

Zur Debatte über das Verhältnis von Antisemitismus, Rassismus und Islamfeindlichkeit

Yasemin Shooman

In einer E-Mail vom 30. Juni 2012 schreibt Detlef B. an den Zentralrat der Muslime in Deutschland:

»Daß Sie hier mit Ihrer Presseerklärung [zur Frage der Beschneidung; Y. S.], womit sie nicht alleine stehen, der Zentralrat der Juden hat ja ebenso laut gepölkert, den Landfrieden in Deutschland, wenn nicht um ein Linsengericht, so doch um eine Vorhaut, wegzuworfen bereit sind, läßt mich schlicht und ergreifend sprachlos stehen. Ein Grund dafür ist vermutlich eine Gemeinsamkeit von Juden und Muslimen. [...] Weder das Judentum ist mit der Vorstellung eines säkularen Staats kompatibel, noch ist dies der Islam. [...] Deutschland, und ich verallgemeinere: das europäische Haus sind auf einer humanistischen, in der Tradition der Aufklärung stehenden Ordnung gebaut. Und darin haben sich auch Juden und Muslime einzubetten. [...] Es geht hier um zwei Punkte. Der erste ist, daß ich, Jahrgang 63, zur Genüge »vergangenheitsbewältigt« bin, um mich von Herzen zu freuen, daß wir endlich aus der verklebten und verlogenen Bigotterie des »Oj, Eichmann« rauskommen, die Ihnen als Muslime diesen Quatsch überhaupt so lange erlaubt hat. Aber meine Generation hat die Schere in den Kopf geknallt bekommen, bloß nichts zu sagen, was einen Juden kritisieren könnte. [...] Im Übrigen reden wir nicht über Glauben, da kann jeder glauben was er will, sondern über das, was Religionen dürfen oder nicht. Dazu zählt auch die Beschneidung, dazu zählt das rituelle Schächten. Darüber müssen wir reden dürfen und da ist es ein unumstößliches Faktum, daß jemand, der sich hier nicht an die Regeln unserer Gesellschaft hält, [...] diese Gesellschaft zutiefst beleidigt. [...] Und wenn religiöse Organisationen aufgrund einer Vorhautfixierung meinelten, in Deutschland den Landfrieden opfern zu müssen, dann hoffe ich, daß Sie in aller Form, und auch der erforderlichen Schärfe, zurechtgewiesen werden.«

Ähnliche Zuschriften erhielt auch der Zentralrat der Juden in Deutschland, als nach dem Urteil des Kölner Landgerichts vom 7. Mai 2012, das die reli-

1 E-Mail vom 30. Juni 2012 an den Zentralrat der Muslime in Deutschland. Der Text gehört zu einem Korpus von Zuschriften an muslimische Verbände, die ich im Rahmen meiner Dissertation ausgewertet habe. Vgl. Yasemin Shooman, »...weil ihre Kultur so ist«. *Narrative des antimuslimischen Rassismus*, Bielefeld 2014.

giös motivierte Beschneidung als rechtswidrige Körperverletzung einstuft, eine hitzige Diskussion um die rituelle Beschneidung von Jungen entbrannte.² In der Beschneidungsdebatte traten Verflechtungen zwischen antijüdischen und antimuslimischen Diskursen zutage. Sie verdeutlichte abermals, wie brüchig die Argumentationsfigur vom christlich-jüdischen Abendland ist, die seit einigen Jahren in Abgrenzung zum Islam bemüht wird.³ Dieses Topos bediente sich jüngst auch Robert Chardon, der Bürgermeister der französischen Kleinstadt Venelles und Parteikollege des ehemaligen Präsidenten Nicolas Sarkozy: Unter Berufung darauf, dass »unsere Kultur jüdisch-christlich ist«, forderte er ein Verbot des Islams in Frankreich und sorgte damit für einen Skandal.⁴

Juden und Muslime als Europas Andere

Heute sind es zwar in erster Linie Musliminnen und Muslime, an deren sichtbarer Präsenz die Fragen von Norm und Abweichung in einem sich säkular verstehenden Europa verhandelt werden, wie die zahlreichen Moscheebaukonflikte, die Diskussionen um das Kopftuch oder um religiöse Rituale wie die Beschneidung zeigen. Auch die Beschneidungsdebatte von 2012 hatte sich zunächst am Urteil gegen einen muslimischen Arzt entzündet, der einen muslimischen Jungen auf Wunsch seiner Eltern beschneiden hatte. Die eingangs zitierte E-Mail, die – anders als viele Hassmails, die die muslimischen und jüdischen Verbände erhalten – in ihrer Tonlage vergleichsweise moderat wirkt, ruft jedoch eine jüdische Erfahrung ins Gedächtnis: die Forderungen der Mehrheitsgesellschaft nach Assimilation als Voraussetzung für die Gewährung von Bürgerrechten. Der damalige Generalsekretär des Zentralrats der Juden in Deutschland, Stephan J. Kramer, gab in der Beschneidungsdebatte zu bedenken: »In der Vorstellung vieler Menschen in Europa

2 Vgl. Juliane Wetzel, »Judenfeindliche Stereotypisierungen: Das Beschneidungsurteil im öffentlichen Diskurs«, in: Johannes Heil, Stephan J. Kramer (Hrsg.), *Beschneidung: Das Zeichen des Bundes in der Kritik. Zur Debatte um das Kölner Urteil*, Berlin 2012, S. 264–275, S. 273.

3 Vgl. zur Genealogie dieses Topos Emmanuel Nathan, Anya Topolski (Hrsg.), *Is There a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective*, Berlin (im Erscheinen).

4 »Un maitre UMP des Bouches-du-Rhône propose d'interdire l'islam«, in: *Le Figaro*, 15.5.2015.

ist das Judentum bestenfalls »archaisch«, wenn nicht sogar »barbarisch«. Viele Europäer sehen sich selbst als von jeglichen antijüdischen Vorurteilen frei, sind aber nicht bereit, die real existierende jüdische Gemeinschaft zu akzeptieren. [...] Eine Toleranz, die Unterschiede gewigischen will, ist nicht echt.«⁵ Der Anpassungsdruck an ein christliches, genauer gesagt: protestantisches Verständnis von Religion als einem inneren Glauben und kaum an religiösen Gesetzen – wie der Einhaltung von Speisegeboten, dem ritualisierten Gebet usw. – ausgerichtetem (Alltags-)Handlungen stellt für praktizierenden Juden und Muslime gleichermaßen eine Herausforderung dar.⁶

Die in der E-Mail an den Zentralrat der Muslime deutlich zutage tretende bipolare Gegenüberstellung von »wir« und »ihr«, »unserer Gesellschaft« versus Juden und Muslimen – eine Argumentationsfigur, die beide Minderheiten aus dem Kollektiv der Nation exkludiert – verweist jedoch darauf, dass es hier noch um etwas anderes geht als um aus religiöser Intoleranz sich speisende Ressentiments. Die religiöse Identität dient als Folie, vor deren Hintergrund Kollektivzuschreibungen vorgenommen werden, die mit spielerisch angeordneten Selbst- und Fremdbildern von einer aufgeklärten, christlich-säkularen Mehrheitsgesellschaft auf der einen und integrationsverweigernden, »verstockten« Juden und Muslimen als Anhängern von Gesetzesreligionen auf der anderen Seite einhergehen.

»Während das Alte Testament wie der Koran Geschichten von Blut und Gewalt erzählt, ist das Neue Testament eine Botschaft der Liebe und Hoffnung«, heißt es zum Beispiel in dem Buch *Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes von Necla Kelek*.⁷ Die Autorin zählt zu den prominentesten »islamkritischen« Stimmen in Deutschland und tritt als Kronzeugin für die These der mangelnden Integrationswil-

5 Stephan J. Kramer, »Unser Recht. Die jüdische Identität steht nicht zur Disposition«, in: *Zukunft*, 27.7.2012.

6 Wie verschiedene Autorinnen und Autoren argumentieren, ist ein solches Religionsverständnis auch europäischen Säkularismuskonzeptionen eingeschrieben, die damit keineswegs »neutral« gegenüber allen anderen Religionen sind. Vgl. u. a. Webb Keane, »Secularism as a Moral Narrative of Modernity«, in: *Transit. Europäische Revue* 43 (2013), S. 161. Im Anschluss an Talal Asad, Charles Hirschkind und Saba Mahmood begrüßt Schirin Amir-Moazami Debatten wie die um Beschneidung oder Verschleierung als Ausdruck und Bestandteil einer säkularen Körperpolitik, die den Körper als regulierbare Materialität eines autonomen Selbst versteht und naturalisiert. Vgl. Schirin Amir-Moazami, »The Secular Embodiments of Face-Veil Controversies across Europe«, in: Nilüfer Göle (Hrsg.), *Islam and Public Controversy in Europe*, Farnham 2014, S. 83–100.

7 Necla Kelek, *Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes*, Köln 2006, S. 23.

ligkeit und -fähigkeit der muslimischen Minderheit auf.⁸ Ihr Buch, in dem sie an zahlreichen Stellen klischeehafte Bilder von Islam und Christentum einander gegenüberstellt und im Ergebnis die Überlegenheit des Letzteren und Minderwertigkeit des Ersteren postuliert, behandelt auch das Thema Beschneidung. Es diente dem Juristen Holm Putzke, auf dessen Schriften sich das Kölner Landgericht in seinem Beschneidungsurteil explizit bezog, als Beleg für seine Argumentation.⁹ Mit ihrer Ausweitung der Islamkritik auf das Alte Testament und seinen »blutrünstigen«, grausamen Gott greift Kelek zugleich einen klassischen Topos des christlichen Antijudaismus auf und überträgt ihn in einen antimuslimischen Kontext.¹⁰

Eine solche Reaktivierung antijüdischer Argumentationsfiguren lässt sich in aktuellen antimuslimischen Diskursen immer wieder beobachten. Der Journalist und langjährige Feuilletonchef der *Zeit*, Ulrich Greiner, schrieb nach den islamistischen Terroranschlägen auf die Redaktion der Satirezeitschrift *Charlie Hebdo* und einen jüdischen Supermarkt in Paris, dass der Islam im Gegensatz zum Christentum die »Freiheit des Individuums einem archaisch-autoritären Regelwerk« unterordne. Auch seien Hinweise auf das im Christentum ebenso vorhandene Gewaltpotential nichts anderes als kulturell-relativistische »Fantasmen«, denn »Aufrufe zur Vernichtung des Feindes stammen aus dem Alten Testament und sind vom Christentum niemals als religiöse Botschaft verstanden worden. Niemals gab es unter Christen die Vorstellung, die Ermordung von Andersgläubigen sei göttlicher Auftrag. Und wenn man die Exzesse der Konquistadoren dagegenhält, so gibt es keinen Zweifel daran, dass sie der christlichen Lehre zutiefst widersprechen.«¹¹ Die Fremddämonisierung der Muslime als Anhänger einer ihrem Wesen nach »blutrünstigen« Religion geht einher mit der Selbstidealisierung der Christen, die sich vom Alten Testament, und damit unausgesprochen auch

8 Vgl. Yasemin Shooman, »Einblick gewähren in die Welt der Muslime. Authentische Stimmen und Kronzeugenschaft in antimuslimischen Diskursen«, in: Iman Attia, Swanije Köbsell, Nivedita Prasad (Hrsg.), *Dominanzkultur reloadet. Neue Texte zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen und ihren Wechselwirkungen*, Bielefeld 2015, S. 47–58.

