständlich: Die erneute Judenverfolgung und die neue rassistische Form des Antisemitismus waren geeignet, in eine große Katastrophe zu münden, nicht nur für die Juden im besonderen, sondern für die gesamte menschliche Zivilisation.

Schlussfolgerungen

In der Juliausgabe von al-Hilal im Jahr 1933 stellte ein Leserbrief in der Rubrik „Zwischen al-Hilal und ihren Lesern“ die Frage „Welche Staaten lieben heutzutage die Juden?“ Die Antwort des Herausgebers unter der Überschrift „Die Juden in der Welt [heute],“ scheint für den Standpunkt repräsentativ zu sein, den die Zeitschrift gegenüber der Judenverfolgung in NS-Deutschland zu dieser Zeit einnahm. Die Antwort, in einem toleranten, belehrenden Ton verfasst, war nüchtern und faktenbezogen. Der Herausgeber bemerkte, dass der Satz „Liebe zu den Juden“ für ihn bedeutungslos war. „Es ist die Pflicht aller zivilisierten Staaten, ihre Bürger gleichermaßen zu lieben und sie ohne Diskriminierung zu beschützen, ohne Ansehen,“ betonte er, „der religiösen Gemeinschaft, der sie angehören.“ Während er feststellte, dass „die Judenverfolgung beklagenswert ist,“ erklärte er, dass ähnliche Verfolgungen gegen Christen und Muslime verübt worden wären „zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten“ in der Geschichte. In vielen Fällen, schrieb er, hätten sich die aufgeklärten, gesunden intellektuellen

und politischen Kräfte gegen die „rücksichtslosen, wahnhaften und kurzsichtigen“ am Ende durchgesetzt. Trotz der Verfolgungen in Deutschland, „profitieren die Juden heute in beinahe allen Teilen der Welt von Gerechtigkeit, Anstand und Unparteilichkeit, die sie mit Sicherheit verdienen. Es ist ihr Recht“. Die Antwort des Herausgebers schloss mit einem Ausdruck der Hoffnung, dass die schrecklichen Stürme, denen die Juden derzeit in Deutschland ausgesetzt sind, „sich bald legen und wieder erfreuliche Beziehungen des friedlichen Verständnisses und der Harmonie herrschen und die Gerechtigkeit triumphieren wird.“⁴⁹

Diese Antwort spiegelt deutlich das grundlegende Dilemma wider, dem sich al-Hilal gegenüber sah: Als modernistische, säkulare Zeitschrift, die sich der Verbreitung der fortschrittlichen und wissenschaftlichen Produkte der europäischen Kultur der Aufklärung im arabischen Pressewesen verpflichtet fühlte, fiel es ihr verständlicherweise schwer, mit reaktionären und irrationalen Phänomenen fertig zu werden, wie sie die staatlich gestützte rassische Diskriminierung von Bürgern oder noch schlimmer, ihre Verfolgung auf der Grundlage von Religion, Ethnizität oder Rasse darstellten. Obwohl sie sich des Phänomens bewusst war und dem Schicksal der Juden Verständnis entgegenbrachte, so wie sie sich auch um das Schicksal der aufgeklärten Kultur kümmerte, war die Zeitschrift dem Glauben verhaftet, dass die Werte der Aufklärung – Vernunft, Wissenschaft, Fortschritt, Toleranz, Freiheit und Gleichheit – letztendlich den faschistischen Totalitarismus und NS-Rassismus besiegen würden. Es ist dieses Dilemma, das auch das ambivalente Element unterstrich, das wiederholt in al-Hilals Position auftauchte.

Einerseits zeigte sie Weitblick in ihrer Erklärung der Judenverfolgung des Naziregimes im Jahr 1933 mit Hilfe des Paradigmas vom „Genozids“. Das furchterregende Vorbild des Mordes an „vier Millionen“ Armeniern im Ersten Weltkrieg, „der schrecklichste und verabscheuungswürdigste Mord in der Geschichte der modernen Zivilisation“, war aus al-Hilals Sicht ein klares warnendes Vorzeichen dessen, was dem jüdischen Volk geschehen konnte, wenn es weiterhin das Opfer eines aggressiven und rassistischen Antisemitismus blieb. Das galt um so mehr in Anbetracht der Tatsache, dass die Armenier vor dem Hintergrund von ethnischem Hass und rassistischer Feindschaft mas-

sakriert worden waren. Für al-Hilal war „Völkermord“ der passende Begriff nicht nur, um den historischen Hintergrund der Judenverfolgung zu erklären, sondern auch, und vielleicht hauptsächlich, um vor dem erschreckenden Potential zu warnen, dass der Nationalsozialismus für die Zukunft ahnen ließ. Andererseits hinderte sie der progressive Modernismus, konstruktive Humanismus und generelle Ton von kulturellem Optimismus daran, ihren Lesern pessimistische Szenarien einer düsteren Zukunft zu präsentieren. Sie erwartete freudig das Vorübergehen der „Tage der Dunkelheit.“ Sie wünschte sich, ihre Leser in eine Zukunft zu führen, die jenseits der menschlichen Bösartigkeit, des Schreckens und der Tragödie lag, eine Zukunft, in der Vernunft, Recht und Friede vorherrschen würden und auf Ethnizität, Glauben und Hautfarbe basierende Vorurteile abgeschafft sein würden. Der Standpunkt des Magazins beruhte auf dem Glauben, dass Völkermorde ein vorübergehendes Phänomen darstellten; sie sah optimistisch die guten und aufgeklärten Elemente als die dauerhafteren der menschlichen Erfahrung an; deshalb, folgerte sie, würden sich diese durchsetzen.

Die Haltung von al-Hilal war keine Stimme des Widerspruchs im intellektuellen journalistischen Diskurs, der sich im Ägypten der dreißiger Jahre entwickelte. Die Monatszeitschrift stellte keine Ausnahme in ihrer antirassistischen Einstellung dar. Mit scharfer Kritik an Faschismus und Nationalsozialismus spiegelte sie genauso wie mit ihrem Mitgefühl für den „verfolgten Juden“ in Wirklichkeit eine in der ägyptischen Presse und unter den meisten ägyptischen Intellektuellen und Schriftstellern zu der Zeit vorherrschende Position wider. Wie wir an anderer Stelle ausführlich versucht haben darzustellen,⁵⁰ repräsentierte al-Hilal die Wahrnehmungen und Haltungen, die eine bemerkenswerte Zahl der zeitgenössischen ägyptischen Tageszeitungen und Zeitschriften vertrat. Diese Haltungen findet man auch in Büchern und Texten, die von den prominentesten ägyptischen Intellektuellen der Zeit geschrieben wurden. So schloß sich al-Hilal mit dieser Haltung anderen kreativen Kräften im Bereich der kulturellen Produktion an. Die Art und Weise, in der das Magazin seine anti-nationalsozialistische und antifaschistische Haltung präsentierte, folgte den Repräsentationsformen der allgemeinen Haltung, die der weitere journalistische und intellektuelle Diskurs gegenüber Hitler und dem Naziregime sowie Musso-

lini und dem faschistischen Regime einnahm. Drei Hauptelemente lassen sich festhalten.

Das erste Element ist die Wahrnehmung des Faschismus und Nationalsozialismus als totalitäre Regime, die die fundamentalsten Bürgerrechte verletzen, autoritäre kulturelle Normen errichteten, verfassungsgemäßes parlamentarisches Leben für nichtig erklärten und die liberale Demokratie zerstörten. Das zweite ist die Darstellung dieser Regime als imperialistisch und nach der Eroberung neuer Kolonien trachtend. In diesem Zusammenhang war al-Hilal besonders kritisch gegenüber Mussolini und dem faschistischen Italien, das es als repräsentativ für einen „europäischen Imperialismus einer gefährlichen neuen Art betrachtete, hungrig nach Expansion in Asien und Afrika“. Obwohl die Mehrheit der ägyptischen Presse sich dem ägyptischen nationalistischen Ziel verpflichtet sah und aktiv am nationalen Kampf zur Befreiung von der britischen Kolonialherrschaft teilnahm, sah sie das faschistische Italien nicht auf der Grundlage des Axioms „der Feind meines Feindes ist mein Verbündeter“. Vor die Wahl gestellt zog, sie den traditionellen übersättigten britischen Kolonialismus, von dem zu befreien sich Ägypten anschickte, dem hungrigen „räuberischen Imperialismus“ eines Mussolini vor. Vom Ende des Jahres 1934 an, als die ägyptische Presse und Intellektuelle unter den ersten waren, die Mussolinis imperialistische Passionen im Nahen Osten und Ostafrika (insbesondere Äthiopien) erkannten, wurde ihre Erkenntnis immer aktueller, dass Mussolini und der italienische Faschismus eine neue, brutalere Form des europäischen Imperialismus darstellten.

Das dritte Element ist ein allgemeiner antirassistischer Standpunkt, den die ägyptische Presse und das weite Netzwerk jener Institutionen einnahmen, welche Ägyptens Pressewesen hervorbrachten. Dieser Standpunkt findet klaren Ausdruck in al-Hilals liberaler, antirassistischer Haltung. Er reflektierte die soziale Grundlage von Ägyptens Pressewesen während der Zwischenkriegszeit. Man sollte beachten, dass die Zusammensetzung der städtischen gebildeten Eliten Ägyptens, aus denen die Produzenten und Konsumenten des Pressewesens im Wesentlichen kamen, ausgesprochen pluralistisch und heterogen war. Diese Bildungsschicht setzte sich aus verschiedenen religiösen, ethnischen und linguistischen Elementen zusammen. Muslime der politischen Mitte aus

verschiedenen Schulen und Klassen, Christen aus einer Vielzahl von Bekenntnissen, Juden und Mitglieder anderer religiöser und ethnischer Gruppen bekannten sich zur Entwicklung einer humanistischen, liberalen, toleranten, vielfältigen und offenen Kultur, die frei war von religiösen, ethnischen und rassischen Unterscheidungen. Deshalb beobachten wir eine bestimmte und systematische Opposition gegenüber jeder Doktrin oder Praxis, die innerhalb der nationalen Bürgergesellschaft eine Rasse von der anderen absonderte oder unterschied. Man muss gar nicht erwähnen, dass Theorien von Rassereinheit, Eugenik und arischer Überlegenheit mit starker Abscheu betrachtet wurden. Eine multiethnische und multireligiöse Umwelt zu bewahren, war aber auch ein Akt der Selbstverteidigung verschiedener Elitegruppen Ägyptens, die eine pluralistische und tolerante Koexistenz sicherstellen wollten. Al-Hilal spielte offensichtlich eine Schlüsselrolle dabei, diese pluralistische Kultur zu formen. Sie war jedoch keine isolierte Stimme, sondern vielmehr eine innerhalb eines weiten, vielstimmigen Systems Kulturschaffender, die alle für eine heterogene, vielfältige und nicht-rassistische zivile Kultur eintraten.

Anmerkungen

- 1 P.J. Vatikiotis, *Nasser and His Generation*, London 1978, S. 27.
- 2 P.J. Vatikiotis, *The Modern History of Egypt*, London 1969, S. 315.
- 3 Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge, Mass., 1961, S. 192.
- 4 Bernard Lewis, *Semites and Anti-Semites. An Inquiry into Conflict and Prejudice*, London/New York 1986, S. 148f.
- 5 Vgl. zum Beispiel Israel Gershoni, *Light in the Shade: Egypt and Fascism, 1922-1937*, Tel Aviv 1999 (Hebräisch), und ders., *Confronting Nazism in Egypt—Tawfiq al-Hakim's anti-totalitarianism, 1938-1945*. In: *Tel-Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte* 26 (1997), 121-150; ders., *Egyptian Liberalism in an Age of „Crisis of Orientation“: al-Risala's Reaction to Fascism and Nazism, 1933-39*. In: *International Journal of Middle East Studies*, 31 (1999), S. 551-576; ders., *„Egyptian Liberalism Reassessed: Muhammad 'Abdallah 'Inan's Response to German Nazism: 1933-1935*. In: *Jama'a*, 4 (1999), S. 31-68 (He-

- bräisch); ders., Beyond Anti-Semitism: Egyptian Responses to German Nazism and Italian Fascism in the 1930s. In: EUI Working Papers, (2001) 32.
- 6 Die Informationen über al-Hilal stammen in erster Linie aus einem systematischen Studium jeder einzelnen Ausgabe des Zeitraums von 1919-1939; vgl. auch Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East - A History*, New York 1995, S. 52-54, 63, 76-78, 146, 160, 192-197, 205-209, 224-228, 239, 278; Thomas Philipp/Gurgi Zaidan: *His Life and Thought*, Beirut 1979, S. 229-234.
- 7 Eine Detailuntersuchung darüber findet sich in Gershoni, *Light in the Shade*, a.a.O., S. 143-154, 284-299.
- 8 Vgl. zum Beispiel die folgenden Ausgaben von al-Hilal: 1. Mai 1932, S. 1011-1015; 1. November 1932, S. 33-42, 48-52, 94-99; 1. Dezember 1932, S. 274; 1. Januar 1933, S. 305-312; 1. Juni 1933, S. 1083-1090; und 1. November 1933, S. 49-64. Eine exzellente und aktuelle Studie der Judenverfolgung in NS-Deutschland zwischen 1933 und 1934 siehe in Saul Friedländer, *Nazi Germany and the Jews: The Years of Persecution, 1933-1939*, London: Weidenfeld and Nicolson 1997, S. 9-144.
- 9 Vgl. eine detaillierte Diskussion des Themas in Hagar Hillel, *On the Verge of a „National Awakening“: Intellectual Moulding and Tools of Propagation: The Case of the Weekly „Israel“*, Cairo, 1920-1939, Teil 2, forthcoming (Tel Aviv 2002) (Hebräisch); vgl. auch Gudrun Krämer, *The Jews in Modern Egypt, 1914-1952*, London 1989, S. 128-139.
- 10 al-Shu'ub al-Mudtahida wa-Madhabih al-Ta'rikh al-Kubra (Leitartikel). In: al-Hilal, 1. Juli 1933, S. 1218-1221.
- 11 Ebenda, S. 1218.
- 12 Ebenda.
- 13 Ebenda.
- 14 Ebenda
- 15 Ebenda, S. 1218-1219.
- 16 Ebenda, S. 1221.
- 17 Ebenda
- 18 Ebenda, S. 1219.
- 19 Ebenda
- 20 Ebenda. Zu Feuchtwanger vgl. auch Friedländer, a.a.O., S. 9-10, 171.
- 21 al-Shu'ub b al-Mudtahida..., a.a.O., S. 1219-1220.
- 22 Ebenda, S. 1220.
- 23 Ebenda, S. 1219-1220.
- 24 Idtihad al-Yahud al-Hadith: Kayfa Nasha'at al-Haraka Didda al-Samiyya wa-Kayfa Tatawwarat" (Editorial). In: al-Hilal, 1. August

- 1933, S. 1305-1310.
- 25 Ebenda, S. 1305.
- 26 Ebenda.
- 27 Ebenda.
- 28 Ebenda.
- 29 al- Shu‘ub al-Mudtahida, a.a.O., S. 1221.
- 30 Ebenda, S. 1218-1221.
- 31 Idtihad al-Yahud al-Hadith, a.a.O., S. 1305.
- 32 Ebenda, S. 1305-1306.
- 33 Ebenda, S. 1306-1307.
- 34 Ebenda, S. 1306.
- 35 Ebenda, S. 1306-1307.
- 36 Ebenda, S. 1307.
- 37 Ebenda.
- 38 Ebenda, S. 1307-1308.
- 39 Ebenda.
- 40 Ebenda, S. 1308.
- 41 al- Shu‘ub al-Mudtahida, a.a.O., S. 1220.
- 42 Idtihad al-Yahud al-Hadith, a.a.O., S. 1309.
- 43 Ebenda.
- 44 Ebenda.
- 45 Ebenda, S. 1309-1310.
- 46 Ebenda, S. 1305-1310.
- 47 Vgl. Franz Werfel, *Die Vierzig Tage des Musa Dagh*, Wien 1933; vgl. auch Friedländer, S. 11-12; Peter Stephan Jungk, *Franz Werfel: A life in Prague, Vienna, and Hollywood*, New York 1990, S. 139-141.
- 48 al- Shucub al-Mudtahida, a.a.O., S. 1220.
- 49 al-Yahud fi al-‘Alam (Antwort). In: *al-Hilal*, 1. Juli 1933, S. 1277-1278. Die Frage stellte J. Mascuda.
- 50 Details in Gershoni, a.a.O., insbesondere in Teil 2 und 3.

„Neue Generation“ und Führersehnsucht Generationenkonflikt und totalitäre Tendenzen im Irak der dreißiger Jahre¹

Peter Wien

Im Irak nach Saddam Hussein wird häufig auf profaschistische Traditionen und eine Annäherung an das nationalsozialistische Deutschland hingewiesen, die schon in den dreißiger und frühen vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts den Grundstein für die schlimme Entwicklung des Landes in der zweiten Jahrhunderthälfte gelegt hätten.² Viele Argumente sprechen dafür, dass die ideologische Basis des arabischen Nationalismus in den dreißiger Jahren in der Tat eine zumindest teilweise stark autoritäre, wenn nicht gar totalitäre Wendung nahm. Die Entwicklungen im Irak spielten eine wichtige Rolle auf diesem Weg. Die Epoche der Militärputsche von 1936 bis 1941 und die Annäherung der Staatsstreichregierung Rašid ‘Alī al-Kailānīs in April und Mai 1941 an Hitlers Deutsches Reich liefern Argumente dafür. Kailānī hatte mit Hilfe einer Gruppe junger Stabsoffiziere und mit Unterstützung des Muftis von Jerusalem Amīn al-Ḥusainī, der sich im irakischen Exil befand, die Macht an sich gerissen und eine Regierung der „Nationalen Verteidigung“ gegründet. Großbritannien, dem diese durch die Beteiligung des Muftis tendenziell deutschfreundliche Regierung ein Dorn im Auge war, trieb sie in einem kurzen Feldzug im Mai aus dem Amt. Der Irak wurde so nach 1917 zum zweiten Mal von den Briten besetzt. Das kompromittierende Detail dieser Geschichte ist, dass auf irakischer Seite deutsche und italienische Flieger zum Einsatz kamen, die jedoch so gut wie keine Auswirkungen auf das Kampfgeschehen hatten. Besonders die Tatsache, dass es nach der irakischen Niederlage zu einem Pogrom gegen die jüdische Bevölkerung kam, hat immer wieder Anlass dazu gegeben, hinter der irakisch-deutschen Annäherung auch ideologische Bande zu vermuten.³

Es wäre jedoch eindimensional, die Ereignisse auf eine geradlinige Rezeption nationalsozialistischen und faschistischen Gedankenguts im Irak zurückzuführen und das Beinahebündnis des Irak mit den Achsenmächten als eine von langer Hand ideologisch vorbereitete Partnerschaft zu betrachten. Vielmehr passten sich Intellektuelle und Politiker im Irak dieser Zeit einer weltweiten proautoritären Strömung an, in der die imperialistisch dominierten Völker die nationale Einheit auf dem Weg zur Unabhängigkeit stärken wollten. In diesem Sinne soll dieser Aufsatz die Perspektive auf die 1941er Ereignisse verschieben: weg von der äußeren Erklärung, die die Ursachen der Vorgänge den staatlich-politischen Akteuren der höchsten Regierungsebene und ihrer Annäherung an Deutschland zugeordnet hat, hin zu einer Innenperspektive, die die im Laufe der dreißiger Jahre immer wichtiger werdende Frage des Generationswechsels und die daraus entstehenden politischen Konflikte in den Mittelpunkt des Interesses rückt. Ziel ist eine innen- und soziopolitische Erklärung.

Das Generationsproblem

In den dreißiger Jahren wuchs in den städtischen Zentren des Irak eine Elite von jungen arabischen Intellektuellen heran, die die Presse und die steigende Anzahl von Klubs als Forum für intellektuelle Diskussionen benutzten. Die sogenannte „Junge Effendiyya“ bestand aus Angehörigen moderner Berufsgruppen wie Journalisten, Rechtsanwälten, Lehrern und Ärzten sowie Studenten der Hoch- und Oberschulen.⁴ Diese Iraker einer jüngeren Altersgruppe entwickelten im Rahmen eines Generationenkonflikts autoritäre Ansichten über gesellschaftlichen Wandel zur Förderung des arabischen Nationalismus. Führerschaft und Gehorsam spielten eine entscheidende Rolle in dem Fundus von Themen und Assoziationen, aus dem diese Intellektuellen schöpften.

In diesem Aufsatz sollen mehrere Biographien als Beispiele für die Entwicklung eines Generationsbewusstseins im Irak dienen: ‘Abd-al-Amīr ‘Alāwī, ein Arzt, der Kindermedizin im Irak etablierte, Rufā‘īl Buttī, Herausgeber der irakischen Tageszeitung al-Bilād, der Publizist und Politiker Yūnus as-Sab‘āwī und Muḥammad Maḥdī Kubba, Vizedi-

rektor des nationalistischen Muṭannā-Klubs. Allesamt waren sie Angehörige der jungen Intellektuellenelite. Die Autobiographie des jüdischen Dichters Anwar Šā'ūl soll als Vergleichsfolie dienen. Im zweiten Teil des Aufsatzes werden ihre Ansichten über Faschismus und ihre autoritären Neigungen untersucht, die entscheidend auf ihrer Zurückweisung der älteren Generation beruhen.

Viele Untersuchungen zum Aufstieg europäischer totalitärer Systeme nehmen Bezug auf das Konzept des Generationenkonflikts. Es besagt, dass Intellektuelle von einer neuen unverdorbenen Generation erwarteten, die Engstirnigkeit und Rückwärtsgewandtheit der alten paternalistischen Gesellschaft zu überwinden. Im hier behandelten Zeitraum benutzten sowohl europäische als auch arabische Intellektuelle häufig Begriffe wie „Generation“ und „Generationenkonflikt“, um soziale Missverhältnisse und Konflikte in ihren Gesellschaften zu erklären. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatte man bereits begonnen, den beschleunigten gesellschaftlichen Wandel als Herausforderung für die eigene Wahrnehmung der Welt zu betrachten und damit als Bruchstelle zwischen den Erfahrungen verschiedener Altersgruppen wahrzunehmen. Der vielfach beschworene Generationenkonflikt wurde für politische und ideologische Zwecke genutzt, um Zukunftsentwürfe einer Gesellschaft zu entwickeln und sich ihnen angemessener Ziele zu versichern. Generationenprobleme wurden auch als Kritik am Fortschritt und als Widerstand gegen ihn formuliert. Die neokonservative Literatur der Weimarer Republik entwickelte einen Jugendbegriff, der keine reine Alterskategorie war. Die Jugend wurde als außerhalb der Parteipolitik stehend angesehen. Von ihr sollte das Überleben der Gesellschaft abhängen. Hinter dem scheinbaren Generationenkonflikt war so der Kampf verschiedener Gesellschaftsmodelle verborgen,⁵ in dem Faschismus und Nationalsozialismus Wurzeln schlagen konnten.

Bereits in der Mittelschicht der Wilhelminischen Gesellschaft existierte eine allgemeine Unsicherheit angesichts ihrer „vormodernen“ Werte, die kaum mehr den sozialen Realitäten entsprachen. Dieses Unbehagen fand in den aufkommenden Sozialwissenschaften Ausdruck. So wurde das Konzept „Generation“ als eine Kategorie der Unterscheidung sehr einflussreich, besonders im Zuge der Unruhen nach der deutschen Niederlage im Ersten Weltkrieg.⁶

Das Generationsmodell des Soziologen Karl Mannheim erklärte die Entstehung von Generationsbewusstsein und eines spezifischen gemeinsamen Verhaltens bestimmter Altersgruppen. Demnach lag der Verwirklichung und Bewusstwerdung eines „Generationszusammenhangs“ zunächst das Phänomen der „Generationslage“ zugrunde, die nicht notwendigerweise eine empfundene Zugehörigkeit, sondern eine Übereinstimmung von Lebensumständen im sozialen Raum begründete. Eine Generationslage prägt den Spielraum des Individuums, Erfahrungen zu machen, zu handeln, zu fühlen und zu denken. Sie prägt die individuelle Art des Umgangs mit den historischen Gegebenheiten. Generationswandel äußert sich, wenn eine jüngere Altersgruppe diese Gegebenheiten aus neuer Distanz betrachtet und anders als die Älteren interpretiert. Laut Mannheim beinhaltet dieser Perspektivwechsel ein Konfliktpotential, das sogar mehr Radikalität birgt als Veränderungen in den Gesellschaftsstrukturen.⁷

Die Zugehörigkeit zu einer Generationslage birgt lediglich die Möglichkeit, an gemeinsamen Taten und Erfahrungen teilzuhaben. Die höhere Stufe des „Generationszusammenhangs“ bedarf jedoch einer „realen Verbindung“ und einer aktiven oder passiven Teilhabe an den Erfahrungen. Mannheim zufolge entstehen konkrete generationsbezogene Standpunkte und Absichten meist aus tatsächlich vorhandenen Kerngruppen. Davon ausgehend beeinflussen sie Individuen, die außerhalb der Gruppe stehen, aber dem gleichen Generationszusammenhang angehören. Mannheim fasst die Mitglieder der daraus entstehenden größeren Gruppen unter dem Begriff „Generationseinheit“ zusammen. Sie entwickeln gemeinsame Positionen und Formen der Repräsentation.⁸ Im irakischen Fall bildeten im Besonderen Buṭṭī und Sab‘āwī und ihre Umgebung eine Kerngruppe, die grundlegend war für die Bildung einer Generationseinheit.

Zwei Kategorien, die der Historiker Reinhart Koselleck eingeführt hat, erweisen sich als besonders nützlich bei der näheren Bestimmung von Generationen und ihren Konflikten: der gemeinsame „Erfahrungsraum“ und der „Erwartungshorizont“.⁹ Laut Koselleck verfügt jede Generation über ihren eigenen Erfahrungsschatz. Auf der Grundlage unterschiedlicher Erfahrungszusammenhänge formen verschiedene Gruppen unterschiedliche Zukunftserwartungen und entwickeln be-

stimmte Werte.¹⁰ Im Irak bildete der Erste Weltkrieg die Wasserscheide, die eine ältere politische Elite, die so genannten Scherifenoffiziere, von der Effendiyya als jüngere Generation trennte.

König Faişal I. war den Briten während des Krieges ein loyaler Verbündeter gewesen. Als er 1921 den irakischen Thron bestieg, brachte er eine ebenso loyale und fertig geformte Elite von Offizieren mit in das an Euphrat und Tigris neu gegründete Königreich. Diese Scherifenoffiziere hatten unter Faişals Kommando in der arabischen Revolte gegen die türkische Herrschaft gekämpft.¹¹ Als ehemalige osmanische Offiziere irakischer Herkunft hatten sie an der osmanischen Stabsakademie in Istanbul eine gehobene militärische Ausbildung erhalten und europäische Sprachen gelernt. Ihre Erfahrung im Austausch mit britischen Offizieren während der Revolte verschaffte ihnen Vorteile gegenüber den meisten Irakern im Umgang mit der Mandatsmacht Großbritannien. Die Scherifenoffiziere empfanden sich als Elite des arabischen Nationalismus und besetzten Schlüsselpositionen in der Regierung. Die gemeinsame militärische Ausbildung, die Mitgliedschaft in nationalistischen Geheimgesellschaften während des Krieges und die Kampferfahrung in Faişals Armee prägten ihren Korpsgeist.¹² Andererseits gefährdete der Widerstand der mächtigen irakischen Stämme gegen eine zentrale staatliche Bevormundung noch bis in die dreißiger Jahre die Machtposition dieser Elite.¹³

Die jüngere Generation irakischer Intellektueller kannte die Briten jedoch nur als Besatzer. Sie war im neuen nationalistischen Schulsystem des Staates ausgebildet worden. Im Verlaufe der dreißiger Jahre stellten sich die jungen Intellektuellen zunehmend gegen die herrschende Elite der zwanziger Jahre, zumal diese sich in der Zwischenzeit in eine Landbesitzerklasse verwandelt hatte. Dementsprechend war die informelle irakische Militärherrschaft von 1936 bis 1941 eine Rebellion einer jüngeren Generation gegen diese Klasse. Hanna Batatu unterstützt die These, dass auch die jüngere Generation nationalistischer Offiziere, die die irakische Stabsakademie durchlaufen hatten, der jungen Effendiyya, das heißt einer neuen Mittelklasse („new middle class“) von Staatsbediensteten, Anwälten und Ärzten angehörten, die zu dieser Zeit in die Öffentlichkeit drängten. Die neue Offiziersgeneration wandte sich gegen ihre Lehrer – die Scherifenoffiziere, von deren Machtmiss-

brauch und Kollaboration mit der Mandatsmacht sie enttäuscht war. Die junge Effendiyya erwartete, von einer Abwendung des Irak von der Kooperation mit dem Imperialismus hin zu einem „nationalen Erwachen“ profitieren zu können, wie es die Türkei, Iran oder einige europäische Staaten vorgemacht hatten.¹⁴ Anstelle der versöhnlichen Haltung der großbritannienfreundlichen Scherifenoffiziere nahm die junge Effendiyya „westliches“ Gedankengut und Ideologien in sich auf, die durch Übersetzungen in der Presse und in Büchern bekannt wurden. Es wurde modern, die Sehnsucht nach einem Führer auszudrücken, einem überlegenen Charakter, der der Jugend als leuchtendes Beispiel dienen sollte.

Der Generationszusammenhang, dem die Angehörigen der jungen Effendiyya entstammten, war jedoch auf eine Kohorte jüngerer Stadtbewohner begrenzt. „Jugend“ wurde, gestützt durch die neu eingeführte staatliche Schulbildung, zur eigenen sozialen Kategorie, aber nur in den urbanen Zentren des Irak.¹⁵ Die Autoren der Memoiren,¹⁶ die im Anschluss behandelt werden, betrachten ihre Schulzeit durchweg als eine gesonderte Periode in ihrer Lebensgeschichte. Sie begründete ihr Generationsbewusstsein und definierte ihren „Generationszusammenhang“.

Biographische Notizen

‘*Abd-al-Amīr ‘Alāwī* war Schiit. Er wurde 1912 in Bagdad geboren, väterlicherseits als Sohn einer Familie von Händlern, mütterlicherseits von schiitischen Religionsgelehrten. Nachdem er in den zwanziger Jahren das neue staatliche Bildungssystem durchlaufen hatte, studierte er in den frühen dreißiger Jahren Kindermedizin in London. Nach seiner Rückkehr stieß er zunächst auf Widerstand gegen seine Pläne, Kindermedizin als neue Disziplin in seinem Heimatland einzuführen. Nach dem Zweiten Weltkrieg stieg er jedoch bis zum Posten des Gesundheitsministers auf. Nach der irakischen Revolution von 1958 fiel er in Ungnade und musste den Irak Anfang der achtziger Jahre endgültig verlassen. Seine Memoiren sind eine wertvolle Quelle für den Geist des nationalistischen Erziehungswesen der späten zwanziger Jahre und die Bemühungen der jungen Effendiyya um Modernisierung.¹⁷

Rufāʿil Buṭṭī (1899-1956) hinterließ eine Sammlung von Tagebuchnotizen und autobiographischen Texten,¹⁸ die Schlüsseltexte für das Verständnis des irakischen intellektuellen Lebens der Zwischenkriegszeit sind. Yūnus as-Sabʿāwī, 1910 geboren, wurde 1942 in Bagdad als führendes Mitglied der antibritischen Kailāni-Bewegung von 1941 hingerrichtet. Verschiedene Arbeiten – unter anderem Buṭṭīs Memoiren – beinhalten Beispiele von Sabʿāwīs Texten, wie zum Beispiel Zeitungsartikel und Gedichte.¹⁹ Sowohl Buṭṭī als auch Sabʿāwī kamen in Mossul zur Welt und gehörten armen Familien an. Buṭṭī war syrisch-orthodoxer Christ, Sabʿāwī Muslim. Beide arbeiteten bereits in jungen Jahren als Lehrer und besuchten höhere Bildungsstätten in Bagdad. Sabʿāwī war der beste Grundschulabsolvent des Jahrgangs 1924/25 im Irak. Beide studierten Jura in Bagdad und begannen schon als Schüler der Oberschule als Journalisten zu arbeiten. Buṭṭī gründete 1929 die Zeitung *al-Bilād*. Anfang der dreißiger Jahre entdeckte er Sabʿāwīs Talent und beschäftigte ihn als Übersetzer ausländischer Nachrichten und Literatur in seiner Zeitung. Wenig später kam es jedoch laut Buṭṭī zum Zerwürfnis aufgrund von Sabʿāwīs Illoyalität. Sabʿāwī blieb aber weiterhin Publizist und wurde zur führenden Stimme des zunehmenden politischen Radikalismus in Bagdad. Buṭṭīs Zeitung geriet während der dreißiger Jahre mehrmals in Konflikt mit den Behörden. Er wurde 1931 inhaftiert, und seine Zeitung wurde mehrmals verboten. Zu anderen Zeiten unterstützte Buṭṭī jedoch auch die Regierungslinie. 1935 wurde er Parlamentsmitglied. Nach dem Krieg von 1941 musste er wieder ins Gefängnis, diesmal unter dem Vorwurf, Nazisympathisant zu sein.

Die Parallelen der beiden Biographien in sozialem Hintergrund, Ausbildung und Beruf sind unüberschbar. Beide waren geprägt durch den jungen irakischen Staat und die Staatsdoktrin des arabischen Nationalismus. Beide glaubten an die Bedeutung „moderner“ Literatur und der Ideen moderner Autoren. Der Altersunterschied von zehn Jahren äußerte sich jedoch darin, dass Buṭṭī gemäßiger war und von den Extremisten der nationalistischen Politik der späten dreißiger Jahre offensichtlich Abstand hielt, während Sabʿāwī einer ihrer intellektuellen Vorkämpfer war. In Studien über die Gruppe der Putschisten von 1941 taucht Sabʿāwī an prominenter Stelle auf, Buṭṭī jedoch überhaupt nicht. Mit Einschränkungen kann man sie dennoch in die gleiche Generation

einordnen. In dieser Studie ist vor allem der gegen beide erhobene Vorwurf des Nazisympathisantentums von Bedeutung und muss anhand ihrer Schriften näher betrachtet werden.

Muḥammad Maḥdī Kubba war ein Altersgenosse Buṭṭīs. Wie ‘Alāwī war er jedoch Schiit. Er kam 1900 in Samarra zur Welt, wo sein Vater ein schiitischer ‘ālim war, der einer Bagdader Händlerfamilie entstammte. Kubba besuchte verschiedene schiitische Bildungseinrichtungen, ehe er 1924 nach Bagdad umzog. Seine Memoiren liefern jedoch kaum spezifische Informationen über die Details seiner höheren Ausbildung. 1928 bewarb sich Kubba zum ersten Mal und erfolglos um ein Parlamentsmandat. Später wurde er Vizepräsident des nationalistischen Muṭannā-Klubs, 1946 erster Präsident der neu gegründeten Istiqlāl-Partei, die sich auf den Muṭannā-Klub berief.²⁰ Kubbas Verwicklung in die irakische Politik und das intellektuelle Leben der dreißiger Jahre legt nahe, dass er sich in denselben Kreisen bewegte wie Buṭṭī und Sab’āwī. Kubba veröffentlichte sogar von Zeit zu Zeit Artikel in Buṭṭīs al-Bilād. Als Vizepräsident des Muṭannā-Klubs war er sicherlich in Kontakt mit Sab’āwī, einem der prominentesten Mitglieder.²¹

Die Erinnerungen des irakisch-jüdischen Dichters Anwar Ṣā’ūl bilden im Zusammenhang dieser Studie einen Kontrast zu den vorgenannten Protagonisten. Ṣā’ūl wurde 1904 oder 1907 geboren. Er stammte aus einer Familie reicher Kaufleute in Hilla, die eine bedeutende Rolle in der jüdischen Gemeinde der Stadt spielte. 1916 zog Ṣā’ūls Familie nach Bagdad. Er erhielt seine Grundschulausbildung auf der Schule der jüdischen Alliance Israélite und schloss die höhere Schulbildung an einer staatlichen Abendschule ab, um sich 1928 an der Rechtsakademie einzuschreiben, wo er bis 1931 studierte. Um sein Studium zu finanzieren, arbeitete er als Arabischlehrer. 1929 wurde er Herausgeber der literarisch-politischen Wochenzeitung al-Ḥāṣid.²²

Es soll in der Folge untersucht werden, welche Schnittpunkte und Unterschiede es zwischen diesen Biographien gab und wie diese sich in unterschiedlichen Ansichten über die Nation, die Generation und faschistische Ideen niederschlugen. Der Gebrauch von Memoiren als historische Quellen bedarf jedoch einiger Vorbemerkungen. Selbstverständlich können persönliche Erinnerungen nicht kritiklos übernommen

werden. Die Literaturwissenschaft verlangt, auch in autobiographischer Literatur zwischen Autor, Erzähler und Subjekt der Erzählung zu unterscheiden. Autor und Leser gehen demnach einen Pakt ein, um die Illusion des Vertrauens in die gegebenen Informationen aufrechtzuerhalten.²³ So bleiben sowohl Autobiographien als auch Memoiren Konstrukte. Im Grunde bleiben sie Narrative ohne direkten Wahrheitsanspruch. Jede Stellungnahme eines Autobiographen geschieht im Rahmen eines zeitgenössischen Diskurses und muss im Lichte der sozialen und politischen Gegebenheiten der Zeit verstanden werden. Einflüsse wie Alter, neue Erfahrungen und neue soziopolitische Herausforderungen haben zur Folge, dass das Individuum Erinnerungen filtert, neu zusammensetzt und an „moderne“ Erfordernisse anpasst. Erinnerungen helfen, die Folge der Ereignisse bis in die Gegenwart zu erklären, sei es auf apologetische oder affirmative Weise. Gemeinsame Erinnerungen schaffen Identitäten, während umgekehrt angenommene Identitäten Erinnerungen umformen, wenn nicht gar schaffen. Individuelle Erinnerungen an Ereignisse berichten mehr über die Qualität der Erfahrung als über Tatsachen. Die Betonung bestimmter Themen, die Erzählstruktur und das Auftreten bestimmter Assoziationen weisen auf die persönlich wahrgenommene Bedeutung der Eindrücke hin, die bestimmte Erfahrungen zu einer bestimmten Zeit hinterließen – eher im Hinblick auf das, was nachher geschah, als auf das, was vorausging. So kann die Beschreibung des einzelnen Ereignisses nur im Spiegel des Ganzen gesehen werden.²⁴ Diese Überlegungen treffen besonders deutlich auf *ʿAlāwīs* Text zu, der am Ende des 20. Jahrhunderts schrieb. Kubba schrieb seine Memoiren unter dem Eindruck seiner Rolle als nationalistischer Politiker nach dem Zweiten Weltkrieg. Buttīs Memoiren enthalten dagegen vor allem Tagebuchnotizen oder Erinnerungen aus der Nahperspektive, die Fāʿiq Buttī, der Sohn des Autors, herausgegeben hat. Anwar Šāʿul schrieb, nachdem er 1971 endgültig nach Israel ausgewandert war. Mit Rücksicht auf diese verschiedenen Blickrichtungen lenkt dieser Aufsatz die Aufmerksamkeit weniger auf die Ereignisse und die Akkuratheit ihrer Beschreibung als vielmehr auf die Qualität der Erfahrung und die Wirkung der Eindrücke auf das Individuum. Erfahrungen, die für das Individuum von hoher Bedeutung sind, setzen sich in den Erinnerungen durch und haben aus diesem Grunde auch in

späteren Zeiten einen hohen spezifischen Informationswert. So wurde für ʿAlāwī das Bewusstsein seiner arabischen Identität und seiner Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft irakischer Jugendlicher und junger Erwachsener möglicherweise erst dann so bedeutend, nachdem ihn die Diktatur ins Exil gezwungen hatte.

Generationsbewusstsein

Die Ausbildungserfahrung war entscheidend für die Ausformung eines Generationsbewusstseins der jungen Effendiyya im Irak der Zwischenkriegszeit. In diesem Sinne betont auch ʿAbd-al-Amīr ʿAlāwī in seinen Memoiren, dass er zu einer Gruppe von Studenten gehörte, die ihre antibritische Haltung einte. Laut seiner Beschreibung waren die Absolventen der höheren Schulen erfüllt von dem Hass auf den Imperialismus im Allgemeinen und auf seine britische Version im Besonderen. Sie hätten festgestellt, dass die Briten die gegenseitigen Erniedrigungen und die Brüche zwischen den Religionen und Konfessionen im Irak ausnutzten. Die Mandatsmacht hätte nach der imperialistischen Devise „teile und herrsche“ religiöse Minderheiten gefördert und ihnen Ausbildungsplätze und Posten verschafft. Das sei selbst nach der irakischen Unabhängigkeit von 1932 der Fall gewesen.²⁵ ʿAlāwī verband mit diesen Aussagen zwei Themen, die ihn beschäftigten: die nationalistisch geprägte Ablehnung des Imperialismus und seine Empfindung, trotz seiner Zugehörigkeit zur Mehrheit benachteiligt zu sein. Schiiten waren nämlich seit der Staatsgründung von den einflussreichen Positionen und Elitenzirkeln im Staat ausgeschlossen gewesen, obwohl sie eine Mehrheit im Lande bildeten. Deswegen beschuldigte ʿAlāwī die Briten, nach dem Prinzip „divide et impera“ zu regieren.

ʿAlāwī definierte seine Zugehörigkeit über eine konkrete Gruppe: die Graduierten. Das Bewusstsein, Teil dieser Gruppe zu sein, formte seine Identität und stand noch über seiner konfessionellen Zugehörigkeit. So berichtet er in seinen Memoiren von den so genannten Omayyadenunruhen. Sie brachen 1927 aus, als der syrische Geschichtslehrer Anīs an-Nuṣūlī im Irak ein Buch über den Omayyadenstaat in Syrien veröffentlichte. Die Schiiten fühlten sich durch den scheinbar antischiit-

tischen Standpunkt des Buches angegriffen.²⁶ Laut ‘Alāwī führten die Unruhen zu einer Trennung zwischen den „Brüdern, die ein Herz und eine Seele waren“. Als der damalige Erziehungsminister Druck auf die Behörden ausübte, dass diese den Lehrer des Landes verweisen sollten, hätten die Studenten einen machtvollen Demonstrationzug zum Ministerium begonnen. Viele Leute hätten sich versammelt, feurige Reden gehalten, und manche hätten die Situation ausgenutzt, um religiöse Unruhen zwischen Sunniten und Schiiten anzustacheln.²⁷ Diese Darstellung betont, dass hinter ‘Alāwīs Gruppenzugehörigkeit das gemeinsame arabisch-nationalistische Ziel stand, die Nation aufzurichten. Die Unruhen waren für ihn deshalb eine Konsequenz subversiver Anstachelung zweifelhafter Elemente, die die Einheit spalten wollten. Er betrachtete die arabischen Muslime, Schiiten und Sunniten gleichermaßen, als Einheit, im Gegensatz zu den von den Briten geförderten Minderheiten. ‘Alāwīs Einstellung ist bemerkenswert, da die Schiiten im Zugang zu den Staatsschulen benachteiligt waren. Nur wenige traten eine höhere Schulbildung an, nicht zuletzt aufgrund des Misstrauens ihrer Eltern gegenüber dem sunnitisch dominierten und säkular geprägten Staat.²⁸ Die Zugehörigkeit zu den Absolventen einer arabisch nationalistischen, staatlichen Schule war deshalb wichtiger für ‘Alāwī als sein Schiitentum. In seinen Memoiren betont er an erster Stelle, dass er Sohn „irakisch-arabischer“ Eltern war. Erst an zweiter Stelle fügt er hinzu, dass seine Familie dem Stamm der Rabī’a entstammte und im späten 18. Jahrhundert nach Bagdad gezogen war.²⁹

Zumindest zum Zeitpunkt der Niederschrift seiner Memoiren war sich ‘Alāwī sehr wohl bewusst, dass er nur über eine kleine Minderheit im Irak schrieb, wenn er die Graduierten erwähnte. Er bemerkte, dass Schulbildung den Söhnen von Staatsbediensteten und Offizieren vorbehalten und dass die Anzahl der Staatsschulen gering war. Die meisten Menschen anderer Herkunft waren Analphabeten.³⁰ Weiterhin erkannte ‘Alāwī die Unterschiede zwischen der Hauptstadt und dem Rest des Landes: die „Söhne der einen Stadt und die des einigen Vaterlandes“ stimmten nicht überein. ‘Alāwī ging davon aus, dass dies eine künstliche Trennlinie war, die die Zersplitterung unter den Landesgenossen aufrechterhalten sollte. Arroganz bestimmte seiner Ansicht nach die Beziehung zwischen den Herrschern und den Beherrschten und beein-

trächtigte dadurch auch den Bereich der höheren Schulbildung und Universität.³¹ Insgesamt unterstreicht ʿAlāwī die Bedeutung von Erziehung für die Beseitigung dieser Diskrepanzen. An anderer Stelle erwähnt er, dass die höhere Schule ein äußerst wichtiger Ort war, an dem die Studenten sich mit ihren irakischen Brüdern („ihwānūnā al-ʿirāqīyūn“) mischen konnten. Andernorts wären sie eingeschlossen in ihre nähere Umgebung, ohne eine Gelegenheit, sich zu begegnen.³² ʿAlāwī nennt die Schüler dabei bewusst „irakische Brüder“, ohne Unterschied der ethnischen oder religiösen Herkunft. Sie waren für ihn in erster Linie Iraker, und die Schule war es, die diese Natur zum Vorschein brachte, während dies an ihren Ursprungsorten unmöglich gewesen wäre. ʿAlāwīs Bild einer modernen Jugend beinhaltete deshalb eine Hinwendung zur Nationalgemeinschaft, die sich klar von den herkömmlichen Friktionen in der Gesellschaft absetzte. Aufgabe der Schule war es, diese Hinwendung in den Herzen der Schüler zu verankern.

Muḥammad Maḥdī Kubba beschreibt in seinen Memoiren, wie er als junger Schiit schon in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg entdeckte, dass auch für ihn sein Arabertum Vorrang vor der konfessionellen Zugehörigkeit hatte. Kubba wuchs in Samarra auf und studierte dort Arabisch und Religion (*al-ʿulūm al-ʿarabīya waʿd-dīnīya*) bei verschiedenen Gelehrten, bis die Stadt während des Krieges von den Briten belagert wurde. Er erinnert sich, dass er sich während seiner Kindheit in der Stadt auf zahlreiche heftige Diskussionen mit (nicht näher definierten) Ausländern einließ, die während dieser Zeit die Mehrheit der Studenten bildeten. Die meisten dieser Diskussionen betrafen Angelegenheiten nationaler und ethnischer Zugehörigkeit. Sie stärkten Kubbas nationalistische Neigung, da er merkte, dass die Ausländer Feindseligkeit gegenüber den Arabern hegten und alles Arabische ablehnten.³³ Nicht lange zuvor war Samarra zu einem der führenden Zentren schiitischer Gelehrsamkeit geworden, nachdem der Muḡtahid Muḥammad Ḥasab Širāzī sich dort 1875 niedergelassen hatte. Seine Lehren und die seiner Nachfolger zogen viele schiitische Studenten aus dem – höchstwahrscheinlich iranischen – Ausland an, obwohl die Stadt zuvor beinahe vollständig sunnitisch gewesen war.³⁴ In einer Rückprojektion stellte Kubba also fest, dass die Prägung, die ihn zum arabischen Nationalis-

mus führte, schon in seiner Kindheit in Samarra erfolgt sei. Dort hatte er erfahren, dass gerade seine Religionsgenossen ihn aufgrund seiner ethnischen Herkunft ablehnten. Er erzählt weiter, dass in Samarra Unruhen ausbrachen zwischen ausländischen Studenten und Leuten aus Samarra (*abnā' Sāmārā'*), die sogar das militärische Eingreifen der osmanischen Behörden, sowie Versuche der russischen und britischen Konsuln nach sich zogen, Einfluss zu nehmen.³⁵ Kubbas Bericht legt nahe, dass das Arabertum zu dieser Zeit für seine Identität wichtiger wurde als seine religiöse Identität.

Trotzdem fand Kubbas nationalistisches Engagement zunächst auf der Ebene schiitischer Institutionen statt. Seine Familie zog 1918 nach Kāzimīya (Kāzimain). Dort hatte er freundschaftlichen Umgang mit der Familie al-Ḥālīšī. Ihr Oberhaupt war Imām Muḥammad Mahdī al-Ḥālīšī, der davon überzeugt gewesen sei, schreibt Kubba, dass der Einsatz für die nationalistische Sache zu den ersten Pflichten eines religiösen Menschen gehöre. Er schreibt weiterhin, dass das Haus und die Madrasa des Imams Zentren politischer Aktivitäten und ein Versammlungsort für politische Persönlichkeiten gewesen seien. Kubba nahm als Angehöriger einer Gruppe von Jugendlichen (*ṣabāb*) aus Kāzimīya an den Aktivitäten teil.³⁶ Sie sind im Zusammenhang der irakischen Revolte von 1920 zu sehen. Schiitische Muḡtahids der heiligen Städte propagierten den Aufstand gegen die britische Administration des Irak. Während die irakische nationalistische Mythologie den Aufstand in das auslösende Moment des arabisch-nationalistischen Kampfes im Irak umdeutete, war das Motiv hinter den schiitischen Bemühungen jedoch vielmehr sozioökonomisch und religiös. Die britische Dominanz bedrohte die Stellung der nach Iran orientierten Muḡtahids, und die christliche Besatzung des Irak erschien den schiitischen Anführern als eine Bedrohung des Islam. Andeutungen arabisch-nationalistischer Gefühle fanden sich eher in der scherifischen Propaganda als in den Deklarationen schiitischer Gelehrter. Besonders die al-Ḥālīšīs lehnten König Faiṣals Regime trotz seines arabischen Erscheinungsbildes ab, da es proibritisch war. 1923 lancierten sie eine heftige antischerifische Kampagne.³⁷ Für uns folgt daraus, dass Kubba das Bild seiner Zugehörigkeit zu politisierten schiitischen Kreisen im Rückblick mit seinem späteren Einsatz für den irakischen arabischen Nationalismus in Einklang brach-

te. In Übereinstimmung mit dem Mythos einer nationalistischen Erhebung im Jahr 1920 porträtierte er sich selbst als Mitglied einer Gruppe von *šabāb* die zu dieser Zeit schon zu den Revolutionären gehörten.

In Kubbas Darstellung sind die *šabāb* eine gesonderte Gruppe. Er unterstreicht diese Unterscheidung zwischen den konservativen Älteren und den progressiven *šabāb* in einer weiteren Erzählung: 1924 zog Kubba von Kāzīmīya nach Bagdad und wurde zum Mitglied des Direktoriums der al-Ġaʿfariya-Schule gewählt, die 1909 als erste schiitische Schule in Bagdad gegründet worden war. Sie bot eine „moderne“ Erziehung und Ausbildung in Französisch und Mathematik an, um es schiitischen Studenten zu ermöglichen, mit gebildeten Juden um öffentliche Ämter zu konkurrieren.³⁸ Obwohl die Schule tatsächlich eine relativ moderne Einrichtung war, gab es Meinungsverschiedenheiten zwischen den alten Mitgliedern des Direktoriums und der jüngeren Generation. Einer von Kubbas älteren Kollegen war Muḥammad Ġaʿfar Abū Timman, der 1909 die Schule mitbegründet hatte. Es kam zum Konflikt zwischen Abū Timman und den jüngeren Mitgliedern des Direktoriums darüber, dass die Schulleitung hauptsächlich aus ehrwürdigen religiösen Männern bestand. Kubba bemerkt in seinen Memoiren, dass sich eine Gruppe junger Intellektueller zusammengefunden hatte, die sich in erster Linie aus Absolventen der Madrasa zusammensetzte und auch schon eine höhere Ausbildung abgeschlossen hatte. Darunter waren Šādiq al-Baššām und andere, die eine Umbildung der Schulleitung und des Lehrplans für nötig hielten. Wie Kubba hatten einige von diesen jungen Männern in den Wahlen zum Direktorium Erfolg gehabt. Ihre erste Bestrebung war, einen Wechsel in der Schulleitung voranzutreiben. Sie schlugen Šādiq Baššām als Kandidaten für das Amt vor. Abū Timman und andere von den Älteren lehnten seine Kandidatur aufgrund von Baššāms geringem Alter jedoch ab. Er war zu dieser Zeit kaum 27 Jahre alt. Kubba gibt an, dass er auf der Seite der Jungen stand, die die Kandidatur unterstützten. Seine Partei behielt die Oberhand, als Baššām schließlich zum Schulleiter ernannt wurde.³⁹ Zusammengefasst vereinte Kubba drei Elemente, die für das Generationsbewusstsein der Gruppe junger Intellektueller entscheidend waren: ihr gemeinsames Interesse an Erneuerung, Arabertum und Nationalismus. Im Rückblick erschien es ihm sogar, dass alle Gesellschaftsschichten im Kampf gegen den Impe-

rialismus und in ihren nationalistischen Gefühlen vereint gewesen seien. Diese Gemeinsamkeit, die sich für ihn sogar auf die gesamte Gesellschaft erstreckte, nahm er als Realität wahr.⁴⁰

Wie ‘Abd-al-Amīr ‘Alāwī definierte Rufā‘īl Buṭṭī in seinen Aufzeichnungen, dass die junge Generation während ihrer Ausbildungsphase zur Zeit des britischen Mandats politisches Bewusstsein erlangt habe und ins öffentliche Leben eingetreten sei, als der Irak und Großbritannien 1930 den Unabhängigkeitsvertrag schlossen. Es ist bezeichnend, dass Buṭṭī hier den Begriff „Generation“ (*ǧīl*) verwendet, aber die gemeinsame Sozialisation während der Ausbildungszeit als das einzige Unterscheidungsmerkmal für die Generationsbildung anführt. Buṭṭī fügte hinzu, dass die meisten Mitglieder dieser Generation Rechtsakademien absolviert hätten und einige von einem Studium im Ausland zurückgekehrt seien. Einige stammten aus den Unterschichten (*šab‘ī*), teils ohne Bildung, wobei Buṭṭī diese jedoch eher als Ausnahme von der Regel präsentierte.⁴¹ Bildung funktionierte als Katalysator der Generations-solidarität, und Buṭṭī war sich dessen bewusst. Unmittelbar nach ihrem Studium besetzten die Absolventen öffentliche Ämter, einerseits, weil sie mit ihrer Qualifikation keine Alternative auf dem begrenzten Arbeitsmarkt hatten, andererseits, weil während der Staatsbildungsphase gerade an diesen Qualifikationen Mangel herrschte.⁴² Sowohl Buṭṭī als auch Sab‘āwī gehörten trotz ihres Altersunterschieds dieser Generation an. Nationalistische Bildung und der Kontakt mit „modernen“ Ideen konnte zu Opposition und Protest gegen die bestehende Elite führen, wenn sie es versäumte, die Ideale der nationalen Unabhängigkeit zu erfüllen, die auf den Bildungseinrichtungen gelehrt wurden.

Während der frühen dreißiger Jahre wechselte die bestimmende Rolle in den politischen Debatten des Irak von den Lehrmeistern und Gründervätern des Staates zu ihren Schülern. Klubs und Gesellschaften wurden bestimmende Einrichtungen für diese Debatte, zum Beispiel Kubbas Nādī al-Muṭannā. Buṭṭī stellt in seinen Memoiren darüber hinaus die Ğam‘īyat al-Ĝawāl („Gesellschaft der Wanderer“) vor: Die Gesellschaft war geheim und oppositionell, da die meisten Mitglieder Staatsbedienstete waren. Als sie sich in den späten dreißiger Jahren jungen Offizieren annäherten, gewannen sie, so Buṭṭī, starken politi-

schen Einfluss. Eine ihrer bevorzugten Ideen war das „neue System“ (*at-tanzīm al-ḥadīth*) für den Staat. Laut Buṭṭī hatte al-Ġawwāl Modellcharakter für die Jugend und ihre „Blockformierung“.⁴³

Aus Buṭṭīs Berichten geht hervor, dass sich die Mitglieder der jungen Intelligenzija als Elitenblock verstanden, der auf einen Systemwandel aus war. Ihr Selbstwertgefühl sei gestiegen, als sie ihrerseits wiederum Einfluss auf die heranwachsende Jugend gewonnen hätten, meint Buṭṭī. Als sie sich später dem Militär annäherten, bauten sie eine kritische Masse auf, die zur Machtübernahme in der Lage war, 1941 jedoch kläglich scheiterte. Die biographischen Beispiele zeigen, dass die Gruppe der jungen Intellektuellen ein Zusammengehörigkeitsgefühl entwickelte, das sich von jenem der älteren Generation der Staatslenker entscheidend abhob: Die sunnitischen Scherifoffiziere und ihre Familien waren durch ihre hervorgehobenen Positionen gesellschaftlich aufgestiegen. Diese Positionen waren ihnen als einer Gruppe zugestanden worden, die durch das System der osmanischen Offiziersausbildung gegangen war. Ursprünglich entstammten sie niedrigeren Schichten der irakisch-sunnitischen Gesellschaft. Im Gegensatz dazu bestand die junge Effendiyya aus Schiiten, Sunniten, Christen und im weiteren Sinne auch Juden, wie die verschiedenen Herkünfte der Protagonisten zeigen. Aus diesem Zusammenhang folgt die Annahme, dass die Konfrontation des probritischen Establishment mit einer Gruppe junger Intellektueller eine bestimmte Offenheit für politisch extremes Gedankengut erzeugte, das sich um die Idee einer neuen Generation entwickelte, die das korumpierte alte Establishment überwinden sollte.

Ein Versammlungsort für die jungen Intellektuellen war Nādī al-Muṭannā. Auch die Ġawwāl-Gesellschaft benutzte die Räumlichkeiten.⁴⁴ Der Klub war jedoch keine exklusive Angelegenheit der jungen Effendiyya. Der Klubpräsident Šāʿib Šaukat gehörte zum alten Establishment.⁴⁵ Nūrī as-Saʿīd, Verkörperung der scherifischen Elite und ihrer probritischen Einstellung, hielt Vorträge im Klub, ebenso wie Šāṭiʿ al-Ḥuṣṣrī. Er war der große Lehrmeister des arabischen Nationalismus der Scherifengeneration. Seine Generation hatte kein Interesse an einem grundlegenden System- und Elitenwandel. Spätere Anschuldigungen, der Klub hätte eine klare pronazistische Linie vertreten, ste-

hen daher auf schwachem Grund.⁴⁶ Im Grunde kann man nur gesichert vertreten, dass der Klub eine klar panarabische Richtung und autoritäre Tendenzen vertrat.⁴⁷

Kubba, Vizepräsident von Nādī al-Muṭannā, widmete einen Abschnitt seiner Memoiren den Aktivitäten des Klubs.⁴⁸ Er stellt fest, dass der Klub gegründet worden war, um „internationalistischen Ansichten“ entgegenzuwirken, die in den dreißiger Jahren auftauchten. Dies war laut Kubba eine Konsequenz der Ausbreitung von Ideologien im Land, die unter anderem durch das Aufkommen neuer Kommunikationsmittel extrem vereinfacht wurde. Eine Gruppe junger Intellektueller hätte befürchtet, dass dies die Stellung des arabischen Nationalismus und die Bedeutung des nationalen Erbes in der irakischen Politik und Gesellschaft schwächen könnte. Kubbas Bemerkungen zielen hier auf den Erfolg der sozialistisch ausgerichteten Ahālī-Gruppe, die die Regierung unter Ḥikmat Sulaimān unterstützte, hinter welcher wiederum das Militär unter General Bakr Sidqī stand. Er hatte 1936 den ersten Militärputsch der irakischen Geschichte angeführt. Sidqī war Kurde, und sein Regime zog „irakistischen“ Nationalismus der panarabischen Orientierung der scherifischen Elite vor. Gegner Sidqīs und Sulaimāns beargwöhnten aber auch die sozialistischen Tendenzen ihrer Regierung.⁴⁹

Kubba versichert jedoch, dass die Gründer des Muṭannā-Klub keinesfalls rückwärtsgewandt waren. Sie wollten vielmehr neue Entwicklungen und Wege von Politik, Gesellschaft und Wirtschaft und moderne Grundlagen von Recht und Solidarität in ein arabisch-nationalistisches Gewand fassen. Sie seien sicher gewesen, dass Arabismus der einzige Weg gewesen sei, dieses Ziel zu erreichen. Auf diese Grundlage hätten sie Nādī al-Muṭannā gestellt, der die nationalistischen Bemühungen der Jugend präsentieren sollte.⁵⁰ Ziel des Klubs war, die nationalistischen Empfindungen und das Bewusstsein der arabischen Zusammengehörigkeit im Volk (*abnāʾ aš-šaʿb*) wieder zu beleben, das nationale Erbe lebendig zu erhalten und das Bewusstsein für die arabische Kultur in allen Gesellschaftsschichten zu fördern. Unter den Jugendlichen sollte der Stolz auf die nationale Zugehörigkeit und die Geschichte der Nation gestärkt werden.

Mitglieder des Klubs waren arabische Nationalisten aus verschiedenen Berufsgruppen, wie zum Beispiel Anwälte, Ärzte und Lehrer, alles

in allem also die junge Effendiyya. Auf den Veranstaltungen hielten Mitglieder oder Gäste Vorträge über wechselnde Themen aus Literatur, Geschichte und Gesellschaft, die einen Bezug zur arabischen Kultur hatten. Einige der Vorträge wurden veröffentlicht.⁵¹ Weiterhin organisierte der Klub Exkursionen zu historischen Stätten und empfing Delegationen und Abgeordnete aus anderen arabischen Ländern zu Feierlichkeiten und zwecks Austausch von Neuigkeiten und Berichten über die arabische Nation. Besonderes Interesse galt dabei der Palästinafrage. Ein Ziel des Klubs war es, mit allen verfügbaren Mitteln zur Verteidigung Palästinas beizutragen.

Kubba betont, dass der Klub weder eine politische Partei war noch Interesse an Innenpolitik hatte, geschweige denn an ihr beteiligt war. Politische Differenzen seien außerhalb des Klubs ausgefochten worden. Aus diesem Grunde sei der Klub auch für gegensätzliche Strömungen des Nationalismus attraktiv gewesen. Versuche, den Klub in politische Konflikte hineinzuziehen, blieben vergeblich. Kubba und der Klubpräsident Šā'ib Šaukat stimmten in der Überzeugung überein, dass eine Verwicklung in innenpolitische Angelegenheiten die Existenz des Klubs und den Konsens seiner Mitglieder gefährden würde. Sie würde eine Ablenkung von seinen grundlegenden Zielen darstellen und gehörte in eine andere Arena. Um diese Befürchtung zu unterstreichen, berichtet Kubba von einem Vorfall, der sich ereignete, als der damalige Premierminister Ġamīl al-Midfā'ī an einer Feier in den Haupträumen des Klubs teilnahm. Ein Redner griff dabei Midfā'ī und seine Parteipolitik an. Midfā'ī „hatte keine andere Wahl“, als den Raum verärgert zu verlassen. Kubba entschuldigte sich bei Midfā'ī, als sich dieser über den Redner beklagte. Auch andere Klubmitglieder machten ihm Vorwürfe.

Aus einem ähnlichen Anlass zog Kubba sich sogar für eine gewisse Zeit vom Klub zurück, als Nūrī as-Sa'īd versuchte, ihn für seine Ziele zu benutzen. Der Klub hatte eine Diskussionsveranstaltung um ihn als neuen Premierminister nach dem Rücktritt der Midfā'ī-Regierung organisiert. Kubba fand heraus, dass einige Klubmitglieder das Treffen auf Nūrīs Wunsch hin organisiert hatten, allerdings ohne das Wissen der anderen Mitglieder, die darüber sehr aufgebracht waren.

Dies alles deutet darauf hin, dass Nādī al-Muṭannā ein Treffpunkt für panarabische Nationalisten jeglicher Couleur war, mit verschiede-

nen Graden von Extremismus entsprechend der Altersgruppe, der sie angehörten. Arabismus bildete den Bogen, der sie umspannte, entsprechend der Betonung des nationalen Erbes in der nationalistisch geprägten irakischen Politik der Zeit, die dem jungen Staat eine „imagined community“ erschaffen sollte.⁵² Darüber hinaus lässt sich argumentieren, dass der Klub eine Plattform war, die das politische Establishment den jungen Intellektuellen bot, um sie leichter beobachten und kontrollieren und so gewissermaßen kooptieren zu können. Daher begrüßten und frequentierten auch die Mitglieder der Scherifengeneration den Klub.⁵³

Es ist anzunehmen, dass Ideen jeglicher Art in Nādī al-Muṭannā diskutiert wurden. Kubba wies jedoch nach dem britisch-irakischen Krieg von 1941 nachdrücklich die Anschuldigung eines Engländers zurück, der in Nādī Ikhwān al-Ḥurriyya, der Nachfolgeinstitution des Muṭannā-Klubs, den Vorwurf erhoben hatte, dass dessen Mitglieder den Nationalsozialismus unterstützt und mit Deutschland kollaboriert hätten.⁵⁴ Ḥaldūn Ṣāṭī‘ al-Ḥusrī, der Kubba als einen der einflussreichsten Denker der Zwischenkriegszeit betrachtet, weist jedoch darauf hin, dass Kubba im al-Muṭannā-Magazin nach dem Fall des Ḥikmat-Bakr-Regimes einen Artikel veröffentlicht hatte, in dem er die Annahme äußerte, dass „Nationalsozialismus“ (*al-iṣṭirākīya al-qaumīya*) den Widerspruch zwischen der einen Nation (*al-umma al-wāḥida*), dem einen Vaterland (*al-waṭan al-wāḥid*) und dem Klassenkampf auflösen könnte.⁵⁵ Nationalsozialismus war deshalb sehr wahrscheinlich unter den Modellen, die im Muṭannā-Klub diskutiert wurden. Obwohl die Terminologie somit eine Annäherung an den Nazismus nahe legt, sagt der bloße Gebrauch eines Etiketts wenig über die Qualität der Konzepte aus, die dahinter stehen. Während Nationalsozialismus heutzutage ein klares Bild einer Ideologie und einer historischen Epoche hervorruft, mag der Begriff für einen irakischen Intellektuellen zu der behandelten Zeit noch in die kombinierten, aber isolierten Bedeutungen von „Nationalismus“ und „Sozialismus“ zerfallen sein und dadurch besondere Attraktivität besessen haben. Klärung über Kubbas Intentionen könnte nur der Originaltext des Artikels verschaffen, der leider nicht vorliegt.

Kubba war hingegen sicher, dass die Briten mit der Eröffnung von Nādī Iḥwān al-Ḥurriyya nach der irakischen Niederlage von 1941 einen

Propagandakrieg gegen den Faschismus führen wollten. Der Klub funktionierte nach dem Vorbild von Nādī al-Muṭannā. Freya Stark stand ihm vor, und viele Briten hielten Vorträge dort. Der Klub bezog die Räume von Nādī al-Muṭannā, die dieser aus Spenden der Mitglieder, Unterstützer und Sympathisanten errichtet hatte. Kubba beklagte, dass die Briten im Klub imperialistische Propagandafilme zeigten und die Grundsätze des arabischen Nationalismus herabwürdigten. Weiterhin sei der Klub ein Zentrum britischer Geheimdiensttätigkeit geworden. Der ehemalige Vizepräsident von al-Muṭannā stellt fest, dass der Widerspruch zwischen der Vorgänger- und der Nachfolgeinstitution nicht größer hätte sein können, da der Klub zuvor Zentrum und Bollwerk des Arabismus gewesen sei. Es scheint, dass sich die Briten sehr wohl der Rolle des Muṭannā-Klubs vor der Rašīd 'Alī-Bewegung bewusst waren: Er war ein Ort, an dem die intellektuelle Debatte im Irak kontrolliert, beeinflusst und begrenzt werden konnte. Wäre der Klub ein reiner Ort für Nazi-Propaganda gewesen, wie die Briten seine Mitglieder nach dem Krieg anscheinend glauben machen wollten, hätten sie wohl selbst mit Nādī Iḥwān al-Ḥurrīya nicht an ihn angeknüpft. Vielmehr stellten sie fest, dass der Klub den arabisch nationalistischen irakischen Intellektuellen ein beliebter und vertrauter Ort zur Diskussion neuer politischer Trends war und dass die Briten ihn deshalb für sich erobern mussten.

Die Memoiren des jüdischen Dichters Anwar Šā'ūl weisen darauf hin, dass er außerhalb der Generationszugehörigkeit stand, die die anderen Protagonisten empfanden. Dennoch teilte er mit ihnen viele Interessen und Einstellungen und nahm an gemeinsamen Aktivitäten teil. Er hatte mit fast allen gemein, dass er die traditionelle religiös bestimmte Erziehung hinter sich ließ und eine Art moderner Bildung durchlief. Die Schule der in Paris beheimateten Alliance Israélite, die er in Bagdad besuchte, war das herausragende Beispiel reformierter jüdischer Erziehung, die im 19. Jahrhundert ihren Anfang genommen hatte. Die Unterrichtssprachen waren Französisch, Englisch und Arabisch, und das an Frankreich orientierte Unterrichtssystem verschaffte den Absolventen der Schule einen spezifischen Vorteil gegenüber ihren Landsleuten bei der Bewerbung um öffentliche Ämter.⁵⁶ Der Umzug nach Bagdad bedeutete für Šā'ūl genauso wie für Buṭṭī, Sab'āwī und Kubba die Initiati-

on in die „Modernität“, da sie alle ihr traditionelles und zum Teil ärmliches Leben hinter sich ließen. Sie wurden zu Figuren des öffentlichen Lebens der Stadt und seiner Debatten.

Šā’ul beschreibt dies im Detail. Nach dem Umzug seiner Familie nach Bagdad besuchte er mehrere jüdische Einrichtungen, die der islamischen Kuttāb ähnelten. Im Herbst 1918 trat er schließlich in die Alliance-Schule ein.⁵⁷ Er erzählt, dass dies eine geradezu erleuchtende Entdeckung für ihn gewesen sei: Die Schule habe ihn umarmt, ausgebildet und kultiviert. Durch die Schule habe er die hohen Beispiele der Herrschaft des Rechts, der Hochhaltung der Gerechtigkeit und der Liebe zur Freiheit entdeckt. Er schloss, dass die Schule es fertig gebracht habe, ihn in einen echten irakischen Bürger zu verwandeln, als gläubigen Juden und voller Stolz auf sein Judentum.⁵⁸ Genau dies unterschied ihn von seinen Kollegen unter den irakischen Intellektuellen: Sie waren Produkte des staatlichen nationalistischen Bildungssystems und betrachteten sich betont als irakische Araber, während Šā’ul sich als jüdischen Iraker verstand. Während das staatliche Bildungssystem in den zwanziger Jahren errichtet wurde, nahm zwar auch die Alliance Schule eine stärker arabische Ausrichtung an als zuvor.⁵⁹ Dennoch bediente sie in erster Linie die jüdische Gemeinde des Irak und förderte ihre Gemeinschaftsidentität.

Šā’ul stand zumindest mit Sab’awī und Buṭṭī in engem Kontakt. Sab’awī war sein Klassenkamerad, als er sich 1928 auf der Rechtsakademie einschrieb.⁶⁰ Als Buṭṭī im Gefängnis saß, besuchte er ihn und veröffentlichte eine lange Reportage in al-Ḥāšid über die Lage seines Journalistenkollegen hinter Gittern.⁶¹ Šā’ul gehörte derselben „Generationslage“ an. Dennoch unterscheiden sich seine Memoiren grundlegend von denen der anderen Protagonisten: Šā’ul war so alt wie Buṭṭī, hatte die gleiche Art von teils konfessionell-religiöser, teils staatlicher Ausbildung durchlaufen wie Kubba und übte als Journalist den gleichen Beruf aus wie die meisten von ihnen. Auch er hatte an Schulen unterrichtet. Dennoch finden sich in seinem Buch, anders als bei den anderen, keine Bemerkungen über eine Generations-Einigkeitsunter der irakischen Jugend, obwohl er sogar an nationalistischen Kundgebungen teilnahm und dort sogar seine Gedichte vortrug. Bei solchen Anlässen beschwor er Brüderlichkeit und Toleranz, so zum Beispiel auf der

Trauerfeier für den verstorbenen irakischen Premierminister ‘Abd-al-Muḥsin as-Sa’dūn in der Kailānī-Moschee im November 1929.⁶² Šā’ūls Terminologie der patriotischen Zugehörigkeit war eng mit dem Thema der Unterschiede zwischen den einzelnen Gemeinschaften verknüpft. Für ihn war Toleranz das Gebot, das zur Einheit der segregierten Gesellschaft führen sollte. Buṭṭī und Sab’āwī erwarteten hingegen von einer neuen Generation, dass sie die Gegensätze innerhalb der Gesellschaft durch das gemeinsame Arabertum überwinden würden. In seinem Bericht betonte Šā’ūl die Unterschiede in der Gesellschaft geradezu, indem er erzählte, wie er zwei andere Teilnehmer von Sa’dūns Trauerfeier ihr Erstaunen ausdrücken hörte, dass ein jüdischer Dichter an dieser Feier teilnahm und dabei sogar Arabisch benutzte, „luḡat ad-dād“⁶³.

Zusammengefasst bekräftigt diese Analyse von Memoiren, dass die Ausbildungserfahrung das prägende Fundament für das Generationsbewusstsein war. Für ‘Alāwī, Buṭṭī und Sab’āwī war die staatliche Schulbildung und höhere Ausbildung der Ort, an dem die Studenten die Idee des Panarabismus verinnerlichteten. Sogar wenn die schulische Ausbildung nicht den offiziellen staatlichen Bahnen folgte wie im Falle Kubbas, rechnete dieser die Entstehung seines arabischen Bewusstseins dem Einfluss seiner Umgebung während seiner Ausbildungszeit und Jugend zu. Anscheinend stand nur die jüdische Gemeinde außerhalb dieses Paradigmas der nationalen Gemeinschaft, wie Šā’ūls Bericht nahe legt. Alle anderen teilten die Erfahrung, die erste Alterskohorte zu sein, die von staatlicher nationalistischer Bildung profitierte. Dies führte zu einem Elitenbewusstsein, das sich von dem der Älteren und ihrem osmanischen Hintergrund unterschied. In den dreißiger Jahren erreichte dieses Generationsbewusstsein die Öffentlichkeit, als die junge Effendiyya begann, öffentliche Funktionen auszuüben. Gesellschaften und Klubs waren ihre Arena, aber andererseits auch die Orte, an denen sie von den Älteren kontrolliert und eingedämmt werden konnte.

Ideologische Fragen

Buṭṭī deutet in einem Abschnitt seiner Memoiren an, dass Sab'āwī starken Einfluss auf andere junge Männer hatte, wenn es darum ging, deren Elitenbewusstsein zu fördern. Als Sab'āwī für al-Bilād arbeitete, gestattete Buṭṭī ihm, alle möglichen englischen Zeitschriften, Zeitungen und Bücher für die Redaktion zu kaufen. Sab'āwī zeigte die Bücher laut Buṭṭī auch seinen Freunden und anderen Jugendlichen, was ihn zu einem Vermittler von Wissen machte.⁶⁴ Wenn man in Rechnung stellt, dass die jungen Intellektuellen zu der Zeit nur eine kleine Gruppe bildeten und dass sie durch die gemeinsame Ausbildung an den Staatsschulen und staatlichen Akademien von Bagdad eng miteinander verbunden waren, sollte man Sab'āwīs Einfluss auf die Formung des Bewusstseins der jungen Effendiyya nicht unterschätzen. Folgen wir Karl Mannheims Theorie über eine Gruppe, die als Kern bestimmte Positionen und Absichten der Generation herausbildet, spielte Sab'āwī eine Schlüsselrolle bei der Formierung einer solchen Gruppe, indem er Themen und Terminologie für die interne Debatte verbreitete. Dieses exklusive Wissen, das durch den Zugang zu Zeitungen und Büchern Verbreitung fand, war ein wichtiger Faktor bei der Bildung von Generationsbewusstsein.

Buṭṭī beschreibt, wie Sab'āwī und seine Freunde in die Opposition und den Extremismus gedrängt wurden. Die Nationalistische Partei, die den anglo-irakischen Unabhängigkeitsvertrag ablehnte, habe um 1930 begonnen, die jungen Männer auszunutzen und sie zur politischen Agitation anzutreiben. Die Regierung, deren Mitglieder derselben Generation wie die Führer der Nationalistischen Partei angehörten, stieß die Jugendlichen zurück und inhaftierte einige von ihnen, nachdem sie einen Protestaufruf gegen den Vertrag veröffentlicht hatten.⁶⁵ Man kann sich leicht vorstellen, dass die Erfahrung, in Zeiten der verschärften politischen Konfrontation ausgenutzt und zurückgestoßen zu werden, zur Entfremdung vom politischen System und der alten Elite beitrug. Die gemeinsame Gefängniserfahrung der jungen Männer verstärkte diesen Eindruck noch zusätzlich. Die Frustration nahm weiter zu, als das gleiche parteipolitische Establishment, das sich gegen die probritische Politik des Unabhängigkeitsvertrages gestellt hatte, wenige Jahre später selbst die Regierungsgeschäfte mit dem gleichen kooperativen

Standpunkt gegenüber den Briten übernahm. Die nahe liegende Konsequenz war eine Suche nach politischen Alternativen.

Karl Mannheim zufolge sind Zeichen wie zum Beispiel Redensarten, Gesten oder Stilfragen wichtiger für die Bildung von Generationenbewusstsein als die tatsächlichen Inhalte, die damit in Verbindung stehen.⁶⁶ Man könnte hinzufügen, dass die ständige Behandlung bestimmter Themen in der Debatte – um mit Michel Foucault zu sprechen: eine bestimmte diskursive Struktur⁶⁷ – ein weiterer Faktor bei der Bildung von Gemeinschaftsgefühl sein könnte. Ein Thema, das die Sehnsucht der jungen Effendiyya nach Veränderung zum Ausdruck brachte, war die Imagination eines großen Führers. Es war ein bestimmendes Thema der nationalistischen Presse der Zeit. Vieles weist darauf hin, dass es ein zentraler Bestandteil nicht nur von Buṭṭīs Weltansicht war.

Buṭṭīs Memoiren bestehen zum Teil aus Auszügen seines Notiz- oder Tagebuchs. Allem Anschein nach benutzte er es, um Zitate oder Aphorismen aus seiner breiten Lektüre niederzuschreiben. Häufige Erwähnung findet darin Nietzsches Idee vom „Übermenschen“ (*al-Insān al-A‘lā*), den seine Ambitionen über die Allgemeinheit hinaus heben. Die anderen hätten dem Großen (*‘aẓīm*) zu dienen und Werkzeuge der Verwirklichung seiner Ziele zu sein.⁶⁸

Buṭṭīs Nietzsche-Rezeption scheint recht oberflächlich gewesen zu sein, da die Übermenschenthematik seine einzige Bezugnahme auf den Philosophen in den gesamten Memoiren ist. Die Versuchung ist groß, profaschistische Tendenzen hinter seiner Vorstellung zu vermuten, dass die mittelmäßig begabten Massen einem überlegenen Charakter gehorchen sollten. Es gibt jedoch keine gesonderte Bezugnahme auf den Faschismus in diesem Kontext. Buṭṭīs wichtigstes Idol für wahre Führerschaft war Mustafa Kemal Atatürk. Eines von Buṭṭīs erklärten Zielen war, die Errungenschaften der „Kemalistischen Erweckung“ zu präsentieren. Er glaubte fest, dass die Türkei als ein islamisches Land des Ostens ein Vorbild für die arabischen Intellektuellen darin war, ihre Länder zu einer echten *nahḍa*, einem politischen und gesellschaftlichen Erwachen, zu führen, das sich auf alle Bereiche der menschlichen Bemühungen um ein zivilisiertes Leben erstreckte.⁶⁹

Buṭṭīs Annäherung an totalitäre Prinzipien war mehrdeutig. Einerseits sehnte er sich nach einem wohlwollenden Führer, andererseits war dieses

Begehren nicht mit Zwang und Militarismus verbunden, da er um eines zivilisierten Lebens willen von dem Führer den Anstoß für eine geistige Wiederbelebung der Araber im zivilen Bereich erwartete.

Laut Fā'iḳ Buṭṭī, dem Herausgeber der Memoiren seines Vaters, unterstützte Rufā'īl die irakische staatliche Futūwa-Jugendbewegung.⁷⁰ Er betrachtete sie als grundlegenden Schritt zur Schaffung einer Organisation als „Jugend des Führers“ (*fityān az-za'īm*). Der Führer sollte die generellen Angelegenheiten des irakischen Staates über eine allgemeine und allumfassende Partei kontrollieren. Der Herausgeber zitiert Rufā'īl Buṭṭī, der in einer Parlamentsrede sagte: „Ich glaube an das System der Stärke.“⁷¹ An anderer Stelle führt er aus, wie das Land profitiert hätte, wenn die jungen Intellektuellen eine solche Partei gegründet hätten, um die Empfindungen der Öffentlichkeit zu kontrollieren. Die meisten Alten würden die moderne Bedeutung von „Staat“ nicht kennen, weswegen Buṭṭī zu einer Revolution der Jungen aufrief, um die Alten loszuwerden. Diese hätten nur Zwang ausgeübt, manchmal gegen das allgemeine Wohl. Buṭṭī beklagt, dass die Jugend es jedoch nie fertig gebracht hätte, eine entschlossene Organisation zu formen wie zum Beispiel eine bestimmte japanische Jugendorganisation, die er erwähnt. Er beschreibt, wie der Sinn für den Gesellschaftsdienst (*al-ḥidma al-āma*) unter den jungen Leuten zugenommen hätte. Die Studenten der Medizin- und Rechtsakademien hätten 1936 den Nādī aš-Šabāb gegründet. Der Klub hätte sich jedoch nur an die Studenten dieser beiden Akademien gerichtet und wäre 1939 schon wieder aufgelöst worden. Buṭṭī folgerte daraus, dass die politischen Parteien ignorant gewesen seien und die öffentliche Meinung im Irak die Jugend unterdrückt hätte. Die Jugend hätte sich aufgespalten, jeder kümmere sich nur noch um seine eigenen Bekenntnisse und den eigenen Vorteil.⁷² Intellektuelle wie Buṭṭī riefen nach einem „wahren Führer“, um diese Leerstelle zu füllen.

Ein bestimmtes Generationsbewusstsein, wie Buṭṭī es forderte, brachte im Irak ein Protestpotential unter Teilen der Jugend hervor. Daraus ergibt sich für uns die Frage, wie sich die junge Effendiyya gegenüber dem Faschismus positionierte, wenn wir davon ausgehen, dass die faschistischen Staaten mit ihrer revolutionären und kraftvollen

äußeren Erscheinung ein erfolgreiches Bild davon boten, wie man alte Autoritäten herausfordert.⁷³

‘Abd-al-Amīr ‘Alāwī beschreibt die politische Atmosphäre der Zeit, in der sein Jahrgang die Ärzteakademie abschloss. Dies sei die Zeit gewesen, in der Hitler als Führer des Nationalsozialismus in Deutschland auftauchte. Die öffentliche Meinung im Irak (*ar-ra’y al-‘āmm*), stellt er fest, sei für den Nazismus gewesen, bestimmt nicht aus Liebe zu ihm, sondern aus Hass auf den Imperialismus.⁷⁴ ‘Alāwī schloss sein Studium 1933 ab, als die antibritischen Gefühle im Irak aufgrund des gerade unterschriebenen Unabhängigkeitsvertrages hoch kochten. Er wurde als Verbeugung vor der britischen Vorherrschaft im Land angesehen und war somit gewiss ein Grund dafür, dass die Iraker Deutschland als Alternative betrachteten. Es ist dabei bemerkenswert, dass ‘Alāwī angibt, Deutschland bereits damals als Antagonist Großbritanniens betrachtet zu haben, obwohl die Gegnerschaft der beiden zu diesem Zeitpunkt sich noch nicht klar herauskristallisiert hatte. Entweder war ‘Alāwīs Bemerkung also eine Projektion aus der Zeit, in der er die Memoiren verfasste, oder die Sympathie für ein starkes Deutschland gründete auf dem Erbe der osmanischen Zeit, in der Deutschland als starker Bündnispartner angesehen wurde, der gemeinsam mit den Nachfolgestaaten des osmanischen Reiches in den Pariser Vorortverträgen von den Ententemächten erniedrigt worden war. Sympathie für Deutschland war also möglicherweise nichts anderes als ein Etikett für antibritische Gefühle zur Zeit der Unterzeichnung des Unabhängigkeitsvertrages. Sie hatte jedenfalls wenig mit ideologischen Affinitäten zu tun.

Die Oberflächlichkeit von ‘Alāwīs pronazistischer Äußerung zeigt sich deutlich in dem Kontrast, den sie zu einem Bericht bildet, in dem er von seiner Freundschaft mit einem österreichischen Arzt jüdischer Abstammung erzählt. Der Kinderarzt Doktor Lederer (“Līdirar”) hatte 1938 nach dem Anschluss aus Österreich fliehen müssen. Er war zuvor Professor für Pädiatrie an der Universität Wien gewesen. ‘Alāwī gedachte Dr. Lederers in seinen Memoiren mit äußerster Dankbarkeit. Er bewunderte ihn für seine breiten Kenntnisse als Kinderarzt und für seine kultivierte und gebildete Persönlichkeit. Viele Menschen in Bagdad würden sich an die Musikabende in seinem Haus oder dem von Freunden erinnern. ‘Alāwī wurde Lederers Assistent im Königlichen

Spital. Er war mehr als ein Vater für ihn, meinte ʿAlāwī. Er stellt den Hang, seine Freizeit mit Zerstreuungen zu verbringen, Lederers beispielhafter Geduld und Ausdauer gegenüber – Eigenschaften, die der Österreicher ihn neben vielem anderen gelehrt habe.. Geduld und Ausdauer und viele andere Fähigkeiten gelehrt. Diese Lektionen waren für ʿAlāwī unersetzlich für sein späteres Berufsleben. Als Lederer aus Österreich vor den Nazis hatte fliehen müssen, hatte er Frau und Tochter zurückgelassen und erhielt danach keine Nachricht mehr von ihnen. 1941 beging er schließlich Selbstmord.⁷⁵

ʿAlāwīs verbale Unterstützung des Nationalsozialismus steht in scharfem Kontrast zu seiner Trauer um Lederer, von dem er wusste, dass er sehr unter der Nazi-Tyrannie gelitten hatte. 1941, in Lederers Todesjahr, war ʿAlāwī begeistert über die Aussicht einer irakisch-deutschen Allianz. Man habe die Entwicklung des Nationalsozialismus und seinen Erfolg in Deutschland mit großem Interesse verfolgt. Bei Ausbruch des Zweiten Weltkriegs hätte man generell auf der Seite Deutschlands gestanden. Der Direktor des königlichen Spitals, Šāʿib Šaukat, hatte – wahrscheinlich nach dem Staatsstreich von 1941 – ange-regt, dass ʿAlāwī und andere Kollegen Deutschunterricht nehmen sollten. Es hätten jedoch lediglich vier Unterrichtsstunden stattgefunden, ehe der Beginn des Krieges mit Großbritannien dem ein Ende setzte.⁷⁶ ʿAlāwī nahm scheinbar gar nicht wahr, dass ein Widerspruch zwischen seinem starken Mitgefühl für Lederer und seinem prodeutschen Standpunkt bestand, obwohl die Rašīd ʿAlī-Episode und Lederers Selbstmord zeitlich nah beieinander gelegen haben müssen. Sogar in seinen Erinnerungen stellte ʿAlāwī keinen Zusammenhang zwischen den beiden Ereignissen her.

Darüber hinaus passte Lederer als moderner Arzt perfekt zu ʿAlāwīs Bestrebungen nach Professionalität und Fortschrittlichkeit. Die Art und Weise, wie der irakische Kinderarzt Lederers Verdienste als sein Lehrer in praktischen wie theoretischen Fragen betont, steht in scharfem Gegensatz zu der Art, wie ʿAlāwī seinen Kampf gegen das altmodische Ärzteestablishment im Irak beschreibt. Als ʿAlāwī Anfang der dreißiger Jahre von seinem Studienaufenthalt in London zurückkehrte, sah er sich mit dem starken Widerstand der etablierten irakischen Ärzteschaft konfrontiert, die sich gegen seine Ideen einer Spezialisierung auf Kinder-

medizin stellten. Er war gezwungen, in 'Amāra zu praktizieren statt in einem Bagdader Krankenhaus. Später musste er als Polizeiarzt arbeiten. 'Alāwī reflektiert über die Situation der Medizin im Irak folgendermaßen: Eine Veränderung der Praxis sei erst eingetreten, als die ersten Studenten der Ärzteakademie graduierten: Sie waren nicht mehr nur männliche Krankenschwestern oder Halbärzte, wie es sich die älteren Absolventen der Istanbuler Schulen gewünscht hatten. Es bedurfte eines Mentalitätswandels, wenn man zum Beispiel darum warb, dass Mütter ihre Kinder im Krankenhaus und nicht mehr zu Hause zur Welt brachten. Ein Zeichen für eine solche Reform war laut 'Alāwī, dass in den frühen dreißiger Jahren eine Gesellschaft zum Schutz des Kindes gegründet wurde.⁷⁷

Der Generationenkonflikt wird so in 'Alāwīs Erinnerungen besonders deutlich: Das Altmodische und der Aberglaube standen gegen die moderne und erleuchtete Wissenschaft, die 'Alāwī in den Irak brachte, nachdem er sie im Westen aufgesogen hatte. Lederer, der kultivierte Mann aus dem Westen, war sein Idealbild eines Arztes, er blieb jedoch fremd und einsam im Land. Lederer war für 'Alāwī ein Protagonist der Moderne im Irak, gleichzeitig war er ein Opfer der Nazis. Wie viele seiner Altersgenossen folgte 'Alāwī den Entwicklungen des Nationalsozialismus mit Interesse, wahrscheinlich genauso wie vielen anderen „Modernisierungstrends“ in der westlichen Welt. Er nahm ihn aber lediglich als antibritische Kraft wahr. Andererseits erkannte er die zerstörerischen Auswirkungen seiner Tyrannei an, als er um seinen Freund Lederer trauerte. Der Gegensatz blieb jedoch offen.

Fā'iḳ Buṭṭī stellt fest, dass sein Vater Rufā'īl während der Periode der Militärputsche im Irak unter dem Einfluss der weltweiten nationalistischen und expansionistischen Atmosphäre und der Ausbreitung des Militarismus stand.⁷⁸ Er habe 1941 auch Rašīd 'Alī al-Kailānī und die vier Offiziere unterstützt.⁷⁹ Andererseits unterstreichen einige Äußerungen in Buṭṭīs Memoiren eher ein liberales Selbstbild. Fāṭima Muḥsin meint in ihrer Einleitung zu den Memoiren, dass er einen typischen irakischen Intellektuellen dargestellt habe. Ihr zufolge hatte das „liberale Projekt“ eine so schwache Position im Irak, weil die irakischen Intellektuellen zwischen verschiedenen politischen Formeln hin und her

gerissen waren und weil so viele „objektive Faktoren“ am Werk waren. Die Unterstützer des Liberalismus schwankten zwischen dem Wunsch nach echtem Parlamentarismus, Konstitutionalismus und der Herrschaft des Rechts einerseits und den widersprüchlichen Versuchungen der Führeridee andererseits. Jeder von ihnen wollte der Führer sein, fügt Muḥsin hinzu.⁸⁰

Rufāʿīl Buṭṭī nahm für sich in Anspruch, dass seine Zeitung während des Zweiten Weltkriegs der demokratischen Fraktion anhing. Er berichtet, dass er Attacken sowohl von Seiten der nationalistischen Jugend ausgesetzt war, da er ihnen nicht nationalistisch genug gewesen sei, als auch von Seiten der probritischen Regierung Nūrī as-Saʿīds.⁸¹ Rufāʿīl Buṭṭī schrieb dies jedoch möglicherweise zu seiner eigenen Verteidigung, als er nach dem Sturz der Regierung der „Nationalen Verteidigung“ von 1941 unter der Anklage, ein Sympathisant der Nazis zu sein, im Gefängnis saß. In der Tat hatte Buṭṭī widersprüchliche Ansichten über faschistisches Gedankengut. Es war in der nationalistischen Debatte des Irak anscheinend weniger wichtig, die Modelle so genau wie möglich zu rezipieren. Wichtiger war es, das stärkste Argument zu besitzen. Die Teilnehmer der Debatte unterschieden sich lediglich in der Wahl der Waffen. Die Waffen waren wiederum nur Gehäuse für die Ideen, die dahinter steckten und sich aus dem regionalen oder lokalen Kontext entwickelten.

Im Kontext des Führerthemas war Buṭṭī in erster Linie am Aspekt des Individualismus interessiert. Er stimmte mit einem amerikanischen Journalisten in der Ansicht überein, dass die zeitgenössischen Umstände in Deutschland nur von Hitlers individueller Genialität abhingen: Ohne Hitler gäbe es keinen Krieg, und Deutschland wäre eine Republik. Die ideologischen Implikationen des Nationalsozialismus schienen ihn nicht besonders zu interessieren: Buṭṭī betonte, dass er sein Leben lang den Marxismus wegen dessen Antiindividualismus zurückgewiesen hätte. Gleichzeitig verknüpfte er jedoch seine individualistische Orientierung mit dem zumindest teilweise faschistischen Führerprinzip. Buṭṭī versäumte dabei, in seine Erörterung die Tatsache einzuschließen, dass diktatorische Führersysteme genauso wie kommunistische Diktaturen auf die Erniedrigung des Individuums gegründet sind. Indem er sich auf Nietzsches „Zarathustra“ bezog, nahm Buṭṭī an, dass das große

Individuum (*al-fard*) die Nation erwecken sollte. Er rief aus: „Wann wird das ersehnte Individuum im Irak und aus den Irakern hervortreten? Wann wird dieses arabische Individuum in der arabischen Welt hervortreten?“⁸²

Auch Sab'āwī strebte an, ein arabischer Führer zu sein. In seinem Fall kann man sogar einen Rezeptionsweg europäischer Führermodelle zurückverfolgen: Sab'āwī war sehr beeindruckt von Emil Ludwigs Napoleonbiographie.⁸³ In einem Brief erzählte er einem Freund im Vertrauen, dass er gerne wie dieser Mann sein und seine Stärke besitzen würde. Er würde jedoch viel über die Menschen und das Leben lernen müssen, um ihm vergleichbar zu werden.⁸⁴ Scheinbar hatten irakische Intellektuelle wie Sab'āwī keine Präferenzen in ihrer Wahl der Beispiele. Napoleon konnte ein Modell individualistischer Führerschaft sein, ebenso wie Hitler. Auch Sab'āwīs ambivalenter Gebrauch von Modellen ist bemerkenswert. Napoleon ist als Eroberer Ägyptens nicht zuletzt ein Repräsentant des französischen Imperialismus. Dies deutet darauf hin, dass man von einem brennenden Nationalisten wie Sab'āwī nicht besonders viel Kohärenz in der Wahl der Modelle erwarten konnte.

Obwohl Sab'āwī in seinen Schriften häufig auf autoritäre Führermodelle Bezug nahm, schätzte er das geographisch nähere Beispiel Atatürks höher als das des Faschismus ein. Sab'āwī verglich die italienische mit der türkischen *nahḍa* und zog die letztere vor, da sie nicht von einem imperialistischen Standpunkt überschattet sei.⁸⁵ Dennoch ist Sab'āwī berichtigt dafür, die erste Übersetzung von Hitlers „Mein Kampf“ ins Arabische angefertigt zu haben. Er veröffentlichte sie als Serie in der Zeitung *al-Ālam al-ʿArabi* vom 21. Oktober 1933 an und ermutigte seine Leser, mehr über die Inhalte des Nationalsozialismus zu lernen. Sab'āwī führte Hitler als großen politischen Führer ein, der komplizierte politische Probleme und schwierige Umstände angehe.⁸⁶ Für Sab'āwī war der Hitlerismus eine moderne Bewegung. Die Wut und das Engagement der Jugend in Deutschland stünden dahinter. Sab'āwī nahm an, dass die Inhalte dieser Bewegung und ihre Ziele auch für den Irak und den Rest der Welt geeignet wären. Für ihn war das Buch die wundervolle Geschichte eines großen Abenteurers, des deutschen Führers, der vom Rang eines einfachen Soldaten zur Führung eines Volkes aufgestiegen

sei, das in Kultur und Wissen zu den fortgeschrittensten Völkern zählte.⁸⁷

Es wird klar, dass es für Sab'āwī bei Hitlers Nationalsozialismus um individuelle Führerschaft und Modernität ging, um persönlichen Mut und Abenteuer. Sab'āwī wollte erreichen, dass der Irak zu den „fortgeschrittenen Völkern“ zählte, wie er sie nannte. Dies bedeutete also auch die Übernahme eines westlichen Modernisierungsprojektes, und dieses konnte auch ein totalitäres sein. Samira Haj hat darauf hingewiesen, dass Nationalismus im Irak zur gleichen Zeit antikolonial und prowestlich war. Die britische Mandatsmacht wurde beschuldigt, die Modernisierung und Liberalisierung des Irak zu verhindern, wie sie dem Modell der europäischen Aufklärung, dem „European Enlightenment Project“ entsprechen hätten. Die Briten sah man als Ausbeuter, die sich den Irak zur Rohstoffversorgung unterordnen wollten. Die Betonung der Modernisierung als Ziel des Nationalismus bestätigte laut Haj jedoch ihrerseits das „koloniale Projekt“.⁸⁸ Mancher Intellektuelle bezog sich demnach auf ein konkurrierendes Modernisierungskonzept aus demselben kulturellen, nämlich europäischen Kontext, das jedoch ein völlig anderes Erscheinungsbild hatte. Nationalsozialismus und faschistische Bewegungen europäischer Länder wirkten vom zeitgenössischen arabischen Blickwinkel her anziehend, weil sie ein erfolgreiches Modell darstellten.

Haj stellt fest, dass die Bourgeoisie zusammen mit anderen politisch dominanten Klassen im Irak den antikolonialen Widerstand prägte.⁸⁹ Darüber hinaus gab es in den dreißiger Jahren einen Paradigmenwechsel im herkömmlichen Dekolonisierungsthema von Entwicklung und Modernisierung der eigenen Gesellschaft: Man begann, totalitäre Ideen mit einzubeziehen. So wurde der Boden für entsprechende Entwicklungen in der Region während der zweiten Hälfte des Jahrhunderts bereitet. Nichtsdestotrotz war Hitlers Rolle in dieser Debatte nur die, ein Modell für das überlegene Individuum zu liefern. Rassistische und expansionistische Implikationen dieser Ideologie waren anscheinend unbedeutend, so weit wir dies aus dem zur Verfügung stehenden Material schließen können.

