

Omar Kamil

Der Holocaust im arabischen Gedächtnis

Eine Diskursgeschichte 1945–1967



Schriften des Simon-Dubnow-Instituts
Band 15





**SIMON-DUBNOW-INSTITUT
FÜR JÜDISCHE GESCHICHTE UND KULTUR**



Schriften des Simon-Dubnow-Instituts
Herausgegeben von Dan Diner

Band 15

Omar Kamil

Der Holocaust im arabischen Gedächtnis

Eine Diskursgeschichte 1945–1967

Mit drei Abbildungen

Vandenhoeck & Ruprecht

STAATSMINISTERIUM
FÜR WISSENSCHAFT
UND KUNST



Freistaat
SACHSEN

Die Maßnahme wird mitfinanziert durch Steuermittel auf der Grundlage des von den Abgeordneten des Sächsischen Landtages beschlossenen Haushaltes.

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft



Für Judith, Sarah, Laila und Amira

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

2., durchgesehene Auflage 2018

© 2018, 2012, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,
Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung:

Jean-Paul Sartre, Gamal Abd an-Nasser, Simone de Beauvoir und Claude
Lanzmann in Kairo, 1967. © Bibliotheca Alexandrina, Memory of Modern Egypt.

Lektorat: Jörg Später, Freiburg i. Br.

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2198-7203
ISBN 978-3-647-35599-3

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
Quellenbasis und Untersuchungszeitraum (15) – Araber und Holocaust – eine Forschungsgeschichte (23) – Islamische Wahrnehmung (26) – Die Wirkung der europäischen Moderne (31) – Nahostkonflikt (35)	
1. Toynbee in Montreal	47
Vorgeschichte (47) – Juden und Araber (50) – <i>Der Gang der Weltgeschichte</i> (52) – Streitgespräch (57) – Arabische Rezeption (66) – Toynbee in Kairo (71) – Eichmann in Kuwait (72) – Widerstreitende Schicksale (80)	
2. Sartre in Kairo	87
Philosophie und Engagement (87) – <i>Betrachtungen zur Judenfrage</i> (89) – Koloniale Erfahrung (90) – Palästinafrage (97) – Sartre und die Araber (101) – Gescheitertes Gespräch (112) – Sartre in Israel (117) – Vom Ende einer Utopie (119)	
3. Rodinson in Beirut	127
Libanon 1967 (128) – Molière in Tripoli (131) – Palästina und Auschwitz (134) – Araber und »jüdische Frage« (137) – Marx auf Arabisch (141) – Widerstreitende Erzählungen (159)	
Schlussbemerkungen	167
Hinweise zur Transkription	172

Quellen	173
Taha Hussain <i>Von Kairo nach Beirut</i>	173
Jawwad Ali <i>Toynbee</i>	176
Muhammed Tawfiq Hussain <i>Arnold Toynbee.</i> <i>Der Fürsprecher der Araber im Westen</i>	182
Kamil Zuhairy <i>Jean-Paul Sartre und die jüdische Frage</i>	189
Dawud Talhami <i>Sartre und die Palästinafrage</i>	197
Lutfi al-Khouli <i>Maxime Rodinson in Kairo</i>	205
Quellen und Literatur	211
Bildnachweis	233
Personenregister	235

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die bearbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift zur arabischen Rezeption des Holocaust. Sie wurde im Rahmen meiner Tätigkeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter des Simon-Dubnow-Instituts für jüdische Geschichte und Kultur an der Universität Leipzig verfasst und an der Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie der Universität Leipzig eingereicht. Gutachter waren Dan Diner und Wolfgang Fach aus Leipzig sowie Christoph Schumann von der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Allen drei Professoren gebührt mein besonderer Dank.

Zahlreiche Personen und Institutionen haben mein Forschungsprojekt unterstützt und ermöglichten so die Entstehung dieser Arbeit. Ihnen allen bin ich dankbar für ihr Interesse, ihre Anregungen und die Förderung meiner Forschung. Dieser Dank gilt an erster Stelle Dan Diner, Direktor des Simon-Dubnow-Instituts, als meinem akademischen Lehrer und Wegweiser, der mein Forschungsvorhaben von Anbeginn mit Rat, Engagement und Geduld begleitet hat. Durch unsere Gespräche wandelte sich meine zunächst stärker auf den arabisch-israelischen Konflikt fokussierte Analyse der arabischen Wahrnehmung des Holocaust zu einem ideengeschichtlichen Erklärungs- und Deutungsansatz, der Zusammenhänge dort aufzeigt, wo sich arabisch-islamische, jüdische und europäische Geschichte und Geschichtserfahrungen überschneiden. Für großzügige Hinweise, motivierende Impulse und erkenntnisleitende Anregung bleibe ich Dan Diner tief verbunden.