9 Vgl. Holm Putzke, »Die strafrechtliche Relevanz der Beschneidung von Knaben. Zur gleich ein Beitrag über die Grenzen der Einwilligung in Fällen der Personensorge«, in: ders. u.a. (Hrsg.), *Strafrecht zwischen System und Telos. Festschrift für Rolf Dietrich Herzberg*, Tübingen 2008, S. 669–709.

10 Vgl. Peter Widmann, »Ein Gerichtsartikel und seine mediale Inszenierung«, in: Heil, Kramer (Hrsg.), *Beschneidung*, S. 219–227, hier S. 225.

11 Ulrich Greiner, »Freiheit hat ihren Preis. Selbstkritik und göttlicher Auftrag: Der alte Konflikt zwischen Islam und Christentum darf nicht verniedlicht werden«, in: *Die Zeit*, 8.2.2015.

vom Judentum, emanzipiert hätten. Wenn sie also niemals Gewalt angewendet haben, so immer nur in Missbrauch ihrer Religion.

Die Religion wird in solchen Diskursen zum Marker für gesellschaftliche In- und Exklusion. Greiner schließt seinen Artikel mit den Worten: »Vielleicht wird der Islam eines Tages wirklich zu Europa gehören. Wissen kann man das nicht und wünschen auch nicht.« Das Beharren auf der Hegemonie des christlich-säkularen Eigenen hat einen ausschließenden Effekt. Nicht umsonst weist der Absender der eingangs zitierten E-Mail die selbstbewusste Beteiligung der jüdischen und muslimischen Minderheit am öffentlichen Diskurs zurück und verurteilt ihre Forderungen als Anmaßung und Ausnutzung des schlechten Gewissens der Mehrheitsgesellschaft, die aufgrund der nationalsozialistischen Verbrechen moralisch erpressbar sei. Neben dem darin aufscheinenden Schuldabwehr-Antisemitismus birgt diese Abwehrhaltung gegenüber der gesellschaftlichen Partizipation der Minderheiten einen Anspruch auf Dominanz, der in dem Bedürfnis zum Ausdruck kommt, Juden und Muslime auf einen gesellschaftlich untergeordneten Rang zu verweisen und ihre Zugehörigkeit zur deutschen und europäischen Gesellschaft zu negieren. Ihre Ausgrenzung erfüllt so die Funktion einer Stabilisierung der nationalen deutschen wie übernationalen europäischen Gemeinschaftskonstruktion.

Dass Juden und Muslime zu diesem Zweck gemeinsam adressiert werden, wie während der Beschneidungsdebatte geschehen, ist eine relativ neue Entwicklung, denn historisch gesehen nahmen die beiden Gruppen in der europäischen Wahrnehmung unterschiedliche Positionen ein. Seit Jahrhunderten galten die Juden als Europas interne Andere. Interessant ist, dass sie dabei einer christlich-europäisch tradierten Wahrnehmung nach als »Orientalen« angesehen wurden und als solche zum Beispiel in der Bildkunst externalisierend dargestellt und auf diese Weise externalisiert wurden.¹² Der Islamwissenschaftler Achim Rohde spricht in diesem Zusammenhang auch vom »inneren Orient«,¹³ ähnlich wie der Historiker John M. Efron, für den »the

12 Vgl. Ivan Davidson Kalmar, »Jesus Did Not Wear a Turban. Orientalism, the Jews, and Christian Art«, in: ders., Derek J. Penslar (Hrsg.), *Orientalism and the Jews*, Waltham, Mass. 2005, S. 3–31. Kalmar und Penslar weisen darauf hin, dass Imaginationen des »Orientens« dabei nicht von Anfang an mit dem Islam assoziiert wurden. Eine solche Gleichsetzung sei erst ab Ende des 14. Jahrhunderts erfolgt. Vgl. Ivan Davidson Kalmar, Derek J. Penslar, »Orientalism and the Jews: An Introduction«, in: ebd., S. XXV.

13 Achim Rohde, »Der innere Orient. Orientalismus, Antisemitismus und Geschlecht im Deutschland des 18. bis 20. Jahrhunderts«, in: *Die Welt des Islams* 45 (2005), H. 3, S. 370–411.

UNTER-
SUMME

Jews were Europe's own Orientals, with whom Europeans existed in a colonial relationship«. ¹⁴ Beide gehören damit zu einer Reihe von Autorinnen und Autoren, die, wie Markus Kirchhoff darlegt, postkolonialen Theorieansätzen folgend dafür plädieren, »den kolonialen Diskurs, wie er für die Auseinandersetzung Englands und Frankreichs mit islamisch geprägten Kulturen im imperialen Kontext als ›Orientalismus‹ kritisiert worden ist, um die Analyse eines inneren kolonialen Diskurses Europas gegenüber den europäischen Juden zu ergänzen.« ¹⁵

»Orientalism has always been not only about the Muslims but also about the Jews«, so argumentieren auch der Anthropologe Ivan Davidson Kalmar und der Historiker Derek J. Penslar. »We believe that the Western image of the Muslim Orient has been formed, and continues to be formed in inextricable conjunction with Western perceptions of the Jewish People.« ¹⁶ Sie sprechen sich aufgrund solcher Verflechtungen dafür aus, in die Analyse des europäischen Orientalismus – den Edward Said als kulturelle und wissenschaftliche Repräsentation des »Orient« im Sinne eines diskursiven Effekts und als eng verknüpft mit kolonialer Unterwerfung beschrieben hat – Aspekte der jüdischen Geschichte einzubeziehen. Auch Said hatte bereits eine solche Verbindungslinie gezogen und den Orientalismus als »a strange, secret sharer of Western anti-Semitism« bezeichnet, ohne diese These jedoch weiter auszuführen. ¹⁷ »One benefit of studying the Jews as a topic in orientalism«, so Kalmar und Penslar, »may be discovering how much orientalism has been not only a modern Western or imperialist discourse, but also a ›political-theological‹, Christian one.« Für die beiden Wissenschaftler ist der Orientalismus daher »based historically in the Christian West's attempts to understand and to manage its relations with both of its monotheistic Others«. ¹⁸ Im Gegensatz zu den Juden wurden Muslime seit dem Mittelalter eher als äußerer Feind wahrgenommen. Erst seit der postkolonialen Migration nach

¹⁴ John M. Efron, »From Mitteleuropa to the Middle East. Orientalism through a Jewish Lens«, in: *The Jewish Quarterly Review* 94 (2004), H. 3, S. 490–520, hier S. 491.

¹⁵ Markus Kirchhoff, »Erweiterter Orientalismus. Zu euro-christlichen Identifikationen und jüdischer Gegengeschichte im 19. Jahrhundert«, in: Raphael Gross, Yfaat Weiss (Hrsg.), *Jüdische Geschichte als Allgemeine Geschichte. Festschrift für Dan Diner zum 60. Geburtstag*, Göttingen 2006, S. 99–119, hier S. 107. Vgl. auch Ulrike Brunotte, Anna-Dorothea Ludewig, Axel Stähler (Hrsg.), *Orientalism, Gender, and the Jews. Literary and Artistic Transformations of European National Discourses*, Berlin 2014.

¹⁶ Kalmar, Penslar, »Orientalism and the Jews«, S. XIII.

¹⁷ Edward W. Said, *Orientalism*, New York 1994, S. 27.

¹⁸ Vgl. Kalmar, Penslar, »Orientalism and the Jews«, S. XIV.

Westeuropa bzw. der Anwerbung von ausländischen Arbeitskräften durch die Bundesrepublik leben zahlenmäßig große muslimische Minderheiten hier und haben die Position des Anderen im Inneren eingenommen. ¹⁹

Die Frage, in welchem Verhältnis Antisemitismus und Islamfeindlichkeit zueinander stehen, wird seit einigen Jahren verstärkt diskutiert. Ich konzentriere mich hier darauf, einige Argumentationsstränge der akademischen Fachdiskussion zu diesem Themenkomplex nachzuzeichnen. Die außerhalb der Wissenschaft in den Feuilletons und im Internet zum Teil sehr polemisch geführte Debatte darüber wäre sicherlich eine eigene ausführliche Betrachtung wert. Ein kurzes Beispiel mag an dieser Stelle genügen: Der am 23. Februar 2015 im Online-Kulturmagazin *Perleнтаucher* veröffentlichte Essay des französischen Philosophen und scharfen Multikulturalismus-Gegners Pascal Bruckner mit dem Titel »Die vertauschten Opfer« illustriert, dass die Frage nach dem Verhältnis von Antisemitismus und Islamfeindlichkeit von einigen Kritikern weniger aus analytischen als aus politischen Gründen abgelehnt wird. Bruckner schreibt:

»Woher dieses leidenschaftliche Bemühen, Antisemitismus und Islamphobie auf die gleiche Stufe zu stellen? Oder anders gefragt: Warum will heute jeder Jude sein, sogar und vor allem die Antisemiten? Um über diese Phantasmagorie den Status des Unterdrückten zu erlangen, denn in Europa haben wir ein christliches Bild von den Juden, das aus ihnen die Gekreuzigten par excellence macht. Und natürlich will man die kleinsten Konflikte auf das Niveau eines neuaugelegten Kampfes gegen den Nazismus erheben und die kleinste Kritik an den Muslimen dem Rechtsextremismus gleichstellen. So versuchen Fundamentalisten für ihren Glauben den Passierschein immerwährender Immunität zu erlangen. [...] Es sieht ganz so aus, als wollte man den Juden das Privileg auf Vernichtung streitig machen und ausrufen: ›Auschwitz, das sind wir!‹« ²⁰

Abgesehen davon, dass Bruckner in seinem Artikel die in Europa vorhandenen Anfeindungen gegen Muslime generell in Abrede stellt, trägt der Vorwurf, diese würden den Vergleich von Islamfeindlichkeit mit Antisemitismus politisch instrumentalisieren, um so Kritik von sich und ihrer Religion abzuwenden, an dieser Stelle nicht weit. Für die Frage nach möglichen Ana-

¹⁹ Dies ist natürlich eine stark vereinfachte Sicht, die sowohl bestimmte geographische Regionen, wie den Balkan, als auch historische Perioden, wie die fast achthundert Jahre währende muslimische Herrschaft in Spanien, ausblendet. Wenn man die gegenwärtigen Islamdebatten analysiert, so scheinen diese muslimischen Präsenzen im hegemonialen europäischen Gedächtnis jedoch kaum Spuren hinterlassen zu haben.

²⁰ <https://www.perleнтаucher.de/essay/die-vertauschten-opfer.html> [19.7.2015].

logien zwischen den beiden Phänomenen kann dies kein Kriterium sein, da diese analytische Herangehensweise auf die antimuslimischen Diskurse und nicht auf die Musliminnen und Muslime fokussiert. Die Frage nach möglichen Parallelen zwischen Antisemitismus und Islamfeindlichkeit impliziert auch nicht, dass es keinen Antisemitismus unter Muslimen gebe – denn dieser Vorstellung liegt die irrige Annahme zugrunde, von Ausgrenzung Betroffene seien zwangsläufig moralisch integre Menschen. Anders als solche politisch motivierten Vorbehalte wie die von Bruckner vorgebrachten suggerieren, käme zudem niemand, der seriös argumentiert, auf die Idee, die Situation von Muslimen im heutigen Europa mit der Verfolgung und Ermordung der Juden im Nationalsozialismus zu vergleichen. Aber Antisemitismus manifestiert sich auch unterhalb der Schwelle von Pogrom, Vertreibung und Genozid. Auf der Ebene der Semantik, der Diskurse und Stereotype und ihrer Funktion für die Mehrheitsgesellschaft lohnt sich ein vergleichender Blick durchaus.