Sab'āwīs Biograph verband das Interesse seines Protagonisten für den Nationalsozialismus auch mit seiner Rezeption von Nietzsches Übermen-

schen. Sie habe hinter der Tendenz in manchen seiner Artikel gestanden, Tod und Opferbereitschaft zu glorifizieren, wie zum Beispiel in einer Kritik des Films „Im Westen nichts Neues“, die am 19. März 1931 in *as-Siyāsa* erschien. Sabʿāwī äußerte sich positiv über die noblen Ziele des Sterbens, wie sie in dem Film präsentiert würden. Der Krieger stehe für sich allein (*fardan*), kämpfe um zu leben, folge seinen vorherbestimmten Wegen und sei mit einem bestimmten Gesellschafts- und Denksystem einverstanden. Er folge dieser Denkungsart so, wie er es für richtig halte. So täten sich vor ihm die Schlachtfelder aller Nationen und Rassen im Kampf um Religion oder Ideologie auf, und dort versuche er, seine Ziele zu verwirklichen.⁹⁰ Diese Zeilen repräsentieren Sabʿāwīs ambivalente Haltung zum Individualismus zwischen der individuellen Entscheidung für eine Ideologie und dem entindividualisierten Wunsch, sich selbst zu opfern und für die Ideologie als Teil der Massen zu sterben. Diese Einstellung entsprach dem widersprüchlichen Standpunkt Buṭṭīs ziemlich genau. Sabʿāwī betrachtete das Individuum offensichtlich als „neuen Menschen“, der geformt werden konnte, um sich einer neuen Generation auf dem „vorbestimmten Weg“ anzuschließen. Auf diese Art näherte Sabʿāwī sich europäischen Ideen des frühen 20. Jahrhunderts an, die davon ausgingen, dass eine Generation geformt werden könnte, statt sie als gegebene Einheit zu akzeptieren.⁹¹

Die verbreitete Ansicht, das große Individuum sei der Verfechter der Modernität, war für Anwar Šāʿul der Schlüssel zu den autoritären Tendenzen der jungen Effendiyya. An einer Stelle seiner Autobiographie stellte er eine Verbindung zwischen den (scheinbaren) pronazistischen Tendenzen der Intellektuellen und deren Kult des Individuums her. In seiner Zeitung *al-Ḥāšid* habe er diejenigen bekämpft, die in den Steigbügel der Diktaturen ritten und die Vergöttlichung des Individuums (*taʿlīh al-fard*) betrieben, wie es auch im italienischen Faschismus und dem deutschen Nazisystem geschehen sei.⁹²

Šāʿul beklagt sich in seinen Memoiren mehrfach über Leute, die der Nazi-propaganda nachgegeben hätten, sowie über die Aktivitäten der deutschen Gesandtschaft in Bagdad. Er hegte eine besondere Verachtung für Rašid ʿAlī al-Kailānī und Yūnus as-Sabʿāwī. Der erstere war sein Lehrer an der Rechtsakademie gewesen, als sowohl Sabʿāwī als

auch Šāʿūl dort Studenten waren. Šāʿūl beschuldigte al-Kailānī der Bigotterie, da er im Unterricht immer so starke Betonung auf die Bedeutung der Herrschaft des Rechts gelegt habe, während er 1941 als Premierminister selbst das Recht gebrochen und sich auf die Bahn des Nationalsozialismus begeben habe.⁹³ Die gleiche Anschuldigung erhebt er gegen Sabʿāwī, den Šāʿūl als einen ruhigen und angenehmen Kommilitonen beschreibt. Nach seiner Graduierung habe er als Übersetzer gearbeitet. Seine wahre nazistische Persönlichkeit habe sich jedoch offenbart, als er „Mein Kampf“ übersetzte. Die Kulmination dessen sei die Beteiligung an der Bewegung Rašīd ʿAlīs gewesen.⁹⁴ Šāʿūl nennt mehrere weitere Namen von Nazi-Agenten in Zeitungsredaktionen⁹⁵ und stellt jeweils eine Verbindung zwischen ihren Aktivitäten und den deutschen und italienischen Vertretungen her, insbesondere mit dem deutschen Gesandten Fritz Grobba. Er erwähnt, dass er jedes Mal Probleme mit dem Direktorat für Presseangelegenheiten des Innenministeriums bekommen habe, wenn er Artikel veröffentlichte, die sich gegen die faschistischen Mächte richteten. Manchmal wäre dies auf Betreiben der diplomatischen Vertretungen geschehen.⁹⁶ Šāʿūl liefert jedoch keine weiterführenden Details über Grobbas Aktivitäten oder deren Auswirkungen.

Im Ganzen nehmen antijüdische oder pronazistische Aktivitäten während der behandelten Periode nicht viel Platz in seiner Autobiographie ein. Sie werden eher allgemein erwähnt und Schurken oder Opportunisten zugerechnet.⁹⁷ Nur das Beispiel Maḥmūd al-Watarī, der Šāʿūls Arabischlehrer während seiner Grundschulausbildung auf der Alliance Schule war, ist konkreter. Er hatte von ihm seit der Schulzeit nicht mehr gehört, bis 1938 eines Tages die Bagdader Zeitungen einen Bericht auf den ersten Seiten veröffentlichten, dass eine irakische Mission, angeführt von al-Watarī, aus Berlin zurückgekehrt sei. Sie hatte Lehrer der Nazihauptstadt und deren Vereinigung besucht und war damit einer speziellen Einladung durch Goebbels gefolgt, die die freundschaftlichen Bande zwischen den beiden Völkern stärken sollte. Die Zeitungen druckten ein Foto, auf dem Goebbels und al-Watarī sich die Hände schüttelten. Es ist jedoch bemerkenswert, dass dieses Ereignis der irakischen jüdischen Gemeinde wohl keine ernstlichen Sorgen bereitete. Šāʿūl erwähnt stattdessen, dass es für Heiterkeit und Scherze unter den-

jenigen sorgte, die Maḥmūd al-Watarī gut kannten.⁹⁸ Dies könnte man als weiteren Hinweis lesen, dass die Feststellung, Nazigedankengut habe unter der nicht-jüdischen Bevölkerung einen tiefgehenden Einfluss gehabt, in der Rückschau auf die Geschichte der dreißiger Jahre projiziert wurde. Šā'ūls Memoiren erschienen 1980 und müssen im Licht der Erfahrungen nach 1945 und der Debatten um den Holocaust besonders in Israel gelesen werden. Šā'ūl musste 1971 sein Heimatland Irak unter Zwang verlassen und wanderte nach Israel aus.⁹⁹ Es ist deshalb möglich, dass einige Anschuldigungen gegen seine irakischen Kollegen Rückprojektionen sind. Was er als pronazistische Tendenzen einstufte, wären dann eher autoritäre Tendenzen in dem allgemeineren Sinne, der hier beschrieben worden ist. Die wachsenden Schwierigkeiten der Juden im Irak resultierten eher daraus, dass sich arabische Nationalisten im Irak zunehmend mit der Palästinafrage beschäftigten, als aus einem Rassismus der nationalsozialistischen Art. Die Geschichtsschreibung hat dagegen öfter versucht, die prototalitären Tendenzen in den dreißiger Jahren des Irak als eine Vorankündigung des *Farḥūd* und der Verfolgung der irakischen Juden in den Jahrzehnten nach 1948 zu deuten.¹⁰⁰ Šā'ūls Bewertung der allgemeinen Stimmung der dreißiger Jahre spiegelt möglicherweise diese Geschichtsschreibung wider. Andererseits erwähnt er keine negativen Folgen antijüdischer Gefühle der Armee in seinem Bericht über die Zeit, die er während des Krieges von 1941 beim Militär verbrachte.¹⁰¹

Zusammenfassung

Eine Annäherung irakisch-arabischer Nationalisten an den Faschismus ging im Irak der dreißiger und frühen vierziger Jahre kaum weiter, als dass faschistische Staaten Europas als Beispiele starker Führerschaft und eines nationalen Erwachens angesehen wurden. Die wichtigeren Vorbilder lieferten dabei Nachbarstaaten wie die Türkei. Sie wurden als Modelle für die Revolte einer jungen Generation der Starken gegen die Alten und Unbeweglichen angesehen.

Die Anwendung westlicher Modelle auf einen irakischen Kontext erwies sich jedoch als schwierig. Sab'āwī erörterte dieses Problem in

einem Artikel, den er am 10. März 1931 in *as-Siyāsa* veröffentlichte. Er schrieb, dass die Jugend ein Spielzeug in den Händen der Schriftsteller und Übersetzer bleibe. Diejenigen, die westliches Gedankengut vermittelten, würden unter Verwirrung leiden. Aufgrund ihrer Schwäche würden sie sich zwischen den Ideologien hin und her bewegen. Manche würden Karl Marx vorziehen, andere Lenin oder Gustave LeBon oder Nietzsches Ideologie der Stärke propagieren. Die verschiedenen Richtungen des Denkens würden sie überfordern, und so würde auch das Vertrauen der Jugend zerstört.¹⁰² Das Rezeptionsproblem war also ein Problem der Vermittlung aus zweiter Hand. Die Übersetzer waren für Sab'āwī der Anfangspunkt der Konfusion, da sie unsicher in der Auswahl und Präsentation waren. Eine Folge war, dass der Rezipient Sab'āwī Nietzsches neben Lenin stellte, nicht als Philosophen, sondern als Ideologen. Ideen über Individualität und Massengefolschaft blieben deshalb diffus.

Einheit und Kohärenz der Ziele entstand wieder über das Generationenbewusstsein der jungen Effendiyya. Über die imperialistische Unterdrückung zu siegen, war ein Einigkeit schaffendes Thema für die gebildete Jugend. Die Motive hinter dieser Sehnsucht nach Generationenzugehörigkeit waren jedoch individuell verschieden. Für 'Alāwī war es besonders wichtig, die konfessionelle Aufsplitterung zu überwinden, unter der er selber litt. Kubba suchte den Weg zur Modernität zunächst über die reformierten Institutionen seiner eigenen Konfession. Buttī und Sab'āwī suchten nach dem Führer, der die neu geformte Generation leiten sollte. Sab'āwī wollte selber dieser Führer sein. Anwar Šā'ūl bietet vor dieser Folie das Gegenbeispiel, dass die wachsende Konfrontation in der Region des Nahen Ostens die Juden in den arabischen Ländern zunehmend an den Rand drängte, trotz aller gegensätzlichen Bemühungen. Generationelle Anbindung war nicht länger in der Lage, die aus der Osmanenzeit ererbten religiös-gesellschaftlichen Gegensätze zu überbrücken.

1941 revoltierte die Generation der jungen Effendiyya gemeinsam mit ihren Generationengenossen unter den Offizieren gegen das alte Establishment und seine Großbritannienhörigkeit. Es ist einer der Unglücksfälle der irakischen Geschichte, dass dies im Umfeld des Zweiten Weltkriegs geschah und die ohnehin autoritären, teilweise geradezu

totalitären Tendenzen der Jungen eine weitere Verstärkung durch deutsche Unterstützung erfahren. Im Angesicht der britischen Übermacht und der Dominanz der probritischen Fraktion im politischen Spektrum des Irak fand der Generationswechsel nicht statt, brach dafür aber in der Revolution von 1958 zeitlich versetzt, aber mit noch größerer Radikalität durch. Die autoritären und totalitären Herrschaften des Irak der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben ihre Wurzeln in dieser Tatsache.

Anmerkungen

- 1 Der vorliegende Aufsatz ist ein deutschsprachiger Auszug aus der Doktorarbeit des Autors: Peter Wien, *Discipline and Sacrifice: Authoritarian, Totalitarian and pro-Fascist Inclinations in Iraqi Arab Nationalism, 1932-1941* (Dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn 2003).
- 2 Vgl. Elliott Neaman in der Frankfurter Rundschau vom 8.1.2003: „Syrische Intellektuelle der dreißiger Jahre, die sowohl Lenin als auch Hitler sehr bewunderten, hatten massiven ideologischen Einfluss auf die Baath-Partei, die nach den Vorbildern der kommunistischen und faschistischen Diktaturen in Europa aufgebaut wurde. Das nationalsozialistische Deutschland stand hoch im Kurs, weil man in ihm eine Alternative zu den Kolonialmächten des Westens sah, insbesondere zu Großbritannien. Man hat Saddams Regime oft als eine orientalische Despotie angesehen. In Wahrheit aber handelte es sich um ein totalitäres Regime, das mehr mit dem nationalsozialistischen Deutschland und dem stalinistischen Russland zu tun hatte als mit Nebukadnezar.“ Zit. nach http://www.fr-aktuell.de/ressorts/kultur_und_medien/feuilleton/?sid=9fb4a238c0713c9d505a54039b1562e7&cnt=367320&cnt_page=2, 9.1.2004.
- 3 Details und Militärgeschichtliches in: Bernd Philipp Schröder, *Irak 1941*, Einzelschriften zur militärischen Geschichte des Zweiten Weltkrieges 24, Freiburg i. B. 1980; Geoffrey Warner, *Iraq and Syria 1941*, London 1974. Siehe auch die entsprechenden Kapitel bei Majid Khadduri, *Independent Iraq 1932-1958: A Study in Iraqi Politics*, 2. Aufl., London 1960; Reeve S. Simon, *Iraq Between the Two World Wars: The Creation and Implementation of a Nationalist Ideology*, New York, 1986; Mohammad A. Tarbush, *The Role of the Military in Politics. A Case Study of Iraq to 1941*, London² 1983.

- 4 Vgl. vor allem Michael Eppel, *The Elite, the Effendiyya, and the Growth of Nationalism and Pan-Arabism in Hashemite Iraq, 1921-1958*. In: *International Journal of Middle East Studies* 30 (1998).
- 5 Jürgen Reulecke, *Jugendprotest – ein Kennzeichen des 20. Jahrhunderts?*. In: Dieter Dowe (Hg.), *Jugendprotest und Generationenkonflikt in Europa im 20. Jahrhundert: Deutschland, England und Italien im Vergleich*. Vorträge eines internationalen Symposiums des Instituts für Sozialgeschichte Braunschweig-Bonn und der Friedrich-Ebert-Stiftung vom 17.-19. Juni 1985 in Braunschweig, Bonn, 1986, S. 3 u. 5.
- 6 Ute Daniel, *Kompodium Kulturgeschichte: Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Frankfurt/M. 2001, S. 335-337; Elisabeth Domansky, *Politische Dimensionen von Jugendprotest und Generationenkonflikt in der Zwischenkriegszeit in Deutschland*. In: Dowe, *Jugendprotest und Generationenkonflikt*, a.a.O., S. 113f.; Jürgen Reulecke, *The Battle for the Young: Mobilising Young People in Wilhelmine Germany*. In: Mark Roseman (Hg.), *Generations in Conflict: Youth Revolt and Generation Formation in Germany 1770-1968*, Cambridge/New York 1995, S. 92-94.
- 7 Karl Mannheim, *Das Problem der Generationen*. In: Kurt H. Wolff (Hg.), *Wissenssoziologie: Auswahl aus dem Werk*, Berlin/Neuwied, 1964, S. 526ff. Die Aktualität von Mannheims Konzept zumindest als Referenz für neueste Generationsforschungen belegt folgender Sammelband: Andreas Schulz/Gundula Grebner (Hg.), *Generationswechsel und historischer Wandel*, *Historische Zeitschrift*, Beiheft 36, München, 2003.
- 8 Mannheim, *Generationen*, a.a.O., S. 536, 543, 547f.
- 9 Reinhart Koselleck, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ – zwei historische Kategorien. In: Reinhart Koselleck (Hg.), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 2000.
- 10 Siehe auch Jürgen Reulecke, *Generationen und Biografien im 20. Jahrhundert*. In: Bernhard Strauß/Michael Geyer (Hg.), *Psychotherapie in Zeiten der Veränderung: Historische, kulturelle und gesellschaftliche Hintergründe einer Profession*, Wiesbaden 2000, S. 28.
- 11 Faişal führte als Sohn des Scherifen Husain von Mekka seine Abstammung auf den Propheten Muḥammad zurück; daher der Begriff „Sherifian Officers“ für diese Faişal loyal ergebene Gefolgschaft.
- 12 Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Bathists, and Free Officers*, Princeton 1978, S. 319f; Yücel Güçlü, *The Role of the Ottoman-Trained Officers in Independent Iraq*. In: *Oriente Moderno* 21 (2002) 2, passim; David Pool,

- From Elite to Class: The Transformation of Iraqi Political Leadership. In: Abbas Kelidar (Hg.), *The Integration of Modern Iraq*, London 1979, S. 64ff.; Simon, *Iraq Between the Two World Wars*, a.a.O., S. 15-16; Tarbush, *Military in Politics*, a.a.O., S. 71.
- 13 Batatu, *The Old Social Classes*, a.a.O., S. 6-8, 11-14, 46-47, 319f.; Yitzhak Nakash, *The Shi'is of Iraq*, Princeton, NJ, 1994, S. 88ff.; Tarbush, *Military in Politics*, a.a.O., S. 28-30, 41-44.
- 14 Batatu, *The Old Social Classes*, a.a.O., S. 28-29, 337; Eppel, *Effendiyya*, a.a.O.; Majid Khadduri, *Political Trends in the Arab World. The Role of Ideas and Ideals in Politics*, Baltimore/London 1970, S. 129-130.
- 15 Vgl. Mark Roseman, *Introduction: Generation Conflict and German History 1770-1968*. In: Roseman (Hg.), *Generations in Conflict*, a.a.O., S. 24.
- 16 In der Arabistik besteht Uneinigkeit darüber, ob autobiographische Texte wie die hier vorliegenden tatsächlich unter den Begriff „Autobiographien“ gefasst werden können oder eher „Memoiren“ sind. Hier wird der Einfachheit halber durchgehend der Begriff Memoiren verwendet. Vgl. zu arabischer autobiographischer Literatur Susanne Enderwitz, *Unsere Situation schuf unsere Erinnerung: Palästinensische Autobiographien zwischen 1967 und 2000*. In: *Literaturen im Kontext: arabisch - persisch - türkisch* 10, Berlin, 2002; Martin Kramer, *Introduction*. In: Martin Kramer (Hg.), *Middle Eastern Lives. The Practice of Biography and Self-Narrative*, Syracuse/New York 1991; Thomas Philipp, *The Autobiography in Modern Arab Literature and Culture*. In: *Poetics Today* 14 (1993)3; Christoph Schumann, *Radikalnationalismus in Syrien und Libanon: Politische Sozialisation und Elitenbildung 1930-1958*, Hamburg 2001; Marvin Zonis, *Autobiography and Biography in the Middle East: A Plea for Psychopolitical Studies*. In: Kramer (Hg.), *Middle Eastern Lives*, a.a.O.
- 17 ‘Abd-al-Amīr ‘Alāwī, *Tagārib wa-Dikrayāt*, London 2000. Die Memoiren wurden von seinem Sohn ‘Alī ‘Alāwī herausgegeben, von dem ich viel über die irakische Exilgemeinde Londons lernte, besonders in der Generation seines Vaters.
- 18 Rufā‘īl Buṭṭī, *Dākira ‘Irāqīya 1900-1956* (2 Bd.), hg. Von Fā‘iq Buṭṭī Bd. 1, Damaskus 2000.
- 19 Khaldun S. al-Husry, *The Political Ideas of Yunis al-Sab’awi*. In: Marwan R. Buheiry (Hg.), *Intellectual Life in the Arab East, 1890-1939*, Beirut 1981; Ḥairī al-‘Umārī, *Yūnus as-Sab’āwī: Sīrat Siyāsī ‘Išāmī*, Bagdad 1978.
- 20 Werner Ende, *Neue arabische Memoirenliteratur zur Geschichte des*

- modernen Irak. In: *Der Islam* 49 (1972), S. 107; Muḥammad Maḥdī Kubba, *Muḍakkirātī fī ṣamīm al-aḥdāt: 1918-1958*, Beirut 1965, S. 16.
- 21 Kubba, *Muḍakkirātī*, a.a.O., S. 35ff., 99.
- 22 Anwar Šā'ūl, *Qīṣṣat Ḥayātī fī Wādī ar-Rafidain*, Jerusalem 1980, S. 11, 14-20, 34f, 56, 79, 138-140, 148ff.
- 23 Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris, 1975, S. 35ff.
- 24 Susanne Enderwitz, *The Mission of the Palestinian Autobiographer*. In: Stephan Guth/Priska Furrer/Johann Christoph Bürgel (Hg.), *Conscious Voices: Concepts of Writing in the Middle East. Proceedings of the Berne Symposium July 1997*, Beirut 1999, S. 30; Benjamin C. Fortna, *Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire*. In: *Die Welt des Islams* 41 (2001), S. 7; Philipp, *Autobiography*, a.a.O., S. 576-579; Christoph Schumann, *The Generation of Broad Expectations: Nationalism, Education and Autobiography in Syria and Lebanon, 1930-1958*. In: *Die Welt des Islams* 41 (2001), S. 176ff.; Schumann, *Radikalnationalismus*, a.a.O., S. 35ff.
- 25 'Alāwī, *Tagārib*, a.a.O., S. 129.
- 26 Werner Ende, *Arabische Nation und islamische Geschichte: Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*, Beirut 1977, S. 132ff.; Nakash, *Shi'is of Iraq*, a.a.O., S. 114; Simon, *Iraq Between the Two World Wars*, a.a.O., S. 98, 108.
- 27 'Alāwī, *Tagārib*, a.a.O., S. 67.
- 28 Simon, *Iraq Between the Two World Wars*, a.a.O., S. 81. Simon nimmt auf die dreißiger Jahre Bezug, in denen das staatliche Schulsystem schon stärker etabliert war als zu 'Alāwīs Zeiten. Die Bemühungen, mehr Schiiten in die Schulen zu bringen, hatten schon zugenommen: Nakash, *Shi'is of Iraq*, a.a.O., S. 111f, 125f.
- 29 'Alāwī, *Tagārib*, a.a.O., S. 25.
- 30 Ebenda, S. 62. Obwohl das Erziehungswesen in den dreißiger Jahren expandierte, lebten mehr als drei Viertel der Studenten höherer Ausbildungsgänge in den Städten. Vgl. Ayad Al-Qazzaz, *Power Elite in Iraq - 1920-1958: A Study of the Cabinet*. In: *The Muslim World* 61 (1971), S. 272ff; Tarbush, *Military in Politics*, a.a.O., S. 19.
- 31 'Alāwī, *Tagārib*, S. 41.
- 32 Ebenda, S. 70.
- 33 Kubba, *Muḍakkirātī*, S. 16.
- 34 Nakash, *Shi'is of Iraq*, S. 23-25.
- 35 Kubba, *Muḍakkirātī*, S. 11.
- 36 Ebenda, S. 18.
- 37 Nakash, *Shi'is of Iraq*, S. 66ff., 81.
- 38 Ebenda, S. 52.

- 39 Kubba, Muḏakkirātī, S. 29f.
 40 Ebenda, S. 5, 54.
 41 Buṭṭī, Dākira ʿIrāqīya, S. 2, 31.
 42 Ebenda.
 43 Ebenda, Bd. 1, S. 450f.
 44 Vgl. einen Bericht in der Zeitung al-Istiqlāl vom 12. September 1939.
 45 Batatu, The Old Social Classes, S. 298.
 46 Simon, Iraq Between the Two World Wars, S. 72, 88.
 47 Batatu, The Old Social Classes, S. 298.
 48 Kubba, Muḏakkirātī, S. 54ff.
 49 Vgl. z.B. Charles Tripp, A History of Iraq, Cambridge 2000, S. 88ff.
 50 Kubba, Muḏakkirātī, S. 55.
 51 Vgl. z.B. die Zeitungen al-Bilād vom 18. und 19. September 1940, al-Istiqlāl vom 17. November 1940 u.a.
 52 Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, 2. Aufl., London 1991; vgl. Eric Davis, The Museum and the Politics of Social Control in Modern Iraq. In: John R. Gillis (Hg.), Commemorations: The Politics of National Identity, Princeton NJ, 1994, S. 93ff.; Reeva S. Simon, The Teaching of History in Iraq before the Rashid Ali Coup of 1941. In: Middle Eastern Studies 22 (1986), S. 43ff.
 53 Vgl. europäische Trends: Domansky, Politische Dimensionen, S. 115ff.; Reulecke, Battle for the Young, S. 96.
 54 Kubba, Muḏakkirātī, S. 56-59.
 55 Khaldūn Sāṭīʿ al-Ḥusrī, Muqaddimat fī tāriḫ al-ʿIrāq al-ḥadīṭ. In: Khaldūn Sāṭīʿ al-Ḥusrī (Hg.), Muḏakkirāt Ṭaha al-Hāšimī 1919-1943, Beirut 1967, S. 24. Er zitiert ʿUmar Abū-Naṣr, Al-ʿIrāq al-Ġadīd, Beirut 1938, S. 86.
 56 Vgl. zum Beispiel Sylvia G. Haim, Aspects of Jewish Life in Baghdad under the Monarchy. In: Middle Eastern Studies 12 (1976), S. 189f.; Daphne Tsimhoni, Jewish Muslim Relations in Modern Iraq. In: Kirsten E. Schulze/Martin Stokes/Colm Campbell, Nationalism, Minorities and Diasporas: Identities and Rights in the Middle East, London/New York 1996, S. 96.
 57 Šāʿūl, Qiṣṣat Ḥayātī, S. 48ff.
 58 Ebenda, S. 56.
 59 Haim, Jewish Life, S. 189.
 60 Šāʿūl, Qiṣṣat Ḥayātī, S. 139.
 61 Veröffentlichlich in al-Ḥāšid, 11.12.1930: „Sāʿa fī siġin Baġdād maʿa az-zamīl al-ustād Rufāʿīl Buṭṭī.“ Ebenda, S. 161-165. Buṭṭī gibt an, er sei 1931 inhaftiert gewesen: Buṭṭī, Dākira ʿIrāqīya 1, 123. Wahrscheinlich

- erstreckte sich seine Zeit im Gefängnis über den Jahreswechsel.
- 62 Šāʿūl, Qiṣṣat Hayātī, S. 119f.
- 63 Ebenda, S. 120.
- 64 Buṭṭī, Ḍākira ʿIrāqīya 1, S. 145.
- 65 Ebenda, S. 146f.; Buṭṭī, Ḍākira ʿIrāqīya 2, 31f. Unter den Inhaftierten waren Yūnus as-Sabʿāwī, Fāʿiq as-Samarāʿī, Ḥalīl Kanna, ʿAbd-al-Qādir Ismāʿīl, Ġamīl ʿAbd-al-Wahhāb. Sie wurden zu sechs Monaten Haft verurteilt, aber nach zwei Monaten entlassen.
- 66 Karl Mannheim, Das Problem der Generationen, a.a.O., S. 544f.
- 67 Vgl. Michel Foucault, Archäologie des Wissens, Frankfurt/M. 1995.
- 68 Buṭṭī, Ḍākira ʿIrāqīya 1, S. 32.
- 69 Ebenda, 165. Unter den ersten, die Atatürk als Modell für die Araber anpriesen, war Sāṭiʿ al-Ḥusrī. Vgl. William A. Cleveland, Atatürk Viewed by his Arab Contemporaries: The Opinions of Satiʿ al-Husri and Shakib Arslan. In: International Journal of Turkish Studies 2.2 (1981-82); ders., The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Satiʿ al-Husri, Princeton, NJ, 1971, S. 116.
- 70 Zu Futūwa vgl. mehrfach Simon, Iraq Between the Two World Wars: Wien, Discipline and Sacrifice, a.a.O.
- 71 Buṭṭī, Ḍākira ʿIrāqīya, Bd. 1, S. 449.
- 72 Ebenda, Bd. 2, S. 32f.
- 73 Der Begriff Faschismus wird hier in dem Sinne benutzt, dass die irakische öffentliche Debatte das italienische und das deutsche System meist als zwei Spielarten desselben Phänomens wahrnahm. Die Darstellung versucht, eine irakische Sichtweise zu rekonstruieren, und ist keine Stellungnahme in einer modernen „Faschismusdebatte.“
- 74 ʿAlāwī, Taḡārib, S. 129.
- 75 Ebenda, S. 124ff.
- 76 Ebenda, S. 130.
- 77 Ebenda, S. 116ff.
- 78 Buṭṭī, Ḍākira ʿIrāqīya, Bd. 1, S. 449.
- 79 Ebenda.
- 80 Ebenda, S. 32.
- 81 Ebenda, S. 194ff.
- 82 Ebenda, Bd. 2, S. 291.
- 83 Emil Ludwig, Napoleon, Berlin 1930; ʿUmarī, Sabʿāwī, S. 51. Emil Ludwig (1881-1948) war in der Zwischenkriegszeit ein international bekannter deutsch-jüdischer Schriftsteller und Biograph. Die Nazis verbrannten 1933 seine Bücher.
- 84 ʿUmarī, Sabʿāwī, S. 51.

- 85 Ebenda, S. 37f.
- 86 Vgl. Stefan Wild, National Socialism in the Arab Near East Between 1933 and 1939. In: *Die Welt des Islams* 25 (1985), S. 150ff.
- 87 ʿUmārī, Sabʿāwī, S. 41.
- 88 Samira Haj, *The Making of Iraq, 1900-1963: Capital, Power and Ideology*, Albany 1997, S. 83f.
- 89 Ebenda, S. 84f.
- 90 ʿUmārī, Sabʿāwī, S. 40.
- 91 Reulecke, *Generationen und Biografien*, S. 29.
- 92 Šāʿūl, *Qiṣṣat Ḥayātī*, S. 215.
- 93 Ebenda, S. 133.
- 94 Ebenda, S. 139.
- 95 Salmān aṣ-Ṣafwānī in seiner Zeitung *al-Yaqza* und *Kamāl-ad-Dīn aṭ-Ṭāṭī* in *Mağallat al-Hidāya al-Islāmīya*, und vereinzelt *Saʿīd al-Ḥağğ Ṭābit*. Ebenda, S. 213.
- 96 Ebenda, S. 215f.
- 97 Ebenda, S. 63, 213, 227, 240.
- 98 Ebenda, S. 63.
- 99 Sasson Somekh, *Lost Voices: Jewish Authors in Modern Arabic Literature*. In: Mark R. Cohen/Abraham L. Udovitch (Hg.), *Jews among Arabs: Contacts and Boundaries*, Princeton 1989, S. 16ff.
- 100 Vgl. Peter Wien, *Arab Nationalists, Nazi-Germany and the Holocaust: An Unlucky Contemporaneity*. In: Hans Lukas Kieser/Dominik J. Schaller, *Der Völkermord an den Armeniern und die Shoah/The Armenian Genocide and the Shoah*, Zürich 2002.
- 101 Šāʿūl, *Qiṣṣat Ḥayātī*, S. 245ff.
- 102 ʿUmārī, Sabʿāwī, S. 36.

„Der größte Feind der Menschheit“

Der Nationalsozialismus in der arabischen öffentlichen Meinung in Palästina während des Zweiten Weltkrieges

René Wildangel

„Auf der falschen Seite“? Zum vorherrschenden Narrativ

Jedesmal wenn ein Zusammenhang zwischen der arabischen Welt und dem deutschen Nationalsozialismus hergestellt wird, steht in der Regel die Gestalt des „Großmufti von Jerusalem“, Ḥaǧǧ Amīn al-Ḥusainī, im Mittelpunkt des Interesses. Die Geschichte seiner Kollaboration mit den Achsenmächten Deutschland und Italien ist hinreichend bekannt und Gegenstand zahlreicher Publikationen.¹ Es kann dabei kaum Kontroversen um den Grad seiner persönlichen Übereinstimmung mit wesentlichen ideologischen Grundlagen des NS-Regimes während seiner Exilzeit in Deutschland geben, wenn auch weiterhin einige Fragen offen bleiben.²

Obwohl Ḥaǧǧ Amīn bereits während der gewaltsamen Auseinandersetzungen mit der britischen Mandatsmacht im Jahre 1937 aus Palästina geflohen war, wird er in der Regel als *der* Repräsentant der arabischen Gemeinschaft in Palästina während des Zweiten Weltkriegs dargestellt. Dem gängigen, grob vereinfachten Narrativ zufolge waren die arabischen Palästinenser aufgrund ihres politischen Gegensatzes zur Mandatsmacht Großbritannien ein geradezu zwangsläufiger Verbündeter für das nationalsozialistische Deutschland und ein begeisterter Partner der Achse während des Krieges. Mit dem Motto „der Feind meines Feindes ist mein Freund“ wird dieses eindimensionale Interpretationsmodell in der Regel zusammengefasst und Ḥaǧǧ Amīns Rolle in Deutschland erklärt. Eine solche Sichtweise lässt allerdings kaum Raum für eine differenzierte Rekonstruktion palästinensischer Erfahrungen dieser

Zeit, vor allem was die Wahrnehmung Deutschlands und des Nationalsozialismus betrifft. Die Einführung einer wissenschaftlichen Darstellung zum Thema beginnt beispielsweise mit den Worten:

„Das verhängnisvolle Bündnis des Muftis mit den Nationalsozialisten ist ein einzigartiges Beispiel für das Scheitern einer Politik. Die erfolglose Politik palästinensischen Nationalbestrebens erreichte in den Jahren 1939-1945 ihren Tiefpunkt. Egal wie Apologeten versuchen, diese Politik zu entschuldigen, sie stellte die palästinensische Sache in der für die neuen emanzipierten Nationen so wichtigen Epoche der Nachkriegszeit auf die falsche Seite.“³

In dieser Bewertung wird insbesondere die Entwicklung nach 1948 mit den Kriegsjahren kausal verknüpft: Da die arabischen Palästinenser in den Jahren 1939-1945 mit ihrem Nationalstreben scheiterten – gemeint ist die Zusammenarbeit Haǧǧ Amīns mit den Achsenmächten – hätten sie auch nach 1945 „auf der falschen Seite“ gestanden. Aus der moralischen Verurteilung der Aktivitäten des Muftis wird so ein politisches Statement: Indem die Palästinenser kollektiv zu Tätern bzw. Kollaborateuren erklärt werden – die Täter/Opfer-Kategorisierung als geradezu zwanghaft eingesetztes Paradigma aller Akteure ist in der soziologischen Erklärung des Nahostkonfliktes eine wichtige Konstante – erscheint auch die Vertreibung der arabischen Palästinenser bzw. die andauernde Verweigerung eines eigenen arabisch-palästinensischen Staates als historisch notwendige Folge.

So holzschnittartig diese Sichtweise auch erscheinen mag, die Vorstellung von den arabischen Palästinensern als Sympathisanten der Nazis in den 1930er und 1940er Jahren ist ein populäres und manchmal bewusst instrumentalisiertes Bild; seine Herausbildung hängt wohl mindestens ebenso stark mit den angesprochenen Legitimationskämpfen im israelisch-palästinensischen Konflikt und mit Prozessen im Bereich der Geschichtspolitik und Erinnerungskultur zusammen wie mit der konkreten historischen Entwicklung.⁴

Der Fall Ägyptens, den Israel Gershoni in seinem Buch „Licht im Schatten“⁵ ausführlich untersucht hat, ist ein Beispiel für die Entstehung eines ganz ähnlichen Narrativs: Gershoni zeigt, dass das bestehende „pro-Nazi-Narrativ“, das eine breite ägyptische Unterstützung für den NS annimmt, mit der gängigen Darstellung einer schweren Kri-

se der ägyptischen Gesellschaft dieser Zeit einherging. Das Narrativ hat so nicht nur zu einer unvollständigen Wahrnehmung der ägyptischen Öffentlichkeit geführt, sondern ist tatsächlich historisch falsch, weil es ein ganzes Feld von andersartigen Erfahrungen ignoriert. Denn tatsächlich finden sich im ägyptischen Diskurs der 1920er und 1930er Jahre, vor allem in weit verbreiteten Zeitschriften und Zeitungen, zahlreiche Beispiele für liberale Positionen und scharfe Kritik am Nationalsozialismus, darunter auch an seinem rassistischen Antisemitismus.⁶

Diese Konstellation lässt sich durchaus mit dem arabisch-palästinensischen Fall vergleichen. Anstatt eines Krisennarrativs lässt sich hier allerdings eher die Tendenz ausmachen, die arabische Gemeinschaft in Palästina als politisch passiv und inkompetent darzustellen sowie das Konfliktpotential gegenüber der Mandatsmacht Großbritannien und dem Yishuv zu betonen. Dementsprechend kann dann eine vermeintliche Zuneigung zum Nationalsozialismus durch politische Naivität oder übereinstimmend mit den erwähnten „Freund/ Feind“-Kategorien begründet werden. Eine solche monolithische Sichtweise kann der Komplexität der wechselseitigen Beziehungen und Verwicklungen der Mandatszeit und ihrer Akteure aber nicht gerecht werden. In seinem berühmten Werk „Arab Awakening“, das im Jahre 1938 – auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen im Mandatsgebiet – erschien, richtete sich George Antonius gegen das Klischee der „traditionell“ anti-britisch gesinnten Araber:

„...Nor is the Arab attitude hostile to Great Britain, but just the reverse. The expression ‚anti-British‘ is so freely bandied about in reference to the Arab insurgence that it has given rise to the legend the Arabs are fundamentally hostile to everything English. In actual fact, they are ‚anti-British only“ in the political connotation of that overworked epithet, in the sense that they are determined to resist the present policy in Palestine by every means in their power.“⁷

Weder dieses Verhältnis noch das beschriebene Klischee der arabischen Bevölkerung als insgesamt deutschfreundlich bzw. pro-nationalsozialistisch ist bisher umfassend untersucht worden, da eine Rezeptionsschicht, die an den arabischen Quellen orientiert ist, weitgehend fehlt.

Bestehende Studien zum Komplex „Arabische Palästinenser und Deutschland“ konzentrieren sich in der Regel auf die Beschreibung der

deutschen Nahostpolitik, können aber kaum zum differenzierteren Verständnis der arabischen Perspektive beitragen.

Dies entspricht einer Tendenz der akademischen Literatur über die Mandatszeit, arabische Erfahrungen auszuklammern. Während die Literatur, die sich mit britischer und zionistischer Politik der Mandatszeit insgesamt beschäftigt, nahezu unüberschaubar ist, sind Studien zu einer arabischen Sozial- und Gesellschaftsgeschichte erst in Ansätzen verfügbar.

Erst in neuerer Zeit haben sich in diesem Feld innovativere Forschungsansätze etabliert, die über die traditionellen und eher faktenorientierten Darstellungen der arabischen Elite und ihrer Politik hinausgehen. Beispiele dafür sind Beshara Doumanis Versuch, die arabischen Palästinenser in den Erinnerungsraum der osmanischen Geschichte zu holen⁸, Ted Swedenburgs Ansätze, die Rolle der bäuerlichen Milieus während der Unruhen der Jahre 1936-1939 zu rekonstruieren⁹, oder die Studien von Zachary Lockman und Deborah Bernstein, die sich mit dem Arbeitermilieu in Palästina beschäftigen und unter anderem eine Diskursanalyse der dort existierenden kommunikativen Strukturen und Machtbeziehungen zwischen jüdischer und arabischer Gesellschaft durchführen.¹⁰ Solche Studien brechen überkommene Interpretationsmuster der Mandatsgeschichte auf, indem sie auch verstärkt arabische Quellen einbeziehen. Eine neuere Gesamtdarstellung der Mandatsgeschichte von Tom Segev¹¹ bestätigt diese Tendenz. Trotzdem sind die arabischen Erfahrungen im Feld der wissenschaftlichen Erforschung der Mandatsgeschichte immer noch unterrepräsentiert. Das betrifft insbesondere auch die Zeit des Zweiten Weltkrieges; Darstellungen der arabischen Geschichte in Palästina enden zudem meist mit dem Jahr 1939.¹² Neben der beschränkten Quellenlage liegt ein weiterer Grund dafür in der bereits erwähnten Tatsache, dass sich einige prominente Mitglieder der arabisch-palästinensischen Elite, insbesondere der Mufti, zu dieser Zeit außerhalb des Landes befanden und diese Exilgeschichte oftmals im Mittelpunkt des historischen Interesses stand.

Aber mit ihnen löste sich nicht gleichzeitig die arabisch-palästinensische Gesellschaft auf. Auch wenn sich einige der bekanntesten Führer im Exil befanden und ein Großteil des öffentlichen Lebens durch eine strikte britische Kontrolle und Zensur eingeschränkt

war – eine „arabische Öffentlichkeit“ und eine „öffentliche Meinung“ existierten ohne Zweifel weiter, gerade im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit politischen Themen oder die militärischen Entwicklungen im Krieg .

Im Folgenden sollen einige Elemente dieses arabischen Diskurses in Palästina in Erinnerung gebracht werden: Öffentliche arabische Äußerungen und die Frage nach der damaligen Informationslage und Stimmung in Palästina, den Nationalsozialismus und Faschismus betreffend, sollen dabei im Mittelpunkt stehen.

Besonders berücksichtigt werden an dieser Stelle die kritischen Stimmen, die in der gängigen Wahrnehmung der arabischen Palästinenser als „Kollaborateure“ völlig marginalisiert sind; wenn sie auch unter den besonderen Bedingungen der britischen Mandats Herrschaft entstanden sind, müssen sie in eine Bewertung der arabischen Wahrnehmung der Achsenmächte einfließen. Nur so kann die regelrechte „Muftisierung“ der arabisch-palästinensischen Geschichte der Mandatszeit in der Historiographie differenziert werden. Hağğ Amin, seit 1937 im Exil, war zwar zweifellos die schillerndste und populärste palästinensische Persönlichkeit dieser Zeit - er war aber auch ein umstrittener Charakter innerhalb der arabischen Gesellschaft und konnte nach seiner Flucht aus dem Mandatsgebiet nur noch sehr bedingt Einfluss auf die politischen Entwicklungen in Palästina nehmen. Während des Zweiten Weltkriegs verlor er seine Kontakte nach Palästina fast völlig. Obwohl er kaum über die tatsächliche Stimmung im Land informiert war, versuchte sich Hağğ Amin in Deutschland mit einigem Erfolg als Repräsentant aller arabischen Palästinenser darzustellen, wenn nicht der gesamten arabischen oder gar islamischen Welt. Im folgenden soll seine Person aber in den Hintergrund treten und stattdessen nach Perspektiven der arabischen Bevölkerung vor Ort gefragt werden.

Die arabische Bevölkerung in Palästina zu Beginn des Weltkriegs

1936 begann in Palästina eine Periode gewaltsamer arabischer Proteste, die von der Frustration über die britische Einwanderungspolitik und einer wachsenden Angst vor einer jüdischen Bevölkerungsmajorität und

einem jüdischen Staat in Palästina angestoßen waren. Nach einer dreijährigen Phase der Gewalt endete der arabische Widerstand schließlich im Jahre 1939. Zuvor hatte die britische Besatzungsmacht harte militärische Maßnahmen ergriffen, um die Situation in Palästina in den Griff zu bekommen und arabische Kämpfer von Angriffen auf britische und jüdische Institutionen abzuhalten. Neben „Großmufti“ Hağğ Amīn al-Husainī, der seiner Verhaftung durch die Flucht in den Libanon 1937 zuvorgekommen war, mussten auch weitere Mitglieder des Arabischen Hochkomitees (Arab Higher Committee, AHC) Palästina verlassen. Darunter befanden sich auch Moderate wie Rašid al-Ḥağğ Ibraḥīm und Ḥilmī Paša, die von der Mandatsmacht auf die Seychellen verbannt wurden und erst nach 1940 wieder nach Palästina zurückkehren durften.¹³

Die britischen Truppenverbände wurden während der Zeit der Unruhen verstärkt und wendeten im Kampf gegen arabische Guerillakämpfer zunehmend brutale Maßnahmen an, darunter Kollektivstrafen gegen arabische Dörfer wie die Zerstörung von Häusern und Exekutionen von Zivilisten. Die arabische Wirtschaft brach während der Unruhezeiten völlig zusammen und viele Araber, darunter auch zunehmend große Teile der ländlichen Bevölkerung, waren aufgrund ihrer unsicheren Lage an einem Ende der bewaffneten Auseinandersetzung interessiert. Gerade diese Gesellschaftsschicht war sich der Bedeutung des öffentlichen Protestes gegen die Mandatsmacht und die Politik der Einwanderung zwar bewusst, lehnte aber eine Fortsetzung des gewalttätigen Aufstandes ab, da er die persönliche Lage vieler arabischer Bauern erheblich schneller verschlechtert hatte als die jahrelange jüdische Einwanderung zuvor.

Zudem hatten arabische Streiks und Boykotte, die gegen jüdische Produktion und Waren gerichtet waren, letzten Endes den Erfolg des von der zionistischen Bewegung angestrebten Konzepts der „jüdischen Arbeit“ (Awoda Iwrit) gesteigert und die angestrebte Autarkie der jüdischen Wirtschaft unterstützt, während eine große Zahl arabischer Lohnarbeiter in die Arbeitslosigkeit gedrängt wurde.

Die ansteigende arabische Arbeitslosigkeit und der zunehmende Terror außer Kontrolle geratener Banden, die teils von selbsternannten „Kommandanten“ geführt wurden und oftmals die arabische Landbe-

völkerung in Form von willkürlich erhobenen Sondersteuern ausbeuteten, trugen zur Ablehnung der eskalierenden Gewalt bei und hatten eher oppositionelle Kreise gestärkt, die sich lange Zeit vergeblich gegen Hağğ Amīn und seine Partei, die Palestine Arab Party (PAP), gestellt hatten. Die Familie der Našašibis bestimmte die Opposition und die von ihr dominierte Partei, die National Defense Party (NDP). Sie waren generell bereit, mit der Mandatsmacht und auch mit zionistischen Vertretern zu verhandeln. Prominente moderate Politiker wie Izzat Tannous und George Antonius spielten ebenfalls eine wichtige Rolle in der Formulierung moderaterer Positionen.

Als 1939 über das Weißbuch verhandelt wurde, signalisierten einige gemäßigte Politiker ihre Zustimmung. Sie wurden aber zu diesem Zeitpunkt vom kategorischen Nein der nationalistischen Front übertönt, was damals noch Hağğ Amīn aus dem Exil orchestrierte. Izzat Tannous stellt in seinen Erinnerungen die These auf, dass eine Verständigung über das Weißbuch zu diesem Zeitpunkt nicht unmöglich gewesen wäre und die arabische Seite vor der späteren fatalen Entwicklung hätte bewahren können.¹⁴ Insgesamt bröckelte die Unterstützung für die radikale Haltung der Palestine Arab Party und den Mufti selbst, und die palästinensisch-arabische Politik zerfiel zunehmend in verschiedene Fraktionen.¹⁵ Die libanesische Zeitung „*İtīhād al-Lubnānī*“ kommentierte diesen Zustand am 6. Juni 1939:

„Wir wissen, dass es viele gibt, die nicht mit dem [Hohen Arabischen] Komitee übereinstimmen und die Politik des Weißbuches unterstützen wollen. Da Politik keine Rache kennt, ist es nicht weise, den Ungehorsam fortzusetzen, nur um Rache an Großbritannien zu üben, weil bestimmte Personen nicht nach Palästina zurückkehren dürfen. Soll das ganze Land den persönlichen Interessen einiger Individuen geopfert werden?“¹⁶

Unterdessen versuchte die britische Mandatsmacht die existierenden Dissenzen und besonders die Stimmung gegen die Person des Muftis zu fördern. Nachdem man bis dahin vor allem mit negativen Maßnahmen wie Gewaltanwendung und dem Verbot der arabischen Zeitungen versucht hatte, die Stimmung zu regulieren, unterstützten das britische Colonial Office und das Foreign Office nun die Weißbuch-Politik propagandistisch und suchten verstärkt Kontakt zu arabischen Politikern. In

diesem Zusammenhang wurden pro-britische Photographien und Artikel in der moderateren arabischen Presse untergebracht und Flugblätter hergestellt sowie vermehrt durch die neu etablierte Rundfunkstation für das Weißbuch geworben.¹⁷ Auf der anderen Seite waren die britischen Behörden besorgt, dass der Eindruck entstehen könnte, die Mandatsregierung sei grundsätzlich pro-arabisch und damit gegen die Einrichtung des in der Balfour Declaration versprochenen „Jüdischen Nationalheims“ eingestellt.

Als sich der Krieg zwischen dem nationalsozialistischen Deutschland und den Alliierten ankündigte, traten die Bemühungen um eine Lösung des Palästinaproblems in den Hintergrund. Es war klar, dass in der angespannten Lage des Krieges keine Einigung mehr erzielt werden konnte und den Kriegsanstrengungen Priorität eingeräumt sollte. Die arabische Bevölkerung teilte allerdings diese britische Sichtweise, so dass nach Kriegsbeginn ein echter Waffenstillstand erreicht werden konnte. Das Ende des Jahres 1939 brachte damit für Palästina eine neue, ungewohnte Ruhezeit; jüdische, englische und arabische Beobachter waren gleichermaßen erleichtert. Ein einfacher englischer Soldat beschrieb die Stimmung im November 1939 in einem Brief an seine Familie:

„...at the moment Jonny Arab is fairly happy with himself... The rebel bands were a big drain on his resources and they taxed him on practically everything he produced. They have quite a friendly feeling towards the English...and they are just realizing what fools they have been... The war has made little impressions on this country and if it is ever discussed, is treated as a joke. One good thing has come out of it and that is that the campaign of terror is being called off and things are looking much brighter for the future, we have not had a killing in this area for over a week now...“¹⁸

Vom Ausbruch des Krieges mit dem deutschen Angriff auf Polen und der darauffolgenden britischen Kriegserklärung war in Palästina tatsächlich wenig zu spüren, außer dass die britische Militärpräsenz noch weiter verstärkt wurde.

Die gebildeteren Teile der arabischen Bevölkerung verfolgten die europäischen Entwicklungen aufmerksam in dem Bewusstsein ihrer Bedeutung für die Situation in Palästina. Zu diesem Zeitpunkt hatten

auch die Achsenmächte Deutschland und Italien ihre eigene Nahostpropaganda intensiviert.

Die bis zum Krieg von deutscher Seite ausgeübte Rücksicht auf Großbritannien in der Nahostpropaganda wurde nun aufgegeben. Allerdings konnte die deutsche Propaganda den arabischen Raum nur schwer beeinflussen. Bald übernahm dabei der Einsatz der Rundfunkpropaganda eine wichtige Funktion. Deutschlands Kriegspartner Italien konnte dagegen zu Kriegszeiten auf keinerlei Sympathien in Palästina hoffen: Durch die Kriege in Libyen und Äthiopien war Mussolinis Reich zum Feindbild geworden, und zahlreiche anti-italienische Flugschriften und Broschüren kursierten im Mandatsgebiet.

Historische Darstellungen haben bisher kaum nach dieser Art von arabischer Wahrnehmung im Krieg gefragt. Es wird stattdessen meist der Eindruck erweckt, die arabische Gesellschaft dieser Zeit sei eine passive und gleichgültige Masse gewesen, die keine eigenen Positionen zum Kriegsverlauf und anderen politischen Themen gehabt hätte.

Die politische, soziale und intellektuelle „öffentliche“ arabische Sphäre bestand jedoch weiter. Innerhalb der arabischen Elite, aber auch unter der einfachen Bevölkerung verständigte man sich über die eigene Position zum Krieg. Führende Persönlichkeiten machten sich Gedanken über die Bedeutung eines britischen Sieges oder einer Niederlage im Krieg und die möglichen Folgen für Palästina in der Nachkriegssituation.

Das Bild arabischer Massen in Palästina, die auf den Sieg der Achsenmächte hofften, ist ein Zerrbild dieses öffentlichen Meinungsbildungsprozesses und der Stimmung in Palästina. Es entstand nach 1945 im Zusammenhang mit der Kollaboration des Muftis Hağğ Amīn, der von 1940 bis 1945 in Berlin residierte. Das Bild taucht jedoch auch in der zeitgenössischen Wahrnehmung britischer und zionistischer Quellen auf, z.B. in einem Memorandum der Jewish Agency aus dem Jahr 1940:

„Es ist ein Fehler zu denken, dass die Araber Palästinas in diesen Krieg auf Seiten der Demokratien mit dem Wunsch eintreten, Hitler zu besiegen. Es gibt keine Araber, die Hitler so wahrnehmen, wie wir das tun, oder die Engländer. Eine Opposition gegen das Dritte Reich liegt nicht in ihrem Interesse. Man muss sagen: Für die Juden ... würde ein Sieg Hitlers ihre Vernichtung bedeuten. Die Araber müssen dies wohl nicht

befürchten. Die arabische Seite als 100prozentiger Gegner Deutschlands muss deshalb mit Vorsicht genossen werden; wenn es so etwas wirklich gibt, muss man es wohl außerordentlich nennen.“¹⁹

Es gab in Palästina auf arabischer Seite tatsächlich zustimmende, nach vereinzelt Berichten auch manchmal begeisterte Reaktionen auf Hitler und den Nationalsozialismus. Besonders die Rezeption der NS-Propaganda in Palästina und die Verbreitung kollektiver Bilder vom NS-Staat und der Person Hitlers waren Fragen in diesem Zusammenhang, die bisher unzureichend beantwortet wurden. Hier aber soll der Schwerpunkt ganz auf den kritischen Stimmen im arabischen öffentlichen Raum in Palästina liegen. Sie werden in dem zitierten Memorandum als „außerordentlich“ bezeichnet. Es ist zwar schwierig, ihre Verbreitung zuverlässig einzuschätzen; es waren wohl Stimmen, die in der Gesamtbevölkerung nur von begrenzter Rezeptionskraft waren, die aber trotzdem in einer erstaunlichen Bandbreite existierten, den politischen Diskurs prägten und zugleich in der historischen Wahrnehmung völlig vergessen sind.

Die Konzepte von „Öffentlicher Meinung“ und „Öffentlichkeit“

Die Begriffe „Öffentliche Meinung“ und „Öffentlichkeit“ sind von Politikwissenschaftlern, Soziologen und Historikern breit diskutierte theoretische Konzepte.²⁰ Trotzdem ist der Begriff kaum hinreichend definiert und bezeichnet ein großes Bündel von unterschiedlichen Interpretationsmodellen und Vorstellungen. Hannah Arendt definierte ihn 1958 sehr allgemein als „alles, was vor der Allgemeinheit erscheint, für jedermann sichtbar und hörbar ist.“²¹

Jürgen Habermas' grundlegende Studie über den „Strukturwandel der Öffentlichkeit“²² nimmt eine historische Perspektive ein und verknüpft das Konzept der „Öffentlichkeit“ eng mit der Epoche der Aufklärung und Demokratisierung. Dieser fast durchgehend lineare, positive Begriff von „Öffentlichkeit“, der mit einem rationalistischen Modernitätsbegriff einhergeht, ist für unsere Betrachtung der öffentlichen Meinung in Palästina während des Zweiten Weltkrieges allerdings problematisch. „Öffentlichkeit“ entstand dort im kolonialen Kontext,

dessen offensichtliche Ambiguitäten und wechselseitige Machtbeziehungen bzw. Abhängigkeiten erklärungsbedürftig sind. Die Mandatszeit stieß in Palästina einerseits einen weitreichenden Modernisierungsprozess an und ermöglichte eine schnelle soziale Transformation der arabischen Gesellschaft und öffnete damit auch neue Chancen der Mobilität und Information, wie sie auch Habermas als grundlegend für die europäischen Gesellschaften im 18. Jahrhundert und die „aufgeklärte“ Öffentlichkeit ausmacht. Die britische Kolonialpolitik zielte jedoch wie in anderen kolonialen Gebieten zur gleichen Zeit auf eine Behinderung und Einschränkung der intellektuellen und wirtschaftlichen Entfaltung der arabischen Gemeinschaft ab (z.B. durch Zensur). „Öffentlichkeit“ in Palästina wurde entsprechend der Vielzahl der Akteure auch unterschiedlich konstruiert. „Öffentlichkeit“ im Sinne von Staatswesen, also einer Art „Öffentlichkeit von oben“, die z.B. die öffentliche Verwaltung und das Bildungssystem umschließt, wurde von Großbritannien gesteuert, während die 1920er Jahre auch den Beginn einer neuen Form arabischer „Öffentlichkeit von unten“ in Palästina bedeuteten: Die arabischen Zeitungen waren nicht länger auf die exklusiven Zirkel der Elite beschränkt, und vor allem in den Städten entwickelte sich eine zunehmend alphabetisierte und gebildete Gesellschaft.²³ Zeitungen, in geringerem Maße auch Bücher, Broschüren und Flugblätter, bildeten die Plattform für diesen neuen innerarabischen Diskurs, der in einer Mischung aus Anlehnung an und Abgrenzung zu Großbritannien entstand. In erster Linie sollen hier deshalb solche Quellen betrachtet werden, die im Gegensatz zu persönlichen Aufzeichnungen, Erinnerungen oder internen Dokumenten Teil des öffentlichen Raumes und damit auch direkt beteiligt an der Konstruktion von Öffentlichkeit waren.

Die Rezeption und Wirkungskraft dieser Quellen ist in vielen Fällen sehr schwierig zu beurteilen; eine Einschätzung ist oft nur durch bekannte Daten wie z.B. die Auflagenzahl einer Publikation möglich, falls keine anderen Berichte überliefert sind. Die Quellenanalyse kann zudem bei der Rekonstruktion öffentlicher Positionen nur einen selektiven Blick auf die Gesellschaft bieten, der wenig mit dem heutigen Verständnis von „öffentlicher Meinung“ als durch Umfragen und Statistiken scheinbar exakt bestimmbar Wert zu tun hat. Jenseits von Rezeption und Breitenwirkung ist aber die Existenz der hier in den Blick

genommenen Stimmen und Akteure in der arabischen Öffentlichkeit schon an sich bemerkenswert, denn in der Historiographie des arabischen Palästina sind sie bisher nicht thematisiert worden.

Öffentliche arabische Kritik am Nationalsozialismus

Im gesamten gesellschaftlichen Bereich wirkte sich das veränderte öffentliche Umfeld aus. Kulturelle und soziale Organisationen, die zum Teil schon vor 1939 bestanden hatten, bildeten weiterhin einen wichtigen Bestandteil des moderaten Sektors und erlebten während der „Ruhezzeit“ – die der Zweite Weltkrieg für Palästina paradoxerweise darstellte – eine Blüte. Seit August 1937 existierte z.B. in Bethlechem eine „Arab Students League“, die noch Zweigstellen im Lande hatte. Eines ihrer erklärten Hauptziele war die Verbesserung der arabischen Ausbildung in Palästina, die von der Vereinigung als Kernpunkt einer sozialen und politischen Entfaltung der arabischen Gesellschaft betrachtet wurde. Im Februar 1940 erschien mit der von der Liga herausgegebenen Publikation „al-Gad“ ein Flugblatt, in dem ein englischsprachiger Aufsatz unter dem Titel „Fascism and Students“ gedruckt wurde. Er ist mit den Initialen „T.B.“ unterzeichnet. Der Autor betonte ebenfalls die Bedeutung der Qualitätsverbesserung arabischer Bildung in Palästina, weil deren Schwäche auch ein Grund für vergangene und zukünftige Erfolge für „faschistische Propaganda“ sein könne:

„Fascism being a new regime which has been enforced in Italy and Germany without regard to the will of the people, has to use a very attractive and enspiring [sic] way of propaganda, which deceived the people of the world through the state of chaos in which these countries had been after the Great War... Though this regime was built on iron hand and on fire, it had formed an easy way through this country [Palästina, R.W.] for many reasons, which are partly due to the Mandated Government.“²⁴

Damit äußerte er seine Einschätzung, dass eher die gebildeten Kreise in der Lage waren, Kritik gegenüber dem Faschismus zu üben. Ein besseres Bildungssystem, für das nicht zuletzt die Verantwortung bei der Mandatsregierung läge, sei deshalb von grundlegender Bedeutung für den Aufbau demokratischer Strukturen und die Abwehr des Faschismus.

Diese kritische Haltung zur Politik der Mandatsregierung unterstreicht auch, dass die englischsprachige Publikation der „Arab Students League“ keine Propagandabroschüre war, sondern durchaus unabhängigen Charakter besaß. Nach Meinung des Autors von al- Ġad barg die mangelhafte Qualität des arabischen Bildungssystems insgesamt die Gefahr einer Hinwendung zum Faschismus. Für ihn stellte die Abwehr faschistischer Tendenzen jedenfalls ein zentrales Ziel dar:

„My appeal to the students is to relinquish Fascism and its principles and keep in mind its horrors. Independence and freedom cannot develop under such a regime. My appeal to them is to seek education in other directions where they may be taught freedom and fraternity. My appeal to the Government is to help the spreading schools and education, and to form more schools and colleges and to facilitate more the means of learning and culture...“²⁵

Diese Position steht im klaren Gegensatz zu der in Palästina manchmal gehörten Forderung eines „starken Führers“ oder der Übernahme autoritärer Strukturen in der arabischen Gesellschaft. Dass sie gegen die Aktivitäten des Mufti Hağğ Amin – der in solchen Aufrufen selten erwähnt wird – gerichtet ist, ist offensichtlich. Moderate Kreise hofften zu diesem Zeitpunkt, durch eine Kooperation mit Großbritannien auch die arabische Position in Hinblick auf eine zukünftige Lösung des Konfliktes zu verbessern. Die Mandatsmacht war allerdings – obwohl viel getan wurde, um die arabische Unterstützung zu sichern – kaum an einer handlungsfähigen, möglicherweise sogar breit unterstützten arabischen Führung interessiert. Von daher setzte die britische Verwaltung einer freien Entwicklung von vornherein Grenzen.

Eine Quelle, die belegt, dass in manchen arabischen Städten die Stimmung zumindest in Bezug auf den Kriegsausgang trotz allem pro-britisch war, sind die Berichte der Jewish Agency, deren Kontaktmänner die arabische öffentliche Meinung erforschen sollten. Ein Verbindungsmann der Jewish Agency, der in den Dokumenten den Decknamen „M.M.“ trägt, beschreibt die öffentlichen Diskussionen in Hebron während der Jahre 1941 und 1942.²⁶

Im September 1940 berichtet er über die Rekrutierung arabischer Freiwilliger in der Stadt, die von einem „arabischen demokratischen Büro“ unterstützt wurde. Ungefähr 50 Männer traten in britischen Dienst.

Im Frühjahr 1941 wurde in Hebron entschieden, das jährliche „Nabi Musa“-Festival abzusagen, weil es „aufgrund der Kriegslage nichts zu feiern“ gebe. Es wurde statt dessen beschlossen, dass das Fest abgehalten werden sollte, „wenn England den Krieg gewonnen hat“²⁷.

Die Berichte des Informanten machen auch deutlich, dass die Öffentlichkeit in Hebron in ihrer Beurteilung der Kriegslage geteilt war. Während Mitglieder der traditionellen Elite und einige junge Radikale den Mufti Ḥağğ Amīn unterstützten, schien eine Mehrheit zu diesem Zeitpunkt mit den moderaten und kooperativen Politikern der Opposition (Mu‘arada) gegenüber Großbritannien übereinzustimmen. Das wurde besonders während des pro-deutschen Aufstands im Irak deutlich, als scharfe Kritik am Mufti geäußert wurde:

Während einer öffentlichen Versammlung im Beisein des Bürgermeisters, des Muftis der Stadt und der lokalen Elite rief ein Mitglied des Stadtrates in Anspielung auf Ḥağğ Amīn in die Menge: „Der Satan ist im Irak!“ Der Bürgermeister bekräftigte daraufhin seine Überzeugung, dass das Unternehmen des Muftis scheitern und nach spätestens drei oder vier Wochen zu Ende sein würde²⁸ – womit er Recht behalten sollte. Im Ganzen spiegeln die Berichte eine Zunahme der Opposition gegen den Mufti und seine Kollaborationsbestrebungen mit der Achse wider.

Die arabische Presse im Mandatsgebiet

Während der 1930er Jahre existierte in der arabischen Gesellschaft Palästinas keine Organisation oder Partei, die ideologische Gemeinsamkeiten mit dem Nationalsozialismus oder Faschismus aufwies. Radikalere Kreise verfolgten ihre anti-britische Propaganda weiter; in diesem Zusammenhang gab es auch gelegentlich Sympathiebekundungen für Deutschland und den Nationalsozialismus.

Die britischen Behörden waren derweil extrem besorgt um die arabische öffentliche Meinung und verfolgten mit Hilfe des im Mandatsgebiet aktiven Geheimdienstes C.I.D. (Central Intelligence Department) die Stimmung in Palästina und die entsprechenden propagandistischen Bemühungen der Achsenmächte. Das wichtigste Mittel zur Einflussnahme in Palästina war für die Mandatsbehörden die Zensur. Nur noch drei der tradi-

tionellen Tageszeitungen waren nach 1939 im Mandatsgebiet erlaubt: „Filasṭīn“, seit 1911 herausgegeben vom „Veteranen“ des arabisch-palästinensischen Journalismus, ʿIsa al-ʿIsa, als zweite „aṣ-Ṣirat al-mustaqīm“ mit dem Herausgeber ʿAbd Allah al-Qalqālī und schließlich „ad-Difā“ herausgegeben von Ibrāhīm aṣ-Ṣanṭī; neben diesen Tageszeitungen existierte noch eine Reihe anderer Zeitungen, Zeitschriften und Publikationen.²⁹ Obwohl diese Zeitungen zensiert wurden bzw. Selbstzensur üben mussten, ist es wichtig festzustellen, dass sie weiterhin arabische Veröffentlichungen blieben: Sie waren in arabischem Besitz, wurden von Arabern herausgegeben, von arabischen Autoren verfasst und blieben so trotz britischer Kontrolle ein wichtiges Sprachrohr der arabischen Gemeinschaft. Eine Deutung als rein britisches Propagandainstrument erscheint deshalb problematisch.³⁰

Aufgrund des Verbots der stärker nationalistischen und radikalen Zeitungen stellten die von den Behörden tolerierten Medien sicher keine hundertprozentige Repräsentation der öffentlichen Meinung der Kriegsjahre dar. Sie sind aber mindestens als Quelle für eine zumeist marginalisierte arabische Sicht des Krieges und der Achse und eine eher kritische Perspektive repräsentativ, die schon seit dem Beginn des NS-Regimes 1933 in den entsprechenden Zeitungen existierte. So hatte zum Beispiel die traditionelle arabisch-palästinensische Tageszeitung „Filasṭīn“ seit 1933 zahlreiche kritische Artikel veröffentlicht, in denen auch auf die Verfolgung der Juden in Deutschland hingewiesen wurde. Zeitungen, die gelegentlich Hitlers Herrschaft in Deutschland begrüßt hatten, wie die in Haifa herausgegebene „al-Karmil“, die das deutsche Modell des „Führerstaates“ als Vorbild verstehen wollte³¹, erschienen im Krieg nicht

Die nationalistische „Al-Ġāmiʿa al-islāmiya“, die zwischen 1933 und 1938 zeitweise vom deutschen Auslandsnachrichtendienst „Deutsches Nachrichten Büro“ (DNB) mit finanziellen Zuwendungen und Propagandamaterialien versorgt worden war, wurde ebenfalls verboten. Pro-deutsche Propaganda und Stellungnahmen wurden damit von vornherein entscheidend geschwächt, obwohl von Zeit zu Zeit immer noch entsprechende Aufrufe oder Broschüren, teils auch direkter deutscher Herkunft, in Palästina auftauchten.

Gleichzeitig wurde aber auch die Kritik an den Achsenmächten in der Kriegszeit schärfer. Sie wurde nicht von britischen Zensoren und Propagandisten entworfen, sondern zumeist von arabischen Autoren verfasst. Das britische „Information Bureau“, das für die Propaganda zuständig war, hatte auch bei weitem nicht die Ressourcen, um selbst arabisches Material in hohem Auflagen zu produzieren. Auch aus London kamen kaum derartige Erzeugnisse.

Eine der Zeitungen, die neben den Tageszeitungen verschiedentlich kritisch über Deutschland berichtete, war „al-Aḥbār“, die zwischen 1937 und 1942 in Jaffa erschien. Ihr Herausgeber war Bandali Ḥanā al-Ġarābī, der Chefredakteur Doktor Muḥammad Naġīb. Neben Artikeln über die deutsche Diktatur veröffentlichte die Zeitung eine Reihe von Karikaturen, die das Hitlerregime entweder als brutales Militärregime darstellen oder den Glauben an eine kommende deutsche Niederlage im Krieg gegen die Alliierten dokumentieren. Ende 1939 druckt „Filastīn“ eine Karikatur ab, welche die innenpolitischen Missstände thematisiert. Unter dem Titel „Die glückliche Familie“ [al-ʿāʾila as-saʿīda] wird eine von der Überwachung im NS-Staat verunsicherte Familie abgebildet:



Quelle: Filastīn, 17.12.1939

Einige solcher Karikaturen erschienen während der Hochzeit der deutschen Erfolge im Krieg. So wird zum Beispiel Hitler Ende Juni 1940 – kurz nach dem überraschend schnellen Sieg über Frankreich – als Fahrer einer ramponierten Limousine dargestellt, die von selbst auseinander fällt.³² Eine Zeichnung von März 1941 zeigt eine Kutsche, die das Hakenkreuz trägt und mit Maschinengewehren ausgerüstet ist: Hitlers „Kriegsmaschine“. Der deutsche Diktator steht neben dem Gefährten und hält einen ängstlichen Mussolini im Nackengriff. Einige Verbündete sind noch mit hängenden Köpfen vor die Kutsche gespannt, während andere, die ihr Joch bereits abgestreift haben, fliehen.³³

Andere Kommentare gehen in eine ähnlich kritische Richtung. Vor Beginn des Krieges gegen Frankreich hieß es in der Überschrift eines Leitartikels: „Deutschlands furchtbare Macht ist mit ihrem ganzen Schrecken und ihrer Abscheulichkeit hervorgetreten und richtet sich jetzt gegen Frankreich.“ Zugleich wurde Zuversicht verbreitet: „Aber die Alliierten wissen, wie sie diese Macht zertrümmern werden!“³⁴ Nach dem Sieg über Frankreich hielt die Zeitung unbeirrt an dem Glauben an einen Sieg der Alliierten fest. Hitler sei ein „blutrünstiger Tyrann“ und „Feind der Studenten, der Arbeiter und der Religion“³⁵. Im Februar 1942 wurde Hitler in al-Aḥbār als der „größte Feind der Menschheit“ [‘Adū al-Insānīya al-akbar] bezeichnet.³⁶

Auch in anderen arabischen Zeitungen erschienen vergleichbare Aussagen. Diese Presseerzeugnisse erreichten aber nur einen begrenzten Teil der arabischen Bevölkerung. Im dörflichen Milieu – das während des Krieges zirka 55 bis 65 Prozent der arabischen Palästinenser umfasste³⁷ – hatten diese Zeitungen weniger Einfluss, obwohl durch öffentliches Verlesen durchaus auch Analphabeten der Zugang zu den Zeitungsinformationen in begrenzter Form möglich war. Auch wenn die Auflagen der Zeitungen während des Krieges kaum anstiegen – Papiermangel und wirtschaftliche Probleme spielten hier eine Rolle – hatte der Konsum von Nachrichten zu diesem Zeitpunkt jedoch für die städtische arabische Bevölkerung und ihre Konstruktion von Öffentlichkeit eine hohe Bedeutung.

Die von den Zeitungen verbreitete Kritik an Hitlerdeutschland ist deshalb nicht gleichbedeutend mit einer weitverbreiteten und entschiedenen Opposition gegen den Nationalsozialismus, sondern war in dieser

Form auf Teile der arabischen Gesellschaft beschränkt. Dass es aber überhaupt ein Spektrum an kritischen Stimmen, vor allem innerhalb der Opposition („Mu^ʿarāḍa) und in linken Kreisen gab, ist bemerkenswert. Verstärkt fanden sie sich neben den moderaten Zeitungen auch in Aufrufen und Flugschriften der verschiedenen Organisationen. Ein bemerkenswertes Beispiel für diese zunehmend gegen die Achse gerichtete Propaganda ist eine Broschüre, die im Sommer 1940 veröffentlicht wurde.

Eine arabische anti-faschistische Broschüre

Am 15. Juli 1940 erschien eine Broschüre als Beilage der Tageszeitungen „Filaṣṣīn“ und „aṣ-Ṣīrāt al-mustaqīm“. Das 12-seitige Pamphlet, das mit einer Auflage von 3000 Stück ausgeliefert wurde, wendete sich in scharfem Ton gegen die deutsche und insbesondere die italienische Diktatur.³⁸ Eine Auflage von 3000 Stück ist eine beachtliche Menge für eine solche Broschüre, wenn man die begrenzte Zahl der arabischen Leser insgesamt berücksichtigt. Die Einleitung der Broschüre auf der zweiten und dritten Seite war mit „Muḥammad al-Ġarkasī“ unterschrieben, einem arabischen Palästinenser, der offensichtlich bemüht war, demokratische Propaganda zu verbreiten, und über Kontakte mit britischen und jüdischen Kreisen in Palästina verfügte.³⁹ Möglicherweise handelt es sich auch um ein Pseudonym, denn moderate Politiker mussten auch während der Kriegszeit weiter mit Angriffen von radikalen Nationalisten rechnen.

Ob der Autor die verschiedenen, insgesamt zehn unterschiedlichen Beiträge dieser Schrift selbst verfasst hat, ist nicht ersichtlich; andere Autoren werden jedenfalls nicht genannt. Aufgrund der Aufwendigkeit und Länge der Publikation kann man aber davon ausgehen, dass die Broschüre eine Gemeinschaftsproduktion war; möglicherweise wurde sie auch vom britischen „Press Bureau“ unterstützt.⁴⁰

Während Artikel, die sich kritisch mit der Achse auseinandersetzten und ihre Hoffnung auf einen Sieg der Alliierten ausdrückten, in Zeitungen wie „Filaṣṣīn“, wie erwähnt, keine Seltenheit waren, formuliert die Broschüre die Kritik in einem noch schärferen und drastischeren Ton,

um die öffentliche Meinung noch stärker gegen die Achse zu mobilisieren. Hätte ein Großteil der arabischen Leser zu diesem Zeitpunkt – Juli 1940 war die Hochphase der deutschen Kriegserfolge – große Sympathien für die Achse gehabt, wäre wohl diese Form der Verurteilung wenig sinnvoll gewesen. Aber die Autoren rechneten offenbar damit, dass ihre Abrechnung mit Deutschland und Italien von den Lesern der Tageszeitungen, mit denen die Broschüre ausgeliefert wurde, durchaus als glaubhaft angesehen würde. Da sie bereits einen guten Kenntnisstand in Bezug auf die Achsenmächte hatten, war dies wohl auch realistisch. Besonders gegenüber Italien hatten die Zeitungen eine sehr kritische Haltung eingenommen, die in der faschistischen Kolonialpolitik begründet war und somit auch in der Bevölkerung einen großen Rückhalt hatte.

Inhaltlich knüpft die Broschüre an diese Kritik an der italienischen Diktatur an, aber auch Hitlers Herrschaft wurde scharf verurteilt. Auf der Titelseite der Broschüre heißt es dementsprechend:

„Erster Brief an das arabische Volk. Die barbarischen Italiener sind Feinde der Araber und der Muslime. Schuldig an Verbrechen und Angriffen gegen Araber auf direkte und indirekte Weise.“⁴¹

Auf derselben Seite ist eine Karikatur abgedruckt, die zusätzlich die Aufmerksamkeit der Lesers anziehen soll. Sie zeigt Hitler und Mussolini, die über einer Landkarte von Europa und dem Nahen Osten wie an einem Spieltisch sitzen und über ihre Interessensphären verhandeln. Im Hintergrund steht John Bull⁴² und beobachtet die Szene mit einem Lächeln, während oben ein Engel erscheint, der das „Schicksal“ (al-Qarar) repräsentiert.⁴³



(Quelle: CZA S 25/ 4131)

Der darunter abgedruckte Dialog verdeutlicht ihre Ansprüche:

Hitler: „Wenn wir Großbritannien erledigt haben, werde ich ein „neues Europa“ nach meinen Wünschen schaffen.“

Mussolini: „ Und ich werde der einzige Herrscher im Mittelmeer und werde es unter italienische Kontrolle bringen.“

Das Schicksal und Großbritannien: Lachen laut und entgegen: „Verrückte Träume.“

Die Karikatur entlarvt im Ganzen die imperialistische Großmachtpolitik der Achse im Mittelmeerraum, die der vermeintlichen pro-arabischen Ausrichtung widerspricht. Gleichzeitig drückt sie den Glauben an die Überlegenheit Großbritanniens aus, welche die deutsch-italienischen Kriegspläne als „verrückt“ und undurchführbar erscheinen lässt. In der Kopfzeile der Titelseite befindet sich die zusätzliche Überschrift „Gott und die Wahrheit“, wodurch ein religiöser Bezug hergestellt wird. Durch die Ansprache der „Araber und Muslime“ einerseits und die christliche Ikonographie in der Karikatur andererseits wird auch klar, dass sie sich an alle Araber, d.h. gleichermaßen an Muslime und Christen, wenden soll.

Auf den folgenden elf Seiten werden unterschiedliche Aspekte des Krieges und der Kriegsführung durch die Achsenmächte kommentiert. Die Einleitung charakterisiert den Krieg als einen „Feldzug gegen die Menschlichkeit“, geführt von den Achsenmächten, Deutschland und Italien, während ihren Kriegsgegnern, Großbritannien und den Alliierten, die Mission zugeschrieben wird, durch ihren Sieg die Demokratie zu retten.

„Die Diktatur kämpft gegen die Menschlichkeit und alle noblen und edlen Prinzipien, die die Menschheit im Laufe von Jahrhunderten errungen hat, und steht gegen die Anweisungen der Offenbarung und der Propheten. Falls dieser Krieg im Interesse der Diktatur enden sollte – was Gott verhindern mag – wird das Genick der Humanität auf der Guillotine liegen, und alle Tugend und menschliche Würde werden sich in Luft auflösen und die Welt wird in einem Zeitalter der Sklaverei enden, wie es die Geschichte noch nicht gesehen hat.“⁴⁴

Der Autor verweist dann auf die Pflicht jedes Menschen, das Schreckgespenst der Diktatur zu bekämpfen, und erklärt, dass die Bedrohung auch für die Araber und Palästina sehr konkret ist:

„Die gottlosen Italiener haben gerade Haifa attackiert, sowie andere Orte in diesem ungeschützten Land ... diese kriminellen Bombenangriffe aus der Luft haben Juden und Arabern gleichermaßen Zerstörung gebracht, ohne Unterschiede zu machen zwischen Männern, Frauen und Kindern....“⁴⁵

Muḥammad al-Ġarkasī berichtet, dass er selbst mit anderen Arabern Augenzeuge dieser Angriffe geworden sei. Einer dieser Männer sei ein Maler gewesen, der unter dem Eindruck des Ereignisses mehrere Bilder von den Zerstörungen gemalt und das gemeinsame Leid von Juden und Arabern festgehalten habe. Die Broschüre zeichnet hier ein pathetisches Bild von einer gemeinsamen Leidenserfahrung, die möglicherweise in Einzelfällen tatsächlich so wahrgenommen wurde; in der Regel dürfte aber die Trennung zwischen jüdischer und arabischer Erfahrungswelt überwogen haben.

Ġarkasī betont zugleich, dass bei den Angriffen der Italiener mehr Araber als Juden umgekommen wären. Der italienische Propagandasender in Bari habe nach den Angriffen dagegen gefälschte Berichte gebracht, die von angeblichem arabischem Enthusiasmus gesprochen hätten. Dieser Propaganda entgegenzutreten und das „wahre Gesicht“ Italiens und den auch gegen alle Araber gerichteten Krieg der Diktaturen zu enthüllen, wird dagegen als Anliegen der Broschüre hervorgehoben. Die weiteren Artikel versuchen in diesem Zusammenhang deutlich zu machen, dass der Politik Italiens und Deutschlands ein verbrecherischer Charakter zugrunde liege. Die Ablehnung des Deutschen Reichs war, auch in der Berichterstattung, bis zu diesem Zeitpunkt nicht so radikal wie in Bezug auf Italien. Regelmäßige und informierte Leser waren sich aber 1940 über die Ähnlichkeiten der beiden Diktaturen im Klaren. Mehr noch, durch die verbreiteten Informationen über die brutale Verfolgung von Juden, aber auch von Regimegegnern und Kirchen in Deutschland selbst dürften viele Araber den noch aggressiveren Charakter des Naziregimes erkannt haben. Die deutsche Propaganda, die das Dritte Reich als Verbündeten und Freund der arabischen Welt darstellte, konnte die Verbreitung dieser Kenntnisse nicht verhindern.

In der Broschüre wird auch auf die direkten deutschen Interessen im Orient hingewiesen, die sich „kaum von der italienischen Gier“ unterschieden. Damit wird die oft verbreitete Propaganda Deutschlands als der „einzigen Großmacht, die nie Interesse an arabischen Gebieten hatte“ widerlegt. Detailliert wird der Hintergrund der deutschen Interessenpolitik seit dem Kaiserreich beschrieben und auf die negativen Folgen der deutsch-osmanischen Partnerschaft für die arabische Bevölkerung hingewiesen.⁴⁶ Großbritannien habe dagegen traditionell den de-

mokratischen Gegenpol zu diesen Mächten dargestellt. Die Argumentation ist hier insgesamt recht einseitig und klar auf das propagandistische Ziel der Publikation abgestellt und blendet deshalb die früheren britischen Unabhängigkeitsversprechungen an die arabische Nationalbewegung und die negativen Effekte der britischen Mandats Herrschaft völlig aus.

Trotz allem ist die Broschüre mit ihrer radikalen Kritik an den Achsenmächten ein außergewöhnliches Dokument, da es offensichtlich eine Auffassung dokumentiert, die sich in der Öffentlichkeit in einer steigenden Zahl von arabischsprachigen Flugblättern, Artikeln und sonstigen Äußerungen niederschlug. Zumindest in Teilen der Gesellschaft wurde sie als tragfähig angesehen und hatte so auch einen Einfluss auf die öffentliche Meinung in Palästina.

Araber im Dienst der britischen Mandatsmacht

Natürlich hatte die britische Verwaltung ein großes Interesse an solchen Stimmen und an der Verbreitung von anti-deutscher und anti-italienischer Propaganda. Auch der Umfang der Rezeption ist sehr schwierig einzuschätzen; allerdings ist der eigenständige arabische Beitrag zu dieser Form der Propaganda und Berichterstattung unverkennbar. Dies wird verständlicher, wenn man dem anti-britischen Klischee die umfassende arabische Kooperation mit der Mandatsmacht zu diesem Zeitpunkt gegenüberstellt. Eine beachtliche Zahl von arabischen Palästinensern war durch die Arbeit für die britische Verwaltung Teil der öffentlich-staatlichen Sphäre: Viele Araber dienten in der arabischen Polizeitruppe, als Beamte in der Mandatsverwaltung oder für die britischen Informationsdienste, wie die seit 1936 bestehende gemischt arabisch-jüdische Radiostation. Ein Teil dieses Personals wurde von der traditionellen Elite, ein anderer Teil von einer jüngeren, gebildeten Elite gestellt, deren Vertreter meist in „westlichen“ Schulen und Universitäten wie der St. George School in Jerusalem oder der American University in Beirut studiert hatten. Dementsprechend waren sie auch vertraut mit westlichen, insbesondere englischen und amerikanischem kulturellen und politischen Codes.

Diese ausgebildete und ökonomisch unabhängige Generation könnte man als neuen arabischen „Mittelstand“ bezeichnen, der nicht nur aus rein taktischen Überlegungen, sondern auch aus eigenem Antrieb auf der Seite der britischen Kriegsanstrengungen stand. In jedem Fall war sie sich der zentralen Bedeutung der Mandatsmacht in der Entscheidung über die zukünftige Entwicklung der Palästinafrage bewusst und sah zumal in Kriegszeiten keinen Sinn in einer Fortführung der Konfrontation. Die englische Reiseschriftstellerin Freya Stark beschrieb während ihrer Reisen in der Region Mitglieder dieser neuen Elite, die sie als „Young Effendis“ bezeichnet. Starks idealistisch gefärbten Schilderungen sind zwar überdeutlich von ihrer eigenen Sympathie für die arabische Welt geprägt; aber die Berichte der Reiscautorin, die während des Krieges neun Mal durch Palästina und Syrien reiste⁴⁷, geben aber trotzdem einen interessanten Einblick in die arabisch-englische Zusammenarbeit während des Weltkrieges. Sie berichtet unter anderem von der arabischen Radiostation in Jaffa:

„Die ganze Geschichte begann 1942 mit vier Mitarbeitern in einem Bauernhof mit drei Räumen, aber über hundert Araber arbeiteten dort, als ich 1943 zu Besuch kam, und fünf Häuser waren übernommen worden; es gab praktisch ein non-Stopp Programm von zwölfteinhalb Stunden Live-Sendungen, darunter Nachrichten, Musik, Hörspiele, religiöse und Kindersendungen. Jeden Tag wurden 13 000 Wörter ins Arabische und Kurdische übersetzt. Das war eine Leistung für den Krieg, gerichtet gegen die Achse, die zu diesem Zeitpunkt 22 tägliche Sendungen in die arabische Welt schickte. Aber was mich am meisten interessierte, war die Tatsache, dass der Leiter der Station, De Marsac, es vermieden hatte, den Sender zu einer britischen oder alliierten Station zu machen; sie wurde von Arabern für Araber betrieben, und niemand, der die Räumlichkeiten betrat, konnte den heiteren Enthusiasmus dieser „jungen Effendis“ übersehen, die wussten, dass sie ihr eigenes Programm betrieben...“⁴⁸

Diesen Beschreibungen zufolge gab es beim arabischen Rundfunk also eine beträchtliche Zahl von Arabern, die sich auf diese Weise für die englischen Kriegsanstrengungen einsetzten. Einer der Journalisten, die im arabischen Radiodienst arbeiteten war ‘Ağğā Nūwaihīd, der in seinen Memoiren das von Stark gezeichnete Bild einer Unabhängigkeit der arabischen Abteilung stützt.⁴⁹ Als Nūwaihīd vom Direktor der Radiostation in Jerusalem Ende der 1930er Jahre gebeten wurde, die ara-

bische Abteilung zu übernehmen, stellte er eine Reihe von Bedingungen: Er sei nur dann bereit, das arabische Programm zu führen, wenn er dabei frei und unabhängig agieren könne; er forderte ein, seine Mitarbeiter selbst auswählen zu können und ein festes Budget zu erhalten, das ökonomische Unabhängigkeit von der britischen Leitung erlauben würde. Zu diesem Zeitpunkt gingen der Mandatsverwaltung diese Forderungen zu weit. Aber als nach Kriegsbeginn die Bedeutung der arabischen Unterstützung für Großbritannien enorm anstieg, verhandelte man erneut mit Nūwāḥīd: Diesmal wurden seine Bedingungen erfüllt, mit der Auflage, die arabischen Nachrichten vor der Sendung dem Generalsekretär der Mandatsverwaltung vorzulegen. Als Nūwāḥīd anmerkte, dass die britische Verwaltung kaum Ressourcen hatte, in kurzer Zeit umfangreiches arabisches Material zu prüfen, wurde vereinbart, dass ein Assistent des Hochkommissars diese Prüfung vornehmen sollte: Sein Name war Rūḥī ‘Abd al-Hādī – ein alter Gefährte Nūwāḥīds aus der 1933 gegründeten „Istiqlāl“-Partei.⁵⁰

Das Beispiel zeigt, dass die britischen Behörden in großem Maße auf die Kooperation der arabischen Palästinenser angewiesen waren. Deshalb waren sie auch bereit, trotz der insgesamt engen Kontrolle durch Militär, Polizei und Verwaltung Spielräume zu lassen, wenn dies erfolgversprechend schien. Dies gilt auch für die journalistische Arbeit bei den Tageszeitungen und Zeitschriften. Jegliche Position, die sich gegen Großbritannien richtete, wurde natürlich unterbunden. Aber moderate arabische Palästinenser trugen nicht nur durch die journalistische Arbeit zu einer veränderten öffentlichen Meinung bei. Sie waren als Mitarbeiter in der Verwaltung auch Teil der von den Mandatsbehörden selbst hergestellten „staatlichen“ Öffentlichkeit. Für die intellektuelle Elite, die solche Positionen besetzte, war zumeist aufgrund ihrer Ausbildung die englische Literatur, Philosophie und politische Kultur ein vertrautes und geschätztes geistiges Umfeld, von dem die persönliche Weltanschauung stark beeinflusst war. Einzelheiten über die deutsche Kultur waren – bis auf wenige in Deutschland ausgebildete Palästinenser - im Vergleich kaum bekannt.

Eine andere Gruppe, die im britischen Dienst stand, waren die arabischen Polizisten. Die meisten von ihnen dienten als einfache Hilfspolizisten, die oftmals keine besondere Bindung an Großbritannien hatten,

sondern in erster Regel aus finanziellen Gründen in Sold traten. Trotzdem gibt es britische Dokumente, die in einzelnen Fällen von besonderer Loyalität und Eifer im arabischen Polizeidienst berichten. So verteidigte die Regierung in Palästina den Ruf der arabischen Polizei, den das britische Colonial Office während der Zeit der Unruhen im November 1937 in Frage stellte:

„Ich missbillige ausdrücklich die verallgemeinerten und nicht belegten Vorwürfe der Unverlässlichkeit, da sie dazu beitragen, eine große Zahl von Männern zu entmutigen, auf deren Loyalität wir in jedem Falle angewiesen sind, solange die Situation nicht so ausweglos wird, dass wir alle Araber als Feinde betrachten müssen. Die Anschuldigungen sind zudem derzeit besonders verfehlt, da es so aussieht, als ob die Moral der arabischen Polizei und Beamten in der Verwaltung steigt. Die arabische Polizei arbeitet unter schweren Bedingungen und Gefahren: Einige ergebene und loyale Männer unter ihnen haben, wie sie wissen, für diese Treue mit ihrem Leben bezahlt.“⁵¹

Diese Bemerkung trifft um so mehr auf die Kriegszeit zu, als die Stärke der arabischen Hilfspolizei aufgestockt wurde. Auch in militärischen Einheiten dienten Araber, wenn auch in weitaus geringerem Ausmaß als jüdische Palästinenser. Am 6. August 1941 wurde ein Regiment aus drei jüdischen und einem arabischen Bataillon zusammengestellt, dass in Ägypten und anderen Teilen Nordafrikas eingesetzt wurde.⁵² In verschiedenen arabischen Städten versuchte die Mandatsmacht durch besondere Veranstaltungen und Paraden Freiwillige zu werben, worauf sich eine größere Anzahl zum Militärdienst meldete.⁵³

Es gab auch arabische Frauen, die sich den regulären Truppenteilen anschlossen. Ein Beispiel ist Asia Halabi, eine christliche Araberin aus Jerusalem, die während des Zweiten Weltkrieges als Fahrerin für die Royal Military Police arbeitete und schließlich die Position eines „Junior Commander“ im Army Transportation Service erreichte.⁵⁴ Die arabischen Zeitungen schalteten während der Kriegszeit Anzeigen, in denen Freiwillige zur Meldung aufgefordert wurden. Zudem berichteten sie gelegentlich über die Anwerbungen, ebenso wie über den militärischen Einsatz arabischer Verbände.⁵⁵

Über das arabische Kontingent und die arabische Beteiligung an britischen Militäraktionen liegen allerdings keine Forschungsarbeiten vor. In Berichten über die jüdischen Streitkräfte werden sie nur am

Rande erwähnt (z.B. bei Morris Beckman: „Other ranks were mostly Jews, with a handful of Arabs.“⁵⁶) Beckman spricht darüber hinaus von einem Verhältnis von „eins zu sechs“ zwischen den jüdischen und arabischen Freiwilligen, nachdem die vorher geltende Parität aufgehoben worden war.

Die jordanische „Arab Legion“, die Großbritannien mit Unterstützung des Emirs ‘Abdallah aufbaute, bestand zu einem Großteil ebenfalls aus arabischen Palästinensern.

Arbeiterbewegung, arabisch-jüdische Kontakte und die „Endlösung“

Die bisher beschriebenen Beispiele, die Kooperation mit Großbritannien oder explizite Ablehnung des Faschismus und des deutschen Nationalsozialismus umfassen, lassen sich noch um einen bedeutenden Sektor arabischer politischer Partizipation erweitern: die Gewerkschaften und die Vereinigungen der Arbeiterbewegung, wo zumindest in begrenzter Form ein jüdisch-arabischer Kontakt und Austausch stattfand. Neuere Studien haben in diesem Zusammenhang wichtige Erkenntnisse gebracht.⁵⁷

Vor allem aufgrund der expandierenden Kriegsindustrie in Palästina stieg der Prozentsatz von Arabern in Betrieben und Fabriken, die für den britischen Kriegseinsatz produzierten, wodurch diese Gruppe zu einem wichtigen Faktor innerhalb der sich rasant verändernden arabischen Gesellschaft wurde. Gegen Ende des Krieges waren ca. 100 000 arabische Lohnarbeiter in diesem Sektor beschäftigt, was ungefähr ein Drittel der arabischen Bevölkerung im arbeitsfähigen Alter ausmachte.⁵⁸

Besonders zu einem Zeitpunkt, als die Löhne bei gleichzeitigem Preisanstieg in Palästina stagnierten, war es für die Arabischen wie die jüdischen Arbeiter von grundlegender Bedeutung, sich stärker zu organisieren, um spezifische Nöte und Forderungen an die Öffentlichkeit zu bringen und gegenüber den Mandatsbehörden zu vertreten. Ab 1940 arbeiteten beide Seiten auf diesem Feld auch stärker zusammen, womit das Arbeitermilieu zu einem Beispiel arabisch-jüdischer Kooperation

wurde, die jedoch auch hier keineswegs harmonisch verlief. Trotzdem hatte die direkte Begegnung eines großen Anteils der arabischen männlichen Bevölkerung mit jüdischen Arbeitern Einfluss auf deren Einstellungen und Wahrnehmung. Nachdem die Aktivitäten innerhalb der arabischen Arbeiterbewegung zwischenzeitlich durch die Unruhen in Palästina gelähmt worden waren, nahm 1940/41 die „Arab Union of Railway Workers“ (AURW) als bedeutendste Gewerkschaft ihre Arbeit wieder auf. Auf jüdischer Seite trat eine linksgerichtete Minderheit, vor allem der bi-national eingestellte Hashomer Hatzair, für jüdisch-arabische Kooperation ein und stellte sich damit gegen die im zionistischen Mainstream etablierten Konzepte der „jüdischen Arbeit“ (Awoda Iwrith) und „jüdischen Majorität“. In der zu diesem Zeitpunkt ebenfalls noch links von der Mitte stehenden Histadrut, der zionistischen Einheitsgewerkschaft, gab es eine eigene arabische Abteilung, die versuchte, Informationen zu sammeln und Kontakte zur arabischen Seite zu knüpfen. Ihr Einfluss war aufgrund der eingeschränkten finanziellen und personellen Ressourcen begrenzt, aber in Flugblättern und Aufrufen in arabischer Sprache wendete sich die Histadrut regelmäßig direkt an die arabischen Arbeiter. Darin wurden verschiedene Themen angesprochen, wobei sich eine Reihe solcher Schriften auch direkt auf den Krieg gegen den Nationalsozialismus bezog und diesen als gemeinsames und zentrales Ziel bezeichnete.

Ein gemeinsamer Aufruf von Hashomer Hazair und Histadrut richtete sich anlässlich des 1. Mai 1943 an die „arabischen Brüder“, wie das Flugblatt formuliert:

„Zwei Gruppierungen bekämpfen sich in diesem Krieg: Die angreifenden Faschisten, welche die Nationen unterdrücken und sich gegen die menschliche Freiheit und das menschliche Glück richten. Ihnen gegenüber stehen die sozialistischen und demokratischen Nationen, die für eine freie Welt und Gerechtigkeit und Frieden kämpfen... Und unser Land nimmt auch an den Kriegsanstrengungen teil... Für uns alle – Juden und Araber gleichermaßen – gibt es einen gemeinsamen Feind: den despotischen Faschismus! Und jeder, der versucht, Hass in die Herzen zu pflanzen zwischen Euch und uns ist nichts anderes als ein Kollaborateur mit dem gemeinsamen Feind.“⁵⁹

Im folgenden Abschnitt wird die Intention, mit der arabischen Bevölkerung in Palästina zusammenzuarbeiten, betont. Der Zionismus wird als

friedliche Bewegung herausgestellt, die viel für die Entwicklung des Landes getan habe, während ein Großteil der Spannungen, die die jüdische Einwanderung ausgelöst hat, direkt mit der Not der europäischen Juden verknüpft wird:

„Es gibt mehrere Völker, die unter den Stiefeln des Nazismus zerstampft wurden, aber es gibt kein Volk, das so sehr unterdrückt wurde wie unser jüdisches Volk. Mit einer in der Geschichte beispiellosen Grausamkeit haben die Unterdrücker unser Volk ermordet. Das Blut unserer Brüder und Väter und Freunde, das in allen Teilen Europas vergossen wird, richtet einen gellenden Schrei an uns und jeden Menschen, der ein fühlendes Herz besitzt. Unter dem Feuer der Maschinengewehre und unter giftigem Gas werden jeden Tag Menschen vernichtet, weil sie ein einziges „Verbrechen“ begangen haben: weil sie Juden sind.“⁶⁰

Im Mai 1943 befand sich die deutsche Vernichtungspolitik auf dem Höhepunkt. Zu diesem Zeitpunkt war das Ausmaß der Mordpolitik längst bekannt, nach Palästina waren schon seit Anfang 1942 verlässliche Berichte gelangt, die allerdings in der Öffentlichkeit teilweise als „Propaganda“ abgelehnt wurden. Die jüdischen Zeitungen berichteten regelmäßig über die deutsche Mordpolitik. Die arabische Wahrnehmung bzw. das Wissen um die deutsche Vernichtungspolitik einzuschätzen, erweist sich hingegen als schwierig.⁶¹ Es wäre allerdings naiv, davon auszugehen, in der arabischen Gesellschaft hätte es kein Wissen um die Morde in Europa gegeben. Die jüdischen Zeitungen, auch die englische „Palestine Post“, die Nachrichten über die Massaker brachten, wurden z.T. auch von arabischen Intellektuellen verfolgt. Die arabischen Arbeiter, die mit dem oben zitierten Aufruf konfrontiert wurden, der sogar den Einsatz von Gas erwähnt, erhielten ebenfalls direkte Informationen über die Vernichtung. Über die Verfolgung von Juden unter dem Nationalsozialismus hatten die arabischen Zeitungen zudem seit dem Beginn des Regimes 1933 ausführlich berichtet. Zumindest ein Teil der arabischen Bevölkerung wusste somit über die Vorgänge in Europa Bescheid. Man darf an dieser Stelle sicher nicht der Versuchung erliegen, den heutigen Umgang mit der Thematik mit der zeitgenössischen Wahrnehmung zu vermengen, da mittlerweile die arabische Position zum Holocaust vor allem ein Politikum geworden ist.

Wenn zum Beispiel in einem neueren Aufsatz zum Thema „Die Araber und der Holocaust“ Azmi Bishara die polemische Behauptung

aufstellt, dass die Annahme einer Beziehung der Araber zum Holocaust als eine an sich völlig inhaltsleere Aussage und ein „Scheintema“ darstelle, vergleichbar mit einer beliebigen anderen Verknüpfung wie z.B. „die Indianer und der Holocaust“⁶², dann ist diese Äußerung genau in diesem Kontext zu verstehen. Die bloße Nennung der Worte „Holocaust“ und „Araber“ mit der Konjunktion „und“ weckt in Bishara den Verdacht eines ungeheuren und unsinnigen Vorwurfs, nämlich den einer arabischen Unterstützung der deutschen Vernichtungspolitik, wie sie sich in den Anklagen gegen den Mufti wiederfindet. Aber die Angst vor einer solchen Instrumentalisierung kann nichts daran ändern, dass die Verfolgung und Vernichtung der europäischen Juden unmittelbar auch die arabischen Palästinenser betraf. Zumindest ein Teil der Araber in Palästina wusste um die Vorgänge in Europa, wobei man nicht vergessen darf, dass die Vernichtungspolitik auch im Yishuv lange Zeit als „Gräuelpropaganda“ abgetan wurde.