Für die Förderung meiner Forschung und der anschließenden Drucklegung der Arbeit möchte ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft besonders danken, die mein Habilitationsprojekt drei Jahre lang unterstützt hat.

In besonderer Weise bin ich Susanne Zepp, stellvertretende Direktorin des Simon-Dubnow-Instituts und Professorin an der Freien Universität Berlin, zu Dank verpflichtet. Sie unterstützte mich bei fachlichen und logistischen Herausforderungen und gewährleistete ideale Forschungsbedingungen im Institut. Ihre Tür stand mir stets offen, für wissenschaftlichen und freundschaftlichen Rat bin ich ihr tief verbunden.

Mein besonderer Dank gilt dem Lektor der Arbeit, Jörg Später, für die thematische Begleitung und fortwährende Unterstützung während des Entstehens der Arbeit sowie André Zimmermann, der dem Manuskript den letzten Schliff gab. Ohne ihren Beitrag wäre die Publikation dieser Arbeit so nicht möglich gewesen. Besonders hervorheben möchte ich auch das Engagement von Petra Klara Gamke-Breitschopf, die die Drucklegung der Arbeit geleitet

und mit ihrer Genauigkeit zu deren Gelingen beigetragen hat; dafür danke ich ihr ganz herzlich. Ein besonderer Dank gilt ferner Yvonne Albers für ihr sorgsames Korrekturlesen des Manuskripts und Lina Bosbach für die abschließende Durchsicht der Druckfahnen.

Die produktive und freundschaftliche Atmosphäre am Simon-Dubnow-Institut trug entscheidend zur Entstehung dieser Arbeit bei. Für alle Anregungen, für ihr Interesse und die Hilfsbereitschaft danke ich den Institutsangehörigen, insbesondere Nicolas Berg, Arndt Engelhardt, Lutz Fiedler, Walid Abd el-Gawad, Jan Gerber und Natasha Gordinsky. Für die Unterstützung im Bereich der Wissenschaftsorganisation, bei Dienstreisen, Archiv- und Bibliotheksaufenthalten sowie der Beschaffung von Literatur und Quellen, danke ich Natalia Engelmann, Mandy Fitzpatrick, Marion Hammer, Vicky Sorge, Nicole Petermann und Grit N. Scheffer.

Danken möchte ich auch Sadik Jalal al-Azm, Dawud Talhami, Georges Tarabishi und Ibrahim al-Jabin für ihre wertvollen Anregungen sowie den Mitarbeitern der Bibliotheken der Amerikanischen Universität in Kairo und in Beirut, die meine Forschungsarbeit durch ihre beständige Unterstützung erleichtert haben. Besonderen Dank schulde ich Issam Ayyad in Beirut, der mir den Zugang zur Spezialliteratur aus den 1960er Jahren ermöglicht hat.

Für ihre Geduld und ihren Rückhalt danke ich meiner Familie, der dieses Buch gewidmet ist.

Omar Kamil

Leipzig/Heidelberg, im Juni 2012

Einleitung

Im Jahr 1946 reiste der bedeutende ägyptische Gelehrte und Politiker Taha Hussain (1889–1973) von Alexandria nach Beirut.¹ Dabei legte das Schiff für wenige Stunden in Haifa an. Der kurze Aufenthalt scheint Hussain in einer Weise beeindruckt zu haben, von der er auch dem arabischen Leser berichten wollte: Nach Kairo zurückgekehrt, schrieb er einen Artikel über jene Reise und gab dabei seinen Erlebnissen in Haifa besonderen Raum.² Taha Hussain schilderte zwei Szenen. In der ersten stellte er dar, wie er die Ankunft von Überlebenden des Holocaust im Hafen von Haifa wahrgenommen hatte:

»Geschwächte jüdische Einwanderer: Kinder und Knaben, die die Pubertät noch nicht erreicht hatten, und Frauen, denen schweres Leid zugefügt worden war. Einige von ihnen hatten alles verloren und sich nur noch eine leise Hoffnung bewahrt, die sich in einem traurigen Lächeln auf ihren Lippen zeigte. Andere trugen in sich einen Lebenswillen, der in ihren unglücklichen Herzen Hoffnung und Hoffnungslosigkeit, Zufriedenheit und Verbitterung, Vergnügen und Schmerzen hervorrief. [...] In Palästina suchten sie nach Sicherheit und Schutz.«³

Die zweite Szene beschreibt die Reaktion der arabischen Bewohner von Haifa auf die Ankunft der jüdischen Flüchtlinge:

»Diese Elenden stiegen in disziplinierter Weise aus dem Schiff aus, sangen Lieder mit ihren geschwächten leidgeprüften Stimmen [...]. Spiegelt ihr Singen Freude und Glückseligkeit über einen Sieg? Oder spiegelt es ihren Kummer, ihre Not und die Niederlage der Vertriebenen? Oder bedeutet es beides gleichermaßen? Ich weiß es nicht! Ich weiß nur, dass ihr Singen die Seelen [der arabischen Bewohner Palästinas] mit Wut und Zorn, aber auch mit Mitleid und Erbarmen erfüllte.«⁴

Taha Hussain verband seine Beobachtung mit einer Kritik an den westlichen Mächten, deren Politik zur Eskalation des Konfliktes zwischen Juden und Arabern geführt habe:

»Die britischen Soldaten, mit Waffen gerüstet, demonstrierten ihre Macht und schützten den Hafen von Haifa, um die Ankunft dieser erbärmlichen Flüchtlinge zu sichern [...]. Es war eine Szene, die sogar bei den Arbeitern auf dem Schiff Wut hervorrief; sie kritisierten die Übermacht der Alliierten, die ein französisches Schiff für ein Anliegen

1 Über die Bedeutung Taha Hussains für die arabische Ideengeschichte vgl. Cachia, Taha Husayn, 45–67.

2 Hussain, *min al-qāhira ilā bayrūt* [Von Kairo nach Beirut].

3 Ebd., 10f.

4 Ebd., 10.

einsetzen, das bei den arabischen Bewohnern Zorn und Unmut schürt. Ist Frankreich nicht dazu verurteilt, sich den Siegermächten England und USA unterzuordnen, um politisch überleben zu können?«⁵

Mag diese Beschreibung der Geschehnisse im Hafen von Haifa zunächst wie eine bloße Momentaufnahme erscheinen, so ist ihre historische Bedeutung doch für die Erforschung arabischer Reaktionen auf den Holocaust wesentlich, denn sie enthält im Kern jene widerstrebenden Positionen, die sich später ausbilden und nachhaltig verfestigen sollten.

1946 lag Europa in Trümmern, und es war das vornehmliche Interesse der beteiligten Nationen, die unmittelbaren Kriegsschäden zu beseitigen. Weder die jüngste Vergangenheit – der Massenmord an den europäischen Juden – noch die Konsequenzen des Krieges für die Kolonien gelangten ins Bewusstsein der europäischen Nationen. Erst vor diesem Horizont wird die Bedeutung des Essays von Taha Hussain offenbar: Hussain führte bereits zu einem frühen Zeitpunkt jene unterschiedlichen, jedoch eng mit dem Zweiten Weltkrieg verbundenen Ereignisse zusammen, die für den entstehenden Konflikt wesentlich werden sollten: Holocaust und Palästinafrage. Hussains Beschreibungen aus dem Jahr 1946 sind ausgewogen, ja unparteiisch; vom Mitgefühl für die Holocaustüberlebenden geprägt, aber zugleich von Verständnis für die arabischen Bewohner der Stadt Haifa. Eigentliche Botschaft dieser ägyptischen Perspektive auf die Ereignisse war jedoch eine Anklage gegen das, was Europa mit Holocaust und Kolonialpolitik Juden und Arabern angetan hatte.