Historische Assimilations- und aktuelle Integrationsdebatten

Die meisten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die eine solche Perspektive einnehmen, beziehen sich dabei auf antisemitische Diskurse des 18. und 19. Jahrhunderts und betrachten Debatten im Kontext der Abwehr der Emanzipation, also der rechtlichen Gleichstellung und des sozialen Aufstiegs von Angehörigen der jüdischen Minderheit. Denn, so die These, auch ein Teil der heutigen Konflikte um den Islam lässt sich durch eine voranschreitende gesellschaftliche Partizipation erklären: Es waren lange Zeit ja eben nicht die Hinterhofmoscheen, die lautstarke Ablehnung hervorriefen, sondern erst die in den letzten Jahren gebauten repräsentativen Gotteshäuser, die Muslime als im Stadtbild sichtbare Mitglieder der Gesellschaft ausweisen. Eine weitere Parallele sehen Historiker wie Wolfgang Benz und Juliane Wetzel darin, dass Juden verdächtigt wurden, sich aufgrund ihrer Religion von der Mehrheitsgesellschaft abzugrenzen, ihr sogar feindlich gesinnt zu sein und die Integration sowie die Loyalität gegenüber dem Staat zu verweigern.²¹ Derartige Stereotypisierungen finden sich auch in aktuellen Is-

²¹ Vgl. Wolfgang Benz, *Antisemitismus und »Islamkritik«*. Bilanz und Perspektive, Berlin 2011, S. 161 ff.; Juliane Wetzel, »Parallelen zwischen Antisemitismus und Islamfeind-

lamdiskursen, zum Beispiel in der unterstellten »Tendenz zur Bildung von Parallelgesellschaften«.²²

Strukturelle Analogien zwischen islam- und judenfeindlichen Diskursen ergeben sich, wie bei näherer Betrachtung deutlich wird, unter anderem durch den argumentativen Rückgriff auf religiöse Schriften. Werden antimuslimische Zuschreibungen heute gerne mit Koranversen untermauert, so verweisen ähnliche Argumentationsmuster in antisemitischen Pamphleten des 19. Jahrhunderts auf den Talmud.²³ Auch die Schlussfolgerungen der Talmud- und Koranhetze lassen sich vergleichen: Juden wie Muslimen wurde und wird unterstellt, sie seien nur ihren Glaubensgenossen gegenüber loyal und zu ihrer religiösen Pflicht gehöre es, ihre nichtjüdische oder nichtmuslimische Umwelt zu täuschen. Ein Beispiel für diese Verleumdungspraxis bietet die Diskussion um die Einführung des islamischen Religionsunterrichts in Hessen. Der damalige stellvertretende Vorsitzende der hessischen CDU-Landtagsfraktion und schulpolitische Sprecher Hans-Jürgen Irmer lehnte 2012 muslimische Verbände als Partner für einen solchen Unterricht ab. Ihnen sei, so Irmer, nicht zu trauen, denn zum »Wesen« des Islams gehöre die bewusste Täuschung Andersgläubiger.²⁴ Auch Thilo Sarrazin, Autor des antimuslimischen Bestsellers²⁵ *Deutschland schafft sich ab*, ist überzeugt, dass im Islam »die Ungläubigen bei Bedarf getäuscht und belogen werden« dürfen, weshalb er die »Vorstellung, ein institutionalisierter Dialog mit unseren muslimischen Migranten könne eine Läuterung des Islam im Sinne der Aufklärung bewirken«, für naiv hält.²⁶

Im Zusammenhang mit der Debatte um die Vergleichbarkeit von Antisemitismus und Islamfeindlichkeit bezeichnete der Erziehungswissenschaftler Micha Brumlik Thilo Sarrazin als den »Treitschke des 21. Jahrhunderts« und zog damit eine Verbindungslinie zwischen den Thesen des ehemaligen Berliner Finanzsenators und den Ausführungen des Historikers Heinrich

schaft heute«, in: Gideon Botsch u.a. (Hrsg.), *Islamophobie und Antisemitismus – ein unstrittener Vergleich*, Berlin, Boston 2012, S. 81–106.

²² Thilo Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, München 2010, S. 264.

²³ Die 2003 von der Anti-Defamation League herausgegebene Broschüre »The Talmud in Anti-Semitic Polemics« zeigt, dass die religiös argumentierende Judenfeindschaft nach wie vor Relevanz besitzt.

²⁴ Vgl. Interview mit Hans-Jürgen Irmer im Hessischen Rundfunk, 3.8.2012.

²⁵ Die Verkaufszahlen von *Deutschland schafft sich ab* lagen laut Auskunft der Deutschen Verlags-Anstalt im Juli 2015 bei rund 1,5 Millionen Exemplaren.

²⁶ Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab*, S. 272.

von Treitschke.²⁷ Dieser hatte 1879 mit seinem berühmten Aufsatz »Unsere Aussichten« den sogenannten Berliner Antisemitismusstreit ausgelöst, eine Kontroverse, die um Fragen der deutschen Identität, der (Nicht-)Zugehörigkeit der Juden zur Nation und der Assimilationsbereitschaft kreiste. Treitschke forderte, die Juden sollten »Deutsche werden, sich schlicht und recht als Deutsche fühlen [...]; denn wir wollen nicht, daß auf die Jahrtausende germanischer Gesittung ein Zeitalter deutsch-jüdischer Mischkultur folge«, da viele Juden nichts anderes seien als »deutsch redende Orientalen«.²⁸ Diese Aussagen sind insofern aufschlussreich, als sie zeigen, dass die Angst vor einer Vermischung der Kulturen und einem daraus folgenden Verlust an Werten und kulturellen Errungenschaften – wie sie für gegenwärtige kulturrasistische Diskurse über die muslimische Minderheit kennzeichnend ist und unter anderem von Thilo Sarrazin popularisiert wurde – sich auch in der Semantik des modernen Antisemitismus des 19. Jahrhunderts ausmachen lässt. Die »Kluft zwischen abendländischem und semitischem Wesen«²⁹, auf die Treitschke rekurriert, und seine Furcht vor »Überfremdung« durch die jüdische Kultur finden aktuell ihren Widerhall in der Sorge um den Weiterbestand der »westlichen Zivilisation« angesichts der Ausbreitung einer »fremden« und angeblich inkompatiblen islamischen Kultur. In Sarrazins Buch liest sich das wie folgt:

»Wir dulden das Anwachsen einer kulturell andersartigen Minderheit, [...] die sich stärker fortpflanzt als ihre Gastgesellschaft. [...] Demografisch stellt die enorme Fruchtbarkeit der muslimischen Migranten auf lange Sicht eine Bedrohung für das kulturelle und zivilisatorische Gleichgewicht im alternden Europa dar.«³⁰

Die Skandalisierung der Fertilitätsrate einer eingewanderten (und damit die territoriale Grenze der Nation überschreitenden) religiösen Minderheit ist auch ein wichtiger Topos bei Treitschke, der zwischen den assimilierten »Is-

27 Micha Brumlik, »Kontinuitäten von Antisemitismus und Berührungsfächen zur Islamophobie«, in: Botsch u.a. (Hrsg.), *Islamophobie und Antisemitismus*, S. 65–80, hier S. 79.

28 Heinrich von Treitschke, »Unsere Aussichten«, zit. nach Karsten Krieger (Hrsg.), *Der Berliner Antisemitismusstreit 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation*, kommentierte Quellenedition im Auftrag des Zentrums für Antisemitismusforschung, Bd. 1, München 2003, S. 12.

29 Ebd., S. 15.

30 Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab*, S. 277, S. 267.

raeliten des Westens«³¹ und den kulturell vermeintlich rückständigen polnischen Juden unterscheidet:

»[Ü]ber unsere Ostgrenze aber dringt Jahr für Jahr aus der unerschöpflichen polnischen Wiege eine Schaar strebsamer hosenverkaufender Jünglinge herein [...]; die Einwanderung wächst zusehends, und immer ernster wird die Frage, wie wir dies fremde Volkstum mit dem unseren verschmelzen können«, denn das polnische Judentum stehe »erfahrungsgemäß dem europäischen und namentlich dem germanischen Wesen ungleich fremder gegenüber«.³²

Ein von außen eindringender fremder und schädlicher Einfluss auf die Nation, Kultur und Gesellschaft wird auch von Sarrazin als existenzielle Gefahr beschworen:

»Für mich ist es wichtig, dass Europa seine kulturelle Identität als europäisches Abendland und Deutschland seine als Land mit deutscher Sprache wahrt. [...] Ich möchte nicht, dass das Land meiner Enkel und Urenkel zu großen Teilen muslimisch ist. [...] Ich möchte nicht, dass wir zu Fremden im eigenen Land werden. [...] Wenn wir den Zuzug nicht steuern, lassen wir letztlich eine Veränderung unserer Kultur, unserer Zivilisation und unseres Volkscharakters in eine Richtung zu, die wir gar nicht wünschen.«³³

Hier wird nicht nur die Angst vor der numerischen Zunahme einer Gruppe geschürt, sondern ihre Teilhabe an der Gesellschaft als Bestrebung, die Mehrheitsbevölkerung ihrer Identität zu berauben, abgewehrt und so der Anspruch auf Aufrechterhaltung des eigenen privilegierten Status formuliert. Vorbehalte gegen Muslime seien »mit guten Gründen« in ganz Europa verbreitet, findet Sarrazin, denn »keine andere Religion tritt so fordernd auf«.³⁴ Der Topos einer durch Anmaßung selbst verschuldeten Ablehnung scheint auch bei Treitschke auf:

»Kaum war die Emancipation errungen, so bestand man dreist auf seinem ›Schein‹; man forderte die buchstäbliche Parität in Allem und Jedem und wollte nicht mehr sehen, daß wir Deutschen denn doch ein christliches Volk sind und die Juden nur eine Minderheit unter uns; wir haben erlebt, daß die Beseitigung christlicher Bilder, ja die Einführung der Sabbathfeier in gemischten Schulen verlangt wurde.«³⁵

31 Treitschke, »Unsere Aussichten«, S. 11.

32 Ebd.

33 Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab*, S. 308 f., S. 330.

34 Ebd., S. 292.

35 Treitschke, »Unsere Aussichten«, S. 14.

Zum Repertoire der Argumentationsfiguren, die zur Stigmatisierung der jeweiligen Minderheit sowohl von Treitschke als auch von Sarrazin bemüht werden, gehört schließlich die Selbstviktimisierung und damit die Täter-Opfer-Umkehr. In »Unsere Aussichten« klagt Treitschke: »[...] wer sich aber unterstand über irgend eine unleugbare Schwäche des jüdischen Charakters gerecht und maßvoll zu reden, ward sofort fast von der gesamten Presse als Barbar und Religionsverfolger gebrandmarkt.«³⁶ Ganz ähnlich bemängelt Sarrazin, »der maßlose und aggressive Ton, der gegenüber Kritikern mancher Erscheinungsformen des Islam angeschlagen wird, wirke einschüchternd und habe »bereits schleichend Einfluss genommen auf die Offenheit des europäischen Meinungsklimas.«³⁷ Die eigenen Angriffe auf eine Minderheit, die sich aus der Sehnsucht nach Homogenität und dem Anspruch auf Hegemonie speisen, werden von beiden Autoren als wohlbegründete Kritik verteidigt und legitimiert. Die Verknüpfung der Themen Einwanderung und Religion, die Behauptung einer drohenden »Überfremdung« durch eine Minorität, die als kulturell, religiös und ethnisch distinkt konstruiert wird, sowie das Infragestellen der Assimilations- bzw. Integrationswilligkeit und -fähigkeit dieser Gruppe kennzeichnen sowohl Treitschkes Sicht auf die Juden als auch Sarrazins Sicht auf die Muslime. Beide Texte können daher in ihrer Struktur als Ausdruck der Selbstvergewisserung der eigenen Identität als Mehrheit und Abwehr der gleichberechtigten Teilhabe einer Minderheit verstanden werden.