Natürlich war die arabische Reaktion nicht nur von Mitleid geprägt. Zunächst wollte man von arabischer Seite auf die eigene problematische Situation in Palästina hinweisen. Vielfach wurde z.B. bemerkt, dass die arabische Bevölkerung jetzt die direkten Konsequenzen der Naziverbrechen tragen müsste – gemeint war vor allem die hohe Einwanderungsrate (seit dem Weißbuch von 1939 vor allem die illegale, sogenannte *Aliya Bet*) und die damit ausgelöste Verschiebung des Gleichgewichts zwischen jüdischer und arabischer Bevölkerung. Auch aus diesem Grund war einigen Arabern klar, dass es wenig Grund zur Begeisterung für den Nationalsozialismus gab.

Insgesamt muss man festhalten, dass die Motive für eine Opposition gegen den Nationalsozialismus auf arabischer Seite unterschiedlich waren; es waren zum Teil pragmatische, zum Teil moralische Gründe. Beispiel für eine Perspektive, die beide Argumente verknüpft, ist die „Cairo Declaration“ der neu gegründeten Arab League vom 7. Oktober 1944:

„[Das Komitee] bedauert die Leiden, die über die Juden in Europa gekommen sind, drückte aber die Überzeugung aus, dass diese Frage nicht mit dem Zionismus vermengt werden sollte, weil es ungerecht wäre, die Probleme der Juden zu lösen, indem Ungerechtigkeit über die palästinensischen Araber gebracht wird.“⁶³

Die Palestine Communist Party

Eine letzte Gruppierung, die hier noch erwähnt werden soll, ist die kommunistische Partei Palästinas mit ihren arabischen Ablegern. Die ursprüngliche kommunistische Partei (Palestine Communist Party - PCP) war eine gemischt arabisch-jüdische Organisation. Obwohl immer Differenzen zwischen beiden Gruppen bestanden hatten, spaltete sich die Partei erst 1943. Bis dahin vertrat man offiziell gemeinsame Positionen. Die Bekämpfung des Faschismus, der als Hauptgegner der eigenen Ideologie gesehen wurde, stand dabei besonders seit dem deutschen Überfall auf die Sowjetunion im Zentrum. Unterschiede, die letztlich zum Zerfall der Partei führten, bestanden dagegen hinsichtlich der zukünftigen Lösung der Palästinafrage, da Mitglieder der jüdischen Fraktion zunehmend von zionistisch-nationalen Zielen beeinflusst waren und sich auch mit der Gründung eines jüdischen Staates einverstanden erklärten.

Seit dem Sommer 1941 war die Propaganda der Partei von Deutschlands Krieg gegen die Sowjetunion bestimmt. Anlässlich des 22. Juni wurde ein Flugblatt in arabischer Sprache produziert, das die arabische Bevölkerung über den deutschen Angriff informierte:

„Heute morgen attackierte Hitlers Armee die Sowjetunion ohne Vorwand und ohne Warnung. Heute morgen rückten die faschistischen Armeen auf Hitlers Befehl vor in das Heimatland des Sozialismus.“⁶⁴

Der Aufruf präsentiert danach eine recht eindimensionale kommunistische Interpretation des Krieges als Kampf zwischen den kapitalistischen/kolonialistischen Kräften und der Arbeiter- und Bauernklasse. Derartige Erklärungen waren für den nicht-kommunistischen Rest der arabischen Öffentlichkeit kaum überzeugend. Aber die fortwährende Propaganda und die Thematisierung des Weltkriegs und der nationalsozialistischen Ideologie war ein weiterer Baustein der öffentlichen Diskussion, da in arabischer Sprache Aufrufe und Broschüren verfasst wurden, die zusätzlich Informationen und Meinungen in die Öffentlichkeit brachten, auch wenn hier ebenfalls wenig über deren Rezeption gesagt werden kann.

Ein Jahr nach Beginn des deutschen Angriffs gegen die Sowjetunion, am 22. Juni 1942, wurde ein weiteres Flugblatt in Umlauf gebracht.

Darin wurde dieser Krieg als Krieg „gegen alle menschlichen Prinzipien und gegen alle Völker der Welt, die arabische Welt eingeschlossen“ bezeichnet:

„Der Faschismus ist eine große Gefahr für unsere Freiheit und die Zukunft unseres Volkes und hat Zerstörung und Tod gebracht, und der Kampf dagegen ist nicht nur eine Frage des Prinzips oder eine Frage von Zuneigung und Abneigung, sondern die Wahl zwischen Leben und Tod.“⁶⁵

Aus diesem Grund wird zur arabischen Einheit aufgerufen:

„Und wir Araber schließen in diesen Tagen unsere Reihen und vereinigen unsere Kraft und Anstrengungen mit dem gemeinsamen Einsatz aller Völker der Welt bei ihrem Kampf für die Zerschlagung des Faschismus und für Gerechtigkeit und Freiheit und Gleichheit unter allen Völkern.“⁶⁶

Am Ende des Jahres wurde ein Flugblatt anlässlich der deutschen Niederlage in Stalingrad veröffentlicht, in dem die Hoffnung auf ein schnelles Ende des Krieges und einen Sieg über den Nationalsozialismus ausgedrückt wurde.⁶⁷

Um der alliierten Siege öffentlich zu gedenken, organisierten meist ebenfalls linke Kreise in den folgenden Monaten Veranstaltungen in verschiedenen Städten in Palästina. In Haifa wurde z.B. für den 22. Februar 1943 zu einer großen Versammlung in einem Kaffeehaus aufgerufen, wo die deutsche Niederlage gegen Russland, der alliierte Sieg in Nordafrika sowie das 25-jährige Bestehen der Roten Armee gefeiert werden sollten.⁶⁸

In der kommunistischen Zeitung „al-Itiḥād“ spiegelte eine entsprechende Berichterstattung die beschriebenen Haltungen wider. Ähnlich wie die Flugblätter und öffentlichen Aktionen war zwar auch deren Reichweite wohl begrenzt, war aber ein zusätzlicher Mosaikstein in der öffentlichen Diskussion und Information. Die Themen Faschismus und Kriegsverlauf waren jedenfalls wichtige Themen im politischen Diskurs; eine eigens gegründete Organisation stellte sie in den Mittelpunkt ihrer Aktivität: die „Liga zur Bekämpfung des Nazismus und Faschismus“ (‘Uṣba makāfaḥa l-fāšistīyya wa-n-nāzīyya), im Libanon gegründet und auch mit Zweigstellen in Palästina aktiv, versuchte ebenfalls mit Flugblättern und Broschüren auf die Öffentlichkeit einzuwirken.

Am 1. Oktober 1942 erschien die erste dieser Schriften. Ihre Initiatoren betonten einen starken Antifaschismus und die Bedeutung der demokratischen Werte, deren Verwirklichung nach der Broschüre das Ergebnis des Weltkrieges sein musste. Interessanterweise wurde das Flugblatt von einer islamischen Druckerei in Jerusalem vervielfältigt, obwohl es keinerlei religiöse Referenzen aufweist.

Statt dessen legt es den Schwerpunkt auf die Forderung nach einer aktiven Rolle der Araber im Krieg. Der Nationalsozialismus wird, im Gegensatz zu der entsprechenden deutschen Propaganda, als Feind der arabischen Kultur und des Islam bezeichnet:

„Die Nazis wollen uns glauben machen, dass sie keine Kolonisten sind, die fremdes Land besetzen und das Blut ihrer Bewohner vergießen, um den Reichtum der deutschen Großfinanz und Junker zu mehren. Sie wollen, dass wir glauben, unser gerechter Kampf und Patriotismus sei etwas Schlechtes, und sie versuchen unsere ehrenvolle Geschichte zu verleumdern, die die Welt mit einer großen Religion und wunderbaren Kultur erleuchtet hat.“⁶⁹

Die kommunistische Partei selbst fiel schließlich, wie bereits erwähnt, der jüdisch-arabischen Polarität zum Opfer. Die Auflösung der Partei führte zu der Gründung von zwei unabhängigen Organisationen; auf arabischer Seite handelte es sich um die „National Liberation League“ (NLL). Diese neue Abspaltung verfolgte als jetzt arabische Gründung die alten Ziele weiter und setzte insbesondere die Propaganda gegen den Faschismus fort. Als rein arabische Partei hielt sie an ihrer entschiedenen Opposition gegen die Achse fest. Mehr und mehr rückte aber auch die Frage nach der Zukunft der arabischen Nationalbewegung in den Blick der arabischen Linken. Während die alte palästinensische Elite im Zustand der Lähmung und Zersplitterung kaum Ansätze zu einer zukünftigen Politiklinie entwickeln konnte, bildeten die NLL und ihre Unterstützer gegen Kriegsende eine relevante Kraft innerhalb der arabischen Nationalbewegung.

Ihre konstituierende Erklärung vom 1. Februar 1944 fasste 19 Ziele für eine eigene Politik nach dem Ende des Krieges zusammen. Das erste und wichtigste Ziel war die Unabhängigkeit Palästinas und die nationale Befreiung. Ein Kompromiss mit Großbritannien wurde angestrebt, aber nur im Einklang mit einer der ältesten Forderungen der

arabischen Nationalbewegung, dem sofortigen Ende der jüdischen Einwanderung und der arabischen Landverkäufe an jüdische Organisationen und Privateigentümer. Diese Forderungen gehörten aber generell zum kleinsten gemeinsamen Nenner der arabischen Nationalbewegung und stellten keinen Bruch mit der Unterstützung Großbritanniens im Krieg und der entschiedenen Ablehnung des Nationalsozialismus dar. Auch die Gründungserklärung der NLL räumt dieser Ablehnung einen besonderen Platz ein und rechnet sie zu den wichtigsten Zielen der arabischen Nationalbewegung:

„Der geeignete Weg, um die Aggression und den Krieg zu beenden, ist die Befreiung des Volkes und die Verwirklichung des Selbstbestimmungsrechtes, und das ist das Ziel des Kampfes gegen die Aggression der Nazis, die schrecklichste und aggressivste koloniale Bewegung, die die Menschheit je gesehen hat.“⁷⁰

Kriegsende und marginalisierte Erinnerung an die arabische Begegnung mit dem Nationalsozialismus

Die zeitgenössische arabische Position während des Zweiten Weltkrieges ist politisch durchaus nachvollziehbar und in ihrer Argumentation konsequent: Die Opposition gegen den Zionismus und einen jüdischen Staat in Palästina hatte sich schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts herausgebildet. Ihre Basis waren seit jeher politische Motive, die nur vereinzelt antisemitische Untertöne hatten. Antisemitische Klischees und Stereotype tauchten zwar manchmal in nationalistischen Kreisen als Echo ihrer europäischen Vorbilder auf; eine größere Reichweite entfalteten sie aber in Palästina bis 1948 nicht.⁷¹ Der weit verbreitete arabische Widerstand gegen die jüdische Einwanderung war eine rein politische Forderung ohne rassistische Motivation. Warum sollten jetzt – aus arabischer Sicht – die Araber für den deutschen Judenhass und die Vernichtungspolitik bezahlen? Die arabischen politischen Kräfte, die sich seit 1943 in Palästina reorganisierten, waren sich in ihrer Ablehnung des Nationalsozialismus und seiner Prinzipien einig. Sie gaben ihrer Hoffnung Ausdruck, in Palästina auf einem anderen Weg die Eigenstaatlichkeit zu erreichen. Aber die Entwicklungen nach dem Krieg

sollten auch ein jähes Ende für dieses Erstarken der moderaten Kräfte in der arabischen Bevölkerung bedeuten.

Spätestens 1944 waren auch für Beobachter in Palästina das Kriegsende und die Niederlage der Achse nur noch eine Frage der Zeit. In einer Periode aktiver Reorganisation der politischen Sphäre waren die Ereignisse in Europa und die deutsche Niederlage weiterhin ein wichtiges Thema.

Das Ausharren des Muftis in Berlin bis in die letzten Kriegstage hatte ihn bei weiten Teilen der politisch aktiven Kräfte diskreditiert, obwohl seine vielfältigen Aktivitäten im Dienste der Achse im Einzelnen nicht allen arabischen Führern bekannt gewesen zu sein scheinen.

Das Ende des Krieges wurde in Palästina von arabischer Seite mit Feierlichkeiten begrüßt; allerdings war es besonders für die arabische Bevölkerung mit einer neuen Phase der Unsicherheit verbunden. Im Vergleich dazu war die Kriegszeit eine Periode relativer Ruhe gewesen, in der sich der arabische Lebensstandard insgesamt nicht verschlechtert hatte.

In politischer Hinsicht hatten moderate arabische Politiker auf eine Kooperation mit Großbritannien gesetzt. Jetzt hätten sich ihre Bemühungen eigentlich durch entsprechende politische Zugeständnisse von Seiten Englands auszahlen müssen. Auf britischer Seite gab es aber nach Kriegsende kaum Anzeichen für eine Politik, die Zugeständnisse an die arabische Seite erkennen ließ. Im Angesicht dieses offenbaren Unwillens, eine Lösung im Sinne der arabischen Forderungen herbeizuführen, waren die arabischen Politiker, besonders auch die moderaten Kreise, zusehends ernüchert. Zu groß war zudem der Druck auf Großbritannien angesichts hunderttausender Displaced Persons in Europa einerseits und der immer besser organisierten jüdischen militärischen Aktivitäten in Palästina andererseits, um die arabische Hoffnung auf ein Einlenken der Mandatsmacht gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Dass einige Kreise nach Kriegsende den Mufti wieder in die Arena der palästinensischen Politik zurückholen wollten, war ebenfalls kontraproduktiv. Ernüchert fasste der wohl wichtigste moderate arabisch-palästinensische Politiker, Rağib Našašībī, seine Enttäuschung 1946 zusammen:

„The British government is a kind of democracy which derives its power from the British people. Where do you think the British people stand now in the war between the Jews and the Arabs? Does the British nation stand with the victims of Hitler who was, until yesterday, bombing London, or with a collaborator of Hitler who prayed for a German victory in that war?“⁷²

Den von ihm genannten Kollaborateur – Haǧǧ Amīn al-Ḥusainī – hatte Raǧīb Našašībī stets bekämpft; dieser hatte mit anderen moderaten Politikern die Mandatsmacht unterstützt und auch gegen die Achse Stellung bezogen. Trotzdem war er sich bewusst, dass das Verhalten des Mufti während des Krieges jetzt ungleich schwerer wiegen würde als die pro-britische Ausrichtung der Moderaten. Diese konnten in der Nachkriegszeit kaum mehr alternative Strategien entwickeln, da Großbritannien ihnen nun die Unterstützung verweigerte und in der enorm radikalisierten Nachkriegsatmosphäre und angesichts des zunehmenden Terrors jüdischer Extremisten auch im arabischen Lager radikalere Ansätze schnell an Zulauf gewannen. Viele arabische Politiker sahen jetzt den Weg wieder in einer Konfrontation mit der Mandatsmacht und im bewaffneten Kampf. Die weitreichende Zusammenarbeit moderater Politiker in Palästina, die auch die Ablehnung und Verurteilung der alliierten Kriegsgegner beinhaltete, wurde von Großbritannien im Angesicht der realpolitischen Machtverhältnisse in Palästina beiseite geschoben; auch von Teilen der arabischen Bevölkerung wurden diese moderaten Kräfte jetzt nicht mehr zur Kenntnis genommen oder nun ihrerseits als „Kollaborateure“ verurteilt.

Im Diskurs nach 1948 wurden diese oppositionellen Stimmen zusätzlich an den Rand der Erinnerung gedrängt. In diesem Kontext wurde die Kollaborationsgeschichte des Muftis entsprechend betont und den arabischen Palästinensern oftmals in einer moralischen Verurteilung eine Mitschuld an der Katastrophe von 1948 gegeben. Wenn man aber die öffentliche Meinung der Zeit in Palästina betrachtet, darunter besonders die kritischen Stimmen, wird klar, dass es sich hierbei um ein Zerrbild handelt.

Von israelischer Seite sind mittlerweile viele sogenannte Gründungsmythen, die über Jahrzehnte von einer teils offen tendenziösen Geschichtswissenschaft unterfüttert wurden, historisch untersucht und in Frage gestellt worden. Das konstruierte Bild der arabischen Gesell-

schaft und Politik wurde dagegen vergleichsweise wenig thematisiert. Die arabische öffentliche Meinung in Palästina im Zweiten Weltkrieg ist ein Beispiel, dass viele dieser in der Zeit nach 1948 begründeten Bilder in ihrer historischen Wirklichkeit komplexer waren.

Anmerkungen

- 1 Überblick zur Forschungsliteratur in: Gerhard Höpp, *Der Gefangene im Dreieck: Zum Bild Amin al-Husseinis in Wissenschaft und Publizistik seit 1941*. In: Rainer Zimmer-Winkel (Hg.), *Eine umstrittene Figur: Hadj Amin al-Husseini - Mufti von Jerusalem*, Trier 1999, S. 5-23.
- 2 Populäre wie wissenschaftliche Darstellungen sind z.T. fehlerhaft bzw. stellen Behauptungen auf, für die keine Quellenbelege geliefert werden können (z.B. Haġġ Amíns angebliche Besuche in verschiedenen Konzentrations- und Vernichtungslagern, u.a. Auschwitz), oder sie enthalten unhaltbare Übertreibungen (der Mufti habe eine zentrale Rolle in der Vernichtungspolitik gespielt). Eine Auswahl von Aufzeichnungen Haġġ Amíns im Exil, die auch seine ideologischen Positionen deutlich macht, ist 2002 erschienen: Gerhard Höpp (Hg.), *Mufti Papiere. Briefe, Memoranden, Reden und Aufrufe Amin al-Husainis aus dem Exil, 1940-1945*, Berlin 2002.
- 3 Geleitwort von Abraham Ashkenasi zu der insgesamt detaillierten und ausgewogenen Darstellung von Klaus Gensicke, *Der Mufti von Jerusalem, Amin el-Husseini, und die Nationalsozialisten*, Frankfurt 1988, S. 7.
- 4 Vgl. dazu den Beitrag von Karin Joggerst in diesem Band
- 5 Israel Gershoni, *Or baZel. Mizraim weha-Fashism, 1922-1937*, Tel Aviv 1999 [Hebr.: *Licht im Schatten. Ägypten und der Faschismus 1922-1937*; bisher nur in hebräischer Sprache, eine englische Übersetzung ist in Vorbereitung], S. 15ff.
- 6 Vgl. dazu auch die Artikel von Gershoni zum Thema: Israel Gershoni, *Confronting Nazism in Egypt - Tawfiq al-Hakim's Anti-Totalitarianism 1938-1945*. In: *Deutschlandbilder*, Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 26 (1997), S. 121-150; ders.: *Egyptian Liberalism in an Age of „Crisis of Orientation“: Al-Risāla's Reaction to Facism and Nazism, 1933-39*. In: *International Journal of Middle Eastern Studies* 31 (1999), S. 551-576, und den Beitrag in diesem Band.
- 7 George Antonius, *The Arab Awakening. The Story of the Arab National Movement*, London 1938, S. 392.
- 8 Beshara Doumani, *Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestini-*

- ans into History. In: Journal of Palestine Studies 21, Nr. 2 (1992), S. 5-28.
- 9 Ted Swedenburg, *Memories of Revolt. The 1936-1939 Rebellion and the Palestinian National Past*, Minneapolis 1995.
- 10 Zachary Lockman, *Comrades and Enemies – Arab and Jewish Workers in Palestine 1906-1948*, Berkeley 1996; Deborah S. Bernstein, *Constructing Boundaries. Jewish and Arab Workers in Mandatory Palestine*, New York 2000.
- 11 Tom Segev, *One Palestine, Complete: Jews and Arabs under the British Mandate*, New York 2000; Segev benutzt unter anderem das Tagebuch von Ḥalīl al-Ṣakākīnī.
- 12 z.B. bei ‘Abd al-Ġānī oder Basheer Nafī. Eine der wenigen Ausnahmen ist die detaillierte Darstellung von Issa Khalaf, *Politics in Palestine. Arab Factionalism and Social Disintegration 1939-1948*, New York 1991.
- 13 Ebenda, S. 80.
- 14 Izzat Tannous, *The Palestinians. A detailed documented Eyewitness History of Palestine under the British Mandate*, New York 1988, S. 330.
- 15 Vgl. Khalaf: *Politics in Palestine*, a.a.O.; Manuel S. Hassassian, *Palestine. Factionalism in the National Movement (1919-1939)*, Jerusalem 1990.
- 16 PRO CO 733 – 412/1, „Material for publication in Palestine“.
- 17 Ebenda.
- 18 10.10.1939 Imperial War Museum, *Private Papers: Burr S 88/8/1*.
- 19 CZA S25/ 4131, „Report on the situation in Palestine“ (Hebrew).
- 20 Gerade in letzter Zeit ist das Interesse an Konzepten und Konstruktionen von „Öffentlichkeit“ wiedererwacht, besonders auch in Forschungen zum außereuropäischen Raum und im Zusammenhang mit den Debatten um Globalität/Globalisierung
- 21 Hannah Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, München 1967, S. 62.
- 22 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, erw. Auflage, Frankfurt/M. 1990.
- 23 Eine demnächst erscheinende Studie von Professor Ami Ayalon (Tel Aviv) über „The History of Reading in Pre-1948 Palestine“ wird diese Transformationsprozesse beschreiben.
- 24 CZA, S25/ 3457, „An English Supplement of ‚Al Ghad‘ issued by the Arab Students League at Bethlehem, Palestine“, S. 5.
- 25 CZA, S25/ 3457, S. 6.
- 26 Berichte zwischen 24.9.1940 und 15.10.1942 von „M.M.“, in Hebräisch: CZA, S25/ 4135.

- 27 Ebenda, Bericht vom 27.3.1941.
- 28 Ebenda, Bericht vom 8.5.1941.
- 29 Für einen detaillierten Überblick siehe Yúsif Q. Hürí, *Aṣ-Ṣaḥafa al-‘arabiyya fi Filastīn 1876-1948*, 2. Auflage, Beirut 1986.
- 30 Vgl. z.B. Ami Ayalon, *The Arab Press*, S. 100.
- 31 al-Karmil vom 18. November 1934: „Salām ‘ala Mussolini, Salām ‘ala Hitler ... wann können wir den neuen arabischen Führer begrüßen?“ Vgl. al-Karmil 18.11.1934, S.11.
- 32 Al-Aḥbār, 27.6.1940, S. 2.
- 33 Al-Aḥbār, 18.3.1941, S. 4.
- 34 Al-Aḥbār, 24.5.1940, S. 1.
- 35 Al-Aḥbār, 27.1.1942, S. 2.
- 36 Al-Aḥbār, 18.2.1942, S. 1.
- 37 Bernstein: *Constructing Boundaries*, a.a.O., S. 25.
- 38 Die Auflagenstärke wird in einem hebräischen Bericht der arabischen Abteilung der Jewish Agency angegeben, der sich mit der Broschüre beschäftigt (CZA, S 25/ 4131). Eine Originalkopie der Broschüre in arabischer Sprache findet sich ebenfalls in den CZA in Jerusalem (CZA S25/ 4131).
- 39 Vgl. den Brief von Ğarkasī an Joseph Parnasis, Jerusalem 9.9.1940 (CZA S25/ 4131).
- 40 Die zu diesem Zeitpunkt von „Public Information Officer“ Oliver Tweedy geleitete Propagandastelle in Palästina war zwar im Januar 1939 personell verstärkt worden, verfügte aber nicht über die notwendigen Ressourcen, um selbst aufwendige Propagandaschriften zu verfassen. Auch aufgrund dieser personellen Engpässe war man gezwungen, mit moderateren bzw. kooperationsbereiten Arabern zusammenzuarbeiten. Vgl. dazu PRO, FO 395-652.
- 41 CZA, S 25/ 4131, Broschüre S. 1.
- 42 Eine nationale Kunstfigur, die ähnlich dem amerikanischen „Uncle Sam“ als Personifizierung Großbritanniens im 19. Jahrhundert bekannt geworden war.
- 43 Die Zeitung „Filastīn“ richtete sich vor allem an eine christlich-orthodoxe Leserschaft, was diese Symbolik erklärt.
- 44 CZA, S 25/ 4131, Broschüre S. 2.
- 45 Ebenda.
- 46 CZA, S 25/ 4131, Broschüre S. 9.
- 47 Freya Stark, *The Arab Island. The Middle East 1939-1943*, New York 1945, S. 107.
- 48 Ebenda, S. 117f.
- 49 ‘Aġāġ Núwaḥīd, *Sitūn ‘āman ma‘a al-qāfila al-‘arabiyya*, Beirut 1993.
- 50 Ebenda, S. 255 ff.
- 51 PRO, CO 333/ 9, „Conduct of Arab Police“, Telegram from the Officer

- Administering the Government of Palestine to the Secretary of State for the Colonies, dated 4th November, 1937.
- 52 Vgl. dazu den Artikel auf den Seiten „United States Holocaust Memorial Museum“, online abrufbar unter [<http://www.ushmm.org/wlc/article.php?ModuleId=10005275>] (November 2003).
- 53 Abbasi, Palästinensische Freiheitsbewegung, a.a.O., S. 157.
- 54 Fleischmann, Nation and Its New Women, a.a.O., S. 193.
- 55 Ebenda.
- 56 Morris Beckman, The Jewish Brigade. An Army with Two Masters 1944-1945, Staplehurst 1988, S. 24.
- 57 Siehe besonders: Zachary Lockman, Comrades and Enemies. Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906-1948, Berkeley 1996; Deborah S. Bernstein, Constructing Boundaries. Jewish and Arab Workers in Mandatory Palestine, New York 2000.
- 58 Lockman, Comrades and enemies, a.a.O., S. 267
- 59 CZA, S25/ 9334, „Nidā' Itihād Hāšūmīr Hāšā'ir wa-l-ʿušba al-ištirākiyya fi filastīn“, 1.5.1943, S. 1.
- 60 Ebenda, S. 2.
- 61 Allerdings spricht diese Frage ein generelles Problem an; vgl. die anhaltenden Diskussionen um die öffentliche Wahrnehmung des Holocaust während des Zweiten Weltkrieges z.B. in Deutschland (David Bankier, Die öffentliche Meinung im Hitler-Staat. Die „Endlösung“ und die Deutschen, Eine Berichtigung, Berlin 1995) oder in anderen europäischen Ländern und Amerika
- 62 Azmi Bishara, Die Araber und der Holocaust – Die Problematisierung einer Konjunktion. In: Rolf Steininger (Hg.), Der Umgang mit dem Holocaust, Wien u.a. 1994, S. 407.
- 63 Leila Kadi, Arab Summit Conferences and the Palestine Problem (1936-1950), Beirut 1966.
- 64 CZA, S25/ 9334, „Irtifa'a idī al-Safāhīn al-Fašist ʿan bilād al-Ištirākia“, 22.6.194, S. 1.
- 65 CZA, S25/ 9334, „Nidā' ilā šʿab l-ʿarabī al-karīm“, 22.6.1942, S. 2.
- 66 Ebenda.
- 67 CZA, S25/ 9334, „Bayān ilā aš-šʿab al-ʿarabī al-karīm“, S. 1
- 68 CZA, S25/ 9334, „Al-Iğtimāʿa aš-šʿabī al-kabīr“.
- 69 CZA, S25/ 9334, „Ilā aš-šʿab al-ʿarabī al-karīm“, 10.10.1942, S. 1.
- 70 CZA, S25/ 9351, „ʿUšba al-taḥrīr al-waṭanī“, S. 1.
- 71 Vgl. dazu z.B. Stefan Wild, Die Protokolle der Weisen von Zion. In: Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag, Würzburg 2002, S. 517-526.
- 72 Nasser Eddin Nashashibi, Jerusalem's Other Voice. Ragheb Nashashibi and Moderation in Palestinian Politics, 1920-1948, Exeter 1990, S. 198.

Symbolische Aneignungen

Anṭūn Saṣādas Radikalnationalismus in der Epoche des Faschismus

Christoph Schumann

In seiner vergleichenden Analyse der *Action française*, des italienischen Faschismus und des deutschen Nationalsozialismus charakterisiert Ernst Nolte die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen als „Epoche des Faschismus“¹. Die ideologischen Wurzeln dieses Phänomens, so Nolte, reichten dabei in die Auseinandersetzungen der Dreyfus-Affäre im Frankreich des frühen 20. Jahrhunderts zurück. Seine Ausläufer in Europa endeten in den 1970er Jahren mit dem Zusammenbruch des Salazar- und des Franco-Regimes. Unter den verschiedenen Spielarten des Faschismus sticht der deutsche Nationalsozialismus durch seine einzigartige innen- und außenpolitische Radikalisierung hervor, die in dem Versuch gipfelte, weite Teile Europas militärisch zu erobern, die unterworfenen Gesellschaften zu Hilfs- und Sklavenvölker zu degradieren und das europäische Judentum völlig zu vernichten. Die Toten des Zweiten Weltkrieges und die Opfer des Holocaust markieren deshalb ohne Frage die dunkelsten Kapitel im „kurzen 20. Jahrhundert“, dem „Zeitalter der Extreme“ (Eric Hobsbawm).² Durch seine beispiellose Brutalisierung untergrub der Nationalsozialismus aber auch seine eigenen ideologischen Grundlagen und die des Faschismus insgesamt. Zwar gab es seither Versuche, die monströsen Verbrechen des Dritten Reiches zu relativieren oder gar zu leugnen. Den Versuch aber, diese ideologisch oder moralisch zu rechtfertigen, unternahmen nicht einmal die in Nürnberg angeklagten Hauptkriegsverbrecher.³

Das Phänomen des Faschismus blieb nicht auf West- und Mitteleuropa beschränkt. In den dreißiger und vierziger Jahren gab es gerade in Osteuropa eine Reihe autoritärer Regime, die faschistische Formen und Gedanken mit traditionell-ständischen, militärischen oder gar klerikal

Elementen verbanden. Während der Sozialismus damals noch auf das abgeschottete Gebiet Sowjetrußlands bzw. der späteren Sowjetunion beschränkt blieb, befanden sich die liberalen Demokratien – so muss es zumindest vielen Zeitgenossen erschienen sein – gegenüber den autoritären Regimen auf dem Rückzug.

Auch in der Levante blieb dieser Eindruck sich wandelnder Kräfteverhältnisse in Europa nicht ohne Wirkung, insbesondere da Frankreich und Großbritannien hier nicht nur als Repräsentanten der Demokratie, sondern eben auch als ungeliebte Kolonialmächte wahrgenommen wurden, die nun offenbar von jungen, aufstrebenden Regimen herausgefordert wurden. Vor allem Jugendliche fühlten sich von den paramilitärischen Formen und Symbolen der faschistischen Organisationen in Europa angesprochen. So schossen eine Reihe von neuen, radikalen Parteien und Organisationen aus dem Boden. Den Anfang machte 1932 die Syrisch Sozial-Nationalistische Partei (SSNP) (*al-Ḥizb as-Sūrī al-Qawmī al-Īğtimāʿī*), deren Existenz allerdings bis 1936 geheim blieb. Es folgten die arabisch-nationalistische Liga der Nationalen Aktion (*ʿUṣbat al-ʿAmal al-Qawmī*), ein Vorläufer der späteren Baʿth-Partei, und die libanesisch-nationalistischen Phalanges (*al-Katāʿib*).⁴ Als Reaktion darauf fühlten sich wiederum die etablierten Kräfte der Nationalbewegung ihrerseits gezwungen, ebenfalls Jugendorganisationen zu gründen. Gemeinsam war all diesen Gruppen, dass sie ihr je eigenes Zusammengehörigkeitsgefühl durch einfarbige Hemden zum Ausdruck brachten, wobei die unterschiedlichen Farben (braun, stahlfarben, blau usw.) zumindest für Eingeweihte die verschiedenen politischen Orientierungen markierten. Die starke Präsenz dieser meist konkurrierenden Jugendorganisationen in der Öffentlichkeit führte zu der rückblickenden Bezeichnung der dreißiger und vierziger Jahre als „Ära der Hemden“ in der Levante.⁵

Die bereits genannte, von Anṭūn Saʿāda (1904-1949) 1932 in Beirut gegründete Syrisch Sozial-Nationalistische Partei kam den faschistischen Vorbildern in Europa zumindest rein äußerlich am nächsten.⁶ Zwar ist die Partei heute politisch nahezu bedeutungslos, in historischer Perspektive ist sie jedoch aus mehreren Gründen relevant: Auch wenn sie selbst intellektuelle und politische Verbindungen zu den damaligen Achsenmächten Italien und Deutschland stets bestritten hat, galt und

gilt sie bis heute zumindest in den Augen ihrer Gegner als Inbegriff des „Faschismus“ im geographischen Syrien.⁷ Sie ist daneben aber auch anerkanntermaßen die entschiedenste säkularistische Partei und übte gerade durch ihre spezifische Kombination von Nationalismus und Säkularismus einen großen Einfluss auf die Generation der jungen Intellektuellen während der vierziger und fünfziger Jahre aus. In jener Zeit erreichte die Partei auch den Höhepunkt ihrer politischen Macht. Durch ihre straffe Organisation und Militanz war sie ein durchaus ernstzunehmender Faktor im Kampf um die Macht in den beiden jungen Republiken Syrien und Libanon.⁸ Aus unterschiedlichen Gründen unterlag sie jedoch in beiden Staaten, was dazu führte, dass viele ihrer Mitglieder in Gefängnissen landeten und Anṭūn Saʿāda selbst 1949 standrechtlich erschossen wurde, nachdem er zuvor die „erste sozialnationalistische Revolution“ im Libanon ausgerufen hatte.⁹

In den folgenden Ausführungen versuche ich zu zeigen, daß Anṭūn Saʿādas syrischer Sozial-Nationalismus von den europäischen Faschisten vor allem in symbolischer und organisatorischer Hinsicht beeinflusst wurde, während die ideologische Rezeption keine bedeutende Rolle spielte. Nicht zuletzt aus biographischen Gründen war das klassische Konzept des Nationalstaates und insbesondere das französische Konzept der Nationalgeographie für Saʿāda naheliegender und leichter auf Syrien zu übertragen als der deutsche Rasseantisemitismus, so wie er im Zentrum der nationalsozialistischen Ideologie stand. Zwar sah er in der zionistischen Bewegung bereits 1925 eine Art jüdischen Angriff auf die syrische Nation, deutete dies jedoch in herkömmlicher Weise als die Gefährdung des Nationalstaates durch die Kräfte des politischen Konfessionalismus in Kombination mit dem europäischen Kolonialismus und eben nicht als Verschwörung der jüdischen Rasse, die weltweit bekämpft werden müsse. Die Tendenz der europäischen Faschisten, auf der Grundlage von Antikommunismus, „Volkstum“ und Antisemitismus eine politische Gemeinsamkeit zu suchen, blieb Anṭūn Saʿāda fremd, da er dem traditionellen Konzept von Nationalstaatlichkeit und Nationalismus – nur eben in radikalerer Variante – verhaftet blieb.

Der biographische Hintergrund Anṭūn Saʿādas

Die Biographie Anṭūn Saʿādas¹⁰ ist durch zwei Besonderheiten gekennzeichnet. Zum einen lebte er einen großen Teil seines Lebens außerhalb des geographischen Syrien, nämlich in der Zeit zwischen 1920 und 1930 hauptsächlich in Brasilien und zwischen 1939 und 1947 vor allem in Argentinien.¹¹ Zum anderen verfügte Saʿāda zwar ohne Zweifel über gute Fremdsprachenkenntnisse und eine breite Bildung – was er nicht zuletzt seinem Vater, Dr. Ḥalīl Saʿāda (1857-1934), einem bekannten Arzt, Literaten und Publizisten, zu verdanken hatte –, jedoch hat er nie selbst eine Universität besucht, geschweige denn einen akademischen Abschluss erworben. Vor allem Letzteres unterscheidet ihn signifikant von anderen nationalistischen Parteigründern jener Zeit, deren Prestige unter anderem auf ihrer formalen Bildung beruhte (wie Michel ʿAflaq, Ṣalāḥ ad-Dīn al-Bīṭār und Zakī al-Arsūzī) oder die zusätzlich sogar noch auf eine Abstammung aus der Oberschicht verweisen konnten (wie Akram al-Ḥawrānī, Kamāl Ğunbulāt oder auch Pierre Ğumayyil). Die langen Jahre in der syrischen Diaspora in Lateinamerika einerseits und die autodidaktische Bildung, die sich Saʿāda erarbeitete, andererseits haben sein Denken in einigen wichtigen Aspekten beeinflusst, weshalb auf diese beiden biographischen Besonderheiten kurz näher eingegangen werden soll.

Von den beiden Aufenthalten in Lateinamerika war besonders der erste prägend. Als Saʿāda 1920 nach Sao Paulo kam, war er erst 16 Jahre alt. In den folgenden zehn Jahren wurde er zum engsten Mitarbeiter seines Vaters bei der Redaktion und dem Druck der Zeitung al-Ġarīda und später der Zeitschrift al-Maġalla.¹² So wurde es ihm möglich, selbst erste Artikel zu veröffentlichen und in engen Kontakt mit dem intellektuellen Leben und den sozialen Belangen der syrisch-libanesischen Diaspora in Lateinamerika zu treten. Mehr als andere nationalistische Parteiführer zeigte er auch in späteren Jahren ein Bewusstsein dafür, dass Tausende Syrer außerhalb des geographischen Syrien lebten, und plädierte immer wieder für die Aufrechterhaltung ihrer politischen und kulturellen Bindungen zur Herkunftsgesellschaft. Noch heute liegt nicht zuletzt aus diesem Grund ein Schwerpunkt der Aktivität der SSSNP in der Diaspora.

Beinahe wie ein Blick von außen wirkt auch das theoretische Konzept Saʿādas von der unbedingten Einheit und Unverwechselbarkeit der syrischen Nation, die historisch hervorgegangen sei aus dem Jahrtausende währenden Zusammenleben der Gesellschaft in einem „objektiv“ bestimmbar, einheitlichen geographischen Raum, nämlich Großsyrien. Saʿāda selbst bemüht insbesondere dann die Kraft der geographischen Imagination ausdrücklich, wenn er im 5. Parteiprinzip versucht, die nicht gerade selbstverständliche Zusammengehörigkeit Syriens mit Zypern mit einem prägnanten Bild zu untermauern: Groß-Syrien sei „der fruchtbare syrische Halbmond und die Insel Zypern sein Stern“¹³. Mit seiner Betonung der Einheit Syriens steht Saʿāda als Griechisch-Orthodoxer zum einen sicherlich in der Tradition des christlichen Protonationalismus seit Buṭrus al-Bustānī und Ḥalīl al-Ḥūrī.¹⁴ Zum anderen ist er auf Grund seiner Biographie aber auch ein Beispiel dafür, dass die Syrer in der Diaspora, sei dies in Lateinamerika oder in Ägypten,¹⁵ ihre kulturellen und politischen Gemeinsamkeiten meist intensiver und früher erleben als die in der Heimat Zurückgebliebenen.

Das Fehlen einer formalen akademischen Ausbildung prägte das Werk Saʿādas vielleicht noch stärker und vor allem auf vielfältigere Weise. Die jungen radikalnationalistischen Parteien der dreißiger und vierziger Jahre entstanden meist im Milieu der Sekundarschulen und Universitäten und gingen häufig aus Schüler- und Studentenzirkeln hervor. Im Verhältnis zwischen Parteiführern und Anhängern gingen politische und intellektuelle Autorität fast nahtlos ineinander über.¹⁶ Die Parteigründer sahen sich selbst und wurden gleichzeitig von ihren Anhängern als „Lehrer“ (*ustād*) und „Führer“ (*zaʿīm*) gesehen. Bei Anṭūn Saʿāda war dies nicht anders. Zwischen 1925 und 1930 machte er zwei wenig erfolgreiche Versuche, nationalistische Organisationen unter gleichaltrigen Bekannten zu gründen und sich dabei selbst die Position des Führers zu sichern.¹⁷ Sein unbedingter Führungsanspruch spaltete jedoch die erste Gruppe, und auch die Erfolge der zweiten blieben beschränkt. Nachdem er 1930 nach Beirut zurückgekehrt war, bewarb er sich zunächst erfolgreich um eine Position als Arabischlektor an der American University of Beirut (AUB),¹⁸ bevor er begann, politische Anhänger unter seinen Studenten zu rekrutieren. In den folgenden Jahren blieb sein Anspruch, „der Führer“ (*al-zaʿīm*) und alleinige Ideo-

loge der Partei zu sein, unumstritten. Im Umgang mit den nun meist jüngeren Parteimitgliedern benutzte er fortan vorwiegend pädagogische Begriffe wie „Lehre“ (*ta‘līm*), „Leitung“ (*tawǧīh*) oder „Vortrag“ (*mu-ḥāḍara*).¹⁹

Die Gründe für die starke Ausstrahlung Sa‘ādas auf seine Anhänger sind vielfältig, wobei sein eigener Anspruch, die Doktrin der Partei „wissenschaftlich“ begründet zu haben, ein wichtiger Faktor ist, trotz der Tatsache, dass er selbst eigentlich keine wissenschaftliche Ausbildung besaß. Vor allem drei längere Texte von ihm erheben den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit explizit oder implizit und unterscheiden sich darin von seinen kürzeren Texten wie Zeitschriftenartikel oder den didaktischen Erläuterungen der Parteiideologie. Bei den besagten drei Schriften handelt es sich um eine Literaturkritik mit dem Titel *Der intellektuelle Kampf in der syrischen Literatur*, das philosophische Traktat *Der Islam in seinen beiden Botschaften: Das Christentum und der Muhammadismus*, in dem er das Verhältnis von Religion und Politik untersucht, und sein theoretisches und ideologisches Hauptwerk *Die Entstehung der Nationen*.²⁰ Allen drei Texten ist gemein, dass sie sehr abstrakt und kompliziert geschrieben sind und mit konkreten politischen Fragen wenig zu tun haben. Ohne den besagten Anspruch auf Wissenschaftlichkeit im Einzelnen bewerten zu wollen, ist festzustellen, dass sich die Begriffe „Wissenschaft“ (*‘ilm*) und „wissenschaftlich“ (*‘ilmī*) vor allem durch *Die Entstehung der Nationen* wie ein roter Faden ziehen. Bereits in der Einleitung erklärt Sa‘āda dazu programmatisch:

„Die *Entstehung der Nationen* ist ein rein sozialwissenschaftliches Buch (*kitāb iǧtimā‘i ‘ilmī baḥṭ*), in dem ich die spekulativen Erklärungen und Schlußfolgerungen, sowie alle Zweige der Philosophie gemieden habe... Ich habe die darin enthaltenen Tatsachen auf glaubwürdige Quellen gestützt und habe mich um ein umfassendes Urteil bemüht, indem ich mich auf die aktuellsten fachlichen Erkenntnisse gestützt habe, die das Innere der sozialen Phänomene beleuchten und das Ziehen willkürlicher Schlüsse darüber verbieten.“²¹

Bei der Lektüre des Buches wird deutlich, dass der Begriff „wissenschaftlich“ in verschiedenen Zusammenhängen unterschiedliche Bedeutungen annimmt, nämlich „objektiv“, „modern“, „säkular“, „eindeutig“ und vor allem „wahr“.²² In innerparteilichen Auseinandersetzungen um

grundlegende Fragen der Parteidoktrin gehörte es dementsprechend zu Sa'ādas Argumenten, seinen Gegnern nicht nur den Wahrheitsgehalt ihrer Aussagen, sondern auch die Fähigkeit zur wissenschaftlichen Argumentation überhaupt abzusprechen.²³ Seine Führungsposition beruhte, in anderen Worten, also zumindest zum Teil darauf, dass es ihm gelang, sein Ansehen als „Wissenschaftler“ bzw. Intellektueller in konkrete politische Macht umzuwandeln.²⁴ Da er aber über kein akademisch legitimes Prestige in Form von vorzeigbaren Diplomen verfügte, wie 'Aflaq, Bīṭār und Arsūzī, war es für ihn umso wichtiger, seine Kompetenz in seinen Schriften zu dokumentieren. Unter seinen Anhängern war sein Primat in Fragen der Ideologie weitgehend unbestritten, und viele von denen, die später Autobiographien verfassten, beschrieben ihn rückblickend als eine intellektuell „vereinnahmende Persönlichkeit“.²⁵ Bemerkenswert dabei jedoch ist, dass kaum einer von ihnen behauptet, sich besonders für seine Grundlagentexte interessiert zu haben, geschweige denn von ihnen beeinflusst worden zu sein.²⁶ Die reine Existenz dieser Bücher war offensichtlich wichtiger als ihr konkreter Inhalt, um das erforderliche intellektuelle Prestige zu sichern. Der einzige mir bekannte Politiker, der sich öffentlich mit Sa'ādas Konzept des „Spiritomaterialismus“ auseinandergesetzt hat, ist Kamāl Ġunbulāt, seinerseits selbst Gründer und Chefideologe der Nationalistisch-Progressivistischen Partei.²⁷

Rezeptionslinien: Nationalgeographie und Rassetheorie

Bevor im Folgenden versucht werden soll zu zeigen, auf welche Ideen sich Sa'āda im Wesentlichen bezieht, soll kurz auf die grundsätzliche methodische Schwierigkeit hingewiesen werden, politische Ideen auf ihre vermeintlichen Ursprünge zurückzuverfolgen. Zwangsläufig stellt sich bei diesem Bemühen die Frage, ob die untersuchten politischen Denker ihre Ideen wirklich aus dem Material entwickelten, das sie gelesen hatten, oder ob sie nicht vielmehr ihre Lektüre entsprechend den vagen Ideen auswählten, die sie bereits vorher hatten, um diese dann zu untermauern. So würde es zu kurz greifen anzunehmen, Sa'āda sei Anhänger der Idee der syrischen Nation geworden, weil er die Werke von

Henry Lammens und Philip Hitti über die Geschichte des geographischen Syrien gelesen hätte.²⁸ Die Vorstellung von Syriens Einheit ist vielmehr seit dem späten 19. Jahrhundert ein fester Bestandteil des allgemeinen politischen Diskurses, der zur Idee des Arabertums (*al-urūba*) durchaus nicht im Widerspruch stand und unter griechisch-orthodoxen Christen und den Emigranten in der Diaspora besonders stark verankert war. Aus diesem Grund liegt es näher, dass Sa'āda bei Lammens und Hitti lediglich die Bestätigung für Vorstellungen fand, die er sich aus seiner direkten Umgebung bereits angeeignet hatte.²⁹

Die oben beschriebenen biographischen Besonderheiten Sa'ādas, nämlich sein langjähriger Aufenthalt in der Diaspora und seine autodidaktisch erarbeitete Bildung, erschweren es zusätzlich, ihn in bestimmte Rezeptionslinien einzuordnen. Einerseits war er nicht wie 'Aflaḡ, Arsūzī oder Bīṭār während der Studienzzeit bestimmten, nachvollziehbaren intellektuellen Trends massiv ausgesetzt. Andererseits ist kaum abzuschätzen, welche Bücher ihm im Sao Paolo der zwanziger Jahre überhaupt zur Verfügung standen. Das gleiche gilt für die Zeit, die Sa'āda 1936 im Gefängnis in Beirut verbrachte und die er dazu nutzte, *Die Entstehung der Nationen* zu verfassen.

Dabei ist Sa'āda keineswegs bemüht, seine Quellen zu verbergen, und die von ihm angegebene Literatur gewährt in der Tat wichtige Einblicke in die Art und Weise, wie er die vorwiegend europäische Literatur rezipierte. Vor allem *Die Entstehung der Nationen* ist dementsprechend reichlich mit Fußnoten versehen und, weitaus bemerkenswerter, in der ersten Ausgabe von 1938 finden sich die dazugehörigen Literaturangaben am Anfang des Buches – noch vor dem Inhaltsverzeichnis – ein Umstand, der möglicherweise mit seinem Bemühen um Dokumentation seiner „Wissenschaftlichkeit“ zusammenhing. In späteren Ausgaben sind sie dagegen wie üblich an den Schluss des Textes angehängt. In dieser mehr als dreiseitigen Literaturliste findet sich nur ein einziger arabischer Titel, der allerdings an erster Stelle aufgeführt ist, nämlich Ibn Ḥaldūns *Muqaddima*.³⁰ Alle anderen Titel sind bis auf zwei Ausnahmen englisch oder deutsch.³¹ Die Literaturliste ist vor allem deshalb besonders lang, weil drei deutsche Sammelbände mit allen in ihnen enthaltenen Aufsätzen aufgeführt sind.³² Texte von Vordenkern der faschistischen Bewegungen oder des Nationalsozialismus, wie

sie im Milieu des Baʿth-Nationalismus in den vierziger Jahren durchaus *en vogue* waren, finden sich nicht darunter.

Eine generelle Tendenz der angegebenen Literatur ist vielmehr, dass es sich um Werke handelt, die aus akademischen und nicht aus politischen Zusammenhängen stammen. Ein großer Teil davon wiederum ist in dem Sinne szientistisch, dass in ihnen versucht wird, Sozial- und Geisteswissenschaften mit Naturwissenschaften zu verknüpfen. Dabei geht es beispielsweise um Themen wie soziale Strukturen im Tierreich („Demokratie in den Staaten der Ameisen“ oder „Despotie im sozialen Leben der Vögel“), gemeinsame Ursprünge von Mensch und Affen oder den Zusammenhang von Natur und Kultur bzw. von Rasse und Kultur. Den Grund für diese Vorliebe für naturwissenschaftliche Erklärungsmodelle macht Saʿāda seinen Lesern gleich im einleitenden Kapitel *Der Entstehung der Nationen* deutlich, in dem er das moderne Verständnis von der evolutionären Entstehung der Arten der biblischen Schöpfungsgeschichte gegenüberstellt. Während sich Letztere nur auf Legenden und Mythen berufe, belege die Wissenschaft ihre Theorien durch unanfechtbare „Beweise und Indizien“ (*adilla wa-ṣawāhid*).³³ Der gleiche Maßstab, so seine implizite Folgerung, müsse auch für die Bestimmung der Nation gelten. Damit wirft er insbesondere zeitgenössischen libanesischen und arabischen Nationalisten vor, Religion (bzw. Konfession) und Politik zu vermischen und dadurch die Nation zu spalten.

Zwei der angegebenen Bücher sind für Saʿādas Argumentation von zentraler Bedeutung und werden deshalb auch ausführlich im Text und in den Fußnoten zitiert. Dabei handelt es sich um Paul Vidal de la Blache: *Principes de géographie humaine* (Paris 1922) und Friedrich Hertz: *Rasse und Kultur. Eine kritische Untersuchung der Rassetheorien* (Leipzig 1925). Beide Texte zitiert Saʿāda nicht im Original, sondern nach ihren englischen Übersetzungen.³⁴ Vidal de la Blache (1845-1918), einer der Gründerväter der französischen Sozial- und Kulturgeographie, ist für Saʿāda der Kronzeuge für die Prägung der menschlichen Kultur durch Geographie und natürliche Umwelt. Aus dieser theoretischen Prämisse und analog zum Modell des französischen Nationalstaats und den Besonderheiten seiner Geographie leitet Saʿāda den unbedingten Primat der Einheit des geographischen Syrien ab. Durch das

soziale Zusammenleben in einer gemeinsam geteilten geographischen Umwelt, so lautet, wie bereits erwähnt, sein Hauptargument, sei die syrische Nation über Jahrtausende hinweg hervorgebracht und erneuert worden.³⁵

Die Schrift *Rasse und Kultur* von Friedrich Hertz (1878-1964) bildet die Grundlage und offensichtlich auch die hauptsächliche Informationsquelle für Sa'ādas ausführliche Erörterung zeitgenössischer Rassetheorien.³⁶ Auch wenn er über andere Rassetheoretiker wie Gobineau oder H.S. Chamberlain spricht, bezieht er sich fast ausschließlich auf dieses Buch. Hertz war von 1930 bis 1933 ordentlicher Professor für wirtschaftliche Staatswissenschaften und Soziologie an der Universität Halle.³⁷ Auf Grund seiner jüdischen Abstammung von den Nationalsozialisten entlassen, floh er zunächst nach Wien und 1938 weiter nach London, wo er fortan als freier wissenschaftlicher Autor arbeitete. Wie der Untertitel seines Buches verrät, handelt es sich nicht um eine empirische Untersuchung, sondern um eine geistreiche und streckenweise polemische Kritik am Siegeszug der Rassetheorien in den deutschen Sozialwissenschaften während der zwanziger Jahre. Hertz deckt dabei die inneren Widersprüche der verschiedenen Theorien sowie die Willkür auf, mit der ihre Vertreter versuchen, physische Eigenheiten zu „rassischen Einheiten“ zusammenzuführen. Dieser eher polemische als empirisch-wissenschaftliche Charakter scheint Sa'āda aber völlig zu entgehen. Genauso wie bei den anderen zitierten Schriften löst er auch dieses Buch aus seinem disziplinären und diskursiven Kontext und führt es als Beleg für *den* Stand der Wissenschaft an.

Inhaltlich hält Sa'āda die Existenz von Abstammungsgemeinschaften (*salā'il*) grundsätzlich für gegeben und verweist auf Ibn Ḥaldūn, der bereits in der Tradition von Aristoteles gezeigt habe, dass diese Gemeinschaften durch ihre natürliche Umgebung physisch und psychisch geprägt seien.³⁸ Die Vorstellung jedoch, eine Rasse sei allen anderen Rassen in ihren intellektuellen Begabungen überlegen und ihre Eigenschaften ließen sich durch die „Reinhaltung der Rasse“ steigern, sei, so Sa'āda, widerlegt durch „vielfältige Beweise“, wobei er in der entsprechenden Fußnote wiederum auf Hertz verweist.³⁹ Forderungen nach einem Verbot von Vermischung (*iḥtilāl*) seien deshalb entweder Ausdruck eines reaktionären feudalen Machtbewusstseins wie bei Gobineau

oder eines primitiven Stammesbewusstseins wie bei den Wahhabiten auf der arabischen Halbinsel. Am Beispiel Spartas ließe sich nämlich sehen, dass Selbstisolierung eher zum Niedergang einer Gesellschaft als zu ihrem Aufstieg führte.⁴⁰ Ganz im Gegensatz dazu seien Nationen „mit Blick auf ihre Abstammung oder ihren Ursprung ... ein Komplex (*murakkab*) oder eine Mischung (*maziġ*), genau so wie chemische Substanzen, die sich nach den Bestandteilen ihrer Zusammensetzung und deren Mischungsverhältnissen voneinander unterscheiden“⁴¹. Die besten Beispiele dafür, so Sa'āda, seien die USA, Brasilien und alle übrigen amerikanischen Staaten. Die Verbesserung einer Gesellschaft sei folglich nur durch Vermischung ihrer Bevölkerungsteile in einem bestimmten geographischen Umfeld und die Nutzung der dort gegebenen natürlichen Ressourcen möglich.⁴²

Eine *explizite* Rezeption faschistischer oder nationalsozialistischer Literatur, so lässt sich also sagen, ist in den Schriften Sa'ādas nicht zu erkennen. Während seine Verwendung westlicher Literatur grundsätzlich unsystematisch ist, bevorzugt er tendenziell Texte, die aus dem akademischen Zusammenhang stammen und durch einen starken Szientismus gekennzeichnet sind. Entsprechend seinem Grundaxiom der unbedingten Einheit des geographischen Syrien ist für ihn die französische Tradition der Nationalgeographie nach Vidal de la Blache mit ihrem Bemühen, Einflüsse der natürlichen Umgebung auf die Gesellschaft aufzuzeigen, naheliegender als der deutsche Rassediskurs, dessen Kritiker Friedrich Hertz er sich voll und ganz anschließt. Dennoch bleibt die Frage, ob der Nationalismus der SSNP auf Grund seines Radikalismus nicht indirekt verwandt ist mit den europäischen Faschismen.

Antikommunismus und Rassismus

Ohne Frage handelte es sich bei der SSNP um eine Partei mit einer stark illiberalen, integristischen und autoritären Ideologie. Das Individuum sollte, so die Utopie der Partei, im Kollektiv der Nation, deren „Persönlichkeit“, deren „Willen“ und deren „Bewusstsein“ (*šaḥṣiyya, irāda, wiġdān*) aufgehen. Die Partei selbst, die als Abbild dieses künftigen Idealzustandes

verstanden wurde, war strikt hierarchisch gegliedert, wobei jedes Mitglied durch einen persönlichen Eid auf die Parteidoktrin und auf absoluten Gehorsam gegenüber dem „Za'im“ (dem Führer, also Sa'āda) verpflichtet wurde. Sie verstand sich selbst als systemoppositionell, d.h. sie ging davon aus, dass die Nation nicht ohne einen Wechsel des politischen Systems und vor allem nicht ohne Fall der bestehenden Grenzen in Groß-Syrien aus dem Zustand ihrer Entfremdung zu ihrer eigentlichen Bestimmung gelangen könne. Integristische Ideologie, strikte Organisation und Systemopposition sind dementsprechend die wesentlichen Merkmale, die die SSNP als „radikalnationalistisch“ charakterisieren.

Mit Blick auf die faschistischen Regime in Europa in den dreißiger und vierziger Jahren stellt sich die Frage, ob sich Faschismus und Nationalsozialismus von herkömmlichen Spielarten des Nationalismus lediglich in ihrer Radikalität unterscheiden oder ob sie dem Nationalismus etwas hinzugefügt haben, was ihn zu etwas qualitativ Neuem machte. Traditionellen Nationalismus konsequent zu Ende denken heißt, das nationale Interesse nicht nur nach innen, sondern auch nach außen absolut zu setzen. Auf der internationalen Ebene ist demnach das Verhältnis zu anderen Nationen bestenfalls pragmatisch und schlechtestenfalls antagonistisch, nämlich im Falle kollidierender nationaler Interessen. Die faschistischen Bewegungen im Europa der Zwischenkriegszeit haben aber, so Ernst Nolte in seiner bereits zitierten Studie, in Ansätzen einen universalistischen Anspruch entwickelt, d.h. eine ideologische Konvergenz jenseits nationaler Unterschiede. Ausgangspunkt dieser Gemeinsamkeit und damit gleichzeitig konstitutives Element der faschistischen Ideologien war nach deren eigenem Verständnis die kompromisslose Ablehnung des Marxismus. Insbesondere der dem Marxismus, aber auch der Demokratie und dem Liberalismus inhärente Gleichheitsgedanke, so die kulturpessimistische Wahrnehmung der faschistischen Ideologien, zersetze die Nation von innen. Die politische Antwort, die sie diesem Egalitarismus entgegensetzten, war deshalb nicht nur die angekündigte Aufhebung des Widerspruchs von Arbeit und Kapital in der zu schaffenden „Volksgemeinschaft“, sondern auch ein rassistischer Elitismus und ein übersteigter Bellizismus, die dem Prinzip der Ungleichheit gewaltsam wieder zu ihrem Recht verhelfen sollten.

Neben dem Antikommunismus brachte der Rassismus eine völlig neue Komponente in den Nationalismus. Wie Hannah Arendt in ihrer Totalitarismusstudie gezeigt hat, wandelte das völkische Gedankengut die Nationalismen Mitteleuropas von traditioneller Weise staatskonformen in revolutionäre Bewegungen, die sich schließlich gegen die Institution des Nationalstaats selbst richteten.⁴³ So forderten die völkischen Bewegungen der Zwischenkriegszeit ohne Rücksicht auf bestehende Grenzen und politische Ordnungen den Ausschluß und die Entrechtung eines Teils der Bürger des eigenen Staates und stattdessen die Einbeziehung von Bevölkerungsteilen fremder Staaten allein auf völkischer bzw. rassistischer Grundlage.

Im Kontext dieser rassistischen Weltanschauung wurden im nationalsozialistischen Deutschland die Juden zu Hauptfeinden erklärt. Sie wurden beschuldigt, mit allen feindlichen Staaten im Bunde zu stehen sowie gleichzeitig für kapitalistische Ausbeutung und noch viel mehr für den Marxismus verantwortlich zu sein, wodurch eine direkte Verknüpfung von Antisemitismus und Antikommunismus hergestellt wurde.⁴⁴ Während sich der Antisemitismus in Ländern wie Frankreich, Italien und Spanien vor allem aus traditionellen Quellen wie dem Katholizismus speiste, wurden die Juden im Rahmen der nationalsozialistischen Rassetheorie als „Schädlinge im Volkskörper“ biologisiert und dadurch entmenschlicht. Der unbedingte Vernichtungswille des Naziregimes gegenüber den Juden ist, wie in der Einleitung bereits erwähnt, auch ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Nationalsozialismus und den übrigen faschistischen Bewegungen.

Antikommunismus und Rassismus waren demgegenüber keine zentralen Bestandteile in der Ideologie der SSNP. So wurde bereits gezeigt, dass das unbedingte Festhalten Sa'ādas am territorialen Konzept der syrischen Nation der Rezeption rassistischer Theorien entgegenstand und von ihm auch ausdrücklich abgelehnt wurde. Aus anderen Gründen spielt der Antikommunismus bei ihm nur eine stark untergeordnete Rolle.⁴⁵ Während der dreißiger und vierziger Jahren, die von der letzten Phase der Mandatsherrschaft sowie der Abtretung des Sandschaks von Alexandretta an die Türkei und der anhaltenden zionistischen Einwanderung in Palästina geprägt waren, wurde in der Öffentlichkeit weder die Sowjetunion noch die junge Kommunistische Partei Syriens als eine

wirkliche nationale Bedrohung wahrgenommen. Zwar gehörten Straßenschlachten zwischen den Jugendorganisationen der Kommunisten und der Nationalisten in den dreißiger und vierziger Jahren zur Tagesordnung, genauso wie Straßenschlachten zwischen den Anhängern verschiedener nationalistischer Organisationen, aber dies machte die Auseinandersetzung mit dem Marxismus nicht zu einem zentralen Element der nationalistischen Ideologie und Propaganda. Im Fall der SSNP wurde die Feindschaft zu den Kommunisten allerdings bald dadurch verstärkt, dass diese den Faschismusvorwurf gegen die Partei und ihren Führer am frühesten und lautesten vortrugen.⁴⁶ Während die faschistischen Bewegungen in Europa aber ihre wesentliche Resonanz in dem wegen Arbeitslosigkeit und Rezession von Abstiegsängsten geplagten Bürgertum fanden, appellierten radikale Nationalisten und Kommunisten in der Levante gleichermaßen an die Aufstiegshoffnungen der jungen, gut ausgebildeten und reformorientierten neuen Mittelschicht mit ihrem Hang zu wissenschaftlichen Theorien und umfassenden Welterklärungen.⁴⁷

Für Antūn Saʿāda ist nicht der Kommunismus, sondern der Konfessionalismus (*al-ṭāʿifiyya*) die bei weitem größte Gefahr für die Einheit der Nation und, neben der territorialen Zersplitterung und jahrhundertelangen Fremdherrschaft, auch ein wesentlicher Grund für ihren momentanen Zustand der Entfremdung. Von den fünf Reformprinzipien (*al-mabādiʾ al-iṣlāḥiyya*), die er für die Partei aufstellte, widmen sich die ersten drei allein dieser Frage, während die beiden letzten zum einen die Abschaffung des „Feudalismus“ (*al-iqtāʿ*) sowie die „Organisation der nationalen Wirtschaft“ fordern und zum anderen die Schaffung einer „starken nationalen Armee“.⁴⁸ Die besagten drei Prinzipien, die den Konfessionalismus zum Gegenstand haben, zielen auf jeweils drei unterschiedliche, für Saʿāda grundlegende Aspekte des Problems. Die erste Forderung nach Trennung von Staat und Religion begründet er mit der Unmöglichkeit, in der modernen Welt Staaten auf religiöser Grundlage zu errichten.⁴⁹ Kalifat und römische Kirche hätten sich nicht als politische Staaten bewährt, denn die gemeinsamen Interessen der Gläubigen seien letztlich spiritueller und nicht politischer oder materieller Art. Im zweiten Reformprinzip wird ein politisches Einmischungsverbot für „Kleriker und religiöse Würdenträger“ (*riḡāl al-dīn*) gefordert; und im dritten Prinzip „die Beseitigung der Barrieren zwischen den Konfessionen und Re-

ligionsschulen (*aṭ-ṭawwāʿif wa-l-maḏāhib*)⁴⁸, da sie der nationalen Einheit im Weg stünden.

Die immense Bedeutung, die Saʿāda dem Konfessionalismus zuschreibt, spiegelt in besonderer Weise seine libanesische Herkunft wider und ist auch einer von mehreren Gründen dafür, dass die Partei heute noch vor allem im Libanon präsent ist. In keinem anderen Land haben konfessionelle Unterschiede so dauerhafte und schwerwiegende Unruhen erzeugt wie hier, und die politische Kultur keines anderen Landes ist durch diese Unterschiede so stark geprägt. Das politische und administrative Proporzsystem, das Mitte des 19. Jahrhunderts als Notlösung implementiert wurde, ist noch heute in Kraft. Allerdings hat es die Ursachen des Problems eher perpetuiert als beseitigt und sich noch dazu als sehr starr gegenüber dem sozialen und demographischen Wandel erwiesen. Aber auch in der syrischen Diaspora in Nord- und Südamerika war der Konfessionalismus ein durchdringendes soziales und kulturelles Phänomen und wurde von vielen als ein Problem empfunden.⁵⁰ Die beiden Zeitungen, die Antūn Saʿāda mit seinem Vater in Brasilien herausgab, hatten deswegen eine explizit säkulare und nationale Agenda.⁵¹

Saʿāda sah den Konfessionalismus also als das Grundübel der syrischen Geschichte, da er eine kulturelle und soziale Integration der Nation erschwere. Seit dem späten 19. Jahrhundert, so argumentiert er, habe sich das Problem aber noch zusätzlich verschärft. Einerseits habe der Konfessionalismus den westlichen Kolonialmächten dauerhaft ein Einfallstor geöffnet, um sich als selbsternannte Schutzmacht religiöser Minderheiten in die inneren Angelegenheiten Syriens einzumischen. Gleichzeitig hätten sich „pseudo“-nationalistische Ideologien auf konfessioneller Grundlage herausgebildet, die im Widerspruch zur „wissenschaftlich erwiesenen“ syrischen Nation stünden. Konfessionalismus, kolonialistische Interventionen und ein fehlendes bzw. entfremdetes Nationalbewußtsein, so Saʿāda, bildeten einen Wirkungszusammenhang, der die syrische Nation in ihrem Bestand bedrohe. Die libanesischen Nationalisten, so argumentiert er dementsprechend, verfolgten in Wahrheit rein maronitische Interessen und dienten vor allem den Interessen Frankreichs in der Region.⁵² Der arabische Nationalismus sei dagegen nichts anderes als eine neue Form des sunnitischen Islamismus

und stehe darüber hinaus im Bunde mit den expansiven Bestrebungen der haschemitischen und saudischen Dynastien.⁵³ Außerdem sei er zu unkritisch gegenüber der islamischen Propaganda der Achsenmächte und verkenne dabei völlig, dass diese getragen seien von den kolonialen Ambitionen Italiens im Mittelmeer.⁵⁴

Die wichtigste Gefahr, so lässt sich in anderen Worten sagen, drohte der syrischen Nation in der Wahrnehmung Sa'ādas weder vom Marxismus noch von einer globalen jüdischen Weltverschwörung, sondern von der lokalen Tradition des Konfessionalismus. Der Konfessionalismus war für ihn das zentrale Paradigma, um erstens die fehlende Geschlossenheit der Nation zu erklären, zweitens den konkurrierenden Nationalismen ihre Legitimität abzuspochen und drittens diese als „fünfte Kolonnen“ ausländischer Mächte zu diffamieren. Demgegenüber stellte sich die SSNP als die einzige Partei in Syrien dar, die frei von intellektuellen und materiellen Einflüssen fremder Mächte sei.

Judentum und Zionismus

Sa'āda hat bereits in frühen Jahren vor der Bedrohung gewarnt, die die zionistische Siedlungsbewegung – aber auch die Abtretung des Sandchaks von Alexandretta – für die territoriale Integrität des geographischen Syrien und damit für die Zukunft der syrischen Nation bedeute.⁵⁵ Im Vergleich zu seinen Streitschriften gegen die konfessionalistischen Tendenzen in der Diaspora und in der Heimat sind seine Artikel zu diesen Fragen aber weniger zahlreich. Dieses Verhältnis lässt nicht unbedingt auf die Bedeutung schließen, die Sa'āda der Alexandretta- und Palästinafrage beimaß, zeigt aber, dass er – wie jeder wirkliche Revolutionär – der Überzeugung war, dass zunächst der innere Feind bekämpft werden müsse, bevor die Nation wirkungsvoll gegen ihre äußeren Feinde verteidigt werden könne.

Inhaltlich gesehen entsprechen Sa'ādas tendenziell negative Wahrnehmung des Judentums und seine durchwegs scharfen Attacken gegen den Zionismus vollkommen dem oben beschriebenen Paradigma der „unheiligen Allianz“ von Konfessionalismus, Kolonialismus und „konfessionalistischem Nationalismus“. Aus Gründen, die bereits erörtert

wurden, ist ihm der Rasseantemitismus des deutschen Nationalsozialismus jedoch fremd, und er spricht den Juden explizit ab, eine „Abstammungsgemeinschaft“ (sprich: Rasse) oder gar eine Nation zu sein: Die Juden bewahrten ihr erstarrtes Judentum (*yahūdiyyatahum al-ğāmida*) als eine religiöse Konfession (*madhab dīnī*). Ihre persönliche Religion verlieh ihnen ein Gemeinschaftsgefühl (*‘aṣabiyya*), das nur Unbedarfte und Voreingenommene als nationalistisches Gemeinschaftsgefühl missverstünden.

„Die Juden sind keine Nation, noch weniger als sie keine Abstammungsgemeinschaft (*sulāla*) sind (und sie sind absolut keine), sie sind [allein] Synagoge und Kultur (*kanis wa-ṭaqāfa*). Wir können die Juden ebenso wenig als eine Nation bezeichnen, wie die Muslime und Christen oder die Sunniten, die Schiiten, die Orthodoxen und die Katholiken usw. Dabei haben alle diese Konfessionen ihren Gemeinschaftssinn und ihre Traditionen, die sie von einander unterscheiden.“⁵⁶

In einem „wissenschaftlich objektiven“ Sinne, so Sa'āda, könnten die Juden gar keine Nation sein, da ihnen das notwendige gemeinsame Territorium für die Herausbildung eines Nationalcharakters und gemeinsamer nationaler Interessen fehlte.⁵⁷ Es besteht für Sa'āda kein Zweifel daran, dass das Judentum als Religion Grundlage und Ausgangspunkt für die anderen beiden monotheistischen Religionen ist. Die Gesetzgebung durch Moses habe aber erst nach der Auswanderung aus Ägypten und unter den geographischen Gegebenheiten der syrischen Umwelt und dem Einfluss der syrisch-kanaanitischen Rechtstradition stattfinden können.⁵⁸ Nach ihrer Vertreibung aus Palästina durch die Römer sei die jüdische Religion jedoch „erstarrt“ (s.o.) und zum exklusiven Merkmal einer ansonsten tribalen Gesellschaft geworden. In seiner Entwicklung stehe das Judentum damit noch unter dem Niveau des Islam auf der arabischen Halbinsel.⁵⁹ Das „mosaische und das mohammedanische Rechtssystem“ (*aṣ-ṣarī'atayn al-mūsawīyya wa-l-muḥammadiyya*), so Sa'āda, seien im Wesentlichen gleich und beruhten auf derselben Grundlage.⁶⁰ Ihre Rigidität, das Element des Zwangs und ihre Unflexibilität würden dabei notwendigerweise den Bedingungen einer halbzivilisierten, tribalen Gesellschaft entsprechen, seien jedoch mit der weiter entwickelteren syrischen Gesellschaft nicht kompatibel.

Im Gegensatz zum Judentum habe der Islam aber immerhin an seinem universellen Anspruch festgehalten.

Die „jüdische Einwanderung“ nach Palästina – Saʿāda unterscheidet die Begriffe „jüdisch“ und „zionistisch“ nicht systematisch – sei für die syrische Nation inakzeptabel, vor allem wenn dadurch deren Souveränität über ihr nationales Territorium in Frage gestellt werde. Darüber hinaus hat Saʿāda grundsätzlichere Bedenken, was die Integrationsfähigkeit der jüdischen Einwanderer in die restliche Gesellschaft betrifft:

„Es gibt in Syrien große Bevölkerungsteile (*ʿanāšir*) und Einwanderergruppen (*huḡarāt*), die mit der ursprünglichen syrischen Synthese (*ma-zīḡ*) harmonieren und welche die Nation im Verlauf einer ausreichenden Zeitspanne absorbieren kann, so dass sie in dieser aufgehen und ihre jeweils spezifische Gruppensolidarität verschwindet. Es gibt jedoch eine große Einwanderergruppe, die in einem dieser Aspekte nicht mit dem Prinzip des syrischen Nationalismus übereinstimmen kann, und das ist die jüdische (*al-huḡra al-yahūdiyya*). Diese ist eine gefährliche Einwanderergruppe, die nicht integriert werden kann, denn es handelt sich um die Immigration eines Volkes, das sich mit vielen Völkern vermischt hat. Es ist eine gefährliche und Streit hervorrufende Mischung mit eigenartigen, erstarrten Glaubenssätzen (*la-hu ʿaqāʿid ḡariba ḡāmida*) und mit Zielen, die der Wirklichkeit der syrischen Nation, ihren Rechten, ihrer Souveränität und ihren höchsten syrischen Idealen substantiell widersprechen. Es ist deshalb die Pflicht der nationalistischen Syrer, sich dieser Einwanderung mit aller Kraft zu widersetzen.“⁶¹

Die Weigerung, zwischen Judentum und Zionismus zu unterscheiden, hängt bei Saʿāda damit zusammen, dass er den Zionismus nicht als einen ebenbürtigen, wenn auch konkurrierenden Nationalismus anerkennen will. Da es seiner Meinung nach keine jüdische Nation gibt, könne es auch keinen jüdischen Nationalismus geben. Der real existierende Zionismus sei aber, ähnlich wie der libanesische und arabische Nationalismus, Ausdruck eines konfessionalistischen Bewusstseins mit „eigenartigen, erstarrten Glaubenssätzen“. Saʿāda erkennt dabei durchaus an, dass es „eine Gruppe [kulturell] hochstehender Juden“ (*farīq min al-yahūd al-rāqīm*) gebe, die sich dem Zionismus „um der Juden und der Menschheit willen“ widersetzen. Er warnt aber die Syrer davor, sich auf diese Gruppe zu verlassen, anstatt selbst im Widerstand gegen die zionistische Einwanderung tätig zu werden.⁶²

Als besonders gefährlich hat Sa'āda schon 1925 in seinem ersten längeren Artikel über den Zionismus dessen Organisiertheit beschrieben. Strikte Disziplin, klare Zielsetzungen und ein Agieren auf internationaler Ebene sind für ihn weniger Elemente einer umfassenden Verschwörungstheorie, welche vor allem die eigene Machtlosigkeit beklagt, sondern eher Herausforderung und Vorbild für die eigene politische Arbeit. Die zionistische Bewegung, so folgert Sa'āda in diesem Zusammenhang, habe durch ihre Organisiertheit bereits ungewöhnliche Erfolge erzielt und werde dies auch zukünftig tun, wenn ihr nicht „eine andere, entgegengesetzte organisierte Bewegung“ gegenübertritt.⁶³ Zu diesem Zeitpunkt hatte er in der Tat selbst damit begonnen, unter seinen Freunden in der brasilianischen Diaspora eine erste geheime Parteiorganisation aufzubauen. Wesentlich später, im Jahre 1944, informierte Sa'āda die Leser der Parteizeitung *az-Zawba'a* (Buenos Aires) ausführlich über die erfolgreichen Bemühungen der Zionisten, in Palästina eine eigene Armee aufzustellen, „welche sich der Methoden des modernen Krieges“ bediene und vollkommen unabhängig nur der eigenen Führung unterstehe.⁶⁴ Dem geschulten Parteimitglied dürfte dabei nicht verborgen geblieben sein, dass die SSNP in ihrem fünften Reformprinzip genau das forderte, was die Zionisten in Palästina schon beinahe verwirklicht hatten, nämlich die Organisation einer starken, modernen nationalen Armee.⁶⁵

Parteiorganisation und Symbolik

„Ordnung“ und „Organisation“ (*niẓām wa-tanzīm*) waren dementsprechend zwei zentrale Begriffe im Selbstverständnis der Partei und ihres Gründers. Sie waren allerdings nicht nur eine Reaktion auf die zionistische Herausforderung, sondern dienten unter anderem auch der symbolischen Abgrenzung vom traditionellen Politikverständnis der herrschenden Notabeln und ihren meist lockeren Koalitionen, die eher auf personalen Beziehungen als auf klaren ideologischen Grundlagen beruhten. Dem stellten nicht nur die SSNP, sondern auch die anderen nationalistischen und sozialistischen bzw. kommunistischen Parteien ein Modell gegenüber, in dem die Utopie der zukünftig nach „rationa-

len“ und ideologischen Kriterien zu organisierenden Gesellschaft durch eine klar strukturierte und ideologisch geschulte Parteiorganisation bereits in der Gegenwart anschaulich und erfahrbar gemacht wurde. In anderen Worten wurde die Parteiorganisation als der Nukleus der künftig „wiederauferstandenen“⁶⁶ Nation gesehen. Die Titel der Beirut-Parteizeitungen aus den vierziger Jahren, *al-Nziām al-Ġadīd* (Die Neue Ordnung) und *al-Ġīl al-Ġadīd* (Die Neue Generation) verwiesen also einerseits auf den Unterschied zur Politik der herrschenden Elite in der Gegenwart und andererseits auf die Verheißung der modernisierten und wiedererstarkten Nation in der Zukunft.⁶⁷

Auch wenn die Partei und ihr Gründer wiederholt betonten, dass Organisation und Ideologie der Partei genuin syrischen Ursprungs seien, ist anzunehmen, dass es Einflüsse von außen gab, auch wenn direkte Übernahmen kaum nachgewiesen, sondern allenfalls Ähnlichkeiten und Wirkungszusammenhänge aufgezeigt werden können. Auf einen derartigen Wirkungszusammenhang wurde bereits verwiesen, als gezeigt wurde, dass die syrischen Nationalisten die zionistische Bewegung zwar als Bedrohung wahrnahmen, sich dadurch aber gleichzeitig zu ähnlichen organisatorischen Bemühungen angespornt fühlten.

Ein anderer Einfluss in Sa'ādas direkter Umgebung entstammte der Freimaurerei. Antūns Vater, Ḥalīl Sa'āda, war langjähriges Mitglied verschiedener Logen und seit Anfang der zwanziger Jahre schließlich Präsident der syrischen Loge Naġmat Sūriyya in Sao Paolo. Während seiner Amtszeit als Präsident trat im Jahre 1925 auch Antūn der Loge bei und wurde bald zu ihrem Sekretär ernannt.⁶⁸ Bereits anderthalb Jahre später beendeten Vater und Sohn jedoch ihr Engagement in der Freimaurerei mit jeweils offenen Briefen. Hintergrund war die Weigerung der Mehrheit der Logenmitglieder, in nationalen Fragen politische Stellung zu beziehen. Seit dieser Zeit ist bemerkenswert, dass Sa'āda die Geheimhaltung zum wichtigsten Organisationsprinzip aller seiner Parteigründungsversuche machte. Diese Besonderheit der SSNP geht also nicht direkt auf den politischen Verfolgungsdruck durch die französischen Mandatsbehörden in Syrien/Libanon zurück, sondern hat ihren Ursprung bereits in den vorherigen Erfahrungen mit der Freimaurerei in Brasilien. Während die erste, 1925 in Sao Paolo von Sa'āda ins Leben gerufene Organisation genau an diesem Prinzip zerbrach,⁶⁹ ge-

lang es ihm schließlich, die Geheimhaltung der jungen Syrisch-Nationalistischen Partei von 1932 an durchzusetzen, bis sie 1936 von den französischen Mandatsbehörden entdeckt wurde.

Für die Zeitgenossen augenfälliger waren jedoch die großen äußeren Ähnlichkeiten der SSNP zu den faschistischen Organisationen in Europa – und zwar auf einer symbolischen und einer organisatorischen Ebene. Anṭūn Saʿāda und seine Partei stritten zwar auch diesbezüglich ab, sich an europäischen Vorbildern orientiert zu haben, eine indirekte Inspiration ist aber zumindest naheliegend. Noch heute benutzt die Partei den roten „Wirbelsturm“ (*zawbaʿa*) auf weißem Grund mit meist schwarzer Umrahmung als Parteisymbol. Wie die nationalsozialistische Swastika ist auch der *Zawbaʿa* im Uhrzeigersinn drehend und steht auf einer seiner vier Spitzen, wobei diese aber nicht geknickt sind wie beim Hakenkreuz, sondern rund. Die gängigste Erklärung, die Saʿāda für dieses Zeichen gab, ist die Verschmelzung der beiden monotheistischen Hauptsymbole, dem Halbmond und dem Kreuz, zu einer „völkischen Einheit (*ittihād šaʿbī*) unter Beseitigung der religiösen Unterschiede“.⁷⁰ Theoretisch hat Saʿāda diesen Gedanken später, während des Zweiten Weltkriegs, in der bereits erwähnten Schrift *Der Islam in seinen beiden Botschaften, der Muhammadismus und das Christentum* ausgearbeitet. Es ist aber anzunehmen, dass sowohl Christen als auch Muslime dieser Art von Synkretismus eher skeptisch gegenüberstanden und auch die Parteimitglieder selbst das Parteisymbol eher mit radikalem Nationalismus als mit religiösen Bedeutungen verbanden.

Das Argument, bei dem *Zawbaʿa* handele es sich nicht um eine Anleihe bei den faschistischen Bewegungen Europas, ist umso weniger überzeugend, wenn man das Symbol im Kontext der politischen Alltagspraxis der Partei betrachtet. Zusammen mit den Parteiuniformen und dem sogenannten syrisch sozial-nationalistischen Gruß „Es lebe Syrien“ (*la-tahyā Sūriyya*) und „Es lebe Saʿāda“ (*la-yahyā Saʿāda*) mit dem erhobenen rechten Arm ergibt sich ein symbolisches Ensemble, dessen Ähnlichkeit zu den europäischen Faschismen kaum zufällig gewesen sein kann. Hier wie dort wurde auf die Details der einzelnen Inszenierungen allergrößter Wert gelegt, die ihre Wirkung bei den Betrachtern und Teilnehmern meist nicht verfehlten. Viele ehemalige Parteimitglieder erinnern sich erstaunlich ungebrochen an die suggestive

Kraft, Dynamik und Disziplin solcher Ereignisse. So auch der amerikanisch-palästinensische Politikwissenschaftler Hisham Sharabi in seiner ersten Autobiographie *Glut und Asche*:

Immer, wenn wir [Anṭūn Saʿāda und Sharabi] zum Ort einer Veranstaltung kamen, fanden wir eine dichte Menge, die vor dem Haus wartete. Die Nationalisten organisierten eine Ehrenwache, die dem *Zaʿīm* den Parteigruß entrichtete. Ich lief einige Schritte hinter dem *Zaʿīm* und sah die Augen der Nationalisten auf ihn gerichtet, und er nahm die Parade ab, mit der zum Gruß erhobenen Hand. In ihren Blicken sah ich Stolz und Stärke. Als er stand, um zu ihnen zu sprechen, sah er kämpfende Helden, die einzigen Retter der Nation. Sie bezogen ihr Selbstvertrauen von ihm und er schöpfte aus ihnen das Vertrauen in die Partei.⁷¹

Weder Labib Z. Yamak noch Hisham Sharabi – beide ehemalige Parteimitglieder und später Politikwissenschaftler in den USA – haben die SSNP jedoch im Rückblick als „faschistisch“ bezeichnet.⁷² Dies gilt ebenso für zahlreiche andere Dissidenten, die meistens mit der Partei brachen, da sie entweder Saʿādas Autorität nicht mehr uneingeschränkt akzeptierten oder weil sie doch dem arabischen oder libanesischen Nationalismus zuneigten.⁷³ Trotz der offensichtlichen Aneignung der symbolischen Formen des Faschismus lässt sich also sagen, dass es der Partei gelang, zumindest ihre eigenen Anhänger davon zu überzeugen, diese als genuinen Ausdruck der Parteiideologie und nicht als Nachahmung europäischer Vorbilder zu verstehen. Ihre schärfsten Gegner hingegen blieben von den Erklärungen der Partei weitgehend unbeindruckt und fanden im öffentlichen Auftreten der Partei noch zusätzliche Argumente für ihren Faschismusvorwurf.

Abgesehen von der symbolischen Ebene ähnelte die SSNP vor allem in organisatorischer Hinsicht den faschistischen Parteien durch ihre strikt hierarchische Gliederung, die intensive Betonung von „Disziplin“ (*inḍībāḥ*) und „Verantwortlichkeit“ (*masʿūliyya*) der Mitglieder und die ausdrücklich „unbegrenzte Macht“ (*sulṭa muṭlaqa* oder *sulṭa ḡayr maḥdūda*) des *Zaʿims*, Anṭūn Saʿāda. Dieser hatte in *Die Lehren und die Verfassung der SSNP* den Aufbau der Partei bis ins Detail geregelt, darunter auch den Wortlaut der beiden Schwüre, mit dem sich Parteimitglied und Parteiführer jeweils gegenseitig Gefolgschaft bzw. Führerschaft gelobten.⁷⁴ Den Anspruch auf Führerschaft der Partei und den entsprechenden Titel des *Zaʿims* erhob Saʿāda schon bei seinen ersten

Partei Gründungsversuchen 1925 in Sao Paolo.⁷⁵ Er begründete dies seit jener Zeit mit der Notwendigkeit, die Einheit von „Satzungsgebung, Organisation und Führung“ (*tašrīʿ wa-tanzīm wa-qiyāda*) der Partei dadurch sicherzustellen, dass sie allein in der Verfügungsmacht des Gründers bleiben sollten. Als der Partei 1941 von der brasilianisch-maroonitischen Zeitung al-Hudā die Ähnlichkeit zum Nationalsozialismus vorgeworfen wurde, bestritt Saʿāda diese mit dem Argument, Hitler habe eine bestehende Partei übernommen, während er die SSNP selbst geschaffen habe.⁷⁶ In Bezug auf seine eigene Partei bekommt seine Diktion einen quasi-religiösen Einschlag:

„Der Grund dafür [für die Machtkonzentration des *Zaʿims*] ist, dass der *Zaʿim* der [S]SNP ein Lehrer (*muʿallim*) und ein reformerischer Gesetzgeber (*shārīʿ mušlih*) ist, der den nationalistisch reformerischen Ruf (*al-daʿwa al-qawmiyya al-išlāḥiyya*) selbst begründet hat und kein anderer daran beteiligt war (*lam yušārikhu fī dālīka aḥad*). Deswegen sind alle seine Anhänger in der Position von Schülern (*talāmīd*) und die Konzentration der Macht auf ihn dient dazu, seinen Ruf und seine reformerische Arbeit sicherzustellen.“⁷⁷

Eine andere Argumentationslinie der Partei betonte dagegen, dass die „Korruption des Volkes“ (*fasād al-šaʿb*) so weit fortgeschritten sei, dass es einer Person bedürfe, die sich von diesem Verfall selbst befreit habe. Diese müsse ihrerseits mit der „Garantie der Macht“ vor der Korruption des Volkes und nicht das Volk umgekehrt vor seinem Reformierer geschützt werden.⁷⁸ Faktisch hat die SSNP um Saʿāda bereits zu Lebzeiten einen Personenkult entwickelt, wie er in der arabischen Welt bis dato unbekannt war. Als er 1947 aus seinem Exil in Lateinamerika nach Beirut zurückkam, pilgerten Hunderte von Parteimitgliedern und Sympathisanten in geradezu messianischer Stimmung zum Flughafen, um ihn zu empfangen. Muṣṭafā ʿAbd as-Sātīr, ein ehemaliges Parteimitglied erinnert sich an dieses Ereignis folgendermaßen:

„Dies war ein denkwürdiger Tag, an dem Zehntausende zu dem alten Flughafen von Beirut in Ras Hasan strömten, um den Mann zu begrüßen, der dem Imperialismus auf dem Höhepunkt seiner Allmacht Widerstand geleistet hatte. Sie sahen in ihm den einzig möglichen Kapitän, der darauf wartete, die Führung des Schiffs zu übernehmen und es in die richtige Richtung auszurichten, nachdem die Hoffnungen in die neuen und alten Regierenden nach der Unabhängigkeit mehrmals ent-

täuscht worden waren und sich die ersten Anzeichen des Gewittersturms des späteren Überfalls auf Palästina am Horizont abzeichneten.⁷⁹

Mit dem Tod Sa'ādas endeten auch die messianischen Hoffnungen, die viele an seine Person und die Partei geknüpft hatten, abrupt. Im Milieu der SSNP wurde die Erinnerung an ihn in eine Ikone umgewandelt, während der Titel des *Za'ims* späteren Parteiführern nicht mehr zugesprochen wurde. Historisch gesehen war Anṣūn Sa'āda wahrscheinlich der erste rein charismatische Führer einer nationalistischen Organisation in der Levante.⁸⁰ Während er sich bemühte, seine Ideologie rational, ja mit geradezu wissenschaftlichem Anspruch zu begründen, bediente sich die politische Praxis der Partei zum Teil religiöser Elemente, wobei diese vollkommen aus ihrem traditionellen Kontext herausgelöst waren. Die Forderung nach „Glauben“ an die Doktrin der Partei, Aufopferungsbereitschaft und der Appell an (politische) Erlösungshoffnungen sprach vor allem die weitgespannten Erwartungen der jungen, aufstiegswilligen Mittelklasse mit ihrer überdurchschnittlichen Bildung an. Die im traditionellen Sinne religiöse Mehrheit der Bevölkerung empfand den säkularen Gebrauch religiöser Formen wie zum Beispiel den oben erwähnten *Zawba'ā* als unverständlich, wenn nicht sogar häretisch. Ein genaueres Studium des Parteiprogramms der SSNP hätte diesen Eindruck bei den meisten dieser Menschen wahrscheinlich eher verstärkt als relativiert. Weit entfernt davon, eine populistische Massenbewegung zu sein, blieb die Wirksamkeit von Sa'ādas Charisma, die Symbolpolitik seiner Partei und die Anziehungskraft ihrer Ideologie vorwiegend auf das Milieu der Sekundarschulen und Universitäten in den Ländern des geographischen Syrien während jener Zeit beschränkt.

Fazit

In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen entstanden in der Levante eine Reihe von radikalnationalistischen Bewegungen und Parteien, die vorwiegend von der jugendlichen und gut gebildeten neuen Mittelschicht getragen wurden. In ihrer symbolischen Selbstdarstellung und ihren innerparteilichen Strukturen ähnelten sie den faschistischen Orga-

nisationen in Europa und zogen sich deshalb meist den Vorwurf zu, politische Stellvertreter der Achsenmächte in der Levante zu sein. Die früheste dieser Organisationen war die 1932 von Anṭūn Saʿāda in Beirut gegründete Syrisch Sozial-Nationalistische Partei.

Eine genauere Betrachtung der Biographie und der Schriften Saʿādas zeigt jedoch, dass seine Übernahmen von den europäischen Faschismen weitgehend auf symbolische Aneignungen beschränkt blieben. Auf Grund seines langjährigen Aufenthaltes in der syrischen Diaspora in Lateinamerika und seiner autodidaktischen Herangehensweise war sein Umgang mit intellektuellen Trends in Europa einerseits stark eklektisch und andererseits von dem Bemühen geprägt, seine eigene Theorie des Nationalismus „wissenschaftlich“ und nicht politisch zu begründen. Während die Vorstellung von der notwendigen Einheit des geographischen Syrien zu den selbstverständlichen Überzeugungen des griechisch-orthodoxen Milieus und der Syrer in der Diaspora gehörte, fand er dafür in den Schriften des französischen Nationalgeographen Vidal de la Blache eine naheliegende „wissenschaftliche“ Bestätigung. Mit den in Deutschland zu jener Zeit verbreiteten Rassetheorien setzte sich Saʿāda in seinen Schriften zwar ausführlich auseinander, schloss sich aber deren Kritiker Friedrich Hertz mit dem Argument an, nicht die Reinerhaltung einer Rasse, sondern deren Vermischung innerhalb einer einheitlichen geographischen Region sei wünschenswert.

Die Tendenz der europäischen Faschismen, eine ideologische Gemeinsamkeit auf Grundlage von Antikommunismus, Rassismus und Antisemitismus zu formulieren und deren revolutionären Elan nicht zuletzt gegen die Institution des Nationalstaates selbst zu richten, blieb Anṭūn Saʿāda letztlich unverständlich. Ganz vor dem Hintergrund seiner libanesischen Erfahrung deutete er die Gefahren, die seiner Meinung nach der syrischen Nation drohten, entsprechend dem Paradigma einer „unheiligen Allianz“ aus konfessionalistischer Politik und kolonialistischen Interventionen westlicher Staaten. In diesem Sinne sah er den Zionismus als Produkt „erstarrter“ und „merkwürdiger“ religiöser Dogmen, der ganz im Widerspruch zu seinem eigenen Konzept des „wissenschaftlichen“ syrischen Nationalismus stehe. Die politische Herausforderung sei für die Syrer aber umso ernster, da es um die Integrität des nationalen Territoriums und damit der Nation selber gehe.

Sa'āda warnte vor der Organisiertheit der zionistischen Bewegung und deren diplomatischen Anstrengungen auf internationaler Ebene und verband diese Warnung mit der Forderung, es den Zionisten gleich zu tun und sich derselben Mittel zu bedienen. Die Gründung einer straff organisierten Partei sah er in diesem Zusammenhang als einen ersten entscheidenden Schritt.

In den Strukturen und der Symbolik der SSNP, die er selbst detailliert niederlegte, näherte er sich zweifellos am stärksten den faschistischen Vorbildern in Europa an. In seinen Augen sollte die Partei Abbild und Kern der zukünftigen, wiederauferstandenen Nation sein, und er verstand es, die damit verbundenen messianischen Hoffnungen seiner Anhänger auf seine Person zu konzentrieren. Anders als bei den europäischen Faschismen und insbesondere dem deutschen Nationalsozialismus war sein letztendliches Ziel jedoch die Errichtung eines Nationalstaates und nicht dessen Überwindung zugunsten einer rassischen oder wie auch immer gearteten Raumordnung.

Anmerkungen

- 1 Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche. Die Action française, der italienische Faschismus, der Nationalsozialismus*, München² 1979 [1. Auflage v. 1963], insbes. S. 23-35. Noltes spätere Versuche, den sowjetischen Gulag als ursächlich für Weltkrieg und Völkermord zu interpretieren, sind zu Recht von Jürgen Habermas als Geschichtsrevisionismus kritisiert und von Historikern einhellig als unhaltbar zurückgewiesen worden.
- 2 Eric J. Hobsbawm, *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991*, New York 1994.
- 3 E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche*, a.a.O., S. 484.
- 4 Auch die Kommunistische Partei Syriens, die ideologisch natürlich völlig anders orientiert war, trat in der Öffentlichkeit mit radikaler Rhetorik und militanter Symbolik in Erscheinung. Auf zionistischer Seite hatte vor allem die revisionistische Jugendorganisation Betar, inspiriert von Vladimir Jabotinski, große Ähnlichkeit mit den genannten Organisationen.
- 5 Elsa Marston, *Fascist Tendencies in Pre-war Arab Politics. A Study of Three Arab Political Movements*. In: *The Middle East Forum* 5 (1959),

- S. 19-34; Miloš Mendel/Zdenek Müller, Fascist Tendencies in the Levant in the 1930s and 1940s. In: Archív Orientální 55 (1987), S. 1-17.
- Philip S. Khoury, Syria and the French Mandate. The Politics of Arab Nationalism 1920-1945, London 1987, v.a. S. 395-433.
- 6 Ursprünglich nannte sich die Partei lediglich Syrisch Nationalistische Partei (SNP) (*al-Ḥizb as-Sūrī al-Qawmī*). In den vierziger Jahren hat sie ihren Namen jedoch zu Syrisch Sozial-Nationalistische Partei (SSNP) (*al-Ḥizb as-Sūrī al-Qawmī al-Īǧtimāʿī*) erweitert und ihn in dieser Form bis heute beibehalten. Vgl. www.ssnp.net und www.ssnp.org. Meine deutsche Übersetzung des Parteinamens orientiert sich an dem in der Sekundärliteratur und von der Partei selbst verwendeten englischen Namen „Syrian Social Nationalist Party“. Der Begriff „Nationalsozialismus“ wird von der Partei auf Arabisch als *qawmiyya iştirākiyya* wiedergegeben. Es besteht also objektiv eine gewisse Ähnlichkeit, aber gleichzeitig auch ein von Saʿāda und der Partei bewusst gewollter Unterschied. Grundlegend zu Ideologie und Geschichte der SSNP ist bis heute ist Labib Zuwiyya Yamak, The Syrian Social Nationalist Party. An Ideological Analysis, Cambridge, Mass. 1966. Außerdem: Daniel Pipes: Radical Politics and the Syrian Social Nationalist Party. In: JIMES 20 (1988), S. 303-324.
- 7 Der Begriff „Faschismus“ (*al-fāšīyya*) und das dazugehörige Adjektiv „faschistisch“ (*fāšī*) dienten, ähnlich wie in Europa (mit Ausnahme Italiens), eher als Kampfbegriffe der politischen Linken als zur Selbstbezeichnung nationalistischer Organisationen.
- 8 Siehe Patrick Seale, The Struggle for Syria. A Study of Post-War Arab Politics, 1945-58, London 1965, insbes. S. 63-72; L.Z. Yamak, The Syrian Social Nationalist Party, a.a.O., S. 62-75.
- 9 Ebenda, S. 62-68.
- 10 Anṭūn Saʿāda wurde am 1.3.1904 in Šuwair (Libanon) geboren, wo er bis 1920 lebte. Danach folgte er seinem Vater nach Brasilien, um dort als Journalist und später als Lehrer zu arbeiten. Er kehrte 1930 nach Beirut zurück, wo er 1932 die SSNP gründete und sie fortan führte. Bis 1939 wurde er von den Mandatsbehörden mehrfach wegen illegaler politischer Tätigkeit verhaftet und verurteilt. Zu Beginn des Jahres 1939 brach er zu einer Reise zur Inspektion der Parteiorganisationen in der Diaspora auf, die ihn über Rom, Berlin und Sao Paolo schließlich nach Buenos Aires führte. Wegen fehlender Reisedokumente war er gezwungen, die Jahre des Zweiten Weltkriegs bis 1947 in Argentinien zu bleiben. Nach seiner Rückkehr in den Libanon führte er die Partei in einen zunehmend schärferen Konflikt mit der jungen Republik. Nach bewaffneten Auseinandersetzungen und einer kurzfristigen Flucht nach

Syrien, wurde Sa'āda von dort in den Libanon ausgeliefert und schließlich am 22.7.1949 standrechtlich hingerichtet.

- 11 Nawāf Ḥardān: Sa'āda fī 'l-mahḡar, al-ḡuz' al-awwal: al-Brāzīl 1921-1930, Beirut 1989; ders., Sa'āda fī 'l-mahḡar, al-ḡuz' at-tāni: 1938-1940, Beirut 1996.
- 12 N. Ḥardān, Sa'āda fī 'l-mahḡar: 1921-1930, a.a.O., S. 99ff.
- 13 Das 5. Parteiprinzip regelt die geographischen Grenzen Syriens. Anṭūn Sa'āda, Ta'ālīm wa-dustūr al-Ḥizb as-sūrī al-Qawmī al-İḡtimā'ī, Beirut 1978, S. 39. Auch in anderen Bereichen favorisierte er intellektuelle Konstrukte im Gegensatz zu populären Überzeugungen. So versuchte er zum Beispiel, den Mythos von Adonis als genuin syrisch zu popularisieren, betonte die Wichtigkeit der Phönizier in der syrischen Geschichte mehr als die der Umayyaden und verwendete das moderne Hocharabisch mehr als die syrische Umgangssprache (s. Hišām Šarābī, Šuwar al-māḡī. Sīra ḡātīya, Beirut 1993, S. 189).
- 14 'Adnān Abū 'Amša, Sa'āda wa-l-falsafa al-qawmiyya al-İḡtimā'īyya, Damaskus 1994, S. 70f u. 76; Daniel Pipes, Radical Politics and the Syrian Social Nationalist Party, in: IJMES 20 (1988), S. 303-324. Ich bezeichne Bustāni und Ḥūrī als „Protonationalisten“, da sie die Idee eines syrischen „Vaterlandes“ und der Syrer als einer distinkten ethnischen Gemeinschaft entwickelten, aber den politischen Rahmen des Osmanischen Reiches uneingeschränkt akzeptierten. Sezession und Gründung eines Nationalstaates waren für sie kein Thema.
- 15 Schon im späten 19. Jahrhundert wehrten sich Einwanderer aus den syrischen Provinzen des Osmanischen Reiches dagegen, von den Einwanderungsbehörden in Lateinamerika als „Türken“ (turcos) und nicht als „Syrer“ (sirios) registriert zu werden. Zu Argentinien: Abdelouahed Akmir, La inmigración árabe en Argentina. In: Raymund Kabchi (Hg.), El Mundo Árabe Y America Latina, Madrid 1997, S. 57-122, insbes. 59f. Für Brasilien: Neuza Neif Nabhan: La Comunidad árabe en Brasil: Tradición. In: *ibid.*, S. 199-234; und Jeffrey Lesser, Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities, and the Struggle for Ethnicity in Brazil, Durham u.a. 1999, S. 49ff.; Thomas Philipp, The Syrians in Egypt, 1724-1975, Stuttgart 1985.
- 16 Christoph Schumann, Radikalnationalismus in Syrien und Libanon. Politische Sozialisation und Elitenbildung, 1930-1958, Hamburg 2001, S. 292ff u. 300ff.
- 17 1925 gründete er zuerst den Verein der Jungpartisanen (Ġam'īyyat aš-Šabība al-Fidā'iyya), dann die Partei der Freien Syrer (Ḥizb al-Ahrār al-Sūrīyyīn). N. Ḥardān, Sa'āda fī 'l-mahḡar, a.a.O., S. 139-154. L.Z. Yamaḡ, The SSNP, a.a.O., behandelt diese Vorgeschichte der SSNP in

- seiner Studie leider überhaupt nicht.
- 18 Er hatte bereits ein wenig Lehrerfahrung in Brasilien an zwei Sekundarschulen gesammelt. N. Ḥardān, Saʿāda fī ʿl-mahḡar, a.a.O., S. 160 und 191.
 - 19 Das kleine Parteibüchlein, in dem die wichtigsten Prinzipien und Forderungen zusammengefasst sind, nennt sich „Lehren und Verfassung der SSNP“ (Taʿālīm wa-dustūr al-Ḥizb al-Sūrī al-Qawmī al-Īḡtimāʿī, a.a.O.). Den Begriff „Ausrichtung“ verwendete Saʿāda bei seinem Bemühen, die widerspenstige Parteizeitung Sūriyya al-Jadīda auf seine Linie zu bringen, vgl. ders., al-Āṭār al-kāmila, Beirut, Bd. 6-8, passim. Das Buch mit dem Titel „Die Zehn Vorträge“ enthält den umfassendsten Kommentar Saʿādas zum Parteiprogramm. Ders., al-Muḡḡarāt al-ʿašr fī an-nadwah aṭ-ṭaqāfiyya sanat 1948, o.O. [Beirut] 1959. Diese „Vorträge“ hatte er nach Rückkehr in den Libanon 1947 gehalten, nachdem die Partei während seiner Zeit im Exil erheblich von seinem Verständnis der Prinzipien abgewichen war.
 - 20 Anṭūn Saʿāda: al-Širāʿ al-fikrī fī ʿl-adab as-sūrī. In: al-Āṭār al-kāmila, Bd. 1: Adab, Beirut 1960; ders., al-Islām fī ʿl-risālatayhi al-masīhiyya wa-l-muḡḡamadiyya, Beirut³ 1958; ders., Nušūʿ al-umam, Beirut 1938.
 - 21 A. Saʿāda, Nušūʿ al-umam, S.10f. Eine ähnliche Charakterisierung dieses Buches in: ders., al-Islām fī ʿl-risālatayhi, a.a.O., S.108f.
 - 22 Ausführlicher dargelegt habe ich diesen Gedanken in: Der nationalistische Diskurs bei Anṭūn Saʿāda: Sinn, Fiktion von Gemeinschaft und Anspruch auf Modernisierung, MS Erlangen (Magisterarbeit) 1996.
 - 23 Nachdem Saʿāda 1947, nach seiner Rückkehr in den Libanon, Fāyiz Sāyig, Ġassān Tuwaynī und Karīm ʿAzqūl wegen inhaltlicher Abweichungen aus der Partei ausgeschlossen hatte, begründete er diesen Schritt in seinen *Zehn Vorträgen* folgendermaßen: „Zu den erstaunlichsten Dingen, was diejenigen betrifft, gehört, daß sie sich auf einer philosophischen Ebene für eine wissenschaftliche Untersuchung geeignet hielten. Aber sie sahen die Dinge völlig verkehrt herum und sie waren diejenigen, die am weitesten davon entfernt waren, die grundlegenden Angelegenheiten zu erfassen.“ Vgl. ders., al-Muḡḡarāt al-ʿašr, a.a.O.; S. 18. Siehe auch L.Z. Yamak, The SSNP, a.a.O., S. 63f.
 - 24 Mit Bezug auf Pierre Bourdieu ließe sich dies auch als Konvertierung von kulturellem in symbolisches Kapital bezeichnen.
 - 25 Hišām Šarābī: al-Ġamr wa-r-ramād. Ḍikrayāt muṭaqqaf ʿarabī, Beirut² 1988 [1. Aufl. 1978], S. 82. Ausführlicher dazu in C. Schumann, Radikalnationalismus, a.a.O., S. 289ff u. 300ff.
 - 26 Ausführlich in C. Schumann, Radikalnationalismus, a.a.O., S. 293f.
 - 27 Kamāl Ġunbulāt: Aḡwāʿ ʿalā ḡaḡīqat al-ḡaḡiyya al-ḡawmiyya al-

- ig̃timā'iyya, Beirut o.J. [1962].
- 28 Philip K. Hitti, *History of Syria including Lebanon and Palestine*, London/New York 1951; Henri Lammens, *La Syrie: précis historique*, 2 Bde., Beirut 1921. Vgl. dazu allgemein: Ulrike Freitag, *Geschichtsschreibung in Syrien 1920-1990. Zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Hamburg 1991, insbes. S. 89-102 und 114-116.
- 29 Das Verhältnis von Rezeption und der ihr vorhergehenden sozialisatorischen Prägung kann an dieser Stelle nicht ausführlich behandelt werden. Siehe dazu theoretisch und empirisch: C. Schumann, *Radikalnationalismus*, a.a.O., passim.
- 30 Sa'āda verwendet Ibn Ḥaldūn allerdings nicht, um dessen Idee einer Gruppensolidarität bzw. eines *esprit du corps* (*'aṣabiyya*) mit dem Nationalismus zu verbinden, sondern um zu zeigen, dass das im Folgenden rezipierte westliche Wissen um Mensch, Natur und Evolution einen Vorläufer in der arabischen Welt hat, nämlich Ibn Ḥaldūn (vgl. ders., *Nuṣū' al-umam*, S. 21, 29, 33 usw.). Es geht ihm also eher um eine Autochthonisierung des westlichen Wissens *durch* Ibn Ḥaldūn als um eine Rezeption *von* Ibn Ḥaldūn.
- 31 Bei den Ausnahmen handelt es sich um ein französisches und ein spanisches Buch.
- 32 Diese sind 1. Arbeiten zur Biologischen Grundlegung der Soziologie, 2 Bde., Leipzig 1931. Der Sammelband behandelt die Frage, ob Pflanzen und Tiere ein soziales Leben haben; ob es bsp. „Despotie unter Vögeln“ oder „Demokratie unter Ameisen“ gibt. 2. Allgemeine Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte, hg. v. Alf. Vierkandt, Leopold Wenger et al., Leipzig u. Berlin 1911. Das Buch behandelt Rechtssysteme bei sog. „primitiven Völkern“ sowie im Altertum, Mittelalter, Japan, Islam und anderen Kulturkreisen. 3. Allgemeine Rechtsgeschichte. 1. Hälfte: Orientalisches Recht und Recht der Griechen und Römer, hg. v. Joseph Kohler und Leopold Wenger, Leipzig u. Berlin 1914. Die Aufsätze dieses Buches behandeln ebenfalls Rechtssysteme des Altertums, reichen aber bis in die Moderne.
- 33 A. Sa'āda, *Nuṣū' al-umam*, a.a.O., S. 23f.
- 34 Paul Vidal de la Blache, *Principles of Human Geography*, New York 1926; und Friedrich Hertz, *Race and Civilization*, London 1928. Während Sa'āda deutsche Titel ansonsten meist ohne entsprechende Übersetzungen zitiert, bezieht er sich bei französischen Autoren wie Ernest Renan fast immer auf meist deutschsprachige Sekundärliteratur und nicht auf die Originaltexte.
- 35 A. Sa'āda, *Nuṣū' al-umam*, S. 39-45, 165ff.
- 36 Ebenda, S. 25-38.

- 37 Für ausführlichere Informationen zur Biographie von Hertz siehe im Catalogus Professorum Halensis (<http://www.catalogus-professorum-halensis.de/hertzfriedrich.html>) oder der Webseite der Karl-Franzens Universität Graz (http://www.kfunigraz.ac.at/sozwww/agsoec/archiv/arch_3e.htm).
- 38 A. Sa'āda, Nušū' al-umam, a.a.O., S. 33.
- 39 Ebenda, S. 36.
- 40 Ebenda.
- 41 Ebenda, S. 168. Dieser Satz ist in der vorliegenden Ausgabe des Buches durch Unterstreichung hervorgehoben.
- 42 Mit dieser Einstellung steht Sa'āda dem Mainstream des brasilianischen Diskurses um gesellschaftliche Verbesserung durch Rassensmischung wesentlich näher als dem deutschen Rassediskurs. Dass er die zeitgenössischen brasilianischen Debatten kannte, ist anzunehmen, lässt sich aber nicht direkt beweisen. Siehe dazu: Jeffrey Lesser: *Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities, and the Struggle for Ethnicity in Brazil*, Durham u.a. 1999.
- 43 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München' 2000 [1. Aufl. 1955], S. 472-558.
- 44 George Mosse, *Racism and Nationalism*. In: *The Fascist Revolution. Toward a General Theory of Fascism*, New York 1999, S. 55-68.
- 45 Die Modernisierungsleistung der Sowjetunion nötigte Sa'āda schon 1925 Respekt ab. N. Ḥardān: *Sa'āda fī ḡl-mahḡar*, a.a.O., S. 134.
- 46 Die Einfügung des Begriffs „Sozial“ in den Parteinamen in den frühen vierziger Jahren hängt möglicherweise mit der Auseinandersetzung mit der KP zusammen und ist vergleichbar mit der Selbstbezeichnung der Ba'th-Partei als „sozialistisch“. Unter den sozialen Forderungen stehen dabei zumeist die Bodenreform und weniger die Belange der zahlenmäßig kleinen Arbeiterschaft im Vordergrund. Diese Tatsache spiegelt einerseits den sozialen Hintergrund der jüngsten und radikalsten Generation, v.a. der Ba'thisten, den sog. „country boys“. Andererseits zielt die Forderung nach Bodenreform auf die soziale Grundlage der herrschenden Notabelnelite, die man selbst beerben möchte. Siehe dazu Raymond Hinnebusch, *Authoritarian Power and State Formation in Ba'thist Syria: Army, Party, and Peasants*, Westview 1990 und Hanna Batatu: *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics*, Princeton 1999.
- 47 C. Schumann, *The Generation of Broad Expectations: nationalism, education, and autobiography in Syria and Lebanon, 1930-1958*. In: *Die Welt des Islams* 41 (2001) 2, S. 174-206.
- 48 A. Sa'āda: *Ta'ālīm wa-dustūr*, a.a.O., S. 55-80.

- 49 D.h. er verengt die Frage auf die eine Unterscheidung, ob die Souveränität bei der Nation oder bei Gott, und dann konkret beim Klerus liegen soll. Komplexere Formen des Verhältnisses von Staat und Religion diskutiert er nicht. Bereits 1924 lehnt Sa'āda in einem Artikel die Wiedererrichtung des Kalifats ab und verweist auf die Türkei als Vorbild für das Nation-building. N. Ḥardān: Sa'āda fī 'l-mahḡar, 1921-1930, a.a.O., S. 131. Ausführlich zum Verhältnis von Religion und Staat in: Anṭūn Sa'āda, al-Muḡāḡarāt al-'aṣr. 1948, Beirut 1976, S. 117-135. Seine Analyse des Widerspruchs zwischen Staat und Religion in der islamischen Geschichte und Gegenwart in: ders., al-Islām fī risālatayhi al-maṣḡiyya wa-l-muḡammadiyya, Beirut³ 1958, passim.
- 50 Soziales Leben entwickelte sich in der Diaspora zum einen vor allem um religiöse Einrichtungen wie Kirchen, Moscheen usw. Zum anderen war aber die arabische Diasporapresse entlang konfessioneller Linien gespalten, was eine „nationale“ Mobilisierung erschwerte. Allg. dazu: Philip Hitti, The Syrians in America, New York 1924, S. 78-103; Alixa Naff: Becoming American. The Early Arab Immigrant Experience, Southern Illinois 1985, S. 201-266; Jeffrey Lesser, Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities, and the Struggle for Ethnicity in Brazil, Durham u.a. 1999, S. 41-81; Estela Valverde, Integration and Identity in Argentina: The Lebanese of Tucuman, in: Albert Hourani und Nadim Shehadi (Hg.): The Lebanese in the World, A Century of Emigration, London 1992, S. 313-337.
- 51 N. Ḥardān, Sa'āda fī 'l-mahḡar, 1921-1930, a.a.O., S. 24 u. 34-49. Eine spätere, ausführliche Auseinandersetzung mit dem Konfessionalismus in der Diaspora: ders., al-Ġāliyya as-Sūriyya fī a'l-Arġanṭīn wa-'l-fitna ad-dīniyya. In: az-Zawba'a (1. Feb. 1942) 37, zit. nach: al-Āṭār al-kāmila, Bd. 10, 1942, S. 15-19.
- 52 Gerade in der amerikanischen Diaspora versuchte Frankreich die Auslandslibanesen für seine Politik nach dem 1. Weltkrieg zu gewinnen. Resonanz hatte es dabei vor allem bei arabischen Diasporazeitungen wie *al-Hudā* und *Fatan Lubnān*. N. Ḥardān, Sa'āda fī 'l-mahḡar, 1921-1930, a.a.O., S. 60ff, 70ff. Die „unheilige Allianz“ zwischen Diaspora-intellektuellen, ihren Zeitungen, dem maronitischen Klerus und schließlich Frankreich kritisiert Sa'āda ausführlich in: Iḡtirā' al-qawmiyya al-lubnāniyya wa-waqāḡat ba'd al-mutalabnaniyyīn. In: az-Zawba'a (1942) 50, zit. nach: ders.: al-Āṭār al-kāmila, Bd. 10, 1942, S. 42 u. 47-51.
- 53 So wirft Sa'āda z.B. den Organisatoren der sog. „Argentinien-Konferenz“ zur Unterstützung der Unabhängigkeit der „arabischen Länder“ (*al-aqṭār al-'arabiyya*) vor, sie wollten Syrien zum Teil eines haschemitischen oder saudischen Königreiches machen. Anṭūn Sa'āda,

- Muṭamar al-Arḡantūn wa-maʿarib al-nafʿiyyīn. In: Sūriyya al-Ġadīda (8. März 1941) 103, zit. nach: ders.: al-Āṭār al-kāmila, Bd. 8, 1941, [Beirut 1975], S. 11-13.
- 54 So argumentiert Anṭūn Saʿāda ausführlich in: Siyāsāt ad-duwal al-muḥāraba fī ʿl-ʿālam al-ʿarabī. In: az-Zawbaʿa (15.2.1943) 60, zit. nach: ders., al-Āṭār al-kāmila, Bd. 11: 1943, S. 93-95. Besonders vehement ist Saʿādas Kritik an Šakīb Arslān, dem er vorwirft, die Interessen der Achse in der Diaspora unkritisch zu vertreten; so z.B. in ders., Takrār al-aḥṭāʾ al-māḍiyya. Taṣrīḥāt al-miḥwar bi-šaʿn al-aqṭār al-ʿarabiyya, in: az-Zawbaʿa (14.1.1941) 13, zit. nach: ders., al-Āṭār al-kāmila, Bd. 8: 1941, S. 59-61.
- 55 Seine Artikel zu diesen Fragen sind zusammengefasst in Anṭūn Saʿāda, Marāḥil al-masʿala al-filasṭīniyya, Beirut o.J., und ders., Liwāʾ al-Iskandarūn, Beirut 1996.
- 56 A. Saʿāda, Nušūʾ al-umam, a.a.O., S. 166. Als Beleg für diese Aussage verweist Saʿāda auf Sir Ernest Barker (1874-1960), National Character and the Factors of its Formation, London 1927.
- 57 Ebenda.
- 58 A. Saʿāda, al-Islām fī risālatayhi, a.a.O., S. 41ff.
- 59 Diese Argumentation findet sich in Saʿādas Schrift *al-Islām fī risālatayhi*, in der er zu zeigen versucht, dass der Islam eine universelle, moralische und religiöse Botschaft habe, die sich kaum vom Christentum unterscheidet, und daneben eine partikuläre rechtliche Ordnung, die sich aber nur auf das geographische Milieu der arabischen Halbinsel mit ihrer „nomadischen und unzivilisierten Gesellschaft“ beziehe. Das Buch beruht auf einer Reihe von Artikeln, die Saʿāda 1941/42 als Antwort auf den syrischen Intellektuellen Rašīd Salīm al-Ḥūrī in der halbmonatlichen Parteizeitschrift *az-Zawbaʿa* veröffentlichte. Die ursprünglich literaturkritische Streitschrift wurde später um die religiösen Fragen erweitert und 1950 in der Beiruter Parteizeitung al-Niẓām al-Ġadīd wieder veröffentlicht.
- 60 Ebenda, S. 28.
- 61 A. Saʿāda, al-Muḥādarāt al-ʿašr, a.a.O., S. 69. Ähnlich in ders., Waṭaṅ qawmī li-l-Širkīs [Tscherkessen]. In: Sūriyya al-Ġadīda Nr. 22 (29.7.1939), nachgedruckt in: al-Āṭār al-kāmila, Bd. 6: 1939, S. 70-74. In der Diktion Saʿādas ist „erstarrt“ synonym mit „primitiv“ (*awwalī*) und antonym zu „entwickelt“ (*mutaqaddim*) und „hochstehend bzw. kultiviert“ (*rāqīn*).
- 62 Anṭūn Saʿāda, al-Qaḍiyya al-qawmiyya al-ṣuḥyūniyya wa-ʾmṭidādūhā, in: al-Maḡalla (Sao Paolo) 11 (Feb. 1926), zit. nach: ders., Marāḥil al-masʿala al-filasṭīniyya, a.a.O., S. 3-7, hier S. 4.

- 63 A. Sa'āda, al-Qaḍīyya al-qawmiyya al-ṣuhyūniyya, a.a.O., S. 5.
- 64 Anṭūn Sa'āda, Ḥālat Sūriyya ba'd al-ḥarb satakūn ṣa'ba ḡiddan. In: az-Zawba'a Nr. 79 (1.9.1944), nachgedruckt in: ders., Marāḥil al-mas'ala al-filasṭīniyya, a.a.O., S. 32-35.
- 65 A. Sa'āda, Ta'ālīm wa-dustūr, a.a.O., S. 72f., und ausführlich begründet in der neunten seiner *Zehn Vorlesungen* in: ders., al-Muḥāḍarāt al-'aṣr, a.a.O., S. 155-168.
- 66 Schon in den dreißiger Jahren, also deutlich vor Gründung der Ba'ṯh-Partei benutzt Anṭūn Sa'āda die Worte *ba't* (Wiederaufstehung), *naḥḍa* (Wiedergeburt) und *iqāz* (Aufwecken) inflationär.
- 67 Über seine Mitarbeit in den beiden genannten Parteizeitungen berichtet Hiṣām Ṣarābī in seiner Autobiographie al-Ġamr wa-r-ramād. Dikrayāt muṭtaqqaf 'arabī, Beirut² 1988 [1. Aufl. v. 1978], S. 182-194.
- 68 N. Ḥardān, Sa'āda fī 'l-mahḡar, 1921-1930, a.a.O., S. 140f und 163-167. Auf die Aktivitäten in der Freimaurerloge und die dabei gewonnene organisatorische Erfahrung weist auch die Tochter Anṭūn Sa'ādas, Sofia A. Saadeh, hin: Antun Saadeh and Democracy in Geographic Syria, London 2000, S. 21 u. 28-32.
- 69 Es handelt sich um *ar-Rābi'a al-Waṭaniyya al-Sūriyya*. Die Mehrheit der Mitglieder wollte sich damals öffentlich zu den Ereignissen der Großen Syrischen Revolte von 1925 äußern. N. Ḥardān, Sa'āda fī 'l-mahḡar, 1921-1930, a.a.O., S. 141ff.
- 70 Anṭūn Sa'āda, Turrahāt al-Hudā, in: az-Zawba'a Nr. 82 (4.11.1944), zit. nach: ders.: al-Āṭār al-kāmila, Bd. 12: 1944-45, S. 38-44, hier S. 41.
- 71 H. Ṣarābī, al-Ġamr wa-r-ramād, a.a.O., S. 188.
- 72 In seiner noch heute grundlegenden Studie über die SSNP arbeitet Yamak aber die totalitären Elemente der Partei heraus. L.Z. Yamak, The SSNP, a.a.O.
- 73 Dies geht hervor aus einer Artikelserie in der libanesischen Zeitung an-Nahar, in der 17 ehemalige SSNP-Mitglieder und Weggefährten Sa'ādas interviewt wurden. Dabei wurden sie insbesondere zu den Gründen ihres Parteieintritts und -austritts befragt und um eine rückblickende Bewertung gebeten. Samīr aṣ-Ṣafādī: al-Qawmiyūn as-sābiqūn muṭaḡarriḡūn... am ḥawāriḡ?. In: Muḥaḡ an-Nahār, 24.12.1972, S. 3-5; 31.12.1972, S. 6-9; und 7.1.1973, S. 6/7.
- 74 A. Sa'āda, Ta'ālīm wa-dustūr, a.a.O., S. 81-92. Auf Englisch siehe L.Z. Yamak, The SSNP, S. 112.
- 75 N. Ḥardān, Sa'āda fī 'l-mahḡar, 1921-1930, a.a.O., S. 139-154, insbes. S. 146.
- 76 A. Sa'āda, Turrahāt al-Hudā, zit. nach: ders., al-Āṭār al-kāmila, Bd. 12, a.a.O., S. 38-44.

- 77 Ebenda, S. 42.
- 78 Anṭūn Saʿāda, Sulṭat az-Zaʿīm, in: az-Zawbaʿa Nr. 15 (28.2.1941), zit. nach: ders., al-Āṭār al-kāmila, Bd. 8, 1941, S. 39-42, hier S. 41.
- 79 Muṣṭafā ʿAbd as-Sātir, Ayyām wa-qaḍīya. Min muʿānayat muṭaqqaf ʿarabī, Beirut 1982, S. 82; Ġamāl al-Šāʿir: Siyāsī yataḍakkār. Taḡriba fī ʿamal al-siyāsī, London 1987, S. 37; Šauqī Ḥairallāh, Muḍakkirāt, Beirut 1990, S. 141.
- 80 Prinz Fayṣal, Sulṭān al-Aṭraš oder ʿAbd ar-Raḥmān Šahbandar waren demgegenüber eher traditionale Politiker mit charismatischen Elementen.

„Den Marokkanern den Krieg verkaufen“

Französische Anti-Nazi-Propaganda während des Zweiten Weltkrieges

Driss Maghraoui

Die dramatischen Berichte über die Geschichte des Zweiten Weltkriegs klammern die bedeutenden Beiträge der Soldaten, die in den europäischen Kolonialreichen rekrutiert wurden, weitgehend aus. Dies gilt sowohl für die offizielle Geschichtsschreibung als auch für die Erinnerung an den Krieg. Wie die meisten anderen Kolonialsoldaten kämpften auch Marokkaner in einem Krieg, der eigentlich nicht der ihre war. Den marokkanischen Soldaten, die auf französischer Seite auf die Schlachtfelder des Zweiten Weltkriegs zogen, musste der Krieg deshalb in einer angemessenen kulturellen Form präsentiert werden, damit er in ihr spezifisches symbolisches Referenzsystem passte. Dieser Artikel versucht zu zeigen, wie der Krieg in das Alltagsleben der Soldaten integriert wurde, um für sie zu einer banalen Realität zu werden. Um dies zu tun, werde ich zunächst den Propagandadiskurs analysieren, wie er von den französischen Behörden geführt wurde.

Wie der Artikel zeigen wird, war französische Propaganda darauf ausgelegt, die Kolonialsoldaten von einem allumfassenden Auftrag zu überzeugen, der gegen Nazideutschland gerichtet war. In diesem Zusammenhang spielte die Propaganda den rassistisch aufgeladenen Diskurs und die Gegensätze zwischen dem „Selbst“ und dem „Anderen“ herunter, die für die französische Kolonialideologie so charakteristisch waren. Folglich wurden die kolonialen Untertanen beinahe als Staatsbürger bezeichnet, die alle Angehörige der gleichen Rasse seien, entsprechend einer neu konstruierten Idee des Franzosentums.

Diese Propaganda nahm die Gestalt von zwei getrennten Diskursen an: der eine direkt an die Soldaten gerichtet (wie am Beispiel von *Bulle-*

tin des Armées d'Outre-Mer sichtbar), der andere vertreten durch die arabische Zeitung *An-Nasr*, die sich in ihrem Diskurs eher an Kinder als an die erwachsene Bevölkerung zu richten scheint. Ich möchte bereits zu Beginn bemerken, dass sich diese Analyse hauptsächlich um die Bedingungen der Subalternität der marokkanischen Soldaten als koloniale Subjekte dreht, die in den Kriegszusammenhang gerissen wurden. Mein Ziel ist es, die Mechanismen bloßzulegen, mit denen sich die kolonialen Behörden der Propaganda als „Trick“ bedienten, um pragmatische französische Interessen durchzusetzen. Das soll in keiner Weise andeuten, dass die französische und alliierte Sache an sich ungerechtfertigt war. Es geht an dieser Stelle darum, die Frage zu klären, auf welche Weise marokkanische Kolonialtruppen in die Kriegsanstrengungen eingebunden wurden. Zunächst werde ich aber in einer Überblicksdarstellung den historischen Kontext Marokkos während des Zweiten Weltkriegs erläutern, ehe ich mich einer Analyse dieses kolonialen „Tricks“ widme, wie er im Diskurs der französischen anti-Nazipropaganda Ausdruck fand.

Der Zweite Weltkrieg und der Fall Marokko

Koloniale französische Militärbehörden brüsteten sich häufig mit der Tatsache, dass der kolonial verwaltete Norden Afrikas überwiegend von einheimischen Truppen kontrolliert wurde. Zum Zeitpunkt des Waffenstillstandes von 1940 umfassten sie ungefähr 245 000 Mann. Aufgrund des aufstrebenden Nationalismus im Maghreb brachte die französische Niederlage in Europa jedoch neue Probleme für die koloniale Kontrolle mit sich. Die Armee war besonders für den Fall einer französischen Niederlage hinsichtlich der Gefahr allgemeiner Unruhen in Nordafrika alarmiert. Schon früher hatten Niederlagen solche Revolten ausgelöst, wie es in der Kabylei im Jahre 1871, im Süden Tunesiens 1916 und in Marokko während des Aufstands in Fez¹ der Fall gewesen war. Während der Widerstand in den ländlichen Gebieten im größten Teil Nordafrikas bis zum Ende der 1930er Jahre gebrochen war, bestand die Gefahr einer nationalistischen Erhebung in den Städten weiter. In einem Bericht des Vichy-Regimes hieß es 1940:

„Es gibt neue und bedrohliche Gefahrenquellen – Nationalismus, Kommunismus oder Antisemitismus, die binnen kurzer Zeit eine ernsthafte Aufwiegelung im städtischen Umfeld hervorbringen könnten. Man kann sicher sein, dass von nun an Unruhen am wahrscheinlichsten in den Städten beginnen werden.“²

Bis Oktober 1940 waren die französischen Behörden trotz der Niederlage in Europa in der Lage, in Nordafrika die Ordnung zu garantieren und einige begrenzte Unruherde einzudämmen.

In Marokko sorgte die französische Beteiligung am Krieg kaum für Tendenzen einer nationalistischen Erhebung. Sultan Mohammed V. sicherte den französischen Behörden die volle Unterstützung zu. Ähnlich wie im Ersten Weltkrieg wurde diese Beistandsklärung in den Moscheen verlesen und am 5. September 1939 in *L'echo du Maroc* veröffentlicht. In dieser Erklärung rief Mohammed V. seine Untertanen dazu auf, sich den Franzosen bei der Verteidigung ihrer Heimat anzuschließen:

„Mit dem Protektoratsvertrag wurde der Friede für unsere Häuser, unsere Städte, unser Land garantiert; unsere Ehre wie auch unsere heilige Religion wurden geschützt. Nun, in dem Moment, da Frankreich die Waffen erhebt, um seine Heimat zu verteidigen, seine Ehre, seine Würde, seine Zukunft und unsere, bleiben auch wir den Grundsätzen treu, die unserer Rasse, unserer Geschichte und unserer Religion zur Ehre gereichen. Nach all dem, was Frankreich für uns getan hat, ist es unsere absolute Pflicht, der französischen Regierung Unterstützung und Anerkennung zu zeigen. Jeder Verstoß gegen diese Pflicht wäre unserer Geschichte nicht wert und stünde im Gegensatz zum Willen Gottes, der uns die Pflicht zur Dankbarkeit auferlegt hat. Von diesem Tage an müssen wir unsere volle Unterstützung leisten und zu jedem Opfer bereit sein.“³

Einige Tage nach dieser Deklaration nahm der Sultan an einem religiösen Fest in der heiligen Stadt Moulay Idriss teil. Dort hielt er eine weitere Rede für die Unterstützung Frankreichs und forderte die Marokkaner als Muslime auf, vereint mit den christlichen Franzosen einen Kreuzzug zur Erhaltung der Zivilisation zu unternehmen. Die Verwendung religiöser Symbole war immer ein wichtiger Bestandteil der Reden des Sultans gewesen, aber anders als noch im Ersten Weltkrieg waren die historischen Gegebenheiten nun weniger kompliziert, da der Feind jetzt auf Nazideutschland begrenzt war, ohne die Unterstützung

der muslimischen Türken. Ähnlich wie im Fall des Ersten Weltkrieges kam für die französische Seite auch Unterstützung von Seiten der marokkanischen Elite, einschließlich der *qa'ids*, '*ulamā*' und der religiösen Bruderschaften. Die Notstandsgesetze, die kurz nach Kriegsbeginn aktiviert wurden, erstickten jegliche nationalistische Reaktion in Algerien, Tunesien und Marokko.⁴

Lediglich moderate nationalistische Führer durften ihre Vorstellungen äußern, während in Marokko die Führung des nationalistischen *Comite d'Action Marocaine* inhaftiert wurde. Der Belagerungszustand des Jahres 1939 wurde ebenfalls genutzt, um nationalistische Aktivitäten einzuschränken. Es war somit Sache des Sultanats, die Rolle des Verteidigers der nationalistischen Bestrebungen einzunehmen. Als regionaler Kommandeur in Marokko konnte General Nogues leichter mit dem konservativen Nationalismus des Sultans Sidi Mohammed ben Youssef umgehen.

Nach der Casablanca-Konferenz vom Januar 1943 und Roosevelts Zusicherung der amerikanischen Unterstützung für die marokkanische Unabhängigkeit war die Beziehung zwischen dem Sultan und General Nogues allerdings zurückhaltend. Mohammed V. begann stärker mit nationalistischen Führern wie Ahmed Balafrej und Mohammed el Yazidi zu sympathisieren. Aber während im Januar 1944 große nationalistische Demonstrationen in den wichtigsten Städten Marokkos stattfanden, versorgten die ländlichen Regionen die französische Armee immer noch mit Rekruten für die kolonialen Truppen. Der Nationalismus hatte nicht viel Einfluss auf Marokkaner auf dem Lande, die sich als „Goumiers“ meldeten.

Aufgrund des geschwächten marokkanischen Nationalismus war es für den Sultan und die lokalen Eliten einfacher, günstigere Voraussetzungen für die Rekrutierung einer großen Anzahl von Marokkanern nach Kriegsausbruch zu schaffen. Die Franzosen waren bereits auf einen möglichen Krieg mit Deutschland vorbereitet. In der Phase bis zum Waffenstillstandsabkommen kamen koloniale Truppen in Frankreich bereits in großem Ausmaß zum Einsatz. Bis Mai 1940 existierten in Frankreich zwölf Regimenter mit einer Gesamtstärke von 90 000 Mann, von denen 83 000 Marokkaner waren.⁵

Aufgrund der potentiellen Bedrohung durch spanische Kräfte mit schätzungsweise 100 000 Mann wurden noch mehr Kolonialtruppen für die Verteidigung Marokkos in Bereitschaft gesetzt. Die Priorität lag jedoch weiter bei der Verteidigung Frankreichs.

Als der deutsche Angriff im September 1940 begann, waren marokkanische Divisionen in die Kämpfe entlang der französisch-belgischen Grenze involviert und wurden durch Artillerie und schweres Luftbombardement vernichtet. Marokkanische Truppen schafften die Evakuierung von Dünkirchen nach England nicht. Über 2100 Soldaten wurden getötet und 18 000 in den Kämpfen gefangen genommen.⁶

Koloniale Propaganda und die Totalisierung des Krieges

Da bei den Kolonialtruppen ähnliche „mentale Voraussetzungen“ wie bei den Franzosen geschaffen werden sollten, wurden sie einer entsprechenden französischen Propaganda unterzogen. Diese beruhte auf psychologischen Motiven, die Angst und Hass, vor allem das Verlangen nach Rache gegenüber den Deutschen, verankern sollten. Nach der Niederlage von 1870/71 und der Besetzung des Elsass 1914 hatte die Niederlage von 1940 noch katastrophalere Folgen für Frankreichs Psyche und sein militärisches Prestige mit sich gebracht. Der Waffenstillstand löste die Lähmung des französischen „defensiven Patriotismus“ und war Katalysator für einen obsessiven Willen zum Widerstand.

Die Frage, womit die Kolonialsoldaten „gefüttert“ wurden, ist deshalb auch in Bezug auf die Geisteshaltung der französischen Kolonialoffiziere aufschlussreich. Was den Kolonialsoldaten in diesem Propagandadiskurs zwischen 1939 und 1945 präsentiert wurde, war psychologisch darauf ausgerichtet, sie in die französisch-europäische Perspektive des Konflikts einzubinden.

Über die Idee der französischen Nation hinaus sollte dieser Propagandadiskurs die Ansicht transportieren, dass es die menschliche Zivilisation war, die von NS-Deutschland bedroht war. Die Einbeziehung der kolonialen Truppen in den europäischen Krieg war Teil einer „Totalisierung“ des Krieges, in dem das Opfer der kolonialen Untertanen zu

Nasr Eddine Dinet : *Ami de l'Islam*

An erster Stelle präsentierte die französische Propaganda den Krieg als Kampf für die menschliche Zivilisation. Auf dieser Ebene war es kein Kampf eines einzelnen Staates, obwohl Bezüge zu den französischen Idealen innerhalb des zivilisatorischen Diskurses auftauchten. Über dem Kampf der Nationen stand somit der Kampf um die Zivilisation. Es war notwendig, die „echte“ Zivilisation zu schützen, wie sie von Frankreich verkörpert wurde. Auf der anderen Seite wurde die deutsche Zivilisation dargestellt als die Inkarnation von Dekadenz, Finsternis, Barbarentum und Wildheit. Auf diese Weise wurde der Krieg den marokkanischen Soldaten als Kampf um die universelle Idee der Humanität vermittelt, die durch Frankreich und eine neue Form des Franzosentums repräsentiert wurde, die auch sein Kolonialreich einbezog:

„Unser Kolonialreich ist das Ergebnis einer Geisteshaltung und einer politischen Position, die immer Teil der französischen Geschichte war. Frankreich liegt an der Schnittstelle des Mittelmeeres und Europas. Die Franzosen bilden keine Rasse, sondern eine Nation. Deshalb sprechen sie nicht im Namen einer Rasse, ein eigennütziges und grausames Kriterium, sondern im Namen der menschlichen Zivilisation mit universellem Charakter.“⁷

Dieses Zitat erschien auf der Titelseite des „Bulletin des Armées d'Outre-mer“, der offiziellen Zeitung eines Unterstützungszentrums für Kolonialtruppen des französischen Überseeimperiums im April 1940. Von Beginn des Krieges an hatten sich die französischen Militärs scheinbar entschieden, die Rolle der Rasse in ihrem Propagandadiskurs zu minimieren. Dies stand in scharfem Gegensatz zu der Art und Weise, in der koloniale Truppen generell in Militärromanen vor dem Zweiten Weltkrieg dargestellt wurden.⁸

Auf der Titelseite derselben Ausgabe des Bulletins erschien ein Bild von Etienne Dinet (Abb.1). Dinets Gemälde zeigt im Vordergrund zwei „Spahis“ [Angehöriger der marokkanisch-frz. Kavallerie, R.W.] in Aktion, im Hintergrund symbolisiert eine Frau die französische Nation. Unter dem Gemälde finden sich die folgenden Zitate: „Dies ist ein Bild des Ruhmes der afrikanischen Soldaten, gezeichnet von Etienne Dinet,

der ein großer Freund des Islam war.“ Ein zweites Zitat folgt. Es stammt angeblich von einem algerischen Redner an Dinets Grab: „Nasr Eddine Dinet ging auf den Schwingen der französischen Trikolore ins Paradies ein. Er zeigte den Arabern, wie man liebt.“⁹

Die Veränderung von Dinets Namen, seine Assoziierung mit dem Islam, das Gemälde der Spahi und die französische Geringschätzung des Konzepts der Rasse waren alles Teile einer bewusst hervorgerufenen Stimmung von Universalität und Brüderlichkeit, die in einem letzten Zitat klar ausgedrückt wird: „Das Bulletin ist ein gutes Beispiel für das großartige Gefühl der Brüderlichkeit, welches die Bewohner Frankreichs und seines Überseeimperiums verbindet.“ Die Widmung wird in folgender Weise präsentiert: „Den Soldaten Großfrankreichs, brüderlich vereint in der Verteidigung der Nation.“

Jacques Dubois à *Mon Cher Tirailleur*

Das *Bulletin des Armées d'Outre-Mer* wurde seit Beginn des Krieges publiziert. Der Herausgeber war Edward de Warren, der *Chef de la Mission du Commissariat Général à l'Information auprès des Militaires et Ouvriers d'Outre-Mer*. Anders als die Zeitung *An-Nasr*, die später besprochen wird, wandte sich das Bulletin eher an die gebildeteren Soldaten. Im Gegensatz zu *An-Nasr* war es auch überwiegend in französischer Sprache verfasst.

Wie der Herausgeber mitteilt, richtete es sich an drei ethnische Gruppen in unterschiedlichen Regionen: Nordafrika, Schwarzafrika, Madagaskar und Indochina. Allerdings gab es unterschiedliche Ausgaben, die sich an die jeweiligen ethnischen Gruppen wandten.

Je nach den Adressaten wurde auch die Verwendung religiöser Symbolik in der Propaganda variiert. Die universelle Idee des „Opfers“ passte aber für alle. In der Februarausgabe 1940 nahm de Warren Zitate aus Briefen von Kolonialsoldaten in die Zeitung auf. Fehlende Bezüge auf die Namen der Autoren könnten allerdings darauf hinweisen, dass diese Briefe nicht authentisch waren. Der Herausgeber schrieb:

„... all diese Briefe erfüllten mich mit der großen Freude zu erkennen, wie sehr Ihr alle aufrichtig Frankreich liebt. Ihr versteht, was es für

In derselben Ausgabe des Bulletins werden wir mit einem dem Schüler Jacques Dubois zugeschriebenen Brief konfrontiert (Abb. 2). Er schreibt an seinen guten Freund, einen „Tirailleur“.

Der Name dieses Tirailleurs wird nicht genannt, ebensowenig wie seine ethnische Herkunft. Der Kontext, in dem ein Tirailleur mit einem jungen Schüler namens Jacques Dubois in Kontakt kam, ist ebenfalls unklar und lässt vermuten, dass der Brief fiktiv ist. Da das Bulletin an eine große Bandbreite von Lesern verschiedener ethnischer Hintergründe gerichtet war, verwendet der Schreiber eine allgemeine Sprache. Sie sollte jeden Tirailleur ansprechen, egal ob er aus Nordafrika, dem Senegal oder Indochina kam. Der Schüler Jacques Dubois beschreibt seinem Freund, dem Tirailleur, den *Arc de triomphe*:

„Sicher hast Du schon von dem großen Torbogen gehört, unter dem ein namenloser Soldat begraben liegt. Er ist ein Soldat aus dem Großen Krieg, Menschen aus der ganzen Welt kommen, um ihn zu grüßen. Er ist der unbekannte Soldat. Wir wissen nicht, wer dieser Soldat ist, denn er ist unbekannt: vielleicht ist er weiß, vielleicht gelb oder vielleicht schwarz. Nur Gott weiß es. Aber er ist ein Soldat Frankreichs. Auf seinem Grab entzündet eine Gruppe von *anciens combattants* auf Befehl der französischen Regierung jede Nacht eine Flamme, die so auf ewig ein Zeichen der Dankbarkeit zu Ehren all jener bleibt, die ihr Leben für Frankreich hingaben.“

Der Brief des Schülers endet folgendermaßen:

„Denk fest an diesen Torbogen, mein Freund. Wenn Du tapfer für Frankreich kämpfst, werden Dich Deine Offiziere am Tag des Sieges vielleicht belohnen, indem sie Dich unter diesem ruhmvollen Bogen marschieren lassen.“

Von Bedeutung ist, dass der Propagandadiskurs hier ethnische Kriterien auflöst, um die Kolonialtruppen auf mythische Weise mit dem stärksten Symbol des „Ruhmes“ des französischen Militärs zu verbinden.

Die Einbindung der Kolonialsoldaten in die Psychologie eines Krieges, der nicht der ihre war, bedeutete auch, ihnen die Aussicht auf Frieden zu vermitteln. Die Sprache des Krieges war deshalb so konstruiert, dass sie ein Gefühl der Hoffnung auf eine friedliche Zukunft für alle vermitteln sollte: „*Patience et courage!* Ihr sollt absolutes Vertrauen in Eure Offiziere haben. Der Sieg wird einen fruchtbaren Frieden für uns

alle bringen, sobald unsere Territorien von der deutschen Bedrohung befreit sind.“¹¹

Der ideologische „Trick“ dieses Diskurses bestand darin, die Idee des universellen Opfers für einen universellen Frieden zu verankern, an dem auch die Kolonialtruppen letzten Endes teilhaben würden, obwohl ihre Präsenz in der Kriegsarena gerade das Ergebnis ihres Zustandes als unterjochte, subalterne Völker war. Ziel dieser Art der Propaganda war die Konstruktion einer mythischen Gerechtigkeit und neuen Zukunft, die das Opfer der Kolonialtruppen wert seien:

„...mit unseren Brüdern aus Übersee wird der Sieg kommen. Der Moment einer erhabenen Gerechtigkeit naht mit dem Sieg der Freiheit gegen die Tyrannei. Ein Tag wird kommen, an dem ihr eure *douars* und Dörfer betreten werdet, stolz auf das, was ihr erreicht habt für eure kleinen Länder und das große gemeinsame Land, das französische Reich, und für alle Nationen dieser Welt. Euer Mut und eure Taten werden beitragen zur Bewahrung der Zivilisation und Freiheit aller Völker, euch eingeschlossen, um frei in einem freien Land zu leben.“

Diese Rückkehr der Humanität in einem neuen Zeitalter der Brüderlichkeit war eindeutig Teil des neu erfundenen Mythos der Gleichheit zwischen Franzosen und ihren kolonialen Untergebenen. Es liegt klar vor Augen, dass dies ein kraftvoller Diskurs der Brüderlichkeit und universalen Gleichheit war, den man so bisher im kolonialen Kontext nicht gekannt hatte. Man stößt in dem Text wiederum auf die Konstruktion einer neuen Idee des Franzosentums, die auch die Mitglieder der erweiterten französischen Familie einbezog. In dieser Idee war das Schicksal Frankreichs und seiner Kolonialuntertanen mit dem universalen Kampf gegen Nazideutschland verknüpft. Dieser Sprachgebrauch stand in krassem Gegensatz zum rassistischen Diskurs der französischen Kolonialoffiziere der 1920er und 1930er Jahre. Die nationalistischen Tendenzen der 1920er Jahre in Marokko, Tunesien und Ägypten wurden von den kolonialen Militäroffizieren als nichts anderes interpretiert als „die Revolte der orientalischen Anarchie gegen das moralische, industrielle und wissenschaftliche Werk europäischer Zivilisation“.¹² Unterdessen wurde auch die französische Ablehnung jeglicher Form von Einwanderung in Friedenszeiten meist mit einem offen rassistischen Diskurs begründet, der stark im Widerspruch zu dem Diskurs von Brüderlichkeit und Universalität stand.

Der bisherige Ansatz steht im Kontrast zu einer Analyse der Zeitung *An-Nasr*, die in Algier veröffentlicht wurde und in Nordafrika während des Krieges verbreitet war. *An-Nasr* richtete sich an eine andere Schicht der nordafrikanischen Truppen. Die Zeitung kann als Teil der moralischen und psychologischen Mobilisierung der Analphabeten unter den Kolonialsoldaten gesehen werden. Obwohl Franzosen den Mut und die Opferbereitschaft der Kolonialtruppen anerkannten, wurden diese oft als kindliche Charaktere angesehen. So richtet sich der propagandistische Diskurs von *An-Nasr* an die Kolonialsoldaten als naive „große Kinder“.

An-Nasr („Der Sieg“) wurde 1940 von den französischen Militärbehörden etabliert, um muslimische Soldaten aus Nordafrika zu unterhalten und zu „bilden“. In der Ausgabe von Dezember 1943 hieß es:

„Das Journal begreift sich als eine Form der Unterhaltung für die muslimischen Soldaten, die auf Seiten der französischen Armee und der alliierten Kräfte kämpfen. So wird dieses Journal bescheiden zu unseren Bemühungen und zu unserem einzigen Ziel, dem Sieg, beitragen.“¹³

An-Nasr war nicht die erste Zeitung, die sich an die muslimischen Soldaten richtete. Im Dezember 1939 hatten französische Behörden kurzzeitig eine Zeitung mit dem Titel *Yallah* (im Arabischen ein religiöser Ausruf an Gott, der in der Umgangssprache mit „los geht’s“ übersetzt werden könnte) herausgegeben.

Nach dem Fall Frankreichs im Juni 1940 wurde die Publikation jedoch eingestellt. Die französische Niederlage war ein harter Schlag für „Ruhm und Ehre“ des französischen Militärs, besonders in den Kolonien. Deshalb kann die schnelle Gründung einer anderen Zeitung wie *An-Nasr* als Teil der Bemühungen gesehen werden, das Vertrauen in die französische Armee mit Hilfe der Kolonialtruppen wiederherzustellen. So hieß es zum Beispiel in der Dezemberausgabe von 1943:

„Frankreich ist in Nordafrika auf das Feld der Ehre zurückgekehrt, und seine Soldaten befinden sich wieder auf dem Schlachtfeld. In vorderster Reihe kann man die Söhne des Islam [*fi ls de l'Islam*] aus Frankreich finden, welche das beste Beispiel für Loyalität abgeben, das die Geschichte jemals erleben wird. Hoffentlich kann *An-Nasr* dem muslimischen Soldaten ein bisschen Freude bringen, indem ihm Neuigkeiten über seine Familie und seine Stämme berichtet werden.“¹⁴

„Nachrichten“ aus der Heimat: *La Situation Agricole*

An-Nasr war natürlich weit davon entfernt, den französischen *fils de l'Islam* Nachrichten aus der Heimat zu übermitteln. Hauptziel war es, die Soldaten zu unterhalten und ihre Aufmerksamkeit von der Realität des Krieges mit Hilfe von Geschichten und Anekdoten abzulenken, mit denen sie sich identifizieren konnten. Die „Nachrichten“ aus der Heimat waren stets allgemein, beschönigend und vorsichtig zusammengestellt. Unter der Rubrik „*situation agricole*“ in Nordafrika wurden in drei Zeilen die Bedingungen in Marokko zusammengefasst (Abb. 3):

„... in den Regionen Oujda, Guerssif, Ouerrha, Sefrou und Tafilalt haben andauernde Regenfälle die Zustände in der Landwirtschaft, die unter der Trockenheit gelitten hatte, verbessert. Im Houz in Marrakech und um Agadir ist die Trockenheit beendet. In ganz Marokko besteht dieses Jahr die Hoffnung, dass eine gute Ernte alle Bauern zufrieden stellen wird.“¹⁵

Da die meisten Analphabeten unter den Kolonialsoldaten aus bäuerlichem Umfeld stammten, waren die „Nachrichten“ über den Regen und die Ernte denkbar wichtig. Sie sollten den Soldaten die Gewissheit geben, dass in der Heimat Normalität und Überfluss herrschten. Die Zeichnungen an den vier Ecken dieser Rubrik über die landwirtschaftliche Situation zeigen Bauern, die eine reiche Ernte einfahren.

Der Krieg als Bedrohung für die Heimat: *Ḥikāya bi-lā Kalām*

Man könnte diese konstruierte Normalität des Lebens angesichts eines Soldaten, der sich auf dem Schlachtfeld in Lebensgefahr befindet, für kontraproduktiv halten, da solche Bilder möglicherweise Nostalgie nach dem friedlichen Leben in der Heimat heraufbeschwören konnten.

La Situation Agricole




TUNISIE

Région Nord. — Les emblavures ont été diminuées par les opérations de guerre, malgré la fécondité des terres qui ont efflué leurs travaux parfois très près de la ligne de feu.

En général, la récolte de blé exerce une bonne, mais il y aura des difficultés pour le moulin et les battages (travaux ports, carburants, sachets, pièces de rechange).

Les pluies de printemps ont été satisfaisantes. Des vents très froids ont causé quelques dégâts dans la région de Téboursouk, Le Krib.

Région Centre. — Ensemencements en orge assez réduits, mais récolte de bonne venue.

Région Sud. — Ensemencements en orge normaux ; bonne pluie d'automne et de printemps. Récolte de belle venue, mais la moisson sera gênée par les champs de mines extrêmement nombreux.

La floraison dans la forêt d'oliviers de Mèx est plutôt abondante. On ne peut espérer une récolte abondante, pour la prochaine campagne, d'autant plus que la récolte précédente a été belle.

L'état du troupeau est satisfaisant sur les Hauts Plateaux et dans les régions Nord, mais le cheptel a souffert des pillages ; zone occupée et du fait de la guerre dans toute la zone ; combat.

ALGÉRIE

Dans le Moulou et en Kabylie les céréales s'annoncent fort belles. Sur les Hauts Plateaux, le cheptel qui avait beaucoup souffert à l'automne reprend partout ; les pâturages au sud sont bons.

Du Mèx, Bataï, Guelma, Blin, Ain Tinnachout, Bel-Abd, Mostaganem et Tlemcen, on espère que les céréales, un peu moins compromises, sont suffisamment avancées pour l'époque et qu'on peut prévoir une récolte facile.

MARC

Dans les régions d'Orléans, Gersif, Haut-Ouzerha, Sefra et Tadjelout, les pluies abondantes sont venues améliorer l'état des cultures qui avaient souffert de la sécheresse au début d'hiver.

Dans la Haoua de Marekmo et autour d'Alger, la sécheresse persistante a peu fait.

Dans tout le Maroc, l'espérance d'une bonne récolte pour cette année récompense les fidèles.

A nos Lecteurs

Nous ne pouvons rien sans vous.

Si vous nous aimez « AN-NASSR » sera le trait d'union entre le combattant et les siens restés au pays.

Faites nous part de vos critiques (langue, illustrations, etc.), exprimez vos désirs ou suggestions, revoyez nous des fois, c'est un plaisir insupportable d'interrompre les camarades.

Nous répondrons à tout ce qui nous sera demandé de renseignements adressés à :

Journal « AN-NASSR », 1, rue de Normandie, Alger, et surtout votre adresse exacte.

Les auteurs des meilleurs essais recevront une récompense.




Abb. 3

Aber parallel zu den Bildern von Frieden und Überfluss finden wir andere Handzeichnungen desselben französischen Künstlers, die im Gegensatz dazu die Normalität und die tägliche Routine des bäuerlichen Lebens durchbrechen sollten.

In der *Hikāya bi-lā Kalām* zeigt die erste Illustration eine Frau bei ihrer täglichen Arbeit, die, in sich versunken, auf ihrem Feld die Ernte

einbringt (Abb. 4). Hinter der Frau befindet sich ihre Tochter, die ihr bei der Arbeit hilft. Das Erscheinen sowohl der Frau als auch ihrer Tochter ist bemerkenswert, weil es der Bedrohung, die durch die Giftschlangen in Form eines Hakenkreuzes symbolisiert wird, eine Geschlechterdimension hinzufügt. Nazideutschland erscheint somit als Bedrohung nicht nur für Frankreich, sondern auch für das Leben in der Heimat der marokkanischen Kolonialsoldaten.



Abb. 4

Darüber hinaus existiert eine direkte Bedrohung für die Frauen und Kinder der Soldaten. Die Köpfe der Schlangen im zweiten Bild sind nicht beliebig gezeichnet. Ihre aufgerissenen Mäuler sind direkt auf die

Frauen gerichtet, deren Gesichter nicht mehr entspannt und glücklich wie im ersten Bild dreinblicken, sondern erschrocken und angstvoll.

Das kleine Mädchen im Hintergrund hat die Weizenbündel fallen lassen und reißt seine Hände in die Höhe, um seine Mutter vor einer Bedrohung zu warnen. Die symbolische Bedeutung war für die Soldaten an der Front stärker als für die Berberfrauen, die wohl kaum eine Verbindung zwischen Hakenkreuz und NS-Deutschland hätten herstellen können. Es war deshalb eine direkte Botschaft an die Soldaten, mit der Verteidigung Frankreichs ihre Familien vor einem gemeinsamen Feind zu retten.

Paradoxe Weise ist es im dritten Bild die französische Armee, vertreten durch französische Soldaten in ihren Uniformen, die die Frau und ihr Kind rettet. Auf symbolischer Ebene sind es Frankreich und die französischen Soldaten, die als Beschützer der kolonialen Untergebenen in der Heimat auftreten. Im vierten Bild kehrt dank der französischen Intervention wieder das normale Leben ein. Mit Hilfe solcher Bildgeschichten ohne Worte (der arabische Titel über der Zeichnung bedeutet: „Eine Geschichte ohne Worte“) sollte ein propagandistischer Diskurs artikuliert werden, der die Soldaten mit dem gemeinsamen Anliegen des Krieges verbinden sollte.

Der Krieg gegen NS-Deutschland war fundamental für die nationale Ehre und die Verteidigung Frankreichs. Er war Teil des defensiven Patriotismus, gerichtet gegen eine der Hauptbedrohungen der Nation. Aber jenseits des Konzepts der Nation wurde Nazideutschland als Bedrohung für die menschliche Zivilisation und damit auch für die kolonialen Untertanen dargestellt. Marokkaner wurden in diesen Bildern so dargestellt, als hätten sie etwas zu gewinnen, wenn sie sich der Kolonialarmee anschließen und Solidarität mit Frankreich zeigten. Die an die Analphabeten unter den Kolonialsoldaten gerichtete französische Kriegspropaganda sollte den Gedanken einführen, dass Deutschland nicht nur eine Bedrohung für die französische Nation, sondern auch für die Marokkaner (inklusive der Frauen) war. Der marokkanische Soldat sollte nicht nur für Frankreich sein Leben opfern, sondern für seine Familie und die Menschheit insgesamt.

Die Geschichte ist folgende: Djeha ist auf Heimaturlaub und besucht sein Land. Da diese Ausgabe von *An-Nasr* sich an alle Nordafrikaner richtete, wird seine Herkunft nicht erwähnt. Djeha ist einfach *dans son pays*. Eines Nachmittags nach dem Mittagessen nähert sich ihm Madame Joseph, die ihn um einen Gefallen bittet.

„Bor blisir,“ antwortet Djeha. „Bor blisir“ ist die dialekthafte Aussprache der französischen Wendung „*pour plaisir*“ in Nordafrika. Madame Joseph bittet Djeha, ihr etwas Öl von Slimane, einem Geschäftsmann, zu besorgen. „Da ich keine Flaschen mehr habe, frag bitte Slimane, ob er mir eine leihen kann“, fügt Madame Joseph hinzu. Im Laden gibt Slimane Djeha zur Antwort: „Natürlich werde ich dir die Flasche geben, Madame Joseph ist vertrauenswürdig.“ Nachdem er die gefüllte Flasche Öl an Djeha ausgehändigt hat, schockiert Djeha Slimane durch seine Reaktion. Nachdem er den gesamten Laden demoliert hat, schlägt er nach Slimane und schreit: „Du Kollaborateur, warum füllst Du Öl in einer Di Fichy-Flasche ab?“ Di Fichy bedeutet natürlich „de Vichy.“ Slimane hatte eine leere Vichy-Wasserflasche benutzt und sie mit Öl gefüllt. Hinter der leichtfertigen Natur einer solchen Geschichte liegt das tiefe Trauma der Kollaboration, welches französische Kolonialoffiziere in die Psyche der Soldaten einpflanzen wollten. Auf Seite 19 derselben Ausgabe von *An-Nasr*, in der auch Djehas Geschichte abgedruckt wurde, findet sich die ernstere und direktere Sprache von General Giraud:

„Ich weiß, dass ich in der Zukunft auf Euch zählen kann, um den Kampf für das ewige Frankreich fortzuführen. Wie in der Vergangenheit habt ihr gezeigt, dass die Söhne des Islam mit unserem gerechten und heiligen Ziel verbunden sind.“¹⁷

Helden in den *Belles Citations*

Die Beschworung des Heldentums in der französischen Propaganda für die Kolonialtruppen war nicht mit einer Ikonographie der Gewalt verbunden. Die Darstellung des Heroismus konzentrierte sich auf die Idee des Opfers in einer rein abstrakten Bedeutung. Die Szenen machten die Gewalt des Krieges eher zum Teil einer banalen Realität. Durch einen

moralischen Patriotismus, der die Gewalt des Krieges verdeckte, wurde der Kolonialsoldat in den psychologischen Kontext des Krieges eingebunden, nicht jedoch in seine harten Realitäten. Das typische Bild des nordafrikanischen Soldaten erscheint als Illustration, während Fotografien kaum auf den Seiten von *An-Nasr* zu finden sind. Oft wurden sie auf Pferden abgebildet, umgeben von deutschen Kriegsgefangenen und normalerweise gekleidet in den traditionellen *djellabas* welche die Goumiers repräsentieren sollten (Abb. 6). Durch diese Art der Darstellung waren die Goumiers oder Tirailleurs immer in einer machtvollen Position. Die Bilder zeigen die Symbole deutscher Stärke, welche im Augenblick der Konfrontation durch den Mut und die Kühnheit der französischen Kolonialtruppen zerstört werden. Dieselben Bilder werden in verschiedenen Ausgaben von *An-Nasr* reproduziert.

Das Sprechen über den Krieg sollte die Kolonialtruppen „informieren“, aber natürlich waren diese Informationen sehr selektiv. Der Diskurs in *An-Nasr* war oft in einer patriotischen und heroischen Sprache verfasst. Durch eine Art „dokumentarischer“ Information dagegen vermittelte man den marokkanischen Soldaten Nachrichten über den Krieg. Die Nachrichten konzentrierten sich dabei auf die aktuellen „großen“ Kriegsereignisse, zum Beispiel gewonnene Schlachten, die Opfer, die diese oder jene Soldaten brachten, oder die Leistungen des einen oder anderen Regiments. Der Heroismus der Kolonialtruppen war stets das zentrale Thema eines jeden Ereignisses. Unter der Rubrik *belles citations* konnte man zum Beispiel lesen:

„Moha Ou Lachen, Leutnant des neunten R.T.M. (*Regiment de Tirailleurs Marocains*), ein marokkanischer Offizier, der großen Mut und Kraft während eines feindlichen Angriffs auf die Bargou Berge [Tunesien] am 3. Januar 1943 bewies. Er übernahm spontan die Führung seiner Einheit und stand dem Feind im brutalen Nahkampf mit dem Bayonett gegenüber. Der Feind erlitt schwere Verluste. Als Ergebnis seines Einsatzes konnte er die Situation retten und seine Einheit stoppte den Vormarsch des Feindes.“¹⁸

Darüber hinaus wird berichtet, dass Moha Ou Lachen den Orden *legion d'honneur* erhielt. Ein anderer Soldat, Ali Ou Haddou, ein Goumier aus dem 9. Goum-Regiment, erhielt die *citation à l'ordre de l'armée*. Ali „war außergewöhnlich tapfer. Er war ein Freiwilliger auf verschiedenen Patrouillen und hat einige schwierige Missionen hinter sich gebracht.

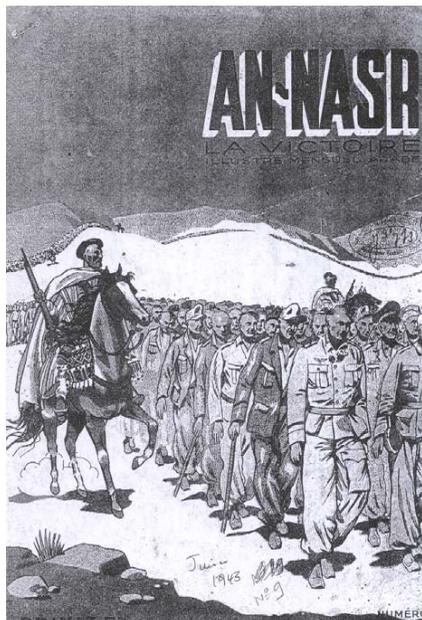


Abb. 6

Am 24. März nahm er an der Gefangennahme von zwei italienischen Posten teil. Er selbst schaffte es, verschiedene feindliche Soldaten gefangen zu nehmen. Am 28. März ragte er durch seinen Mut und seine Tatkraft in der Kef Elkhir-Attacke heraus.¹⁹ In den Fällen von Moha and Lachen wurde nicht nur ihr Mut gefeiert, sondern auch ihre Bereitschaft, die Initiative zu ergreifen und sich für gefährliche Missionen freiwillig zu melden. Aber das ultimative Opfer war jenes, das den Tod mit sich brachte. Es waren Bouriche Belkacem und Benous Ahmed, welche diese ultimative Pflicht des Kolonialsoldaten repräsentierten.

Bouriche Belkacem war Mitglied der *Génie*. „...er war ein sehr mutiger Pionier voller Energie. Am 26. Dezember 1942 ging er unter feindlichem Beschuss auf Minensuche und wurde am 23. Januar 1943 getötet.“ Benous Ahmed war ein Tirailleur, der „am 11. Januar 1943 bei Fondouk größten Mut bewies. Er starb, während er seine Kameraden zu eifrigem Kampf veranlasste“²⁰.

Die Namen Belkacems und Ahmeds erschienen gegen Ende der Rubrik der *belles citations*, als ob sie die anderen zum ehrenvollen Tod inspirieren sollten. Das Erscheinen der Namen dieser Kolonialsoldaten auf den Seiten von *An-Nasr* mag als eine wirkliche Anerkennung ihrer „heroischen Taten“ gelesen werden, aber es war ebenso eindeutig Teil des Propagandadiskurses, der für den Gebrauch der nordafrikanischen Soldaten an der Front bestimmt war. Es war Teil der heroischen Präsentation der Kolonialsoldaten in Aktion. Ob real oder fiktiv, *An-Nasr* versuchte Helden zu konstruieren, um die anderen zu ähnlichen Taten zu motivieren. Die aufrichtige Intention der *belles citations* wird weniger glaubhaft, wenn man die Tatsache berücksichtigt, dass dieselben „Helden“ aus *An-Nasr*, die in der Ausgabe von Dezember 1942 genannt wurden, ein Jahr später in der Oktoberausgabe von 1943 und nochmals 1944 auftauchten.

Zusammenfassung

Ich habe in diesem Artikel untersucht, wie der französische Propagandadiskurs in einem universalen Sprachgebrauch konstruiert wurde, der der oftmals rassistischen Mentalität widersprach, die für die koloniale Ära so charakteristisch war. Die Idee der „Gleichartigkeit“ wurde aus eindeutig pragmatischen Gründen vorgebracht, um koloniale Untertanen dazu zu bringen, sich der Armee als Verkörperung allgemeingültiger Werte anzuschließen. Im Krieg zu kämpfen wurde nicht als Pflicht des französischen Bürgers dargestellt, sondern als Teil einer allgemeinen Bürgerpflicht der großen Anzahl der französischen Kolonialuntertanen, gegen den Nationalsozialismus in Deutschland in den Krieg zu ziehen. Wie ich dargestellt habe, äußerte sich diese Propaganda in zwei unterschiedlichen Diskursen, die sich exemplarisch erstens im *Bulletin des Armées d’Outre-Mer*, das Soldaten mit Lesefähigkeit im Visier hat-

te, und zweitens in der arabischen Zeitung *An-Nasr* fanden. Pragmatisch und auf jeweils eigene Art und Weise hatten beide Zeitungen das Ziel, eine neue und weiter gefasste Kategorie des Franzosentums zu konstruieren, in der koloniale Untertanen und die *fils de l'Islam* für die Dauer eines sehr spezifischen historischen Moments und nach einem Anflug kolonialer Vernunft Mitglieder der großen und erweiterten französischen Familie wurden.

Anmerkungen

- 1 Nach Abschluss des Protektoratsvertrages in Fez am 30. März 1912 brach am 17. April ein Aufstand gegen die französische Besetzung aus, der erst am 6. Juli 1912 durch massiven Militäreinsatz des neuen Generalresidenten Lyautey beendet werden konnte.
- 2 Ministère des Affaires Etrangères (MAE), Serie E, Vichy Levant, Bd.1, Note sur les Dangers Intérieures de l'Afrique du Nord, n.d., August 1940. Zitiert in Martin Thomas, *The French Empire at War: 1940-45*, Manchester 1998, S. 39.
- 3 Vgl. die Erklärung abgedruckt in *L'Echo du Maroc*, September 1939.
- 4 Vgl. Charles-Robert Ageron, *Vichy, les Français et l'Empire*. In: Jean-Pierre Azema/François Bedarida (Hg.), *Le Regime de Vichy et les Français*, Paris 1992, S. 122-134.
- 5 Moshe Gershovich, *French Military Policy in Morocco and the Origins of an Arab Army*, Cambridge, MA, 1995, S. 375.
- 6 Christine Levisse-Touze, *L'Afrique du Nord, Recours au Secours: Septembre 1939 - Juin 1943*, Paris 1991.
- 7 *Bulletin Des Armées d'Outre-Mer*, Arabische Ausgabe, Nr. 4, 30. April 1940.
- 8 Vgl. Driss Maghraoui, *Nos Goumiers Berberes: The Ambiguities of Colonial Representations in French Military Novels*. In: *The Journal of North African Studies* 7 (2002) 3, S. 79-100.
- 9 *Bulletin Des Armées d'Outre-Mer*, a.a.O., S. 1.
- 10 Ebenda, S.2.
- 11 Ebenda.
- 12 Zit. In: Neil MacMaster, *Colonial Migrants and Racism: Algerians in France, 1900-62*, New York 1997, S. 142.
- 13 *An-Nasr*, Dezember 1943, S. 1.
- 14 Ebenda, Dezember 1943, S. 2.
- 15 Ebenda, Dezember 1943, S. 7.

- 16 Ebenda, Juni 1943, S. 7.
- 17 Ebenda, Juni 1943, S. 19.
- 18 Ebenda, Dezember 1943.
- 19 Ebenda.
- 20 Ebenda.

Der verdrängte Diskurs

Arabische Opfer des Nationalsozialismus¹

Gerhard Höpp

Vor etwa zehn Jahren schrieb Ina Friedman in der Einleitung zu ihrem den nichtjüdischen Opfern des Nationalsozialismus gewidmeten Buch „The Other Victims“: „Fünfzig Jahre nach dem Holocaust glauben viele Leute, dass nur Juden Opfer der Nazis waren. Das ist nicht richtig. Während sechs Millionen Juden im Holocaust getötet wurden, wurden auch fünf Millionen Christen von den Nazis mit Vorbedacht umgebracht“² – Muslime, Hindus, Buddhisten oder Shintoisten, gar Atheisten, um im Sprachgebrauch der Autorin zu bleiben, befinden sich – so scheint es – außerhalb des Gesichtskreises der Autorin.

Dieser Umstand soll hier weniger Kritik auslösen als vielmehr die Aufmerksamkeit auf den Umstand lenken, wie wenig noch immer Menschen außerhalb unserer christlich-jüdischen Zivilisation als Betroffene, insbesondere als Opfer nationalsozialistischer Herrschaft von uns wahrgenommen werden. Das betrifft Araber, um die es hier geht, ebenso wie andere Angehörige afrikanischer³ und asiatischer Völker, die sich zwischen 1933 und 1945 im Macht- und Einflussbereich des nationalsozialistischen Regimes befanden. Ihre Begegnungen mit ihm haben – sofern es sich nicht um solche von Kollaborateuren wie die des notorischen Großmuftis von Jerusalem, Amīn al-Ḥusainī, handelt⁴ – im kollektiven Gedächtnis der Völker, darunter der eigenen, bis heute keinen Platz gefunden; ihre Leiden unter ihm und auch ihr Kampf gegen das Regime befinden sich immer noch in einem „toten Winkel“ der Erinnerung.

Dafür gibt es Gründe, allgemeine und besondere. Neben dem augenscheinlich stark eingeschränkten kulturellen, historischen und politischen Horizont der nachfolgenden Generationen, gehört dazu ihre wohl immer noch nicht ausreichende Vorstellungskraft von der Totalität des

Zugriffs und von der Vielzahl der Verfolgungs- und Repressionsmethoden des Nationalsozialismus. Dem kommt entgegen, dass die Erinnerungen nichtjüdischer und nichtchristlicher bzw. außereuropäischer Opfer nationalsozialistischer Unterdrückung im Unterschied zu den relativ zahlreich publizierten Reminiszenzen der Kollaborateure nur sehr selten aufgeschrieben und so gut wie gar nicht verbreitet wurden, und dass sich in den Memoiren ihrer europäischen Leidensgefährten nur wenige Hinweise auf sie und ihre Schicksale finden.

Zu diesen allgemeinen „Gefährdungen der Erinnerung“⁵ trat nach dem Ende der nationalsozialistischen Herrschaft, im Zusammenhang mit dem arabisch-israelischen Konflikt noch eine besondere: eine Geschichts- und Erinnerungspolitik, deren Protagonisten versuchen, ihren „Status als Opfer monopolisieren“⁶ zu wollen und dabei gleichzeitig dazu neigen, die Leiden von Angehörigen der jeweils anderen Seite auch unter dem Nationalsozialismus gering zu schätzen, zu ignorieren oder sogar zu leugnen.⁷ Diese Politik hat wesentlich dazu beigetragen, dass heute – ganz im Unterschied zu den Kollaborateuren – nirgendwo über arabische Opfer und Gegner des Nationalsozialismus geredet oder geschrieben wird: Es gibt zwar einen Diskurs der arabischen Täter, doch keinen der arabischen Opfer.

Wir sind also, wenn wir diesen Zustand ändern und so etwas wie historische Gerechtigkeit erreichen wollen, zunächst darauf verwiesen, die Erinnerung an die Opfer zu rekonstruieren. Dafür stehen uns Quellen, meist Archivalien, zur Verfügung, die zum allergrößten Teil nicht von ihnen selbst, sondern von ihren Verfolgern und Peinigern stammen. Bei der Sichtung und Auswertung dieses Materials begegnet man weiteren „Gefährdungen der Erinnerung“. Die größte ergibt sich aus dem Umstand, dass darin Araber genauso wie Angehörige anderer afrikanischer und asiatischer Völker in der Regel als Staatsangehörige der jeweiligen europäischen Kolonialmächte registriert wurden. So hatte am 11. September 1939 der Reichsführer SS und Chef der Deutschen Polizei, Heinrich Himmler, in einem Schnellbrief zur Führung der Ausländerkarteien in Deutschland die Behörden angewiesen, bei „Angehörigen von Kolonien, Mandaten und Protektoraten von Kolonialreichen“ die Karteikarte „in der Farbe des Mutterlandes“ zu verwenden.⁸ Derart kolonialistisch codiert, erscheinen Araber – und nicht nur sie und nicht

nur in nationalsozialistischen Akten – zumeist als „Franzosen“, gelegentlich als „Spanier“, „Italiener“ oder „Briten“. Ihre nationale Identifizierung ist somit verschleiert und fast nur über die Namen möglich.

Vor diesem Hintergrund habe ich vor allem in belgischen, deutschen und österreichischen Archiven nach arabischen Opfern des Nationalsozialismus recherchiert.⁹ Ich meine damit Menschen, die besonders in Deutschland und im besetzten Europa unmittelbare und meist lebensbedrohende, auf jeden Fall extreme Begegnungen mit dem nationalsozialistischen Unterdrückungsapparat hatten. Die Quellen lassen wenigstens acht Repressionssituationen bzw. Opfergruppen erkennen, die bisher kaum oder gar nicht untersucht worden sind. Ich erläutere sie anhand von Beispielen und nenne sie in einer Reihenfolge, die gleichsam die Chronologie der Situationen und den mit ihnen verbundenen, ansteigenden Leidensdruck der Betroffenen zu berücksichtigen versucht.

1. Die alltägliche Schikanierung und Verfolgung arabischer Migranten in Deutschland und Österreich vor dem Zweiten Weltkrieg

Erlebnisse und Erfahrungen von Arabern mit Nationalsozialisten vor und während der ersten Jahre ihrer Herrschaft sind bisher nirgendwo systematisch untersucht worden. Die hier skizzierten sind Einzelfälle, die aber durchaus als symptomatisch anzusehen sind und gewiss nicht allein dastehen.

Im Januar 1932 informierte der Ägyptische Studentenverein in Graz das Konsulat seines Landes in Wien davon, dass Nationalsozialisten einige seiner Mitglieder angepöbelt und „mit Bierkrügel und Sesseln“ beworfen und verletzt hatten und dass „merkwürdigerweise“ nicht die Täter, sondern nur die Opfer des Übergriffs von der Polizei festgenommen worden waren. Der Konsul setzte unverzüglich das österreichische Außenministerium in Wien darüber ins Bild und erwartete entsprechende Maßnahmen. Die mit der Aufklärung des Vorfalls beauftragte Generaldirektion für die öffentliche Sicherheit veranlasste daraufhin eine gerichtliche Untersuchung, die mit dem Freispruch der nationalsozialistischen Täter endete; es vermied jedoch, das Ägyptische Konsulat vom Ausgang des Verfahrens zu unterrichten, „solange dieses auf die Sache nicht von selbst zurückkommt“. Einer ihrer Beamten

hatte übrigens hinter die Namen von drei der überfallenen Ägypter mit Bleistift das Wort „Jude“ geschrieben.¹⁰

Im Februar 1934 beklagte sich die Ägyptische Gesandtschaft in Berlin beim Reichsministerium des Innern darüber, dass der Student Fuad Hassancin A. in einem Tübinger Tanzlokal angegriffen und beleidigt worden war; weil er „schwarz“ und von „niedriger Rasse“ sei, dürfe er nicht mit einer „Deutschen“ tanzen, hatte der Täter gemeint und zugeschlagen. Er blieb straffrei.¹¹

Bereits im Juli 1933 hatten die Diplomaten angefragt, ob das in der selben Stadt verfügte Verbot für „Fremdrassige“, die öffentlichen Freibäder zu benutzen, auch für Ägypter gelte; erst im Mai 1934 sah sich das Auswärtige Amt instande mitzuteilen, das Verbot bezöge sich ausschließlich auf „Juden“.¹²

Die Ägypter Mustafa El Sherbini und Ahmed Mustafa, die in den dreißiger Jahren in Berlin beliebte Jazz- und Swing-Lokale betrieben, machten eigene Erfahrungen mit dem nationalsozialistischen Regime. Dieses musste zwar im Zeichen einer vorgeblichen Weltoffenheit vor und während der Olympischen Spiele 1936 zähneknirschend die dort gespielte, offiziell aber verfeimte „Neger“-Musik tolerieren, doch gegen ihre jüdischen Interpreten ging es trotzdem vor. Dabei spielte der Herausgeber des Blattes „Das deutsche Podium“, Hans Brückner, eine besonders perfide Rolle: Sobald er jüdische Musiker ausfindig gemacht hatte, prangerte er diese und die Etablissements, in denen sie auftraten, öffentlich an und setzte sie in seiner Zeitschrift auf den Index. Im Herbst 1935 drohte dieses Verdikt auch der Sherbini-Bar, deren Inhaber, selbst Schlagzeuger, neben dem „farbigen“ Jazz-Posaunisten Herb Flemming¹³ auch den jüdischen Violonisten Paul Weinapel beschäftigte. Als es im „Deutschen Podium“ ausgesprochen wurde, stellte El Sherbinis Konkurrent Mustafa den „Nichtarier“ rasch in seiner Ciro-Bar ein, und als Brückner das merkte und das Lokal in seinem Blatt nun ebenfalls indizierte, wechselte Weinapel im Frühjahr 1936 stillschweigend wieder zu El Sherbini.¹⁴

Wie lange dieses riskante Katz-und-Maus-Spiel mit den nationalsozialistischen „Kulturwahrern“ ging und ob es ein Grund für die bald danach erfolgte Schließung der Sherbini-Bar war, ist nicht bekannt. Während Mustafa das NS-Regime offenbar überlebte – der Schauspiel-

ler von Meyerinck begegnete ihm jedenfalls noch im April 1945 in Berlin¹⁵ –, bleibt das Schicksal El Sherbinis ungewiss; das letzte Zeichen von ihm ist sein namentlicher Eintrag im „Deutschen Fahndungsbuch“ vom 1. März 1941.

2. Die Sterilisierung der sogenannten Marokkaner-Mischlinge

Araber, ihre deutschen Partnerinnen und ihre Nachkommen waren auch ganz unmittelbar von der nach den Nürnberger Gesetzen von 1935 eskalierenden rassistischen Politik des Regimes betroffen. Im Frühjahr 1937 verfügte eine am Sitz der Geheimen Staatspolizei (Gestapo) gebildete Sonderkommission die „unauffällige Sterilisierung der Rheinlandbastarde“.¹⁶ Damit wurden Kinder und Jugendliche bezeichnet, die während der alliierten Rheinlandbesetzung in den zwanziger Jahren von „farbigen“ Soldaten und deutschen Frauen gezeugt worden waren. Einer Zusammenstellung zufolge, die 1935 dem „Sachverständigenbeirat für Bevölkerungs- und Rassenpolitik“ beim Reichsministerium des Innern vorlag, sollen es 385 Personen gewesen sein;¹⁷ Schätzungen sprechen jedoch von 500 bis 800.¹⁸ Eine unbekannte Anzahl von ihnen wurde im Sommer 1937 auf Empfehlung von Sterilisationskommissionen als Träger „artfremden Blutes“ unfruchtbar gemacht. Darunter waren auch sogenannte Marokkaner-Mischlinge,¹⁹ Kinder von Nordafrikanern aus dem französischen Besatzungsheer.

Zu den Unglücklichen gehörte der 17-jährige Josef F. aus Mainz. Der Sterilisationsbeschluss vom 12. Juni 1937 bezeichnete ihn als „Abkomme eines Angehörigen der ehemaligen farbigen Besatzungstruppen (Nordafrika)“, der „eindeutig entsprechende anthropologische Merkmale“ aufweise; er sei „deshalb unfruchtbar zu machen“.²⁰ Ob die damals 14-jährige Lucie M. ebenfalls zu den Sterilisationsopfern gehörte, ist nicht bekannt; sie wurde als „asozial“ und „Marokkaner-Mischling“ im Februar 1943 in das Konzentrationslager (KZ) Ravensbrück eingeliefert.

3. Die Internierung arabischer Zivilisten bei Ausbruch des Zweiten Weltkrieges

Unmittelbar nach Kriegsbeginn, am 5. September 1939, war in der „Verordnung über die Behandlung von Ausländern“ die Meldung und Erfassung²¹ sowie die Internierung²² von Angehörigen sogenannter Feindstaaten festgelegt worden; als solche wurden in den Durchführungsbestimmungen u. a. die Einwohner britischer und französischer Kolonien, Protektorate und Mandatsgebiete sowie Ägyptens, des Sudan und des Irak bezeichnet.²³ Von Oktober an wurden daraufhin in Deutschland, im annektierten Österreich und im besetzten Polen Araber festgenommen, inhaftiert und zum großen Teil in das Internierungslager Wülzburg bei Nürnberg (Ilag XIII) verbracht, vor allem arabische Palästinenser und Ägypter. Während man erstere bald durch „Palästina-Juden“ ersetzte,²⁴ waren letztere für den Austausch mit deutschen Zivilisten vorgesehen, die in Ägypten interniert worden waren. Zu diesen Geiselhäftlingen gehörten neun Ägypter, darunter der Präsident der Deutsch-Ägyptischen Handelskammer, Aziz Cotta,²⁵ die am 3. Oktober in Berlin verhaftet und in einer demagogischen Propagandaaktion sieben Wochen später für 30 Tage freigelassen wurden, um angeblich den „guten Willen“ des Regimes zu demonstrieren und jenen der ägyptischen Regierung zu prüfen, die „Interessen der Ägypter in Deutschland“ wahrzunehmen und ihrerseits die Deutschen in Freiheit zu setzen; die Ägypter wurden, nachdem ihre Regierung nicht folgte, erneut auf die Wülzburg geschafft.²⁶

Noch während dieses Manövers ordnete Reichsaußenminister Joachim von Ribbentrop an, weitere Ägypter zu internieren, und zwar „in dem Verhältnis, dass auf je einen in Ägypten internierten Deutschen zwei Ägypter bei uns“ kommen, und lediglich solche in Freiheit zu belassen, „deren Tätigkeit uns nachweisbar von Nutzen ist“.²⁷ Die Frist war kaum verstrichen, als Himmler am 3. Januar 1940 die Internierung „aller männlichen ägyptischen Staatsangehörigen zwischen dem vollendeten 18. und 60. Lebensjahr“ befahl.²⁸ Durch die erneut einsetzenden Verhaftungen erhöhte sich die Zahl der auf der Wülzburg einsitzenden Ägypter auf mehr als 20 Personen; im Frühjahr 1940 wurden allein in Leipzig vier festgenommen, auch Algerier und ein Libanese

mit ägyptischer Staatsbürgerschaft.²⁹ Iraker waren von der Internierung offiziell ausgenommen.³⁰

Die meisten der im Ilag XIII internierten Ägypter mussten dort bis zum 9. Juni 1941 ausharren; lediglich zwei Diplomaten hatten bereits am 27. Juli 1940 das Reich verlassen können. Nach längerem Tauziehen zwischen Auswärtigem Amt, Auslandsorganisation der NSDAP und Reichsführer SS verfügte schließlich von Ribbentrop die Entlassung der Internierten aus der Haft, nicht ohne ausdrücklich „ein großes politisches Interesse“ daran zu bekunden, „die nunmehr bewilligte Freilassung in geeigneter Form auch politisch für uns dadurch auszunutzen, dass wir die Freigelassenen freundlichst beraten und ihre Arbeitskraft uns zunutze machen. Eine Reihe der Freigelassenen“, hoffte er, „wird vermutlich im Rundfunk- oder Sprachendienst, vielleicht auch von Militärstellen Beschäftigung erhalten“. Einige wenige folgten der zynischen Empfehlung und waren danach für das Reich tätig. Andere indessen waren wie George Kh. durch die Internierung „vollkommen körperlich zerrütet und ein Greis“ oder wie Abdel Hamid A. „schwer lungenkrank“ geworden,³¹ und auch Lutfi M., der anschließend ins Internierungslager Tost bei Gleiwitz (Ilag VIII) und Tewfik M., der ins Kriegsgefangenenzweiglager Falkensee (Stalag III D/Z) überstellt wurden,³² konnten sich der wiedergewonnen Freiheit ebenso wenig erfreuen wie Cotta, der bis Kriegsende in Tirol unter Hausarrest blieb. Der letzte ägyptische Internierte, Rida M., verließ die Wülzburg am 22. Juli 1941.³³

Zu dieser bisher völlig unbeachtet gebliebenen Opfergruppe der Zivilinternierten gehören auch arabische Seeleute, die seit Sommer 1941 zunächst im Kriegsgefangenenlager Sandbostel (Stalag X A), dann im neuerrichteten Marineinterniertenlager Westertimke bei Bremen (Milag Nord) untergebracht waren. Die meisten von ihnen, nämlich 112, stammten von dem ägyptischen Dampfer „Zamzam“, der am 17. April 1941 im Südatlantik vor der afrikanischen Küste von dem deutschen Hilfskreuzer „Atlantis“ torpediert worden war; er hatte angeblich „kriegswichtige Güter nach einem im Kriege mit Deutschland befindlichen Land“ befördern wollen.³⁴ In Wirklichkeit hatte das Schiff in New York etwa 140 amerikanische und kanadische Missionare und ihre Familienangehörigen an Bord genommen, die in Afrika ihre Tätig-

keit aufnehmen wollten.³⁵ Die übrigen arabischen Marineinternierten stammten von anderen Schiffen, darunter dem niederländischen Frachter „Barneveld“, den das deutsche Panzerschiff „Admiral Graf Scheer“ am 20. Januar 1941 nördlich der Insel St. Helena versenkt hatte. Schließlich befanden sich noch ca. zehn „Araber“ ungeklärter Herkunft und etwa 20 „farbige Franzosen“ im Lager.³⁶

Anfangs war wohl noch eine Freilassung bzw. die Verlegung der „farbigen“ Internierten in das „klimatisch günstigere“ Italien erwogen worden. So hatte der Mitarbeiter der Rundfunkpolitischen Abteilung des Auswärtigen Amtes, Kurt Munzel, der sie Anfang August besuchte, zwar davon abgeraten, die auf Schallplatten aufgenommenen Grüße der Seeleute an ihre Angehörigen in der Heimat über den Deutschen Kurzwellensender auszustrahlen, da sie „mit der propagandistischen Ausrichtung unserer hocharabischen Sendungen nicht in Einklang zu bringen“ seien, doch aus den selben propagandistischen Gründen ihre baldige Freilassung empfahlen. Im Oktober bat das Amt die Deutsche Botschaft in Rom, zu erkunden, ob Italien die Internierten aufnehmen würde, erhielt aber Ende Dezember eine Absage.³⁷

Schon vorher, am 29. September, hatte Lagerkommandant Spiess die Empfehlung gegeben, die ägyptischen Marineinternierten gegen die immer noch nicht zurückgekehrten deutschen Zivilinternierten in Ägypten auszutauschen, und wenige Wochen später schloss sich das Oberkommando der Marine diesem Vorschlag an und befürwortete ihren Austausch gegen die „gleiche oder höhere Anzahl“ von Deutschen. Die ägyptischen Seeleute waren so unversehens an die Stelle ihrer von der Wülzburg entlassenen Landsleute getreten und ihrerseits zu Geiselhäftlingen geworden.³⁸

Ihr Schicksal war vergleichsweise schwerer. Sie mussten bis auf einen, den Schiffsarzt, der im Sommer 1943 nach seiner Verlegung ins Internierungslager Laufen bei Traunstein (Ilag VII) ausgetauscht wurde, nicht nur länger als jene auf ihre Freilassung warten, sondern litten noch mehr als sie unter Kälte und Krankheiten; mindestens drei von ihnen starben in der Internierungshaft.³⁹ Einer trat in den Dienst des Großmuftis Amin al-Ḥusainī, einige andere suchten ihr Los als Fremdarbeiter in Berlin, Bremen und Wien zu bessern.

Erst Ende 1944 kamen endlich 98 ehemalige Besatzungsmitglieder der „Zamzam“ frei; zusammen mit etwa einem Dutzend Landsleuten, die von einer weitaus größeren Anzahl „austauschwilliger“ Ägypter aus dem Reich, aus Österreich, dem „Protektorat Böhmen und Mähren“ und dem okkupierten Westeuropa ausgewählt worden waren, wurden sie im August in den bulgarischen Grenzort Svilengrad gebracht, um im Austausch mit internierten Deutschen aus Ägypten in die Türkei abgeschoben zu werden. Obwohl die Kriegserklärung Bulgariens an Deutschland diese Prozedur verzögerte, dürften die Ägypter spätestens im Oktober 1944 wieder in ihrer Heimat eingetroffen sein. Was aus den übrigen rückkehrwilligen Kameraden wurde, ist unbekannt; sie hatten zwar im Juli versucht, durch Fürsprache des Großmuftis sowie des deutschen Diplomaten Werner Otto von Hentig ebenfalls ausgetauscht zu werden, doch die Akten geben keine Auskunft darüber, ob das geschah.⁴⁰

Überhaupt ist nicht bekannt, wie viele arabische Zivilisten während des Zweiten Weltkrieges in Deutschland und in den besetzten Gebieten interniert worden waren; auch die Suche nach diesen Opfern des Nationalsozialismus wird dadurch erschwert, dass viele von ihnen in den Dokumenten – wie eingangs angemerkt – als Franzosen (und Briten) bezeichnet worden sein mögen.

4. Die Kriegsgefangenschaft arabischer, vor allem nordafrikanischer Soldaten des französischen Heeres

Solche Identifizierungsschwierigkeiten gelten gleichermaßen für die vermutlich größte Opfergruppe, die der arabischen Kriegsgefangenen. Sie werden in den unveröffentlichten (und heute auch in den veröffentlichten) Quellen fast ausnahmslos als Angehörige der Staaten bezeichnet, in deren Armeen sie gedient haben – Algerier, Marokkaner und Tunesier aus dem französischen Heer eben als Franzosen. Diese Praxis wurde durch einen Befehl des Oberkommandos der Wehrmacht (OKW) vom 16. Juni 1941 noch bekräftigt, der „wiederholt aufgetretene Zweifel hinsichtlich der Zugehörigkeit fremder Volkstumsangehöriger“ dahin klärte, „dass die *Uniform* als äußeres Zeichen der Zugehörigkeit zu der betreffenden Wehrmacht entscheidet“.⁴¹ Hinzu kommt, dass die arabischen, meist nordafrikanischen Kriegsgefangenen in den deutschen Statistiken zusammen mit Senegalesen, Madegassen und anderen

Afrikanern sowie Vietnamesen oft pauschal zu den „Schwarzen und Farbigen“ gezählt wurden, was ihre Identifizierung zusätzlich erschwert.

Im Verlaufe und nach Beendigung des Frankreich-Feldzuges wurden die „farbigen“, darunter die nordafrikanischen Gefangenen aus dem französischen Heer vorzugsweise in Frontstammlagern (Frontstalags) untergebracht, die auf besetztem französischem Territorium eingerichtet worden waren. Es handelte sich dabei vor allem um die Lager 121 Epinal, 122 Chaumont, 124 Joigny, 132 Laval, 133 Rennes, 135 Quimper, 141 Vesoul, 153 Chartres, 161 Nancy, 181 Saumur, 184 Angoulême, 190 Charleville, 194 Châlons-sur-Marne, 195 Onnesse-Laharie, 200 Verneuil, 221 Saint-Médard (Camp de Souge), 222 Bayonne-Anglet, 230 Poitiers und 232 Saveney-Luçon.⁴²

Obwohl in der Literatur gelegentlich davon die Rede ist, „farbige“ Kriegsgefangene seien von den Reichsgrenzen ferngehalten worden,⁴³ wurden viele von ihnen zunächst in Stalags, im Altreich, im annektierten Österreich und im besetzten Polen errichtete Stammlager, verbracht. Abgesehen von den bei Uwe Mai genannten Lagern I A Stablack, I B Hohenstein, II A Neubrandenburg, II B Hammerstein, II D Stargard, III A Luckenwalde, III B Fürstenberg/Oder, IV B Mühlberg, IV (D) Elsterhorst, VII A Moosburg, VIII C Sagan, IX A Ziegenhain, XI A Altengrabow, XI B Fallingsbostel, XIII D Nürnberg, XVII A Kaisersteinbruch, XVII B Gneixendorf-Krems, XX A Thorn, XXI A Schildberg und XXI C Wollstein,⁴⁴ gehörten arabische Kriegsgefangene nachweislich auch zu den Belegungen der Stalags III D Berlin, IV A Hohnstein, VI A Hemer, VI B Neu-Versen, VI C Bathorn, VI D Dortmund, X B Sandbostel, XII A Limburg, XII B Frankenthal, XII F/Z Blietsmengen-Bolchen und XVIII C Markt Pongau sowie der Oflags (Offiziersstammlager) IV D Elsterhorst, VI A Soest und XVII A Edelbach. Nordafrikaner sowie Ägypter, Palästinenser und Syrer, die v. a. beim alliierten Vormarsch in Italien 1944 gefangengenommen wurden, brachte man u. a. in die Stalags IV E Altenburg, V C Offenburg, VIII B Lamsdorf und VIII C Sagan; das Stalag 194 Gottenheim im Wehrkreis V nahm gegen Kriegsende zudem „Farbige“ aus evakuierten Lagern in Frankreich, Polen und Österreich auf.⁴⁵

Mit Ausnahme der Insassen der zuletzt genannten Lager wurden die „farbigen“, einschließlich arabischen Gefangenen der Stalags beginnend mit dem Winter 1940 schrittweise bis Ende 1942 in Frontstalags überführt und schließlich in den klimatisch günstigen, v. a. in Südfrankreich gelegenen (184, 195, 221 und 222) konzentriert. Dazu gehörten auch jene 115 nordafrikanischen Kriegsgefangenen – 61 Algerier, 52 Marokkaner und zwei Tunesier -, die zwischen November 1943 und Juni 1944 von den nordfranzösischen Frontstalags Chartres und Rennes sowie von Alderney auf die klimatisch begünstigte Kanalinsel Jersey verlegt wurden.⁴⁶

Über die Zahl der arabischen, namentlich nordafrikanischen Kriegsgefangenen besteht nach wie vor Unklarheit. Hauptursache dafür ist die oben erwähnte, in den deutschen Statistiken oft praktizierte Pauschalierung der „Schwarzen und Farbigen“ in den Frontstalags und die bedenkenlose Verwendung ihrer Zahlen in der Literatur. Lediglich Belkacem Recham hat sich darum bemüht, die unterschiedlichen Angaben zu überprüfen, wobei er allerdings die Stalags nicht berücksichtigte.⁴⁷

Auf der Grundlage seiner Untersuchungen und meiner eigenen Berechnungen lässt sich etwa folgendes Bild rekonstruieren: Von Kriegsbeginn bis zur französischen Kapitulation im Juni 1940 befanden sich in den Frontstalags ungefähr 67 400 nordafrikanische Gefangene.⁴⁸ In den bei Mai erwähnten Stalags (Zahlen für die von mir zusätzlich eruierten konnte ich bisher kaum finden) waren zur selben Zeit 28 722 „Farbige“ registriert; berücksichtigt man, dass erfahrungsgemäß etwa 65 Prozent der in den Statistiken genannten „Schwarzen und Farbigen“ Nordafrikaner waren, kämen rund 18 700 hinzu. Die sich daraus ergebende Zahl von 86 100 Gefangenen kommt der von Yves Chatel im Januar 1941 genannten, von Recham offensichtlich zu Unrecht bezweifelten von 90 000 nahe.⁴⁹

Stellt man nun in Rechnung, dass zwischen August 1940 und Februar 1941 38 145 „farbige“, davon schätzungsweise 24 800 nordafrikanische Kriegsgefangene, entlassen worden sind⁵⁰ und im Juli 1941 etwa 12 000 weitere,⁵¹ ergibt sich eine Zahl von ca. 49 300; sie kommt der von Recham für Oktober zitierten von etwa 44 000 nahe.⁵² Bis Ende 1941 verringerte sie sich v. a. durch die Entlassung von Kranken und

Familienvätern auf etwa 39 000.⁵³ Bis Herbst 1943 ging die Zahl der Gefangenen v. a. durch die „Relève“⁵⁴ und den Statuswechsel⁵⁵ sowie durch Fluchten⁵⁶ auf knapp 22 000 Gefangene weiter zurück⁵⁷, um im Sommer 1944 noch einmal auf 25 000 bis 35 000⁵⁸ anzusteigen; Grund dafür war die Gefangennahme nordafrikanischer und anderer arabischer Soldaten des freifranzösischen und des britischen Heeres v. a. beim alliierten Vormarsch in Italien.

Über die Behandlung der arabischen Kriegsgefangenen in den Lagern liegen bisher nur wenige gesicherte Erkenntnisse vor. Weder die unzureichend überlieferten Archivalien, noch die veröffentlichten Erlebnisse „weißer“ Mitgefangener oder die Forschungsliteratur geben darüber hinreichend, geschweige denn systematisch Auskunft; eigene Erinnerungen von Arabern an die Gefangenschaft sind kaum bekannt.