Die Feststellung solcher Analogien richtet den Blick, und das wird häufig vernachlässigt, weniger auf die Minderheiten, über die diese Bilder zirkulieren, als vielmehr auf die Gesellschaften, in denen sie entstehen. In beiden Fällen werden Juden und Muslime als Kontrastfolie benutzt, um das als kulturelles, nationales wie auch übernationales (abendländisch-europäisches) Kollektiv entworfene Eigene zu konsolidieren. Die Betrachtung der semantischen Überschneidungen darf jedoch nicht unberücksichtigt lassen, dass das deutsche Kaiserreich und die Bundesrepublik Deutschland unterschiedliche politische Kontexte darstellen, die es bei einer vergleichenden Analyse einzubeziehen gilt. Kritiker einer solchen Perspektive, wie sie etwa in dem 2012 erschienenen Sammelband *Islamophobia und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich* zu Wort kommen, befürchten dennoch, dass durch Vergleiche jedweder Art der Antisemitismus relativiert werden könnte. Sie bestehen daher

36 Ebd., S. 10.

37 Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab*, S. 279.

nicht nur auf der Singularität des Holocausts, sondern auch auf der Einzigartigkeit des Antisemitismus, der, wie zum Beispiel Monika Schwarz-Friesel und Eyvatar Friesel hervorheben, »auch historisch betrachtet nicht als ein Vorurteilssystem unter vielen zu verstehen und nicht mit neuzeitlichen Phänomenen in anderen Gesellschaftsstrukturen zu vergleichen ist«.³⁸

Rassifizierung religiöser Zugehörigkeit

Diese kategorische Ablehnung. Antisemitismus zu anderen Ausgrenzungsphänomenen in Beziehung zu setzen, teile ich nicht, zumal – wie aktuelle quantitative Studien belegen – eindeutig Korrelationen in den Einstellungsmustern bestehen.³⁹ Die Verhältnisbestimmung von Antisemitismus und Islamfeindlichkeit ist auch deshalb spannend, weil sie die Frage nach dem Stellenwert der Religion in den Ausformungen des europäischen Rassismus berührt – eine Frage, die nicht zuletzt im Hinblick auf die notwendigen Theoriebildung in dem relativ jungen Forschungsfeld des antimuslimischen Rassismus interessant ist. In aktuellen antimuslimischen Diskursen verschränken sich nämlich verschiedene Differenzlinien wie Religion, Kultur und Ethnizität zu einem komplexen Geflecht.⁴⁰

Dies illustriert unter anderem der als ethnische und kulturelle »Überfremdung« verstandene Islamisierungstropos, der gegenwärtig von der sogenannten Pegida-Bewegung, den »Patriotischen Europäern gegen die Islamisierung des Abendlandes«, und einem rechtspopulistischen Milieu propagiert wird. Auf der stark frequentierten islamfeindlichen Website »Politically Incorrect«, die täglich bis zu 120.000 Besucher verzeichnet,⁴¹ heißt es in diesem Zusammenhang zum Beispiel: »Dass in Deutschland eine Überfremdung und eine

38 Monika Schwarz-Friesel, Eyvatar Friesel, »Gestern die Juden, heute die Muslime ...? Von den Gefahren falscher Analogien«, in: Borsch u.a. (Hrsg.), *Islamophobie und Antisemitismus*, S. 29–50, hier S. 36.

39 Vgl. Andreas Zick u.a., *Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung*, Berlin 2011, S. 81. Die Studie belegt, dass Menschen, die antisemitische Einstellungen zeigen, auch verstärkt antimuslimischen Aussagen zustimmen – und umgekehrt.

40 Vgl. Shooman, »... weil ihre Kultur so ist«.

41 Vgl. Yasemin Shooman, »Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit im World Wide Web«, in: Iman Arria, Alexander Häusler, Yasemin Shooman (Hrsg.), *Antimuslimischer Rassismus am rechten Rand*, Münster 2014, S. 34–61.

damit einhergehende Islamisierung stattfindet, wird zwar seitens Politik und Lügenpresse vehement bestritten, ist aber mit einem Blick in unsere Schulen ganz leicht nachzuweisen. In nicht wenigen Klassen gibt es kaum noch deutsche Schüler.⁴² Auf der Facebook-Seite von »Pegida« in Österreich findet sich ebenfalls eine aufschlussreiche Präzisierung dessen, was unter »Islamisierung« verstanden wird: »Dass die Islamisierung entgegen gebetsmühlenartiger Beteuerungen der etablierten Politik eben kein Hirngespinnst ist, zeigen Zahlen und Fakten. [...] In Wien stammten bereits 2008 24 % der Neugeborenen aus muslimischen Familien.«⁴³

Äußerungen wie diese verdeutlichen, dass mit der drohenden »Islamisierung« nicht die Ausbreitung einer repressiven Religionspraxis gemeint ist, sondern die physische Präsenz muslimisch markierter Migrantinnen und Migranten sowie ihrer Nachkommen. Das Muslim-Sein wird mit ethnischer Herkunft verknüpft und religiöse und kulturelle Zugehörigkeit genealogisch über die »Abstammung« hergeleitet, ein Vorgang, der aus rassismustheoretischer Perspektive als Rassifizierung religiöser Zugehörigkeit beschrieben werden kann. Dem Überfremdungsropos liegt die Vorstellung zugrunde, dass das Muslim-Sein und das Europäisch- bzw. Deutsch-Sein etwas Gegensätzliches und nicht zu Vereinbares wären, Muslime also keine »nichtigen« Europäer und Deutschen sein könnten. Dieses Infragestellen der nationalen Zugehörigkeit, das einer rhetorischen Ausbürgerung gleichkommt, ist auch im Antisemitismus ein bekanntes Motiv, wie das Beispiel Heinrich von Treitschkes zeigt. Mit dem Antisemitismus hat der gegenwärtige antimuslimische Rassismus also gemein, dass seine Objekte sowohl in religiösen als auch in ethnischen Kategorien erfasst und einem transnationalen Kollektiv zugeordnet werden.

Diese Überlegung bildet den Ausgangspunkt für den Sammelband *Racialization and Religion. Race, Culture and Difference in the Study of Antisemitism and Islamophobia*, der 2013 als Sonderheft der britischen Fachzeitschrift *Ethnic and Racial Studies* erschien. Der Band, so der Herausgeber Nasar Meer, »locates the contemporary study of antisemitism and Islamophobia squarely within the fields of race and racism. As such it problematizes the extent to which discussion of the racialization of these minorities remains unrelated to each other.«⁴⁴ Die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus

⁴² <http://www.pi-news.net/2015/03/islamstress-an-grundschulden-weitverbreiter/> [19.7.2015].
⁴³ <https://www.facebook.com/pegida.at> [10.2.2015].

⁴⁴ Nasar Meer (Hrsg.), *Racialization and Religion. Race, Culture and Difference in the Study of Antisemitism and Islamophobia*, London, New York 2014, S. 1.

mus ermögliche auch eine stärkere Theoretisierung der Islamfeindlichkeit, da beide sich nicht auf Formen der religiösen Diskriminierung reduzieren ließen.⁴⁵ Im Anschluss an Rassismuskforscher wie Étienne Balibar und David Theo Goldberg und in Weiterentwicklung des Konzepts der Rassifizierung von Robert Miles greift Meer die Islamophobie (so der in der angelsächsischen Forschung gebräuchliche Terminus) als eine Form des kulturell begründeten Rassismus, »referring to the assumption that cultural difference functions like nature«.⁴⁶

Auch der britische Soziologe Steve Garner und seine US-amerikanische Kollegin Saher Selod betonen in dem 2015 von ihnen herausgegebenen Themenheft »Islamophobia and the Racialization of Muslims« der Zeitschrift *Critical Sociology* den Zusammenhang von Religion und Rassismus. Sie weisen darauf, dass die Kategorie der »Rasse« historisch betrachtet sowohl von physischen als auch von kulturellen Merkmalen abgeleitet wurde:

»The process of racialization entails ascribing sets of characteristics viewed as inherent to members of a group because of their physical or cultural traits. These are not limited to skin tone or pigmentation, but include a myriad of attributes including cultural traits such as language, clothing, and religious practices. The characteristics thus emerge as »racial« as an outcome of the process.«⁴⁷

Damit heben die Autoren auf die soziale Konstruktion der Kategorie »Rasse« ab. »Rassen« sind demnach nicht die Voraussetzung, sondern das Ergebnis des Rassismus,⁴⁸ weshalb das Argument, der Islam sei keine »Rasse« und folglich könne es keinen antimuslimischen Rassismus geben, ins Leere läuft. Denn genauso wenig gehören Schwarze einer »Rasse« an, weil es keine genetisch unterscheidbaren menschlichen Rassen gibt. Es handelt sich dabei vielmehr um soziale und politische Konstrukte infolge von Rassifizierungsprozessen, wie Garner und Selod hervorheben: »Racialization provides the language needed to discuss newer forms of racism that are not only based on skin colour, as well as older forms. Muslims have historically been one of these groups that experience racism, as have other faith-based groups, most obviously Jews.«⁴⁹

⁴⁵ Vgl. Nasar Meer, »Semantics, Scales and Solidarities in the Study of Antisemitism and Islamophobia«, in: ebd., S. 119.

⁴⁶ Ebd., S. 120.

⁴⁷ Steve Garner, Saher Selod, »The Racialization of Muslims. Empirical Studies of Islamophobia«, in: *Critical Sociology* 41 (2015), H. 1, S. 4.

⁴⁸ Vgl. Wulf D. Hund, *Rassismus*, Bielefeld 2007, S. 120.

⁴⁹ Garner, Selod, »The Racialization of Muslims«, S. 4.

Antisemitismus und »Hautfarben«-Rassismus

Diese Sicht auf Muslime und Juden als rassifizierte Gruppen wirft die generelle Frage nach dem Verhältnis von Antisemitismus und Rassismus auf. Der afroamerikanische Soziologe W.E.B. Du Bois, der 1895 als erster Schwarzer in Harvard promoviert wurde und ein wichtiger Vertreter der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung war, veröffentlichte 1952 im Magazin *Jewish Life* einen im Vergleich zu seinem sonstigen Werk wenig rezipierten Artikel mit dem Titel »The Negro and the Warsaw Ghetto«. ⁵⁰ Du Bois verarbeitet darin die Eindrücke seiner Warschau-Reise von 1949, bei der er auch das kurz zuvor eingeweihte Denkmal für die Helden des Warschauer Ghettoaufstands besichtigt hatte. Dies war nicht das erste Mal, dass er Polen besuchte. Schon während seines Studienaufenthalts in Deutschland 1893 und während eines kürzeren Aufenthalts im nationalsozialistischen Deutschland 1936 war Du Bois nach Polen gereist. Er schrieb:

»The result of these three visits, and particularly of my view of the Warsaw ghetto, was not so much a clearer understanding of the Jewish problem in the world as it was a real and more complete understanding of the Negro problem. In the first place, the problem of slavery, emancipation, and caste in the United States was no longer in my mind a separate and unique thing as I had so long conceived it. It was not even solely a matter of color and physical and racial characteristics, which was particularly a hard thing for me to learn, since for a lifetime the color line had been a real and efficient cause of misery.«⁵¹

Diese Zeilen belegen eindrucksvoll, dass die Frage nach dem Verhältnis und den Verbindungslinien zwischen Antisemitismus und Rassismus keinesfalls neu ist und schon Mitte des 20. Jahrhunderts eine Schlüsselfigur der antirassistischen Bewegung wie W.E.B. Du Bois bewegte. Er reflektiert hier darüber, dass Rassismus für ihn, ausgehend von den Erfahrungen der Afroamerikaner mit Sklaverei, Lynchmorden und gesellschaftlicher Segregation, vornehmlich auf der Einteilung der Menschen nach »Hautfarben« und ihrer daraus abgeleiteten Ausgrenzung und Unterdrückung basierte. »It had never occurred to me until then that any exhibition of race prejudice could be anything but color prejudice«, so Du Bois.⁵² Die Konfrontation mit dem

50 W.E.B. Du Bois, »The Negro and the Warsaw Ghetto«, in: *Jewish Life*, Mai 1952, hier zit. nach Eric J. Sundquist (Hrsg.), *The Oxford W.E.B. Du Bois Reader*, New York u.a. 1996, S. 469–472. Ich danke Anya Topolski für den Hinweis auf diesen Text.