Die arabischen Kriegsgefangenen wurden ebenso wie die anderen „Schwarzen und Farbigen“ in den Frontstalags⁵⁹ und vermutlich auch in den Stalags in „Sonderabteilungen“ untergebracht; diese getrennte Unterbringung geschah in Übereinstimmung mit dem Genfer „Abkommen über die Behandlung der Kriegsgefangenen“ von 1929, demzufolge „die Zusammenlegung von Gefangenen verschiedener Rassen und Nationalitäten in ein Lager möglichst zu vermeiden“ sei.⁶⁰ Auch die Verlegung der Gefangenen aus den Stalags in die Frontstalags und schließlich ihre Konzentrierung in Südfrankreich entsprachen, insofern sie aus „klimatischen Gründen“ erfolgten, der Genfer Konvention.⁶¹ Allerdings ist nicht zu übersehen, dass die Translozierung in ein „wärmeres Klima“ kriegswirtschaftlichen Erfordernissen durchaus untergeordnet war. Sie konnte – wie das OKW im September 1942 bestimmte – mit „Rücksicht auf den Arbeitseinsatz, insbesondere in der Landwirtschaft“, zurückgestellt werden.⁶²

Die Entlassung nordafrikanischer Kriegsgefangener war ebenfalls nicht nur ein humanitärer Akt gemäß der Genfer Konvention⁶³ gewesen; sie berücksichtigte vielmehr sowohl kriegswirtschaftliche als auch propagandistische Gesichtspunkte: Wie die Deutsche Botschaft in Paris dem Auswärtigen Amt im Oktober 1941 versicherte, würde sie „keine Belastung des Arbeitsmarktes bedeuten“ und zugleich „in beschränktem Umfange zu einer Verbesserung der Stimmung in Nordafrika beitragen“.⁶⁴ Noch etwas kam bald hinzu: Als nach der Landung der Alli-

ierten in Nordafrika im November 1942 das Amt die Entlassung weiterer Kriegsgefangener aus Algerien und Marokko empfahl, geschah das mit der ausdrücklichen Erwartung, dass sie nach „politischer Bearbeitung“ „energisch ihrem Heimorte zustreben, mit den Giraud-Behörden in unangenehme Berührung kommen, keinesfalls zum Kriegsdienst bereit sein und bei den Franzosen Verstimmungen verursachen werden“;⁶⁵ mit den Freigelassenen sollte also „ein störendes Element in das Feindgebiet gebracht werden“.⁶⁶ In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, dass im Sommer 1944 der Leiter des SS-Hauptamtes, Gottlob Berger, dem Reichsführer SS vorschlug, unter den nordafrikanischen Kriegsgefangenen Freiwillige für die „Bandenkämpfung“ in Frankreich zu werben, „da diese Farbigen in erster Linie Soldaten seien und als solche verwandt werden wollen. Ein Einsatz dieser Truppen im französischen Maquis wäre von allergrößter Bedeutung und würde von größerer Wirksamkeit sein als der Einsatz der Miliz, die verständlicherweise nur ungerne gegen ihre eigenen Landsleute vorgeht“.⁶⁷

Propagandistisch nutzbar waren auch die den muslimischen arabischen Kriegsgefangenen gewährten Möglichkeiten ihrer Religionsausübung im Lager.⁶⁸ Gemäß der Genfer Konvention⁶⁹ und aufgrund der Anweisung des OKW vom 12. Mai 1941⁷⁰ konnten in vielen Frontstalags die freitäglichen Gemeinschaftsgebete veranstaltet und die großen islamischen Feste gefeiert werden. Nachweislich geschah das in den Lagern 132, 153, 161, 181, 184, 190, 195, 222, 230 und 232 und z. T. in ihren Arbeitskommandos. In den Frontstalags 132 Laval, 181 Saumur, 184 Angoulême und 230 Poitiers gab es Moscheen;⁷¹ die einzige in einem Stammlager errichtete dürfte es im Zweiglager Großbeeren des Stalag III D gegeben haben.⁷² Die Gottesdienste und Zeremonien, an denen übrigens deutsche Abwehroffiziere mit Dolmetschern teilzunehmen hatten, wurden von Imamen bzw. Marabuts geleitet, die zu den kriegsgefangenen Lagerinsassen gehörten. Der im Februar 1941 geäußerte Vorschlag des Imams der Pariser Moschee, Kaddur Ben Ghabrit, zivile nordafrikanische Geistliche zur Betreuung muslimischer arabischer Gefangener ins Reich, darunter ins Stalag III A Luckenwalde, zu entsenden, wurde vom OKW u. a. wegen „erhebliche(r) abwehrmässige(r) Bedenken“ abgelehnt.⁷³

Bei der Verpflegung der muslimischen arabischen Kriegsgefangenen sollte ebenfalls grundsätzlich auf religiöse Vorschriften Rücksicht genommen werden. So ordnete der Quartiermeister beim Befehlshaber Nordwest-Frankreich am 18. September 1943 an, „anstelle von Schweinefleisch Rind- oder Hammelfleisch zu verabfolgen. Als Fettportion ist kein Speck oder Schweineschmalz sondern Hammel- und Rindertalg oder Margarine zu verabfolgen. Der für die Zubereitung des Kous-Kous (Nationalgericht der Mohamedaner) erforderliche Griess, nach Möglichkeit grobkörnig, ist im Rahmen des den Kgf. zustehenden Nahrungsmittelsatzes auszugeben.“ Diese „Sonderverpflegung“ wurde jedoch von den „Küchenverhältnisse(n)“ und „sonstigen äusseren Umstände(n)“ abhängig gemacht.⁷⁴

Die Bestattung verstorbener muslimischer arabischer Kriegsgefangener fand allerdings nicht nach islamischen Vorschriften statt. Eine Richtlinie „Für die Beerdigung verstorbener französischer Kriegsgefangener“ des OKW vom 30. Januar 1942 bestimmte jedenfalls, dass „Tote, die einem nichtchristlichen Glaubensbekenntnis angehören“, in „schlichter, würdiger Form weltlich zu beerdigen“ seien.⁷⁵ Allerdings wurde zugestanden, das Grab mit einem „dem Ritus entsprechenden Symbol“ zu versehen, im Falle der Muslime „mit dem Fes“;⁷⁶ die Inschriften auf den Grabdenkmälern⁷⁷ hatten in Deutsch zu erfolgen.⁷⁸ Muslime unter den arabischen Kriegsgefangenen wurden wie Angehörige anderer Religionen bzw. Konfessionen in der Regel auf separaten Grabfeldern beerdigt.

Ausdrucksformen religiösen Lebens arabischer Kriegsgefangener gehörten zu den Themen der deutschen Kriegspropaganda. Leserbriefe wie der des Algeriers Muḥammad al-Ḥasan al-Wārtilānī über ein ʿĪd al-Fiṭr im Lager⁷⁹ oder der Bericht über die Beerdigung muslimischer Opfer eines alliierten Bombenangriffs auf ein Frontstalag⁸⁰ belegen das. Sie erschienen in Blättern, die sowohl in den Lagern als auch unter der Zivilbevölkerung in Nordafrika und Nahost verbreitet wurden. Zu den ersteren gehörten die seit dem 15. Mai 1941 herausgegebene, v. a. in den Frontstalags verteilte arabische Gefangenenzeitung „Lisān al-Asīr“,⁸¹ die 1940 im Stalag III A Luckenwalde herausgegebene arabische Zeitung „al-Hilāl“⁸² und die für alle Französisch sprechenden Kriegsgefangenen hergestellte „Trait d'Union“. Zu letzteren zählte ins-

besondere die in Arabisch erscheinende Zeitschrift „Barīd aš-Šarq“,⁸³ die aber auch in Frontstalags geliefert wurde.⁸⁴

Trotz solcher und anderer kriegstaktischer und -propagandistischer Erwägungen und Rücksichten kann von einer „bevorzugten“ Behandlung der (muslimischen) arabischen Kriegsgefangenen wie sie z. B. im Ersten Weltkrieg erfolgte⁸⁵ und nun gelegentlich wieder verlangt wurde,⁸⁶ nicht die Rede sein. Vor allem in den ersten Kriegsjahren beklagten die Gefangenen ebenso wie französische Inspektoren der „Mission Scapini“ die „oft katastrophale“ Unterbringung in den offenbar kaum auf die Belegung vorbereiteten Frontstalags und Stalags;⁸⁷ schlechte Bekleidung und unzureichende Verpflegung⁸⁸ trugen das ihre dazu bei, dass insbesondere in den nordfranzösischen Lagern und im Reich eine hohe Mortalität zu beklagen war; die Gefangenen starben vor allem an Tuberkulose, anderen Lungenkrankheiten und Dysenterie.⁸⁹

Besonders schlechte Bedingungen herrschten in den zahlreichen Arbeitskommandos der Frontstalags. 1943 unterstützten dort etwa 10000 arabische Kriegsgefangene die deutschen Kriegsanstrengungen vor allem beim Bau von Befestigungsanlagen und ca. 1400 in der Rüstungsindustrie;⁹⁰ über 5000 waren in der Land- und Forstwirtschaft v. a. in Südfrankreich eingesetzt. Die kärgliche Entlohnung – in der Regel 10 Francs oder 0,70 RM für einen Acht- bis Zwölfstundentag – setzte sie immerhin in den Stand, zusätzliche Lebensmittel und Tabak zu erstehen.⁹¹

Eine Verbesserung der schlechten Lebensverhältnisse in den Lagern wurde erst durch die bereits erwähnte Evakuierung „farbiger“ Gefangener in klimatisch günstiger gelegene Frontstalags sowie durch die Möglichkeit erreicht, „Liebesgabenpakete“ vom Internationalen Komitee vom Roten Kreuz und anderen Hilfsorganisationen erhalten zu dürfen. Anteil daran hatten bis zu einem gewissen Grade die 1940 vom Vichy-Regime geschaffenen „Services diplomatiques des prisonniers de guerre“ unter der Leitung von Georges Scapini. Dieser kurz „Mission Scapini“ genannten Institution mit Sitz in Paris oblag die Betreuung der französischen Kriegsgefangenen in den Lagern der Achsenmächte. Nach Lagerbesichtigungen und Gefangenenbefragungen machten durch sie entsandte Offiziere zivile und militärische Stellen des Reiches gele-

gentlich auf Mängel aufmerksam und vermochten in manchen Fällen Verbesserungen zu erreichen.

Rassistische Übergriffe, gar Massaker, wie sie in der Literatur gegen „schwarze“ Kriegsgefangene dargestellt werden,⁹² sind gegen arabische bisher nicht bekannt geworden. Das bedeutet keineswegs, dass diese nicht auch unter schikanöser und entwürdigender Behandlung in den Lagern zu leiden hatten. So erinnert sich der polnische Kriegsgefangene Mikołaj Caban, der im Dezember 1939 ins Stalag II D Stargard kam, daran: „Dass ein Pole oder ein Franzose geschlagen wurde, kam selten vor, Marokkaner dagegen wurden schlechter, Juden am schlechtesten behandelt.“⁹³ Im Stalag XVII A Kaisersteinbruch wurden im Juli und im November 1940 u. a. an nordafrikanischen Kriegsgefangenen „rasenphysiologische“ und „anthropologische“ Untersuchungen vorgenommen, bei denen Blutentnahmen, Kopfvermessungen vorgenommen und Gesichtsmasken aus Gips abgenommen wurden.⁹⁴

Die zwar durch die Genfer Konvention sanktionierte Absonderung und Konzentrierung der arabischen und anderen „farbigen“ Kriegsgefangenen gestattete und erleichterte gleichwohl die Anwendung rassistischer Stereotype bei der administrativen und praktischen Behandlung der Lagerinsassen durch die Deutschen. In einem vermutlich kurz nach Kriegsbeginn an die deutsche Zivilbevölkerung gerichteten Flugblatt über den Umgang mit polnischen, westeuropäischen und „farbigen“ Kriegsgefangenen heißt es dazu: „Ein neues Moment tritt aber nun hinzu: Farbige Franzosen! Wenn diese auch vorläufig nicht zur Arbeit eingesetzt werden, so ist doch ihre Berührung mit der Zivilbevölkerung möglich, bei eventuellem späteren Einsatz ist sie sicher. Als Nachrichtenträger werden die Farbigen mangels Intelligenz kaum in Erscheinung treten, aber ihre bekannten tierischen Instinkte dürfen in keiner wie immer gearteten Form zum Ausbruch kommen... Der gesunde Instinkt des deutschen Volkes wird jeden Verkehr mit den farbigen 'Kulturbringern' von sich aus ablehnen, Ausnahmen bestätigen aber oft die Regel! Wer sich mit Farbigen irgendwie einlässt, ohne zu ihrer Aufsicht dienstlich verpflichtet zu sein, wird außer aus dem Gesetz zum Schutz der Wehrkraft des deutschen Volkes obendrein noch aus den Rassegesetzen zur Verantwortung gezogen. Darauf steht unweigerlich und ohne Berufungsrecht Zuchthaus und unter Umständen sogar Todesstrafe für

beide Teile!“⁹⁵ Und im Dezember 1942 formulierte der Kommandant des Frontstalags 204 Péronne, von Schierbrandt, in einem „Merkblatt für die Bewachung franz. farbiger Kriegsgefangener“: „Der französische farbige Kriegsgefangene ist Nordafrikaner ... ist Mohamedaner, seine religiösen Bräuche sind zu achten, ihre Ausübung ist nicht zu verwehren, besonders zur Zeit des Ramadan. Er ist kein guter Arbeiter, faul, träge, echt orientalisches, aber bei genügender Anleitung arbeitswillig. Nicht dumm, zeigt er bei besonderen Gelegenheiten überraschende Schlaueit und Gewandtheit... Gefährlich und unbegreifbar wie ein Bolschewist ist er nicht, wohl aber schwer durchschaubar. Er versteht nur unbedingtes Herrentum, das ihn gerecht, aber kurz und scharf behandelt“.⁹⁶ Dazu passt die Verfügung des Quartiermeisters des Armeekorpskommandos 9 vom 22.6.1940, dass als Ordonnanzen für gefangenommene Offiziere „Farbige“ verwendet werden können.⁹⁷ Es dürfte außer Zweifel stehen, dass derartige rassistische Verlautbarungen das Verhalten sowohl der Wachmannschaften als auch der Bevölkerung gegenüber den arabischen Kriegsgefangenen in den Lagern wie in den Arbeitskommandos beeinflusst haben.

5. Die Anwerbung und die Verpflichtung arabischer Arbeiter in Frankreich und Nordafrika

Arabische, vor allem nordafrikanische Fremd- und Zwangsarbeiter im nationalsozialistischen Deutschland sind bisher nirgendwo thematisiert worden; die mittlerweile sehr umfangreiche Literatur über den Arbeitseinsatz von Ausländern in der Kriegswirtschaft des Dritten Reiches erwähnt diese Gruppe nicht, nicht einmal als Desiderat der Forschung.⁹⁸ Als Grund dafür können gerechterweise nur die bereits erwähnten Schwierigkeiten ihrer Identifizierung unter den ausländischen, v. a. französischen Arbeitern angenommen werden, zu denen auch sie in den Quellen stillschweigend gezählt werden; andere, etwa quantitative Erwägungen, sie zu ignorieren, dürften angesichts ihrer großen Zahl auszuschließen sein.

Anwerbung und Verpflichtung arabischer Fremd- und Zwangsarbeiter vollzogen sich grundsätzlich im gleichen zeitlichen und organisatorischen Rahmen und Rhythmus wie die der französischen: Bis Herbst 1942 spricht Yves Durand von der weitestgehend freiwilligen individu-

ellen Verpflichtung zur Arbeit für das Reich, seit der „Relève“ bis Februar 1943 von der „erzwungenen Freiwilligkeit“ und nach dem vom Vichy-Regime verkündeten „Service de travail obligatoire“ (STO) von der Zwangsarbeit.⁹⁹

Unmittelbar nach dem Waffenstillstand waren die forcierte Immigration algerischer Arbeiter zur Unterstützung der französischen Verteidigungsanstrengungen eingestellt und bis 1941 – vermutlich wegen deutscher Sicherheitsbedenken – fast 14000 algerische Arbeitsmigranten „mehr oder minder freiwillig“ in die Heimat zurückgeschickt worden. Doch nach dem deutschen Überfall auf die Sowjetunion, spätestens zu Beginn des Jahres 1942, setzte erneut die Anwerbung nordafrikanischer Arbeitsmigranten ein. Während sie in Marokko und in Tunesien unter den Erwartungen blieb,¹⁰⁰ fand sie bei den Algeriern offenbar Anklang; zu einem Stundenlohn von sieben bis acht Francs verpflichteten sie sich, für französische Firmen im unbesetzten Teil Frankreichs zu arbeiten. Nachdem jedoch Unternehmer arbeitsvertragliche Vereinbarungen nicht oder nur teilweise einhielten, „desertierten“, wie Jean-Jacques Rager schreibt, zahlreiche Arbeiter, v. a. Kabylen, nach Deutschland; dort wurden ihnen zu jener Zeit noch günstigere Bedingungen geboten, darunter alle sechs oder zwölf Monate Urlaub mit bezahlter Heimfahrt.¹⁰¹ Im Mai 1942 entsandten z. B. die mitteldeutschen Leuna-Werke eigens einen Werber nach Paris, um unter nordafrikanischen Migranten Arbeitskräfte zu rekrutieren. „Ich habe persönlich“, berichtete der, „mit einigen Algeriern gesprochen, die einen gesunden und soliden Eindruck machten. Es handelt sich um Mohammedaner, die aus religiösen Gründen keinen Alkohol trinken und sparsam sind“. Die Angeworbenen erhielten 1000 Francs Kopfgeld.¹⁰²

Nach Proklamierung der „Relève“ im Juni 1942 meldeten sich beim Deutschen Konsulat in Algier einige Tausend Bewerber für den Arbeitseinsatz im Reich. Sie wurden an die regionalen Arbeitsämter der Departments Algier, Constantine und Oran verwiesen, die einige Tausend Kandidaten registrierten und zu Transporten zusammenstellten. Viele Bewerber sollen Deutschland allerdings nie gesehen haben, da sie von der Organisation Todt (OT) v. a. im besetzten Frankreich beansprucht wurden.¹⁰³

Die Landung der Alliierten in Nordafrika setzte der Rekrutierung von Arbeitskräften in Algerien und Marokko seit November 1942, etwas später auch in Tunesien ein Ende. Die bald darauf im Zuge der STO einsetzende Zwangsverpflichtung von ausländischen Arbeitskräften für den Einsatz in der deutschen Kriegswirtschaft konnte deshalb nur noch die in Frankreich lebenden nordafrikanischen Arbeitsmigranten erreichen.

Die Anzahl der arabischen Fremd- und Zwangsarbeiter, die in nahezu allen Teilen des Reiches und der besetzten Gebieten nachgewiesen sind, ist ungleich schwerer zu bestimmen als die der Kriegsgefangenen und Internierten und erscheint nahezu unmöglich. Von der Identifizierungsproblematik einmal abgesehen, erschweren v. a. die große Zahl und die Unübersichtlichkeit ihrer Beschäftigungsorte sowie der Verlust relevanter, v. a. personenbezogener Unterlagen die Suche nach ihnen. Datenbanken, die ihre Identifizierung und Quantifizierung erleichtern könnten, existieren bisher kaum; Spezialinventare, die die Suche nach ihnen in den Archiven unterstützen können, liegen nur vereinzelt vor.¹⁰⁴ Die spärlichen und vollkommen unzureichenden Zahlenangaben in der Literatur rühren in der Regel nicht von eigenen empirischen Erhebungen her, sondern beziehen sich oft unkritisch auf widersprüchliche Daten aus alten Statistiken sowie – in unserem Falle – fast ausschließlich auf Algerier.

Im Verlaufe der ersten Anwerbungsphase nach dem Waffenstillstand sollen weniger als 2000 Marokkaner und zwischen 5500 und 8000 Algerier nach Vichy-Frankreich gekommen sein, von denen allein in der Region Marseille etwa 400 nach Deutschland „desertierten“.¹⁰⁵ Nach der „Relève“ dürften etwa 14000 weitere Algerier ihre Heimat verlassen haben, um für Deutschland zu arbeiten.¹⁰⁶ Viele von ihnen wurden, insbesondere nach Einführung der STO von der OT angefordert; im Jahre 1944 sollen – was allerdings übertrieben scheint – allein 19000 für diese Organisation gearbeitet haben.¹⁰⁷

Nordafrikaner konnten ebenso wie andere Ausländer von französischen und deutschen Subfirmen sowie unmittelbar von Werbebüros der OT eingestellt oder aber von den örtlichen Arbeitsämtern für sie dienstverpflichtet werden.¹⁰⁸ Sie wurden vornehmlich in den Einsatzgruppen West, hier besonders bei den Oberbauleitungen (OBL) Cherbourg und

Seine,¹⁰⁹ auf den Kanalinseln¹¹⁰ und in der Einsatzgruppe Biskaya,¹¹¹ einige auch in der Einsatzgruppe Deutschland verwendet. Im Westen beteiligten sie sich vor allem beim Bau des Atlantikwalls und anderer militärischer Befestigungsanlagen, beim Ausbau und bei der Instandsetzung von Flugplätzen und bei der Errichtung von U-Bootbunkern.

In der Hierarchie der OT-Arbeiter dürften die Nordafrikaner sowohl zu den „Frontarbeitern“ „nichtgermanischer Rasse“ als auch zu den „Einsatzarbeitern“ gehört und damit Uniform getragen haben.¹¹² Die sozialen Bedingungen waren Anfang der vierziger Jahre bei der OT noch vergleichsweise attraktiv: Ausländern wurden „Locklöhne“ und Sonderprämien gezahlt;¹¹³ dieses und saubere Unterkünfte, ausreichende Verpflegung und gute gesundheitliche Betreuung mochten viele arabische Arbeitsmigranten in Frankreich bewegt haben, sich trotz der dort herrschenden quasi-militärischen Ordnung von der OT einstellen zu lassen.

Spätestens mit der Neuregelung der Besoldung für die in den besetzten Gebieten tätigen ausländischen OT-Arbeiter im Februar 1943 änderte sich das. Insbesondere die Sozialleistungen wurden nun deutlich „rassisch“ und politisch differenziert, so dass ausländische OT-Arbeiter bei gleichen Arbeitsbedingungen wesentlich geringere Stundenlöhne als deutsche (zwischen 0,65 und 0,96 Reichsmark/RM) erhielten. Französische Arbeiter („nicht-germanische“), zu denen die nordafrikanischen in der Regel gezählt wurden, erhielten geringere Löhne (zwischen 0,38 und 0,50 RM) als z. B. flämische („germanische“).¹¹⁴ Auch die Zuschläge der Baunebenlöhne für ausländische OT-Arbeiter wurden entsprechend neu geordnet: Franzosen, Belgier und Niederländer erhielten zwischen 28 und 36 Prozent vom Grundlohn, „Rotspanier und Marokkaner“ hingegen nur 23 Prozent.¹¹⁵ Vergleichbare Unterschiede entstanden bei der Urlaubsgewährung: Während deutsche OT-Arbeiter 18 Tage Jahresurlaub sowie Sonderurlaub bis zu sieben Tagen erhielten, wurde ausländischen nach drei Monaten nur ein Tag Urlaub pro Beschäftigungsmonat zugestanden; er „brauchte jedoch nur gewährt werden, wenn es die Arbeiterfordernisse zuließen“. Schließlich mussten Ausländer im Unterschied zu Deutschen Unterkunftsgeld bezahlen.¹¹⁶

Demgegenüber konnten Muslime unter den nordafrikanischen OT-Arbeitern damit rechnen, an den islamischen Feiertagen Urlaub und zusätzliche Lebensmittel zu erhalten. So wies am 27. September 1943 der Frontführer der OBL Cherbourg die unterstellten Einheiten an, anlässlich des *‘Īd al-Fiṭr* allen nordafrikanischen Arbeitern am 1. Oktober einen Tag bezahlten Urlaub und die Gelegenheit zu geben, an der zentralen Feier in Querqueville teilzunehmen.¹¹⁷ Vom „Service Social de Chantiers de Travaux“ (SSCT)¹¹⁸ wurden dafür „Hammel und Griesmehl“ zur Verfügung gestellt.¹¹⁹

Die Arbeits- und Lebensbedingungen der anderen arabischen Fremd- und Zwangsarbeiter unterschieden sich nicht wesentlich von denen der OT-Arbeiter. Die folgenden Beispiele stammen von Recherchen, die vor allem in den Regionen Berlin-Brandenburg, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen angestellt wurden. Das geschah sowohl aus dem Grunde, weil für sie Spezialinventare und Datenbanken zur Verfügung standen, als auch deshalb, weil dort wichtige Wirtschaftszentren des Reiches existierten. Die gewonnenen Daten sind, da bei weitem nicht erschöpfend, nur bedingt repräsentativ.

Von den etwa 150 namentlich ermittelten arabischen Fremd- und Zwangsarbeitern – darunter 67 Algeriern, 22 Marokkanern, zwei Tunesiern, zwei Ägyptern und einem Iraker – waren 61 in den genannten Regionen tätig; 45 weitere waren bei der IG Farben in Auschwitz, die restlichen u. a. bei den Reichswerken Hermann Göring in Gebhardshagen, Hallendorf und Watenstedt und bei Dornier in Friedrichshafen beschäftigt.

Für die erste Phase des Arbeitsinsatzes zwischen 1940 und Sommer 1942 sind in Berlin-Brandenburg, Sachsen und Thüringen nicht weniger als 20 algerische, marokkanische und tunesische Arbeiter nachgewiesen; die meisten waren bei dem Rüstungszulieferer Leipziger Metallguss GmbH angestellt. Sie hatten in der Regel Verträge über ein halbes bis ein ganzes Jahr. Ihre Stundenlöhne betragen zwischen 0,40 und 0,70 RM. So verdiente der Schmelzer Mohamed Ahmed Ben Mbarek, Vater von vier Kindern, 0,70 RM und erhielt monatlich 7,00 RM Trennungsgeld; der ledige Gießer Ali Chegroun bekam 0,64 RM sowie 6,00 RM Trennungszulage. Alle Arbeiter waren in betriebseigenen oder in Lagern der Deutschen Arbeitsfront (DAF) untergebracht.¹²⁰

Aus der zweiten Phase zwischen Sommer 1942 und Frühjahr 1943 sind lediglich zwölf Algerier und Marokkaner bekannt geworden; die meisten arbeiteten im Raum Berlin-Brandenburg, u. a. bei der AEG in Berlin und Hennigsdorf, den Siemens-Schuckert-Werken in Berlin-Siemensstadt und den Daimler-Benz-Motorenwerken in Genshagen. Ihre Vertragsdauer betrug zwischen ein¹²¹ und zweieinhalb Jahren.

Die meisten der ermittelten arabischen Arbeiter, nämlich mindestens 34, wurden nach Einführung der STO rekrutiert¹²² – 16 allein in Berlin-Brandenburg, acht in Sachsen und sechs in Thüringen. Soweit bekannt, wurden Arbeitsverträge nicht mehr unter einem Jahr abgeschlossen. Die gezahlten Löhne waren nun nach Region und Betrieb sehr unterschiedlich und wiesen generell eine sinkende Tendenz auf. Während der Dreher Martial S. im August 1943 bei den Mechanischen Werken in Cottbus noch 0,70 RM verdiente,¹²³ die Aktiengesellschaft Sächsische Werke (ASW) in Espenhain dem ledigen Schwelereiarbeiter Mohamed Remechi im Juni des selben Jahres 0,68 RM zahlte¹²⁴ und der Jahreslohn des Maschinenarbeiters Hocine Q. bei der AEG in Hennigsdorf 2564,01 RM¹²⁵ betrug, erhielt der Ägypter Ralph S. in der Gubener Tuchfabrik Lehmanns Witwe & Sohn im Dezember nur noch 79,56 RM.¹²⁶ Hinzu kamen in den meisten Fällen Abschläge u. a. für die Unterbringung in Barackenlagern. Schon im Sommer 1942 gab es deutliche Anzeichen dafür, dass sich auch die Lage der bei der IG Farben in Auschwitz durch die französische Subfirma Sotrabé beschäftigten algerischen und marokkanischen Arbeiter¹²⁷ rapide verschlechterte und bald jener der dort inhaftierten KZ-Häftlingen anglich.¹²⁸

Zunehmend schlechte Arbeits- und Lebensbedingungen, wachsende Sterblichkeit durch Krankheiten, v. a. Tuberkulose, und Unfälle sowie durch alliierte Bombenangriffe auf die Anlagen und Firmen, in den sie arbeiteten, und die Lager, in denen sie wohnten,¹²⁹ ließen auch bei der OT die Unzufriedenheit der Arbeiter wachsen und ihre Disziplin sinken.

Kollaborationistische Einrichtungen und Organisationen wie die SSCT für die OT-Arbeiter und die „Mission Bruneton“¹³⁰ und die „Front Social du Travail“ mit ihrem Ableger „Union des Travailleurs Nord-Africains“¹³¹ für die anderen arabischen Fremd- und Zwangsarbeiter versuchten ebenso wie die DAF und weitere mit der politischen

und sozialen „Betreuung“ der ausländischen Arbeiter beauftragte deutsche Stellen dieser Entwicklung entgegenzuwirken. Die nationalsozialistische Propaganda unterstützte ihr Bemühen z. B. im Januar 1943 mit einer Rundfunkreportage über arabische OT-Arbeiter im Raum Bordeaux, derzufolge diese zunächst zwar „etwas befangen“ waren, sich dann aber schnell „glücklich“ schätzten, „für Deutschland arbeiten zu können“.¹³² sowie durch die Herausgabe des in Arabisch und Deutsch erscheinenden Wochenblattes „al-Mağrib al-‘arabi. Al Magreb al‘arabi. Der arabische Westen“ im Februar 1945; die Zeitung sollte „ein Bindeglied sein zwischen den in Deutschland befindlichen, im Reich tätigen Nordafrikanern von der großen Syrte bis zum Atlantischen Ozean, zwischen ihnen und ihrer Heimat, zwischen ihnen und Deutschland“, erlebte jedoch nur zwei Ausgaben.¹³³

Es ist nicht bekannt, ob und welchen Einfluss Propaganda auf die Arbeitsmoral der arabischen Fremd- und Zwangsarbeiter gehabt hatte. Die folgenden Beispiele politisch und ideologisch motivierter Arbeitsbereitschaft für das Reich dürften Ausnahmen gewesen sein: Schon im Januar 1937 hatte sich der in Bonn studierende Iraker Abdul Karim Kannuna mit Hilfe der Gesandtschaft seines Landes darum bemüht, in den Reichsarbeitsdienst (RAD) eintreten zu können, was ihm schließlich vom Reichsinnenministerium anheimgestellt worden ist.¹³⁴ Ob und mit welchem Resultat es dann tatsächlich geschah, ist unbekannt; im Jahr des Kriegsbeginns befand er sich jedenfalls in der Schweiz.¹³⁵ Im Juni 1942 wandte sich der Marokkaner Larbi ben Brahim ben Houssine in einem Brief an Adolf Hitler und bat, „mit allen meinen Kräften für Deutschland tätig sein“ zu dürfen; zwei Monate später, nachdem er sich in Paris als Fremdarbeiter hatte anwerben lassen, erneuerte er, nun aus der Arbeiterstadt „Große Halle“ in Berlin-Spandau, dieselbe Bitte. Eine Aktennotiz des Auswärtigen Amtes vom Januar 1943 besagt, dass er eine Antwort nie erhalten habe; Larbi mache vielmehr „einen sehr ungünstigen Eindruck. Er ist seit 7 Monaten ohne Arbeit und ohne Geld“, und das Reichssicherheitshauptamt möge dafür sorgen, dass „ihn die Polizei sich näher ansieht“.¹³⁶ Am 12. Juni 1943 starb er an Brustfellentzündung und wurde in Berlin-Heiligensee beerdigt.¹³⁷ Im Oktober 1943 richtete schließlich der schon erwähnte Algerier Martial S., der sich für ein Jahr verpflichtet hatte und in den Mechanischen Werken

Cottbus arbeitete, an die Ortspolizeibehörde die Bitte, ihm „bei der Fühlungsnahme mit der hiesigen Deutschen Arbeitsfront sowie der zuständigen Stelle der Geh. Staatspolizei behilflich zu sein“. Er sei Mitglied der Parti Populaire Français (PPF), die „eine enge Zusammenarbeit mit Deutschland“ anstrebe und „im Bolschewismus und dem Weltherrschaftsbestreben der angelsächsischen Mächte die Feinde unseres Kontinents“ sehe, und er habe den Auftrag, sich „für die Bewegung in Deutschland bei meinen Landsleuten einzusetzen“.¹³⁸ Aus den Akten geht nicht hervor, was daraus wurde.

Die überwältigende Mehrheit der arabischen Fremd- und Zwangsarbeiter dürfte, sofern sie sich freiwillig gemeldet hatte, im Arbeitseinsatz für das Reich zuerst eine dringend benötigte Einkommensquelle erblickt, ihn ansonsten, vor allem nach Einführung der STO und der Verschlechterung der Lebensbedingungen als Bedrückung und Ausbeutung empfunden haben. Davon zeugen mannigfache Verstöße gegen die Arbeitsordnungen auch bei der OT, zunehmender Absentismus und sich mehrende Fluchtversuche. Fahndungsbücher v. a. für die besetzten Westgebiete belegen, dass in den letzten beiden Kriegsjahren Flucht, „Entweichen“ und „unerlaubtes Entfernen“ zu den mit Abstand häufigsten der verfolgten Delikte zählten.¹³⁹ Mindestens acht der von mir namhaft gemachten arabischen Fremd- und Zwangsarbeiter haben nachweislich ihre Arbeitsplätze verlassen, allein sechs seit 1943: Amor B. von ASW Espenhain,¹⁴⁰ Hami ben H. von IG Farben in Premnitz¹⁴¹ sowie Georges ben A. und drei Algerier, nach denen die Gestapostellen in Weimar¹⁴² und in Nordhausen¹⁴³ im August 1943 bzw. im Januar 1945 fahndeten.

6. Die polizeiliche und juristische Verfolgung von Arabern im Reich und im besetzten Europa

Symptomatisch für diese Entwicklung im großen Maßstab ist ein Schnellbrief Himmlers vom Ende des Jahres 1942 an die Dienststellen der Sicherheitspolizei (Sipo) und des SD, die Höheren SS- und Polizeiführer, die Befehlshaber und Inspektoren der Ordnungspolizei und die lokale Polizei betreffend die „Kriegsfahndung (Fahndungsaktion nach flüchtigen Kriegsgefangenen und ausländischen Arbeitskräften) und verstärkte Personenüberwachung“. Darin heißt es, dass die „Zahlen der

vertragsbrüchigen ausländischen Arbeiter, die sich umhertreiben oder ihrer Heimat wieder zustreben, und die Zahlen der entwichenen Kriegsgefangenen“ in letzter Zeit „erheblich gestiegen“ seien; infolgedessen nehme auch die Zahl der „von diesen Flüchtigen verübten politischen und kriminellen Straftaten“ zu, so dass mit einer „weiteren Gefährdung der öffentlichen Sicherheit durch sie“ zu rechnen sei. Die Fahndung oblag der Kriminalpolizei, die dabei „gewonnene, für die Gegnerforschung und -bekämpfung wichtige Wahrnehmungen“ der Gestapo zu übermitteln hatte.¹⁴⁴

Stichproben in der unüberschbaren Fülle relevanter Quellen, darunter im „Deutschen Fahndungsbuch“, im „Deutschen Kriminalpolizeiblatt“ sowie in den Akten der Staatsanwaltschaften und den Zugangsbüchern von Gefängnissen und Zuchthäusern bestätigen, dass spätestens seit 1943 die polizeiliche und juristische Verfolgung auch von Arabern im Reich und in den besetzten Gebieten deutlich zugenommen hat; vor allem waren Fremd- und Zwangsarbeiter sowie Kriegsgefangene betroffen.

Die weitaus meisten der etwa 80 von mir ermittelten Einzelfälle waren verschiedene, zumeist von algerischen Fremd- und Zwangsarbeitern begangene Formen von Eigentumsdelikten. Unter ihnen dominierten „Diebstahl“ und „Schleichhandel“, hinter denen sich oft aus Hunger und Mangel begangene Bagatellfälle, bisweilen aber auch Bandenverbrechen verbargen.¹⁴⁵ Sie wurden gefolgt von „Hehlerei“ und „Unterschlagung“. Damit waren häufig die Anfertigung, also die Fälschung von Lebensmittelkarten sowie der Handel mit ihnen gemeint. Der Marokkaner Abdallah ben Ahmed wurde im August 1943 dafür vom Sondergericht V beim Landgericht Berlin zu zwei Jahren Haft verurteilt und ins Zuchthaus Brandenburg eingewiesen, wo er am 28. März 1944 an Tuberkulose starb.¹⁴⁶ In manchen Fällen wurden solche Delikte auch als Kriegswirtschaftsverbrechen geahndet und oft mit Höchststrafen belegt. Während das Sondergericht Braunschweig im September 1942 den Algerier Larbi G. dafür mit vier Monaten Haft noch relativ milde bestrafte,¹⁴⁷ verhängte das Sondergericht IV in Berlin gegen seinen Landsmann Salem Ammamouche im April 1945 ein Terrorurteil: Es verurteilte ihn wegen der Beschaffung und des Vertriebs gefälschter Lebensmittelkarten zum Tode; Ammamouche wurde am 18. April 1945

im Gefängnis Berlin-Plötzensee hingerichtet.¹⁴⁸ Dem Algerier Mohammed Raachi machte man im Mai 1943 in Leipzig den Prozess als „Volksschädling“;¹⁴⁹ er wurde ins KZ Bergen-Belsen eingeliefert, wo er am 7. März 1945 umkam.

Die nächsthäufigen Vergehen von arabischen Fremd- und Zwangsarbeitern, die verfolgt wurden, waren unterschiedliche Arten des „Arbeitsvertragsbruchs“.¹⁵⁰ Dazu gehörten „Arbeitsbummelei“, „Störung des Arbeitsfriedens“, „Verlassen des Arbeitsplatzes“ und schließlich „Arbeitsverweigerung“. Die Skala der dafür verhängten Strafen reichte von Lohnkürzungen und Arrest bis zur Einweisung in ein Arbeits-erziehungslager (AEL)¹⁵¹ und in ein KZ. Während der Algerier Mohamed R. in der ASW in Espenhain im Mai 1944 wegen einer „Bummelschicht“ mit einer „Betriebsbusse“ in Höhe eines halben Tagesverdienstes und der Kürzung der Zusatzkarte für eine Woche davonkam,¹⁵² wurde Ahmed T., ein ehemaliger Matrose der „Zamzam“, im März 1943 wegen „Arbeitsvertragsbruchs“ ins AEL Bremen-Farge eingewiesen.¹⁵³ Wegen „Arbeitsbummelei“ und „Arbeitsverweigerung“ kamen der Marokkaner Ibrahim M. und der Algerier Bougouffa M. ins AEL Oberlanzendorf¹⁵⁴ und der Marokkaner Ali ben M. und die Algerier Allaoua J. und Mohamed A. 1942 ins AEL Malthuern;¹⁵⁵ die ersten wurden ins KZ Mauthausen verbracht, Allaoua J. 1943 ins KZ Buchenwald. Den Tod fanden der Marokkaner Mohammed Bachir im AEL Liebenau¹⁵⁶ und der Algerier Ahmed Smili, der am 4. Oktober 1944 bei der Flucht aus dem AEL Hallendorf erschossen wurde.¹⁵⁷

Arabische Kriegsgefangene wurden v. a. wegen „Ungehorsam“, „Körperverletzung“ und „Vergewaltigung“, also für Delikte bestraft, die ganz besonders durch die Isolation der Täter von der Außenwelt sowie durch Spannungen in der Lagergesellschaft begünstigt wurden. „Meuterei“ kann ebenfalls dazu gezählt werden; dafür wurde der Algerier Ahmed Gh. 1943 zu fünf Jahren Zuchthaus verurteilt.¹⁵⁸ In gewisser Hinsicht gehört auch der „verbotene Umgang mit deutschen Frauen“ zu solchen Delikten; zugleich verkörpert dieser Tatvorwurf aber auch die rassistische Art des Umgangs, den das NS-Regime grundsätzlich mit den „Fremdvölkischen“ in seinem Machtbereich pflegte. Der in Libanon geborene Soulayman K. wurde dafür 1944 zu anderthalb Jah-

ren Gefängnis verurteilt;¹⁵⁹ er und Gh. kamen zur Verbüßung der Haft in die Zuchthäuser Brandenburg und Untermaßfeld.¹⁶⁰

Im zivilen Bereich fand ebenfalls eine polizeiliche und juristische Verfolgung von Arabern statt, was die folgenden unterschiedlichen Fälle verdeutlichen sollen.

Im September 1942 wurde dem palästinensischen Besitzer der Carlton-Bar in der Berliner Rankestraße, Mohammed el K., durch Ordnungsstrafbescheid der Preisüberwachungsstelle „jede Tätigkeit im Gaststätten- und Beherbergungsgewerbe untersagt“ und ihm auferlegt, sein Etablissement an eine „von der Polizei zu benennende Person zu verkaufen“. Der Mann hatte angeblich Sekt zu überhöhten Preisen verkaufen lassen. Rasch stellte sich jedoch ein pikanter politischer Hintergrund der Affäre heraus: Der von der Polizei und dem SD empfohlene Käufer der Bar war ein kriegsversehrter SS-Unterscharführer, der die gut gehende Gaststätte für den „Schnäppchenpreis“ von etwa 6000 RM erwarb; das waren weniger als zehn Prozent des Kaufpreises, den der von einem Gerichtsverfahren bedrohte Eigentümer normalerweise hätte erzielen können. Obwohl von seiten des Auswärtigen Amtes und auch des Großmuftis Bedenken gegen das Vorgehen von Polizei und SD erhoben und u. a. argumentiert wurde, dass die „polizeiliche Überwachung der Orientalen“ in einem Lokal mit arabischem Inhaber doch „leichter sei“, fiel die Konzession an den Deutschen. Kaum war das geschehen, entschied das zuständige Amtsgericht im Januar 1943, das Verfahren gegen den Palästinenser auf unbestimmte Zeit zu vertagen, u. a. weil die Anklage „rechtlich nicht ausreichend vorbereitet“ worden und der Fall „nicht als allzuschwer“ anzusehen wäre, da ja „Sekt kein lebenswichtiges Gut sei“.¹⁶¹

Der Großmufti Amin al-Ḥusainī spielte auch in den beiden anderen Fällen eine Rolle, in jenem seines Landsmannes Boutros Sh. eine sehr unrühmliche. Der Palästinenser war im Dezember 1943 von der Gestapo wegen nicht näher beschriebener „politischer Äußerungen“ verhaftet und im Januar des folgenden Jahres, wie eine handschriftliche Notiz des Auswärtigen Amtes besagt, „auf Veranlassung des Großmufti in ein Arbeitslager bei Berlin“ eingeliefert worden; dabei handelte es sich um das AEL Berlin-Wuhlheide.¹⁶² Als der Unglückliche um Haft erleichterung und Lebensmittel bat, gab der Sekretär al-Ḥusainīs, Farḥān al-

Ğandalī, zu verstehen, dass „seitens des Großmufti ... kein Interesse“ an Sh. bestehe; daraufhin stellte das Amt der Gestapo anheim zu entscheiden, was mit dem Palästinenser weiter geschehen soll.¹⁶³

Im Dezember 1943 war in Schweinfurt der irakische Student Sayd Daud Y. wegen des Verdachts der Beihilfe zur Fahnenflucht seines zukünftigen Schwagers, eines Grenadiers der Wehrmacht, verhaftet worden. Y. war mit der Schwester des Soldaten verlobt und hatte mit ihr ein Kind, durfte sie jedoch „aus rassischen Gesichtspunkten“ nicht heiraten. Sein Bruder, ein Mitarbeiter des im deutschen Exil befindlichen ehemaligen Ministerpräsidenten Rašid ‘Alī al-Kailānī, versuchte ihm zu helfen, indem er sich an diesen und den Großmufti um Fürsprache wandte. Ob diese je erfolgte, ist nicht bekannt; sie erscheint eher fraglich. Jedenfalls wurde Y., der den Fahnenflüchtigen mit Geld und Kontaktadressen in arabischen Ländern versorgt hatte, im Mai 1944 vom Sondergericht Würzburg zu drei Jahren Zuchthaus verurteilt; als strafmildernd wurde u. a. seine „Gutmütigkeit“, als strafverschärfend anerkannt, dass er das „Gastrecht auf das Schwerste verletzt“ und eine Handlung gefördert habe, „die „unmittelbar die Wehrkraft des Deutschen Reiches betroffen hat“.¹⁶⁴ Im April 1945 wurde Y. ins KZ Dachau verbracht.

7. Die Verfolgung arabischer Gegner des NS-Regimes im Reich und in den besetzten Gebieten

Araber sind, das deuten die letzten Bemerkungen an, auch wegen Gegnerschaft zum Nationalsozialismus sowie aktiven Widerstands gegen sein Regime verfolgt worden.

Bereits am 13. Mai 1939 hatte das Oberlandesgericht in Wien den in Tanger geborenen Ali ben M. wegen Vorbereitung zum Hochverrat zu zwei Jahren Zuchthaus verurteilt. Dem Marokkaner, der Anfang der zwanziger Jahre aus dem französischen Heer desertiert war, wurde vorgeworfen, im steirischen Kreis Leibnitz „durch kommunistische Mundpropaganda das Unternehmen, mit Gewalt oder durch Drohung mit Gewalt die Verfassung des Reichs zu ändern, vorbereitet zu haben“. Als erschwerend wurde berücksichtigt, dass der Angeklagte, der schon einmal, im August 1938, für „Schmähungen zur Verachtung gegen

Staatsbehörden“ bestraft und des Landes verwiesen worden war,¹⁶⁵ „Beschimpfungen des Führers“ ausgestoßen habe.¹⁶⁶

Sein Landsmann Othmar ben M., ebenfalls Deserteur, der 1929 getauft worden war, seinen Namen geändert und eine Österreicherin geheiratet hatte, wurde am 9. Januar 1940 vom selben Gericht wegen des gleichen Delikts zu zwei Jahren und sechs Monaten Zuchthaus verurteilt; der Straßenarbeiter im Kärntner Lavanttal hatte Sendungen von Radio Moskau gehört und mit seinen Kollegen über sie gesprochen. Das Gericht sah darin die Absicht, sie „im komm. Sinne zu beeinflussen“ und damit „die auf eine gewaltsame Änderung gerichteten Umsturzziele des Kommunismus vorzubereiten“. Als strafverschärfend würdigte es neben der „besonderen Gehässigkeit“ seiner Äußerungen den Umstand, „dass er gegenüber dem Gastlande zu grösserer Dankbarkeit verpflichtet gewesen wäre“.¹⁶⁷

Nach Kriegsbeginn waren Araber auch am bewaffneten Widerstand gegen die Nazi-Herrschaft beteiligt und deshalb besonderer Verfolgung ausgesetzt. So wie der im November 1943 durch Blitz-Fernschreiben des Gestapo-Chefs Heinrich Müller gesuchte, bei Düsseldorf abgesprungene britische Fallschirmagent Ali Mohamed – ein „typischer Araber“¹⁶⁸ – nahmen einige an Einsätzen der „Special Operations Executive“ (SOE)¹⁶⁹ und anderen Kommandoaktionen der Alliierten teil. Vor allem aber schlossen sie sich der französischen Résistance an. Der Student Othman ben Aleya gehörte zu den „Bataillons de la jeunesse“ in Paris,¹⁷⁰ der tunesische Soldat Hassan ben Mohamed zum Widerstandsnetz Vélite auf dem Landgut By bei Lyon¹⁷¹ und Mohamed Mould Abdallah zur Gruppe Georges-Aubert;¹⁷² ehemalige Spanienkämpfer wie die Algerier Bouzid Kheloufi¹⁷³ und Mohamed Tirouche¹⁷⁴ setzten ihren Kampf gegen den Faschismus ebenfalls in der Résistance fort.

In diesem Kampf brachten sie auch Opfer. Am 20. September 1941 wurde im Fort Mont Valérien in Suresnes bei Paris der gebürtige Libanese Anṭuwān al-Ḥāğğ (Antoine Hajje) hingerichtet; der kommunistische Rechtsanwalt, der sich bei der Verteidigung u. a. von algerischen Nationalisten einen Namen gemacht hatte,¹⁷⁵ war im Juni verhaftet und dann als Geisel für einen von der Résistance getöteten deutschen Soldaten fusiliert worden;¹⁷⁶ das gleiche Schicksal erlitt im Januar 1942 Es-

said Haddad.¹⁷⁷ Am 1. August 1942 wurde der algerische Krankenpfleger Mohamed Sliman im Pariser Gefängnis La Santé, erschossen; der Vater von fünf Kindern hatte der Gruppe Diot der „Organisation Spéciale“ angehört und an mehreren Attentaten teilgenommen.¹⁷⁸ Sein Landsmann Mohamed Thami-Lakhdar hatte, bevor er sich den „Francs-Tireurs et Partisans“ anschloss, Flugblätter gegen die Nazi-Besatzer in Paris verteilt; er wurde am 31. Januar 1943 verhaftet und im selben Jahr exekutiert.¹⁷⁹

In Algerien wandte sich der Widerstand v. a. gegen das mit den Nationalsozialisten kollaborierende Vichy-Regime. Die Kommunisten Mohamed Kateb alias Kateb Yacine und Ahmed Smaili, ein ehemaliger Spanienkämpfer, benutzten dafür das illegal erscheinende Organ ihrer Partei „La Lutte Sociale“; Smaili wurde deswegen 1942 in Abwesenheit zum Tode verurteilt.¹⁸⁰ Viele Widerständler mussten ihre Haftstrafen in den berüchtigten „Internierungslagern“ im Süden Algeriens¹⁸¹ verbüßen, unter ihnen 22 Mitglieder der nationalistischen Parti Populaire Algérien (PPA), die am 17. März 1941 vom Militärgericht in Algier verurteilt worden waren; die meisten von ihnen kamen erst Monate nach der Landung der Alliierten in Nordafrika frei. In einem, in Djenien Bou Rezg bei Ain Safra, saßen u. a. die PPA-Mitglieder Maamar ben Bernou, Mohamed Arezki Berkani,¹⁸² Mohand Amokrane Khelifati und Ahmed Mezerna sowie die Kommunisten Mohamed Badsî, Larbi Bouhali, Amar Ouzegane, Kaddur Belkaim und Ali Rabia ein; die letzten beiden verloren dort ihr Leben.¹⁸³ Der Kommunist Ali Debabèche verbüßte seine Haft im Gefängnis Lambèse bei Batna, das PPA-Mitglied Mohamed Douar kam dort um.¹⁸⁴

Eine besondere Gruppe bildeten die sog. NN-Häftlinge. Die Bezeichnung und der Status dieser Gefangenen rührten von den am 7. Dezember 1941 vom Chef des OKW Wilhelm Keitel erlassenen „Richtlinien für die Verfolgung von Straftaten gegen das Reich oder die Besatzungsmacht in den besetzten Gebieten“¹⁸⁵ und einem Begleitschreiben vom 12. Dezember her, in dem es u. a. heißt: „Eine wirksame und nachhaltige Abschreckung ist nur durch die Todesstrafe oder durch Maßnahmen zu erreichen, die die Angehörigen und die Bevölkerung über das Schicksal des Täters im Ungewissen halten. Diesem Zweck dient die Überführung nach Deutschland“¹⁸⁶, die in aller Heimlichkeit,

gewissermaßen bei „Nacht und Nebel“ (NN), zu geschehen hatte. Die Verhafteten, in der Regel Kämpfer der Résistance, ihre Angehörigen und Sympathisanten, wurden von Wehrmachts-, dann von zivilen Sondergerichten und vom „Volksgerichtshof“ unter Ausschluss der Öffentlichkeit abgeurteilt und, soweit nicht hingerichtet, von der Geheimen Feldpolizei bzw. der Gestapo in Haftanstalten und Konzentrationslagern unterbracht, wo man sie als NN-Häftlinge kenntlich machte und streng isolierte.

Für in Frankreich verhaftete NN-Gefangene, darunter Araber, waren die Sondergerichte in Köln und Essen zuständig; infolge zunehmender alliierter Bombenangriffe wurden sie 1943 nach Breslau und Oppeln verlegt und auch die Gefangenen in immer weiter östlich gelegene Haftanstalten evakuiert.¹⁸⁷ Ich habe etwa 40 arabische NN-Häftlinge in den Zuchthäusern Beuthen, Bochum, Brandenburg, Bruchsal, Diez, Dortmund, Esterwegen, Graudenz, Groß-Strehlitz, Hameln, Kassel, Köln, Rheinbach, Saarbrücken, Siegburg, Sonnenburg, Trier, Warschau und Wittlich gefunden. Unter ihnen befanden sich Said A., Said ben D. und Belaid Berkane. Der Algerier Said A. war am 29. Juli 1942 vom Gefängnis Loos-lès-Lille nach Brüssel gebracht und nach Aufhalten in den Gefängnissen Bochum und Köln zwischen dem 5. April und dem 14. Juni 1943 in das Zuchthaus Sonnenburg eingeliefert worden;¹⁸⁸ dort verliert sich seine Spur. Den Landarbeiter Said ben D. hatte man wegen „Freischärlerei“ in Haft genommen und vermutlich ohne Urteil von Châlons-sur-Marne über die Haftanstalten Kassel und Rheinbach am 27. September 1944 ins Zuchthaus Brandenburg verlegt;¹⁸⁹ über sein weiteres Schicksal ist nichts bekannt. Berkane war am 7. April 1941 wegen Waffenbesitzes zu zehn Jahren Haft verurteilt und von Orleans über Rheinbach und Siegburg am 20. Dezember 1944 ebenfalls nach Brandenburg geschafft worden; dort starb er am 24. Februar 1945 an Tuberkulose.¹⁹⁰

Dass Araber auch vollkommen willkürlich verdächtigt und in Haft genommen wurden, verdeutlicht der Bericht eines französischen Deportierten. Ihm begegnete im Gefängnis Fort de Montluc in Lyon unter Widerstandskämpfern, spanischen Emigranten und Juden ein Tunesier, der, „vollkommen konsterniert, sich dort zu befinden“, unaufhörlich sagte: „Nur nicht darüber nachdenken, mein Freund“.¹⁹¹

8. Arabische Häftlinge in nationalsozialistischen Konzentrationslagern

Diese für lange Zeit faktisch unbekannte Opfergruppe stand bisher im Mittelpunkt meiner Recherchen.¹⁹² Da Zwischenergebnisse dieser Arbeit mittlerweile publiziert wurden,¹⁹³ beschränken sich die folgenden Ausführungen auf summarische Bemerkungen und einige Ergänzungen und Korrekturen.

Ich habe bisher über 450 arabische Häftlinge namentlich ermittelt; ihre reale Zahl dürfte jedoch wesentlich höher sein. Es gab sie buchstäblich in allen Konzentrationslagern: in Auschwitz (34 Personen), Bergen-Belsen (21), Buchenwald (148), Dachau (84), Flossenbürg (39), Groß-Rosen (12), Mauthausen (62), Mittelbau-Dora (39), Natzweiler (37), Neuengamme (110, davon 73 im Außenlager Aurigny), Ravensbrück (25), Riga-Kaiserwald (1), Sachsenhausen (42), Stutthof (3), Warschau (2) und Wewelsburg (2) sowie im SS-Sonderlager Hinzert (3), im Sicherungslager Schirmeck-Vorbruck (7) und im Vernichtungslager Lublin-Majdanek (4). Die Mehrheit der Häftlinge stammte aus Nordafrika – aus Algerien (248), Marokko (27) und Tunesien (22); einige kamen aus Ägypten (5), dem Irak (4), Libanon (1), Palästina (4) und Syrien (1).¹⁹⁴

Die überlieferten Archivalien geben nur spärliche Hinweise auf die Gründe für die Einweisung dieser Menschen in die Lager. Mindestens fünf sind jedoch erkennbar:

1. Die Teilnahme am Widerstandskampf gegen die Nazis v. a. in Frankreich oder seine Unterstützung. Manche der aus diesem Grund inhaftierten Araber waren bereits erwähnte NN-Häftlinge; ich habe wenigstens 17 in Konzentrationslagern ausfindig gemacht. Sie waren vorwiegend in Buchenwald, Groß-Rosen, Mauthausen, Natzweiler und Sachsenhausen sowie im SS-Sonderlager Hinzert untergebracht. Zu ihnen gehörten Ali ben M. und Mohamed A.¹⁹⁵ Der Marokkaner Ali ben M. war 1940 vom Sondergericht Esterwegen/Essen zu fünf Jahren Haft verurteilt und im September 1943 ins Zuchthaus Sonnenburg verlegt worden; im November 1944 brachte man ihn ins KZ Sachsenhausen und im Februar 1945 nach Mauthausen, wo er am 5. Mai durch amerikanische Truppen befreit wurde. Mohamed A. wurde im Januar 1944 von Loos-lès-Lille über Hagen nach Esterwegen gebracht und im

Mai ins Zuchthaus Groß-Strehlitz evakuiert, bevor er ohne Verfahren und Urteil im Februar 1945 ins KZ Buchenwald kam, das er wahrscheinlich überlebte.

Nicht zu den NN-, hingegen zu den mit roten Winkeln markierten „Politischen“ bzw. „Schutzhäftlingen“, d. h. der großen Mehrheit der arabischen KZ-Insassen, zählte der Algerier Akli Banoun. Er lebte seit 1916 in Frankreich, war Funktionär des Étoile Nord-Africaine (ENA) und Mitglied seiner nationalistischen Nachfolgeorganisation PPA, mit deren Führung er allerdings brach, als ein maßgeblicher Teil zur Kollaboration mit den Deutschen neigte. 1942 wurde er von den Vichy-Behörden verhaftet und interniert,¹⁹⁶ am 24. Mai 1944 vermutlich auf Grund des „Sperrle-Erlasses“ vom zentralen Polizeihafthager der Gestapo in Compiègne in das KZ Neuengamme deportiert; er erlebte seine Befreiung im Außenlager Bremen-Farge.¹⁹⁷

Dieses Glück hatte sein Landsmann Salah Bouchafa nicht. Wie er Mitbegründer des ENA, dann Funktionär der nordafrikanischen Sektion des kommunistischen Gewerkschaftsverbandes CGTU und Absolvent der Moskauer Komintern-Universität,¹⁹⁸ wurde er am 25. Januar 1943 von Compiègne ins KZ Sachsenhausen und am 15. Juli 1944 nach Dachau verbracht; am 6. April 1945 kam er – vermutlich während des Transports zum KZ Flossenbürg – um.

2. Die Teilnahme am Spanienkrieg auf Seiten der Republikaner. Ehemalige Spanienkämpfer – Spanier wie Internationale – und Sympathisanten der Spanischen Republik wurden als sogenannte Rotspanier mit blauen Winkeln vornehmlich ins KZ Mauthausen eingeliefert. Dieses Schicksal traf auch einige Araber, die sich an der Verteidigung der Republik beteiligt hatten.¹⁹⁹ Zu ihnen gehörten der Marokkaner Tahar ben Mokadem und der Algerier Kerniche Areski. Ben Mokadem war am 7. April 1941 aus dem Stalag XVIII A Kaisersteinbruch nach Mauthausen gebracht worden, von wo er am 28. August 1941 in ein unbekanntes Schicksal floh;²⁰⁰ Areski wurde am 19. Januar 1944 von Compiègne in das berüchtigte „Kleine Lager“²⁰¹ des KZ Buchenwald eingeliefert, das er überlebte.

3. Viele Häftlinge waren ehemalige Fremd- und Zwangsarbeiter, OT-Angehörige und Kriegsgefangene, die aus oben schon genannten Gründen u. a. als „Kriegswirtschaftsverbrecher“ und „Arbeitsvertrags-

brüchige“ sowie im Zuge von „Auskämmaktionen“ und „Säuberungen“ zunächst inhaftiert und dann in Konzentrationslager eingeliefert wurden. So geschah es, wie bereits erwähnt, mit dem „Volksschädling“ Raachi, der ins KZ Bergen-Belsen kam, und den AEL-Häftlingen Allaoua J., Ibrahim M. und Bougouffa M., die nach Buchenwald bzw. nach Mauthausen überführt wurden. Als „Arbeitserziehungshäftlinge“ direkt nach Dachau brachte man zwischen Februar 1943 und Januar 1944 u. a. Mohamed A., Mohamed B., Mohamed T. und Amar Gougam, der, seit 11. Dezember 1943 im KZ Flossenbürg, dort am 22. September 1944 den Tod fand. Wegen „Arbeitsversäumnis“ wurde Mohamed S. am 4. Juli 1944 von der Gestapo in Danzig verhaftet und ins KZ Stutthof eingeliefert. Als „Arbeitsscheuen“ (ASR) brachte man El Hachin M. vom Polizeihäftlager Metz ins Gefängnis Heddernheim und am 30. April 1943 nach Buchenwald. Ebenfalls als ASR-Häftling wurde der Ägypter Abdrahman B. am 7. Januar 1943 von der Gestapo Frankfurt/Main in Höchst verhaftet und gleichfalls nach Buchenwald geschickt; im März verlegte man ihn ins KZ Riga-Kaiserwald, das er kaum überlebt haben dürfte. Auch Mohamed Merbouche war am 28. Februar 1943 von der Gestapo Frankfurt/Main verhaftet und im April als ASR-Häftling mit dem schwarzen Winkel in das Außenlager Leipzig-Thekla des KZ Buchenwald gebracht worden; ein Jahr später kam er ins Außenlager Mülsen des KZ Flossenbürg, wo er am 28. März 1945 starb.

4. Einige Häftlinge befanden sich wegen Vergehens gegen das Gesetz über Reichsverweisungen im Lager. Bereits am 26. Mai 1937 hatte Himmler die „Vollziehung der Ausweisungshaft in Konzentrationslagern“ verfügt. Demzufolge konnten staatenlose Ausländer, die auf Grund des Gesetzes über Reichsverweisungen²⁰² zur Abschiebung verurteilt waren oder allein „wegen ihrer Gefährlichkeit oder besonderen Lästigkeit“ in einem KZ „verwahrt“ werden.²⁰³ Das geschah mindestens vier als staatenlos geltenden Algeriern. Salah B. war, nachdem er seit den zwanziger Jahren Eigentumsdelikte u. a. in Frankfurt/Main und Leipzig begangen hatte, im April 1936 in Brandenburg/Havel wegen Vergehens gegen das Gesetz über Reichsverweisungen verurteilt und zunächst ins dortige Zuchthaus, dann ins KZ Sachsenhausen eingeliefert worden; im Februar 1945 kam er nach Mauthausen, wo er zwei

Monate später „entlassen“ wurde. Ähnlich erging es Belgasem K., der von Mai 1939 bis Januar 1940 im Gefängnis Berlin-Plötzensee einsaß, dann als Ausweisungshäftling nach Sachsenhausen und im Oktober 1942 nach Dachau kam; im Dezember wurde er dort „entlassen“. Zwei andere Algerier wurden 1939 im „Protektorat Böhmen und Mähren“ aufgegriffen, wo sie offenbar als Arbeitsmigranten gelebt hatten: Mohamed R. war zunächst als ASR-Häftling in Buchenwald, dann in Troppau (Opava) in Schutzhaft, bevor er als Ausweisungshäftling nach Buchenwald zurückkehrte; im November 1940 wurde er ins Polizeigefängnis Trier „entlassen“. Der „Tscheche“ Mohamed Malek schließlich kam als Ausweisungshäftling zuerst nach Sachsenhausen, im August 1940 nach Dachau; dort starb er am 27. Februar 1941.

5. Die Zugehörigkeit zum Judentum. Unter den arabischen KZ-Insassen befanden sich zahlreiche, als deren Haftgrund „Jude“ angegeben war und die zweifellos aus „rassischen“ Gründen in die Lager gebracht worden waren. Neben den sog. Austauschjuden aus dem Jemen und aus Libyen, die im KZ Bergen-Belsen und in Internierungslagern „verwahrt“ wurden,²⁰⁴ waren es v. a. solche aus Algerien; weitere kamen aus Marokko, Tunesien und dem Irak. Zu ihnen gehörte der in Bagdad geborene David S., der am 20. Januar 1944 vom sog. Judenlager Drancy nach Auschwitz eingeliefert worden war und Ende Januar 1945 nach Mauthausen kam, wo er befreit wurde. Unter den jüdischen Arabern waren allerdings zahlreiche, die nicht mit der von der Gestapo bzw. SS vergebenen lebensbedrohenden Kategorie „Jude“ versehen waren; einigen wie dem Marokkaner Mohamet Z. und dem Algerier Alfred Benhamou, die ebenfalls von Auschwitz nach Mauthausen kamen, wurde in den Unterlagen sogar die Zugehörigkeit zu zwei Religionen, zur „mos.“(aischen) und zur „moh.“(ammedanischen), bescheinigt. Hier liegt die Vermutung nahe, dass – abgesehen von einem möglichen schicksalhaften „Lese-“ oder „Schreibfehler“ – jüdische Häftlinge für Muslime oder Christen gehalten wurden oder sich vielleicht sogar als solche ausgaben, was sie vor einem schlimmeren Schicksal bewahrt haben mag.²⁰⁵

Unter den Häftlingen der Konzentrationslager Buchenwald, Flossenbürg, Lublin-Majdanek und Ravensbrück befanden sich auch arabische Frauen und mit Arabern verheiratete Europäerinnen. Die Gründe

für ihre Einlieferung sind, soweit ersichtlich, sehr unterschiedlich. Die Algerierin Taous M. wurde im Juli 1944 von der Gestapo Saarbrücken als „Politische“ zunächst ins KZ Ravensbrück gebracht, dann über Leipzig in die Außenlager Schlieben und Altenburg des KZ Buchenwald verlegt; ihre Befreiung erlebte sie während des Evakuierungsmarsches im April 1945 bei Meerane. Ursula B., eine mit dem in Kairo wohnhaften Ägypter Loutfy B. verheiratete Deutsche, kam im Mai 1944 als „Politische Ägypterin“ nach Ravensbrück. Sie hatte den Antrag gestellt, zusammen mit ihrem 1939 geborenen Sohn Mahmoud Riad gegen in Ägypten internierte Deutsche ausgetauscht zu werden, war jedoch im April 1943 von der Gestapo verhaftet worden, weswegen gegen ihren Austausch aus „abwehrmäßigen Gründen“ Bedenken erhoben wurden.²⁰⁶ Im März 1944 verurteilte sie das Hanseatische Oberlandesgericht in Hamburg wegen „Preisgabe von Staatsgeheimnissen“ zu zehn Monaten Haft. Obwohl die Strafe durch die Untersuchungshaft²⁰⁷ als verbüßt galt, ordnete die Gestapo „für die Dauer des Krieges“ Schutzhaft an, weil zu befürchten sei, dass Ursula B. „erneut die Belange des Deutschen Reiches schädigt“.²⁰⁸ Sie wurde im Dezember 1944 von Ravensbrück ins Außenlager Dresden-Trachau des KZ Flossenbürg verlegt, wo sie vermutlich befreit wurde. Die 20-jährige Lucie M. wurde am 17. Februar 1943 als „Marokkanermischling“ zusammen mit vier „Juden-Mischlingen“ und einem „Zigeuner-Mischling“ vom Jugendschutzlager Uckermark²⁰⁹ ins KZ Ravensbrück überstellt;²¹⁰ als Haftgrund war „asozial“ angegeben. Die M. gehörte offensichtlich zu den oben bereits erwähnten, u. a. von der Sterilisation bedrohten Kindern deutscher Frauen und „farbiger“ französischer Besatzungssoldaten aus dem Rheinland. Das weitere Schicksal von Lucie M. ist nicht bekannt.

Über die Existenzbedingungen und die Behandlung der arabischen KZ-Häftlinge liegen spezifische Informationen bisher kaum vor. In seiner Aussage für die Staatsanwaltschaft Köln berichtete 1966 der ehemalige Sachsenhausen-Häftling Josef R. u. a. von einem „Araber, der gar nicht deutsch sprach“, im Außenlager Berlin-Lichterfelde Süd.²¹¹ Dieser, der von den Mithäftlingen „Ali“ genannt wurde und sich französisch verständigen konnte, sei „von einem SS-Mann schwer misshandelt worden“; „es war kalter Winter (1944/45 – G.H.) und der 'Ali' musste stundenlang draußen stehen, wurde mit kaltem Wasser

begossen und wurde geschlagen und getreten. Der 'Ali' war damals etwa 45 Jahre alt und das hat er sicherlich nicht abgekonnt. Ich weiß aber nicht, welcher SS-Mann das damals mit dem 'Ali' gemacht hat“.²¹²

Diese Art der Misshandlung, die auch aus vielen anderen Erlebnisberichten ehemaliger Häftlinge bekannt ist, war sicherlich nicht „typisch“ für den Umgang mit arabischen KZ-Insassen. Sie lässt aber Ernest Gillens Erfahrung in einem besonderen Licht erscheinen, wenn er bemerkt: „Die frankophonen Araber hatten nur Vorteile sich bei ihren Mithäftlingen als Franzosen zu bezeichnen“.²¹³

Durch die Aussage R.s erfahren wir auch, dass Muslime unter den arabischen Häftlingen – sie waren die große Mehrheit – im Lager durchaus ihre Religion praktizierten. „Ich weiß noch genau“, erinnerte er sich, „dass wir ihn ('Ali' – G.H.) immer etwas belächelt haben, wenn er seine Gebete in Richtung Osten machte, einfach, weil es uns komisch vorkam“.²¹⁴

Noch etwas anderes wurde aus der Erinnerung von Mithäftlingen bekannt – die Mitwirkung von Arabern an der Selbstbefreiung des Konzentrationslagers Buchenwald. Nach Mitteilung Pierre Durands, des Präsidenten des Internationalen Buchenwald-Komitees, haben die Algerier Kermiche Areski und Messaoud ben Hamiche der „Brigade française d'Action liberatrice“ angehört, die im Juni 1944 im Lager gebildet wurde²¹⁵; der ehemalige Spanienkämpfer Areski war am 19. Januar und Ben Hamiche am 14. Mai von Compiègne nach Buchenwald gekommen. Die Brigade nahm am 11. April 1945 an dem bewaffneten Aufstand der Häftlinge teil, der die Übergabe des Lagers an die amerikanischen Truppen möglich machte.²¹⁶

Gelegentlich wird die Frage nach rassistischen Gründen für die Verfolgung von Arabern oder von Muslimen durch den nationalsozialistischen Repressionsapparat und ihre Einlieferung in Gefängnisse und Konzentrationslager gestellt und verneint. So behauptet Hermann L. Gremliza, „dass der Antisemitismus noch keinen Araber in eine deutsche Gaskammer geführt“ habe.²¹⁷ Gewiss, es ist kaum anzunehmen, dass der Marokkaner Mohamed Bouayad am 24. April 1945 in der Gaskammer des KZ Mauthausen aus antisemitischen Motiven oder deshalb vernichtet wurde, weil er Araber war; er fiel vielmehr wie Millionen anderer nichtjüdischer Menschen dem

ganz „gewöhnlichen“ Terror der Nazis zum Opfer. Sieht man einmal davon ab, dass Gremliza offensichtlich nichtjüdische Opfer des Nationalsozialismus geringer schätzt als jüdische, so scheint er zu ignorieren, dass nationalsozialistischer Terror von Grund auf rassistisch strukturiert war.

Das bekamen auch Araber zu spüren: Arabische Studenten waren, wie erwähnt, wegen Zugehörigkeit zu „einer niederen Rasse“ angegriffen worden. Arabische Kriegsgefangene sollten als „Farbige“ grundsätzlich außerhalb der Reichsgrenzen gehalten sowie in den Lagern von den „Weißen“ getrennt werden. Bei juristischer Verfolgung von arabischen Straftätern hat sich ihre „Farbigkeit“ durchaus als strafverschärfend erwiesen, und die „asoziale“ Lucie M. war, mit der Kategorie „Marokkanermischung“ versehen, eindeutig aus rassistischen Gründen ins KZ Ravensbrück eingeliefert worden.

Anmerkungen

- 1 Aufgrund seiner schweren Krankheit konnte Gerhard Höpp diesen Artikel nur noch teilweise überarbeiten. Die vorliegende Fassung wurde von Turkan Yilmaz durchgesehen und ergänzt.
- 2 Ina R. Friedman, *The Other Victims: First-Person Stories on Non-Jews Persecuted by the Nazis*, Boston u. a. 1990, S. 1.
- 3 Seit etwa zehn Jahren wird intensiv über afrikanische Opfer des Nationalsozialismus geforscht. Vgl. Robert W. Kesting, *Forgotten Victims: Blacks in the Holocaust*. In: *The Journal of Negro History* 77 (1992) 1, S. 30-36; ders., *The Black Experience during the Holocaust*. In: Michael Berenbaum/Abraham J. Peck (Hg.), *The Holocaust and History. The Known, the Unknown, the Disputed, and the Reexamined*, Washington u. a. 1998, S. 358-365; Susann Samples, *African Germans in the Third Reich*. In: Carol Aisha Blackshire-Belay (Hg.), *The African-German Experience. Critical Essays*, Westport 1996, S. 53-69; Marianne Bechhaus-Gerst, *Afrikaner in Deutschland 1933-1945*. In: 1999. *Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts* 12 (1997) 4, S. 10-31; Maguëye Kassé, *Afrikaner im nationalsozialistischen Deutschland*. In: *Utopic kreativ* (2000) 115-116, S. 501-507; Clarence Lusane, *Hitler's Black Victims. The Historical Experiences of Afro-Germans, European Blacks, Africans, and African Americans in the Nazi Era*, New York-London 2003.
- 4 Zum Diskurs über den Mufti und seine Kollaboration mit den National-

- sozialisten vgl. Rainer Zimmer-Winkel (Hg.), *Eine umstrittene Figur. Hadj Amin al-Husseini, Mufti von Jerusalem*, Trier 1999.
- 5 Vgl. Jan Assmann, *Die Katastrophe des Vergessens. Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik*. In: Alcida Assmann/Dietrich Harth (Hg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt/M. 1991, S. 344.
 - 6 Tom Segev, „Der Holocaust gehört in seinen konkreten historischen Kontext“. In: *Universitas* 51 (1996), S. 90. Steinbach erklärt dieses Verhalten dadurch, dass die „Parzellierung bzw. Tabuisierung kollektivgeschichtlich wichtiger Ereignisse“ zu einer „Ausgrenzung von Leidenserfahrung“, zu einer „mental Blockade des Mitgeföhls“ führe; die Folge sei eine „ganz bewusst vorgenommene Verengung des Gedenkens, die nicht mehr tröstet, sondern verletzt und nicht selten als eine Form 'fanatischen Gedenkens' ausschließlich für die 'eigenen Opfer' wahrgenommen wird“. Peter Steinbach, *Die Vergegenwärtigung von Vergangem. Zum Spannungsverhältnis zwischen individueller Erinnerung und öffentlichem Gedenken*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (1997) 3-4, S. 4f.
 - 7 Zum arabischen Holocaust-Diskurs vgl. Rainer Zimmer-Winkel (Hg.), *Die Araber und die Shoa. Über die Schwierigkeiten dieser Konjunktion*, Trier 2000. Zu aktuellen Debatten siehe Karin Joggerst, *Koexistenz und kollektives Gedächtnis. Israelische und palästinensische Historiker suchen eine Annäherung*. In: *INAMO* 6 (2000) 22, S. 28-30, und die Replik von Ghassan Abdallah ebenda 6 (2000) 23-24, S. 42, sowie Souad Mekhennet, *Warum wussten wir es nicht? Der Holocaust und die arabischen Opfer: Der Nachrichtensender Al Dschazira bricht ein politisches Tabu*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6. Januar 2003, auch Aviv Lavie, *Partners in Pain. Arabs Study the Holocaust*. In: *CounterPunch*, 12. Februar 2003.
 - 8 Vgl. Bundesarchiv Berlin (BArchB), R 58, Nr. 459, Bl. 45(RS).
 - 9 Für die wertvolle und großzügige Unterstützung meiner Recherchen danke ich v. a. dem Bundesarchiv, dem Geheimen Staatsarchiv, dem Landesarchiv, dem Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes, der Deutschen Dienststelle (chem. WAST) und der Senatsverwaltung für Stadtentwicklung und Umweltschutz, Abt. Gräberwesen, in Berlin, dem Service des Victimes de la Guerre in Brüssel, dem Bundesarchiv/Militärarchiv in Freiburg/Br., dem Staatsarchiv Hamburg, den Thüringischen Staatsarchiven in Gotha, Meiningen und Rudolstadt, dem Sächsischen Staatsarchiv in Leipzig, dem Kulturstadtarchiv in Meersburg, dem Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt in Merseburg, dem Stadtarchiv und dem Regionalmuseum in Neubrandenburg, dem Bran-

- denburgischen Landeshauptarchiv in Potsdam, der Gedenk- und Dokumentationsstätte KZ Drütte in Salzgitter, dem Stadt- und Kreisarchiv Schmalkalden, dem Landeshauptarchiv und dem Stadtarchiv in Schwerin, dem Garten- und Friedhofsamt Stuttgart, dem Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes und dem Österreichischen Staatsarchiv/Archiv der Republik in Wien.
- 10 Vgl. Österreichisches Staatsarchiv, Wien/Archiv der Republik (ÖStArchW/AdR), Neues Politisches Archiv, Karton 540, Liasse Egypten.
 - 11 Vgl. BArchB, R 43 II, Nr. 1423, Bl. 172ff.
 - 12 Vgl. ebenda, Bl. 177f.
 - 13 Der US-Bürger Flemming, der seit 1935 in Berlin spielte, hatte eine tunesische Mutter und einen ägyptischen Vater. Die Verlängerung seiner Arbeitserlaubnis in Deutschland bis 1937 soll durch Intervention von Botschafter William H. Dodd beim Reichspropagandaministerium zustande gekommen sein. Vgl. Eginò Biagioni, *Herb Flemming, a Jazz Pioneer around the World*, Alphen 1977, S. 5 und 49ff.
 - 14 Vgl. Michael H. Kater, *Gewagtes Spiel. Jazz im Nationalsozialismus*, Köln 1995, S. 86.
 - 15 Vgl. Hubert von Meyerinck, *Meine berühmten Freundinnen. Erinnerungen*, Düsseldorf-Wien 1967, S. 112.
 - 16 Vgl. Reiner Pommerin, „Sterilisierung der Rheinlandbastarde“. Das Schicksal einer farbigen deutschen Minderheit 1918-1937, Düsseldorf 1979, S. 78.
 - 17 BArchB, Film 14198, Bl. 471257.
 - 18 Ebenda, Bl. 471161.
 - 19 Vgl. Wolfgang Abel, *Bastarde am Rhein*. In: *Neues Volk* 2 (1934) 2, S. 4-7; ders., *Über Europäer-Marokkaner- und Europäer-Annamiten-Kreuzungen*. In: *Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie* 36 (1937), S. 311ff. Abel war „anthropologischer Gutachter“ für die Sterilisationskommissionen.
 - 20 BArchB, R 1501, Nr. 1271, Bl. 31.
 - 21 Die Ausländerüberwachung oblag dem Reichssicherheitshauptamt (vgl. BArchB, R 58/459, Bl. 77), ab August 1940 einem Referat seines Amtes IV, der Gestapo (vgl. ebenda, Bl. 152). Am 16. September 1939 wurden alle Iraker und am 24. Oktober alle Angehörigen französischer Kolonien, Protektorate und Mandatsgebiete im Reich aufgefordert, sich bei den Ortspolizeibehörden zwecks Erfassung zu melden. Vgl. ebenda, Bl. 48 und 66.
 - 22 Vgl. Reichsgesetzblatt, Jahrgang 1939, Teil I, S. 1667.
 - 23 Vgl. BArchB, R 58/459, Bl. 94.

- 24 Vgl. Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Berlin (PArchAAB), R 40750. Viele der in Lagern und Ghettos des Reiches, Österreichs und der besetzten Gebiete festgehaltenen Juden mit palästinensischer Staatsbürgerschaft waren für den Austausch mit Deutschen vorgesehen, die von den britischen Behörden in Palästina interniert worden waren. Vgl. ebenda, R 41527 bis 415535. Spätestens seit Oktober 1943 finden sich in den von der Schweizer Gesandtschaft vorgelegten Listen der „austauschwilligen“ Palästinenser auch Araber aus dem Reich und aus Österreich; einige, die als nicht „deutschfreundlich“ eingeschätzt wurden, waren im Ilag VII Laufen und im Ilag Saint-Denis interniert. Vgl. ebenda, R 41532 und R 41533.
- 25 Zu ihm vgl. Wolfgang Schwanitz, Aziz Cotta Bey, deutsche und ägyptische Handelskammern und der Bund der Ägypter Deutscher Bildung (1919-1939). In: Gerhard Höpp (Hg.), Fremde Erfahrungen. Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und in der Schweiz bis 1945, Berlin 1996, S. 359-382.
- 26 Vgl. PArchAAB, Nachlass Hentig, Bd. 150.
- 27 Vgl. BArchB, Film 14188, Bl. 200197f.
- 28 Vgl. ebenda, R 58/459, Bl. 82.
- 29 Vgl. Sächsisches Staatsarchiv Leipzig (SStArchL), Untersuchungsanstalten Leipzig, Nr. 434.
- 30 Vgl. BArchB, R 58/459, Bl. 48. Am 31. Januar 1941 wies der deutsche Militärbefehlshaber in Frankreich an, im besetzten Gebiet lebende „arabische Volkszugehörige, insbesondere die Angehörigen der Staaten Oman, Irak und Palästina“ sowie Ägyptens, von der Internierung auszunehmen. Vgl. PArchAAB, Botschaft Paris, Nr. 2378. Am 19. Juni 1941 bestätigte er: „Irakische Staatsangehörige arabischer Volkszugehörigkeit sind im besetzten Gebiet Frankreichs wie auch im Reich nicht interniert worden“. Vgl. ebenda, Nr. 2342. Offenbar geschah das mit Rücksicht auf angenommene „deutschfreundliche“ Gefühle in Kreisen namentlich der irakischen und palästinensischen Eliten. Das änderte aber nichts am Ausreiseverbot: Als am 7. Mai 1943 die Afghanische Gesandtschaft als Schutzmachtvertretung des Irak das Auswärtige Amt darüber informierte, dass die irakische Regierung alle Iraker im Bereich der Achsenmächte bei Androhung von Bestrafung, darunter der Beschlagnahme ihres Vermögen, zur Rückkehr in die Heimat aufgefordert habe und um Erteilung von Ausreisevisa bat, lehnte das Amt ab; es bot vielmehr an, ausreisewillige Iraker gegen bei Kriegsbeginn im Irak internierte und dann nach Britisch-Indien gebrachte wehrfähige deutsche Männer auszutauschen. Kein Interesse bestand indessen an den im irakischen Internierungslager Amara befindlichen Deutschen, bei denen es

- sich um „nichtarische und jüdisch-versippte Reichsangehörige sowie mit Orientalen verheiratete Volksdeutsche“ handelte. Vgl. ebenda, R 41516.
- 31 Vgl. ebenda, R 29863.
- 32 Vgl. ebenda, Nachlass Hentig, Bd. 150.
- 33 Vgl. ebenda, R 41673.
- 34 Vgl. ebenda, R 41483. Zur Besetzung der „Zamzam“ gehörten noch sechs Griechen und Kroaten.
- 35 Sie wurden gerettet und in die Heimat zurückgebracht. Während ihr Schicksal bis in die jüngste Zeit öffentliche Anteilnahme erfuhr (vgl. u. a. Swan Hjalmar Swanson (Hg.), *Zamzam. The Story of a Strange Missionary Odyssey, by the Agustana Synod Passengers*, Minneapolis 1941; Isabel Russell Guernsey, *Free Trip to Berlin*, Toronto 1943; Susan G. Loobie, *Responding to the Storms of Life. Remembering the Zamzam*. In: *Latin America Evangelist*, January-March (1999), online unter <http://www.lam.org/lac/9901/stormsoflife.html>; Eleanor Anderson, *Miracle at Sea: The Sinking of the ZamZam and Our Family's Rescue*, Bolivar 2000, wurde das Los der ägyptischen Mannschaft offenbar nur bei Muḥammad Kāzim, *Zamzam al-ġariqa*, o.O. 1945, erwähnt.
- 36 Vgl. PArchAAB, R 40967.
- 37 Vgl. ebenda.
- 38 Vgl. ebenda. Im Juli 1942 bot der deutsche Militärbefehlshaber für Belgien und Nordostfrankreich dem Oberkommando des Heeres vier von 34 in seinem Kommandobereich wohnhaften Ägyptern zum Austausch an. Vgl. ebenda, R 41483.
- 39 Vgl. ebenda, R 41714.
- 40 Vgl. ebenda, R 41483, R 41484 und R 41485.
- 41 Zit. in Helmuth Forwick, *Zur Behandlung alliierter Kriegsgefangener im Zweiten Weltkrieg*. In: *Militärgeschichtliche Mitteilungen* (1967) 2, S. 127.
- 42 Vgl. PArchAAB, R 40769 und R 40770.
- 43 Z. B. bei Georg Hebbelmann, *Stalag VI A Hemer. Ein Kriegsgefangenenlager in Westfalen*, Münster 1995, S. 13.
- 44 Uwe Mai, *Kriegsgefangen in Brandenburg. Stalag III A in Luckenwalde 1939-1945*, Berlin 1999, S. 148.
- 45 Recherchiert auf der Grundlage folgender Quellen: BArchB, Film 15125, 15557, 57408, 57409, 57410 und 57690; PArchAAB, R 40723, R 40726, R 40747, R 40769, R 40770, R 40987, R 40988, R 40989, R 40990, R 41039, R 67003; Bernd Boll, *Fremdarbeiter in Offenburg, 1940-1945*. Arbeitsmanuskript, Offenburg 1988; Pierre Gascar, *Histoire*

- de la captivité des Français en Allemagne (1939-1945), Paris 1967; Hebbelmann, a. a. O.; Achim Kilian, Mühlberg 1939-1948, Köln u. a. 2001; Erich Kosthorst/Bernd Walter, Konzentrations- und Strafgefangenenlager im Dritten Reich. Beispiel Emsland. Zusatzteil: Kriegsgefangenenlager. Bd. 2 und 3, Düsseldorf 1983; Eva-Maria Krenkel/Dieter Nürnberger, Lebensskizzen kriegsgefangener und zwangsverpflichteter Ausländer im Raum Fritzlar-Ziegenhain 1940-1943, Kassel 1985; Dieter Krüger, „... Doch sie liebten das Leben“. Gefangenenlager in Neubrandenburg 1939 bis 1945, Neubrandenburg 1990; Joachim Rotberg, Zwangsarbeiter und Kriegsgefangene in katholischen Einrichtungen im Bereich der Diözese Limburg: ein Werkstattbericht, Limburg 2001; Stanislaw Senft/Horst Więcek, Obozy jenieckie na obszarze śląskiego okregu Wehrmacht 1939-1945, Wrocław u. a. 1972; Tadeusz Sojka, Zbrodnie Wehrmacht na jeńcach wojennych w Żaganu 1939-1945, Zielona Gora 1982.
- 46 Vgl. Margaret Ginns, French North African Prisoners of War in Jersey. In: Channel Islands Occupation Review (1985), S. 50-70.
- 47 „Trotz aller Bemühungen war es uns unmöglich, präzise Hinweise auf die Zahl der nordafrikanischen Kriegsgefangenen in den Oflags und den Stalags zu erhalten“. Belkacem Recham, Les Musulmans Algériens dans l'armée française (1919-1945), Diss., Paris 1995, S. 219.
- 48 Vgl. ebenda, S. 222.
- 49 Vgl. ebenda, S. 222.
- 50 Vgl. PArchAAB, R 40768 und R 41106.
- 51 Vgl. Recham, a. a. O., S. 224.
- 52 Vgl. ebenda. Eigene Erhebungen zu zwölf von 19 Frontstalags ergaben für den Sommer 1941 eine Zahl von knapp 30000 Gefangenen; im Herbst 1941 stieg die Zahl in sechs von den zwölf Frontstalags um etwa 5000 Gefangene.
- 53 Vgl. ebenda, S. 221; BArchB, Film 57690.
- 54 Im Zuge der im Juni 1942 durch die Vichy-Regierung verkündeten „Relève“ konnte durch die Entsendung von drei französischen Arbeitern nach Deutschland ein Kriegsgefangener „abgelöst“ werden. Vgl. Helga Bories-Sawala, Franzosen im „Reichseinsatz“. Deportation, Zwangsarbeit, Alltag. Bd. 1, Frankfurt/M. u. a. 1996, S. 263ff.
- 55 Anfang 1943 wurde zwischen dem Vichy-Regime und dem Reich das „Erleichterte Statut“ vereinbart, demzufolge für jeden französischen Arbeiter, der in Deutschland Arbeit aufnimmt, ein Kriegsgefangener in den Status eines Zivilarbeiters versetzt werden kann. Vgl. ebenda, S. 237ff.
- 56 Vgl. Recham, a. a. O., S. 225ff.

- 57 Vgl. ebenda, S. 227ff.
- 58 Vgl. BArchB, Film 4923, Bl. 393375; ebenda, Film 3660, Bl. 650600.
- 59 Vgl. Bundesarchiv/Militärarchiv, Freiburg (BArch/MArchF), WF-03/14247, Bl. 307, 329, 332 und 339.
- 60 Vgl. Reichsgesetzblatt, Jahrgang 1934, Teil II, S. 235.
- 61 Vgl. ebenda.
- 62 Vgl. PArchAAB, R 67003.
- 63 Vgl. Reichsgesetzblatt, Jahrgang 1934, Teil II, S. 249.
- 64 Vgl. PArchAAB, R 67003.
- 65 Vgl. BArchB, Film 15810, Bl. E026316.
- 66 Vgl. PArchAAB, R 60660.
- 67 Vgl. BArchB, Film 3660, Bl. 650601.
- 68 In der einschlägigen Literatur finden sich keine Hinweise auf das religiöse Leben der muslimischen Kriegsgefangenen. Vgl. u. a. Yves Durand, *La vie quotidienne des prisonniers de guerre dans les Stalags, les Oflags et les Kommandos 1939-1945*, Paris 1987, S. 173ff.; Markus Eikel, *Französische Katholiken im Dritten Reich. Die religiöse Betreuung der französischen Kriegsgefangenen und Zwangsarbeiter 1940-1945*, Freiburg 1999.
- 69 Vgl. Reichsgesetzblatt, Jahrgang 1934, Teil II, S. 237.
- 70 Vgl. BArch/MArchF, RH 49, Nr. 51.
- 71 Vgl. PArchAAB, R 40769, R 40770, R 40988 und R 40989.
- 72 Vgl. Eine Moschee in Großbeeren? Kein Hirngespinnst – es gab sie wirklich! In: *Amtsblatt Großbeeren* (1999) 11, S. 12; Regina Clausnitzer, *Moschee in Großbeeren – Suche nach einer Fotoaufnahme nun doch noch erfolgreich*. Ebenda (2000) 5, S. 17. Ein Foto der Moschee ist auch einem propagandistischen Artikel über ein Kriegsgefangenenlager beigegeben, das ca. 500 Nordafrikaner beherbergt haben soll. Vgl. *Ziyāra li-mu‘askar al-usrā al-maġārība al-qā‘im fī dawāhī* Berlin. In: *Barīd aš-Šarq* 2 (1941) 27.
- 73 Außerdem gäbe es in Luckenwalde einen „Tunesier, der den Koran lesen kann und seine Glaubensgenossen seelsorgerisch betreut“. PArchAAB, R 40747. Siehe auch ebenda, R 67003.
- 74 Vgl. BArch/MArchF, RH 49, Nr. 67. Die am 1. Juni 1944 vom OKW befohlene Ausdehnung der Schächterlaubnis für Muslime in der Wehrmacht auf „die Kriegsgefangenen mohammedanischer Religion“ (zit. in Forwick, a. a. O., S. 129f.) dürfte in erster Linie für Muslime unter den sowjetischen Kriegsgefangenen gegolten haben, bei denen für die „fremdvölkischen“ Einheiten der Wehrmacht und der SS geworben wurde.
- 75 Vgl. PArchAAB, R 67004; BArch/MArchF, RH 49, Nr. 51.

- 76 Vgl. PArchAAB, R 67004.
- 77 Für Muslime waren Grabzeichen aus „Eichen- oder Kiefernholz, imprägniert, gebrannt, Brettstärke (roh) 8 cm“ vorgesehen. Vgl. Brandenburgisches Landeshauptarchiv, Potsdam (BrLHArchP), Rep.6 B Jüterbog-Ludwigsfelde, Nr. 371/4, Bl. 105.
- 78 Vgl. PArchAAB, R 67004.
- 79 al-Iḥtifāl bi-ʿId al-Fiṭr fī aḥad al-muʿtaqalāt al-almāniya li'l-usrā al-muslimīn. In: Barīd aš-Šarq 4 (1942) 44, S. 31f. Siehe auch Lisān al-Asīr 1 (1941) 7, S. 6f.
- 80 Vgl. Lisān al-Asīr 1 (1941) 1, S. 3ff; ebenda 1 (1941) 2, S. 4.
- 81 „Chefredakteur“ des in Bordeaux gedruckten Blattes war ein Aḥmad al-Ḥanṣālī; die letzte bekannte Ausgabe (Nr. 13) ist vom März 1942.
- 82 Exemplare des Blattes, das vermutlich nur 1940 verausgibt und von einem Šāliḥ bin Muḥammad redigiert wurde, lagen mir nicht vor. Es ist erwähnt bei Ğamaʿ Baiḏā, al-Maġrib wa'd-diʿāya an-nāziya. In: al-Maġrib wa Almāniya. Aʿmāl al-multaqā al-ġāmiʿī al-awwal, Rabat 1991, S. 24.
- 83 Erschien zwischen 1939 und 1944 und wurde von dem Ägypter Kamāl ad-Dīn Ğalāl im Auftrag des Reichspropagandaministeriums redigiert. Vgl. Gerhard Höpp, Arabische und islamische Periodika in Berlin und Brandenburg 1915-1945. Geschichtlicher Abriss und Bibliographie, Berlin 1994, S. 16.
- 84 Vgl. PArchAAB, R 67003.
- 85 Vgl. Gerhard Höpp, Muslime in der Mark. Als Kriegsgefangene und Internierte in Wünsdorf und Zossen, 1914-1924, Berlin 1997.
- 86 Im Juli 1940 wandte sich Max von Oppenheim, der die im Ersten Weltkrieg praktizierte besondere Behandlung muslimischer Kriegsgefangener angeregt hatte, an das Auswärtige Amt und schlug mit Hinweis auf diese Erfahrungen u. a. eine „besondere, freundliche Behandlung der gefangenen Marokkaner, Algerier und Tunesier“ vor; diese würde für Deutschland „gute Früchte“ tragen. Vgl. BArchB, Film 14882, Bl. 326020.
- 87 Vgl. Recham, a. a. O., S. 220.
- 88 Vgl. ebenda, S. 220ff.
- 89 Vgl. ebenda, S. 217f. Die mir vorliegenden Sterbeurkunden nordafrikanischer Kriegsgefangener aus dem Stalag III A Luckenwalde nennen ausnahmslos Tuberkulose als Todesursache.
- 90 Etwa 170 marokkanische Gefangene mussten im Oktober 1944 in Rammersweier, einem Arbeitskommando des Stalag V F Offenburg, „Verladearbeiten für die Wehrmacht“ ausführen; daneben wurden sie „auf Verlangen in kleinen Trupps unter einem Wachmann den Landwir-

- ten zugeteilt zum Kartoffelausmachen“. *Boll*, a. a. O., S. 57.
- 91 Vgl. Recham, a. a. O., S. 222ff. Außer den von Recham genannten Frontstalags hatten auch die Lager 124, 132, 135, 161, 181, 184, 190, 200, 230 und 232 Arbeitskommandos.
- 92 Vgl. David Killingray, *Africans and African Americans in Enemy Hands*. In: Bob Moore/Kent Fedorovich (Hg.), *Prisoners of War ant their Captors in World War II*, Oxford-Washington 1996, S. 181-204; Catherine Akpo, *Africains dans les stalags*. In: *Jeune Afrique* 38 (1998) 1934, S. 46-49; Peter Martin, „... auf jeden Fall zu erschießen“. Schwarze Kriegsgefangene in den Lagern der Nazis. In: *Mittelweg* 36, 8 (1999) 5, S. 76-91.
- 93 Mikołaj Caban, *Flucht aus dem Jenseits*, Berlin 1971, S. 87.
- 94 Vgl. Robert Stigler, *Rassenphysiologische Untersuchungen an farbigen Kriegsgefangenen in einem Kriegsgefangenenlager*. In: *Zeitschrift für Rassenphysiologie* 13 (1943) 1-2, S. 26-57; Josef Wastl, *Anthropologische Untersuchungen an belgischen und französischen Kriegsgefangenen*. In: *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien. Mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse* 78 (1941) 13, S. 103-106.
- 95 Stadtarchiv Schwerin, MB 699.
- 96 BArch/MArchF, RH 49, Nr. 67.
- 97 Vgl. ebenda, WF-03/14247, Bl. 305.
- 98 Vgl. u. a. die Standardwerke von Ulrich Herbert, *Fremdarbeiter. Politik und Praxis des „Ausländer-Einsatzes“ in der Kriegswirtschaft des Dritten Reiches*, Berlin-Bonn 1985 (Neufl. Bonn 1999), und Wilfried Reinhaus (Hg.), *Zwangsarbeit in Deutschland 1939-1945*. Archiv- und Sammlungsgut, Topographie und Erschließungsstrategien, Bielefeld u. a. 2001.
- 99 Vgl. Yves Durand, *Vichy und der „Reichseinsatz“*. In: Ulrich Herbert (Hg.), *Europa und der „Reichseinsatz“*. Ausländische Zivilarbeiter, Kriegsgefangene und KZ-Häftlinge in Deutschland 1938-1945, Essen 1991, S. 184-199.
- 100 Vgl. Jacques Evrard, *La déportation des travailleurs français dans le IIIe Reich*, Paris 1972, S. 53; Patrick Weil, *La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours*, Paris 1991, S. 45.
- 101 Vgl. Jean-Jacques Rager, *Les Musulmans Algériens en France et dans les Pays Islamiques*, Paris 1950, S. 74ff. Da sich alle folgenden Darstellungen (u. a. Alain Gilette/Abdelmalik Sayad, *L'immigration algérienne en France*, Paris, 1984, S. 84; Belkacem Hifi, *L'immigration algérienne en France. Origines et perspectives de non-retour*, Paris 1985, S. 118; Benjamin Stora, *Histoire politique de l'immigration algérienne en*

- France, Paris 1991, S. 206f.) geradezu wörtlich auf diese Quelle beziehen, wird nur sie im folgenden zitiert.
- 102 Vgl. Martin Pabst, „Auch vor außergewöhnlichen Maßnahmen ist nicht zurückzuschrecken“. Die Fremdarbeiter im Kreis Merseburg während des II. Weltkrieges. Eine Dokumentation, Halle 1997, S. 32.
- 103 Vgl. Rager, a. a. O., S. 77f.
- 104 Vgl. Marion Külow u. a., Archivalische Quellennachweise zum Einsatz von ausländischen Zwangsarbeitern sowie Kriegsgefangenen während des Zweiten Weltkrieges. 2. Aufl., Leipzig 1994 (Veröffentlichungen des Sächsischen Staatsarchivs Leipzig, 4); Zwangsarbeiter in Südthüringen während des Zweiten Weltkrieges. Archivalisches Quelleninventar, Meiningen 1995 (Schriften des Thüringischen Staatsarchivs Meiningen, 2); Frank Schmidt, Zwangsarbeit in der Provinz Brandenburg 1939-1945. Spezialinventar der Quellen im Brandenburgischen Landeshauptarchiv, Frankfurt/M. 1998; Kerstin Böttcher, Spezialinventar Quellen zur Geschichte der Zwangsarbeit im Landesarchiv Berlin (1939-1945), Berlin 2001.
- 105 Vgl. Evrard, a. a. O., S. 53; Rager, a. a. O., S. 75f. Die bei Gillette/Sayad, a. a. O., S. 58, und Hifi, a. a. O., S. 118, genannte Zahl von 16000 dürfte ein (Ab)Schreibfehler sein.
- 106 Vgl. Rager, a. a. O., S. 78.
- 107 Vgl. Stora, a. a. O., S. 208. Eine deutsche Quelle aus dem Jahre 1944 erwähnt nur 5000 fest gebundene und einige Tausend Nordafrikaner, die in französischen Subunternehmen für die OT arbeiteten. Vgl. BArchB, Film 4923, Bl. 393375. Auf jeden Fall ist die nach dem Krieg gemachte Aussage eines Vichy-Funktionärs abwegig, dass nur 200 Nordafrikaner von der OT rekrutiert worden wären. Vgl. Maurice Guillaume, North Africans in France. In: France during the German Occupation 1940-1944. Bd. 2, Stanford 1959, S. 733.
- 108 Vgl. Franz W. Seidler, Die Organisation Todt. Bauen für Staat und Wehrmacht 1938-1945, Koblenz 1987, S. 133.
- 109 Vgl. BArchB, R 50 I/238, Bl. 11; ebenda, R 50 I/210, Bl. 100ff.
- 110 Vgl. Handbook of the Organisation Todt by the Supreme Headquarters Allied Expeditionary Force Counter-Intelligence Sub-Division MIRS/MR-OT/5/45, Osnabrück 1992, S. 185.
- 111 „Bei der Einsatzgruppe Biskaya wurde für marokkanische Männer das OT-Lager Lindemann in der ehemaligen französischen Caserne Coloniale im Hafen Bacalan (in Bordeaux – G.H.) eingerichtet“. Seidler, a. a. O., S. 141.
- 112 Vgl. ebenda, S. 178f.
- 113 Bernd Zielinski, Staatskollaboration. Vichy und der Arbeitskräftecin-

- satz im Dritten Reich, Münster 1995, S. 69.
- 114 Vgl. Seidler, a. a. O., S. 165ff.
- 115 Vgl. BArchB, R 50 I/210, Bl. 49.
- 116 Vgl. Seidler, a. a. O., S. 166ff.
- 117 Vgl. BArchB, R 50 I/209, Bl. 32.
- 118 Zu dieser für die soziale Betreuung französischer, darunter nordafrikanischer OT-Arbeiter 1943 geschaffenen „Parallelorganisation zur OT-Frontführung“ vgl. Seidler, a. a. O., S. 155.
- 119 Vgl. BArchB, R 50I/209, Bl. 33.
- 120 Vgl. SStArchL, Metallguss GmbH Leipzig, Nr. 11.
- 121 Wie im Falle des bei den Daimler-Benz-Motorenwerken in Genshagen beschäftigten Algeriers Said Ferkane. Vgl. BrLHArchP, Pr.Br.Rep.20 B Arbeitsamt Luckenwalde, Nr. 2, Bl. 93(RS).
- 122 Allein das widerlegt die Behauptung Guillaume, „alle Nordafrikaner“ wären von der STO verschont geblieben. Vgl. Guillaume, a. a. O.
- 123 Vgl. BrLHArchP, Pr.Br.Rep.6 B Cottbus, Nr. P 1184.
- 124 Vgl. SStArchL, ASW Espenhain, Nr. 340.
- 125 Vgl. BrLHArchP, Pr.Br.Rep.75 AEG Hennigsdorf, Nr. 24, Bl. 17.
- 126 Vgl. ebenda, Pr.Br.Rep.75 Lehmanns Witwe & Sohn, Tuchfabrik Guben, Nr. 498.
- 127 Vgl. Archiwum Państwowe w Katowicach, oddział w Oświęcimiu, coll. Bürgermeister Auschwitz 1/59, Bl. 59.
- 128 Vgl. Evrard, a. a. O., S. 268; Karl Heinz Roth, I.G. Auschwitz. Normalität oder Anomalie eines kapitalistischen Entwicklungsursprungs? In: „Deutsche Wirtschaft“. Zwangsarbeit von KZ-Häftlingen für Industrie und Behörden, Hamburg 1991, S. 86f.
- 129 Von 17 auf dem Islamischen Friedhof und den Friedhöfen Berlin-Frohnau und Berlin-Heiligensee bestatteten Arabern kamen 1944 allein fünf durch „Feindeinwirkung“ ums Leben. Vgl. Senatsverwaltung für Stadtentwicklung und Umweltschutz, Abt. Gräberwesen, Grundliste 14 I sowie Listen 20a und 20b.
- 130 Vgl. Durand, a. a. O., S. 191.
- 131 Vgl. Charles-Robert Ageron, Les populations du Maghreb face à la propagande allemande. In: Revue d'Histoire de la Deuxième Guerre Mondiale 29 (1979) 114, S. 22; Mahfoud Kaddache, Histoire du nationalisme algérien. Bd. 2, Algier 1993, S. 624ff.
- 132 Vgl. PArchAAB, Botschaft Paris, Nr. 1116c.
- 133 Das Blatt wurde von dem tunesischen Nationalisten Yūṣuf ar-Ruwaiṣī herausgegeben. Dazu und zu ihm vgl. ‘Abd al-Ġalīl at-Tamīmī (Hg.), Kitābāt wa muḏakkirāt al-munāḏil Yūṣuf ar-Ruwaiṣī as-siyāsiya ma‘a waṭā’iq ḡadīda tunṣar li-awwal marra, Zaghuan 1995.