51 Ebd., S. 472.

52 Ebd., S. 470.

Phänomen des Antisemitismus, in dem sich die Kategorien von »Rasse« und Religion berührten, ließ ihn jedoch zu dem Schluss gelangen, dass der »Colorline«-basierte Rassismus nicht die einzige Form von, wie er es nennt, »Rassen-Problemen« darstellt: »The race problem in which I was interested cut across lines of color and physique and belief and status and was a matter of cultural patterns, perverted teaching and human hate and prejudice, which reached all sorts of people and caused endless evil to all men.«⁵³

Bemerkenswert ist, dass Du Bois die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus als Erweiterung und Schärfung seines Rassismusverständnisses gerade auch im Hinblick auf den Rassismus gegen Schwarze begreift. Der europäische Antisemitismus, der sich aus seiner Sicht und auch aus der Sicht antikolonialer Theoretiker wie Frantz Fanon von Weißen ausgehend gegen andere Weiße richtet,⁵⁴ lässt den Rassismus in den USA nicht länger als isoliertes Phänomen erscheinen. Durch dieses In-Beziehung-Setzen tritt der Konstruktionscharakter der Hierarchisierung von Menschen entlang der »Hautfarbenskala« noch deutlicher hervor.

Nicht allzu viele Rassismus- und Antisemitismusforscher folgten dem Ansatz von Du Bois, so dass sich insgesamt verhältnismäßig wenige vergleichende empirische Studien und theoretische Reflexionen über das Verhältnis beider Phänomene finden lassen. Was den Rassismus angeht, so ist es eigentlich korrekter, von Rassismen zu sprechen, denn der Kolonialrassismus bzw. der Rassismus gegen Schwarze unterscheidet sich nicht nur vom Antisemitismus, sondern ebenso von dem Rassismus gegen Sinti und Roma oder aktuell auch dem antimuslimischen Rassismus. »Wo immer wir Rassismus vorfinden«, so der Mitbegründer der britischen Cultural Studies Stuart Hall, »entdecken wir, daß er historisch spezifisch ist, je nach der bestimmten Epoche, nach der bestimmten Kultur, nach der bestimmten Gesellschaftsform, in der er vorkommt.«⁵⁵

53 Ebd., S. 472.

54 Vgl. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (1967), London 2008, S. 87. Fanon beschreibt an anderer Stelle jedoch auch den Zusammenhang von Antisemitismus und Rassismus: »At first thought it may seem strange that the anti-Semite's outlook should be related to that of the Negrophobe. It was my philosophy professor, a native of the Antilles, who recalled the fact to me one day: »Whenever you hear anyone abuse the Jews, pay attention, because he is talking about you.« And I found that he was universally right [...]. Later I realized that he meant, quite simply, an anti-Semite is inevitably anti-Negro.« (Ebd., S. 92)

55 Stuart Hall, »Rassismus als ideologischer Diskurs«, in: Nora Rätzel (Hrsg.), *Theorien über Rassismus*, Hamburg 2000, S. 11.

Nicht nur Rassismusanalysen sind an Raum und Zeit gebunden, dies gilt selbstverständlich auch für die Analyse des Antisemitismus, denn der christliche Antijudaismus unterscheidet sich vom sogenannten modernen Antisemitismus, der sich im 19. Jahrhundert in Europa entwickelte, wie auch vom sekundären Antisemitismus nach 1945. Das ist zwar eine Binsenweisheit, sie trägt aber zur Entzerrung der komplexen Gemengelage bei, wenn man das Verhältnis von Rassismus und Antisemitismus ausloten will. Es gilt also stets zu fragen, welcher Rassismus- und welcher Antisemitismusbegriff zueinander in Beziehung gesetzt werden sollen.

Jüdisch-Sein und Weiß-Sein

Interessant ist in diesem Zusammenhang der transatlantische Vergleich, denn das in den USA vorherrschende Rassismusverständnis ist stark biologistisch geprägt, was Auswirkungen auf die Verhältnisbestimmung von Rassismus und Antisemitismus hat. Dies lässt sich am Beispiel eines Dialogprojekts von Juden und Schwarzen veranschaulichen, das 2004 im Rahmen der »Boston College Diversity Challenge Conference« stattfand. Die Initiatoren, ein Team aus zwei jüdischen und zwei schwarzen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern um den Psychologen Lewis Z. Schlosser, wollten mit ihrem Projekt dem – wie sie es nennen – Schisma zwischen Schwarzen und Juden in den USA entgegenreten. Dieses äußerte sich unter anderem in gegenseitigen Antisemitismus- und Rassismusrwürfen. Schlosser und seine Kolleginnen erinnern daran, dass die Beziehung zwischen den beiden Gruppen nicht immer so belastet war, wie es gegenwärtig den Anschein habe:

»When discussing events that preceded the current schism, it is important first to note the historical alliance between Blacks and Jews. This alliance was most apparent in the United States when Jews and Blacks came together to fight for Black civil rights. The civil rights movement was largely led by Black leaders and was propelled by the energy and work of Blacks. There were, however, many Whites who were a part of the movement; these Whites were also often Jews. [...] At the time of the civil rights movement, the Jewish community was still reeling from the effects of the Shoah, and they continued to experience antisemitism. As a result, many Jews relat-

ed to the plight of American Blacks and felt a certain kindred spirit in the struggle against oppression.«⁵⁶

Zwar ist hier von geteilten Erfahrungen im Hinblick auf Unterdrückung und Diskriminierung die Rede, die die amerikanischen Jüdinnen und Juden dazu bewegen hätten, sich an der Bürgerrechtsbewegung zu beteiligen. Zugleich werden Juden jedoch, ähnlich wie schon in Du Bois' Wahrnehmung, vom Team des Black-Jewish Dialogue als Weiße klassifiziert. Die Autoren definieren Rassismus als »any attitude, action, or institutional structure or any social policy that subordinates persons or groups because of their color«⁵⁷, es liegt daher auf der Hand, dass Antisemitismus hier klar von Rassismus unterschieden wird und Juden dieser Wahrnehmung nach nicht von Rassismus betroffen sein können.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass Juden im Zensus der USA als Weiße kategorisiert werden.⁵⁸ Das Jüdisch-Sein wird dabei als reine Religionszugehörigkeit gesehen, die allerdings nicht erhoben wird. Schwarze Juden, zum Beispiel aus Äthiopien, würden demnach Black oder African ankreuzen. Anders als es der US-Zensus suggeriert, ist »Whiteness« – das Weiß-Sein – aus Sicht der Rassismusforschung keine biologische Gegebenheit, sondern eine soziale und politische Konstruktion, das heißt prinzipiell veränderbar. Whiteness beschreibt also weniger die »Farbe« der Haut als das Positioniert-Sein einer Gruppe innerhalb einer Machtbeziehung, wobei »weiß« die dominante Position darstellt und mit Privilegien in Form von kultureller und sozioökonomischer Hegemonie einhergeht. Es gibt in der US-amerikanischen Rassismusforschung daher Debatten darüber, welche Einwanderergruppen über die Zeit hinweg in der gesellschaftlichen Hierarchie aufgestiegen und »weiß« geworden seien (zum Beispiel katholische Iren- oder Italiener).⁵⁹ Diese Verschiebungen verdeutlichen einerseits den Konstruktionscharakter des Weiß-Seins, die Kategorie steht andererseits aber nicht allen Gruppen offen. Für Schlosser und seine Kolleginnen vom Black-Je-

⁵⁶ Lewis Z. Schlosser, »Racism, Antisemitism, and the Schism Between Blacks and Jews in the United States: A Pilot Intergroup Encounter Program«, in: *Journal of Multicultural Counseling and Development* 35 (2007), H. 2, S. 116–128, hier S. 119.

⁵⁷ Ebd., S. 117.

⁵⁸ Vgl. Eric L. Goldstein, »Contesting the Categories: Jews and Government Racial Classification in the United States«, in: *Jewish History* 19 (2005), H. 1, S. 79–107.

⁵⁹ Vgl. Ian Haney López, *White by Law. The Legal Construction of Race*, New York 2006, S. 84, und Matthew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color. European Immigrants and the Alchemy of Race*, Cambridge 1999.

wish Dialogue liegt ein Unterschied zwischen der Rassismuserfahrung von Schwarzen und den Diskriminierungserfahrungen von aschkenasischen Juden daher in der Frage der Sichtbarkeit, das heißt in dem Umstand, dass die einen als Weiße durchgehen können – und die anderen eben nicht, weil sie in unterschiedlicher Weise markiert und als »Andere« identifizierbar sind. Für Jüdinnen und Juden gebe es durch das »Passing« die Möglichkeit, die Effekte des Antisemitismus abzumildern:

»Ashkenazi Jews often passed as part of the White U.S. majority by changing their names; giving up speaking Hebrew, Yiddish, or both and eschewing Jewish cultural traditions in favor of Christian ones. Passing has afforded these Jews with White privilege [...] and often greater socioeconomic status than Blacks, but it also came at the cost of their Jewish culture and identity. The ability of Jews with white skin to pass was a likely consequence of the governmental focus on White/non-White distinctions in an effort to systematically oppress Blacks.«⁶⁰

Wie andere Gruppen in den USA auch hätten Juden, zumindest die assimilierten und damit nach außen nicht mehr als solche erkennbaren, von dem »Colorline«-basierten Rassismus indirekt profitiert und seien als Weiße in der Hierarchie aufgestiegen. Der Preis dafür sei die partielle Selbstverleugnung und Aufgabe der jüdischen Kultur gewesen, so Schlosser und seine Kolleginnen. An dieser Stelle wird ein deutlicher Unterschied zu europäischen Debatten sichtbar – denn dass Assimilation nicht vor Diskriminierung und Verfolgung schützt, ist ja nun gerade eine der bitteren Erfahrungen der jüdischen Gemeinschaften in Westeuropa.