- 134 Vgl. PArchAAB, R 47666.
- 135 Zu ihm vgl. Gerhard Höpp, *Texte aus der Fremde. Arabische politische Publizistik in Deutschland, 1896-1945. Eine Bibliographie*, Berlin 2000, S. 59.
- 136 Vgl. PArchAAB, R 27327.
- 137 Vgl. Senatsverwaltung für Stadtentwicklung und Umweltschutz, Abt. Gräberwesen, Liste 20 B, S. 40.
- 138 Vgl. BrLHArchP, Pr.Br.Rep. 6 B Cottbus, Nr. P 1184. Zur Rolle der PPF in Algerien vgl. Mostéfa Haddad, *L'Algérie de l'entre-deux-guerres: Crise économique et action de propagande des groupuscules d'extrême-droite française dans le Constantinois au cours de années trente*. In: *Mélanges Charles-Robert Ageron*. Bd. 1, Zaghouan 1996, S. 306ff.
- 139 Vgl. BArchB, Sammlung Research (ehem. BDC), Nr. 813.
- 140 Vgl. SStArchL, ASW Espenhain, Nr. 310.
- 141 Vgl. BrLHArchP, Pr.Br.Rep.75, IG Farben, Werk Premnitz, Nr. 1707.
- 142 Vgl. Thüringisches Staatsarchiv Gotha (ThStArchG), Amt Schönstedt, Nr. 53, Bl. 186. Georges ben A. wurde offenbar gefasst; 1944 war er jedenfalls im Ersatzgefängnis Riebeckstraße in Leipzig registriert. Vgl. SStArchL, Untersuchungshaftanstalten Leipzig, Nr. 1061.
- 143 Vgl. Geheimes Staatsarchiv, Berlin (GStArchB), XVIII. Hauptabteilung, Anhang C, Nr. 10, Bl. 72.
- 144 Vgl. Senft/Wiecek, a. a. O., S. 203f.
- 145 Zu dieser Form der „Resistenz“ vgl. Herbert, a. a. O., S. 344ff.
- 146 Vgl. BrLHArchP, Pr.Br.Rep.29, Zuchthaus Brandenburg, Nr. 1692.
- 147 Vgl. BArchB, R 3001, IV g 14/4537/42, Bl. 3ff.
- 148 Vgl. Landesarchiv Berlin (LArchB), A Rep.358-02, Nr. 89681; BrLHArchP, Pr.Br.Rep.214, Hammer, Nr. 37, Bl. 180.
- 149 Vgl. SStArchL, Untersuchungshaftanstalten Leipzig, Nr. 420. Siehe dazu die „Verordnung gegen Volksschädlinge“ vom 5. September 1939 in: *Reichsgesetzblatt*, Jahrgang 1939, Teil I, S. 1679.
- 150 Vgl. grundsätzlich dazu Stefan Karner, *Arbeitsvertragsbrüche als Verletzung der Arbeitspflicht im „Dritten Reich“*. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 21 (1981), S. 269ff.; Wolfgang Wippermann, *Sanktionierung der Zwangsarbeit: „Arbeitsvertragsbruch“ und „Arbeitsziehungslager“ in Berlin-Brandenburg*. In: Winfried Meyer/Klaus Neitmann (Hg.), *Zwangsarbeit während der NS-Zeit in Berlin und Brandenburg*, Potsdam 2001, S. 85ff.; auch Herbert, a. a. O., S. 344ff.
- 151 Vgl. grundsätzlich Gabriele Lotfi, *KZ der Gestapo. Arbeitserziehungslager im Dritten Reich*, Stuttgart-München 2000.
- 152 Vgl. SStArchL, ASW Espenhain, Nr. 323.

- 153 Vgl. PArchAAB, R 41484. Zu diesem AEL siehe Nils Aschenbeck/Rüdiger Lubricht/Hartmut Roder u. a., *Fabrik für die Ewigkeit. Der U-Boot-Bunker in Bremen-Farge*, Hamburg 1995, S. 46f.
- 154 Vgl. (tm)StArchW/AdR, Häftlingsbuch des ehem. „Gestapo“ Arbeitserziehungslagers „Ober Lanzendorf“, Gefangenen-Buch B, 1.1.1944-13.7.1944. Siehe auch Heinz Arnberger, *Das Arbeitserziehungslager Oberlanzendorf*. In: *Widerstand und Verfolgung in Niederösterreich 1934-1945*. Bd. 2, Wien 1987, S. 573-586.
- 155 Vgl. SStArchL, Polizeipräsidium Leipzig, Gefangenentagebücher des Polizeigefängnisses, Nr. 8524 und 8525.
- 156 Vgl. Staatsarchiv Stade, Rep.171 Verden, acc. 66/88. Siehe auch Rolf Wessels, *Das Arbeitserziehungslager in Liebenau 1940-1943*, Nienburg 1990, S. 32.
- 157 Vgl. BArchB/Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR (SAPMO), By 5/V 279/109; Gedenk- und Dokumentationsstätte KZ Drütte.
- 158 Vgl. BrLHArchP, Pr.Br.Rep.29, Zuchthaus Brandenburg, Do 5, Bl. 61(RS); Thüringisches Staatsarchiv Meiningen (ThStArchM), Zuchthaus Untermaßfeld, Gefangenenkartei.
- 159 Vgl. ThStArchM, Zuchthaus Untermaßfeld, Gefangenenkartei.
- 160 Siehe Katharina Witter, *Das Zuchthaus Untermaßfeld 1813-1945*. In: *Archiv und Regionalgeschichte. 75 Jahre Thüringisches Staatsarchiv Meiningen*, Meiningen 1998, S. 255-294.
- 161 Vgl. PArchAAB, R 27327.
- 162 Zu diesem Lager siehe Wolfgang Wippermann, *Nationalsozialistische Zwangslager in Berlin II. Das „Arbeitserziehungslager“ Wuhlheide*. In: Wolfgang Ribbe (Hg.) *Berlin-Forschungen II*, Berlin 1987, S. 179-188.
- 163 Vgl. PArchAAB, R 41532. Sh. wurde am 1. Juni 1944 „entlassen“. Vgl. ebenda, R 41535.
- 164 Vgl. BArchB, R 3001, Iv g 11/2225/44, Bl. 1-24.
- 165 Vgl. Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstands, Nr. 11240.
- 166 Vgl. ebenda, Nr. 6939.
- 167 Vgl. ebenda, Nr. 7384. Die Sache hatte noch ein Nachspiel: Als am 9. Juni 1943 die Österreicherin Ludmilla Z. wegen Vorbereitung zum Hochverrat verurteilt wurde, warf ihr das Gericht u. a. vor, der in Not geratenen Ehefrau Othmar ben M.s geholfen zu haben. Vgl. ebenda, Nr. 8274.
- 168 Vgl. ThStArchG, Kreisamt Eisenach, Nr. 307, Bl. 47ff.
- 169 Vgl. William J. M. Mackenzie, *The Secret History of SOE: The Special Operations Executive 1940-1945*, London 2002.

- 170 Vgl. Albert Ouzoulias, *Die Bataillone der Jugend*, Berlin 1976, S. 58 und 67.
- 171 Vgl. Philippe Wacrenier, *Le réseau Vélite et le corps franc Liberté*. In: Raymond de Lassus Saint Geniès, *Si l'écho de leurs voix faiblit...*, Paris 1997, S. 147ff.
- 172 Vgl. Dominique Lormier, *Histoire de la France militaire et résistante. Erster Teil: 1939-1942*, Monaco 2000, S. 264.
- 173 Vgl. *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français (DBMOF)*. Bd. 32, Paris 1988, S. 368.
- 174 Vgl. ebenda. Bd. 42, Paris 1992, S. 232.
- 175 Vgl. *Les mémoires de Messali Hadj 1898-1938*, Paris 1982, S. 190f. und 218f. Promovierte 1926 in Paris zum Thema „Etudes sur les locations à long terme et perpétuelles dans le monde romain“ und veröffentlichte ein Jahr später das seinen Eltern und seiner jüdischen Ehefrau gewidmete Werk „Histoire de la justice seigneuriale en France. Les origines romaines“.
- 176 Vgl. Fu'ād Ḥaddād/Ḥikmat al-Murr, āš-Šahīd al-lubnānī. In: *aṭ-Ṭarīq* 1 (1941) 1, S. 24.
- 177 Vgl. Serge Klarsfeld, *Le Livre des Otages*, Paris 1979, S. 50.
- 178 Vgl. ebenda, S. 90.
- 179 Vgl. Denis Peschanski, *Des étrangers dans la résistance*, Paris 2002, S. 111.
- 180 Vgl. Jean-Luc Einaudi, *Un Algérien: Maurice Laban*, Paris 1999, S. 44ff. und S. 60.
- 181 Vgl. Christine Levisse-Touzé, *Les camps d'internement en Afrique du Nord pendant la seconde guerre mondiale*. In: *Mélanges Charles-Robert Ageron*. Bd. 2, Zaghuan 1996, S. 601-608.
- 182 *Sein Erlebnisbericht „Mémoire. Trois années de camp. Un an de camp de concentration, deux ans de centre disciplinaire Djenien-Bou-Rezg, Sud oranais, 1940 à 1943 (régime Vichy), Sétif 1965“ war mir leider nicht zugänglich.*
- 183 Vgl. Yves Maxime Danan, *La vie politique à Alger de 1940 à 1944*, Paris 1963, S. 40ff.; André Moine, *La déportation et la résistance en Afrique du Nord (1939-1944)*, Paris 1972, S. 189f.
- 184 Vgl. Benjamin Stora, *Dictionnaire biographique de militants nationalistes algériens*. E.N.A., P.P.A., M.T.L.D. (1926-1954), Paris 1985, S. 174f.
- 185 Vgl. Lothar Gruchmann, „Nacht- und Nebel“-Justiz. Die Mitwirkung deutscher Strafgerichte an der Bekämpfung des Widerstandes in den besetzten westeuropäischen Ländern 1942-1944. In: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 29 (1981), S. 344ff.

- 186 Zit. in Volker Schneider, Waffen-SS SS-Sonderlager „Hinzert“. Das Konzentrationslager im „Gau Moselland“ 1939-1945, Nonnweiler-Ötzenhausen 1998, S. 144.
- 187 Vgl. Gruchmann, a. a. O., S. 348ff.
- 188 Vgl. Przemyslaw Mnichowski, Oboz koncentracyjny i wiezienie w Sonnenburgu (Slęnsku) 1933-1945, Warschau 1982, S. 93.
- 189 Vgl. Service des Victimes de la Guerre, Brüssel, Zuchthaus Brandenburg. Möglicherweise wurde er auch aufgrund des „Sperrle-Erlasses“ vom 3. Februar 1944 festgenommen, der u. a. bestimmte, Angehörige der Résistance grundsätzlich als „Freischärler“ zu behandeln. Vgl. Ahlrich Meyer, Die deutsche Besatzung in Frankreich 1940-1944. Widerstandsbekämpfung und Judenverfolgung, Darmstadt 2000, S. 129.
- 190 Vgl. BrLHArchP, Pr.Br.Rep.29, Zuchthaus Brandenburg, Do 8, Bl. 11; ebenda, Pr.Br.Rep.35 H, Nr. 2, Bl. 38a; ebenda, Ld.Br.Rep.214, Hammer, Nr. 16.
- 191 Vgl. Jean Degroote, Prisons de la Gestapo et camps de concentration, Steenvorde 1995, S. 23.
- 192 Ich danke an dieser Stelle ausdrücklich für die jederzeit bereitwillige und sachkundige Unterstützung meiner Recherchen den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Gedenkstätten der Konzentrationslager Auschwitz, Bergen-Belsen (besonders Herrn Horstmann), Buchenwald (Frau Stein), Dachau (Frau Hammermann), Flossenbürg (Herrn Skriebelcit und Herrn Ibel), Groß-Rosen, Mauthausen, Mittelbau-Dora (Frau Janischefski, Herrn Wagner und Herrn Mertens), Neuengamme (Herrn Römmers), Osthofen (Frau Welter), Ravensbrück (Frau Schindler-Saefkow und Frau Schnell), Sachsenhausen (Frau Schwarz und Frau Liebscher) und Stutthof sowie dem ehemaligen Natzweiler- und Dachau-Häftling Ernest Gillen in Howald (Luxemburg).
- 193 Vgl. Gerhard Höpp, „Gefährdungen der Erinnerung“: Arabische Häftlinge in nationalsozialistischen Konzentrationslagern. In: asien, afrika, lateinamerika 30 (2002), S. 373-386.
- 194 Die Herkunft der restlichen Häftlinge konnte noch nicht geklärt werden.
- 195 Vgl. GStArchB, XIII. Hauptabteilung, Groß-Strehlitz, Paket 371/1 A und 372 A.
- 196 Vgl. Stora, Dictionnaire biographique, a. a. O., S. 45f. Als Banoun Anfang der siebziger Jahre bei einer von der algerischen Nationalbibliothek durchgeführten „oral-history“-Erhebung unter Veteranen des Befreiungskampfes befragt wurde, unterschlug der Interviewer bei der Veröffentlichung der Ergebnisse leider die „Passagen des Berichts, die das Leben der Algerier in dem von den Deutschen besetzten Frankreich“ und damit auch Banouns KZ-Haft betrafen. Vgl. Mahmoud

- Bouayed, L'histoire par la bande. Une expérience de la Bibliothèque Nationale d'Algérie, Algier 1974, S. 31ff.
- 197 Zu diesem Außenlager siehe Nils Aschenbeck/Rüdiger Lubricht/Hartmut Roder u.a., a. a. O., S. 47ff.
- 198 Vgl. DBMOF. Bd. 20, Paris 1983, S. 35.
- 199 Vgl. Gerhard Höpp, Salud wa Salam. Araber im Spanischen Bürgerkrieg. In: INAMO 9 (2003) 33, S. 53-55.
- 200 Manuel Razola/Mariano C. Campo, Triángulo azul. Los republicanos españoles en Mauthausen, 1940-1945, Barcelona 1979, S. 321, geben irrtümlich den 9. April 1941 als Fluchtdatum an.
- 201 Vgl. dazu Katrin Greiser, „Sie starben allein und ruhig, ohne zu schreien oder jemand zu rufen“. Das „Kleine Lager“ im Konzentrationslager Buchenwald. In: Dachauer Hefte 14 (1998) 14, S. 102-124. Im „Kleinen Lager“ befanden sich zwischen Mai 1943 und Januar 1945 mindestens 18 arabische Häftlinge; wenigstens fünf von ihnen kamen um.
- 202 Reichsgesetzblatt, Jahrgang 1934, Teil I, S. 213f. Nach einer Entscheidung des Sächsischen Obergerichtes vom 20.11.1937 konnte ein „artfremder Ausländer“ auch wegen „Gefährdung der Reinhaltung der deutschen Rasse“ des Reiches verwiesen werden. Vgl. Juristische Wochenschrift. 67 (1938) 11, S. 704.
- 203 Vgl. BArchB, R 58/270, Bl. 82.
- 204 Vgl. Rachel Simon, It Could Happened There: The Jews of Libya during the Second World War. In: Africana Journal 16 (1994), S. 391-422. Siehe auch die von der Autorin nicht benutzten Akten in: PArchAAB, R 41507, R 41508 und R 412583.
- 205 Ernest Gillen gab dem Autor am 20. März 2003 in einem anderem Zusammenhang aus eigener Erfahrung zu bedenken, kleinere „Gruppen von anderen Nationen hatten kein Interesse sich als solche zu erkennen zu geben. Das nützte nicht, schadete eher.“
- 206 Vgl. PArchAAB, R 41483.
- 207 Vgl. Staatsarchiv Hamburg, Tägliche Zu- und Abgänge der Schutzhaftgefangenen im Polizeigefängnis Fuhlsbüttel; ebenda, Gefängnisverwaltung II, UG-Kartei alt, Frauen.
- 208 Vgl. PArchAAB, R 41484.
- 209 Zu diesem Lager siehe Michael Hepp, Vorhof zur Hölle. Mädchen im „Jugendschutzlager“ Uckermark. In: Angelika Ebbinghaus (Hg.), Opfer und Täterinnen. Frauenbiographien des Nationalsozialismus, Nördlingen 1987, S. 191-216.
- 210 Vgl. BArchB, Film 41351, Bl. 616.
- 211 Zu diesem Lager siehe Zwangsarbeiter- und Kriegsgefangenenlager. Standorte und Topographie in Berlin und im brandenburgischen Um-

- land 1939 bis 1945. Eine Dokumentation, Berlin 2001, S. 177.
- 212 Vgl. Archiv Sachsenhausen, JD 22/2, Bl. 52f. Möglicherweise handelte es sich um den 1898 geborenen, von Neuengamme gekommenen Tunesier Ahmed ben A., dessen von R. angenommener Tod allerdings nicht nachgewiesen ist.
- 213 Gillen an den Autor, 20.3.2003.
- 214 Vgl. Archiv Sachsenhausen, a. a. O.
- 215 Vgl. Pierre Durand, Les armes de l'espoir. Les Français à Buchenwald et à Dora, Paris 1977, S. 292ff. und 304f.
- 216 Vgl. ebenda, S. 298ff.
- 217 Hermann L. Gremliza, „Ein skandalöser Text“. In: Israel, die Palästinenser und die deutsche Linke, Beiträge einer Tagung der Marx-Engels-Stiftung/ Wuppertal, Essen 2002, S. 58.

Geschichte im Konflikt

Der Nationalsozialismus als Thema aktueller Debatten in der ägyptischen Öffentlichkeit

Götz Nordbruch

„Was bedeutet der Titel *„Die Araber und der Holocaust“*? Zunächst gilt es klarzustellen, dass keinerlei Ähnlichkeit besteht zwischen dem genannten Titel und dem folgenden: *„Die Juden und der Holocaust“*. Auch mit dem Titel *„Die Franzosen und der Holocaust“* oder gar *„Die Deutschen und der Holocaust“* ist er nicht zu vergleichen. Er ist so etwas wie *„Die Indianer und der Holocaust“* – ein Titel für nichts!¹

Im gleichen Text, aus dem dieses Zitat stammt, heißt es weiter:

„Die Araber sind mittelbar mit der Geschichte des Holocaust – oder besser gesagt, mittelbar mit der Geschichte des Post-Holocaust verbunden. Die Palästinenser sind seine indirekten Opfer, insofern als sie von seinen direkten Opfern ihrer Heimat beraubt wurden. Darum ist jeglicher Versuch, sie mit dem Holocaust in Verbindung zu setzen, verdächtig.“²

Der arabisch-israelische Politiker und Philosophie-Dozent Azmi Bishara, von dem diese Aussage stammt, war bis in die 1990er Jahre einer der wenigen arabischen Intellektuellen, die sich mit dem Nationalsozialismus und den deutschen Verbrechen an den Juden Europas auseinandersetzten. In einem Vortrag im Rahmen des Kolloquiums „Der Umgang mit dem Holocaust“ an der Universität Innsbruck im Wintersemester 1993/94 kritisierte Bishara die weitgehende Verweigerung einer Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus unter arabischen Intellektuellen. Bei aller Kritik an Darstellungen, in denen es darum ging, die Verbindungen zwischen Vertretern der arabischen Nationalbewegungen und dem Nationalsozialismus herauszustellen, betonte Bishara die Notwendigkeit, den Holocaust als singuläres Verbrechen an

den Juden anzuerkennen. Dieses Verbrechen zu leugnen und Thesen wie die des Geschichtsrevisionsisten David Irving zu übernehmen, sei gefährlich und verhindere einen friedlichen Ausgleich im arabisch-israelischen Konflikt. Denn letztlich, so fuhr Bishara fort, müsse „jede[r] historische Kompromiss ... zwei kollektiven Gedächtnissen Rechnung“ tragen.³

Bisharas Rede wurde mittlerweile mehrfach auf deutsch publiziert. Sie erschien zudem auf Hebräisch und löste in einer israelischen Zeitschrift eine leidenschaftliche Debatte aus. Obwohl sich Bishara mit seinen Thesen ausdrücklich auch an eine arabische Öffentlichkeit wendet, ist der Text bisher nicht auf arabisch oder in einer an ein arabisches Publikum gerichteten Zeitschrift erschienen.

Dieser Umstand steht beispielhaft für die fortwährende Problematik dieses Themas. Während eine Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und insbesondere mit dem Holocaust in arabischen Medien in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bis in die 1990er Jahre nahezu vollständig vermieden wurde, entwickelten sich in den letzten Jahren einzelne Debatten, in denen unterschiedliche Aspekte der nationalsozialistischen Geschichte und deren erinnerungspolitisches Fortwirken zum Gegenstand eines breiten öffentlichen Interesses wurden. Die zuvor nahezu durchgängige Verweigerung einer Thematisierung des Holocaust gründete insbesondere in der Ansicht, die arabische Welt stünde in keinerlei Beziehung zu den deutschen Verbrechen unter der nationalsozialistischen Herrschaft. Verschiedene Studien, in denen die Kontakte des Jerusalemer Muftis Hadj Amin al-Husseini oder des irakischen Premierministers Rashid Ali Tirouche zum nationalsozialistischen Deutschland untersucht wurden, erschienen einzig als Versuche, arabische Positionen durch den Nachweis historischer Kooperationen arabischer Bewegungen mit dem Nationalsozialismus zu diskreditieren.

Erst im Zusammenhang mit dem fünfzigsten Jahrestag der *nakba*, der Flucht und Vertreibung eines großen Teils der palästinensischen Bevölkerung während des arabisch-israelischen Krieges im Jahre 1948, verstärkte sich unter palästinensischen Wissenschaftlern und Politikern die Bereitschaft, bei der Suche nach den Ursprüngen des israelisch-arabischen Konfliktes die Bedeutung des Nationalsozialismus für das jüdisch-israelische Selbstverständnis zu berücksichtigen. Ebenso wie in

Israel intensivierte sich auch unter Palästinensern und in anderen arabischen Ländern die Beschäftigung mit der eigenen Geschichte und der Geschichte des israelischen Gegenübers.

Edward Said, der vor kurzem verstorbene US-amerikanische Literaturwissenschaftler palästinensischer Herkunft, steht für den Versuch einzelner Intellektueller, eine solche Auseinandersetzung in der arabischen Öffentlichkeit zu forcieren. Wie Said richtete der libanesische Journalist Hazem Saghiyeh seine Forderung nach einer Thematisierung der deutschen Verbrechen ausdrücklich auch an ein arabisches Publikum.⁴ „...the two peoples, irrespective of their discrepant degrees of inherited suffering, [are] partners in the recollection of the Holocaust“, schrieb Saghiyeh in einem Artikel, den er zusammen mit seinem tunesischen Kollegen Saleh Bashir verfasste.⁵ In einem Sammelband hatte er bereits zuvor erklärt, es sei „die Aufgabe der arabischen Intellektuellen, über den Holocaust zu reden und sich [mit seiner Wirklichkeit] vertraut zu machen“⁶. Seine Forderung nach einer „Universalisierung des Holocaust“ richtet er dabei sowohl an die jüdische als auch an die arabische Bevölkerung:

„...the transcendence by the Jews of this enormous event [of the Holocaust] remains a condition for the melting away of the huge security fears and for the achievement of peace. By the same token, this will not happen without the comprehension by Arabs of this memory and its inclusion in their narrative.“⁷

Die Auseinandersetzung um diese Vorstöße arabischer Intellektueller in Israel, den USA und Europa äußerte sich schließlich in unterschiedlichsten arabischen Medien. Der geplante Besuch des Holocaust Memorial Museum in Washington durch Yassir Arafat im Jahre 1998 war einer der Anlässe, anhand derer sich in verschiedenen arabischen Ländern eine Diskussion um die historischen Hintergründe des Nationalsozialismus und dessen Auswirkungen auf die politischen Konflikte im Nahen Osten entwickelte. Neben dem Ausmaß der rassistischen und antisemitischen Verfolgungen rückte dabei zunehmend auch die Frage nach der Bedeutung der Erinnerung an die Verbrechen in den Mittelpunkt des Interesses.

Dennoch werden diese Diskussionen weiterhin von Vorwürfen geprägt, Israel würde die nationalsozialistische Geschichte verfälschen und

instrumentalisieren.⁸ Argumente von Holocaustleugnern wie David Irving und Robert Faurisson finden sich bis heute in zahlreichen Veröffentlichungen.⁹ Jüngste Übersetzungen des sogenannten *Leuchter-Reports* oder des Buches *Did Six Millions Really Die?*, in denen die Realität der nationalsozialistischen Verfolgungen der Juden in Frage gestellt wird, erschienen in renommierten ägyptischen Verlagen. Eine arabische Übersetzung des umstrittenen Buches *The Holocaust Industry* von Norman Finkelstein war in den Buchläden Kairo und Beiruts erhältlich, noch bevor eine deutsche Übersetzung erschienen war.¹⁰

Die wachsende Bedeutung des Nationalsozialismus als Gegenstand der Berichterstattung in arabischen Medien lässt sich nur in geringem Maße durch ein historisches Interesse an den Hintergründen des Nationalsozialismus und seiner Politik erklären. Trotz der Relevanz des Nationalsozialismus für die Region des Nahen Ostens, die sich nicht zuletzt darin ausdrückt, dass sich zeitgenössische Autoren in den 1930er und 1940er Jahren ausführlich mit ihm auseinandersetzten, beschränken sich die Darstellungen der nationalsozialistischen Ideologie und Politik nach 1945 auf wenige Veröffentlichungen.¹¹

Zum Gegenstand des Interesses wird der Nationalsozialismus in erster Linie in Beiträgen, die sich im weitesten Sinne mit dem fortwährenden arabisch-israelischen Konflikt beschäftigen. So rückten Nationalsozialismus und Holocaust gerade mit dem Beginn der zweiten Intifada im Herbst 2000 ins Zentrum zahlreicher Veröffentlichungen, in denen antizionistische Positionen mit Verweisen auf den Nationalsozialismus verknüpft werden.¹² Die Bedeutung des Holocaust als eine zentrale legitimatorische Grundlage der Staatsgründung Israels legte nahe, eine weitere Auseinandersetzung nicht länger zu verweigern. Als historische Referenz für die Legitimation von Forderungen nach Unterstützung und Interventionen auf internationaler Ebene fanden sich Verweise auf den Holocaust schließlich zunehmend auch in arabischen Diskursen.¹³

Im Folgenden möchte ich drei Debatten rekonstruieren, in denen sich ägyptische Autoren und Kommentatoren unterschiedlicher religiöser und politischer Orientierung zu verschiedenen Aspekten der nationalsozialistischen Geschichte äußern. Neben den Reaktionen auf die Veröffentlichung von *Die Gründungsmythen der israelischen Politik*

des französischen Holocaustleugners Roger Garaudy im Frühjahr 1996 geht es dabei um eine Debatte, die sich anlässlich der internationalen Konferenz *Revisionsism and Zionism* entwickelte, die ursprünglich für März 2001 vom US-amerikanischen *Institute for Historical Review* in Beirut geplant war. Die anschließende Auswertung von Beiträgen, die im Vorfeld der UN-Konferenz gegen Rassismus in Durban im August 2001 die These eines nazistischen Charakters des Zionismus betonten, ergänzt schließlich den Überblick über gängige Sichtweisen und Argumente.

In dieser Auswertung geht es nicht um eine umfassende Wiedergabe aller vorgetragenen Positionen. Vielmehr beschränke ich mich auf Beiträge, die innerhalb der Auseinandersetzungen eine exponierte Stellung einnahmen und zentrale Inhalte der Debatte widerspiegeln. Die Rekonstruktion dieser Debatten, die in allen arabischen Ländern auf breite Resonanz stießen, stützt sich auf Texte, die in ägyptischen Medien erschienen sind. Die relative Vielfalt der ägyptischen Presse, in der sich Positionen aus unterschiedlichsten gesellschaftlichen Umfeldern artikulieren, ermöglicht einen zuverlässigen Einblick in Diskurse der ägyptischen Öffentlichkeit. Aufgrund der ungebrochenen Bedeutung ägyptischer Medien sowie der meinungsbildenden Funktion ägyptischer Intellektueller in arabischen Ländern lassen sich aus den Ergebnissen letztlich Anhaltspunkte für ähnliche Kontroversen in anderen arabischen Ländern ableiten.

Der „Holocaust-Dialog“: der Nationalsozialismus als Gegenstand aktueller ägyptischer Diskurse

„Die Gründungsmythen der israelischen Politik“: Geschichte als Verschwörung

Bereits wenige Monate nach dem Erscheinen des Buches *Die Gründungsmythen der israelischen Politik* in Frankreich im Dezember 1995 berichteten zahlreiche arabische Zeitungen über die Thesen Roger Garaudys, eines ehemaligen Mitglieds der Kommunistischen Partei Frankreichs. Bereits im Frühjahr 1996 erschienen erste Artikel, die über die

Hintergründe des gegen Garaudy wegen der Leugnung des Holocausts angestregten Prozesses informierten. Zahlreiche Kundgebungen während der Gerichtsverhandlungen im Januar und Februar 1998, an denen sich in verschiedenen arabischen Städten tausende Unterstützer beteiligten, bildeten den Höhepunkt der Auseinandersetzungen um die *Gründungsmythen* und schließlich die Verurteilung Garaudys durch ein Pariser Gericht. Mittlerweile gibt es mindestens sechs arabischsprachige Übersetzungen im Buchhandel, von denen jene des renommierten ägyptischen Verlags Dar al-Shuruq bereits in einer vierten Auflage erhältlich ist.

In seinem Buch diskutiert Garaudy die vermeintlichen Mythen, welche die zionistische Bewegung über den Holocaust geschaffen habe. Ausgehend von Zweifeln an der Existenz von Gaskammern sowie an der Zahl jüdischer Opfer erhebt er den Vorwurf, das israelischen Narrativ verfälsche die nationalsozialistische Geschichte, um den Holocaust zur Legitimation von Verbrechen an der palästinensischen Bevölkerung zu instrumentalisieren. Laut seiner Darstellung ging die Judenverfolgung im nationalsozialistischen Deutschland auf das Interesse der zionistischen Bewegung zurück, die Emigration der europäischen Juden nach Palästina zu forcieren. Mit Hilfe des jüdischen Einflusses in den Medien sei es 1948 nach der Staatsgründung Israels gelungen, die zionistisch-nationalsozialistischen Kollaborationen zu verbergen und die Verbrechen an den Juden durch die Verbreitung von Mythen als legitimatorische Grundlage der israelischen Politik gegenüber den arabischen Ländern zu nutzen.

Nur wenige Wochen nach dem Erscheinen des Buches und der Anündigung des Strafverfahrens wegen des Schürens von Antisemitismus erschienen erste Interviews mit Garaudy in arabischen Zeitungen. Bereits seit den 1970er Jahren sind in arabischen Ländern zahlreiche Veröffentlichungen Garaudys, der sich nach seinem Austritt aus der KPF zunächst dem Christentum und schließlich zu Beginn der 1980er Jahre dem Islam zugewendet hatte, zu verschiedenen politischen und religionswissenschaftlichen Themen erhältlich. Die Popularität seiner Schriften äußerte sich nicht zuletzt in dem großen Interesse, auf das seine Vorträge in den vierundzwanzig Monaten zwischen den ersten Berichten über die *Gründungsmythen* und dem Ende der Gerichtsverhandlung

in zahlreichen Ländern, darunter Ägypten, Syrien, Jordanien und Libanon, stießen.¹⁴ Wenige Wochen vor der Urteilsverkündung erreichten die Solidaritätsbekundungen mit einem Vortrag im Rahmen der International Cairo Book Fair im Februar 1998 einen Höhepunkt. Verschiedene Kundgebungen, Protestbriefe an die französische Regierung, die u.a. von der Palestinian Writers' Association verschickt wurden, sowie Spenden zur Finanzierung der Gerichtskosten stehen für das breite Interesse, auf welches Garaudy mit seinen Thesen stieß.

In zahlreichen Artikeln wurde das eingeleitete Gerichtsverfahren als Beleg für Garaudys These interpretiert, 95 Prozent der Medien seien zionistisch dominiert. Ebenso wie der Prozess gegen David Irving, dessen strafrechtliche Verfolgung Garaudy wiederholt kritisierte, erschien das Verfahren gegen Garaudy vielen als jüngster Ausdruck einer zionistischen Kampagne gegen Kritiker der „Mythen über den Holocaust“. Ergänzend zu den zentralen Thesen der *Gründungsmythen* – die Infragestellung der Vernichtungspolitik sowie der Vorwurf einer zionistisch-nazistischen Kollaboration – rückte damit die Kritik einer vermeintlichen zionistischen Kampagne ins Zentrum des Interesses. Die überwiegende Mehrheit der Autoren, die sich im Zusammenhang mit dieser Debatte äußerten, brachte ihre Unterstützung für Garaudy und seine Thesen zum Ausdruck.¹⁵ Wenigen Autoren blieb es vorbehalten, die „Enthüllungen“ über die tatsächliche Zahl jüdischer Opfer, die Ausmaße der Verfolgungen sowie über zionistische Kooperationen mit dem Nationalsozialismus in Frage zu stellen. Angesehene Historiker wie Muhammad Hassanin Haikal sowie religiöse Autoritäten, so u.a. der Sheikh der *al-Azhar*-Universität, Muhammad Said Tantawi, bekannten öffentlich ihre Unterstützung.

In seinem Vorwort zur Ausgabe der *Gründungsmythen*, die bei Dar al-Shuruq erschienen ist, verließ Haikal diesen Wahrnehmungen Ausdruck. Als historische Auseinandersetzung mit dem Zionismus stehe das Buch, so Haikal, in der wissenschaftlichen Tradition Douglas Reeds und David Irvings. Während das Ende der 1940er Jahre von Reed herausgegebene Buch *Far and Wide* die Zahl der jüdischen Opfer hinterfrage, beschäftigten sich Irvings Studien mit der Frage, inwiefern Antisemitismus als Teil der nationalsozialistischen Ideologie beschrieben werden könne. Aufgrund seiner Ergebnisse zweifele Irving schließlich

an der Darstellung, die Juden seien in den Gaskammern der nationalsozialistischen Lager vernichtet worden. Abschließend geht auch Haikal auf die Vorwürfe ein, die gegen Garaudy erhoben wurden. Zusammen mit Reed und Irving, die sich ähnlichen Kampagnen gegenüber sahen, sei Garaudy für seine Bereitschaft zu loben, „die zionistische Macht anzugreifen“, wohl wissend um die Risiken, die er damit eingehe.¹⁶

Trotz der Bedeutung, die dieser ausführlichen Würdigung Garaudys durch den Historiker Haikal zukommt, bietet ein Beitrag von Muhammad Salmawy den pointiertesten Einblick in die Debatte, die sich im Zusammenhang mit der Veröffentlichung der *Gründungsmythen* in der ägyptischen Öffentlichkeit entwickelte. Salmawy, der als Herausgeber der französischen Wochenzeitung *al-Ahram Hebdomadaire* sowie als regelmäßiger Kommentator der regierungsnahen Tageszeitung *al-Ahram* tätig ist, veröffentlichte Anfang Februar 1998 einen Artikel, in dem zentrale Argumentationsmuster aus der Kontroverse um Garaudy reproduziert werden. In seinem Beitrag unter dem Titel „Suche die Juden!“, der sowohl in der französischsprachigen *al-Ahram Hebdo* als auch in der arabischsprachigen *al-Ahram* erschien, thematisiert Salmawy drei Ereignisse, die zur Zeit der Veröffentlichung mit besonderem Interesse in arabischen Medien begleitet wurden: die Debatte um Garaudy, die strafrechtlichen Verfolgungen David Irvings in Europa sowie die Affäre um Monica Lewinsky in den USA.¹⁷

Salmawy beginnt seinen Artikel mit der Feststellung:

„In den USA wird gegen den amerikanischen Präsidenten Bill Clinton wegen seiner Beziehung zu Frauen ermittelt, in Paris schreitet das Verfahren gegen den französischen Intellektuellen Roger Garaudy voran, und der britische Historiker David Irving wird aus Österreich, aus Italien, Deutschland, Kanada sowie aus den Ländern des Commonwealth ausgewiesen. Drei Ereignisse, zwischen denen es keinen Zusammenhang zu geben scheint, die sich aber dennoch mit dem Napoleon zugeschriebenen Ausspruch ‚Suche die Frau!‘ erklären lassen. Diesmal allerdings, so scheint es, müssen wir, wenn wir verstehen wollen, was um uns herum geschieht, die Parole ausgeben: Suche die Juden!“

In seiner folgenden Darstellung der drei Ereignisse berichtet Salmawy über die vermeintlichen Hintergründe, vor denen sich dieses Geschehen abspiele. Die Ermittlungen gegen Clinton und die Affäre um die Praktikantin Monica Lewinsky stünden demnach in direktem Zusammenhang

mit dem bevorstehenden Besuch des israelischen Premierminister Benjamin Netanjahu in Washington: Die Affäre „begann zu einer Zeit, als das Weiße Haus bereit schien, Druck auf den israelischen Gast Benjamin Netanjahu auszuüben, damit dieser seine Umklammerung der besetzten arabischen Gebiete etwas lockere, um eine Explosion der Situation zu vermeiden“. Der Hinweis auf eine Verschwörung pro-israelischer Kräfte, die darauf abziele, den Ruf und die Durchsetzungsfähigkeit Clintons gegenüber Netanjahu durch den Skandal zu schwächen, wird von Salmawy durch eine weitere Aussage bestärkt: Lewinsky habe, so Salmawy, „ihre Befürwortung Clintons mit seiner pro-israelischen Politik“ begründet. Zur selben Zeit, im Winter 1997/98, so fährt Salmawy fort, stelle der Prozess gegen Garaudy Frankreich, das „Land der Freiheiten“, bloß. Das Loi Gaysot, welches 1990 von der französischen Nationalversammlung angesichts einer Vielzahl von holocaustrelativierenden Publikationen beschlossen worden sei, definiere die Leugnung von Verbrechen gegen die Menschheit in einer unzulänglichen Weise. Die Menschheit, so Salmawy, werde in dem Gesetz nicht „als Gesamtheit der menschlichen Rasse bestimmt, sondern als die sechs Millionen Juden, von denen gesagt wird, sie seien während der Herrschaft Hitlers in Europa während des letzten Weltkrieges vernichtet worden“. Das einzige Verbrechen, dessen sich Garaudy schuldig gemacht habe, bestehe in seiner Äußerung von Zweifeln an der Zahl der jüdischen Opfer. Bei lediglich vier Millionen Juden, die zu jener Zeit in Europa gelebt hätten, lasse sich die Zahl von sechs Millionen Juden, die von den Nationalsozialisten ermordet worden seien, nicht aufrechterhalten. Salmawy greift zudem Garaudys These über die technische Unmöglichkeit der Vernichtung von Menschen in Gaskammern auf: „Die Idee, [so sagt Garaudy,] sei aus technischer Sicht unmöglich. Bis heute hat niemand erklärt, wie diese vermeintlichen Öfen verwendet wurden.“ Trotz seines Ansehens und seiner Beteiligung am Widerstand gegen die deutsche Besatzung in Frankreich sei Garaudy zum Opfer der Hetze geworden, die von jüdischen Gruppen gegen ihn und seine Unterstützer gerichtet werde.

Die Kampagne gegen Garaudy sei allerdings keineswegs neu. Ähnliche Methoden würden auch gegen David Irving angewandt, dessen jüngstes Buch über Joseph Goebbels von den meisten Verlagen abge-

lehnt worden sei. Die Einreisebeschränkungen, die von verschiedenen Ländern gegen Irving wegen seiner Auftritte bei internationalen Konferenzen rechtsextremer Gruppierungen verhängt worden seien, gingen nach Ansicht Salmawys auf ähnliche Verschwörungen jüdischer Lobbygruppen zurück. Die Verbindung zwischen den Kampagnen gegen Garaudy und Irving und dem Skandal um Clinton wird von Salmawy ausdrücklich benannt. Er schließt seinen Artikel mit der Frage:

„Was ist also das Verbindende zwischen dem, womit Clinton in Amerika und Leute wie Garaudy und David Irving in Europa konfrontiert sind? Ist es wirklich die Frau, nach der Napoleon suchte? Oder ist es etwas weniger Schönes als die Frau, aber dafür etwas umso Zerstörerischeres?“

In diesem Beitrag verbinden sich zentrale Argumente, welche in der Auseinandersetzung mit den *Gründungsmythen* und den darin vertretenen Thesen zur nationalsozialistischen Realität sowie zu deren fortwährender Relevanz geäußert wurden. Wie die meisten Autoren bemüht sich Salmawy um eine Wiedergabe der Thesen Garaudys, ohne sich formal zu positionieren. In einer späteren Erwiderung auf französische Kritiker besteht Salmawy darauf, er habe sich keineswegs die Positionen Garaudys zu Eigen gemacht. Unabhängig von dieser rhetorischen Wendung, mit der Salmawy den vermeintlich deskriptiven Charakter seiner Darstellung begründet, spiegelt die zugrunde liegende Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit weit verbreitete Interpretationsmuster, die sich im Zusammenhang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit artikulieren. Die Annahme einer „verborgenen Hand“, die mit Hilfe gesetzgeberischer Einflussnahmen und einer zionistischen Dominanz über die Medien die Kontrolle über gesellschaftliche Prozesse sichert, steht für Wahrnehmungen, von denen die Debatte um die *Gründungsmythen* geprägt wurde. Ähnlich wie zahlreiche andere Autoren lässt auch Salmawy keinen Zweifel daran, wen er hinter der „verborgenen Hand“ vermutet. Während die Mehrzahl der Autoren formal israelische oder zionistische Lobbygruppen ausmacht, wendet sich Salmawy ausdrücklich gegen „die Juden“. Die internationalen Medien sowie verschiedene weltpolitische Ereignisse hingen mit jüdischen Verschwörungen zusammen, die versuchten, mythische Deutungen der nationalsozialistischen Vergangenheit durchzusetzen.

Diese Darstellung spiegelt weit verbreitete Ansichten über die nationalsozialistischen Verbrechen wider, wie sie in der Debatte um die *Gründungsmythen* in der ägyptischen Öffentlichkeit geäußert wurden. Die Überprüfung von Garaudys Thesen auf historische Korrektheit stand dabei in den wenigsten Fällen im Mittelpunkt. Die weitgehend unkommentierte, ausführliche Wiedergabe wesentlicher Darstellungen Garaudys dokumentiert schließlich die Absicht, das offizielle historische Narrativ über den Nationalsozialismus als Ergebnis einer Mythologisierung und Instrumentalisierung jüdischer Lobbys zu enthüllen.

Die Konferenz „Revisionism and Zionism“ in Beirut: Der Nutzen des Holocaust

Die Ankündigung einer Konferenz des US-amerikanischen Institute for Historical Review (IHR) sowie der Schweizer Organisation Vérité et Justice in Beirut löste eine weitere Kontroverse aus, in der der Nationalsozialismus und dessen erinnerungspolitisches Fortwirken thematisiert wurden. Mit ihrer Aufforderung zu einer Revision der nationalsozialistischen Vergangenheit und insbesondere des Holocaust – des „key propaganda tool of Israeli-Zionist interests“, wie es in der Ankündigung der Konferenz hieß – wendeten sich die Organisatoren an die arabische Öffentlichkeit, um die „Gemeinsamkeit der Interessen“ zu dokumentieren.¹⁸ Regionale wie überregionale Medien berichteten ausführlich über die Geschehnisse im Vorfeld der Konferenz, die im März 2001 unter dem Titel „Revisionism and Zionism“ angekündigt wurde. Nach ersten Berichten über die rechtsextremen Hintergründe der Veranstalter und diplomatischen Protesten insbesondere aus den USA entwickelte sich eine breite Debatte in arabischen Medien, in der die Ziele der Konferenz und die Legitimität ihres Bemühens um Unterstützung in der arabischen Öffentlichkeit diskutiert wurden. Trotz der kurzfristigen Absage der Veranstaltung durch den libanesischen Ministerrat erschienen in den folgenden Wochen zahlreiche Berichte und Kommentare, in denen die Diskussion fortgesetzt wurde.

Die Konferenz lässt sich als bisher deutlichster Ausdruck von Bemühungen rechtsextremer Organisationen interpretieren, geschichtsre-

visionistische Diskurse in der arabischen Öffentlichkeit zu forcieren. Sie dokumentiert einen fortwährenden Diskussionsprozess in der europäischen und US-amerikanischen Rechten über das Verhältnis zu islamischen und arabischen Widerstandsbewegungen.¹⁹ Vor dem Hintergrund verschiedener Übersetzungen rechtsextremer Autoren ins Arabische, die in den letzten Jahren erschienen sind, machte einer der Mitveranstalter der Konferenz, Jürgen Graf, den aus seiner Sicht gemeinsamen Kampf deutlich.²⁰ Diejenigen, so Graf, „who are constantly lying about ‚gas chambers‘ and ‚six million‘... [are] the same ones who relentlessly vilify Iran and the Islamic revolution. They are, incidentally, the same people who propagate abortion, gay rights ..., hard-core pornography, and similar abominations.“²¹

In einem offenen Brief an die libanesische Regierung, der von vierzehn arabischen Intellektuellen unterschrieben wurde, protestierten die Unterzeichner gegen eine Unterstützung der europäischen und US-amerikanischen Rechten im Konflikt mit Israel.²²

In der anschließenden Diskussion, in der es sowohl um die Konferenz als auch um den offenen Brief ging, wurde in ägyptischen Medien von verschiedener Seite scharfe Kritik an den Unterzeichnern geäußert. Im April 2001 veröffentlichte die ägyptische Literaturzeitung *Akhbar al-Adab* mehrere Beiträge, die als „Holocaust-Dialog“ angekündigt wurden und die verschiedenen Positionen wiedergeben.²³ Zusätzlich regten Berichte über die Absage einer Veranstaltung von Tvetzan Todorov, dem Direktor des Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) in Paris diese Kontroverse an. Todorov war vom Fachbereich für Romanistik der *Ain Shams* University/Kairo im gleichen Monat zu einem Vortrag über Erinnerungskulturen eingeladen worden. Der Fachbereich sagte die Veranstaltung schließlich ab, nachdem bekannt geworden war, Todorov würde in seiner Rede die partikulare Bedeutung des Holocaust hervorheben.

In einem ausführlichen Beitrag in *Akhbar al-Adab*, der die Debatte einleitet, stellte Azzat al-Qamhawi einen Bezug zwischen den beiden Veranstaltungen in Kairo und Beirut her. In seinem Artikel, den er „Der Holocaust geschah und geschieht“ betitelt, wendet sich al-Qamhawi gegen jene Stimmen, die die Beirut-Konferenz befürworteten und deren Absage kritisierten. Gleichzeitig stellt er die Entscheidung des Fachbe-

reiches, die Veranstaltung mit Todorov abzusagen, in Frage und dokumentiert dessen Position in einem Interview mit Todorov, das in der gleichen Ausgabe erschien.²⁴ Nach Ansicht al-Qamhawis sei „es nicht im Interesse der Araber, in ihrem Kampf mit Israel die Frage zu behandeln, ob Hitler die Juden verbrannte oder nicht - insbesondere nicht in diesen Tagen, in denen das palästinensische Volk einem Vernichtungskrieg ausgesetzt ist.“ Der einzige Grund, sich mit diesem Thema auseinanderzusetzen, bestehe darin, „den Holocaust zu beweisen, statt ihn zu leugnen. Denn ihn zu beweisen würde die Barbarei des Zionismus und die Parteilichkeit des Westens belegen.“ Während al-Qamhawi Verbindungen zur Rechten und ihre apologetischen Darstellungen des Nationalsozialismus kritisiert, betont er die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Holocaust im „europäischen Gewissen“. Im Gegensatz zu Todorov, der auf einer Unterscheidung zwischen dem Holocaust und der israelischen Politik gegenüber der palästinensischen Bevölkerung besteht, sieht al-Qamhawi allerdings die Möglichkeit, die erinnerungspolitische Bedeutung des Holocaust in Europa zur Legitimation palästinensischer Forderungen zu nutzen.

In seiner wöchentlichen Kolumne formulierte der Schriftsteller und Herausgeber der Zeitung *Akhbar al-Adab*, Gamal al-Ghitani, eine ähnliche Ansicht und äußerte seine Unterstützung für den offenen Brief an die libanesische Regierung.²⁵ Es sei ein Fehler, wenn sich „einige Intellektuelle aus guter Absicht oder aufgrund mangelhafter Informationen einem falschem Thema widmen, um unserer gerechten Sache“ zu dienen. Der Holocaust, dem neben „Juden, Zigeunern und Russen auch Araber zum Opfer fielen“, sei ein europäisches Verbrechen, für welches die arabische Welt keine Verantwortung trage. Dennoch lasse sich die legitimatorische Wirkung des Holocaust nutzen, um auf internationaler Ebene Unterstützung für die palästinensische Sache zu erreichen. „Kein Araber hat etwas mit den Verbrechen an den Juden unter den europäischen Nazis zu tun.“ Die Palästinenser und die Araber seien vielmehr „die Opfer des zionistischen Holocaust, in dem die arabische Bevölkerung Palästinas vernichtet wird“.

In den folgenden Ausgaben erschienen verschiedene Artikel, die diese Einschätzungen kritisierten. In einem Kommentar stellte Said al-Bahrawi, ein Mitglied des Freedom Committee of the Egyptian Writers

Union, die Entscheidung der libanesischen Regierung in Frage, während er den Beschluss des Fachbereichs Romanistik ausdrücklich gutieß. In beiden Fällen sei es um den Holocaust gegangen, allerdings aus „einer jeweils anderen Perspektive“. Während die Entscheidung der libanesischen Regierung „auf den deutlichen Druck Israels und Amerikas“ zurückgehe, hätten „die Kollegen der Universität Ain Shams einstimmig die Ablehnung der Veranstaltung aufgrund ihres Gewissens und ihrer nationalen und menschlichen Empfindungen“ beschlossen.²⁶ In ähnlicher Weise wendete sich der syrische Autor Ghazi Abu Aql gegen ein „Aufzwingen des Holocaust“ (al-Bahrawi). Der Zionismus habe es in seinen Augen erreicht, dass die Menschen in „Holocaust-Gläubige und Ungläubige“ eingeteilt würden.²⁷ Liberale Intellektuelle wie die Unterzeichner des Briefes würden sich danach zunehmend dem erzwungenen Glauben an den Holocaust unterwerfen.

Auch Ala Abd al-Wahab hob die vermeintliche Rolle zionistischer Propaganda bei der Etablierung eines sanktionierten Diskurses über den Nationalsozialismus hervor. Ohne die Verbrechen als solche in Frage zu stellen, macht er dabei eine „zionistisch-nationalsozialistische Zusammenarbeit für den Holocaust“ verantwortlich. Nach 1945 sei es der zionistischen Bewegung schließlich nicht allein darum gegangen, die Verbrechen gegen die Juden herauszustellen. Vielmehr habe ein besonderes Interesse daran bestanden, einen vermeintlichen Konflikt zwischen Nationalsozialismus und Zionismus zu konstruieren. Ein solcher Konflikt habe, so Abd al-Wahab, entgegen der Darstellung im herrschenden Narrativ allerdings nicht bestanden. Vielmehr habe sich die zionistische Bewegung nicht nur an den Verfolgungen der Juden beteiligt, sondern sich auch in zentralen ideologischen Facetten mit dem Nationalsozialismus getroffen. In dieser Argumentation könne es also nicht allein darum gehen, den „zionistischen Holocaust“ herauszustellen. Von besonderer Bedeutung sei es zudem, historische Bezüge von Nationalsozialismus und Zionismus aufzuzeigen.

Die Debatte wurde schließlich mit einer Erwiderung al-Qamhawis fortgesetzt. In seiner Antwort bekräftigte er seine Darstellungen, sah sich allerdings gezwungen, sich mit einem einleitenden Zitat aus dem populären ägyptischen Lied „Ich hasse Israel“ symbolisch gegen den Vorwurf abzugrenzen, er würde sich israelischen Interessen unterwer-

fen. Mit einem Artikel des französischen Revisionisten Robert Faurisson wurde die Debatte wenige Wochen später abschließend für Autoren geöffnet, deren Teilnahme an der Konferenz in Beirut geplant war.²⁸ Während Faurisson die geschichtsrevisionistischen Debatten in Europa und in den USA zusammenfasst, gab Ahmad al-Khamisi in seiner wöchentlichen Kolumne dem Direktor des IHR, Mark Weber, die Gelegenheit, die Interessen der Veranstalter der Beirut-Konferenz zu bekräftigen.²⁹ In seinem Brief, der an gleicher Stelle von al-Khamisi dokumentiert wurde, warf Weber dem libanesischen Schriftsteller Adonis stellvertretend für die Unterzeichner des Briefes an die libanesische Regierung vor, die arabische Sache verraten zu haben und sich der historischen Wahrheit zu verweigern. Mit seiner wohlwollenden Einleitung über Weber und das IHR macht sich al-Khamisi diese Position zueigen.

Die Kontroverse um die Inhalte und Intentionen der Beirut-Konferenz, die sich in diesen Artikeln widerspiegelt, verdeutlicht unterschiedliche Positionen zur Bedeutung des Holocaust als erinnerungspolitisches Thema in ägyptischen Debatten. Während sich Autoren wie al-Qamhawi für eine Abgrenzung gegenüber der europäischen oder US-amerikanischen Rechten aussprechen, greifen al-Khamisi und Abu Aql deren Argumentationen ausdrücklich auf. Trotz widersprüchlicher Aussagen zu einzelnen Aspekten treffen sich die Autoren letztlich in ihrer Charakterisierung der israelischen Politik gegenüber der palästinensischen Bevölkerung als „zionistischem Holocaust“. Mit diesem impliziten Hinweis auf die Verbrechen an den europäischen Juden wird der Holocaust dabei zu einem legitimatorischen Bezugspunkt palästinensischer Forderungen in internationalen Debatten. Gleichzeitig wenden sich diese Autoren gegen eine vermeintliche Instrumentalisierung des Holocaust, die vom Zionismus forciert werde. Die vermeintliche Analogie zwischen Nationalsozialismus und Zionismus wird daher von einigen Autoren durch die Leugnung zentraler Aspekte der Judenvernichtung weiter zugespitzt. Ghitanis Aussage, „es macht keinen Unterschied, ob man eine Person oder eine Million vernichtet“, steht exemplarisch für diese Darstellungen. Während der Nationalsozialismus als rassistische Besatzungspolitik erscheint, wird der Zionismus hier zu einem Symbol eines umfassenden Vernichtungskrieges gegen die palästinensische Bevölkerung.

Die UN-Konferenz gegen Rassismus in Durban: Kampf den „Neo-Nazis“³⁰

Ähnlich wie die Konferenz des IHR in Beirut entwickelte sich auch die UN-Konferenz gegen Rassismus in Durban zu einem Anlass für ausführliche Debatten, in denen die nationalsozialistische Wirklichkeit und deren heutige Relevanz ins Zentrum des Interesses rückten. Der Versuch, die Resolution der UN-Generalversammlung von 1975 über den rassistischen Charakter des Zionismus erneut zum Thema auf internationaler Ebene zu machen, prägte die verschiedenen Vorbereitungstreffen arabischer NGOs im Vorfeld der Konferenz. Die Charakterisierung Israels als historisches Erbe des Nationalsozialismus und seiner Verbrechen war dabei ein regelmäßiges Motiv in den Diskussionsbeiträgen dieser Treffen und der ausführlichen Berichte in arabischen Medien. Anders als in den Diskussionen, die sich im Kontext der Konferenz in Beirut entwickelten, lag dabei ein Schwerpunkt auf ideologischen Gemeinsamkeiten und Kontinuitäten, die zwischen Nationalsozialismus und Zionismus auszumachen seien.³¹

In den Wochen vor der Konferenz in Durban erreichten diese Darstellungen, die seit dem Beginn der zweiten Intifada im Herbst 2000 wiederholt auftauchten, in ägyptischen Medien ihren Höhepunkt. Der Vorwurf ideologisch motivierter „ethnischer Säuberungen“ und einer „Politik rassistischer Höherwertigkeit“ gegenüber der palästinensischen Bevölkerung wurde zunehmend mit Aussagen über die nationalsozialistische Ideologie verbunden. Während die Kennzeichnung von Juden und Israelis mit Hakenkreuzen seit den 1970er Jahren zu oft verwendeten Stilmitteln in Karikaturen arabischer Zeitungen gehörten, bemühten sich die Beiträge im Kontext dieser Auseinandersetzung um einen ideologischen Nachweis dieses Vorwurfes. Die Argumente ägyptischer Medien, die sich im Umfeld der Konferenz um den „nazistischen Charakter des Zionismus“ entwickelten, spiegeln die Auseinandersetzungen um diesen Vorwurf wider.

Eine herausragende Rolle spielen hierbei die Veröffentlichungen des ägyptischen Intellektuellen Abd al-Wahab al-Massiri, der sich im Kon-

text seiner Arbeiten zur Geschichte des Judentums und des Zionismus ausführlich mit den ideologischen Grundlagen des Nationalsozialismus und dessen Vernichtungspolitik auseinandersetzte. Seine Nominierung als Mitglied der ägyptischen Delegation für die Konferenz in Durban bestätigt die Rolle, die ihm in diesem Zusammenhang zukommt. In seinem Buch *Zionismus, Nationalsozialismus und das Ende der Geschichte*, welches 1997 in einer ersten Auflage veröffentlicht wurde, bemüht sich al-Massiri um den Nachweis grundlegender ideologischer Parallelen zwischen Nationalsozialismus und Zionismus. In zahlreichen Artikeln und Interviews insbesondere in ägyptischen Medien wiederholte al-Massiri einzelne Aspekte dieser Untersuchung und prägte damit die Diskussionen in den Monaten vor der Konferenz in Durban.

Al-Massiri begründet seine These einer Nähe nationalsozialistischer und zionistischer Ideologie zunächst mit deren gemeinsamen Ursprüngen im modernen westlichen Denken und den Ambivalenzen der Aufklärung und Säkularisierung, von denen beide Ideologien geprägt seien.³² Die Verbrechen des Nationalsozialismus, die al-Massiri auch in Abgrenzung zu Garaudy als historische Tatsache anerkennt, lassen sich in dieser Darstellung als immanente Entwicklungstendenzen der westlichen „Zivilisation der Vernichtung“³³ verstehen. Die anti-jüdischen Verfolgungen und der Holocaust seien schließlich nur ein konsequenter Ausdruck des modernen westlichen Denkens. Als Ausdruck dieser Tendenzen steht der Nationalsozialismus als historischer Vorläufer der israelischen Politik gegenüber der palästinensischen Bevölkerung. Mit Hinweis auf den Begriff der „Muselmänner“, der von Häftlingen in den Konzentrationslagern in Auschwitz zur Charakterisierung einer Häftlingsgruppe verwendet wurde, erklärt al-Massiri seine Feststellung, die eigentliche Feindschaft der westlichen Moderne und damit des Nationalsozialismus und des Zionismus richte sich nicht gegen Juden, sondern gegen Muslime. Der Zionismus erfülle daher letztlich jene Aufgabe, die der Nationalsozialismus am falschen Objekt zu verwirklichen suchte.³⁴ Die Vernichtung der Juden sei schließlich nur „ein wiederkehrendes Muster in der modernen westlichen Zivilisation“³⁵.

Ähnliche Argumente wurden auch zur Erklärung einer Fotomontage vorgebracht, die den israelischen Außenminister Shimon Peres auf der Titelseite der nasseristischen Wochenzeitung *al-Arabi* in Wehrmachts-

uniform darstellte.³⁶ Berichte in verschiedenen internationalen Zeitungen über das Foto und die dazugehörige Schlagzeile „Der Nazi“ lösten zahlreiche Erwidierungen in der ägyptischen Presse aus, die die Aussage der Fotomontage bekräftigten. Nach dem Abdruck einer weiteren Fotomontage, in der Premierminister Sharon und Peres als Wiedergänger Adolf Hitlers dargestellt wurden, veröffentlichte die Zeitung verschiedene Interviews mit Intellektuellen, die die Vergleiche als historisch angemessen bezeichneten. So äußerte Muhammad Awda lediglich Kritik an der historischen Reihung. Schließlich ließen sich die rassistischen Grundlagen des Zionismus im Judentum historisch deutlich weiter zurückverfolgen als jene des Nationalsozialismus, dessen ideologische Grundlegung mit der Parteigründung 1919 erfolgt sei.³⁷ In ähnlicher Weise hält es auch Ibrahim Abd al-Madjid für notwendig, den Vergleich zu konkretisieren. In seiner Darstellung legt er Wert auf die Feststellung, dass sich die Ideologie Hitlers und des Nationalsozialismus vor dem Hintergrund der Niederlage im Ersten Weltkrieg entwickelt und den öffentlichen Forderungen nach Rache und einer Wiederherstellung der ehemaligen Grenzen Rechnung getragen hätten. Israel hingegen „entstand vor einem halben Jahrhundert und verübt die gleichen Taten wie die Nazis, [allerdings] gegen ein Volk, welches Israel vorher nicht bekämpfte. Es vertrieb sie nicht und unterdrückte sie nicht. Israel verfolgt diese Politik ohne das Trauma, welches Hitler mit sich trug und das er niemals überwand... Peres leidet nicht unter einem Trauma, das jenem Hitlers ähnlich wäre. Aber er beging und begeht schlimmere Taten an den Arabern“ als die Nazis an den Juden. Hitler ist in dieser Darstellung nur „ein Schüler in der israelischen Schule des Terrors und Rassismus“³⁸. Mit dem Vorwurf, es gebe mittlerweile fünf Millionen Opfer des „zionistischen Holocaust“, kommt Gamal Fahmi schließlich zu dem Ergebnis, sollte jemand in dem Vergleich zwischen Peres und Hitler schlecht wegkommen, dann sei dies „ohne Zweifel der Nazi, der ungerecht behandelt wird“.³⁹

Das Vorbereitungstreffen der arabischen NGOs für die Konferenz in Durban, das im Juli 2001 in Kairo stattfand, griff diese Debatten auf und bekräftigte ihre Inhalte. Ausführliche Auseinandersetzungen mit den vermeintlichen rassistischen Wurzeln der jüdischen Vorstellung eines „auserwählten Volkes“ sowie des „verheißenen Landes“ bildeten

den Kern dieser Argumentationen, mit denen die Ähnlichkeiten zwischen Nationalsozialismus und Zionismus belegt werden sollten. So erklärte Ahmed Baha al-Din Sha'aban in einem Bericht über die Konferenz, der jüdische Staat schließe alle anderen Religionen aus, da sich die Juden als „das auserwählte Volk“ betrachteten, eine Behauptung, die der Rede der Nationalsozialisten von der „reinen arischen Rasse“ entspreche.⁴⁰ Als Ausdruck „fortgeschrittener Stufen der Barbarei im globalen Kolonialprojekt der westlichen Zivilisation“ stünden beide Bewegungen für die eliminatorischen Tendenzen der westlichen Moderne, erklärt Muhammad al-Sawi in einer Einleitung zu einem Interview mit al-Massiri. Unter der nationalsozialistischen Herrschaft hätten sich die Zionisten das Prinzip der Nazis zu Eigen gemacht, indem sie jene Juden, die ihnen „unbrauchbar“ erschienen, an die Nazis auslieferten, während sie wohlhabende Juden vor der Vernichtung bewahrten.⁴¹

Der Verweis auf den Nationalsozialismus und seine antisemitischen Verbrechen in der Auseinandersetzung mit der israelischen Politik gegenüber der palästinensischen Bevölkerung greift zudem Darstellungen auf, in denen der Zionismus ausdrücklich als ideologischer Wiedergänger des Nationalsozialismus beschrieben wird. So schreibt al-Massiri, „...the difference between the Zionist and the anti-Semitic paradigms is not in their premises, terms, logic or solution, but rather in the mechanisms for realising that solution. In other words, the difference is purely mechanical rather than conceptual“⁴². Eine Broschüre mit Karikaturen aus ägyptischen Zeitungen, die von der ägyptischen Arab Lawyers Union auf der Konferenz in Durban vertrieben wurde, illustriert die zunehmende Verbreitung dieser Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus als ideologischem Vorläufer Israels.⁴³

Ähnlich wie in der Debatte um die Revisionismus-Konferenz in Beirut erscheint der Nationalsozialismus in diesen Darstellungen erneut als Chiffre innerhalb denunziatorischer Auseinandersetzungen mit dem Zionismus. Anders als im Kontext der Kontroverse um die Veranstaltung des IHR geht es hier allerdings nicht in erster Linie um den Aspekt der Erinnerung an den Holocaust und seiner vermeintlichen Instrumentalisierung, sondern um seine Stellung in der Ideengeschichte der westlichen Moderne. In der Ableitung sowohl der nationalsozialistischen als auch der zionistischen Ideologie aus einem einheitlichen modernen

westlichen Denken wird der Nationalsozialismus zum Ausdruck immanenter, notwendiger Tendenzen zur Vernichtung. Der Vorwurf des Materialismus, des Säkularismus und insbesondere des Verlustes religiöser Werte werden hier am Beispiel der nationalsozialistischen Ideologie gegen ein vermeintlich einheitliches und konsistentes westliches modernes Denken gerichtet. Die Kritik des Nationalsozialismus dient hier nicht nur als Grundlage einer Denunziation des Zionismus, sondern insbesondere auch zur Abgrenzung gegenüber „dem Westen“. In der Übertragung dieser Charakteristika auf das „nazistische Israel“ ist der Nationalsozialismus schließlich Ausgangspunkt für Angriffe gegen Israel, das als modernster Repräsentant einer westlichen „Zivilisation der Vernichtung“ beschrieben wird.

Zusammenfassung

Auch mehrere Jahre nach dem Höhepunkt der Diskussionen um die *Gründungsmythen* gilt Garaudy unter arabischen Intellektuellen weiterhin als seriöse Referenz in den Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus. Darstellungen der nationalsozialistischen Vergangenheit und Hinweise auf den Holocaust finden sich dabei nicht allein im Kontext von Auseinandersetzungen, die sich unmittelbar auf Aspekte des arabisch-israelischen Konfliktes beziehen. Vorwürfe einer Mystifizierung und Verfälschung des Holocaust aus politischen Interessen tauchen regelmäßig auch in Beiträgen auf, die sich unabhängig vom Nahostkonflikt mit Deutschland oder deutscher Politik beschäftigen.⁴⁴ Trotz zahlreicher arabischer Stimmen, die insbesondere in Zeitungen wie der in London erscheinenden Tageszeitung *al-Hayat* eine Anerkennung der historischen Bedeutung des Holocaust fordern, veröffentlichen weiterhin selbst renommierte Zeitungen wie *al-Ahram* und *al-Akhbar* Artikel, in denen die nationalsozialistischen Verfolgungen der Juden bestritten werden.⁴⁵

Mit dem Überblick über drei Kontroversen, die den Nationalsozialismus thematisieren, ließen sich zentrale Argumente dieser Auseinandersetzungen rekonstruieren. Die Debatte um Garaudy legte in diesem Zusammenhang die Grundlage für eine Thematisierung des Nationalso-

zialismus in der ägyptischen Öffentlichkeit. Die Verschiebung des Diskurses von einer Verleugnung des Holocaust hin zu Vorwürfen einer Instrumentalisierung der Verbrechen zur Rechtfertigung der israelischen Politik bildete den Ausgangspunkt für eine breite Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus in den vergangenen Jahren. Das Bild einer jüdischen Verschwörung, die sich exemplarisch in den Äußerungen Salmawys äußert, wird hier durch Darstellungen ergänzt, die gerade vor und nach der schließlich abgesagten Konferenz „Revisio-nism and Zionism“ in Beirut in der ägyptischen Öffentlichkeit vertreten wurden. Mit teilweise ausdrücklichem Bezug auf rechtsextreme Quellen mahnten verschiedene Autoren eine Instrumentalisierung des Holocaust für arabische Positionen an. Im Vorfeld der UN-Konferenz in Durban bildeten schließlich die Bemühungen um einen ideologischen Nachweis einer Kontinuität von Nationalsozialismus und Zionismus eine weitere Facette dieser Rezeption des Nationalsozialismus in öffentlichen ägyptischen Diskursen.

Der Nationalsozialismus und der Holocaust sind hierbei weniger Gegenstand eines historischen Interesses, sondern werden im Zusammenhang mit aktuellen Themen angesprochen. Der Vorwurf einer zionistischen Instrumentalisierung der Geschichte trifft sich dabei immer wieder mit Verschwörungstheorien, die in unterschiedlichen Zusammenhängen zur Erklärung gesellschaftlicher Konflikte herangezogen werden. Trotz der Verschiedenheit der Argumente, die in den rekonstruierten Darstellungen vorgetragen werden, ähneln sich die Judenbilder, die von den Autoren zugrunde gelegt werden. In Salmawys Aufforderung „Suche die Juden!“ wird die häufig synonyme Verwendung von Zionismus, Judentum und Israel deutlich. Der Rückgriff auf negative Stereotype über die Juden in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und insbesondere seinem erinnerungspolitischen Fortwirken ist ein auffälliges Merkmal in den untersuchten Debatten. Die Darstellung der Juden als trickreich und betrügerisch ist ein zentrales Motiv gerade in der Kritik an einer vermeintlichen verschwörerischen Instrumentalisierung der nationalsozialistischen Geschichte.

Trotz der Bedeutung, die beispielsweise den einleitend dargestellten Beiträgen von Edward Saïd zukommt, wird auch in diesen Darstellun-

gen immer wieder auf Argumente zurückgegriffen, die die Forderung nach einer Instrumentalisierung des Holocaust für arabische bzw. palästinensische Positionen bekräftigen.⁴⁶ Als einer der wenigen Autoren, die die Anerkennung des Holocaust als historische Tatsache einfordern, besteht auch Said auf einem symbolischen Vergleich zwischen den nationalsozialistischen Verfolgungen und den katastrophalen Lebensverhältnissen unter israelischer Besatzung. Ähnlich wie al-Massiri, dessen Anerkennung der nationalsozialistischen Geschichte als Grundlage einer Kritik der westlichen Moderne dient, verwendet Said den Holocaust als rhetorisches Mittel seiner Argumentation. Der Nationalsozialismus im Allgemeinen und der Holocaust im Besonderen dienen hier als historische Referenz zur Begründung von Forderungen nach einer internationalen Intervention, Entschädigungen oder der Einrichtung eines internationalen Kriegsverbrechertribunals. Als wesentliche legitimatorische Quelle der israelischen Politik wird der Holocaust – und der Vorwurf eines „israelischen Holocaust an der palästinensischen Bevölkerung“ – schließlich gegen Israel selbst gewendet. Die arabischen bzw. palästinensischen Forderungen werden hier nicht trotz, sondern gerade aufgrund der Erfahrung des Holocaust begründet.

Anmerkungen

- 1 Azmi Bishara, Die Araber und der Holocaust – Die Problematisierung einer Konjunktion. In: Rolf Steininger (Hg.), Der Umgang mit dem Holocaust. Europa – USA – Israel, Wien 1994, S. 407.
- 2 Ebenda.
- 3 Ebenda, S. 409.
- 4 Anders als Bishara und Saghieh, die in der ägyptischen Presse keine exponierte Stellung einnehmen, veröffentlichte sowohl *al-Ahram* als auch *al-Ahram Weekly* regelmäßig Kolumnen Saids. Seine Artikel sind immer wieder Gegenstand von Diskussionen in der ägyptischen Öffentlichkeit.
- 5 Hazem Saghieh/Saleh Bashir, Universalizing the Holocaust. In: Palestine-Israel Journal, 5 (1998) 3-4, S. 96. Dieser Artikel erschien am 18.12.1997 in der arabischsprachigen Tageszeitung *al-Hayat* (London). Der Artikel, den Saghieh zusammen mit seinem tunesischen Kollegen Saleh Bashir verfasste, wurde mit dem Preis des Lurie Fund for In-

- vestigative Journalism ausgezeichnet.
- 6 Hazem Saghiyeh, Verteidigung des Friedens, Beirut 1997, S. 64 (arab.).
 - 7 Saghiyeh/Bashir, Universalizing the Holocaust, a.a.O., S. 97.
 - 8 Vgl. Esther Webman, Rethinking the Holocaust: An Open Debate in the Arab World. In: Anti-Semitism Worldwide 1998/9, Tel Aviv 1999; Rainer Zimmer-Winkel (Hg.), Die Araber und die Shoa, Trier 2000.
 - 9 Vgl. das Gespräch mit David Irving in der Sendung *Bi-la Huddud* von Ahmad Mansour, 11.12.2000 auf *al-Jazeera*.
 - 10 Eine Rezension des Buches von Abd al-Wahab al-Massiri erschien am 9.11.2000 in al-Ahram Weekly. Al-Massiri schließt seine Rezension, in der er Finkelsteins Kritik an der „Holocaust-Industrie“ jüdischer Organisation wiedergibt, mit den Worten: „The Nazi Holocaust ... has thus been turned into an icon unrelated to man's suffering and into a smoke screen that conceals atrocities committed by man against man. This is the veritable holocaust denial.“ In derselben Ausgabe wird Finkelstein von Omayma Abd al-Latif interviewt.
 - 11 Einer dieser Texte, in dem der Einfluss der nationalsozialistischen Ideologie unter arabischen Intellektuellen diskutiert wird, ist: Ahmed Abd al-Halim Atiyya, Abd al-Rahman Badawi – Vom Nationalsozialismus zum Liberalismus. In: *Riwaq Arabi* (2000) 18, S. 21-38 (arab.).
 - 12 In Ägypten erschienen unzählige Bücher, in denen der Nationalsozialismus als Grundlage einer Kritik des Zionismus thematisiert wird, vgl. Der Holocaust. Die Lüge des Mahraqa (Holocaust) und der Versuch, Garaudy zu verbrennen. In: Muhammad al-Ghiyati, Israel stiehlt die ägyptische Kunst, Kairo 1997 (arab.); Die Juden und Deutschland. In: Hamdi al-Tahiri, Die Juden und ihr Staat, Kairo 2001 (arab.); Zola, Faurisson, Garaudy und die zionistischen Ermittlungsrichter. In: Ashraf al-Dabagh, Die Sünden Israels. Der Zionismus und der Zerfall der Sowjetunion, Kairo 2000 (arab.); Der Holocaust: Die nie zuendegehende Zeremonie des Begräbnisses. In: Muhammad Galal Anayya, Die jüdische Macht in Amerika, Kairo 2001 (arab.); Mustafa Mahmud, Nazi Israel und die Sprache des Holocaust, Kairo 2001 (arab.). Andere Bücher, in denen der NS erwähnt wird, setzten sich mit den „Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts“ auseinander. Beispielfhaft sei hier das Kapitel über Adolf Hitler in: Ahmad Hassan, Die Bösen der Welt, Kairo 2000 (arab.), erwähnt.
 - 13 Vgl. zu älteren Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus u.a. Stefan Wild, National Socialism in the Arab Near East Between 1933 and 1939. In: *Die Welt des Islams*, 27 (1985), S. 126-173, und Edmond Coa-Van-Hoa, „Der Feind meines Feindes ...“. Darstellungen des nationalsozialistischen Deutschlands in ägyptischen Schriften,

- Frankfurt/Main 1990.
- 14 Zeitungsberichten zufolge nahmen allein an einer Veranstaltung in Amman etwa 1000 Personen teil. Vgl. *The Star*, Amman, 8.8.1996.
 - 15 Vgl. für einen detaillierten Überblick über verschiedene Argumentationsmuster in der Debatte: Goetz Nordbruch, *Leugnungen des Holocaust in arabischen Medien: Reaktionen auf „Die Gründungsmythen der israelischen Politik“*. In: Wolfgang Benz (Hg.), *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 10, Berlin 2001, S. 184-203. Seit der Verurteilung Garaudys sind zahlreiche weitere Übersetzungen seiner Bücher erschienen.
 - 16 Muhammad Hassanin Haikal, Vorwort zu Roger Garaudy, *Die Gründungsmythen der israelischen Politik*, Kairo 2000, S. 5-11 (arab.). Eine englische Übersetzung des Vorworts von Hassanin Haikal erschien in dem rechtsextremen Magazin *The Journal for Historical Review*, (2000) 19.
 - 17 al-Ahram Hebdo, 4.-10.2.1998, und al-Ahram, 02.02.1998.
 - 18 IHR statement „Beirut Conference“, 24.12.2000.
 - 19 Seit der gescheiterten Konferenz in Beirut sind Kontakte von Vertretern der europäischen oder US-amerikanischen Rechten mit Arabern mehrfach zum Gegenstand der Kritik in arabischen Medien geworden. So fand eine Folge der Talkshow *Akther min Rai* des Moderators Sami Haddad im populären Fernsehsender *al-Jazeera* unter dem Titel statt „Die westliche extreme Rechte und die Sympathien arabischer Kräfte“. Haddad befragte dabei die drei eingeladenen Gäste, mit welcher Motivation Teile der arabischen Öffentlichkeit Sympathie für die Wahlerfolge rechtsextremer Parteien in Österreich, der Schweiz und in Frankreich äußerten. Vgl. zur Bedeutung des Geschichtsrevisionismus in diesen Annäherungen Goetz Nordbruch, *An Attempt to Internationalize the Denial of the Holocaust*. In: *Annual Report of the Vidal Sasson International Center for the Study of Antisemitism*, October 2001.
 - 20 Graf hält sich Medienberichten zufolge nach einer Verurteilung in der Schweiz mittlerweile in Teheran auf. Die Zeitschrift *al-Watan al-Arabi* berichtete unter Berufung auf europäische Diplomaten, der Iran habe die Organisation der Konferenz vorangetrieben und finanziert. Gleichzeitig hätten religiöse Führer im Iran die Hizbollah aufgefordert, die Veranstaltung zu unterstützen. Vgl. *al-Watan al-Arabi*, 6.4.2001.
 - 21 Jürgen Graf, *Holocaust Revisionism and its Political Consequences*, Teheran 2001.
 - 22 *Le Monde*, 15.03.2001. Edward Said und Mahmud Darwish, die von als Unterzeichner des Briefes genannt werden, distanzieren sich allerdings später und erklärten, sie hätten den Inhalt des Briefes nicht gekannt. Vgl. dazu ein Interview mit Darwish im libanesischen Fernsehsender LBC, nachgedruckt in: *al-Dirrasat al-Filastiniyya*, 48 (2001), S.

- 7-23, sowie eine email Edward Saids an die Journalistin Samaa Abu-Sharar vom 2. April 2001, veröffentlicht unter www.ihr.org/conference/beirutconf/010402said.html.
- 23 Akhbar al-Adab erscheint wöchentlich und wird vom regierungskontrollierten Verlag Dar Akhbar al-Yaum herausgegeben.
- 24 Akhbar al-Adab, 15.4.2001.
- 25 Ebenda, 22.4.2001.
- 26 Ebenda, 22.4.2001.
- 27 Ebenda, 29.4.2001.
- 28 Ebenda, 17.6.2001.
- 29 Ebenda, 15.7.2001.
- 30 U.a. in al-Midan, 8.5.2001.
- 31 In einer Talkshow des Fernsehsenders *al-Jazeera* diskutierte der Moderator Faisal al-Qasem mit der jordanischen Journalistin Hayat al-Huwayek Atiya und dem tunesischen Intellektuellen Afif al-Akhdhar über die Frage, ob der Nationalsozialismus oder der Zionismus schlimmer sei. Robert Faurisson nahm per Telefon mit einem längeren Redebeitrag an der Sendung teil. Während Atiya die These aufstellte, der Zionismus sei schlimmer als der NS, widersprach al-Akhdhar und kritisierte die Bereitschaft von arabischen Intellektuellen, sich wie Atiya als Teilnehmer für die Konferenz in Beirut zur Verfügung zu stellen. Eine Zuschauerbefragung zum Thema der Sendung ergab, dass über 84% der Antwortenden den Zionismus als eine Steigerung des Nationalsozialismus sahen. (15.5.2001).
- 32 Abd al-Wahab al-Massiri, Zionismus, Nazismus und das Ende der Geschichte, Kairo 1997 (arab.).
- 33 al-Massiri, al-Djadid fi-Alam al-Kutub w-al-Maktabat (Interview), Winter 1997, S. 45.
- 34 Ausführlich legt al-Massiri diese These dar in: Zionismus, Nazismus und das Ende der Geschichte, a.a.O., S. 227, greift sie aber in verschiedenen Interviews wieder auf.
- 35 al-Arabi, 29.7.2001.
- 36 Ebenda, 29.4.2001.
- 37 Ebenda, 6.5.2001.
- 38 Ebenda, 6.5.2001.
- 39 Ebenda, 6.5.2001.
- 40 al-Qahira, 4.9.2001.
- 41 Ebenda, 28.8.2001.
- 42 al-Ahram Weekly, 26.4.2001.
- 43 Arab Lawyers Union, Racism of Zionism, Kairo 2001. Vgl. einen Artikel Salmawys, der mit der rhetorischen Frage „Gleich mit dem Rassismus oder mit dem Nationalsozialismus?“ beginnt, nur um abschließend

festzustellen, dass es selbstverständlich nicht um eine Gleichsetzung des Zionismus und des Rassismus, sondern um eine von nationalsozialistischer und israelischer Verfolgungspolitik gehe. Vgl. al-Ahram, 3.9.2002.

- 44 Vgl. dazu jüngste Debatten um Filme wie *Schindlers Liste* und *Der Pianist*, in denen der Vorwurf erhoben wird, der Holocaust habe sich zu einem zentralen Thema der Filmproduktion Hollywoods entwickelt. Ähnlich auch die Auseinandersetzung um den Literaturnobelpreis, der im letzten Jahr an den ungarischen Schriftsteller Imre Kertész ging. Die Preisverleihung an jemanden, der den Holocaust in seinen Büchern thematisiert, wurde beispielsweise in der Zeitschrift *Akhbar al-Adab* kritisiert: Wer ist verantwortlich dafür, dass sich der Nobelpreis in einen Holocaust-Preis verwandelte?. In: *Akhbar al-Adab*, 20.10.2002.
- 45 Einer der wenigen ägyptischen Beiträge, in denen der Nationalsozialismus und der Holocaust ausdrücklich benannt werden, erschien erst kürzlich in *al-Ahram*. In einem mehrteiligen Artikel des höchsten politischen Beraters von Präsident Hosni Mubarak, Osama al-Baz, äußert dieser scharfe Kritik an jüngsten antisemitischen Veröffentlichungen in ägyptischen Medien, darunter Leugnungen des Holocaust. Die Tatsache, dass sich Osama al-Baz persönlich zu Wort meldet, macht deutlich, welcher Stellenwert diesen Auseinandersetzungen auch von staatlichen Stellen zugemessen wird. Vgl. al-Ahram, 23., 24. und 25.12.2002.
- 46 Vgl. al-Ahram Weekly, 26.10.2002.

Vergegenwärtigte Vergangenheit(en)

Die Rezeption der *Shoah*¹ und *Nakba*² im israelisch-palästinensischen Konflikt

Karin Joggerst

Der sich in den 1990er Jahren entwickelnde Friedensprozess zwischen Israelis und Palästinensern ist zu Ende. Mit dem Scheitern sämtlicher Verhandlungen, der Eskalation militärischer Gewalt in der zweiten palästinensischen Intifada seit Herbst 2000 sowie deren Bekämpfung durch Israel stellt sich die Frage nach einer Transformation und politischen Lösung des israelisch-palästinensischen Konfliktes so aktuell wie seit seinem Beginn. Die Bilder und Berichte, die uns täglich über die Medien erreichen, dokumentieren vor allem Menschenrechtsverletzungen, Leid sowie Verletzte und Tote auf beiden Seiten.³ Angesichts der Wiederbesetzung der palästinensischen Autonomiegebiete durch die israelische Armee, des Baus einer Mauer, die beide Bevölkerungen voneinander abgrenzen soll, und angesichts der Terroranschläge gegen israelische Zivilisten mutet es fast befremdlich an, über Erinnerungskultur und Strukturen kollektiven Gedächtnisses im Israel-Palästina Konflikt zu schreiben. Warum also?

Hunderte von Büchern wurden und werden über den israelisch-palästinensischen Konflikt geschrieben. Die „Attraktivität“ des Konfliktes beruht auf seinen weit in die Geschichte zurückreichenden Wurzeln, seiner regionalen Bedeutung sowie der andauernden internationalen politischen Bedeutung. Im Vordergrund der Analysen stehen häufig die Themen Gewalt und Gewalteskalation. Darüber hinaus werden Probleme der Wasserverteilung, der Siedlungsbau, der Status von Jerusalem, die Flüchtlingsfrage sowie die historischen Ursachen des Konfliktes debattiert. Nicht zuletzt geht es um Konzepte der Konflikttransformation und -lösung.

Ergänzend zu gängigen Betrachtungsweisen möchte ich den Blick auf eine Dimension des Konfliktes richten, die – im Kontext von Erinnerungskultur – Fragen nach der Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart berührt. Ausgehend von der Annahme, dass neben realpolitischen Fragen auch psychosoziale Faktoren für einen nachhaltigen Frieden relevant sind, ist die Bedeutung von kollektivem Gedächtnis und Erinnerungskultur meines Erachtens essentiell für das Verständnis der Konfliktdynamik. Ein palästinensischer Kollege drückte es einmal so aus: „To understand the whole thing you have to know that in the Israeli-Palestinian Conflict there is no past and no present. There is only present perfect.“⁴

Auch wenn in jeder Gesellschaft diverse Kollektivgedächtnisse unterschiedlicher Gruppen (Subgedächtnisse) existieren, die mehr oder weniger Präsenz und Legitimität innerhalb einer Gesellschaft innehaben, richtet sich mein Fokus zunächst auf zentrale Motive des kollektiven Gedächtnisses, die sowohl auf israelischer als auch auf palästinensischer Seite in eine hegemoniale, „staatstragende“ Geschichtsschreibung münden. Gemeint ist jene Form von Erinnerungskultur, die sich im weitesten Sinne als Geschichtspolitik beschreiben lässt und deren Wirksamkeit auf der Bereitschaft der Mehrheitsgesellschaft beruht, sie als (nationale) Geschichte und Identität anzunehmen. Darüber hinaus sollen aber auch Sichtweisen und Stimmen zu Wort kommen, die begonnen haben, sich in beiden Gesellschaften kritisch mit der jeweils eigenen und fremden Erinnerungskultur und Historiographie auseinanderzusetzen. Diesen Ausführungen vorangestellt ist eine theoretische Betrachtung von Begrifflichkeiten, die im Kontext von Erinnerungskultur zusammenwirken: kollektives Gedächtnis, Erinnerung, Identität und nicht zuletzt die Ideologie des Nationalismus. Reflexionen über Folgen einer exklusiv auf sich selbst bezogenen Vergangenheits- und Geschichtswahrnehmung für den israelisch-palästinensischen Konflikt beschließen den Artikel.

Die Geschichte des Konfliktes ist die Geschichte zweier Bevölkerungsgruppen, die rechtlichen und politischen Anspruch auf ein und dasselbe Stück Land erheben und auf diesem Territorium als Nation einen eigenen

Staat beanspruchen. Hinter dieser Geschichte stehen viele Geschichten. Bedeuten getrennte Welten auch getrennte Geschichte(n)?

Die israelische Seite „erinnert“ eine zweitausendjährige Diaspora, die Shoah am jüdischen Volk, die Staatsgründung und den als Unabhängigkeitskrieg ins kollektive Gedächtnis eingegangenen ersten israelisch-arabischen Krieg von 1948, welcher der Staatsgründung Israels folgte. Das kollektive Gedächtnis der Palästinenser wiederum ist geprägt von der Erinnerung an Palästina als Heimat inmitten der arabischen Welt, die Katastrophe von 1948 („al-Nakba“), das bis heute andauernde Flüchtlingsdasein sowie den Widerstand gegen die israelische Besatzung. Durch das jeweilige Kollektivgedächtnis werden Selbst- und Fremdbilder tradiert, die eine zivile Konfliktbearbeitung maßgeblich behindern. Dabei stellt die dominante Erinnerungskultur beider Gesellschaften vor allem eine nationale Legitimationsdebatte dar. Der Blick ist ausschließlich auf die eigene Vergangenheit gerichtet und basiert auf einer exklusiven „Leidensgeschichte“, die die Geschichte der anderen Seite ignoriert oder gar leugnet. In dieser Form hat das kollektive Gedächtnis eine beachtliche Aufgabe in der Gestaltung und Reproduktion von kollektiver Identität inne und prägt demzufolge auch die Wahrnehmung des „Feindes“. Die hegemoniale Erinnerungskultur hält den Status quo, den Mythos von der Unvereinbarkeit der beiden Narrative, aufrecht.

Neben kollektiven Erinnerungen an Leid spielen in beiden Gesellschaften Befreiungs- und Kampfrhetoriken eine wichtige Rolle, die durch historische Geschichten – wie lange sie auch immer zurückliegen mögen – unterfüttert werden. Die Kontrolle über die Geschichte bzw. die Wahrnehmung der eigenen Geschichte ist ein wichtiger Bestandteil des Kampfes um das nationale Überleben geworden. Trotz militärischer Stärke herrscht in Israel eine kollektive Selbstwahrnehmung als Opfer vor, während die Palästinenser sich als Opfer der Opfer begreifen. Nicht selten bezeichnet die eine Seite die andere als Nazis, Vergleiche mit Hitler oder Ereignisse aus dem Kontext des Dritten Reiches werden inflationär gebraucht und laufen somit Gefahr, nicht nur funktionalisiert, sondern auch banalisiert zu werden.

Es ist auch wichtig darauf hinzuweisen, dass es sich beim israelisch-palästinensischen Konflikt um einen hochgradig asymmetrischen Kon-

flikt handelt und die Besetzung der Westbank und des Gazastreifens durch die israelische Armee mit allen diskriminierenden und unterdrückerischen Maßnahmen zum jetzigen Zeitpunkt weiter andauert. Auch wenn es im Folgenden um die Kennzeichnung ähnlicher Strukturen und Motivspiegelungen innerhalb kollektiver Gedächtnisstrukturen geht, ist nicht von der Hand zu weisen, dass wir es mit zwei sehr unterschiedlichen politisch-historischen Ausgangspositionen zu tun haben. Während auf der einen Seite ein Staat mit entsprechenden (Gedenk-)Institutionen und einer Armee existiert, handelt es sich auf palästinensischer Seite um ein höchstens quasistaatliches Gebilde, dessen Bevölkerung sowohl unter der israelischen Besatzung als auch unter fehlenden demokratischen Strukturen innerhalb der eigenen Gesellschaft leidet und somit auf unterschiedlichste Art und Weise um Staatlichkeit ringt.

Kollektives Gedächtnis – Geschichte – Nationalismus – nationale Identität: der Versuch einer Begriffsklärung

Zum Verhältnis von Geschichte und Gedächtnis

Überlegungen zur Bedeutung des kollektiven Gedächtnisses im israelisch-palästinensischen Konflikt berühren Fragen nach kollektiver Identität, Geschichte sowie Historiographie, Ideologie, Raum, Zeit und nicht zuletzt nach dem Phänomen des Nationalismus. Sowohl kollektive Identität als auch Nationalismus werden hier nicht als natürliche, kulturell bestimmte Phänomene aufgefasst, sondern vielmehr als Konstrukte, hergeleitet aus einer konkreten politisch-historischen Situation oder Notwendigkeit. Dies impliziert, dass keine statische israelische oder palästinensische Identität – wie sie jedoch von Regierungsseite in beiden Gesellschaften vermittelt wird – existiert, sondern kollektive Identität(en) mit Hilfe von Erinnerungskultur und Nationalismus produziert und perpetuiert wird. Jede Phase des Konflikts veränderte den Rahmen für (nationale) Identität und Nationalismen. Gedächtnis, Identität und Nationalismus sind dementsprechend fließende und miteinander verwobene Konzepte. Im politischen Diskurs wird jedoch exklusiv und fortwährend die jeweils ei-

gene Geschichte und eine Kollektividentität angeführt, um ein natürliches und unveräußerliches Recht vor allem auf Territorium zu legitimieren.

Der wohl bekannteste der israelischen „neuen Historiker“, Benny Morris⁵, betrachtet zunächst Geschichte objektivistisch als Sammlung historischer Fakten und den Historiker demzufolge als „Wahrheitssucher“. In einem Interview mit der Verfasserin erklärte er: „... by writing history, one should keep out politics and see what really happened. I believe that there is such a thing as a historical truth and it's our task to try to find it.“⁶ Diese Sicht auf Geschehenes kann zwar als anachronistisch bezeichnet werden, ist jedoch in der Rezeption von Vergangenheit sowohl in der innerisraelischen und -palästinensischen Debatte als auch in der Diskussion im Kontext des Konfliktes selbst von Bedeutung.

Im Gegensatz hierzu lassen dem Relativismus verschriebene Diskurse das Gegensatzpaar Geschichte (im Sinne historischer Fakten) und Gedächtnis (im Sinne erinnerten Geschichte) als obsolet erscheinen. Dieser Richtung zufolge ist Geschichte immer die interpretierbare Betrachtung von Vergangenheit: „I am less concerned about what did happen but about the way people view what did happen. I try to get into one story from different points of view without determining that I know exactly what did happen.“⁷, bringt es der Historiker Ilan Pappé auf den Punkt. Im Zusammenwirken von Vergangenheit, Historiographie und kollektivem Gedächtnis wird letzteres nicht selten auf historische Fakten bezogen, zum anderen wird gerade im Kontext der Instrumentalisierung von Geschichte durch das kollektive Gedächtnis jene als Historie, als Wahrheit selbst dargestellt und vermittelt, um eine sinnstiftende Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart herzustellen. Somit gibt es keine Geschichtsschreibung, die nicht auch Gedächtnisarbeitsweise ist.

Das kollektive Gedächtnis – zur sozialen Bedingtheit des Erinnerens

Erinnerung konstituiert sich durch den sozialen Rahmen, in den Menschen eingebunden sind, ist die Hauptthese der Theorie des kollektiven Gedächtnisses, wie sie Maurice Halbwachs in den zwanziger Jahren des

letzten Jahrhunderts entwickelt hat.⁸ In seiner Konzeption des *mémoire collective* ist seine zentrale These die von der sozialen Bedingtheit des Gedächtnisses. Nach Halbwachs entwickelt sich kollektives Gedächtnis⁹ aus dem Individuum heraus nach Maßgabe seiner Kommunikation mit anderen und seiner Zugehörigkeit zu sozialen Konstellationen, sozusagen aus einem Bedürfnis zur Mitmenschlichkeit. Jedes individuelle Gedächtnis braucht demnach einen sozialen Bezugsrahmen, um sich zu konstituieren und zu erhalten.¹⁰ Ein Kollektiv¹¹ verfügt dabei nicht über ein monolithisches Gedächtnis, aber es bestimmt die Erinnerungen ihrer einzelnen Glieder und wird dadurch selbst bestimmt. Was im Gedächtnis bleibt, ist jedoch nicht beliebig oder willkürlich. Während sich zwar der/die Einzelne erinnert, bestimmt die soziale Gruppe, was des Andenkens wert ist. Das Individuum identifiziert sich dieser These nach mit den öffentlichen, für seine Gruppe als wichtig erscheinenden und vermittelten Ereignissen. Dabei kann das Individuum einen Teil dessen erinnern, was es selbst gar nicht erfahren haben muss. Es ist zwar immer nur das Individuum, das sich erinnert, ein Gedächtnis hat, aber dieses Gedächtnis ist kollektiv geprägt – es ist ein soziales Konstrukt.