Auch für den US-Kontext werfen diese Diskurse über Jüdisch-Sein und Weiß-Sein Fragen auf. Der dominante Bevölkerungsteil dort ist nämlich nicht nur weiß im Sinne einer europäischen Herkunft, sondern auch christlich. Juden als Weiße zu klassifizieren ist daher zunächst einmal nicht unbedingt selbstverständlich und war historisch gesehen auch nicht immer unumstritten, wie der Historiker Eric L. Goldstein in seiner Studie *The Price of Whiteness. Jews, Race, and American Identity* gezeigt hat. Die Einordnung der Juden innerhalb der Schwarz-Weiß-Dichotomie, die tief in die US-amerikanische Gesellschaft eingeschrieben ist, vertief vielmehr wechselhaft, und um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert war es nicht ungewöhnlich, Juden mit Afroamerikanern in Verbindung zu bringen und sie mit ähnlichen Ste-

60 Schlosser, »Racism, Antisemitism, and the Schism Between Blacks and Jews«, S. 121.

reotypen zu belegen.⁶¹ »The experience of American Jews [...] demonstrates that whiteness was not stable and monolithic but was constantly informed and reshaped by other competing identities«, so Goldstein.⁶² Ausgehend von der Beobachtung, dass amerikanische Juden sich selbst aber größtenteils als Weiße identifizieren,⁶³ geht der Historiker Sander Gilman in seinem Essay »Are Jews White?« der Frage nach, »how the category of race, present within Western scientific and popular culture, has shaped Jewish self-perception«.⁶⁴

»Rassenantisemitismus« und Kolonialrassismus

Gilman legt anhand historischer Quellen dar, dass Juden im 19. Jahrhundert in Europa von Rassentheoretikern als Nicht-Weiße eingestuft wurden – und dass dies unter anderem mit ihrer Physiognomie begründet wurde. So argumentierte zum Beispiel Robert Knox, ein schottischer Arzt und Anatomieprofessor, der seine Vorlesungen zur »Rassenlehre« 1850 unter dem Titel »The Races of Men« veröffentlichte. Er nahm darin physiognomische Beschreibungen verschiedener Menschengruppen vor, darunter Roma, Afrikaner, Araber, Asiaten und auch Juden. Nach einer Darstellung der Proportionen ihrer Augen, ihrer Nase, der Form ihrer Lippen usw. heißt es über Letztere: »These are features which stamp the African character of the Jew.«⁶⁵ Knox zählt die Juden zu den »dunklen Rassen«: »The purest of the Jewish race is a dark tawny, yellow-coloured person, with jet-black hair and eyes seemingly coloured: there is no mistaking the race when pure: it is Egyptian – that is, African.«⁶⁶ Die von ihm diagnostizierte physiognomische Unzulänglichkeit verknüpft Knox mit mentaler und kultureller Minderwertigkeit.

61 Vgl. Eric L. Goldstein, *The Price of Whiteness. Jews, Race, and American Identity*, Princeton 2006, S. 42 ff.

62 Ebd., S. 4.

63 Eric L. Goldstein weist darauf hin, dass es dennoch ein Minderheitenbewusstsein und Tendenzen zur Betonung von Differenz unter denjenigen US-amerikanischen Juden gebe, die sich mit der Subsumierung unter die Kategorie »weiß« unwohl fühlen. Vgl. Goldstein, »Contesting the Categories«, S. 97, S. 101.

64 Sander L. Gilman, »Are Jews White? Or, The History of the Nose Job«, in: Les Back, John Solomos (Hrsg.), *Theories of Race and Racism. A Reader*, New York 2009, S. 229–237, hier S. 294.

65 Robert Knox, *The Races of Men. A Fragment*, Philadelphia 1850, S. 134.

66 Ebd., S. 300.

Wie diese kleine Kostprobe aus dem Repertoire der Rassentheorien bereits zeigt, kann die Geschichte des europäischen Rassismus nicht ohne Berücksichtigung des Antisemitismus geschrieben werden. Der Historiker George L. Mosse bemerkt dazu: »Wenn die Geschichte des Antisemitismus zunächst getrennt von der des Rassismus verlief, der sich primär gegen Schwarze richtete, näherte sie später rassistische Einstellungen, bis sich in Europa Rassismus und Antisemitismus kaum noch unterscheiden ließen.«⁶⁷ Obgleich er die Verflechtung beider Phänomene betont, verweist Mosse hier auf einen wichtigen Aspekt, dass nämlich der moderne Antisemitismus aus einer spezifischen Beziehungsgeschichte zwischen Christen und Juden hervorgegangen ist. Der Antisemitismus unterschied sich vom christlichen Antijudaismus bekanntlich unter anderem darin, dass mit der Taufe das Stigma für Juden im wahrsten Sinne des Wortes nicht mehr abzuwaschen war. Die Provokation und das Infragestellen des christlichen Wahrheitsanspruchs durch das Festhalten am Judentum konnte im christlichen Antijudaismus durch die Annahme der Heilbotschaft Jesu Christi theoretisch beendet werden. Die religiös begründete Differenz war also prinzipiell durch Konversion überwindbar – wobei die erzwungene »Bekehrung«, wie oft vergessen wird, auch eine Form der Vernichtung darstellt, wenn auch keine physische. Diese Option hielt der »rassisch« begründete Antisemitismus nicht bereit. In der Folgezeit von Aufklärung und Säkularisierung standen den Juden nicht länger Christen, sondern Arier oder Germanen gegenüber. Doch auch wenn Rassentheoretiker in ihrer Argumentation zuweilen auf die Physiognomie abhoben, handelte es sich beim »Rassenantisemitismus« in erster Linie um einen kulturell argumentierenden Rassismus, der vormalig religiöse Topoi in kulturelle Zuschreibungen übersetzte, wie etwa die neutestamentliche Figur des Judas, die im Stereotyp des geldgierigen Juden quasi säkularisiert wurde.⁶⁸

Wie der Antisemitismus, so ist auch der Rassismus ein Produkt der europäischen Moderne. Im Zuge der mit ihr einhergehenden »elementaren Umwälzungen der gesamten Lebensverhältnisse, der Wirtschaft, Politik und Religion«, so die Rassismuskundlerin Birgit Rommelspacher, »entstanden neue Selbst- und Fremdbilder. Die Menschen mussten sich neu in der Gesellschaft und im Kosmos verorten, da die politischen Revolutionen den mittelalterlichen Ständestaat aufgelöst und die Aufklärung die von Gott gewollte

⁶⁷ George L. Mosse, *Die Geschichte des Rassismus in Europa*, Frankfurt am Main 2006, S. 8.

⁶⁸ Vgl. Birgit Rommelspacher, *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*, Berlin 1998, S. 42.

Ordnung in Frage gestellt hatte.«⁶⁹ Würde Alterität im Rahmen des mittelalterlich-christlichen Weltbildes hauptsächlich entlang der religiösen Identität konstruiert und der Fremde durch den Heiden oder Ketzler verkörpert, »zunehmend in Bilder vom »edlen Wilden«, denn durch die weltweiten Eroberungszüge des Kolonialismus wurde Fremdheit vor allem im kolonialen Unterworfenen symbolisiert.«⁷⁰ Die Philosophie der Aufklärung, die vom Evolutionsgedanken, das heißt dem Glauben an den menschlichen Fortschritt geprägt war, erlaubte letztlich eine Einteilung der Menschen in verschiedene Entwicklungsstufen. Rommelspacher resümiert:

»Der Evolutionsgedanke versuchte also den Widerspruch zu überbrücken, dass das moderne Europa auf der einen Seite die universalen Menschenrechte von Freiheit und Gleichheit verkündete und auf der anderen Seite die Europäer auf ihren »Entdeckungstour« Millionen von Menschen verschleppten, versklavten und ermordeten und ihnen den Status des Menschseins absprachen.«⁷¹

Der Rassismus diente also im Zeitalter der Gleichheitspostulate der Legitimierung gesellschaftlicher Ungleichheit – eine Funktion, die er bis in die Gegenwart erfüllt.

Auch die Entwicklung des modernen Antisemitismus kann als eine Abwehrreaktion gegen die rechtliche Gleichstellung und gesellschaftliche Teilhabe der Juden, die seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert verstärkt diskutiert wurde, verstanden werden. Claudia Bruns, die als Historikerin eine komparatistische Rassismus- und Antisemitismusforschung betreibt, sieht im Kolonialrassismus ein Modell für die Rassifizierung von Juden im Inneren Europas. Für ihre Analyse hat sie unter anderem die Schriften des Göttinger Philosophieprofessors Christoph Meiners ausgewertet, der im Jahr 1790 darauf insistierte, dass es gegen das »heilige Natur-Gesetz« verstoße, wenn »Juden und Neger, so lange sie Juden und Neger sind, mit den Christen und Weißen, unter welchen sie wohnen oder denen sie gehorchen, dieselben Vorrechte und Freiheiten verlangen.«⁷² Bruns hält diese Textstelle deshalb für aufschlussreich, weil die Einschränkung »so lange sie Juden und Neger sind«

⁶⁹ Birgit Rommelspacher, *Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft*, Frankfurt am Main, New York 2002, S. 21.
70 Ebd.

71 Ebd., S. 22.

⁷² Christoph Meiners, »Ueber die Natur der Afrikanischen Neger und die davon abhängende Befreyung, oder Einschränkung der Schwarzen«, in: *Göttingisches Historisches Magazin* VI (1790), S. 386 f.

zunächst den Anschein erweckt, als stünde den Juden der Weg zur Konversion offen. Indem die Juden hier aber in einem Atemzug mit den Schwarzen genannt werden, die nach der zeitgenössischen Vorstellung einer anderen »Rasse« angehörten und niemals Weiße werden konnten, werden auch sie gleichsam rassifiziert. Bruns schlussfolgert: »Equating Jews with Blacks can therefore be understood as part of the process of racializing the Jewish population. Already at this early point in time (1790), Jews appeared not only as a religious group, but were starting to be viewed as a distinct race.«⁷³

Koloniale Rassenkonstrukte fanden so Anwendung auf innereuropäische Bevölkerungsgruppen, nicht nur auf Juden, sondern zum Beispiel auch auf Sinti und Roma. Jonathan M. Hess weist darüber hinaus nach, dass es um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert einen Diskurs gab, der Juden als koloniale Objekte behandelte. In diesem Kontext wurden auch Vorschläge diskutiert wie der des Theologen und Orientalisten Johann David Michaelis, der Juden, die er als unproduktiv für die deutsche Gesellschaft betrachtete, auf Zuckerplantagen in Übersee ansiedeln wollte.⁷⁴

Die Wechselbeziehungen zwischen dem kolonialrassistischen und dem antisemitischen Diskurs werden schließlich auch deutlich in der Person Wilhelm Marrs, einem der profiliertesten Wortführer des »Rassenantisemitismus« im 19. Jahrhundert. Claudia Bruns hat herausgearbeitet, wie stark Marrs achtjähriger Aufenthalt in Zentralamerika, unter anderem in Nicaragua und Costa Rica, und die Begegnung mit der dort praktizierten »Rassensegregation« und Sklaverei sein antisemitisches Weltbild geprägt haben. Den kolonialrassistischen Gegensatz zwischen »weiß« und »schwarz« nahm er später in seinen antisemitischen Traktaten wieder auf. Kein anderes Gegensatzpaar, so Claudia Bruns, schien ihm »die Radikalität der Differenz zwischen Juden und anderen Deutschen so gut zu markieren [...]«, wobei Juden zugleich orientalisiert und damit als »koloniales Anderes« eingeführt wurden.⁷⁵ Bei Marr liest sich das folgendermaßen: »Das orientalische Element [der Ju-

73 Claudia Bruns, »Antisemitism and Colonial Racism. Transnational and Interdiscursive Intersectionality«, in: Wulf D. Hund, Christian Koller, Moshe Zimmermann (Hrsg.), *Racisms Made in Germany*, Berlin u.a. 2011, S. 99–122, hier S. 104.

74 Vgl. Jonathan M. Hess, »Johann David Michaelis and the Colonial Imaginary. Orientalism and the Emergence of Racial Antisemitism in Eighteenth-Century Germany«, in: *Jewish Social Studies* 6 (2000), H. 2, S. 56–101, hier S. 58 f.

75 Claudia Bruns, »Europäistik als »kritische Okzidentalismusforschung«? Die Bedeutung der Europäistik für eine Wissenschaftsgeschichte des Rassismus«, in: Michael Gehler, Silvio Vietta (Hrsg.), *Europa – Europäisierung – Europäistik. Neue wissenschaftliche Ansätze, Methoden und Inhalte*, Köln u.a. 2009, S. 244 f.

den; Y. S.] ist politisch und sozial inkompatibel mit unserem, gerade so wie schwarz und weiß nie eine andere Farbe hervorbringen als grau.«⁷⁶ Bruns schlussfolgert daher, dass sich Wilhelm Marr »mit der Erfahrung von kolonialem Rassismus eine neue Interpretationsfolie für gesellschaftliche Differenzierungen anbot, die er aufgriff und später in neu aufkeimenden Konfliktsituationen mit Hamburger Juden auf diese übertrug.«⁷⁷ Sie sieht seine Entwicklung vom religiös argumentierenden Judenfeind zum Rassenantisemiten beeinflusst von der kolonialen Erfahrung. Beispiele wie das von Wilhelm Marr verdeutlichen zudem, dass es »keines eigenen Kolonialbesitzes [bedarf], um auch als Deutscher am kolonial-rassistischen Projekt zu partizipieren und es in einem anderen nationalen Kontext, zurück in Deutschland, in einen antisemitischen Rassismus zu übersetzen.«⁷⁸ Ein Fazit könnten also lauten: Die Einbeziehung einer postkolonialen Perspektive bei der Erforschung des Antisemitismus ermöglicht es, genauer herauszuarbeiten, welche Effekte die koloniale Expansion auf Europa und auf innereuropäische Konfliktlinien hatte.

Eliminatorischer Antisemitismus und Genozid

Diese Perspektive, die den Fokus auf Verflechtungen legt, hat auch ihre Kritiker. Der Historiker Jeffrey Herf beispielsweise bezeichnet den Antisemitismus zwar als eine Form des Rassismus und räumt ein, dass es bei beiden analoge Praktiken wie die der Segregation, des sozial und territorial auf Distanz-Gehalten- und Ausgeschlossenwerdens gibt. Doch hätten sich der Antisemitismus und der Rassismus gegen Schwarze in ihren Zielen deutlich unterschieden:

»The declared ideological goal of Hitler and the radical anti-Semites in the Nazi regime was not to enslave but to exterminate Europe's Jews. [...] While the Nazis spoke brutally about getting rid of the Jews, white slave owners depended on slave labour for their economic survival. [...] Slavery and segregation were not intended to be and were not, in fact, final solutions. [...] Radical anti-Semitism bears no com-

76 Zit. nach ebd.

77 Ebd., S. 245.

78 Ebd.

parison to American pro-slavery ideology nor, I would add, to the ideology of European colonialism and imperialism.⁸⁷

Herf verweist auf den eliminatorischen Charakter des sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts radikalierenden Antisemitismus und seinen Kulminationspunkt, den Holocaust, der aus seiner Sicht einen Vergleich mit anderen Formen des Rassismus abwegig macht. Diesen Punkt haben vor Herf auch andere Autoren hervorgehoben, so etwa Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. In ihrer *Dialektik der Aufklärung* heißt es: »[D]ie Neger will man dort halten, wo sie hingehören, von den Juden aber soll die Erde gereinigt werden, und im Herzen aller prospektiven Faschisten aller Länder findet der Ruf, sie wie Ungeziefer zu vertilgen, Widerhall.«⁸⁸ Während die Schwarzen aus rassistischer Sicht in untergeordneter Stellung, aber immerhin am Leben bleiben sollen, zielt der Antisemitismus auf die physische Vernichtung der Juden.

Zygmunt Bauman hat demgegenüber darauf hingewiesen, dass der Holocaust nicht hinreichend durch den Antisemitismus erklärt werden könne, da dieser in anderen europäischen Ländern ebenso ausgeprägt war, ohne dort einen Genozid auszulösen: »Antisemitism offers no explanation of the Holocaust (more generally, we would argue, resentment is not in itself a satisfactory explanation of any genocide).«⁸¹ Die Analyse müsse vielmehr jene sozialen und politischen Bedingungen in den Blick nehmen, die in Verbindung mit Ideologien wie dem Antisemitismus zum Genozid führen. Die Singularität des Holocausts, so Bauman, sei daher nicht gleichbedeutend mit einer Singularität des Antisemitismus: »Antisemitism – religious or economic, cultural or racial, virulent or mild – has been for millennia an almost eumeneical phenomenon. And yet the Holocaust has been an event without precedents. [...] Clearly, being perpetual and ubiquitous, antisemitism cannot by itself account for the Holocaust's uniqueness.«⁸² Die Anknüpfungspunkte für einen Vergleich mit den verschiedenen Formen des Rassismus finden sich demnach weniger in dem seiner Systematik und Art der Durchführung nach beispiellosen eliminatorischen Antisemitismus der Nationalsozialisten

79 Jeffrey Herf, »Comparative Perspectives on anti-Semitism, Radical anti-Semitism in the Holocaust and American White Racism«, in: *Journal of Genocide Research* 9 (2007), H. 4, S. 575–600, hier S. 575 f., S. 580 f.

80 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 1988, S. 177.

81 Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge 1993, S. 33.
82 Ebd., S. 32.

(dies wäre die Perspektive der vergleichenden Genozidforschung), sondern in den vielfältigen anderen Ausprägungen des Antisemitismus, die aus dem Blickfeld geraten, wenn man ihn einzig in Verbindung mit dem Holocaust betrachtet.

Auch der Historiker Dirk Moses plädiert dafür, sich bei der vergleichenden Analyse des Antisemitismus nicht auf die Zeit des Zweiten Weltkriegs zu beschränken. Er sieht in der Ideologie der White Supremacy – der weißen Vorherrschaft – ein verbindendes Element, das sich in den »Nürnberger Rassengesetzen« ebenso widerspiegelt wie in den sogenannten Jim-Crow-Gesetzen zur »Rassendiskriminierung« in den USA. Solche Interdependenzen seien nur zu ermitteln, wenn man den transnationalen Transfer zwischen antisemitischen und rassistischen Diskursen in den Blick nehme. Zudem habe auch der Siedlerkolonialismus oft genozidalen Charakter angenommen, wie das Beispiel der Native Americans in den USA oder der First Nations People in Kanada zeige.⁸³ »If the Holocaust was an unprecedentedly violent event,« so stellt die Politikwissenschaftlerin Maria do Mar Castro Varela fest, »it was certainly not because ›enlightened‹ people acted for the first time in history in a ›barbaric‹ way. Rather, what was unprecedented was the factorized system of mass murder and the fact that the genocide took place on European territory and not in its overseas colonies.«⁸⁴ Nicht zuletzt aufgrund des Spannungsverhältnisses zwischen den Ideen der Aufklärung und dem Kolonialrassismus sowie Antisemitismus hält Castro Varela es für lohnenswert, die Verflechtungen zwischen beiden Phänomenen zu analysieren. Dies führt nicht notwendigerweise zu einer Vernachlässigung der jeweiligen Eigenheiten: Ein Aspekt, der für den eliminatorischen Antisemitismus der Nationalsozialisten kennzeichnend ist, sich aber ebenfalls in anderen Ausprägungen des Antisemitismus findet und eine solche Besonderheit darstellt, ist etwa die Relevanz von paranoïden Verschwörungstheorien – ein Befund, der den Blick auf die semantische Ebene lenkt.

83 Vgl. Dirk Moses, »The Fate of Blacks and Jews: A Response to Jeffrey Herf«, in: *Journal of Genocide Research* 10 (2008), H. 2, S. 269–287.

84 Maria do Mar Castro Varela, »Uncanny Entanglements: Holocaust, Colonialism, and Enlightenment«, in: Nikita Dhawan (Hrsg.), *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, Opladen u. a. 2014, S. 115–137, hier S. 116.

Semantische Überschneidungen und Unterschiede antisemitischer, rassistischer und islamfeindlicher Denkfiguren

Neben der Betrachtung von historischen Entstehungszusammenhängen, Funktionen und ideologischen Verbindungslinien ist bei der Frage nach dem Verhältnis von Antisemitismus, Rassismus und Islamfeindlichkeit eine Auseinandersetzung mit der Semantik zwingend. In ihr lassen sich bedeutsame Differenzen ausmachen. Wie Birgit Rommelspacher dargelegt hat,

»unterscheidet sich der Antisemitismus etwa vom kolonialen Rassismus darin, dass er psychoanalytisch gesprochen eher von ›Über-Ich-Projektionen‹ genährt wird und den Anderen ein Zuviel an Intelligenz, Reichtum und Macht zuschreibt, während der koloniale Rassismus stärker von ›Es-Projektionen‹ bestimmt ist, die den Anderen besondere Triebhaftigkeit, Sexualität und Aggressivität unterstellen.«⁸⁵

Dies gilt auch für den antimuslimischen Rassismus, in dem die Blickrichtung »nach unten« dominiert. Das Feindbild des Islams als eines starken militärischen Gegners wurde seit der Zeit des Kolonialismus durch die Vorstellung eines unterlegenen »Orient« abgelöst, den »der Westen« zivilisieren müsse. Gegenwärtige antimuslimische Diskurse speisen sich aus diesen tradierten Bildern und unterscheiden sich damit in zentralen Punkten von antisemitischen Argumentationsfiguren.

Sozialgeschichtlich gesehen, so die Soziologin Karin Priester, bewirkte die Funktion, die Juden

»im Gegensatz zu den alten, landbesitzenden Schichten [...] für die Modernisierung der Wirtschaft hatten, ihr Kosmopolitismus, politisch oft auch ihre Nähe zum Liberalismus, [...] dass sie in der [...] kolonialen Hierarchie von weiß, gelb und schwarz nicht unterzubringen waren. In jeder Hinsicht landlos, in der sozialen Hierarchie aber häufig in gehobenen Positionen, waren sie der ideale Sündenbock, auf den alle Ängste vor sozialem Wandel, alle sozialen und ökonomischen Konflikte des späten 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts abgeladen werden konnten.«⁸⁶

Der Antisemitismus im 19. Jahrhundert hatte sich also als eine Art antimoderne Klage herausgebildet, bei der Juden gleichermaßen als Vertreter des Kapitalismus wie des Kommunismus, des Feminismus und des Liberalismus erschienen und als Minderheit die nichtjüdische Mehrheitsbevölkerung zu

85 Birgit Rommelspacher, »Was ist eigentlich Rassismus?«, in: Claus Melter, Paul Mecheril (Hrsg.), *Rassismuskritik*, Bd. 1: Rassismustheorie und -forschung, Schwalbach/Ts. 2009, S. 25–38, hier S. 26 f.

86 Karin Priester, *Rassismus. Eine Sozialgeschichte*, Leipzig 2003, S. 12.

dominieren drohen. Die Ablehnung von Muslimen heutzutage wird dagegen oft mit einer expliziten Verteidigung der Moderne begründet. Kennzeichnend hierfür ist die Instrumentalisierung von Menschenrechten, insbesondere Frauenrechten.