Der kommunikative Charakter in der Halbwachs'schen Konzeption des kollektiven Gedächtnisses wird hier besonders deutlich. Ohne kommunikative Vermittlung kann zu Erinnerndes nicht bewahrt werden. Im Kollektivgedächtnis bleibt nur das von der Vergangenheit, was die Gesellschaft in jeder Epoche mit ihrem jeweiligen Bezugsrahmen konstruieren kann und will. Dabei werden weder die Ereignisse als solche noch die historische Tragweite der Erfahrungen und Erinnerungen einer Gemeinschaft im kollektiven Gedächtnis bewahrt, sondern in erster Linie der Sinn, den diese für eine Gemeinschaft tragen.¹² Das kollektive Gedächtnis ist demnach vor allem eine Institution der Sinngebung und Identitätsstiftung.

Mittlerweile existiert im akademischen Diskurs eine breite, von Halbwachs ausgehende Diskussion um das Konzept des kollektiven Gedächtnisses und seine Wirkungsweise insbesondere im Kontext nationaler Identitätsstiftung, welches im deutschsprachigen Raum vor allem von Jan und Aleida Assmann weiterentwickelt wurde. Jan Assmann hat mit dem Konzept des *kulturellen Gedächtnisses* Halbwachs' Konzeption des kommunikativen Gedächtnisses erweitert und unter-

scheidet beide Begriffe voneinander. Während also mit dem kommunikativen Gedächtnis jene Arten des kollektiven Gedächtnisses gemeint sind, die ausschließlich auf Alltagskommunikation beruhen, bezieht Assmann den Aspekt der Tradierung und der Wirksamkeit kultureller „Codes“ jenseits der lebendigen Träger von Erinnerung ein. Nach ihm erhält sich die Prägung, die der Mensch durch seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur erfährt, von Generation zu Generation zwar auch durch Sozialisation, vor allem aber durch Überlieferung. Assmanns Versuch, die identitätsbestimmenden Funktionen des Kollektivgedächtnisses über die Existenz der Gedächtnisträger hinaus zu bestimmen, ist eine wesentliche Ergänzung des Halbwachs'schen Konzeptes des kommunikativen Gedächtnisses und führt zur mittlerweile klassischen Definition:

„Das kulturelle Gedächtnis ist der jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümliche Bestand an Wiedergebrauchstexten, -bildern und -riten, in deren Pflege sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektives Wissen vorzugsweise über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewusstsein von Einheit und Eigenart stützt.“¹³

Hierbei muss der Art und Weise, mit der sich eine Gesellschaft ein Bild von der eigenen Gemeinschaft macht, eine besondere Bedeutung zugemessen werden. Nach Assmann werden historische Erfahrungen nicht nur von Generation zu Generation übertragen, sondern müssen notwendigerweise in der kollektiven Erinnerung jeder nachfolgenden Generation neu geformt werden. Die Formen der kulturellen Sinnstiftung, die auf eine Vergegenwärtigung der Vergangenheit abheben, bilden nach Assmann die kulturelle Matrix einer Gesellschaft.¹⁴ Unter Erinnerungskultur kann demnach die kollektive Leistung einer sozialen Gruppe verstanden werden, die auf die Vergegenwärtigung historischer Ereignisse durch Wiederholung spezifisch kulturell vorgegebener Riten, Codes und Symbole abzielt und an deren Inszenierung zahlreiche Institutionen und Menschen beteiligt sind.¹⁵

Neben der Funktion der Selbstvergewisserung und Identitätsstiftung mit allen uns bekannten Mechanismen der Inklusion und Exklusion bis zur totalen Negation „der Anderen“ hat das kollektive Gedächtnis – gemeint sind beide Modi: kulturelles und kommunikatives Gedächtnis – auch und vor allem eine ideologische Funktion: „Das kollektive Ge-

dächtnis ist immer ein politisch instrumentalisiertes Gedächtnis“, schreibt Aleida Assmann.¹⁶ Nach Moshe Zuckermann gehen kollektives Gedächtnis und Ideologie zum Zwecke der Geschichtsinstrumentalisierung eine Verschwisterung ein¹⁷:

„Insofern das Gedächtnis eines Kollektivs in erheblichem Maße durch seine Geschichtsschreibung geformt wird, und insofern jede Geschichtsschreibung ihrem Wesen nach notwendig partiellen Charakter trägt, erklärt sich daraus die wesentlich ideologische Natur aller ‚Vergangenheits‘-rezeption“,

schreibt er in der Einleitung seiner Ausführungen zur Bedeutung der Shoah für die politische Kultur Israels.¹⁸

Obwohl es nur einmalige historische Fakten gibt, ist die Vergangenheit in der Gegenwart diversen Interpretationen aufgrund von unterschiedlichen Bedürfnissen ausgesetzt. Sie wird zwangsläufig zum Gegenstand konträrer Deutungen, Missdeutungen und vorsätzlicher Klitterungen im historiographischen Diskurs. Im Wunsch nach Einfachheit löscht das Kollektiv bestimmte Erinnerungsteile, während es andere hervorhebt.¹⁹ Aus dem Bedürfnis nach einfachen Entscheidungen und Erklärungen ergibt sich das Phänomen, dass das im Kollektivgedächtnis registrierte Geschehen nicht in seiner vollen Komplexität bewahrt wird, sondern den Prozess der vereinfachenden Abstraktion durchläuft, bis es sich schließlich in komfortable, zugängliche Motive der Bewusstseinsmatrix verwandelt hat. Diese Perspektive schließt sowohl diejenigen ein, die mit Hilfe von Medien, öffentlichen Gedenkritualen und offizieller Geschichtsschreibung – beispielsweise im Bereich von Politik, Erziehung und Bildung – das kollektive Gedächtnis inszenieren und reinszenieren, als auch die Rezipienten. Zum einen handelt es sich um die politischen, medialen und bildungspolitischen Eliten, zum anderen um die Bürger und Bürgerinnen eines Landes, die dem hegemonialen Diskurs anhängen oder ihn stillschweigend akzeptieren. Dabei bestimmt das kollektive Gedächtnis die Grenzen des Gebilligten und beabsichtigt, für einen großen Teil der in die Gemeinschaft Eingeschlossenen elementare Gefühle wie Stolz, Angst, Trost, Hass usw. zu definieren. Indem sie Vergangenheit ständig neu interpretieren, sind kollektive Erinnerungen „... ein Filter, durch den sowohl zufällige, bruchstückhafte und populistische, als auch zusammenhängende Einstellun-

gen fließen. Sie bilden eine Brücke zwischen Geschichte und Ideologie, die die Geschichte ins Mythische transformiert²⁰. So ist anzunehmen, dass das kollektive Gedächtnis im öffentlichen Diskurs eine Schlüsselrolle spielt.

Kollektives Gedächtnis – Nationalismus und Identität

Nationalismus ist eine so wirkungsmächtige Ideologie, dass Menschen überall auf der Welt bereit sind, dafür zu töten, sich töten zu lassen und gegeneinander Kriege zu führen. Auch im israelisch-palästinensischen Konflikt bildet die Ideologie des Nationalismus, die nicht selten mit Hilfe von Erinnerungskultur und kollektivem Gedächtnis virulent gehalten und transportiert wird, den Kern des Konfliktes. Nach Gellner et al. existiert jedoch Nationalismus vor der Nation, und tatsächlich scheint es, als würde sich der israelisch-palästinensische Konflikt am Nationalismus der jeweils anderen Seite entfalten.²¹ Lindholm bezeichnet in diesem Zusammenhang die dem Konflikt zugrunde liegenden Nationalismen als „ideologies of conflict“, insofern die Konstruktion der eigenen Nation in Abgrenzung zur anderen als Feind im Verständnis des Konflikts untrennbar und unabdingbar dargestellt und miteinander verbunden werden.²² Sowohl die Nakba als auch die Shoah bilden in der kollektiven Erinnerung der palästinensischen bzw. israelischen Gesellschaft unabhängig von politischen Veränderungen feste Fluchtpunkte kollektiver Erinnerung, kollektiver Identität und Nationalität. Es wird jedoch noch zu zeigen sein, inwiefern dies vor allem einem nationalistisch-hegemonialen Diskurs innerhalb beider Gesellschaften geschuldet ist, der Gegen-Geschichten (counter-narratives) und Geschichten am „Rande der Nation“²³ ignoriert oder gar leugnet.

Nach Salim Tamari existiert eine Konzeptualisierung der palästinensischen Gesellschaft, die sich aufgrund einer einzigartigen, von allen geteilten historischen Erfahrung, al-Nakba, als homogen bezeichnet.²⁴ Dabei werden konkrete und möglicherweise differierende Erfahrungen ignoriert und dem nationalen Diskurs von Nakba, Diaspora und Rückkehr untergeordnet. Entsprechendes ist im hegemonial-zionistischen Diskurs auf israelischer Seite festzustellen, in dem aufgrund der Shoah die Rückkehr nach

Eretz Israel beschworen und eine jüdisch-nationale Entität auf einem bestimmten Territorium bestimmt wird, die identisch mit dem Staat Israel konstruiert wird. Sowohl palästinensische als auch israelische Geschichte wird ausschließlich als Geschichte einer nationalen Bewegung im Konflikt mit „den Anderen“ um Land und das Recht auf Existenz interpretiert. Ein Legitimationsanspruch sowie eine ultimative Begründung für das exklusive Recht auf Territorium und Staat soll durch die „Erinnerung“ an die Nakba und Shoah gesichert werden. Dabei transportieren beide Kollektivgedächtnisse die Ansicht, dass per se eine palästinensische sowie eine israelische Identität als Folge dieser Erfahrungen existiere.

Portugali formuliert, dass jeder Nationalismus das Hauptinstrument des Staates zur Schaffung von Homogenität sei. Nationalismus – so Portugali weiter – ist die Ideologie, die einerseits bestehende Staaten zu legitimieren versucht (Israel), andererseits die Präsenz politischer Eliten im Epizentrum des Staates oder der Nation garantieren soll (Palästina), indem diese den hegemonialen, nationalen Diskurs bestimmen.²⁵ Auch Lindholm kommt auf die Verbindung von Land, Zeit, Raum und Nation zurück und konstatiert:

„The main elements of nationalism are territory, place and environment in relation to people and their collective memory. Space and time are thus the fundamental components of nationalism which draws heavily on history or historicism...“²⁶

Und weiter:

„Nationalism is thus an ideology of boundedness implying desired coherence between the borders/boundaries of a certain geography or territory of a population consisting of a ‚people‘, a ‚nation‘ and of the polity that is the administrative/functional apparatus of statehood. Nationalism is an ideology of identity and about constructing identity.“²⁷

Insofern ist das kollektive Gedächtnis in seiner Wechselwirkung mit der Bildung kollektiver Identität Teil nationalistischer Bestrebungen.

Eine auf der Konstruktion und Verbreitung kollektiven Gedächtnisses und Erinnerungskultur basierende Nationalisierung stellt ein Projekt der Homogenisierung dar, das versucht, Menschen gleich zu machen, ihnen eine gemeinsame Identität zu oktroyieren und Widersprüche und Brüche

innerhalb von Gesellschaften zu leugnen. Nationalismus ist immer auch Sozialisierung insofern, als dass aus Individuen Teile einer Nation gemacht werden sollen, die bereit sind, sich einer bestimmten Konformität hinzugeben, respektive sich dem hegemonialen Diskurs unterzuordnen.

In ihrer Arbeit über Erinnerung im globalen Zeitalter versuchen Daniel Levy und Natan Sznaider den Begriff des kollektiven Gedächtnisses aus seinem bisher rein nationalen Zusammenhang zu lösen und hinterfragen ihn als bisher integralen Bestandteil eines geschlossenen nationalen und ethnischen Verständnisses, welches Menschen von sich haben. In ihrer Hauptthese von der „Entortung von Gruppengedächtnissen“ ergänzen sie den Begriff des kollektiven Gedächtnisses um den Begriff der Kosmopolitisation. Kosmopolitisation ist in diesem Zusammenhang ein nicht-linearer, dialektischer Prozess, bei dem das Globale und das Lokale nicht als kulturelle Gegensätze, sondern als sich verbindende und sich gegenseitig voraussetzende Prinzipien existieren.²⁸ Entgegen bisherigen Annahmen, dass Gegenwart und Zukunft sich maßgeblich aus der Vergangenheit des Eigenen in Abgrenzung gegenüber dem Anderen bestimmen, bezieht sich die Kosmopolitisation vielmehr nicht nur auf grenzüberschreitende Verbindungen, sondern auch auf die Qualität des Sozialen und Politischen einer Gesellschaft. Die Entortung von kollektiven Erinnerungen, so Levy und Sznaider, beeinflusst demnach das Selbstverständnis verschiedener Gruppen, deren Identität nicht mehr ausschließlich vom Nationalstaat und seinen Vertretern dominiert wird. Ein kosmopolitischer Ansatz im Kontext kollektiver Erinnerungsstrukturen speist sich aus einer dialogischen Vorstellung, die Veränderung einbezieht, Differenz statt Einheit beachtet und einen transnationalen Erfahrungsraum bedenkt. Staat und Nation stehen dabei in einem Wechselverhältnis mit anderen kollektiven Ausdrucksformen der Erinnerung und der Solidarität.²⁹ Levys und Sznaiders Ansatz, der sich zunächst auf die Globalisierungsdebatte bezieht, impliziert – übertragen auf den Konflikt und die Bedeutung unterschiedlicher Wirkungsweisen von Erinnerungskultur(en) – ein Prinzip, dessen Essenz auf der Erkenntnis beruht, „...dass auch der andere, der uns gegenübersteht und unser Leben berührt, eine Geschichte zu erzählen hat, die vielleicht nicht weniger ergreifend und sicher nicht weniger wirklich ist als die unsere“, wie es der jüdische Religionsphilo-

soph Martin Buber im Kontext der Palästinafrage schon im letzten Jahrhundert formulierte.³⁰

Meines Erachtens kann die Verwendung kollektiver Erinnerung nicht losgelöst von ihren Trägern betrachtet werden. Kollektive Erinnerung entsteht nicht irgendwie, vielmehr braucht es immer Menschen, die an ihrer Verbreitung interessiert sind und sie umsetzen. Im kollektiven Gedächtnis spiegeln sich stets konkrete Interessen bis hin zu Herrschaftsinteressen. Aus diesen theoretischen Überlegungen erwachsen konkrete Fragen im Kontext des israelisch-palästinensischen Konfliktes: Wie formiert sich auf beiden Seiten kollektives Gedächtnis? Welche Funktion und welche Wirkung in bezug auf den Konflikt wohnen kollektiv erinnelter Geschichte inne? Welche Bilder von sich selbst und dem Anderen werden dadurch erzeugt?

Kollektives Gedächtnis und Konflikt

Israel

Geschichtsschreibung in Israel ist immer eng verbunden mit einer Legitimationsdebatte bzw. einer Legitimation des israelischen Staates als jüdisches Gemeinwesen und somit bedeutend für das israelische Selbstverständnis. Für den israelischen Geschichtsdiskurs relevant ist neben der Legitimationsfrage auch die Geltung eines homogenen nationalisierenden Geschichtsbildes, welches sich im Kollektivgedächtnis verankert.³¹ Bis heute existiert ein hegemonialer Geschichtsdiskurs in Israel. Gemeint ist eine den zionistischen Grundannahmen verpflichtete Erzählform, die seit 1948 verbindlich und zum anerkannt herrschenden Narrativ wurde. Heute wird die kollektive Identität in erster Linie anhand der Interpretation der nationalsozialistischen Vernichtung des europäischen Judentums thematisiert. Nach Moshe Zuckermann wirkt die Instrumentalisierung im Kontext der Erinnerungskultur um die Shoah in zwei Richtungen: Die Shoah wird als teleologisch begriffene Ausrichtung auf den Staat Israel dargestellt, und die Hypothese vom Staat als einer Art im nachhinein erfolgten „Aufhebung“ oder „Wiedergutmachung“ der Shoah wird fortgesetzt. Um dieses Selbstverständnis im israelischen Kol-

lektivgedächtnis lebendig zu halten, bedarf es einer ausgeprägten staatlichen Erinnerungskultur bzw. -politik.³² Dabei, so sind sich die neuen Historiker in Israel einig, ist im Laufe der Jahre das Ideologische, d.h. die bewusste Funktionalisierung des Andenkens, zum bestimmenden Faktor der Erinnerung geworden.³³ Ihnen zufolge hat sich die Shoah-Erinnerung ohne Zweifel deutlich als zentrales Element jüdischer Kollektividentität und als wichtigste Legitimationsbasis für die Existenz Israels etabliert. Die Shoah bzw. ihre öffentliche Erinnerung hatte nicht immer diese Funktion. Einig sind sich die neuen Historiker auch darin, dass die Shoah umso wichtiger wurde, je weniger Mobilisierungskraft der Zionismus besaß. Die Kollektiverinnerung an die Shoah soll den Zusammenhalt respektive die nationale Identität und Einheit einer sich immer weiter spaltenden israelischen Gesellschaft garantieren.

Bis zu Beginn des Eichmann-Prozesses im Jahre 1961 war die Shoah in der israelischen Öffentlichkeit ein Tabu. Tom Segev beschrieb es in einem Interview so:

„Niemand wollte etwas vom Holocaust hören, die Eltern haben es den Kindern nicht erzählt, die Kinder wollten es nicht hören. Diese Gesellschaft wusste überhaupt nicht, wie man mit dem Holocaust umgehen sollte. Man hat sich geschämt für den Holocaust – für die Schwäche.“³⁴

Der ignorante Umgang mit den Überlebenden und der Shoah selbst erklärt sich aus der Ideologie des säkularen Zionismus. Das Bild des „neuen Juden“ passte nicht zu den ca. 350 000 Shoah-Überlebenden, die bis 1949 nach Israel gekommen waren und ein Drittel der Bevölkerung ausmachten. Die zionistische Ideologie war im Kern eine Negation der zweitausendjährigen Geschichte der Diaspora, deren Kulminationspunkt die Shoah bildete. Diaspora, das Leben im Exil, wurde mit Schwäche und Niederlage gleichgesetzt, die Shoah-Überlebenden gehörten für die Gründerväter in die Zeit der Diaspora. Sie galten als Schande für den neuen, starken Staat. Die Shoah wurde in die Ideologie des Zionismus eingebunden und konnte insofern nicht als universale Katastrophe betrachtet werden.

Exkurs: Zionismus und das Bild des „neuen Juden“

Die Umsetzung der Grundidee des politischen Zionismus – die Schaffung einer nationalen Heimstätte für Juden aus aller Welt – verursachte in Palästina einen Nationenkonflikt und veränderte den Status quo vor Ort tiefgreifend. Das zionistische Vorgehen zog einen Begründungszwang nach sich, der sich auch auf die Konstitution historischer Interpretationen bzw. auf die Anlage der Erzählform und -struktur richtete. Um eine Annäherung an die zionistisch-hegemonialen Erzählstruktur, wie sie im Kollektivgedächtnis verankert ist, zu erleichtern, werde ich im Folgenden sowohl die Grundannahmen des politischen Zionismus als auch das Bild „des neuen Juden“ erläutern.

Die zionistische Bewegung wurde Ende des 19. Jahrhunderts als Antwort auf die damalige Situation des europäischen, vor allem osteuropäischen, Judentums gegründet. „Der Zionismus ist ein westliches Projekt, und zwar eines, das als Spätfolge der europäischen Nationalstaatsbildungen verstanden werden muss, mithin ein Projekt der Moderne...“, so Moshe Zuckermann in einer Darlegung der konzeptionellen Probleme der Ideologie des Zionismus.³⁵

Mitte des 19. Jahrhunderts war eine jüdische Intelligenzschicht zur Erkenntnis gelangt, dass Juden in der Diaspora keine Möglichkeit hatten, als Juden zu leben, da die Assimilation durch eine massive Ausgrenzungsstruktur innerhalb der Gesellschaften und durch das Aufkommen eines rassistischen Antisemitismus mehr und mehr verhindert wurde. Die Gefahr dieses modernen Antisemitismus – eskaliert während der blutigen Pogrome im zaristischen Russland der 1880er Jahre und in der Dreyfusaffäre in Frankreich 1894 – war ein wichtiger Antrieb für die säkulare, politisch-zionistische Bewegung.³⁶ Den Einfluss des modernen Antisemitismus auf das jüdische Bewusstsein reflektierte Theodor Herzl, als er 1896 die Juden als „...eine erkennbar zusammengehörende historische Gruppe von Menschen, die durch den Feind zusammengehalten werden...“³⁷ bezeichnete.

Die zionistische Bewegung war jedoch keine homogene Gruppe. Timm schreibt, dass auf die Bedrohung jüdischer Identität infolge der gesellschaftlichen Entwicklungen und auf die Gefährdung jüdischer Existenz infolge des Antisemitismus unterschiedliche Antworten erfolgten.³⁸ Der säkulare politische Zionismus, entstanden vor dem Hin-

tergrund der sozialen, wirtschaftlichen, politischen und geistigen Situation Europas, stand beispielsweise in Auseinandersetzung mit und scharfem Gegensatz zu assimilatorischen und den für die Stärkung der Juden und Jüdinnen in der Diaspora eintretenden Bewegungen. Er lehnte das Exil als regressiv und unterdrückerisch ab und glaubte an die „Wiedergeburt“ einer jüdischen Nation, wie es sie in der Antike gegeben hatte.³⁹ Herzl bezeichnete ausdrücklich die Judenfrage als „...eine nationale Frage, deren Lösung nur darin liegen könne, dass sich die Juden einen eigenen Staat schaffen...“⁴⁰. Ausgangspunkt der zionistischen Ideologie war somit das Problem der jüdischen Diaspora und der Situation in Europa und nicht die Auseinandersetzung mit den Realitäten in Palästina. „Der Gedanke, dass ein Volk ohne Land ein Land ohne Volk brauchte, nahm die zionistischen Führer derart in Beschlag, dass sie schlicht die einheimische Bevölkerung übersahen...“ schrieb Hannah Arendt 1948.⁴¹ Nahum Goldmann, Begründer des Jüdischen Weltkongresses und von 1956 bis 1968 Präsident der Zionistischen Weltorganisation, schrieb später rückblickend: „Es war einer der größten historischen Denkfehler des Zionismus, dass er den arabischen Aspekt bei der Gründung des jüdischen Heimatlandes in Palästina nicht ernsthaft genug zur Kenntnis genommen hat.“⁴²

Doch gehen wir noch einmal einen Schritt zurück: Neben der Tatsache, dass der Zionismus eingebunden in eine europäische Nationenbildung entstand, so war er doch auch ein Präzedenzfall der Geschichte. Er unterschied sich von der Entwicklung in anderen Ländern in dem entscheidenden Punkt, dass es keine Nation und kein Territorium für eine schon bestehende Bevölkerung gab, die sich als Staat hätte konstituieren können. In allen anderen Fällen waren die Bevölkerungen, die sich zu Nationen konstituierten, mehr oder weniger dieselben Bevölkerungen, die seit geraumer Zeit auf dem Territorium existierten, auf welchem sich dann die Staatsnation herausbildete. Im Zionismus jedoch gab es den überbaulichen Gedanken an einen Staat, bevor die Bevölkerung für dieses zukünftige Territorium als solches existierte. In dieser Hinsicht ist der politische Zionismus als nationale Bewegung auch ein „Sonderfall“ der Geschichte.

Von Beginn an galt als ein Grundpostulat des Zionismus die Beziehung zum Territorium. Dabei stellt sich die Frage, warum gerade Paläs-

tina ausersichen wurde, da der politische Zionismus doch als säkulare Bewegung entstanden war. Hier muss auf einen Grundwiderspruch im Zionismus hingewiesen werden, dessen Folgen bis heute in Israel wirken und die Gesellschaft bestimmen: Da es bei dem Versuch, eine jüdische Nation zu konstruieren, außer der Religion keine Gemeinsamkeiten zwischen den im Exil verstreut lebenden Juden gab, musste sozusagen ein religiös bestimmtes Argument als gemeinsamer Nenner gefunden werden. Das „heilige Land“, das „Land der Vorväter“ diente hierbei als zusammenführende Metapher für ein säkulares politisches Projekt. Um im kollektiven Gedächtnis die Vergangenheit für die Zukunft zu rekonstruieren, war es für die zionistische Bewegung essentiell, eine schicksalhafte Verbindung zwischen dem Land und dem jüdischen Volk herzustellen⁴³. Die Zusammenführung des jüdischen Volkes in Palästina konnte sich jedoch nur auf einem weiteren Postulat erfüllen: der Negation der Diaspora. Komplementär hierzu entfaltete sich die Forderung nach „dem neuen Juden“.

In der Zusammenfassung und Reduktion einer 2000jährigen Geschichte zur Exilgeschichte ignorierte der Zionismus die vielfältigen und unterschiedlichen Erfahrungen einer langen Periode im Hinblick auf kulturelle, ökonomische, soziale und politische Verschiedenheiten in der Entwicklung der zahlreichen jüdischen Gemeinden. Diese Negation der Diaspora entwickelte sich zu einer negativen Sicht auf jene Menschen, die im Exil lebten. Dem starken, modernen Juden wurde der Diasporajude gegenübergestellt. Mit diesen „Eigenschaften“ der Diaspora wurden auch die Überlebenden der Shoah charakterisiert, deren Schwäche als Schande für den zu gründenden bzw. den neu geschaffenen Staat galt, der nach Tom Segev „...den Mythos der Unverwundbarkeit, des Mutes und der Stärke brauchte“⁴⁴. Die erste Generation der in Israel geborenen Juden und Jüdinnen – die sogenannte Pioniergeneration – sollte und musste Eigenschaften wie Stärke, Mut und Opferbereitschaft aufweisen. Um dieses moderne Bild legitimieren und gleichzeitig die Verbindung zwischen dem jüdischen Volk und dem Land Israel wiederbeleben zu können, griffen die Gründungs„väter“ Israels auf die „Helden der Antike“ zurück, in denen sie jene Eigenschaften wiederzufinden glaubten. Durch einen Zeiteinsatz verband sich der „neue Ju-

de“ mit dem der Antike, die Diaspora hingegen wurde zur Nicht-Zeit, zu einem Loch.⁴⁵

Der Zionismus war somit eine moderne politische Bewegung und bediente sich gleichwohl der jüdischen Tradition. Mit Hilfe von Elementen aus der längst zurückliegenden Vergangenheit wurde versucht, eine neue jüdische Kollektividentität zu gestalten. Dabei strebte die zionistische Führung nicht nur nach einer Fortführung der Tradition, sondern auch nach deren radikaler Umgestaltung.⁴⁶ Die Aktualität dieser Spannung wird in Israel sowohl im Ringen um Identität zwischen säkularer Demokratie und religiösem Staat als auch im israelisch-palästinensischen Konflikt, in dem Siedler ihren Rechtsanspruch auf Land aus der Bibel und/oder Antike beziehen, deutlich. Ilan Pappé spricht hier von der Quadratur des Kreises israelischer Politik, die in den Gründungsjahren ihren Anfang nahm.⁴⁷ Insgesamt kann man den Zionismus als eine politische Bewegung bezeichnen, die auf einem religiösen Moment zur Legitimation der Landnahme in Palästina basierte. Im kollektiven Gedächtnis verankerte sich eine bis heute wirk-same Rezeption von jüdischer Geschichte als zwangsläufige Entwicklung, die Vergangenheit und Gegenwart bzw. Zukunft unausweichlich miteinander verknüpft und die Durchsetzung alternativer Denkweisen und Narrative, die möglicherweise auch zu einem neuen Selbstbild der israelischen Gesellschaft und einer alternativen Sicht des israelisch-palästinensischen Konfliktes führen könnten, behindert.

Doch zurück ins Jahr 1961, in dem Anfang April der Prozess gegen den bereits im Mai 1960 aus Argentinien nach Israel entführten Adolf Eichmann eröffnet wurde. Eichmann, zuständig für die Deportation der europäischen Juden und Jüdinnen, war maßgeblich an der „Endlösung der Judenfrage“ beteiligt gewesen; die ihn belastenden Dokumente hätten für eine Verurteilung genügt. Der israelische Chefankläger Gideon Hausner wollte den Prozess jedoch nicht nur auf Archivmaterial aufbauen:

„In order merely to secure a conviction, it was obviously enough to let the archives speak... But we needed a living record of gigantic human and national disaster, though it could never be more than a feeble echo of the real events... I wanted our people at home to know as many of the facts as possible. It was impera-

tive for the stability of our youth that they should learn the full truth about what had happened.⁴⁸

Der Prozess hatte demnach auch eine politische Funktion. Mit ihm sollte ein Verständnis für die Opfer und eine Identifikation mit ihnen erzielt werden. In dieser Hinsicht diente er als „nationale Gruppentherapie“.⁴⁹ Segev zufolge war der Prozess ein ungeheuer starkes nationales Erlebnis. Seit diesem Zeitpunkt wurde die Erinnerung an die Shoah zur nationalen Aufgabe, zum zentralen Bestandteil israelischer Erinnerungspolitik. Die Shoah erhielt im öffentlichen Andenken einen unwiederbringlichen Rang, sie wurde zur Daseinsberechtigung des Zionismus.⁵⁰

Aber der Siegestaumel nach dem Sechs-Tage-Krieg 1967 drängte die durch den Eichmannprozess entwickelte Identifikation mit den Opfern der Shoah zunächst wieder in den Hintergrund. Mit der Besetzung der Westbank und des Gazastreifens sowie dem Beginn des Siedlungsbaus „im heiligen Land der Vorväter“ rückten zu erinnernde Codes wie Stärke und national-religiöse Motive in Verbindung mit der Rückeroberung des Landes in den Vordergrund. Erst im Yom-Kippur-Krieg von 1973 weckten Bilder von gefangenen israelischen Soldaten, die mit verbundenen Augen auf dem Boden hockten, wieder Assoziationen an den Zweiten Weltkrieg und die Shoah. Der Wahlsieg des Likud 1977 mit Menachem Begin als neuem Ministerpräsidenten war entscheidend für eine neue Phase der Instrumentalisierung der Shoah. Als großer Popularisierer trug Begin mehr als andere vor ihm zur Politisierung der kollektiven Shoaherinnerung bei. Als Grundlage hierfür diente ihm die soziale und politische Situation im Land selbst. Das soziale Gefälle zwischen Ashkenazim und Mizrachim, die Konkurrenz zwischen Likud und Arbeitspartei sowie die Ereignisse im Kontext des israelisch-arabisch/palästinensischen Konfliktes, die Invasion des Libanon 1982 und der Beginn der Intifada 1987 spielten in diesem Zusammenhang eine Rolle.⁵¹ Für Begin war die Shoah ein Instrument, mit dessen Hilfe er Wähler und Wählerinnen auf die Seite des Likud brachte. Begin gelang es, den Mizrachim Selbstachtung zurückzugeben, die die Arbeitspartei ihnen genommen hatte. Er ließ sie an etwas teilnehmen, das bisher ein Privileg der Ashkenasim, der ursprünglich aus Europa stammenden Juden, gewesen war – das Erbe der Shoah. Als ultimatives Argument für außenpolitische Entscheidungen diente sie ihm auch als

Rechtfertigung seiner politischen Taktik im Vorgehen gegen die Palästinenser. Die arabische Welt und insbesondere die Palästinenser wurden zur Analogie der Nazis. Oft verglich Begin Arafat mit Hitler, das Gründungsmanifest der PLO assoziierte er mit Hitlers „Mein Kampf“. In einem Brief an den US-Präsidenten Reagan schrieb Begin 1982, nach der Zerstörung von Arafats Hauptquartier in Beirut habe er sich gefühlt, als ob er die israelische Armee nach Berlin geschickt hätte, um Hitler in seinem Bunker umzubringen.⁵²

Die Shoah war zum festen Bestandteil der Alltagskultur und -rhetorik geworden. Während die zeitliche Distanz zur Shoah größer wurde, prägte sie in zunehmendem Maße das Bewusstsein der jüdischen Israelis. Die Shoah wurde von fast allen Befragten als das entscheidende Ereignis in der gesamten jüdischen Geschichte empfunden. Auch die Wahrnehmung von Ereignissen in den 1990er Jahren und ihre Verbindung mit der Shoah weisen auf eine Zentralität hin: Die Shoah war sowohl während des zweiten Golfkrieges, als irakische Raketen auf Israel abgefeuert wurden, als auch im Wahlkampf zu den Knessetwahlen 1996, als Rabin auf Wahlplakaten der israelischen Rechten in SS-Uniform gezeigt wurde, massiv und kollektiv präsent – und ist es bis heute.

Palästina

Die eigene Vergangenheit ist aus palästinensischer Perspektive vor allem eine Geschichte des Leidens, die ihren Ursprung in der Nakba, der Vertreibung im Kontext des ersten arabisch-israelischen Krieges von 1948, hat. Neben der Gründung des israelischen Staates hatte der Krieg die Auflösung der palästinensischen Gemeinschaft in Palästina, die Zerstörung hunderter von Dörfern und die „Geburt“ des Flüchtlingsproblems zur Folge. Ca. 700.000 Palästinenser flüchteten in die spätere Westbank, den Gazastreifen, nach Transjordanien, Syrien, Libanon, Irak und nach Ägypten.⁵³ Für die Flüchtlinge bedeutete der israelische „Unabhängigkeitskrieg“ den Verlust ihrer Lebensgrundlage, ihrer Herkunft und ihrer bisherigen Erfahrungswelt. Inzwischen wird die Zahl der palästinensischen Flüchtlinge einschließlich ihrer Nach-

kommen auf ca. 3,7 Millionen geschätzt. Unumstritten wird in der Literatur die Nakba als zentrale und konstituierende Zäsur in der palästinensischen Geschichte des 20. Jahrhunderts bezeichnet. Sie wird als *die* prägende Erfahrung im kollektiven Bewusstsein bewahrt. Vertreibung, Flucht, das Leben im Exil, Entwurzelung und territoriale Zerstreung sind zentrale Identitätsmerkmale, wie sie sich im kollektiven Gedächtnis der Palästinenser verankert haben. Im palästinensischen Kollektivgedächtnis bewahrt, festigen sich heute oben genannte identitätsstiftende Merkmale durch die Realität der Besatzung und das Fehlen einer palästinensischen Eigenstaatlichkeit. „Diskontinuität“, so schreibt Baumgarten, „erscheint als bestimmendes Charakteristikum der palästinensischen Erfahrung“.⁵⁴ Zentral hierbei ist jedoch auch die Frage nach einer homogenen nationalen Identität (die man als „Palästinensischkeit“ bezeichnen könnte) und damit nach den Ideologien, die diese speisen, da auch die palästinensische Gesellschaft durch unterschiedliche Lebensrealitäten geprägt ist und entsprechend innere Widersprüche aufweist. Den an diesem Diskurs beteiligten palästinensischen Intellektuellen geht es dabei um die Entwicklung einer palästinensischen Historiographie, die zum einen der Komplexität der politisch-historischen Situation gerecht werden, zum anderen aber auch der israelischen Geschichtsversion eine differenzierte palästinensische Sicht entgegen stellen will.⁵⁵ Ähnlich wie im Diskurs der israelischen neuen Historiker werden zentrale Themen des Konfliktes bearbeitet. Im Zentrum stehen dabei die Ursachen und Folgen des ersten israelisch-arabischen Krieges, die Entwicklung der palästinensischen Nationalbewegung, aber auch ein kritischer Blick auf die eigene Geschichtsschreibung und die Rezeption des „Anderen“.

Ähnlich wie auf israelischer Seite ist die offizielle palästinensische Historiographie zur Entstehung des Flüchtlingsproblems aus palästinensischer Binnensicht eindeutig. Die israelische Seite schreibt die Flucht der Palästinenser im Kontext des Krieges ausschließlich den Palästinensern selbst bzw. ihren arabischen Führern zu, welche die Bevölkerung aufgerufen haben sollen, das Land freiwillig zu verlassen, um nach einem Sieg der arabischen Armeen zurückzukehren – was durch detaillierte Arbeiten zahlreicher neuer Historiker auch in Israel längst als Staatsgründungsmythos entlarvt wurde. Die palästinensische

Geschichtsschreibung geht dagegen davon aus, dass es einen umfassenden zionistischen „Master Plan“ zur Vertreibung der einheimischen Bevölkerung gegeben habe. Die Konkurrenzsituation um politische Macht unter den führenden palästinensischen Clans, die frühzeitige Flucht der städtischen Notabeln bzw. der administrativen und intellektuellen Elite Palästinas 1947 aus den größeren Städten sowie der fehlende Wille der arabischen „Bruderstaaten“, für die palästinensische Sache entsprechend zu kämpfen wurden bisher nur von einigen wenigen palästinensischen Stimmen thematisiert. Auch wenn, so Sanbar, die palästinensische Identität nicht 1948 geboren wurde, so ist das Datum doch entscheidend für die nationale Identifikation aufgrund der endgültigen Negation der Ziele des palästinensischen Nationalismus. Im Kollektivgedächtnis lebten die Palästinenser im Exil von da, an als wären sie beides: das Volk und das Land,

„...while waiting for the latter to come home and reoccupy its place on the map. By departing from space, the Palestinians, about whom the whole world agreed to say ‚they do not exist‘, also departed from time. Their history and their past were denied. Their aspirations and their future were forbidden. Since the present was forbidden for them, they would occupy a temporal space made up of both a past preserved by a memory afflicted by madness and a dream-of-future which was aspired to restore time.“⁵⁶

Land, Zeit und ein Name – Palästina – bilden seitdem die Konstituenten für die Ideologie der Rückkehr, und diese wiederum bildet die Basis der Nation, die aus dem Exil auferstehen wird.⁵⁷

Die israelische Besetzung der Westbank und des Gazastreifens im Juni Krieg von 1967, eine zweite Vertreibung der palästinensischen Bevölkerung sowie die kontinuierliche Diskriminierung der Menschen in den besetzten Gebieten wurde zu einem weiteren Erinnerungs-Fluchtpunkt innerhalb der palästinensischen Gedächtniskultur. Im Versuch, die israelische Besetzung abzuschütteln und staatliche Souveränität zu erlangen, speist sich das palästinensische Kollektivgedächtnis seit Mitte der 1960er Jahre – maßgeblich bestimmt durch das Programm der nationalen Befreiung der PLO – vor allem über die Abgrenzung zur israelischen Geschichte bzw. in Abgrenzung zum politischen Zionismus, der als Wurzel eines kolonialen Staates Israel interpretiert wird.

Einhergehend mit der arabischen Niederlage im Sechs-Tage-Krieg 1967 und dem gleichzeitigen Ende der pan-arabischen Idee unter der Federführung des ägyptischen Präsidenten Gamal Abdel-Nasser, der Besetzung der Westbank durch die israelische Armee und der hoffnungslos scheinenden Situation der dort und im Exil lebenden Palästinenser, konnte die PLO die Idee einer geschlossenen Einheit des palästinensischen Volkes entwickeln und galt fortan als dessen einzige und legitime Repräsentantin. Die unterschiedlichen Lebensbedingungen der Palästinenser in Israel, der Westbank und im Gazastreifen, in den angrenzenden arabischen Ländern, in Europa und den USA, wo Palästinenser lebten und Exil suchten, wurden unter eine Rhetorik subsumiert, welche die Einheit des Volkes propagierte. Diese im Kollektivgedächtnis verankerte Einheit, die das palästinensische Kollektiv über Erfahrungen von Individuen und Gruppen stellt, ließ nur zwei Alternativen offen: die Rückkehr nach Palästina oder den durch Durchhaltewillen und Militanz geprägten Widerstand gegen die Besatzer innerhalb Palästinas. Brüche und Widersprüche entlang unterschiedlicher Identitäten und Realitäten hatten fortan keinen Platz im kollektiven Gedächtnis.

Vor allem *Erinnerungen* an Leid, Unterdrückung und Entwurzelung spielten bisher eine zentrale Rolle für das nationale Selbstverständnis. Sowohl Tamari als auch Sanbar schreiben, dass das oben beschriebene Paradigma des Exils und der Diaspora die Debatte um palästinensische Identität vor Oslo bestimmte.⁵⁸ Das zentrale Thema im hegemonialen Diskurs, das des „Opfer-Seins“, wurde immer dann virulent, wenn die erworbene nationale Identität zu zerbrechen drohte oder wenn politische Katastrophen und Rückschläge zu konstatieren waren. Im Laufe der Jahrzehnte ist dennoch das Exil im kollektiven Gedächtnis der Palästinenser konstituierend für nationale Identitätsbildung geblieben. Im Gespräch mit Salman Rushdie antwortete Edward Said auf dessen Frage nach der Existenz einer palästinensischen Nation wie folgt:

„In the sense that a lot of people have memories or show great interest in looking into the past for a sign of coherent community, Palestinians are a people who move a lot, who are always carrying bags from one place to another. That gives us a further sense of identity as a people... The whole notion of crossing over, of moving from one identity to another, is extremely important to me, being as I am – as we all are – a sort of hybrid.“⁵⁹

Said bemerkt aber auch:

„... there are many kinds of Palestinian experiences, which cannot all be assembled into one. One would therefore have to write different histories of the different communities in Lebanon, the Occupied Territories, and so on. That is the central problem. It is almost impossible to imagine a single narrative...“⁶⁰

Da jedoch nicht das gesamte palästinensische „Volk“ in der Diaspora lebt, wurden die „Dagebliebenen“ im hegemonialen palästinensischen Narrativ entsprechend glorifiziert und in das Bild des *sumud* (Durchhaltenwillens) und des Heldentums im Kampf gegen die israelische Besatzung eingepasst. Vor der ersten Intifada (1987-1993) waren die Palästinenser in den besetzten Gebieten im Kollektivgedächtnis nicht nur politisch marginalisiert, sondern wurden quasi als Rest eines Volkes betrachtet, dessen Platz in der Diaspora verortet wurde, solange es keinen palästinensischen Staat geben würde.⁶¹ Tamari bezeichnete dies auch als schizophrenen Höhepunkt innerhalb eines hegemonialen palästinensischen Geschichtsbildes.

Mit dem Hauptmotiv der Nakba und des Exils existiert im palästinensischen Kollektivgedächtnis ein positiver Bezug auf Begriffe wie Heimat, Land und Boden. „Erinnerungen“ an den Orangen- oder den Zitronenbaum im Innenhof des alten Hauses, das jedoch längst nicht mehr existiert oder in das Eigentum einer jüdisch-israelischen Familie übergegangen ist, zeugen von dieser Form der kollektiv erhaltenen Erinnerung. In diesem Zusammenhang ist es befremdlich und zugleich wenig verwunderlich, wenn beispielsweise palästinensische Kinder in Flüchtlingslagern des Libanon von ihrer „Heimat Palästina“ sprechen, die von den Großeltern aufbewahrten Schlüssel einst verlassener Häuser zur Schau stellen, die sie selbst nie bewohnt haben und aller Voraussicht nach nie bewohnen werden. Heimat geriert somit zum erinnerten Ort, drückt jedoch auch die Sehnsucht nach einer verlorenen Zeit aus, die mit Unabhängigkeit, Wohlstand und Wohlbefinden gleichgesetzt wird.

Bis hin zu sämtlichen Politikerreden der 1990er Jahre, die einen Neuanfang und die Überwindung von Geschichte im Namen eines indifferenten Friedens beschworen, sind genannte Motive als Teil des kollektiven Gedächtnisses präsent und dienen dazu, den Anspruch auf

Territorium, die Rückkehr der Flüchtlinge und einen eigenen Staat in den Grenzen von 1967 aufrechtzuerhalten.

Kollektive Erinnerung an die Heimat Palästina und die ausschließliche Selbstwahrnehmung als Opfer sind auch auf palästinensischer Seite von zentraler und identitätsstiftender Bedeutung für die Aufrechterhaltung eines Nationalethos und ausgerichtet auf die Begründung eines zukünftigen palästinensischen Staates in Abgrenzung zu Israel.

Kollektives Gedächtnis und Folgen für den Konflikt

„The destruction of the collective memory of the Other, through the construction of one’s own, is a central element in the formation of national identities. Violence, direct as well as symbolic, plays thereby a crucial part as collective memories are produced, reproduced, disseminated and consumed within concrete historical power relations, interests and conceptual possibilities and limitations. In the place of Israel/Palestine control of the collective memory is part of the internal and external violence each of the rival collectives applies to secure of its reconstruction. That is the way the two sides to the conflict construct their collective identity in a dialectical process whose impelling force is the total negation of the Other.“

fasst Gur Ze’ev treffend zusammen.⁶² Parallel zu den eindeutigen Machtverhältnissen auf der realpolitischen Ebene des Konfliktes ist hier von einer gegenseitigen Bedingtheit kollektiver Gedächtnisse und Selbstwahrnehmungen die Rede. Interessant in diesem Zusammenhang ist zunächst, dass sich die Motive ähneln und sich die palästinensische Seite auf der Suche nach Autonomie und Identität, die israelische Seite auf der Suche nach Identität und Sicherheit im jeweils anderen, „feindlichen“ Gegenüber widerspiegelt. Im momentanen hegemonialen Diskurs in Israel wie auch auf palästinensischer Seite existiert das Bild einer jeweils soliden, homogenen und kompakten Gemeinschaft: der Nation. Nationalismus gilt auf beiden Seiten als das erlösende Konzept in Abgrenzung zur anderen Seite. Indem beide Seiten Stereotype von sich selbst und dem Anderen entwickelt haben, ähneln sie sich in der

Verdeckung der inneren Differenzen jeder einzelnen der beiden Gesellschaften.

Zur Bedeutung von Gründungstraumata in Israel und Palästina schreibt Ada Lonni, dass eine Gruppe, die kollektive Identität aufbauen will, deren Ursprung zu Legitimitätszwecken in der Vergangenheit und einem Ereignis sucht, das als der Beginn von allem deklariert werden kann und früher oder später teleologisch zur Nations- bzw. Staatsgründung führen muss. Dem implizit, so Lonni weiter, werde eine starke emotionale Bindung aufgebaut, die die Legitimation und die Tragödie verbindet. Die Gründungstraumata der Shoah und der Nakba würden auf beiden Seiten zur Trumpfkarte und gleichzeitig zur stärksten Legitimationskraft der eigenen Existenz.⁶³ Von diesen Gründungstraumata ausgehend, sind Motive des Exils, des Landes, der „angestammten“ Heimat und der Rückkehr in beiden Kollektivgedächtnissen zentral und verbinden sich im geteilten Slogan „Law of return“ und „Right of Return“.⁶⁴

Der an der Universität Beer-Sheva lehrende Psychologe Dan Bar On vertritt die These, dass Israel ein monolithisches Selbst konstruiert habe, das sich vor allem in der Abgrenzung von allem Anderen bewähre. Mit dem Anderen sei zunächst die Diaspora gemeint, aber auch alle „ethnisch Anderen“ und zuletzt die Araber als die Anderen schlechthin. Als eine Folge der Konstruktion dieses monolithischen Selbst bezeichnet er die Furcht vor dem Anderen. Diese wiederum hänge damit zusammen, dass Israel der Ernsthaftigkeit der palästinensischen Absichten zutiefst misstraue. Die monolithische Konstruktion von Identität als Bestandteil kollektiver Erinnerung führe dazu, dass Israel sich gleichermaßen sehr schwach und sehr stark fühle. Diese Ambivalenz verstärke die israelische Selbstwahrnehmung als Opfer und Held zugleich. Mit all dem einher gehen, so Dan Bar-On weiter, die Negation der Anderen sowie die Angst vor dem Ende des Konfliktes, welcher eine Neuorientierung der israelischen Gesellschaft zwingend machen würde.⁶⁵ Von der Angst als Folge kollektiver Gedächtnis- und Identitätsstrukturen spricht auch Ilan Pappé. Die Angst und die Negation der Anderen seien zentrale Identifikationsmuster in Israel und Palästina geworden. Beide Entitäten bezeichnet er derweil als *Angstland*, dessen Boden der Nationalismus sei, den Politiker und politisch Verantwortliche auf bei-

den Seiten wiederholt fruchtbar bearbeiten. Angst jedoch sei eine künstlich erzeugte Emotion, die vor allem von den jeweiligen nationalen Eliten eingesetzt werde. Jede Seite sieht sich vornehmlich als Opfer und lässt die Anerkennung der anderen Seite als Opfer vermissen.⁶⁶

Auch Edward Said hat schon 1994 von der Kultur der Angst geschrieben:

„Over the last generation a strong bond has been formed between the Israeli and the Palestinian on the basis of fear. On a conference of the International Society for Political Psychology a moderator asked the Jewish colleagues what they saw as the obstacles of peace and one of them nearly floored me with his answer: „We are afraid of the Palestinians“. – I couldn't understand it. This fixation of the Palestinians and the PLO in particular only made sense in terms of a peculiar bond that we are just now beginning to grasp. But when he said, that „we are more afraid of the PLO than we are of all the Arab armies“, he was making a statement about how he saw the future.“⁶⁷

An dieser Stelle möchte ich vorläufig zusammenfassen: In Zeiten des Konfliktes wird also das Leid, das Opfersein zu einem wichtigen Element für die Konstituierung kollektiver Identität. Jede Seite sieht sich als Opfer, und zwar als ausschließliches Opfer. Diese Sicht hat zwangsläufig die Leugnung der kollektiven Erinnerungen der Anderen zur Folge. Jede Seite spricht der anderen die Legitimität ihrer Erinnerungen und ihrer Geschichte ab. Die Erfahrungen und der Umgang mit Erfahrungen der jeweils anderen Seite werden negiert, verharmlost und/oder zerstört. Sowohl Gewalt als auch Angst sind daher wichtige Faktoren in der Konstruktion kollektiver Erinnerungen, ihrer Reproduktion, Verbreitung und Einbeziehung in eine gegebene historische Realität und in ein gegebenes Kräfteverhältnis. Im Falle Israels und Palästinas scheint die Kontrolle über die kollektive Erinnerung daher eine Frage des Seins oder Nicht-Seins. Gerade dieser Prozess jedoch stellt eine starke Verbindung zwischen beiden Gesellschaften her.

Im hegemonialen Gedächtnis Israels wurde die Erinnerung an die Shoah quasi verstaatlicht und – wie schon beschrieben – in einen den zionistisch-jüdischen Staat legitimierenden Diskurs eingepasst⁶⁸, während die Nakba und die politische Verantwortung für Flucht und Ver-

treibung der palästinensischen Bevölkerung bis dato meist gelegnet wird. Während also der Zionismus die Erinnerung an die Shoah unter staatliche Kontrolle brachte, wurde die Nakba verneint und die Rolle Israels in der palästinensischen Katastrophe negiert.

Die palästinensische Reaktion auf die israelische Shoah-Rezeption wiederum schwankt zwischen Abwehr, Indifferenz und Anerkennung der moralischen und politischen Implikationen bis hin zu einer differenzierten Reflexion ihrer Bedeutung. Häufig findet man auf palästinensischer Seite Vergleiche zwischen Nazis und deren Methoden mit israelischen Politikern und deren Umgang mit den Palästinensern. Für die palästinensische Seite bedeutete die Anerkennung der Shoah nicht selten die Anerkennung der Staatslegitimation Israels und wurde daher abgelehnt. Auf der andern Seite vergleichen israelische Politiker vorzugsweise Arafat mit Hitler und die Palästinenser werden als die Nazis schlechthin tituliert. Die Kämpfe um die Kontrolle über Territorium und kollektives Gedächtnis sind demnach untrennbar miteinander verbundene Bausteine in der israelisch-palästinensischen Konfrontation.

Seit geraumer Zeit mehren sich sowohl auf israelischer als auch auf palästinensischer Seite kritische Stimmen, die nicht mehr bereit sind, dem im kollektiven Gedächtnis manifestierten hegemonialen Diskurs zu folgen, sondern beginnen, ihn zu hinterfragen. Hier kann nur umrissen werden, welche Positionen und Chancen dieser Diskurs beherbergt.

Jenseits der Zerstörung des Kollektivgedächtnisses des „Anderen“?

In Israel wird die Bedeutung und Funktion kollektiver Erinnerung und hegemonialer Historiographie seit ca. fünfzehn Jahren maßgeblich von den als „neuen Historikern“ bekannt gewordenen Akademikern thematisiert, deren Plattform politische und postmoderne Ansätze in der globalen Theoriediskussion bildeten. In der Debatte werden Grundlinien der zionistischen Ideologie kritisiert und zentrale Fragen nach kollektiver Identität, ihrer Konstruktion und Produktion sowie Fragen zur israelischen Position im Konflikt mit den Palästinensern aufgeworfen.

Die an der Diskussion beteiligten Intellektuellen konstatieren, dass der israelisch-palästinensische Konflikt im Zentrum dessen steht, was

die Identität des Staates maßgeblich bestimmt. Demzufolge, so die Haltung einiger, sei es für die Beendigung des Konfliktes unabdingbar, dass sich der hegemoniale Diskurs verändern muss, damit brauchbare politische Alternativen zum Status quo entstehen können. Für die neuen Historiker reflektiert die Debatte „...an identity crisis of a society that stands at the threshold of a period of peace, in which the national consensus, previously built upon threats to survival and security problems, clears a space for a debate across the society and its culture“.⁶⁹ Mit der Erkenntnis, dass die israelische Identitätsbildung und politische Kultur des Landes eng an den israelisch-palästinensischen Konflikt geknüpft sind, handelt es sich bei dem aufgebrochenen Diskurs auch um die kritische Infragestellung der Ursachen des Konfliktes. Die Bedeutung der Kontroverse besteht also darin, dass durch sie die Grenze der historischen Verantwortung deutlich gemacht und die Notwendigkeit erkannt wird, die Geschichte der Palästinenser in die Diskussion über die Geschichte des Zionismus zu integrieren. Der Begriff der Verantwortung verbindet dabei die Ebene der historischen mit der Ebene der politischen Erörterung.⁷⁰

Meines Erachtens ist die Veränderung im historiographischen Panorama umfassend und wesentlich. Die offensichtliche Neuerung findet sich im Bereich des historischen Narrativs, das heißt des zu erzählenden Stoffs und der Bedeutung von Tatsachen der Vergangenheit, wie sie sich im kollektiven Gedächtnis manifestiert haben. Wie schon erwähnt, erfüllt historisches Bewusstsein darin eine erstrangig gesellschaftliche Aufgabe: Sie versorgt die Gesellschaft mit dem Gefühl des kollektiven Zusammenhalts und des existentiellen Lebenssinnes. Historisches Bewusstsein wirkt in der Gestaltung und Reproduktion nationaler Identität, die sich wiederum im Verhältnis zum „Feind“ ausdrückt. So geht es in der Debatte um eine Veränderung des monolithisch-konsensuellen Bewusstseins hin zu einem pluralistisch-konfliktorientierten, welches unterschiedliche Kollektivgedächtnisse als wahr zulässt und somit die Chance für eine neue Form der kollektiven Erinnerung birgt, die den Standpunkt von Minderheiten oder von zu Feinden erklärten Gruppen thematisiert und einbezieht.⁷¹

In westlichen Diskursen ist bisher wenig bekannt über eine (neue) palästinensische Historiographie, wie sie in den Arbeiten von Rashid

Khalidi, Beshara Doumani, Salim Tamari, Issam Nassar, Nur Masalha und anderen zum Ausdruck kommt. Palästinensische Intellektuelle sind sich über die Notwendigkeit einer eigenen, neuen und durchaus der programmatischen PLO-Rhetorik entgegenstehenden Historiographie einig, welche auch bereit ist, die im hegemonialen palästinensischen Gedächtnis verankerten Erinnerungen und Geschichtsversionen kritisch zu thematisieren. Sie sind es nicht zuletzt auch deshalb, weil sie verhindern wollen, dass palästinensische Geschichte noch einmal ausschließlich aus israelischer Sicht geschrieben wird. Der prominente libanesische Journalist und Schriftsteller Elias Khoury formuliert es wie folgt:

„Until recently, the Palestinian consciousness has been that of refugees. The writing of history was never a priority as the expulsion of the Palestinian people was widely regarded as temporary. After Oslo the Palestinians felt that they had to reorganize themselves, not as refugees, but as a diaspora with an own history.“⁷²

Dabei ist noch mehr als unklar, welche Aspekte der israelisch-palästinensischen Geschichte kritisch hinterfragt werden können und müssen. Nicht zuletzt beeinflussen die politische Situation und der Konflikt selbst die jeweilige Geschichtsschreibung, und so kommt Khoury zu dem vorläufigen Schluss, „...that Israelis and Palestinians have very different needs for historians. The history of Israel describes the foundation of a state which now exists while the Palestinians have to write the history of an expulsion which remains unsolved“⁷³.

Über die kritische Betrachtung der eigenen Historiographie hinaus haben palästinensische Intellektuelle wie ihre Historikerkollegen in Israel begonnen, sich auch mit der Geschichte „des Anderen“ auseinanderzusetzen und Rückschlüsse für das „eigene Kollektiv“ zu ziehen. Hierbei spielt die Anerkennung der Existenz unterschiedlicher Geschichtserfahrungen und deren Auswirkungen auf die politische Gegenwart eine wichtige Rolle. Angestoßen durch Edward Saïds Artikel in der *Le Monde diplomatique* „Der dritte Weg führt weiter“, in der er die Anerkennung der Shoah auf arabischer Seite einfordert und arabischen Antisemitismus anprangert⁷⁴, ist auf palästinensischer Seite eine lebhaft diskutierte Diskussion zum Umgang mit der Shoah und Israel entstanden⁷⁵, die an den schon 1994 von Asmi Bishara verfassten Artikel „Die

Araber und der Holocaust – Die Schwierigkeit einer Konjunktion“ anknüpf⁷⁶.

Gibt es eine Perspektive?

Es ist meine Überzeugung, dass Frieden – versteht man mehr darunter als ein Waffenstillstandsabkommen und die Abwesenheit militärischer Gewalt – die in diesem Artikel umrissenen Themen rund um das Phänomen kollektiver Erinnerung berücksichtigen muss. Eine nachhaltige Versöhnung setzt demnach die gegenseitige Anerkennung der jeweiligen Geschichte(n) voraus. Dies bedeutet nicht, einem Zusammenprall beider Geschichtswahrnehmungen aus dem Weg zu gehen, indem man das aktuelle Machtverhältnis ignoriert oder die Geschichte in einen gerechten und weniger gerechten Abschnitt unterteilt, wie es Teile der israelischen Friedensbewegung tun, indem sie das Problem des Konfliktes zwischen Israelis und Palästinensern im Jahr 1967 ansiedeln und die Gründungsphase des Staates in einer kritischen Bestandsaufnahme aussparen. Vielmehr geht es um eine Auseinandersetzung über die unteilbaren Schichten von Geschichte. Ein zukünftiger Friede muss also beiden Kollektivgedächtnissen gerecht werden. Frieden in diesem Sinn würde das Prinzip des Dialogs erfordern, der wiederum nur unter „Gleichen“, nicht aber zwischen Herrschern und Beherrschten möglich ist. Es geht um Fragen von Schuld und Gerechtigkeit, aber auch um die Umsetzung ganz realer, greifbarer Dinge. Während einige den Dialog, persönliche Gespräche und eine direkte Konfrontation in Form von Täter-Opfer-Ausgleich als einen sinnvollen Weg für eine Konfliktransformation erachten, wollen andere zum Beispiel an Erfahrungen der Wahrheitskommission in Südafrika anknüpfen. Wieder andere fordern eine rein politische Lösung auf der Grundlage bestehender Vereinbarungen.

Meines Erachtens ist eine substantielle Veränderung kollektiver Erinnerungen, die ja stets mit Bildern von sich selbst und dem Anderen als „Feind“ zusammenhängen und konkretes Verhalten nach sich ziehen, ohne eine Veränderung der politischen Situation und damit der Verbesserung der ganz konkreten Lebensverhältnisse der Menschen

nicht zu bewerkstelligen. Ein Dialog oder gar die vielbeschworene Versöhnung zwischen Israelis und Palästinensern ist nur unter Gleichberechtigten möglich. Es gibt meines Erachtens auch auf der Ebene der „Erinnerungen“ zunächst keine Alternative zum Ende der israelischen Besatzung.

Literaturverzeichnis

- Abdel-Malek, Kamal/David C. Jacobson, 1999: Israeli and Palestinian Identities in History and Literature, London.
- Anderson, Benedict, 1991: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London.
- Arendt, Hannah, 1991: Israel, Palästina und der Antisemitismus, Berlin.
- Assmann, Aleida/Ute Frevert, 1999: Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Zum Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945, Stuttgart.
- Assmann, Jan, 1995: „Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstrukturen und normative Vergangenheit“. In: Dabag, Mihran /Kristin Platt (Hg.), 1995: Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten, Opladen, S. 51-76.
- Assmann, Jan/Tonio Hölscher (Hg.), 1988: Kultur und Gedächtnis, Frankfurt am Main.
- Bar-On, Dan, 2001: Die „Anderen“ in uns. Dialog als Mittel zur interkulturellen Konfliktbewältigung, Hamburg.
- Bashir, Saleh/Hazem Saghiyeh, 1998/1999: Universalizing the Holocaust. In: Palestine-Israel-Journal V, 3-4 (1998/1999), S. 90-97.
- Baumgarten, Helga, 1991: Palästina: Befreiung in den Staat. Die palästinensische Nationalbewegung seit 1948, Frankfurt/M.
- Between the Lines, III (Dezember 2002) 19, Jerusalem.
- Bhabha, Homi K., 2000: Die Verortung der Kultur, Tübingen.
- Bishara, Azmi, 1994: Die Araber und der Holocaust – Die Problematisierung einer Konjunktion. In: Steininger, Rolf (Hg.), 1994: Der Umgang mit dem Holocaust. Europa – USA – Israel. Institut für Zeitgeschichte der Universität Innsbruck, Bd. 1; Wien/Köln/Weimar, S. 407-429.

- Bocco, Riccardo u.a. (Hg.), 1997: *Palestine, Palestinians: National Territory, Community Spaces*, Beirut Centre of Studies and Research into the Contemporary Middle East.
- Buber, Martin, 1986: *Reden über Erziehung*, Heidelberg.
- Dabag, Mihran/Kristin Platt (Hg.), 1995: *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und Kollektive Identitäten*, Opladen.
- Diner, Dan, 1995: Individualität und Nationalität. Wandlungen im israelischen Geschichtsbewußtsein. In: *babylon*, (1995) 15, S. 5-27.
- Doumani, Beshara, 1992: *Rediscovering Ottoman Palestine. Writing Palestinians into History*. In: *Journal of Palestine Studies* 21, S. 5-28.
- Eisenstadt, Shmuel Noah, 1987: *Die Transformation der israelischen Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- Friedländer, Saul, 2001: *History, Memory, and the Historian: Facing the Shoah*. In: Roth, Michael S./Charles G. Salas (Hg.), 2001: *Disturbing Remains*, Los Angeles, S. 271-281.
- Gellner, Ernest, 1983: *Nations and Nationalism*, Oxford.
- Goldman, Nachum, 1970: *Staatsmann ohne Staat*, Köln/Berlin.
- Gur-Ze'ev, Ilan, 1998: *The Morality of Acknowledging/Not-acknowledging the Other's Holocaust/Genocide*. In: *Journal of Moral Education* 27 (1998) 2, S. 161-177.
- Halbwachs, Maurice, 1985: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt/M.
- Haumann, Heiko (Hg.), 1997: *Der erste Zionistenkongreß in Basel 1897. Ursachen, Bedeutung, Aktualität*, Basel.
- Hausner, Gideon, 1977: *Justice in Jerusalem*, New York.
- Herzl, Theodor, 1934: *Gesammelte zionistische Werke*, 3. Auflage, Bd. I, Berlin.
- Hobsbawm, Eric J., 1991: *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt/M.
- Jawad, Saleh-Abel, 1996: *Israeli New Historicism*, Center for Research and Documentation of Palestinian Society, Internetquelle: www.birzeit.edu/crdps/newhis.html, 26.11.2002.
- Jahrbuch 1996 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust, Fritz Bauer Institut, 1996: *Auschwitz: Geschichte, Rezeption und Wirkung.*, Frankfurt/M.
- Jarausch, Konrad/Martin Sabrow (Hg.), 2002: *Verletztes Gedächtnis. Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt*, Frankfurt am Main/New York.

- Joggerst, Karin, 2002: *Getrennte Welten – getrennte Geschicht(en)? Zur politischen Bedeutung von Erinnerungskultur im israelisch-palästinensischen Konflikt*, Münster u.a.
- Khalidi, Rashid, 1997: *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, New York.
- 2001: *The Palestinians and 1948: the underlying causes of failure*. In: Rogan, Eugene, L./Avi Shlaim, Avi (Hg.), 2001: *The War for Palestine. Rewriting the History of 1948*, Cambridge University Press, S. 12-36.
- Klein, Uta/Dietrich Thränhardt (Hg.), 2002: *Gewaltspirale ohne Ende? Konfliktstrukturen und Friedenschancen im Nahen Osten*, Schriftenreihe des DIAK, Bd. 37, Schwalbach.
- Leenders, Reinoud/Ben Simpfendorfer, 1998: *The Search for Palestine's New History*. In: *Middle East International*, Juni 1998, S. 18-20.
- Lentin, Ronit, 2000: *Israeli Daughters of the Shoah: Re-Occupying the Territories of Silence*, Oxford/New York.
- 2001: *Memory and Forgetting: Gendered Counter Narratives of Silence in the Relations Between Israeli Zionism and the Shoah*. EUI Working Paper Nr. 2001/8, European University Institute, Florenz.
- Levy, Daniel/Natan Sznajder, 2001: *Erinnerung im globalen Zeitalter: der Holocaust*, Frankfurt am Main, 2001.
- Lindholm-Schulz, Helena, 1999: *The reconstruction of Palestinian nationalism. Between revolution and statehood*, Manchester/New York.
- Lonni, Ada, 2002: *Parallel Strategies in Israeli and Palestinian Experience*. In: *Palestine-Israel-Journal of Politics, Economics and Culture*, 8/9 (2001/2002) 4/2001, 1/2002, London, S. 71-83.
- Markovits, Andrei S./Simon Reich, 1998: *Das deutsche Dilemma. Die Berliner Republik zwischen Macht und Machtverzicht*, Berlin.
- Masalha, Nur, 1999a: *Expulsion on the Palestinians. The Concept of „Transfer“ in Zionist Political Thought 1882-1948*, Washington.
- 1999b: *A Critique on Benny Morris*. In: Ilan Pappé (Hg.), 1999: *The Israel-Palestine Question*, London, S. 211-221.
- Morris, Benny, 1988: *The New Historiography: Israel Confronts its Past*. In: *Tikkun* 4, S. 19-23; 99-102.
- 1999: *Righteous Victims. A History of the Zionist-Arab Conflict 1881-1999*, New York.
- 2002, Interview. In: Karin Joggerst, *Getrennte Welten – getrennte Geschicht(en)? – Zur politischen Bedeutung von Erinnerungskultur im israelisch-palästinensischen Konflikt*, Münster u.a., S. 99-105.

- Nassar, Issam, 2002: Reflections on Writing the History of Palestinian Identity. In: Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture, 8/9 (2001/2002) 4/2001, 1/2002, London, S. 24-37.
- Pappe, Ilan (Hg.), 1999: The Israel-Palestine Question. Rewriting Histories, London.
- 2000: Bridging Narratives. In: Challenge. A Jerusalem Magazine on the Israeli-Palestinian Conflict (Mai/Juni 2000) 61, S. 18-21.
 - 2001: Angst, Opferschaft, Selbst- und Fremdbilder. In: Rafik Schami (Hg.), 2001: Angst im eigenen Land, Zürich, S. 65-77.
- Portugali, Yuvali, 1993: Implicate Relations: Society and Space in the Israeli-Palestinian-Conflict, Dordrecht.
- Raz-Krakotzkin, Amnon, 2000: Don't teach Mahmoud Darwish. In: News From Within, XVI (2000) 4, S. 30ff.
- Revel, Jacques/Giovanni Levi, 2002: Political Uses of the Past. The Recent Mediterranean Experience, London.
- Roth, Michael S./Charles G. Salas (Hg.), 2001: Disturbing Remains, Los Angeles.
- Said, Edward, 1994: The Politics of Dispossession. The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994, New York.
- 1998: Der dritte Weg führt weiter. In: Le Monde Diplomatique, Nr. 5608, 14. 8. 1998, S. 1-5.
- Sanbar, Elias, 2002: Out of Place, Out of Time. In: Revel, Jaques/Giovanni Levi, Political Uses of the Past. The Recent Mediterranean Experience, London, S. 87-94.
- Schami, Rafik, (Hg.), 2001: Angst im eigenen Land, Zürich.
- Schatzker, Chaim, 1990: Die Bedeutung des Holocaust für das Selbstverständnis der israelischen Gesellschaft. In: Das Parlament, Beilage 15/1990, S. 154-162.
- Segev, Tom, 1995: Die siebte Million – Der Holocaust und Israels Politik der Erinnerung, Hamburg.
- 2002, Interview. In: Joggerst, Karin: Getrennte Welten – getrennte Geschichte(en)? Zur politischen Bedeutung von Erinnerungskultur im israelisch-palästinensischen Konflikt, Münster u.a., S. 124-130.
- Silberstein, Laurence J. (Hg.), 1991: New Perspectives on Israeli History. The Early Years of the State, London/New York.
- Steininger, Rolf (Hg.), 1994: Der Umgang mit dem Holocaust. Europa – USA – Israel. Institut für Zeitgeschichte der Universität Innsbruck, Bd. 1; Wien u.a..

- Tamari, Salim, 1997: Social Science Research in Palestine: A Review of Trends and Issues. In: Bocco, Riccardo (Hg.) u.a., 1997: Palestine, Palestinians: National Territory, community Spaces, Beirut Centre of Studies and Research into the Contemporary Middle East, S. 17-37.
- 1999: The Local and the National in Palestinian Identity. In: Abdel-Malek, Kamal/David C. Jacobson, 1999: Israeli and Palestinian Identities in History and Literature, London, S. 1-8.
- Timm, Angelika, 1998: Israel. Geschichte des Staates seit seiner Gründung, Bonn.
- Zerubavel, Yael, 1991: New Beginning, Old Past: The Collective Memory of Pioneering in Israeli Culture. In: Silberstein, Laurence J. (Hg.), 1991: New Perspectives on Israeli History. The Early Years of the State, London/New York, S. 193-215.
- 1995b: Recovered Roots. Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition, Chicago/London.
- Zimmermann, Moshe, 1996: Wende in Israel. Zwischen Nation und Religion, Berlin.
- 2002: Täter-Opfer-Dichotomien als Identitätsformen: In: Jarausch, Konrad/Martin Sabrow (Hg.), 2002: Verletztes Gedächtnis. Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt, Frankfurt am Main/New York, S. 199-216.
- Zuckermann, Moshe, 1996: Zwischen Historiographie und Ideologie. Zum israelischen Diskurs über den Holocaust. In: Jahrbuch 1996 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust, Fritz Bauer Institut, 1996: Auschwitz: Geschichte, Rezeption und Wirkung, Frankfurt am Main, S. 55-75.
- 1998: Zweierlei Holocaust – Der Holocaust in den politischen Kulturen Israels und Deutschlands, Wallstein Verlag.
- 2000: Volk, Staat und Religion im zionistischen Selbstverständnis. Historische Hintergründe und aktuelle Aporien. In: Klein, Uta/Dietrich Thränhardt (Hg.), 2002: Gewaltspirale ohne Ende? Konfliktstrukturen und Friedenschancen im Nahen Osten, Schriftenreihe des DIAK, Bd. 37, Schwalbach, S. 34-50.
- 2002, Interview.: In: Joggerst, Karin: Getrennte Welten – getrennte Geschichte(en)? – Zur politischen Bedeutung von Erinnerungskultur im israelisch-palästinensischen Konflikt, Münster u.a, S. 111-116.

Anmerkungen

- 1 Shoah ist hebräisch und bedeutet „große Katastrophe“. Dieser Begriff, den ich im Folgenden benutzen werde, wird aus verschiedenen Gründen dem des Holocaust vorgezogen. Er repräsentiert mittlerweile sehr viel eher die jüdische Binnenansicht als der in den USA geprägte Begriff

„Holocaust“. Zudem ist die Etymologie bei Holocaust eine dem Thema nicht adäquate. Aus dem Griechischen stammend bezeichnet er ein religiöses Ganzopfer, das vollständig verbrennt, um Gott übereignet zu werden. Der Mord an den europäischen Juden und Jüdinnen wird mit dem Begriff „Holocaust“ zu einer quasi sakralen Angelegenheit mit Juden und Jüdinnen als Opfer und den Nationalsozialisten als einer Art Priester erhoben. Daher scheint mir die Bezeichnung Shoah die angemessenere zu sein.

- 2 Der Begriff impliziert die arabisch-palästinensische Erfahrung der militärischen Niederlage im Kontext des ersten israelisch-arabischen Krieges von 1948 und die damit einhergehende Vertreibung und Flucht Hunderttausender Palästinenser aus Palästina, die Zerstörung vieler Dörfer sowie die Gründung des Staates Israel. Die UN-Vollversammlung hatte am 29. November 1947 die Teilung des Mandatsgebietes Palästina in einen jüdischen und einen arabischen Staat empfohlen. Demnach wurden dem zukünftigen palästinensischen Staat 43% und einem jüdischen Staat 56% des Mandatsgebietes zugesprochen. Das internationalisierte Jerusalem machte 1% aus. Nach dem ersten israelisch-arabischen Krieg und der arabischen Niederlage konnte Israel entlang der Waffenstillstandslinien das eigene Staatsterritorium von 14 100 qkm - wie im Teilungsplan vorgesehen war - auf 20 700 qkm, also um 1/3 vergrößern. Vgl. Timm 1998, S. 69.
- 3 Nach einem Report des unabhängigen Magazins „Between the Lines“ beträgt die Zahl palästinensischer Todesopfer durch Angriffe des israelischen Militärs 1790 (Stand Oktober 2002), während nach offiziellen Angaben der israelischen Regierung seit September 2000 bis heute (Dezember 2002) 693 Israelis durch palästinensische Angriffe umgekommen sind (Between the Lines III (2002) 19, S. 19); www.israel.gov.il, 21.12.2002.
- 4 Zoughbi-Zoughbi, im Gespräch mit d. V., 2002.
- 5 In seinem 1988 verfassten Artikel „The New Historiography: Israel confronts its Past“, der in der Zeitschrift *Tikkun* erschien, führte Morris den Begriff „neue Historiker“ ein. Im Folgenden verstand man darunter all jene kritischen Akademiker in Israel, die begonnen hatten, die zionistisch-hegemoniale Geschichtsschreibung zu hinterfragen. Die „neuen Historiker“ bildeten jedoch zu keinem Zeitpunkt eine inhaltlich homogene Gruppe.
- 6 Morris 2002, S. 99.
- 7 Pappé 2000.
- 8 Vgl. Halbwachs 1985.
- 9 Der Begriff wird als Sammelbegriff für unterschiedliche Konzeptionen des kollektiven Gedächtnisses verstanden. Zu differenzieren sind vor al-

lem kommunikatives und kulturelles Gedächtnis, wovon noch die Rede sein wird.

- 10 Vgl. Halbwachs, S. 121.
- 11 Unter dem Begriff des Kollektiven ist in diesem Zusammenhang nicht der bewusste und freiwillige Zusammenschluss von Menschen zu verstehen. Vielmehr bezieht sich mein Kollektivbegriff auf die imaginierte Gemeinschaft einer Nation, deren Zusammengehörigkeitsgefühl nicht auf real erlebten Beziehungen (Gruppe), sondern auf der unbewussten Annahme von Gleichheit und Zugehörigkeit der in die Nation einbezogenen Individuen und der Abgrenzung zu anderen Nationen basiert und sich selbst zu einer homogenen Gruppe stilisiert (vgl. Gellner 1983; Anderson 1991, Hobsbawm 1991).
- 12 Vgl. Halbwachs, S. 290.
- 13 Assmann/Hölscher 1988, S. 15.
- 14 Assmann 1995, S. 157.
- 15 Vgl. ebenda.
- 16 Assmann/Frevert 1999, S. 42.
- 17 Zuckermann 2002, S. 111.
- 18 Zuckermann 1998, S. 8; vgl. auch ders 1996, S. 55.
- 19 Vgl. Zuckermann 1998, S. 9.
- 20 Andrei S. Markovits/Simon Reich 1998, S. 35.
- 21 Vgl. Gellner 1983; Hobsbawm 1991; Anderson 1991.
- 22 Lindholm-Schulz 1999, S. 5.
- 23 Vgl. Bhaba 2000, S. 207f.
- 24 Tamari 1997, S. 18.
- 25 Portugali 1993, S. 44.
- 26 Lindholm 1999, S. 6.
- 27 Ebenda, S. 15.
- 28 Vgl. Levy/Sznaider 2001, S. 21.
- 29 Vgl. ebenda, S. 140.
- 30 Vgl. Buber 1986, S. 37.
- 31 Diner 1995, S. 5.
- 32 Vgl. Zuckermann 1998.
- 33 Vgl. Schatzker 1990; Segev 1995; Zuckermann 1998a; Zimmermann 1996, 2002; Friedländer 2001.
- 34 Segev 2002, S. 125.
- 35 Zuckermann 2000, S. 36.
- 36 Timm 1998, S. 3.
- 37 Herzl 1934, S. 125.
- 38 Timm 1998, S. 3f. Die unterschiedlichen Denkrichtungen und Gruppen innerhalb der zionistischen Bewegung zur damaligen Zeit detailliert zu beschreiben, würde den Rahmen dieses Artikels sprengen. Von Bedeu-

- tung in meinem Zusammenhang ist der politische säkulare Zionismus, der sich mit der Etablierung des israelischen Staates endgültig durchsetzen konnte. Er ist im Folgenden gemeint, wenn von Zionismus die Rede sein wird.
- 39 722 v.u.Z. waren die ersten hebräischen Stammesverbände des Reiches Israel untergegangen. Es folgten babylonische, persische und makedonische Herrschaften, bis nach erneuter jüdischer Staatenbildung im 2. Jahrhundert v.u.Z. das Land 63 v.u.Z. unter römische Oberhoheit kam. Ich setze das vom Zionismus gebrauchte Wort „Wiedergeburt“ in Anführungszeichen, weil es auf eine zwangsläufige Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart anspielt. Im Gebrauch des politisch verwendeten Wortes „Wiedergeburt“ sollen unveräußerliche Rechte auf das Land Israel zum Ausdruck gebracht werden.
- 40 Herzl, zitiert in: Timm 1998, S. 4.
- 41 Arendt 1991, S. 50.
- 42 Nachum Goldmann 1970, S. 387.
- 43 Zeitensprünge im Sinne einer Verbindung zwischen der Gegenwart und einem „goldenen“ nationalen Zeitalter leben in zahlreichen Mythen aus einer vorstaatlichen Vergangenheit, an die im 19. und 20. Jahrhundert angeknüpft wurde. In diesem Zusammenhang bekannte Mythen sind die von Masada, die Trumpeldor- sowie die Bar-Kochba-Legende (vgl. hierzu insbesondere die Studien von Yael Zerubavel 1991 und 1995).
- 44 Segev 1995, S. 518.
- 45 Vgl. Zerubavel 1995, S. 25.
- 46 Eisenstadt 1987, S. 145ff.
- 47 Pappe 2002, S. 117.
- 48 Hausner 1977, S. 291.
- 49 Segev 1995, S. 463.
- 50 Im Interview mit der Verfasserin erklärte Segev, dass die Gründe für den Prozess eindeutig politisch gewesen seien. Ursprünglich sei es nicht der Zweck gewesen, die Shoah den Menschen in Israel näher zu bringen. Vielmehr sei es wichtig gewesen, der Welt zu zeigen, dass Israel ein Staat sei, der im Namen aller Opfer spräche, und der israelischen Bevölkerung zu demonstrieren, dass man der Shoah gegenüber nicht gleichgültig sei, obwohl man Beziehungen zu Deutschland unterhalte. Parallel hierzu sei zu diesem Zeitpunkt die Unterstützung für Ben Gurions Regierungspartei relativ schwach gewesen und der Prozess konnte ihr als vereinigende, politisch nutzbare, nationale Erfahrung dienen (Segev, 2002: 124ff).
- 51 Es würde den Rahmen dieses Artikels sprengen, auf das komplexe Zusammenwirken dieser politischen Faktoren näher ein zu gehen. Ich möchte an dieser Stelle auf die Ausführungen Tom Segevs verweisen

- (vgl. Segev 1995: 522ff).
- 52 Vgl. Segev 1995.
- 53 Vgl. Morris 1999, S. 252.
- 54 Vgl. u.a. Baumgarten 1991, S. 28 u. 29.
- 55 Vgl. u.a. Doumani 1991; Jawad 1996; Nassar 2001; Tamari 1999; Khalidi, Bishara, Said.
- 56 Sanbar 2002, S. 90.
- 57 Ebenda, S. 90.
- 58 Tamari 1999, S. 2; Sanbar 2002, S. 87ff.
- 59 Said 1994, S. 122.
- 60 Ebenda, S. 119.
- 61 Tamari 1999, S. 5.
- 62 Gur-Ze'ev 1998, S. 162.
- 63 Lonni 2002, S. 77.
- 64 Das 1950 gesetzlich verankerte „law of return“ (Rückkehrrecht) garantiert das schon in der Unabhängigkeitserklärung provisorisch festgelegte Recht aller Juden und Jüdinnen weltweit, sich in Israel niederzulassen. Ausgenommen sind Juden und Jüdinnen, „die in Aktivitäten gegen das jüdische Volk“ involviert sind oder „die öffentliche Gesundheit und Sicherheit des Staates Israel gefährden“. Im August 1954 wurde das „law of return“ um eine weitere Ausnahmeregelung ergänzt. Vom Rückkehrrecht ausgeschlossen werden auch Juden und Jüdinnen „mit einer kriminellen Vergangenheit, die infolge derer eine größere Gefahr für die öffentliche Sicherheit darstellen“.
- Das auf palästinensischer Seite formulierte Recht auf Rückkehr bezieht sich auf die 1948 und 1967 vertriebenen Flüchtlinge und deren Nachfahren. Das Rückkehrrecht der Flüchtlinge kann als Kern des Konfliktes bezeichnet werden, spiegelt sich darin doch das von Israel an den Palästinensern verübte Unrecht. In allen Vereinbarungen des Verhandlungsprozesses der 1990er Jahre war das Rückkehrrecht der Flüchtlinge ausgespart. Auf palästinensischer Seite spiegeln heutige Debatten eine interessante Entwicklung wider: Bei einer Forderung des Rückkehrrechtes geht es nicht um die tatsächliche Rückkehr der Flüchtlinge nach Israel oder in die besetzten Gebiete, sondern um die Anerkennung einer politischen Verantwortung von Seiten Israels. Darüber hinaus wird immer wieder auf die Verhandelbarkeit des Umgangs mit dem Flüchtlingsproblem hingewiesen.
- 65 Vgl. Bar-On 2002.
- 66 Pappe 2001, S. 65ff.
- 67 Said 1994, S. 124.
- 68 An dieser Stelle möchte ich insbesondere auf die Arbeit von Ronit Lentín aufmerksam machen. In der Auseinandersetzung mit Zionismus

und Shoahrezeption spricht Lentin von einem „Geschlecht des Schweigens“ und macht auf die geschlechtsspezifischen Vereinnahmungen der Shoah im Zionismus aufmerksam. Dabei spricht sie von einem zeremoniellen Gedächtnis, das einem nationalen Ethos diene und sich an geschlechtsspezifischen Stereotypen orientiere. Darüber hinaus sieht sie eine Verbindung zwischen dem Verschweigen von individuellen Geschichten von Shoah-Überlebenden, die nicht in das hegemoniale Narrativ passten, und dem Verschweigen israelischen Unrechts im Zusammenhang mit der Vertreibung der palästinensischen Bevölkerung 1948 (vgl. Lentin, 2000 und 2001).

- 69 Pappe 1999^o, S. 90.
- 70 Vgl. Raz-Krakotzkin 2000, S. 196.
- 71 Vgl. Levy/Sznaider u.a.
- 72 Khoury, in: Leenders/Simpfendorfer 1998, S. 19.
- 73 Ebenda, S. 20.
- 74 Said 1998.
- 75 Vgl. auch Saghiyeh/Bashir 1998/99.
- 76 Bishara 1994.

Scherfenstern und Hakenkreuz

Marokkanische Soldaten im Zweiten Weltkrieg¹

Moshe Gershovich

Von den Verteidigungsstellungen entlang der Maginotlinie und den hoffnungslosen Schlachten um Belgien und Frankreich, über die Remobilisierung nach der Operation „Torch“ und die blutigen Zusammenstöße in Tunesien, Korsika, Elba, Monte Cassino und Rom bis hin zur Landung in Marseille, zur Befreiung Elsass-Lothringens und zur Besetzung Süddeutschlands und Österreichs waren marokkanische Soldaten in vorderster Front am Krieg Frankreichs gegen Deutschland zwischen 1939 und 1945 beteiligt. Angetrieben durch die Unterstützungserklärung des „Befehlshabers der Gläubigen“ („Amir al-Mu'minin“) Sultan Muhammad V. für Frankreichs Kampf gegen den Nazismus vom 3. September 1939 starben Tausende von Marokkanern für Frankreich. Viele andere erlitten schwere physische und seelische Wunden, die sie ihr ganzes Leben verfolgen sollten. Tausende andere waren dazu verurteilt, die besten Jahre ihrer Jugend in deutschen Kriegsgefangenenlagern zu verbringen. Für ihren Kampf und ihr Durchhaltevermögen ernteten die marokkanischen Kombattanten Bewunderung und Respekt von allen Seiten.

In diesem Aufsatz soll die konventionelle Darstellung der marokkanischen Teilnahme am Zweiten Weltkrieg² durch eine Erzählung ergänzt werden, die die fehlenden „Helden“ dieser Episode, nämlich die marokkanischen Soldaten selbst, einschließt.³ Es soll versucht werden, ihnen gleichzeitig ein kollektives Profil und eine individuelle Stimme zu geben, indem ihre Geschichte in einer einbeziehenden, respektvollen und mitfühlenden Weise rekonstruiert wird und ihre mündlichen Zeugnisse neben Archivmaterial und Sekundärquellen gestellt werden, wobei vor allem die französische Perspektive reflektiert wird.

Die deutsch-marokkanischen Beziehungen vor der Zeit des Nationalsozialismus

Die Vereinigung Deutschlands und der Aufstieg des „Zweiten Reiches“ (1871-1918) zu einer führenden europäischen Macht mit ausgeprägtem imperialistischen Drang ging einher mit dem Ende der vorkolonialen Periode in Marokko und mit dessen zunehmender Abhängigkeit von ausländischen ökonomischen, politischen und schließlich militärischen Einflüssen. Während Frankreich und Spanien Marokkos Souveränität und territoriale Integrität zersetzten und Großbritannien, Marokkos ehemaliger Verbündeter in der internationalen Arena, als Teil der Entente Cordiale von 1904 Frankreichs „besondere Interessen“ im Scherfereich anerkannte, wurde Deutschland zum einzigen verbleibenden Unterstützer marokkanischer Unabhängigkeit unter den europäischen Großmächten.⁴

Allerdings hatten die ungeschickten deutschen Versuche, diese Situation mit dem Besuch Kaiser Wilhelms II. in Tanger 1905 (und sechs Jahre später mit dem „Panthersprung“, der Sendung des deutschen Kanonenboots Panther nach Agadir) zu forcieren, allein das Ziel, deutsche Handelsinteressen in Marokko durchzusetzen. Sie hinterließen unter der marokkanischen Bevölkerung kaum einen positiven Eindruck von Deutschland. Ironischerweise war das Resultat der beiden marokkanischen Krisen, die durch die deutschen Initiativen ausgelöst wurden, wachsender französischer Einfluss in Marokko und die Einführung des Protektorats im Jahr 1912.

Mit Ausbruch des Krieges im Sommer 1914 erneuerte Deutschland sein Interesse an Marokko, diesmal als Teil einer größeren Strategie, mit der das französische Kolonialreich in Nordafrika durch die Aufwiegelung des Widerstands gegen den Kolonialismus vor Ort geschwächt werden sollte.⁵ Unter Ausnutzung der spanischen Neutralität und des Mangels an effektiver Kontrolle über den größten Teil der Protektoratszone in Nordmarokko agierten deutsche Agenten in Übereinstimmung mit Widerstandsführern und Stammesgruppen, die mit Geld, Waffen und taktischer Beratung ausgestattet wurden.⁶

Im Südwesten Marokkos, entlang der Atlantikküste und gegenüber der spanischen Enklave von Sidi Ifni, setzten deutsche U-Boote Agen-

ten ab, die versuchten, ins Sous-Tal einzusickern und mit den lokalen Widerstandstruppen unter Führung des selbst ernannten Sultans El Hiba zusammenzuarbeiten. Unter diesen Agenten, die in der Regel von französischen Truppen aufgegriffen wurde, lange bevor sie ihr Ziel erreichten, befand sich ein ehemaliger marokkanischer Soldat, der von der deutschen Armee in Belgien gefangen genommen und im Austausch für seine Teilnahme an der Mission frei gelassen worden war.⁷

Der Einsatz eines marokkanischen Kriegsgefangenen in einer subversiven Aktion gegen sein eigenes Heimatland muss im Kontext einer breiten Anstrengung der deutschen Militärführung verstanden werden, von Frankreich und Großbritannien rekrutierte muslimische Kämpfer gegen ihre kolonialen Herren zu verwenden. Ungefähr 3000 Kriegsgefangene aus Nordafrika und dem indischen Subkontinent waren in einem Lager in Wünsdorf, in der Nähe von Zossen (40 km von Berlin entfernt) interniert. Dort wurden sie nach Herkunftsländern getrennt und einer intensiven Indoktrination durch Arabisch sprechende deutsche Offiziere sowie durch muslimische Emigranten unterzogen, welche sie vom Einsatz für den osmanischen Jihad zu überzeugen suchten. Eine Gruppe von ungefähr 1000 muslimischen Kriegsgefangenen (darunter 105 Marokkaner) wurde schließlich in einem kleinen Bataillon zusammengefasst. Dessen erste Kompanie verließ Deutschland im Februar 1916, reiste nach Istanbul und von dort nach Bagdad, wo sie an Kämpfen gegen die Briten teilnahm. Einige Mitglieder der Einheit wurden später vom Irak an die russische Front versetzt und landeten schließlich in Syrien, wo sie sich gegen Kriegsende der französischen Militärbehörde ergaben.⁸

Marokkanische Soldaten im Ersten Weltkrieg und die Zwischenkriegsperiode

Die Situation der marokkanischen Kriegsgefangenen war nur ein Teil der Geschichte der marokkanischen Soldaten in französischer Uniform während des Krieges 1914-1918. Über 34 000 Marokkaner wurden mobilisiert und in Frankreich und an anderen Kriegsschauplätzen, z.B. im französischen Expeditionskorps auf dem Balkan, eingesetzt. 35 000 zusätzliche

Marokkaner wurden als Arbeiter für die französische Industrie, vor allem die Rüstungsindustrie, angeworben. Insgesamt waren schätzungsweise 1,2 Prozent der einheimischen Bevölkerung des französischen Protektorats in die französischen Kriegsanstrengungen involviert.

Im Vergleich der französischen Kolonien war Marokkos Anteil niedriger als jener Algeriens und Tunesiens, aber ähnlich hoch wie derjenige anderer französischer Gebiete. Das ist deshalb bemerkenswert, weil das französische Protektorat über Marokko zu Kriegsbeginn gerade zwei Jahre bestand und sich der Großteil der Bevölkerung im aktiven Widerstand gegen die Besatzung befand. Da das formal weiterhin unabhängige Marokko im Weltkrieg offiziell neutral blieb, meldeten sich die Marokkaner, zumindest theoretisch, freiwillig zur französischen Armee.⁹

Nicht das Kriegsministerium in Frankreich, sondern eher Rabat initiierte die Entsendung marokkanischer Soldaten nach Frankreich. Der Generalresident Louis Hubert Lyautey bot an, „seine“ fünf marokkanischen Infanterie (tirailleurs)- und Kavalleriebataillone (spahis) zu den Truppen, die nach Paris beordert wurden, hinzuzufügen. Seine „Großzügigkeit“ und die eingeschränkte Zustimmung des militärischen Establishments reflektierten die französischen Zweifel hinsichtlich der Loyalität der marokkanischen Soldaten und ihrer Eignung, sich in einem europäischen Krieg zu bewähren. Diese Vorbehalte sollten sich als fehlgeleitet erweisen, denn die Marokkaner hatten in den schweren Gefechten in der Schlacht an der Marne im September 1914¹⁰ 80 Prozent Verluste (3200 von 4000) und erwarben sich allgemeinen Respekt für ihren Mut und ihre Ausdauer. Die Überlebenden, verstärkt durch neue Rekruten aus Marokko, wurden dann als erstes „Regiment de marche de tirailleurs marocains“ neu formiert.

Während der nächsten vier Jahre nahm diese Einheit an einer Reihe von weiteren Kämpfen teil, die ähnlich hohe Verluste forderten, aber ebenso ihr Prestige als Eliteeinheit festigten. Ein zweites Regiment marokkanischer tirailleurs wurde zu Beginn des Jahres 1918 formiert. Es wurde Mitte April in Dienst genommen und hatte gegen Kriegsende an vier Schlachten teilgenommen. Dabei waren 68 Offiziere und 2700 Soldaten entweder getötet oder verletzt worden. Dafür wurden zwei Ehrenbekundungen und das Recht ausgesprochen, die Regimentsfahne

während der Parade am Bastille-Tag 1919 in Paris zu tragen. Insgesamt kamen ca. 9000 marokkanische Soldaten um bzw. wurden als im Krieg vermisst gemeldet, 17 000 wurden im Kampf verwundet oder während ihres Dienstes Opfer von Krankheiten.¹¹

Neben den unzähligen persönlichen Auszeichnungen und kollektiven Ehrenbekundungen für die marokkanischen Truppen waren die Beförderung vom Status als „Hilfstruppen“ zu „regulären“ Verbänden und ihre Aufnahme in die permanenten Ränge der französischen Armee die dauerhafte Belohnung für ihre Opfer.¹² Während ihre Rechte und Ansprüche denen der anderen einheimischen nordafrikanischen Truppen gleichgestellt wurden (obwohl diese weiter hinter denen der französischen Soldaten zurückblieben), behielten die Marokkaner ihren einzigartigen „freiwilligen“ Status bei und erreichten eine Reputation als professionelle Soldaten – „perfekte Söldner“, wie ihre französischen Vorgesetzten sie manchmal bezeichneten.¹³

Da sie geachtet waren für ihre besondere physische Ausdauer, ihren Mut und ihre Einordnung in eine rigorose Disziplin (oft ihrem angeblichen „Fatalismus“ zugeschrieben) sowie für ihre Zuverlässigkeit, wurden marokkanische Soldaten zum Beispiel in großer Zahl bei der Unterdrückung der Rif-Revolution und bei den letzten Schritten zur Eroberung ihres eigenen Landes eingesetzt. Sie waren ebenso gefragt bei Einsätzen in der Zwischenkriegszeit, wie zum Beispiel als Teil der Besatzungstruppen in Konstantinopel und in der Levante.

Ein anderer Bereich, in dem marokkanische Soldaten ihre Spuren hinterließen, ist ebenfalls von direkter Bedeutung für diesen Aufsatz. 1921 nahmen die ersten drei marokkanischen Bataillone an der französischen Besatzung des Rheinlandes (Armée du Rhin) teil. Wie an anderer Stelle gezeigt¹⁴, erfolgte die marokkanische Beteiligung an dieser Streitmacht nach anfänglichem Widerstand innerhalb des französischen Generalstabes. Ihre Präsenz inmitten der deutschen Zivilbevölkerung provozierte offene Feindschaft auf Seiten rechter Gruppierungen, darunter der jungen NS-Bewegung. Die Propaganda gegen die Marokkaner ähnelte (wenn auch nicht in der selben vergifteten Art) der Brandmarkung der auf deutschem Boden stationierten senegalesischen Soldaten als „Schwarze Schmach“.¹⁵

Während sich einige marokkanische Soldaten nach ihrer Rückkehr gegenüber ihren französischen Vorgesetzten beklagten, von der deutschen Bevölkerung mit Arroganz und Verachtung behandelt worden zu sein, betonten andere mit Stolz und Befriedigung das Gegenteil. Einige Soldaten nannten den Verfall der Reichsmark und die hohe Inflationsrate als für sie vorteilhafte Entwicklung, da sie auf diese Weise viele Dinge günstig erwerben konnten. Ein Bericht erwähnt, dass sich die meisten Soldaten nicht für das Thema der Reparationen interessierten, welches sie als „Angelegenheit zwischen Christen“ betrachteten.

Die wichtigste Aufgabe war für die marokkanischen Soldaten in der Zwischenkriegszeit die Vorbereitung auf einen möglichen neuen europäischen Konflikt, in dem das französische Mutterland von ihnen einen Beitrag zur Verteidigung erwartete. In Voraussicht auf diesen Fall schloss die französische Armee in den dreißiger Jahren die Eroberung Marokkos ab. Mit der „Befriedung“ im Jahr 1934 konnten marokkanische Soldaten nach Frankreich berufen und in den Garnisonen der Metropole stationiert werden. Im September 1939 wurden 90 000 marokkanische Soldaten für den Krieg gegen Deutschland mobilisiert.

Vom Atlasgebirge auf die Schlachtfelder Europas. Die marokkanischen Kombattanten

Bevor wir unsere Aufmerksamkeit auf den Ausbruch des Zweiten Weltkrieges und die Teilnahme der Marokkaner richten, soll vorab kurz das kollektive Profil dieser Gruppe behandelt werden, die nun in eine weitere „Angelegenheit unter Christen“ involviert werden sollte, von der sie anscheinend nur ein begrenztes Verständnis hatte. Es muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass der Zweite Weltkrieg für marokkanische Kombattanten aus zwei deutlich getrennten Phasen bestand, da Frankreich – und damit auch Marokko – während des Waffenstillstands außerhalb der aktiven Kampfhandlungen stand.

Während der ersten Phase, des „unechten“ Krieges im Herbst und Winter 1939 und der folgenden Schlachten um Belgien und Frankreich im Frühjahr 1940, waren von den marokkanischen Soldaten nur die regulären tirailleur- und spahi-Einheiten vertreten, die in Europa statio-

niert waren. In der zweiten Phase, die der alliierten Landung in Nordafrika („Operation Torch“ im November 1942) folgte, erweiterte sich Marokkos Beitrag zum französischen Expeditionskorps, das mit amerikanischen und britischen Truppen in Tunesien, Frankreich, Deutschland und anderswo kämpfte, um die bis dahin als „Hilfstruppen“ oder „Unterstützungstruppen“ betrachteten Streitkräfte, die allgemein unter dem Namen „goums“ bekannt sind.¹⁶

Die Transformation der goums von lokalen Polizeikräften des marokkanischen Hinterlandes zu erstrangigen Kampfeinheiten war wohl einer der bemerkenswertesten Aspekte der marokkanischen Beteiligung am Zweiten Weltkrieg.¹⁷ Die Umstände, die zu dieser Umformung führten, sollen später in diesem Aufsatz untersucht werden. Bemerkenswert sind die fehlenden Kriterien der französischen Armee bei ihrer Auswahl der marokkanischen Kandidaten für „reguläre Truppen“ und „Hilfstruppen“. Die offensichtliche Willkür im Auswahlverfahren verdeutlicht die Geschichte von Baz Benasser¹⁸, der 1910 geboren wurde und 1935 in die französische Armee eintrat. Ursprünglich wollte er sich zu den goums melden, weshalb er von seiner Heimatregion Midelt (in den südöstlichen Ausläufern des Mittleren Atlas) nach Moulay Ali Sharif in der Region Errachidiyah reiste. Dort konnte er allerdings keine goums finden, änderte seine Absicht und meldete sich als tirailleur.