Solche Wahrnehmungsmuster lassen sich natürlich nicht verabsolutieren. Historisch wurden Juden nicht nur als überlegen, sondern auch als minderwertig stigmatisiert, wenn man beispielsweise an die Debatten über die sogenannten Ostjuden denkt, die als rückständig und schmutzig, also mittels »klassischer« rassistischer Stereotype diffamiert wurden. Auch der Topos der pathologisierten Sexualität findet sich, wie Sander Gilman und George Mosse nachgezeichnet haben, sowohl in antisemitischen Zuschreibungen gegenüber jüdischen Männern als auch in Zuschreibungen gegenüber anderen rassifizierten Gruppen (insbesondere schwarzen Männern). »Die Juden«, so Mosse, »wurden bezichtigt, durch [...] [ihre] Begierden eine Gefahr für die Gesellschaft darzustellen. Man warf ihnen nicht nur vor, blonde christliche Mädchen zu verführen, sondern fügte seit dem Ende des 19. Jahrhunderts immer häufiger hinzu, daß sie diese auf den Strich schickten.«⁸⁷ Solche Anschuldigungen, »weiße Sklavinnen zu halten«, passten wiederum gut zu dem Verschwörungsdanken, das ein Spezifikum des Antisemitismus darstellt und ein übermächtiges Gegenüber imaginiert. »Antisemitismus«, so bringt es Astrid Messerschmidt auf den Punkt, »bietet Gelegenheit, sich selbst als Opfer zu sehen und sich vorzustellen, beherrscht und ausgebeutet zu werden.«⁸⁸ In gewisser Weise sind die Selbst- und Fremdbilder als Kolonisatoren und Kolonisierte im Antisemitismus und Kolonialrassismus nahezu spiegelverkehrt zueinander angeordnet.

Diese für den Antisemitismus charakteristische Selbstviktimisierung als diskriminierte Mehrheit, die von einer Minderheit bedroht wird, findet aktuell ihren Widerhall in radikal islamfeindlichen Diskursen, in denen Verschwörungstheorien artikuliert werden, die an antisemitische Topoi erinnern und sich von kolonialrassistischen Bildern unterscheiden. »Überall arbeiten Muslime an der Übernahme der Macht. [...] Der Einfluss der Muslime auf die europäische Tagespolitik und die politische Macht ist mittlerweile gewaltig«, klagt zum Beispiel der Blogger und Aktivist Michael Mannheimer,

87 Mosse, *Geschichte des Rassismus*, S. 13.

88 Astrid Messerschmidt, »Antiglobal oder postkolonial? Globalisierungskritik, antisemitische Weltenerklärungen und der Versuch, sich in Widersprüchen zu bewegen«, in: Hanno Loewy (Hrsg.), *Gerichte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien*, Essen 2005, S. 123–146, hier S. 139.

der die »Islamisierung« als drohenden »Völkermord an den europäischen Bevölkerungen« interpretiert.⁸⁹ Unterwanderungsphantasien über eine im Geheimen geplante und in Zusammenarbeit mit den einheimischen Eliten betriebene »Islamisierung« Europas, von denen zum Beispiel der norwegische Attentäter Anders Behring Breivik, eine islamfeindliche Internet-Szene und rechtspopulistische Gruppierungen in Europa und den USA besessen sind, aktualisieren dabei mittelalterliche und frühneuzeitliche apokalyptische Angstbilder, die sich unter anderem durch den historischen Diskurs über die Türkenkriege ins europäische kollektive Gedächtnis eingeschrieben haben.

Fazit

Die Frage, warum sich die Rassismus- und die Antisemitismusforschung so unabhängig voneinander entwickelt haben, ist nicht leicht zu beantworten. Die Erziehungswissenschaftlerin Glynis Cousin und der Soziologe Robert Fine weisen darauf hin, dass die in den USA und Großbritannien entstandenen Race and Ethnic Studies auf sozioökonomische Marginalisierung fokussieren und Antisemitismus deshalb nicht berücksichtigen würden:

»In the study of »race relations« emphasis tended to be placed on the social disadvantage and discrimination suffered by mainly non-European and Southern immigrants. [...] The upward mobility of many Jewish communities in Europe and America and the increasing perception of Jews as white, European and privileged seemed to remove antisemitism from the list of current racisms that needed to be addressed. The tendency to measure the gravity of a problem along empirically grounded social scales tended to overlook the symbolic terrain on which antisemitism thrives.«⁹⁰

Birgit Rommelspacher hat darauf aufmerksam gemacht, dass die in der Bundesrepublik lange vorherrschende Reduzierung des Rassismusbegriffs auf den Antisemitismus der Nationalsozialisten – und damit auf monströse Ver-

⁸⁹ <http://michael-mannheimer.info/2011/12/25/die-islamisierung-ist-ein-geozid-am-deutschen-volk-im-sinne-der-resolution-260-der-un> [1.6.2014]. Vgl. Shooman, »Antimuslimischer Rassismus«, S. 39 ff.

⁹⁰ Glynis Cousin, Robert Fine, »A Common Cause. Reconnecting the Study of Racism and Antisemitism«, in: *European Societies* 14 (2012), H. 2, S. 166–185, hier S. 173 f. Vgl. auch dies., »Brothers in Misery. Reconnecting Sociologies of Racism and Antisemitism«, in: Efraim Sicher (Hrsg.), *Race, Color, Identity. Rethinking Discourses about »Jews« in the Twenty-First Century*, New York, Oxford 2013, S. 308–323.

brechen – eine Sichtbarmachung rassistischer Kontinuitäten nach 1945 und die Thematisierung von Formen des Alltagsrassismus erschwert hat.⁹¹ Dies wird deutlich im Ausweichen auf Begriffe und Konzepte wie Ausländerfeindlichkeit oder Fremdenfeindlichkeit. Erst Ende der 1980er Jahre setzte in der Bundesrepublik eine Rezeption der angelsächsischen und französischen Rassismusforschung ein, wurden Autoren wie Albert Memmi, Stuart Hall, Étienne Balibar oder Robert Miles übersetzt. Ihre Theorien ermöglichten es, einen sich wandelnden Rassismus zu analysieren, der auf den in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg verpönten Rassebegriff weitgehend verzichtet und stattdessen mit dem Merkmal der Kultur argumentiert. So erklärte Étienne Balibar in seinen Überlegungen zum Neo-Rassismus:

»Es hat immer schon einen Rassismus gegeben, für den der pseudobiologische Rassenbegriff kein wesentlicher Springpunkt war [...]. Sein Prototyp ist der Antisemitismus. Der moderne Antisemitismus – jener also, der sich im Europa der Aufklärung herauskristallisiert – beginnt, d.h. ausgehend von der etatistischen und nationalistischen Wendung, die das Spanien der *Reconquista* und der Inquisition dem theologischen Antijudaismus gegeben haben – ist bereits ein »kulturalistischer« Rassismus. Gewiß haben die körperlichen Stigmata darin einen bedeutenden phantasmatischen Stellenwert, jedoch eher als Zeichen einer tiefstehenden Psychologie, eines geistigen Erbes, denn eines biologischen Erbgutes. Diese Zeichen sind sogar, wenn man das so sagen kann, um so verräterischer, desto weniger sichtbar sie sind, und der Jude ist um so »echter«, je unerkennbarer er ist. Sein Wesen besteht darin, eine kulturelle Tradition und ein Ferment moralischer Zersetzung zu bilden.«⁹²

Anders als das »Colorline«-basierte Rassismusverständnis, das in den USA vorherrscht, erlaubt es dieser erweiterte Rassismusbegriff, Juden trotz ihrer »Unsichtbarkeit« als von Rassismus Betroffene ins Blickfeld zu rücken und eine vergleichende Perspektive gegenüber anderen Formen des Rassismus einzunehmen. Die Spezifika des Antisemitismus, darunter der zentrale Stellenwert von Verschwörungstheorien, werden dabei weiterhin berücksichtigt – ebenso wie die jeweiligen Besonderheiten der anderen Rassismen, zu denen auch die verschiedenen Traditionslinien und Entstehungskontexte gehören.

Der Philosoph Brian Klug betont in seinen Überlegungen zu den Grenzen eines Vergleichs von Antisemitismus und Islamfeindlichkeit, dass das Vorhandensein von Unterschieden eine Analogiebildung nicht zwangsläufig

⁹¹ Vgl. Rommelspacher, *Dominanzkultur*, S. 49.

⁹² Étienne Balibar, »Gibt es einen »Neo-Rassismus?«, in: ders., Immanuel Wallerstein, *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*, Hamburg 1992, S. 32, Hervorh. im Orig.

fig abwegig mache, denn »there is no such thing as a perfect analogy: if A and B are exactly alike in every respect then they are identical rather than analogous.«⁹³ Die Verhältnisbestimmung von Antisemitismus, Rassismus und Islamfeindlichkeit kann das Verständnis dieser Phänomene schärfen und herausarbeiten, dass sie weniger mit den realen Objekten der Ablehnung zu tun haben als vielmehr mit einer Idee oder Vorstellung von ihnen, die als Projektionsfläche zur Stabilisierung der eigenen kollektiven Identität dient: »The stereotype is a frozen image projected onto the screen of a living person; the fact that the image might on occasion fit the reality does not affect its status as image«, so Klug.⁹⁴ Eine solche Perspektive macht die Konstruiertheit der antisemitischen, rassistischen und islamfeindlichen Bilder und Zuschreibungen sichtbar und zeigt die korrelierenden Funktionen auf, die sie jeweils erfüllen – für diejenigen, die sie artikulieren, und für die Gesellschaften, in denen sie zirkulieren.

Herausforderungen im Umgang mit Rassismen und Antisemitismen – Formen der Interaktion

Monique Eckmann

Rassismen und Antisemitismen als persönliche Erfahrungen

»Rassismus ist eine gelebte Erfahrung«, erklärt Albert Memmi.¹ Es handelt sich dabei um ein subjektives Erleben unter vorherrschenden objektiven Bedingungen, um eine Erfahrung, die sowohl kognitive als auch emotionale Komponenten umfasst. Man würde Memmi jedoch missverstehen, wenn man seine Aussage auf die Erfahrungen derjenigen Gruppen beschränkte, die selbst Rassismus, Diskriminierung und Stigmatisierung erlitten haben. Es geht ihm vielmehr um eine gemeinsame, geteilte Erfahrung² von Kolonisierten und Kolonisatoren, von dominierten und dominanten Gruppen in einer bestimmten gesellschaftlichen Konstellation, sei es in einer kolonialen (das war Memmis erste Erfahrung), postkolonialen, postnationalsozialistischen oder postsowjetischen Gesellschaft.

In diesem Beitrag wird Rassismus aus ebendieser Perspektive der persönlichen Erfahrung betrachtet und nicht primär als ideologisch-diskursives Konstrukt. Dies soll hier auf den pädagogischen Raum im weiten Sinn bezogen werden, wie ich es bei meiner Lehrtätigkeit und Forschung in den Bereichen Soziale Arbeit, Sozialpädagogik und Erziehung über Jahrzehnte erlebt habe.³ Dort wirken nicht nur ideologische Vorstellungen, sondern vielfältige Gefühle, Emotionen, Erfahrungen, Resonanzen und Ressentiments, die oft nicht ideologisch untermauert sind, aber starke Wirkungen haben. Auch bezeichnen sich die wenigsten jungen Leute selbst als Rassisten oder Antisemiten – sie distanzieren sich vielmehr von Ideologien, reagieren aber dennoch immer wieder nach rassistischen Mustern.

1 Albert Memmi, *Le Racisme*, Paris 1982/1994, S. 39 f.

2 Ebd., S. 45 f.

3 Als Forscherin aus der französischsprachigen Schweiz befasste ich mich mit Studien und Beobachtungen aus dem französischen Sprachraum sowie etlichen andern Teilen Europas; dieser Beitrag bezieht sich demnach nicht speziell auf die deutsche Debatte und Situation.

93 Brian Klug, »The Limits of Analogy: Comparing Islamophobia and Antisemitism«, in: *Patterns of Prejudice* 48 (2014), H. 5, S. 442–459, hier S. 445.

94 Ebd., S. 449.