Benassers teilte die Herkunft aus einem Dorf des Mittleren Atlas mit vielen marokkanischen Kämpfern. Nachdem dieser Teil Marokkos in den 1920er Jahren erobert worden war, sah die französische Armee die Angehörigen der berbersprachigen Stämme als vorrangige Kandidaten für den Militärdienst. Gemäß des Stereotyps der „geborenen Krieger“ („guerriers par atavisme“¹⁹), die von Kindheit an am Gewehr geschult waren, wurden Berber auch als angeblich immun gegen die Auswirkungen der Agitation des arabischen Nationalismus betrachtet, welcher in den 1930er Jahren Marokkos städtische Zentren dominierte. Sie galten als professioneller und zuverlässiger als ihre städtischen, Arabisch sprechenden Landsleute und somit als geeigneter, die französische Uniform zu tragen. Somit stellten bei Ausbruch des Krieges und in seinem Verlauf Berber die Mehrheit der marokkanischen Soldaten in den Reihen der französischen Armee.

Die meisten Veteranen, die vor oder während des Zweiten Weltkriegs rekrutiert wurden, scheinen Freiwillige gewesen zu sein.²⁰ Mohamed Zemri²¹, der 1943 bei den goums eintrat und später als tirailleur in Italien aktiv war, spricht für viele Kriegsveteranen, wenn er sagt: „Der Eintritt in die französische Armee war meine eigene Entscheidung.“ Auf die Frage, warum er dies getan habe, antwortete er allerdings: „Der Grund, warum ich mich zur französischen Armee meldete, war, dass ich keine Arbeit hatte. Ich tat es, um Geld zu verdienen.“ Sein tatsächliches Motiv (und das der meisten für diese Studie befragten Veteranen) war also in erster Linie wirtschaftlicher Natur, was die schlechte ökonomische Lage in der marokkanischen Provinz in den 1930er Jahren widerspiegelt, zusätzlich verschlimmert durch die Weltwirtschaftskrise und Naturkatastrophen wie die Dürre des Jahres 1937.

Diese Tatsache verdeutlicht die Kluft zwischen der Wahrnehmung der Veteranen und jener ihrer französischen Vorgesetzten und Kameraden, die oftmals die Kampfbereitschaft der Marokkaner auf Seiten Frankreichs als ein Zeichen ihrer Loyalität und Verbundenheit deuteten, oder ihrer „kriegerischen“ Tendenzen und dem Streben nach Ehre.²²

Der Eintritt in die französische Armee erfolgte meistens bei französischen Rekrutierungskampagnen auf den zentralen Versammlungsplätzen in der Provinz, wie zum Beispiel den wöchentlichen Märkten der Bauern (souq). Einige Veteranen entschlossen sich entweder ganz spontan zum Eintritt in die Armee oder aufgrund des Gruppendrucks von Freunden, die sich bereits gemeldet hatten. Andere waren durch ältere Geschwister oder Onkel beeinflusst, die schon im Ersten Weltkrieg gekämpft hatten. Auf der anderen Seite hatten viele der Interviewpartner Verwandte, die eine aktive Rolle während des Widerstandes gegen die französische „Befriedung“ ihres Vaterlandes gespielt hatten. Einige von ihnen berichteten von Druck und Belästigungen von Seiten der eigenen Familien, nachdem sie sich für den Eintritt in die Armee entschieden hatten. Keiner von den Rekruten hatte vor der Entscheidung auf offizieller oder privater Ebene Kontakt zu Franzosen gehabt.

Die typischen Rekruten aus dem Berbergebiet des Mittleren Atlas waren zumeist arme Bauern, oftmals Waisen, die den Pflug oder den Hirtenstab gegen das Gewehr eingetauscht hatten.²³ Wenige von ihnen besaßen eine Ausbildung, denn wie Morabet Moha Ouala feststellte:

„Nur reiche Leute hatten die Möglichkeit eine Schule zu besuchen.“²⁴ Die meisten blieben Analphabeten während und nach ihrer militärischen Karriere; die französische Armee bot ihren Kolonialsoldaten kaum Möglichkeiten zu einer intellektuellen Weiterentwicklung.²⁵ Nur wenige Soldaten erlernten die französische Sprache in dem Maße, dass eine direkte Kommunikation mit ihren französischen Vorgesetzten möglich war. Allerdings erlangten viele Berber eine zumindest ausreichende Kenntnis des marokkanisch-arabischen Dialekts, so dass sie die anderen Marokkaner besser kennen lernen konnten, was ihre marokkanische nationale Identität indirekt stärkte. Durch diese Vermischung von Berbern und Arabisch sprechenden Soldaten in denselben Einheiten trugen die Franzosen unbeabsichtigt zu einer Entwicklung bei, die sie selbst gefürchtet hatten – der Einbeziehung der Berber in den marokkanischen Nationalismus.

Für die Berbersoldaten bedeutete der Eintritt in die Armee eine langfristige (für viele endgültige) Abwesenheit von ihrer Heimat und erstmals eine Reise in andere Teile Marokkos. In der Regel waren sie überhaupt die Ersten, die ihre Dorfgemeinschaft und ihre Familien verließen und Erfahrungen im Ausland sammelten. Entsprechend wurden nun in dieser neuen Situation die militärischen Einheiten, zu denen sie zufällig kommandiert wurden, zu Ersatzfamilien und zu den Instanzen, zu denen sie Zugehörigkeit empfanden und mit denen sie sich identifizierten.

Bajonette gegen Panzer: Marokkanische Soldaten in der „Schlacht um Frankreich“

Die trügerische Ruhe, die seit Kriegsausbruch an der französisch-deutschen Front herrschte, endete abrupt im Mai 1940 mit der deutschen Invasion der Benelux-Länder. Tausende marokkanische Soldaten, die vor allem entlang der Maginot-Linie in Verteidigungsstellungen stationiert waren, eilten mit ihren Kameraden aus den Kolonien und dem Mutterland über die Grenze, um die Deutschen auf belgischem Boden zu bekämpfen. Durch den deutschen Überraschungsangriff in den Ardennen waren diese Truppen von ihrer Versorgung abgeschnit-

ten, umzingelt und hoffnungslos unterlegen. Sechs Wochen später war der Kampf beendet und die französische Niederlage perfekt.

Die marokkanische Division, welche das 1., 2. und 7. RTM (Marokkanisches Tirailleur Regiment)²⁶ umfasste, überschritt die Grenze in der Nacht des 10. Mai und nahm ihre Position entlang des Flusses Dyle, südlich von Brüssel, ein. Am 14. Mai kamen sie unter schweres Luftbombardement und trafen einige Stunden später auf eine deutsche bewaffnete Marschkolonne. Nachdem die schwachen Panzerabwehrkräfte vollends verbraucht waren, griffen einige tirailleurs aus dem 1. und 7. RTM die vorrückenden deutschen Panzer in einer heroischen, aber sinnlosen Aktion mit Bajonetten an, was zum Symbol für die gescheiterte alliierte Kampagne wurde. Nach dieser Schlacht verlor die Division ihre Geschlossenheit und wurde auf einige Resttruppen reduziert, die während ihres Rückzuges über die französische Grenze den Krieg fortsetzten. Einige Abteilungen organisierten eine letzte Abwehrposition am Rand von Lille, wo sie sich schließlich am 31. Mai den Deutschen ergaben. Andere versprengte Gruppen erreichten Dünkirchen (Dunkerque) und wurden nach England evakuiert.

Die anderen marokkanischen Regimenter hatten ein ähnliches Schicksal. Alle standen unter deutschem Luft- und Bodenbeschuss, und die meisten versuchten, hoffnungslose Gegenattacken durchzuführen, die schließlich zur Dezimierung dieser Einheiten führten. Einigen Untereinheiten und einzelnen Individuen gelang die Evakuierung nach England und schließlich die Rückkehr nach Frankreich, wo sie den Kampf bis zur endgültigen Kapitulation weiterführten.

Überfliegt man die offiziellen Regimentsberichte des Feldzugs von 1940, ist es kaum möglich, irgendeine besondere marokkanische Identität zu erkennen oder eine einzelne klare Stimme herauszuhören, abgesehen von gelegentlich erwähnten Kampfrufen in Arabisch (z.B. „Yallah el Maghreb!“), die angreifende Soldaten in der Absicht eines ehrenhaften „baroud“ (Kampf) benutzten. Die Interviews, die wir mit Veteranen dieses Feldzuges geführt haben, füllen diese Lücke zum Teil, da sie Einblicke in die Erfahrungen und den Seelenzustand der Soldaten geben, was z.B. in den folgenden Erinnerungen von Boubeddi Ben Ayyad²⁷ deutlich wird:

„Einer unserer Offiziere, ein Major namens Poitreau, beging Selbstmord, als wir in Belgien waren und die Deutschen uns eingekreist hatten. Sie waren getarnt, und als Poitreau ihre Übermacht sah, nahm er seine Waffe und erschoss sich. Dann versuchten wir alle, uns zu verteidigen, und kämpften. Einige beschlossen zu fliehen. Wir setzten unseren Weg durch Belgien fort. Ich weiß nicht mehr, wo wir zu diesem Zeitpunkt waren. Nachts stiegen Raketen auf und Rauch, dann folgte das Bombardement durch eine große Luftflotte. Die Deutschen bombardierten und zerstörten Straßen, Brücken, Eisenbahnschienen und Tunnel. Sie zerstörten alles, damit sich die Franzosen nicht mehr bewegen konnten. Die französischen Soldaten begannen, ihre Uniformen auszuziehen und zu fliehen. Schließlich kamen wir in Saint-Etienne an, ca. 700 km von Paris. Die Deutschen hatten bereits Paris besetzt. Es gab einen General, den Kommandanten der 43. Division, dessen Arme und Beine gebrochen waren. Er befahl seinen Offizieren, die Waffen niederzulegen und den Kampf einzustellen. Drei marokkanische Soldaten waren bei ihm. Sie teilten dem General mit, dass sie nicht gewillt waren aufzugeben und den Kampf bis zu ihrem Tod nicht einstellen würden.“

Ein anderer Veteran, Taousi Haj Lakbir²⁸, erinnerte sich mit großer Genauigkeit an die Ereignisse des 20. Mai 1940, des Tages, an dem seine Einheit den heroischen, aber aussichtslosen Kampf beendete:

„Ich war mit einem französischen Offizier auf der Suche nach Essen und einem Fluchtweg. Der Offizier kletterte auf einen Baum und schwenkte eine weiße Fahne. Ich fragte ihn: ‚Warum machen Sie das?‘ Er antwortete: ‚Wir sind schon seit zehn Tagen Gefangene.‘ Darauf legte der Offizier sein Gewehr nieder und hob seine Hände.“

Laut einem kürzlich erschienenen Band²⁹ über die franko-marokkanische Militärzusammenarbeit verloren 2100 marokkanische Soldaten ihr Leben in den Kämpfen des Jahres 1940, während 18 000 in Kriegsgefangenschaft gerieten.

Letztere waren ein Teil der ca. 1,5 Millionen französischen und kolonialen Kriegsgefangenen, die in Lagern auf deutschem und französischen Boden interniert wurden. Für diese Gefangenen bedeutete ihre Haft auch einen direkten Kontakt mit den Deutschen und eine Konfrontation mit der Naziideologie. Diese Erfahrung dauerte für viele vier Jahre an und war sehr unangenehm, wenn auch weniger schlimm als

die Behandlung alliierter Gefangener in japanischen Lagern oder diejenige schwarzer Kolonialsoldaten (vor allem Senegalesen).³⁰

Zeitgenössische Erinnerungen ehemaliger marokkanischer Kriegsgefangener spiegeln die raue Behandlung durch die Deutschen ebenfalls wider. So erinnerte sich Taousi Haj Lakbir: „Jeden Abend trieben sie uns zusammen wie Schafe. Wenn jemand aufstand, schossen sie. Wir aßen nichts als Gras.“ Nach der Ankunft in Deutschland wurden die Gefangenen im Zug nach Berlin verfrachtet, wo „die deutschen Behörden Zivilisten herbeiriefen, die uns anspuckten. Sie nannten uns ‚dreckige Neger‘.“

Boubeddi Ben Ayyad dagegen behauptete, dass „die Deutschen uns gegenüber nachsichtiger als gegenüber den französischen Gefangenen“ waren. Nach einer Anfangsperiode von drei Monaten, die von Mühsal und Unterernährung gekennzeichnet war, da die Deutschen „nur ein Kilo Brot pro Tag für vier Gefangene gaben“³¹, verbesserten sich die Bedingungen beträchtlich. Die Gefangenen wurden französischen Bauernhöfen zugewiesen, wo sie Geld und ausreichend Nahrung bekamen. Sie erhielten nun über das Internationale Rote Kreuz Pakete aus Marokko und bekamen die Möglichkeit, mit ihren Familie zu kommunizieren.

Es ist interessant, dass die marokkanischen Kriegsgefangenen, anders als ihre Vorgänger im Ersten Weltkrieg, die einer intensiven Indoktrination unterworfen waren, relativ unberührt von deutscher anti-französischer Propaganda blieben. Einige marokkanische Gefangene, besonders Offiziere, berichteten, dass sie von ihren Bewachern verhöhnt wurden.³²

Dass keine Pläne der Nazis existierten, marokkanische Gefangene in Kampfeinheiten einzusetzen, kann teilweise durch den anfänglichen Erfolg der deutschen Kriegsmaschinerie ebenso wie durch die Abwesenheit einer muslimischen Macht auf Seiten der Achse erklärt werden.

Wenn man allerdings bedenkt, dass algerische und tunesische Kriegsgefangene der NS-Propaganda extensiv ausgesetzt waren³³, liegt die Vermutung nahe, dass Marokkaner auch aus anderen Gründen eine Sonderstellung einnahmen. Möglicherweise war ihre Reputation als unpolitische, professionelle Söldner der Grund dafür, dass ein Loyalitätswechsel für unwahrscheinlich gehalten wurde. Oder es handelte sich um die vorherrschende rassische Hierarchie, die schon während der

französischen Besetzung des Rheinlandes in den frühen 1920er Jahren eine Rolle spielte und derzufolge Marokkaner als weniger „fortgeschritten“ als andere einheimische Bevölkerungen Nordafrikas eingestuft wurden, die länger der „zivilisatorischen“ Wirkung des europäischen Imperialismus ausgesetzt waren.

Französisch-Marokko während des Waffenstillstands: Die Tarnung der *goums*

Jene marokkanischen Soldaten, die nicht aktiv am Kampf um Frankreich teilgenommen hatten³⁴, reagierten auf die Ereignisse von Mai und Juni 1940 im Allgemeinen mit einer Kombination aus Ungläubigkeit, dass Frankreich so schnell besiegt werden konnte, und dem Wunsch, den Krieg fortzusetzen. Die in Meknes im 3. Spahi-Regiment dienenden Soldaten „verlangten nichts, als gegen die Feinde Frankreichs und Marokkos zu kämpfen“, wie ein Monatsbericht vom Juni 1940 formulierte. „Ihr Vertrauen in das Protektorat, das sie als ihren Souverän anerkennen, bleibt unberührt.“³⁵

Anfänglich herrschte diese Auffassung bei fast allen Angehörigen des französischen Militärs in Übersee vor, darunter auch beim Oberkommando in Nordafrika, welches kurzzeitig darüber nachdachte, die Kriegsanstrengungen auch nach der Kapitulation des Mutterlandes fortzusetzen. Aber anders als viele französische Soldaten, die schließlich die Vorstellung der Niederlage akzeptierten und ihr Ausscheiden aus der Armee begrüßten, verkrafteten die demobilisierten marokkanischen Soldaten ihre Rückkehr ins zivile Leben nur schwer. Die meisten von ihnen hatten jedoch keine Wahl, da das Deutsche Reich entschlossen war, die französischen Überseetruppen auf ein Minimum zu reduzieren, das zur bloßen Erhaltung des französischen Kolonialreiches ausreichen sollte.

Die Bedingungen des Waffenstillstandes, der Mitte Oktober 1940 in Kraft trat, erzwangen die Reduzierung des marokkanischen Kontingents in Nordafrika auf fast die Hälfte des Umfangs vom Mai 1940: von 83 000 auf 46 800 Mann. Während des Sommers 1940 kehrten Tausende marokkanischer Soldaten, die an der Schlacht um Frankreich

teilgenommen hatten, aus der Gefangenschaft geflohen oder von den Deutschen freigelassen worden waren, in ihre Heimat zurück und wurden aus der Armee entlassen. Um diese Veteranen für das Verteidigungssystem des Protektorats zu erhalten, entwickelte das französische Oberkommando verschiedene Methoden, die Einschränkungen des Waffenstillstandsabkommens zu umgehen. Für diesen Zweck wurden die verschiedenen Vertretungen des Büros für „Einheimische Angelegenheiten“ (Affaires Indigènes, AI) benutzt. Eine Politik der Bevorzugung, die bereits seit Mitte der 1930er angewendet wurde, diente nun dazu, entlassene Soldaten mit Stellen im Protektoratssystem zu versorgen.

Die größte Quelle für diese alternative Beschäftigung war der marokkanische lokale und regionale Polizeiapparat, in dessen Zentrum das 26 000 Mann starke Korps der goums stand. Dieses Korps wurde in 18 Einheiten mit Bataillonsstärke umgruppiert, die „tabors“ genannt wurden und von einem Stab von 268 französischen AI-Offizieren befehligt wurden, von denen viele gerade aus den Rängen der regulären Armee ausgeschieden waren. Die neue Einheit war die vielversprechendste Quelle für eine militärische Unterstützung des französischen Nordafrika-Kommandos, unter der Bedingung, dass dieses System unter den restriktiven Bedingungen des Waffenstillstandes aufrecht erhalten werden konnte.

Französische Bemühungen, die goums von der auferlegten Quote von 100 000 Mann auszunehmen, drehten sich um eine Neuinterpretation ihres Status, indem sie der marokkanischen Souveränität und nicht der des Protektorats zugerechnet werden sollten. Ein Beschluss der Residenz vom 19. August 1940 fasste die goums und alle anderen marokkanischen Hilfstruppen unter der präkolonialen Bezeichnung „Mehallas Chérifiens“ zusammen, die nun wiederbelebt wurde. Dieses fingierte Bezeichnung konnte allerdings die italienischen Gesandten beim Waffenstillstandskomitee, die im Juni 1940 auf marokkanische goums in Tunesien getroffen waren, nicht überzeugen. Die deutschen Stellen, die die Auflösung der tabors forderten, waren hingegen von der Kampfkraft der einzelnen goums wenig überzeugt, die sie als „ländliche Berberbanden“ betrachteten.³⁶

Abgesehen von ihrer grundsätzlichen Voreingenommenheit fehlte den Beobachtern des Waffenstillstands ausreichendes Personal, um das marokkanische Hinterland effektiv zu überwachen. Sie akzeptierten das französische Argument, dass die Demobilisierung einer großen Zahl der *goumiers* eine schädliche Auswirkung auf die Wirtschaftlage der Berberstämme im Atlas zur Folge haben würde. Das deutsche Desinteresse an den ländlichen Regionen Marokkos ermöglichte den Franzosen so die Durchführung eines massiven geheimen Militäraufbaus, in dessen Zentrum die *goums* standen, deren abgelegene, isolierte Außenposten als heimliche Depots für Munition und Waffen dienten, darunter schweres Gerät und motorisierte Fahrzeuge, die eigentlich den Deutschen hätten übergeben werden sollen.

Währenddessen unterlagen die *goums* selbst einem grundlegenden Wandel, der teils durch einen Zulauf früherer *tirailleurs*, teils durch Veteranen des Feldzuges von 1940 zustande kam. Diese Entwicklung ermöglichte die Verbesserung der Einsatzkraft des Korps. Der Schein von Routine-Polizeieinsätzen in den jeweiligen Bezirken wurde aufrechterhalten. Im Untergrund wurden die *goums* aber mit wirkungsvollen Waffen vertraut gemacht, an die sie vorher nicht gewöhnt waren. Die Umwandlung der *goums* in eine schlagkräftige Kampftruppe hatte ihren Höhepunkt in einem geheimen Manöver im Mai 1942, das zwei *tabors* mit insgesamt 38 *goums* und 5000 *goumiers* durchführten. An diesem Ereignis nahmen Hunderte von lokalen Notabeln teil, die eingeladen worden waren um diese Demonstration der neu erstarkten französischen Macht mitzuerleben und zu bewundern.

Diese Episode verdeutlicht auch die symbiotische Beziehung, die sich zwischen der Kolonialmacht und den Berberstämmen des Atlas entwickelt hatte. Um zum Erfolg zu kommen, hing die Tarnung der *goums* von der bedingungslosen Zusammenarbeit der Bevölkerung ab, da jegliche Schwachstelle das gesamte Unternehmen einem deutschen Gegenschlag ausgesetzt hätte. Nur einmal während des Waffenstillstands wurde ein solcher Bruch der Geheimhaltung gemeldet, als ein deutscher Angehöriger der französischen Fremdenlegion desertierte und den Standort eines Waffendepots in der Nähe von Marrakesch verriet. Die Waffenstillstandsinspektoren waren zwar nicht völlig unin-

formiert über die Situation, aber aus Mangel an echten Beweisen maßen sie ihr keine große Bedeutung bei.

Marokkanische goumiers und die Befreiung Europas

Als die Alliierten im November 1942 in Nordafrika landeten, begegneten sie letztem Widerstand von Seiten der Vichy-treuen Truppen, an dem auch marokkanische Soldaten teilnahmen. Einer der interviewten Marokkaner, Morabet Moha Ouala³⁷, wies die zweifelhafte Auszeichnung vor, zweimal während seiner Militärkarriere in französischer Uniform verwundet worden zu sein: zuerst im Elsass im Frühjahr 1940 von einer deutschen Kugel und dann zweieinhalb Jahre später von einem amerikanischen Geschoss.

Als die Kämpfe vorüber waren und alliierte Truppen nach Algerien und Tunesien vorrückten, um die sich zurückziehenden Reste des Nordafrika-Korps zu stellen, gewann die Reintegration französisch geführter Truppen im alliierten Krieg an Bedeutung. Die acht Divisionen des französischen Expeditionskorps umfassten 46 000 Marokkaner. Diese dienten in zwei Infanterie- und zwei motorisierten Divisionen, einer spahi-Brigade und in vier goum-Einheiten in Regimentsgröße, die jeweils aus drei tabors bestanden.

Für die marokkanischen tirailleurs bedeutete die Rückkehr in den Krieg die Möglichkeit, sich wieder einzubringen und die Demütigung von 1940 zu vergessen. Für die goumiers bestand nun die Chance, der ganzen Welt die besonderen Fähigkeiten bei der Kriegsführung in den Bergen zu demonstrieren. Während die Anstrengungen und Opfer der tirailleurs in den letzten zweieinhalb Kriegsjahren sicher denjenigen ihrer Vorgänger im Ersten Weltkrieg entsprachen, wurden sie von der Leistung der goums in den Schatten gestellt. Diese hatten in den beiden vorangegangenen Jahren ein Training absolviert, das so hart wie unter den Beschränkungen des Waffenstillstandregimes nur möglich war. Im Dezember 1942 konnten deshalb die marokkanischen goums in vorderster Front der erneuerten französischen Überseetruppen erscheinen. Sie waren unter den ersten Einheiten, die nach Tunesien geschickt wurden, wo sie sich trotz ihrer veralteten Ausrüstung gut gegen Verbände

der Wehrmacht schlugen. Das alliierte Oberkommando hob ihre Leistungen während der Schlacht um Bizerte (März-April 1943) hervor und bezeichnete die *goumiers* von nun an als „experienced mountain troops and great fighters“³⁸.

So begann, was ein ehemaliger französischer *goum*-Offizier als den „langen Weg“ der *tabors* bezeichnete.³⁹ Diese dreijährige Reise führte Tausende *goumiers* auf einen blutigen Pfad von Tunesien über Sizilien⁴⁰, Korsika, Elba, Italien, Frankreich, Deutschland und schließlich Österreich.⁴¹ Die *goums*, die ihren Eindruck auf den verschiedenen Schlachtfeldern hinterließen (wie in Italien, wo sie erfolgreich gegen einige Eliteeinheiten der Wehrmacht kämpften), zahlten für diesen Ruhm allerdings einen hohen Preis. Über 7500 marokkanische *goumiers* wurden während der Kämpfe der Jahre 1943 bis 1945⁴² entweder getötet oder schwer verwundet. Einige Einheiten erlitten so hohe Verluste, dass sie gezwungen waren, nach Marokko zurückzukehren, um dort neu zu rekrutiert zu werden.

Das bemerkenswerteste statistische Detail, welches die besondere Unnachgiebigkeit der *goums* im Kampf dokumentiert, ist die Zahl der *goumiers*, die in Kriegsgefangenschaft gerieten – es waren insgesamt vier. Gleichzeitig waren die *goumiers* dafür berüchtigt, dass sie deutsche Gefangene, die in ihre Hände gerieten, misshandelten, sie töteten oder ihnen sogar die Ohren abschnitten, oder auch für die harte Behandlung der Zivilbevölkerung, die das Unglück hatte, mit den *goumiers* während ihres Marsches durch die italienische Provinz zusammenzutreffen.⁴³ Die Sorge über zunehmende Anschuldigungen im Zusammenhang mit Gräueltaten – Vergewaltigung, Plünderung und andere Fälle schweren Fehlverhaltens, die den *goumiers* zugeschrieben wurden – brachte das alliierte Kommando in Italien schließlich dazu, über die Auflösung der *tabors* nachzudenken. Die französischen Befehlshaber der *goums* konnten diese Initiative aber verhindern und ein ähnlich hohes Maß an Disziplin wiederherstellen, wie es vor dem Beginn des Feldzuges zur Befreiung Frankreichs geherrscht hatte. Das populäre Bild der marokkanischen *goumiers* blieb weiter von Ungehorsam, Brutalität und Wildheit geprägt, obwohl das Maß der Abweichung von normalen Verhaltensmustern sich wohl kaum von vergleichbaren Ak-

ten, die von anderen Armeen zu dieser Zeit begangen wurden, unterschied.

In gewisser Weise ersetzte der marokkanische *goumier* im Zweiten Weltkrieg den afrikanischen (senegalesischen oder marokkanischen) *tirailleur* des Ersten Weltkrieges als Zielscheibe der in Europa tiefverwurzelten Überzeugung vom „natürlichen Barbarentum“ der fremden (d.h. minderwertigen) Völker.

Von Krieg zu Krieg: Erinnerungen und Ansichten

Viele der Veteranen, die für unsere Studie interviewt wurden, verurteilten ihre Kriegserfahrungen aus heutiger Sicht als „Arbeit für die Franzosen“. Die Teilnahme an der Befreiung des Mutterlandes, das ihr eigenes Land kolonisiert hatte, hat tiefe Eindrücke hinterlassen. Während ihrer Kämpfe in Südfrankreich (Marseilles), den Vogesen und dem Oberen Elsass (Belfort, Colmar)⁴⁴ sowie jenseits des Rheins in Süd-Deutschland und Österreich erlebten sie die Zerstörung und die Demütigung der Niederlage aus nächster Nähe. Welche Schlussfolgerungen diese Veteranen aus ihren Erfahrungen zogen, bleibt schwer einzuschätzen. Es ist bekannt, dass die Auswirkungen der Konfrontation der *goumiers* mit der Realität der französischen Schwäche die Generalresidenz in Rabat und die Verwaltung der „Einheimischenangelegenheiten“ beunruhigten. Das geht aus einer Reihe von Studien hervor, die sich mit den Folgen der Rückkehr der *goums* nach Marokko beschäftigten.⁴⁵ Diese Studien betonten die tiefgreifende Verwandlung dieser Männer aufgrund ihrer Erfahrungen außerhalb des Landes. Deshalb sollten alle Anstrengungen unternommen werden, um, so wurde gesagt, die Wiedereingliederung dieser Veteranen in ihr Vorkriegsumfeld zu ermöglichen und ihre Entfremdung zu verhindern. Schließlich wurde empfohlen, dass sie nach und nach ausgemustert werden sollten und dass der Großteil von ihnen weiter in dem existierenden *goum*-System verbleiben sollte, was an ihre Verwendung als Werkzeug der „Einheimischenpolitik“ zu Friedenszeiten anknüpfen sollte.

Über das Schicksal der *goums* in der Nachkriegszeit zu bestimmen war nur ein Problem unter mehreren, vor denen die Protektoratsverwal-

tung 1945 stand. Wenn auch die Entwicklung der goums von einer Polizeitruppe der gebirgigen Berbergebie zu einer erstrangigen Kampftruppe bemerkenswert gewesen war, umfassten sie zahlenmäßig nicht mehr als ein Viertel aller Marokkaner, die aktiv am Krieg in Europa teilgenommen hatten. Die geplante Verkleinerung der französischen Nachkriegsstreitkräfte bedeutete auch für ca. 70 000 marokkanische Soldaten, 4,5 Prozent der erwachsenen muslimischen Bevölkerung des Landes, das bevorstehende Ende ihres Engagements in der Armee.⁴⁶

Das Dilemma dieser Demobilisierung ging einher mit dem Ausbruch der Feindseligkeiten in Vietnam, wo der einheimische Wunsch nach nationaler Befreiung der französischen Entschlossenheit, das Imperium zu bewahren, gegenüberstand. Um der traumatisierten Nation ein weiteres blutiges Opfer zu ersparen, entschied sich die Führung der Vierten Republik, keine Rekruten aus dem Mutterland nach Indochina zu schicken, sondern wies die Militärführung an, statt dessen Berufssoldaten zu verwenden. Marokko stellte den Hauptteil des Fernost-Expeditionskorps, das zwischen 1947 und 1954 den Dekolonisierungskrieg ausfocht und verlor. Auf dem Höhepunkt dieses Krieges umfasste das marokkanische Kontingent in Indochina drei spahi-Regimenter, vierzehn tirailleur-Batailone und neun goud-tabors.⁴⁷ Eine kleinere marokkanische Einheit war in die Unterdrückung eines nationalen Aufstandes in Madagaskar involviert.

Veteranen, die sowohl in Europa und Vietnam (das sie durchgängig als „China“ bezeichnen) kämpften, bestätigen in der Regel dass die letztere Erfahrung ähnlich aufreibend wie die erste war. Das betraf besonders diejenigen, die in beiden Kriegen in Gefangenschaft gerieten. So gab Akrim Mhad ben Habib⁴⁸ an, die Gefangenschaft in Vietnam sei im Vergleich härter gewesen, „weil wir nur einen kleinen Teller Reis für den ganzen Tag bekamen und barfuß waren“. Statistische Daten aus jüngeren Studien bestätigen die Einschätzung, dass die Brutalität der Gefangenschaft in Indochina größer war: „... die Sterblichkeitsrate in Vietminh-Lagern lag zwischen 65 und 72 Prozent, je nach Zeitspanne und Kategorie der Gefangenschaft.“ Zum Vergleich „lag die Sterblichkeitsrate unter französischen Kriegsgefangenen in deutschen Lagern zwischen 1940 und 1945 bei nur zwei Prozent“⁴⁹.

Abgesehen von den physischen Anstrengungen des Guerillakrieges im Dschungel Südostasiens, beeinträchtigte der Indochinakonflikt den mentalen Zustand der marokkanischen Soldaten. Die Vietminh versuchten, sie zu indoktrinieren und ihre Moral zu brechen. Ein Veteran des Zweiten Weltkriegs und aktives Mitglied der marokkanischen Kommunistischen Partei, M'hammed Ben Aomar Lahrech, spielte bei diesem Unternehmen eine wichtige Rolle und stieg in den Rang eines Generals in der revolutionären nordvietnamesischen Armee auf.⁵⁰ Die Kombination aus Kampfmüdigkeit, die in der demütigenden Niederlage bei Dien Bien Phu ihren Höhepunkt fand, und effektiver Feindpropaganda führte zu einem Zusammenbruch der Moral der marokkanischen Regimenter, der besonders die Veteranen der Unteroffiziersränge traf.⁵¹

Die marokkanischen Soldaten, die 1954 aus Südostasien zurückkehrten, trafen auf eine andere Realität als jene, die 1945 ihre Kameraden erwartet hatte. Der französische Kampf gegen den Nazismus konnte in Anbetracht des Aufrufs des Sultans an sein Volk zu Kriegsbeginn, sich an die Seite Frankreichs zu stellen, noch legitimiert werden.⁵² Aber an einem Krieg teilzunehmen, der die Unterdrückung der Nationalbewegung eines anderen kolonialisierten Volkes beabsichtigte, stellte ein weitaus umstritteneres Vorhaben dar. Das Ende des Indochinakrieges überschneidet sich mit den wachsenden Spannungen zwischen Frankreich und Marokko, die der Verbannung Sultan Muhammads V. im August 1953 gipfelten. Die meisten marokkanischen Soldaten blieben im Dienst Frankreichs. Einige desertierten allerdings und meldeten sich zur Befreiungsarmee, die während der letzten Jahre des Protektorats kurzzeitig Guerillaangriffen gegen französische Ziele ausführte.⁵³ Nur einige wenige der interviewten Veteranen gaben an, sich der Widerstandsbewegung angeschlossen zu haben, obwohl viele (in der Retrospektive) ihre Sympathie für deren Sache erklärten und Unmut über die repressiven Maßnahmen äußerten, welche die Franzosen gegen sie ergriffen.⁵⁴

Ein Thema, das die Veteranen, die in den frühen 1950er Jahren in der Armee gedient hatten, nur widerwillig diskutierten, war die Art und Weise ihrer gesellschaftlichen Reintegration nach dem Ende ihrer Karrieren in der französischen Armee. Für einige Veteranen war der Übergang leichter, weil sie von französischen Einheiten direkt zu den Bewaffneten Königlichen Truppen (*Forces Armées Royales*, FAR) stießen oder im

staatlichen Polizeiapparat blieben. Andere, vor allem die versehrten Veteranen, hatten Probleme, ihren Lebensunterhalt zu sichern, oder erinnerten sich, dass sie bei ihren Landsleuten auf Ablehnung stießen. „Ich konnte mich nicht einfach integrieren“, sagte Tafdoute Elarbi ou Hammou⁵⁵, „weil die Menschen gegen Frankreich waren und jeden zurückwiesen, der Frankreich gedient hatte. Die Leute betrachteten jene, die für Frankreich gearbeitet hatten, als Verräter. Sogar meine Frau dachte damals so.“

Die ausgeschiedenen Veteranen, die mit dieser negativen Wahrnehmung konfrontiert wurden, zogen sich oftmals zurück, blieben unter sich und versammelten sich in kleinen Kaffeehäusern, die häufig neben dem „bureau des anciens combattants“, dem Veteranenbüro ihrer Kommune lagen. Die letzten Überlebenden leben heute in beklagenswerten Umständen. Gealtert, kränklich und geschwächt verbringen sie die letzten Lebensjahre in Armut und ohne Perspektive, wobei sie völlig von der Unterstützung ihrer Nachkommen abhängen. Die geringe Pension, die sie aus Frankreich alle drei Monate erhalten, liegt weit unter dem Existenzminimum im heutigen Marokko. Es ist deshalb kaum verwunderlich, dass die einzige Meinung, die nahezu alle Veteranen teilen, diejenige ist, dass Frankreich sie missbraucht habe und sie für ihre Opfer besser entschädigen müsste.

Die Erinnerungen zum 50. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkrieges bedeuteten für kurze Zeit neue Aufmerksamkeit für die marokkanischen Veteranen und ihre Geschichte. 1994 eröffnete König Hassan II. eine Ausstellung in Rabat, die von der französischen Botschaft organisiert wurde und sich der „Befreiung Frankreichs durch Marokkaner“ widmete. Seine Anwesenheit bei diesem Ereignis beendete ein de-facto-Tabu im öffentlichen Diskurs über dieses Kapitel marokkanischer Geschichte. Daran entzündete sich ein kurzlebiges populäres und akademisches Interesse, das den alten Männern erlaubte, ihre heroische Vergangenheit aufleben zu lassen, in der sie zum Sieg über das Dritte Reich beigetragen hatten.

Anmerkungen

- 1 Dieser Artikel beruht auf unserem Forschungsprojekt zur „oral history“ der marokkanischen Veteranen der französischen Armee. Im Rahmen dieser Forschungen haben wir zwischen 1998 und 2000 ca. 150 Veteranen, die vorwiegend während des Zweiten Weltkrieges im Einsatz gewesen waren, getroffen und ihre Geschichten aufgezeichnet. Für die zur Verfügung gestellten Mittel und jegliche Unterstützung, welche die Durchführung der Forschung ermöglichte, möchten wir uns bedanken beim Council for the International Exchange of Scholars, dem Fulbright International Educational Exchange Program und der Moroccan-American Commission for Educational and Cultural Exchange. Der Scherifenstern, im Koran der fünfzackige Stern Suleymans (Salomos), ziert die marokkanische Flagge auf rotem Grund. Das marokkanische Königshaus nimmt für sich in Anspruch, „scherifischer“ Abstammung zu sein, das heißt, die Ursprünge der Familie auf den Propheten Mohammed zurückzuführen (Anm. d. Hg.).
- 2 Vgl. z. B. den zweiten Teil von Lugard (Lt.-Colonel), *Historique des tirailleurs marocains*. In: *Revue Historique de l'Armée*, 8 (1952) 3; Yves Salkin/Jacques Marineau/Jean Saulay (Hg.), *Histoire des Goums Marocains*. Zwei Bde., Paris 1985.
- 3 Da sich dieser Artikel auf die breite Masse der Soldaten konzentriert, wird davon abgesehen, die Kolonialgeschichte der marokkanischen Offiziere zu diskutieren. 1919 wurde von den Franzosen die Militärakademie in Meknes eröffnet, wo Dutzende marokkanische Offiziere ausgebildet wurden. Über die koloniale Geschichte dieser Institution, die Karrieremuster ihrer Absolventen und ihren Übergang in die Ränge der post-kolonialen königlichen Streitkräfte vgl. Moshe Gershovich, *A Moroccan St-Cyr*. In: *Middle Eastern Studies*, 28 (April 1992) 2.
- 4 Es gibt zahlreiche detaillierte Beschreibungen der marokkanischen Außenbeziehungen und der Entstehung der „Marokkanischen Frage“ in der europäischen Diplomatie des späten 19. Jahrhunderts. Für eine kurze Darstellung, die auch innenpolitische Entwicklungen in Marokko einschließt, vgl. C.R. Pennell, *Morocco since 1830*, New York 2000, S. 68-153. Zu den marokkanisch-deutschen Beziehungen in dieser Zeit vgl. Abdellatif Ben Abdelhanine, *Deutsch-marokkanische Beziehungen, 1873-1914: Geschichte der internationalen Beziehungen*, Aachen 1998.
- 5 Für eine präzise Einschätzung der deutschen Kriegsziele in Marokko vgl. Edmund Burke III, *Moroccan Resistance, Pan-Islam and German War Strategy 1914-1918*. In: *Francia – Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* (annual bulletin of the German Research Center in

- Paris), 3 (1975).
- 6 Einer dieser Agenten, Albert Bartels, veröffentlichte unter dem Titel „Auf eigene Faust. Meine Erlebnisse vor und während des Weltkrieges in Marokko“ (Leipzig, 1925) seine Memoiren (englische Ausgabe: *Fighting the French in Morocco*, London 1932). Bartels verbündete sich mit ‘Abd al-Malik Muhi al-Din, einem Enkel des legendären Führeres des algerischen Widerstandes gegen die Franzosen, Amir ‘Abd al-Kadir.
 - 7 Vgl. dazu Pierre Deloncle, *La curieuse aventure d’Ali Arbi, Tirailleur Marocain*. In: *Revue Maritime* (January 1924) 49.
 - 8 Informationen über die Geschichte des Lagers Zossen und die Beteiligung marokkanischer Kriegsgefangener an Kämpfen auf der Seite Deutschlands und seiner Alliierten ist in verschiedenen Akten verfügbar aus der Série 7N in den französischen Militärarchiven (Service Historique de l’Armée de Terre [SHAT]) im Château de Vincennes, darunter Dokumente des französischen Generalstabs 1914-1918, besonders deren Afrikaabteilung. Im Ganzen ist die Geschichte der deutschen und französischen Propagandabemühungen unter der muslimischen und arabischen Bevölkerung im Krieg ist jedoch größtenteils unerforscht.
 - 9 Um den Schein der marokkanischen Neutralität zu wahren, wurden die marokkanischen Bataillone, die nach Frankreich geschickt wurden „Chasseurs indigènes à pied“ und „Chasseurs indigènes à cheval“ genannt. Was den angeblichen Freiwilligenstatus der marokkanischen Soldaten angeht, zeichnen die Quellen besonders in der Kriegszeit ein anderes Bild, das ein System von Zwang und Missbrauch besonders in Teilen Marokkos einschließt, die nicht unter französischer Kontrolle standen. In diesen Gebieten, z.B. dem Sous-Tal in Südwestmarokko fungierten lokale Warlords wie die Glawa und andere „Grands Caid“ des Südens als Rekrutierungsagenten. Gerichte über Einschüchterungsversuche und offene Gewaltanwendung in diesem Prozess tauchten kurz nach Kriegsende auf, was die französische Regierung nicht davon abhielt, den Mittelsmännern des Kolonialregimes die höchsten Auszeichnungen, darunter auch den Orden der Légion d’Honneur, zu verleihen.
 - 10 Zur Beteiligung marokkanischer Truppen bei der Verteidigung Anfang September vgl. Louis Garros (Major), *Les chasseurs indigènes à la bataille de l’Ourcq*. In: *Revue Historique de l’armée*, 8 (September 1952). 3. Für einen Erfahrungsbericht vgl. A. Juin (Captain), *Histoire succinct du 1° RTM*. In: *Renseignements Coloniaux* (Annex des Bulletin d’Afrique Française) September-Oktober 1919.
 - 11 Diese Zahlen stützen sich auf Maurice Durosoy, *Soldats Marocains*. In: *Renseignement Coloniaux*, Juli 1932.

- 12 Für eine ausführliche Diskussion hinsichtlich der frühen Geschichte der marokkanischen Hilfstruppen vor, während und kurz nach dem Ende des Ersten Weltkrieges vgl. Moshe Gershovich, *French Military Rule in Morocco: Colonialism and its Consequences*, London 2000, S. 167-177.
- 13 Vgl. z.B. eine Studie über die Verwendung marokkanischer Soldaten in der französischen Armee, in der es heißt: „Der Vergleich zwischen den Einheiten der Armée d’Afrique vor dem Krieg und heute weist auf einen starken Qualitätsrückgang hin. Zum Glück sind ‚unsere‘ Marokkaner noch Söldner, und wir können unter ihnen immer noch die Tugenden finden, die den Ruhm der alten Armée d’Afrique ausmachten.“ Diese Studie, datiert auf den 25. Oktober 1934, wurde von Oberst de Saint Julien und Hauptmann Ouenand erstellt, die zu dieser Zeit beide im 5. Regiment der Tirailleurs Marocains dienten. Sie ist verfügbar in Akte 162, Série 1K und enthält Papiere von Marschall Franchet d’Espèrey am SHAT/Vincennes.
- 14 Über die Einbindung von drei marokkanischen Bataillonen in die französische Rheinland-Armee vgl. Moshe Gershovich, *The Sharifian Star Over the Rhine: Moroccan Soldiers in French Uniforms in Germany, 1919-1925*. In: *Morocco: Journal of the Society of Moroccan Studies*, (1997) 2.
- 15 Vgl. Gislen Lebzeller, *Die „Schwarze Schmach“: Vorurteile – Propaganda – Mythos*. In: *Geschichte und Gesellschaft*, 11 (1985); V.K. Nelson, *The „Black Horror on the Rhine“: Race as a Factor in Post-World War I Diplomacy*. In: *Journal of Modern History*, 42 (1970). Zum Einfluss auf die französische Innenpolitik siehe auch R. Reinders, *Racialism on the Left: E.D. Morel and the „Black horror on the Rhine“*. In: *International Review of Social History*, 12 (1968).
- 16 Der volle Titel dieses Korps war „Gemischte Marokkanische Goums“. Jede dieser Einheiten umfasste ca. 150 marokkanische Rekruten und einige französische Befehlshaber. Die Form dieses Kontingents, ebenso wie der Name – goum (von Arabisch qawm) – basierten auf einer früheren französischen Praxis in Algerien. Als „temporäre Stammes-Hilfstruppe für besondere Operationen“ (so definiert in einem Memorandum der Afrikasektion des französischen Generalstabs, *Séries 1H (Algérie)*, Akte 1013, SHAT/Vincennes) wurden die ersten sechs marokkanischen goums im Jahr 1908 formiert. Sie erwiesen sich aus französischer Sicht als brauchbar, flexibel und kostengünstig, so dass ihre Zahl innerhalb von sechs Jahren verdoppelt wurde und bis in die frühen 1930er Jahre auf 50 anwuchs. Diese Einheiten operierten Seite an Seite mit den regulären französischen Truppen und wurden bei französischen Einsätzen zur „Befriedung“ des marokkanischen Hinterlandes voll einbezogen.

- 17 Vgl. Moshe Gershovich, French Control over the Moroccan Country-side: The Transformation of the Goums, 1934-1942. In: *The Maghreb Review*, 22 (1997) 1-2.
- 18 Einer von über 150 Veteranen, deren Geschichte wir aufgenommen haben; er wurde in seiner Heimatstadt Khenifra im August 2000 interviewt.
- 19 Vgl. z.B. C. Damidaux (Hauptmann), *Combats au Maroc 1925-1926*, Paris 1928, S. 27. Nach Durusoy (in „*Soldats Marocains*“; vgl. Anm. 11): Für den Marokkaner aus den Bergregionen ist „Krieg ein permanenter Zustand. Er begleitet den Vater schon im jugendlichen Alter und lernt, mit dem Gewehr umzugehen, das er später als Zeichen seines Mutes tragen wird. Er liebt es, in den Augen der Frauen als mutig zu gelten, er liebt die Gefahr, den Kampf gegen seine Feinde und das Plündern.“
- 20 Obwohl die meisten marokkanischen Kombattanten sich wohl freiwillig zur Armee meldeten, wurden einige zum Eintritt gezwungen. Ein Beispiel ist Oukajji Bassou (im Januar 1997 in seiner Heimatstadt Ksiba im Mittleren Atlas interviewt). Er gab an, 1939 zum Eintritt bei den goums gezwungen worden zu sein, da ihm sonst die französischen Behörden als Volljährigen zur Zwangsarbeit eingezogen hätten. Ein anderer Veteran, Mohammed Chiriche (interviewt in Ifrane im Mai 2000) erzählte: „Die Franzosen zwangen jeden, ohne Bezahlung für sie zu arbeiten. Wir mussten fünfzehn Tage im Monat im Straßen- und Mauerbau arbeiten. Erst als ich mich zur Armee meldete [1938], wurde meine Familie von der Zwangsarbeit befreit. Ich meldete mich gewissermaßen, um nicht umsonst arbeiten zu müssen.“
- 21 Herr Zemri wurde im Januar 1999 in seiner Heimatstadt Azrou interviewt.
- 22 Der angenommene Eifer der marokkanischen Soldaten, ihre Talente im Kampf unter Beweis zu stellen, schlägt sich in einer Reihe von Berichten über ihre Verfassung nieder, die auf dem Höhepunkt der Sudetenkrise im September 1938 verfasst wurden. Diesen Berichten zufolge (verfügbar in der Akte 377 der „*Direction des affaires indigenes*“ des Protektorats in der Außenstelle des französischen Außenministeriums in Nantes) drückten viele marokkanische Soldaten ihre Erregung über die Aussicht auf einen Krieg und ihre Enttäuschung über die friedliche Beilegung der Krise aus.
- 23 Nach einer Studie über marokkanische Kombattanten im Zweiten Weltkrieg, kamen 82% der demobilisierten Soldaten aus einem bäuerlichen Umfeld und fast 75% waren ehemalige Schafhirten und Bauern. Die Studie mit dem Titel „*La condition sociale des anciens militaires marocains*“ wurde 1947 von Major P. Dugrais (einem ehemaligen Offi-

- zier in einem marokkanischen Regiment) als Forschungsarbeit (mémoire en stage) zur Vollendung seiner Studien am Centre des Hautes Etudes d'Administration Musulmane (CHEAM; jetzt Centre des hautes études sur l'Asie et l'Afrique moderne) in Paris durchgeführt; dort unter Bd. 43, Nr. 1179.
- 24 Er wurde im September 2000 in Khenifra interviewt. Herr Ouala wurde ca. 1913 in einem douar (Weiler) außerhalb von Khenifra geboren und meldete sich 1936 zu den tirailleurs. Die Veteranen nannten die Weigerung ihrer Eltern, sie auf eine von roumies (Christen) geführten Schule zu schicken, als weiteren Grund dafür, dass sie in ihrer Jugend keine Schule besuchten, oder einfach das Fehlen von Schulen in der Nähe ihres Wohnortes.
- 25 Es gab allerdings einige bemerkenswerte Ausnahmen, z.B. Taousi Haj Lakbir, der im Januar 1998 in seiner Heimatstadt Beni Mellal interviewt wurde. Er wurde um 1910 geboren und war zum Zeitpunkt seines Eintritts in die französische Armee 1930 Analphabet: „Ich benutzte meinen Fingerabdruck, um den Vierjahresvertrag zu unterzeichnen.“ Indem er die begrenzten Weiterbildungsmöglichkeiten für marokkanische Soldaten nutzte, lernte er Französisch. Aufgrund seiner verbesserten Bildung wurde er schneller befördert. 1938 wurde er Oberstabsfeldwebel, der höchste Unteroffiziersrang, den Marokkaner zu dieser Zeit erreichen konnten.
- 26 Die Regimentsjournale der zehn marokkanischen tirailleur-Regimenter während der Zwischenkriegsperiode und dem Feldzug von 1940 ist verfügbar unter den Akten 292-308 der Série 34N beim SHAT/Vincennes. Berichte der zwei marokkanischen spahi-Regimenter (2. und 4.), die am Kampf teilnahmen, können gefunden werden in den Akten 497 und 503 derselben Serie. An veröffentlichten Quellen, abgesehen von dem oben erwähnten Artikel Lugards (Anm. 2), sollen hier vor allem erwähnt werden: Louis Brindejone, Une pièce de 25 antichar du 2° RTM à Gembloux 13-15 mai 1940 (témoignage). In: *Revue Historique de l'Armée*, (März 1987) 66; Jean Verhaeghe, Le 4° RTM 1920-1964, SHAT, Vincennes 1989; Rene Potet, Avec le 2° Régiment de Spahis Marocains du 10 mai au 20 juin 1940: Notes et impressions, Casablanca 1941.
- 27 Mr. Ben Ayyad wurde 1917 geboren und diente zwischen 1936 und 1942 als tirailleur. Das Interview fand im September 1999 in seinem Wohnort Khemisset statt.
- 28 Siehe Anm. 25.
- 29 Bahija Simou u.a., *Frères d'Armes: Mémoire marocaine d'une histoire partagée* (Imprimerie Blanchard 1999).
- 30 Die raue Behandlung der schwarzen Kolonialtruppen sollte nicht nur

- der NS-Rassenpolitik zugeschrieben werden, sondern auch dem Standpunkt der Vichy Behörden, vgl. dazu Martin C. Thomas, *The Vichy Government and French Colonial Prisoners of War, 1940-1944*. In: *French Historical Studies*, 25 (Herbst 2002) 4.
- 31 Ein anderer Veteran, Bekhayi Haddou (im August 2000 in Midelt interviewt) erinnerte sich, dass „die Deutschen uns ein Stück Brot für fünf Leute gaben“. Ein Dritter, Akrim Mhad ben Habib (interviewt in Midelt im Februar 1999), erinnerte sich ebenfalls an den Mangel an Brot. Die Deutschen „gaben alle 24 Stunden ein Stück Brot für acht Gefangene aus. Das Brot war hart und wenn man kein Wasser darüber schüttete, konnte man es gar nicht essen.“
- 32 Der marokkanische Offizier Lt. Hadj Salah Belfarjia, der mehrere Monate in deutschen Kriegsgefangenenlagern verbrachte, erwähnte in seiner Aussage (verfügbar unter 34N 307 beim SHAT) Bemerkungen ihm gegenüber wie „Das geschieht dir recht, weil Du den Franzosen gedient hast“ und „Wir [Deutschen] werden euch besser behandeln als die Franzosen, die euch zu Sklaven gemacht haben.“
- 33 Vgl. M.C. Thomas, *Vichy Government and French Colonial Prisoners of War*, S. 670-675.
- 34 Zu den Truppen, die in Übersee stationiert waren, gehörten das 1. RSM und ein Bataillon des 4. RTM, das in Syrien stationiert war. Diese Einheiten waren in den pro-Vichy Kampf gegen die alliierte Invasion im Juni 1941 involviert. Die 1. Schwadron der 1. RSM gehörte nicht mehr dazu, da sie die Grenze zwischen Syrien und Palästina am 30. Juni 1940 überschritten, sich De Gaulle's Freifranzösischen Kräften angeschlossen und auf deren Seite im Januar 1941 in Eritrea gekämpft hatte. Danach wurde die Schwadron von anderen Einheiten verstärkt und als 1. Gruppe der marokkanischen spahis neu formiert, nahm an der Invasion Syriens teil und kämpfte gegen Mitglieder der ursprünglichen Einheit.
- 35 Der auf den 20. Juni 1940 datierte Bericht findet sich in der Akte 34 N 502 (beinhaltet die Geschichte des 23./3. Regiments der Marokkanischen Spahis zwischen 1925 und 1940) im französischen Militärarchiv in Vincennes.
- 36 Diese Überzeugung tauchte in einem Bericht des Jahres 1941 auf, der von deutschen Waffenstillstandsinspektoren zusammengestellt wurde; ziti. in: Pierre Bertiaux (Oberst)/Yves Jouin (Oberstleutnant), *Historique des goums marocains: La période de camouflage des Méhallas Chérifiennes, juin 1940-novembre 1942*, Paris 1966, S. 78.
- 37 Vgl. Anm. 24.
- 38 Das war die Auffassung von Feldmarschall Earl Alexander, die er in seinen Memoiren äußerte; zit. in: Anthony Clayton, *France, Soldiers, and Africa*, London 1988, S. 298.

- 39 Jacques Augarde, *La longue route des tabors*, Paris 1983.
- 40 Das 4. tabor, ausgewählt auf besonderen Wunsch General Pattons, war der einzige Repräsentant der französischen Armee bei der Invasion der Insel. Vgl. Jouin (Oberstleutnant), *Le 4^e Tabor marocain en Sicile*. In: *Revue Historique de l'Armée*, 17 (1960) 2.
- 41 Die Geschichte der goums während des letzten Teils des Zweiten Weltkriegs war Thema einer kürzlich erschienenen Studie eines amerikanischen Veteranen, der gemeinsam mit ihnen in Italien kämpfte. Vgl. Edward L. Bimberg, *The Moroccan Goums: Tribal Warriors in a Modern War*, Westport, Conn., 1999.
- 42 Nach Dugrais (in seinem CHEAM Essay von 1947, vgl. Anm. 23) lag die Zahl der getöteten goumiers während des Krieges bei 1560, während die Zahl der Verwundeten 6100 betrug. Clayton (France, *Soldiers and Africa*, S. 301) zitiert die Zahlen von 1638 Getöteten und 7500 Verwundeten während des Zeitraums 1943-1945.
- 43 Verschiedene Berichte über grobes Fehlverhalten von marokkanischen Kombattanten sind verfügbar in den Akten der Serie 10P beim SHAT/Vincennes, die sich mit dem französischen Expeditionskorps beschäftigen. Einer dieser Berichte wurde am 2. Juni 1944 von einem amerikanischen Oberstleutnant, Robert M. Douglass vom Hauptquartier des 995t. FA Bataillon, angefertigt. Er zitierte darin Beschwerden von über 150 italienischen Zivilisten, die um Schutz vor marokkanischen Truppen angesucht hatten. Sie sagten aus, dass zwischen dem 29. und 31. Mai nicht identifizierte marokkanische Soldaten 75 Frauen zwischen 13 und 75 Jahren vergewaltigt hätten, von denen neun schwanger wären.
- 44 Die Teilnahme von marokkanischen (und anderen kolonialen) Truppen an der Befreiung Frankreichs war auf die südlichen und östlichen Landesteile beschränkt. Dem lag die „blanchiment“-Politik (wörtlich „bleichen“) zugrunde, mit der schwarz- und nordafrikanische Soldaten durch lokal angeworbene Franzosen aus den Reihen der Resistance ersetzt werden sollten. Entsprechend wurden gemischte nicht-europäische Einheiten, die einen Großteil ihres ursprünglichen Personals verloren hatten und eine moralische Krise durchlitten, entweder aufgelöst oder durch die Aufnahme von „weißem“ (vor allem französischem) Personal umgestaltet. Über diese Politik und ihre Umsetzung im Sommer 1944 vgl. Gilles Aubagnac (Major), *Le Retrait des troupes noires de la première armée à l'automne de 1944*. In: *Revue Historique des Armées*, (Juni 1993) 191. Für eine kritische Bewertung vgl. auch Frank Viviano, *Forgotten Muslim Army Helped Defeat Nazis*. In: *San Francisco Chronicle*, 3.6.1994.
- 45 Zwei dieser Studien wurden 1945 an das CHEAM gesandt, von

- Hauptmann De Marouil, *Le retour des Goums au pays* (Bd. 30, Nr. 759) und Major Turnier, *Le retour des Goums au Maroc* (Bd. 30, Nr. 765).
- 46 Für die goumiers war die Aussicht auf eine abrupte Entlassung problematischer als für ihre Kameraden unter den tirailleurs, da sie keine Pensionen oder andere Leistungen bekamen, abgesehen von einem Monatssold. Dieser doppelte Standard bei den Leistungen für Soldaten im Ruhestand traf nicht für Kriegsversehrte zu; versehrte goumiers konnten dieselben Leistungen wie andere Kämpfer in Anspruch nehmen. Mehrere Beamte, die am CHEAM studierten, erstellten ausführliche Berichte über den Status der einheimischen muslimischen Veteranen und die Notwendigkeit, das System zu verbessern. Neben den Essays von Major Dugrais, das bereits erwähnt wurde (Anm. 23), finden sich ausgiebige Informationen bei Hauptmann Baume, *Les anciens combattants musulmans* (Juni 1947, Nr. 1097) und bei Quartiermeister Roche, *L'évolution de la condition des militaires professionnels nord africains pendant et après leur service* (Mai 1946, Nr. 1078).
- 47 Der nordafrikanische Anteil des Expeditionskorps stieg von 11 000 (10%) im Jahr 1947 auf 36 628 (19%) 1954. Die nordafrikanischen Verluste während dieser sieben Jahre betragen 338 Desertierte, 7255 Vermisste, 3646 im Kampf Gefallene und 1355 weitere Todesfälle. Vgl. Nelcya Delanoé, *Les soldats marocains 'ralliés' au Viêt-minh: Une histoire virtuelle 1947-1972-2000*. In: Daniel Rivet u.a., *La guerre d'Algérie au miroir des décolonisations françaises, Proceedings of a colloquium honoring Charles-Robert Ageron*, Paris 2000, S. 309.
- 48 Vgl. Anm. 31.
- 49 Alexander J. Zervoudakis, *From Indochina to Algeria. Counter-Insurgency Lessons*. In: Martin S. Alexander/Martin Evans/J.F.V Keiger (Hg.), *The Algerian War and the French Army, 1954-62: Experiences, Images, Testimonies*, London 2002, S. 56. Als weiterer Vergleich: Die Sterblichkeitsrate unter russischen Kriegsgefangenen in Deutschland lag bei 57%, während 37% der deutschen Soldaten in russischer Gefangenschaft starben.
- 50 Vgl. Abdallah Saaf, *Histoire d'Anh Ma*, Paris 1996.
- 51 Der brutalste Vorfall, der den Zusammenbruch der Moral dokumentiert, ereignete sich im 4. Bataillon des 2. RTM in der Nacht vom 9. auf den 10. Juli 1952. Ein paar Tage nach einem Überfall auf seine Kompanie, dem die Mehrzahl seiner Angehörigen zum Opfer fiel, und nach einem Streit mit einem seiner vorgesetzten Offiziere eröffnete Unteroffizier Boudjmaa ben Maati, ein zweifach ausgezeichneter Veteran des Zweiten Weltkriegs, das Feuer in der Offiziersmesse und tötete sechs französische Offiziere, bevor er selbst erschossen wurde. Ein ähnlicher Vorfall ereignete sich im selben Bataillon am 22. März 1953, als der tirail-

- leur M'hamed ben Mohamed das Feuer im Speisesaal der Unteroffiziere eröffnete und zwei Männer tötete sowie zwei weitere verletzte, bis auch er erschossen wurde. Informationen hinsichtlich dieser und anderer weniger dramatischer Zwischenfälle sind verfügbar unter Akte 371 der Serie 10H (Indochina) beim SHAT/Vincennes.
- 52 Die Unterstützungserklärung des Sultans wird jedes Jahr in der marokkanischen Presse gefeiert, besonders von den Zeitungen, die dem Königshaus nahe stehen, z.B. *Le Matin du Sahara et du Maghreb*.
- 53 Vgl. Zaki M'Barek, *La désertion des soldats marocains de l'armée française à l'Armée de Libération du Maghreb (A.L.M.): Rôle militaire, impact psycho-politique (1955-1956)*. In: *Maroc-Europe*, 7 (1994). Eine interessante fiktive Gestalt, welche die zu dieser Zeit zum Widerstand wechselnden Soldaten repräsentierte, ist Faqih in Leila Abouzeid's Novelle „Year of the Elephant“ (Original 1984 auf Arabisch erschienen; übersetzt von Barbara Parmenter, Austin, Texas, 1989). Diesem Indochina-Veteranen, der ein Bein in Dien Bien Phu verloren hatte, hilft die Heldin der Novelle, von Casablanca zur spanischen Besatzungszone in Nordmarokko zu fliehen.
- 54 Das Ausmaß, in dem die Franzosen marokkanische Soldaten im Kampf gegen ihre Landsleute der Befreiungsarmee einsetzten, bleibt unklar. Da der bewaffnete Widerstand zumeist im Hinterland stattfand, ist es wahrscheinlich, dass goum-Einheiten öfter an Kämpfen gegen den Aufstand beteiligt waren als ihre Kameraden der *tirailleurs*.
- 55 Er wurde im Februar 1999 in Ouaoumanna interviewt.

Nachwort, zugleich ein Nachruf

Aus Anlass des 29. Internationalen Orientalistenkongresses 1973 in Paris verfassten zahlreiche Asienwissenschaftler der DDR Beiträge aus ihrem jeweiligen Fachgebiet. Diese erschienen 1974 in einem Sammelband beim Akademie-Verlag in Berlin (*Asien in Vergangenheit und Gegenwart, = Studien über Asien, Afrika und Lateinamerika, Bd. 16*). Am Anfang (nach einem kurzen programmatischen – aus heutiger Sicht beklemmenden – Vorwort von F. Gruner) steht (S. 1-23) ein Aufsatz von Lothar Rathmann unter dem Titel *Ägypter im Exil (1914-1918) – Patrioten oder Kollaborateure des deutschen Imperialismus?* Schon damals mochte man meinen, die in diesem Titel gestellte Frage sei, wenn schon nicht falsch, so doch ein wenig zu einfach formuliert. Aber ohne Zweifel hat sich Rathmann seinerzeit mit diesem Beitrag für die gesamte deutschsprachige und internationale Nahost-Historiographie ein Verdienst erworben. Er hatte (vielleicht nicht als erster, aber erstmals ganz deutlich) ein Problem benannt und zu behandeln versucht, das in der Folgezeit hin und wieder (und zwar auch und gerade mit Bezug auf die Weimarer Epoche und das „Dritte Reich“) in der Fachliteratur diskutiert worden ist. Vor allem für die jüngeren Asien- und Afrikahistoriker der DDR hatte er, der sich des Vertrauens der herrschenden Partei erfreute, die Tür zu einem als heikel geltenden Forschungsfeld geöffnet.

Wohl niemand hat sich dem komplizierten Verhältnis nordafrikanischer und asiatischer (besonders arabischer) Politiker und Intellektueller zu Deutschland und zur deutschen Politik von 1871 bis 1945 so engagiert, kritisch und zugleich einfühlsam gewidmet wie Gerhard Höpp (1942-2003), ein Schüler Lothar Rathmanns. In dem oben genannten Sammelband ist er noch mit einem Beitrag vertreten, der seinem damaligen Forschungsinteresse galt: *Bemerkungen zur Periodisierung der Geschichte sozialistischen Denkens in den arabischen Ländern bis zur Mitte der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts (Thesen)*. Rathmanns Anregung folgend, aber auch an eigene Erfahrungen bei der Arbeit mit (arabischen und westlichen) historischen Quellen anknüp-

fend, hat er sich bald darauf auch der Frage zugewandt, wie die Zusammenarbeit arabischer Unabhängigkeitskämpfer mit Deutschland im allgemeinen und mit dem Hitler-Regime im besonderen zu erklären und zu bewerten sei. Es ging ja hier um noch etwas mehr als um eine weitere Bestätigung der simplen Erkenntnis, dass „der Feind meines Feindes mein Freund“ ist.

In einem 1994 erschienenen Aufsatz hat er in offenkundiger Anlehnung an Rathmanns Kongressbeitrag von 1974 die Frage gestellt: *Araber im Zweiten Weltkrieg – Kollaboration oder Patriotismus?* (in: W. Schwanitz (Hg.), *Jenseits der Legenden. Araber, Juden, Deutsche*, Berlin 1994, S. 86-92). Er bietet hier u.a. auch einen (notgedrungen skizzenhaften bzw. unvollständigen) Überblick über die Entwicklung der deutschsprachigen Geschichtsschreibung zu diesem Thema – von Heinz Tillmanns als Introitus bemerkenswertem, aber ganz von der Perspektive und Wortwahl des Kalten Krieges (hier im Sinne der DDR) bestimmten Buch *Deutschlands Araberpolitik im Zweiten Weltkrieg* (Berlin 1965) bis zu den Arbeiten von Fritz Steppat, Edmond Cao-Van-Hoa und Stefan Wild. Wie überhaupt in seinen Veröffentlichungen zu diesem Problembereich, und besonders in denen aus seinen letzten Lebensjahren, so erweist Höpp sich auch in diesem Beitrag als nachdenklicher, verantwortungsbewusster Historiker. So findet sich denn bei ihm (S. 86) auch der Satz: „Zeugt nicht schon die eingangs gestellte Frage nach „Kollaboration“ oder „Patriotismus“ von einer in der Terminologie versteckten „falschen“ Perspektive, aus der die Suche erfolgt?“

Mit einer Aufweichung seiner eigenen, vehementen Ablehnung des deutschen Nationalsozialismus oder auch nur mit einer Zubilligung mildernder Umstände für die Missetaten gewisser arabischer Achsenfreunde hatte seine Bereitschaft zur differenzierten Bewertung ihrer Motive nichts zu tun. Nur bestand er eben darauf, dass das Denken und reale Handeln politischer Akteure generell widersprüchlicher bzw. vielschichtiger war, ist oder jedenfalls sein kann, als die Matadore des Agitprop (jeglicher Couleur) glauben – oder zu glauben vorgeben.

Dies war auch für ihn, den einst in der Wolle gefärbten Marxisten-Leninisten, eine mühselig erworbene Erkenntnis. Seine Quellenstudien hatten ihn allerdings schon recht früh mit der Tatsache konfrontiert, dass es sich sogar bei den Heroen des anticolonialen Kampfes in Afrika

und Asien – mit dem die DDR und ihre Wissenschaftler nach dem Willen der Partei solidarisch zu sein hatten – nicht durchweg um lupenreine Lichtgestalten handelte. Vor allem seine Arbeit in Archiven hatte ihn gelehrt, nicht nur den kolonialistischen, sondern auch den antikolonialistischen Legenden zu misstrauen und die einen wie die anderen, wo immer möglich, zu entkräften.

Schließlich wagte er sich an Themen und Gestalten, deren Behandlung auf jeden Fall in ein Minenfeld führt. Das war ihm bewusst. Dennoch war er überrascht, ja empört, als seine Arbeiten über den „Großmufti“ Amīn al-Ḥusainī und dessen Rolle im Zweiten Weltkrieg bei einigen Lesern und Rezensenten nicht nur auf Unverständnis, sondern sogar auf polemisch gefärbte Ablehnung stieß. Ein Beispiel hierfür ist die kurze Besprechung eines Gottfried Niedhart in der F.A.Z. vom 2. Juli 2002 zu dem von Höpp herausgegebenen Buch *Mufti-Papiere. Briefe, Memoranden, Reden und Aufrufe Amīn al-Ḥusainīs aus dem Exil, 1940-1945* (Berlin 2001). Wer immer dieser Rezensent sein mag – man wird ihm bescheinigen müssen, dass er das Vorwort des Herausgebers entweder nicht gründlich gelesen oder nicht richtig verstanden hat, dass er dessen Intention nicht wirklich erkennen und den Wert der hier ans Licht gezogenen Dokumente für die Forschung kaum einschätzen konnte. Im Übrigen war klar, dass es sich um eine Materialsammlung, und nicht um Gerhard Höpps „letztes Wort“ in dieser Sache handeln sollte.

Desgleichen ist sein Versuch, die Aufmerksamkeit der internationalen historischen Forschung auf arabische Opfer des Nationalsozialismus zu richten, nicht auf ungeteilte Zustimmung gestoßen. Auch hier spielte die (vorgebliche oder tatsächliche) Befürchtung mancher Beobachter eine Rolle, durch den Nachweis – zum Beispiel – arabischer Beteiligung an der Verteidigung der Spanischen Republik gegen den Faschismus solle von der Rolle marokkanischer Truppen an der Seite Francos abgelenkt werden. Aber davon kann, wie eine sorgfältige Lektüre von Höpps Beitrag *Salud wa Salam. Araber im Spanischen Bürgerkrieg* in INAMO 33 (Frühjahr 2003), S. 53-55, nun wirklich jedem zeigen sollte, in Wahrheit keine Rede sein.

Dasselbe gilt für seinen Vortrag *Der verdrängte Diskurs: Arabische Opfer des Nationalsozialismus*, den er im September 2002 anlässlich

der internationalen Konferenz des Zentrums Moderner Orient in Berlin gehalten hat, die diesem Band zugrunde liegt. Auch da kam, wie mir später bekannt wurde, Kritik auf – eine Kritik, von der ich hoffen möchte, dass sie hauptsächlich auf einem Missverständnis beruht hat. Freilich birgt eine Expedition in historiographisches Neuland fast immer Risiken in sich, und eine wie die hier in Rede stehende allemal. Es ist klar, dass das Interesse arabischer Medien an Höppls Untersuchungen darüber, inwiefern auch Araber zu Opfern des deutschen Nationalsozialismus geworden sind, auf eine unangemessene Vereinnahmung seiner Forschungsergebnisse und deren propagandistische Instrumentalisierung im arabisch-israelischen Konflikt hinauslaufen konnte. Bis zu einem gewissen Grade mag das auch tatsächlich vorgekommen sein. In Gerhard Höppls Absicht lag so etwas gewiss nicht. Seine schwere Erkrankung im Sommer 2003 hat es ihm unmöglich gemacht, in dieser Sache noch einmal eindeutig Stellung zu beziehen. Auch ist es ihm nicht mehr gelungen, das Manuskript des besagten Vortrages für die geplante Publikation druckfertig zu machen. Das ist durch andere geschehen (wofür ihnen großer Dank gebührt), und nun kann jeder im vorliegenden Buch nachlesen, was Höpp gesagt und auf welche Quellen er sich gestützt hat. Im Übrigen sei, was das genannte Thema betrifft, auf einen Aufsatz aus seiner Feder verwiesen, der bereits 2002 im Band 30 der Zeitschrift „Asien Afrika Lateinamerika“ (S. 373-86) erschienen ist: *„Gefährdungen der Erinnerung“*. *Arabische Häftlinge in nationalsozialistischen Konzentrationslagern*.

Seine Beschäftigung mit den Schicksalen von Arabern und anderen „Orientalen“ in Deutschland hat es mit sich gebracht, dass Gerhard Höpp im Verlauf seiner Quellenstudien immer wieder auch auf die Rolle von Orientalisten aufmerksam wurde, die mit diesem Personenkreis in der einen oder anderen Weise zu tun hatten. Es konnte sich bei jenen Ausländern um Prominente wie Šakīb Arslān, aber auch um (weitgehend oder gänzlich) Unbekannte handeln. Auch in diesem Zusammenhang stieß er erneut, wenn auch mit anderem Blickwinkel, auf die eingangs erwähnte Frage nach der Alternative „Kollaboration“ oder „Patriotismus“. Wie war der Einsatz einiger Orientalisten im Dienste der Politik – etwa als Berater des Auswärtigen Amtes oder als Übersetzer und Dolmetscher – zu beurteilen? Waren sie allesamt nichts weiter

als „Handlanger des deutschen Imperialismus“? Als Höpp mit seinen Studien begann, mag es in seiner Umgebung durchaus diese Sichtweise gegeben haben. Andererseits galt aber auch die parteiamtlich verordnete Devise, dass die Orientwissenschaften der DDR die humanistischen Traditionen der deutschen Orientalistik respektieren, nutzen und weiterentwickeln müssten (vgl. etwa den Schlusssatz in dem o.g. Vorwort von F. Gruner, dort S. XI). So begann man, unter den Orient- und Afrikawissenschaftlern früherer Generationen nach Personen zu suchen, die sich als Vorkämpfer des antikolonialistischen Kampfes und der Solidarität mit den Völkern Asiens und Afrikas identifizieren und gewissermaßen nachträglich rekrutieren ließen. Diese Traditionspflege ist hier und da durchaus gelungen. Auch in solchen Fällen konnte das neu gewonnene Bild jedoch nicht ohne ein paar Kratzer oder dunkle Flecken bleiben. So machte z.B. Peter Sebold, Gerhard Höpps Kommilitone und Freund, eine überraschende Entdeckung: Der Held seiner Leipziger Dissertation von 1966, der Afrikaforscher Gottlob Adolf Krause, hatte seine scharfe und hellsichtige Kritik am europäischen Kolonialismus nicht nur im sozialdemokratischen „Vorwärts“ und im „Berliner Tageblatt“ veröffentlicht, sondern jahrelang auch und vor allem in der reaktionären „Neuen Preußischen (Kreuz)-Zeitung“ (s. *Malam Musa – G.A. Krause, 1850-1938. Forscher – Wissenschaftler- Humanist*, Berlin 1972, dort bes. S. 70f.).

Auch Gerhard Höpp ist bei seinen Quellenstudien schon früh auf derartige (scheinbare oder tatsächliche) Ungereimtheiten gestoßen, und wie Sebold im Falle seines wackeren Krause, so hat auch er mit den sich daraus ergebenden Problemen gerungen. Das gilt vor allem, wie eingangs erwähnt, für das Bündnis „orientalischer“ Antikolonialisten mit der deutschen Politik und deren Repräsentanten. Im Laufe der Zeit wurde ihm klar, dass „neben anderen wissentlichen oder unwissentlichen Eurozentristen“ auch Marxisten es sich bei der Beurteilung solcher Personen häufig zu leicht gemacht hatten, „indem sie – ich zähle mich dazu – an Menschen und deren Verhalten in Konflikten der Dritten Welt den verkürzten, inquisitorischen Maßstab ‚Wer-wen?‘ anlegten oder ihnen – einen verstümmelten Satz Lenins bemügend – nur die Wahl zwischen zwei Ideologien ließen. Wir wissen längst, dass das Leben reichhaltiger und komplizierter war und ist – was uns den Um-

gang mit ihm keineswegs leichter macht“ (*Araber im Zweiten Weltkrieg, s. oben, dort S. 86f.*).

Gerhard Höpp hat ungeachtet derartiger Kritik und Selbstkritik (die auf sympathische Weise das Eingeständnis von Unsicherheit und Zweifeln einschloss) seine wissenschaftliche Herkunft und weltanschauliche Grundhaltung nicht verleugnet. Das Gespräch, das er im September 1991 mit Kai Hafez führte, legt davon Zeugnis ab (vgl. K. Hafez: *Orientalwissenschaft in der DDR. Zwischen Dogma und Anpassung, 1969-1989*, Hamburg 1995, S. 436-454). Ähnliches gilt für den gemeinsam mit Hafez verfassten Beitrag *Gegenwartsbezogene Orientalwissenschaft in der DDR und in den neuen Bundesländern: Kontinuität oder Neubegegnung?* (in W.-H. Krauth und R. Wolz (Hg.), *Wissenschaft und Wiedervereinigung*, Berlin 1998, S. 95-163). Aber die veränderten Bedingungen nach der Wende verschafften ihm in seiner Forschungsarbeit als Historiker gerade mit Bezug auf ungelöste bzw. undurchsichtige Fälle vielerlei Freiräume, und er nutzte sie. So war es ihm nun z.B. leichter möglich, einem Pionier der deutschen „gegenwartsbezogenen“ Orientalwissenschaft, nämlich Georg Kampffmeyer, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen: Als der 1936 verstorben war, wurde er in einem Nachruf, der in den „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen“ erschien und später gelegentlich kolportiert wurde, als ein „von ganzem Herzen dem Nationalsozialismus ergebener Mann“ bezeichnet. Nach intensivem Quellenstudium kommt Höpp zu einem ganz anderen Urteil: „Ich habe weder in Kampffmeyers Schriften noch in den Akten irgendetwas gefunden, was dieses Urteil rechtfertigen könnte“ (*Orientalist mit Konsequenz: Georg Kampffmeyer und die Muslime*. In: R. Flasche, F. Heinrich und C. Koch (Hg.), *Religionswissenschaft in Konsequenz. Beiträge im Anschluß an Impulse von Kurt Rudolph*, Hamburg 2000, S. 37-47, dort S. 47).

In diesem lesenswerten (vom Verlag allerdings schlecht oder überhaupt nicht betreuten) Text erweist sich Gerhard Höpp einmal mehr als unübertroffen gründlicher Kenner sowohl der Sekundärliteratur als auch des relevanten Archivmaterials. Was seine Begeisterung für das Studium diplomatischer und sonstiger Akten angeht, so war sie selbst für einen Historiker ungewöhnlich. Seine Detailbesessenheit und sein besonderes Interesse auch für problematische Existenzen wie etwa Leo

Nooussimbaum alias Mohammed Essad Bey (1905-1942) verliehen vielen seiner Arbeiten einen unverwechselbaren Charakter. Zusammen mit der (noch immer nicht selbstverständlichen) Fähigkeit, auch umfangreiches arabischsprachiges Quellenmaterial in seine Arbeit einzubeziehen, haben ihn seine große Belesenheit sowie seine außerordentlichen „handwerklichen“ Fertigkeiten zu einem gefragten Ansprechpartner für Fachkollegen aus aller Welt und für manche der jüngeren unter ihnen zu einer Art Vorbild werden lassen. Auch der vorliegende Sammelband kann als Beleg dafür gelten.

Am 7. Dezember 2003 ist Gerhard Höpp nach schwerer Krankheit in Berlin gestorben. Seine stetige Freundlichkeit, Hilfsbereitschaft und Offenheit für Gespräche werden denen, die ihn kannten, in guter Erinnerung bleiben. Wir dürfen hoffen, dass die Früchte seiner wissenschaftlichen Arbeit – die freilich noch nicht alle gereift waren – weiterwirken werden. (Einen nützlichen Überblick über seine Publikationen bietet der Nachruf von Wolfgang G. Schwanitz in der Zeitschrift „Orient“, 44 (2003), S. 339-347, dort S. 342-347).

Werner Ende, Berlin

Index

- ʿAbd-al-Hādī, Rūhī 140
Abd al-Madjid, Ibrahim 287
Abd-al-Wahab, Ala 283
ʿAbd-as-Sātīr, Muṣṭafā 178, 189
ʿĀbid, Ibn Sūda Muḥammad al-
20, 34
Abu Aql, Ghazi 282, 284
Abū Timman, Muḥammad
Ġaʿfar 86
Adonis 284
ʿAflaq, Michel 158, 161, 162
ʿAlāwī, ʿAbd-al-Amīr 74, 80, 82,
83, 87, 95, 98, 99, 100, 101,
108, 111, 112, 114
Antonius, George 117, 121, 153
Arafat, Yassir 9, 271, 313, 321
Arendt, Hannah 167, 186
Aristoteles 165
Arslān, Šakīb 22, 27, 33
Arsūzī, Zakī al- 158
Atatürk, Mustafa Kemal 114, 97
Attila 47
Awda, Muhammad 287
- Badsī, Mohamed 245
Bahrawī, Saīd al- 282
Balafrej, Ahmed 194
Banoun, Akli 247
Bashir, Salch 271, 291, 292
Baṣṣām, Šādiq al- 87
Begin, Menachem 312
- Ben Ayyad, Boubeddi 344, 346,
360
Benasser, Baz 341
Berger, Gottlob 227
Bishara, Azmi 10, 145, 155,
269, 270, 291, 324, 326, 333,
334
Biṭār, Šalāḥ ad-Dīn al- 158
Bleichröder, Gerson von 56
Börne, Ludwig 55
Boudon, Khalid 22
Brückner, Hans 218
Buber, Martin 306, 326, 332
Bustānī, Buṭrus al- 159
Buṭṭī, Rufāʿīl 74, 76, 79, 80, 81,
87, 88, 93, 94, 95, 96, 97, 98,
101, 102, 108, 111, 113, 114
- Caban, Mikołaj 230, 261
Chamberlain, Houston Stewart
164
Chegroun, Ali 236
Clinton, Bill 277, 278
Cotta, Aziz 220, 221, 256
- Debabèche, Ali 245
Dinet, Etienne 197
Din Shaʿaban, Ahmed Baha al-
288
Dreyfus, Alfred 63
Drumont, Eduard 63

- Dschingis Khan 47
 Durand, Pierre 252
 Eichmann, Adolf 307, 311
 Essad Bey, Mohammed 371

 Fahmi, Gamal 287
 Faişal I. 77
 Faurisson, Robert 272, 283, 292,
 294
 Feuchtwanger, Lion 50
 Finkelstein, Norman 272, 292
 Fisk, Robert 8, 10, 14, 16, 17
 Flemming, Herb 218, 255

 Ğandalī, Farḥān al- 242
 Gans, Eduard 55
 Ğarābī, Bandalī Ḥanā al- 130
 Garaudy, Roger 273, 274, 275,
 276, 277, 278, 286, 289, 292,
 293
 Ğarkasī, Muḥammad al- 133,
 137
 Gaysot, Loi 277
 Ghitani, Gamal al- 282
 Gillens, Ernest 251
 Gobineau, Joseph Arthur 164,
 165
 Goebbels, Joseph 106, 278
 Goldmann, Nahum 309, 332
 Gougam, Amar 248
 Graf, Jürgen 280, 293
 Grobba, Fritz 106
 Ğunbulāṭ, Kamāl 158, 161, 184
 Ğumayyil, Pierre 158

 Habib, Akrim Mhad 353, 361
 Haddad, Essaid 244, 263
 Ḥāḡḡ, Anṭuwān al- (Hajje,
 Antoine) 243
 Haikal, Muhammad Hassanin
 275, 276, 293
 Halabi, Asia 141
 Ḥālīşī, Muḥammad Mahdī al-
 85, 86
 Hammou, Tafdoute Elarbi ou
 355
 Hassan II. 355
 Hausner, Gideon 311, 327, 333
 Ḥawrānī, Akram al- 158
 Heine, Heinrich 55
 Hentig, Werner Otto von 223
 Hertz, Friedrich 163, 164, 165,
 180, 185
 Herzl, Theodor 308, 309, 327,
 332
 Hess, Moses 55
 Hiba el- 337
 Himmler, Heinrich 216, 220,
 249
 Hitler, Adolf 8, 9, 22, 23, 27, 33,
 37, 44, 69, 98, 102, 103, 109,
 124, 131, 134, 135, 151, 154,
 155, 237, 253, 297, 313, 321,
 366
 Hitti, Philip 162, 184, 186
 Ḥūrī, Ḥalīl al- 159, 188
 Ḥusainī, Amīn al-.. 8, 9, 14, 17,
 18, 73, 115, 118, 120, 121,
 127, 128, 145, 151, 152, 215,
 223, 242, 253, 367, 270

- Husscini, Amin (s. Ḥusainī, Amin al-)
- Husayn, Ahmad 40
- Ḥuṣrī, Ṣāṭi' al- 89
- Ibn Ḥaldūn..163, 165, 184
- Ibraḥīm, Rašīd al-Ḥaḡḡ 120
- Irving, David 270, 272, 275, 276, 277, 278, 292
- ʿIsa, ʿIsa al- 129
- Kailānī, Rašīd ʿAlī al- 73, 101, 105, 242, 270
- Kampffmeyer, Georg 370
- Keitel, Wilhelm 245
- Khamisi, Ahmad al- 283, 284
- Khelifati, Mohand Amokrane 245
- Kheloufi, Bouzid 244
- Khoury, Elias 10, 323, 334
- Kilani, Rashid Ali (s. Kailānī, Rašīd ʿAlī al-)
- Krause, Gottlob Adolf 369
- Kubba, Muḥammad Maḥdī 75, 80, 81, 84, 85, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 108, 112, 113
- Lahrech, M'hammed Ben Aomar 354
- Lakbir, Taousi Haj 345, 346, 360
- Lammens, Henry 162, 184
- Lasker, Eduard 56
- LeBon, Gustave 108
- Lederer 99
- Lenin, Wladimir Iljitsch 108, 109
- Lewinsky, Monica 276, 277
- Lyautey, Louis Hubert 338
- Malek, Mohamed 249
- Mannheim, Karl 76, 96, 110, 114
- Marr, Wilhelm 56
- Marx, Karl 55, 108
- Mas, Pierre 24, 25, 30, 32
- Massiri, Abd al-Wahab al- 285, 286, 288, 291, 292, 294
- Meyerinck, von 219, 255
- Miḍfā'ī, Ḡamil al- 91
- Mohammed V. 193
- Moses 171
- Muhammad V. 335
- Müller, Heinrich 243
- Munzel, Kurt 222
- Mussolini, Benito 69, 131, 134, 135, 154
- Mustafa, Ahmed 218, 219
- Naḡīb, Muḥammad 130
- Napoleon 103, 114, 277, 278
- Našašībī, Raḡīb 151
- Nasser, Gamal Abdel 9, 156, 316
- Nero 47
- Netanjahu, Benjamin 277
- Nietzsche, Friedrich 108
- Nikolaus II. 60

- Noguès, Charles 24, 194
 Nolte, Ernst 155, 166, 181
 Noussimbaum, Leo 371
 Nuşûlî, Anîs an- 83
 Nūwaihîd, ʿAğāğ 139, 140
- Olligschläger, Hermann 19
 Ouala, Morabet Moha 342, 350,
 360
 Ouzegane, Amar 245
- Paša, Hilmî 120
 Peres, Shimon 286, 287
 Pétain 24, 29
 Poitreau, Philippe 345
- Qalqīlî, ʿAbd Allah al- 129
 Qamhawi, Azzat al- 281, 283,
 284
- Rabia, Ali 245
 Rabin, Yitzhak 313
 Reagan, Ronald 313
 Reeds, Douglas 276
 Remechi, Mohamed 236
 Ribbentrop, Joachim von 220,
 221
 Roosevelt, Franklin D. 24, 32,
 37
 Roufić, Marcel 25
 Rushdic, Salman 316
- Saʿāda, Anṭūn 157, 158, 159,
 160, 161, 162, 163, 164, 165,
 166, 169, 170, 171, 172, 173,
 175, 176, 177, 178, 180, 181,
 182, 183, 184, 185, 186, 187,
 188, 189
 Sabʿāwî, Yūnus as- 75, 79, 105,
 111, 114
 Sādātî, Aḥmad Maḥmūd as- 22
 Saddam Hussein 73
 Saghiyeh 271, 291, 292
 Saghiyeh, Hazem 271, 291, 292
 Said, Edward 271, 282, 290 291,
 293, 317, 320, 328, 333, 324
 Saʿīd, Nūrî as- 89, 91, 102
 Salazar, António Olivaira 155
 Salmawy, Muhammad 276, 277,
 278
 Šanṭî, Ibrāhîm aš- 129
 Šaukat, Šāʿib 89, 91, 100
 Šāʿūl, Anwar 75, 80, 81, 93, 94,
 105, 106, 108, 112, 113, 114,
 115
 Sawi, Muhammad al- 288
 Scapini, Georges 229
 Schierbrandt, von 231
 Sharabi, Hisham 176
 Sharon, Arien 287
 Sheldrake, Khalid 22
 Sherbini, Mustafa el- 218, 219
 Sidi Mohammed ben Youssef
 194
 Sidqî, Bakr 89
 Širāzî Muḥammad Ḥasab 85
 Sliman, Mohamed 244
 Stark, Freya 92, 139, 140, 155

Sulaimān, Ḥikmat 89

Tamerlan 47

Tannous, Izzat 121, 153

Tantawi, Muhammad Said 275

Todorov, Tvetzan 281

Tov, Rabbi Eliahu Yom 49

Vidal de la Blache, Paul 163,
164, 165, 180, 185

Warren, Edward de 198

Watarī, Maḥmūd al- 106

Weber, Mark 283, 284

Weinapel, Paul 218

Werfel, Franz 64

Wilhelm II. 20, 33

Yamak, Labib Z. 176, 182, 183,
184, 189

Yazidi, Mohammed el- 194

Zaydan 42, 43

Zaydan, Emile 46

Zaydan, Shukri 42

Zaydan, Jurji 42

Zemri, Mohamed 342, 359

Autorenverzeichnis

Jamaâ Baida, Faculté des lettres et sciences humaines, Université
Mohammad V., Rabat

Werner Ende, Institut für Islamwissenschaft, Albert-Ludwigs-
Universität, Freiburg

Israel Gershoni, Department of Middle Eastern and African History,
Tel Aviv University

Moshe Gershovich, Department of History, University of Nebraska,
Omaha

Gerhard Höpp †, Zentrum Moderner Orient, Berlin

Karin Joggerst, Berlin

Driss Maghraoui, School of Humanities and Social Sciences, Al
Akhawayn University, Ifrane

Götz Nordbruch, Berlin

Christoph Schumann, Institut für Politik und Zeitgeschichte des
Modernen Nahen Ostens, Friedrich-Alexander-Universität,
Erlangen-Nürnberg

Peter Wien, Zentrum Moderner Orient, Berlin

René Wildangel, Zentrum Moderner Orient, Berlin

Reihen des Zentrums Moderner Orient

(Auswahl)

ARBEITSHEFTE

- Nr. 2 HEIKE LIEBAU: Die Quellen der Dänisch-Halleschen Mission in Tranquebar in deutschen Archiven. Ihre Bedeutung für die Indienforschung (1993)
- Nr. 4 GERHARD HÖPP: Arabische und islamische Periodika in Berlin und Brandenburg, 1915 - 1945. Geschichtlicher Abriss und Bibliographie (1994)
- Nr. 5 DIETRICH REETZ: Hijrat: The Flight of the Faithful. A British file on the Exodus of Muslim Peasants from North India to Afghanistan in 1920 (1995)
- Nr. 6 HENNER FÜRTIG: Demokratie in Saudi-Arabien? Die Āl Saʿūd und die Folgen des zweiten Golfkrieges (1995)
- Nr. 7 THOMAS SCHEFFLER: Die SPD und der Algerienkrieg (1954-1962) (1995)
- Nr. 8 ANNEMARIE HAFNER (Hg.): Essays on South Asian Society, Culture and Politics (1995)
- Nr. 9 BERNT GLATZER (Hg.): Essays on South Asian Society, Culture and Politics II (1998)
- Nr. 10 UTE LUIG/ACHIM VON OPPEN (Hg.): Naturaneignung in Afrika als sozialer und symbolischer Prozess (1995)
- Nr. 11 GERHARD HÖPP/GERDIEN JONKER (Hg.): In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland (1996)
- Nr. 12 HENNER FÜRTIG: Liberalisierung als Herausforderung. Wie stabil ist die Islamische Republik Iran? (1996)
- Nr. 14 DIETRICH REETZ/HEIKE LIEBAU (Hg.): Globale Prozesse und "Akteure des Wandels": Quellen und Methoden ihrer Untersuchung (1997)
- Nr. 15 JAN-GEORG DEUTSCH/INGEBORG HALENE (Hg.): Afriказеzogene Nachlässe in den Bibliotheken und Archiven der Bundesländer Berlin, Brandenburg und Mecklenburg-Vorpommern (1997)
- Nr. 16 HENNER FÜRTIG/GERHARD HÖPP (Hg.): Wessen Geschichte? Muslimische Erfahrungen historischer Zäsuren im 20. Jahrhundert (1998)

- Nr. 17 AXEL HARNEIT-SIEVERS (Hg.): Afrikanische Geschichte und Weltgeschichte: Regionale und universale Themen in Forschung und Lehre (2000)
- Nr. 18 GERHARD HÖPP: Texte aus der Fremde. Arabische politische Publizistik in Deutschland, 1896-1945. Eine Bibliographie (2000)
- Nr. 19 HENNER FÜRTIG (Hg.): Abgrenzung und Aneignung in der Globalisierung: Asien, Afrika und Europa seit dem 18. Jahrhundert (2001)
- Nr. 20 JAN-GEORG DEUTSCH/BRIGITTE REINWALD (Hg.): Space on the move : transformations of the Indian Ocean space in the nineteenth and twentieth century (2002)
- Nr. 21 THOMAS ROTTLAND: Von Stämmen und Ländern und der Macht der Karte. Eine Dekonstruktion der ethnographischen Kartierung Deutsch-Ostafrikas (2003)

STUDIEN

- Bd. 1 JOACHIM HEIDRICH (Hg.): Changing Identities. The Transformation of Asian and African Societies under Colonialism (1994)
- Bd. 2 ACHIM VON OPPEN/RICHARD ROTTENBURG (Hg.): Organisationswandel in Afrika: Kollektive Praxis und kulturelle Aneignung (1995)
- Bd. 3 JAN-GEORG DEUTSCH: Educating the Middlemen: A Political and Economic History of Statutory Cocoa Marketing in Nigeria, 1936-1947 (1995)
- Bd. 4 GERHARD HÖPP (Hg.): Fremde Erfahrungen: Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und in der Schweiz bis 1945 (1996)
- Bd. 5 HELMUT BLEY: Afrika: Geschichte und Politik. Ausgewählte Beiträge 1967-1992 (1996)
- Bd. 6 GERHARD HÖPP: Muslime in der Mark. Als Kriegsgefangene und Internierte in Wünsdorf und Zossen, 1914 – 1924 (1997)
- Bd. 7 JAN-GEORG DEUTSCH/ALBERT WIRZ (Hg.): Geschichte in Afrika. Einführung in Probleme und Debatten (1997)
- Bd. 8 HENNER FÜRTIG: Islamische Weltauffassung und außenpolitische Konzeptionen der iranischen Staatsführung seit dem Tod Ajatollah Khomeinis (1998)
- Bd. 9 BRIGITTE BÜHLER: Mündliche Überlieferungen: Geschichte und Geschichten der Wiya im Grasland von Kamerun (1998)

- Bd. 10 KATJA FÜLLBERG-STOLBERG/PETRA HEIDRICH/ELLINOR SCHÖNE (Hg.): Dissociation and Appropriation: Responses to Globalization in Asia and Africa (1999)
- Bd. 11 GERDIEN JONKER (Hg.): Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland (1999)
- Bd. 12 REINHART KÖBLER/DIETER NEUBERT/ACHIM V. OPPEN (Hg.): Gemeinschaften in einer entgrenzten Welt (1999)
- Bd. 13 GERHARD HÖPP/BRIGITTE REINWALD (Hg.): Fremdeinsätze. Afrikaner und Asiaten in europäischen Kriegen, 1914 - 1945 (2000)
- Bd. 14 PETRA HEIDRICH/HEIKE LIEBAU (Hg.): Akteure des Wandels. Lebensläufe und Gruppenbilder an Schnittstellen von Kulturen (2001)
- Bd. 15 DIETRICH REETZ (Hg.): Sendungsbewußtsein oder Eigennutz: Zu Motivation und Selbstverständnis islamischer Mobilisierung (2001)
- BD. 16 GERHARD HÖPP (Hg.): Mufti-Papiere. Briefe, Memoranden, Reden und Aufrufe Amin al-Ḥusainis aus dem Exil, 1940-1945 (2001)
- BD. 17 KATJA FÜLLBERG-STOLLBERG: Amerika in Afrika. Die Rolle der Afroamerikaner in den Beziehungen zwischen den USA und Afrika (2003)
- BD. 19 GERHARD HÖPP/PETER WIEN/RENÉ WILDANGEL: Arabische Begegnungen mit dem Nationalsozialismus (2004)
- BD. 20 GEORG BERKEMER/MARGRET FRENZ: Sharing Sovereignty. The Little Kingdom in South Asia (2003)

In Vorbereitung:

BRIGITTE REINWALD: Lebensstrategien westafrikanischer Weltkriegsveteranen der französischen Kolonialarmee

SCHRIFTEN DES ARBEITSKREISES MODERNE UND ISLAM

- Bd. 3 GERHARD HÖPP/NORBERT MATTES (Hg.): Berlin für Orientalisten. Ein Stadtführer (2001)

Zu beziehen über: Verlag Hans Schiler Fidicinstr. 29, D-10965 Berlin, Tel.: 3228523, Fax: 3225183, E-Mail: info@verlag-hans-schiler.de, Internet: <http://www.verlag-hans-schiler.de>



„Blind für die Geschichte“

... nannte vor einigen Jahren der britische Journalist Robert Fisk die Araber, sobald es um deren Verhältnis zum Nationalsozialismus und um dessen Verbrechen an den Juden gehe. Aber „blind für die Geschichte“ zu sein heiße auch, die Frage nach den zeitgenössischen arabischen Perspektiven auf diese Zeit nicht zu stellen. Die Versatzstücke der gemeinsamen Geschichte von Arabern und Juden mit dem Nationalsozialismus werden zudem heute auf beiden Seiten massiv im politischen Konflikt instrumentalisiert.

Im vorliegenden Band äußert sich ein Kreis von Fachleuten in insgesamt zehn Beiträgen erstmals umfassend zur Begegnung der arabischen Welt mit dem Nationalsozialismus. Dazu zählen auch die vergessenen Geschichten nordafrikanischer Kolonialsoldaten, die im Kampf gegen Nazideutschland als „Kanonenfutter“ dienten, die zum Teil kritischen arabischen Bewertungen des Nationalsozialismus oder die Schicksale von Arabern und Muslimen, die in deutschen Konzentrations- und Kriegsgefingenenlagern ums Leben gekommen sind.

Blind für die Geschichte?

ISBN 3-87997-625-2



9 783879 976256

K
S

Klaus Schwarz Verlag Berlin

19