Darüber hinaus markiert der Text von Taha Hussain auch eine gedächtnistheoretische Konstellation: Kann eine arabische Auseinandersetzung mit dem Holocaust nur im Zusammenhang mit der Palästinafrage verstanden werden? Die bisherige Forschung über die Araber und den Holocaust bejaht dies.⁶ Zwei Forschungsansätze haben sich dabei etabliert: ein Deutungsmodell rückt die Kollaboration arabischer Nationalisten mit Nazi-Deutschland in den Vordergrund und hebt dabei den palästinensischen Mufti Amin al-Hussaini (1893–1974) als eine wichtige handelnde Figur hervor. Der zweite Ansatz dagegen macht das Verhältnis der Araber zum Holocaust vom Verlauf des arabisch-israelischen Konfliktes abhängig. Im ersten Ansatz zeichnete sich eine Kontroverse über die Rolle von Amin al-Hussaini ab. Der amerikanische Historiker Jeffrey Herf hat in einer 2009 erschienenen Studie die Nazi-Propaganda in der arabischen Welt untersucht und sich dabei insbesondere auf die judenfeindlichen Reden von Amin al-Hussaini konzentriert.⁷ Als sich Mitte der 1930er Jahre der Plan zur Teilung Palästinas in einen jüdi-

5 Ebd.

6 Eine detaillierte Darstellung des Stands der Forschung erfolgt im letzten Teil dieser Einleitung: »Die Araber und der Holocaust – eine Forschungsgeschichte«.

7 Herf, Nazi Propaganda for the Arab World.

schen und einen arabischen Staat abzuzeichnen begann, hatte der Mufti öffentlich seine Solidarität mit den Nationalsozialisten erklärt, verbunden mit der Bitte an die Deutschen, sich gegen die Errichtung eines jüdischen Staates und für eine umgehende Beendigung der jüdischen Zuwanderung auszusprechen. Herf interpretiert diese Verbindungslinie zwischen Hitler und Amin al-Hussaini nicht nur als Zusammenarbeit, sondern als eine Fusion von arabischem Nationalismus und nationalsozialistischer Ideologie, die im Judenhass ihre Schnittmenge fanden. Die Juden in Palästina standen demnach vor der Gefahr eines Genozids.⁸

Der zweite Forschungsansatz konzentriert sich ebenfalls auf das Verhältnis arabischer Nationalisten zum Nationalsozialismus im Zusammenhang mit der Palästinafrage, jedoch mit entgegengesetzten Resultaten. Ein Beispiel hierfür ist der vom Zentrum Moderner Orient herausgegebene Band *Blind für die Geschichte?*, in dem die Orientalwissenschaftler Gerhard Höpp, Peter Wien und René Wildangel *Arabische Begegnungen mit dem Nationalsozialismus* darstellen.⁹ Die Autoren verneinen zwar nicht die Tendenz arabischer Nationalisten zur Kollaboration mit den Nationalsozialisten, sie sehen jedoch in der Haltung al-Hussainis – und anderer arabischer Persönlichkeiten – zum Nationalsozialismus eher den Zweckopportunismus eines Politikers, der, wie andere arabische Politiker auch, am wahren Charakter des Naziregimes nicht ernsthaft interessiert war. Die Bereitschaft der arabischen Nationalisten zur Kollaboration mit dem Nationalsozialismus wird von den Autoren auf ein rein politisch-patriotisches Interesse zurückgeführt, das sich im Grunde gegen die Kolonialmacht England und die Zionisten richtete.¹⁰

Der Streit um eine angemessene Deutung der Rolle des Muftis dauert an.¹¹ Doch jenseits von Schuld oder partiellem Freispruch hinsichtlich der historischen Figur Amin al-Hussaini ist erneut die Frage zu stellen: Kann eine Stu-

8 Die Deutungslinie von Jeffrey Herf ist auch nachzuvollziehen in Mallmann/Cüppers (Hgg.), Halbmond und Hakenkreuz, sowie in den populärwissenschaftlichen Schriften des Publizisten und Politologen Matthias Küntzel, insbesondere *Von Zeesen bis Beirut* sowie *Djihad und Judenhass*. Vgl. auch Gensicke, *Der Mufti von Jerusalem*.

9 Höpp/Wien/Wildangel (Hgg.), *Blind für die Geschichte?*

10 Ebd., 9–11. Diese Deutungs- und Erklärungslinie hat ihre Tradition insbesondere in der Islamwissenschaft und ist bei folgenden Autoren zu finden: Schölch, *Das Dritte Reich; Stepert, Das Jahr 1933 und seine Folgen für die arabischen Länder des Vorderen Orients; Höpp, Araber im Zweiten Weltkrieg; ders., Der Gefangene im Dreieck; ders. (Hg.), Mufti-Papiere; Flores, Judeophobia in Context*.

11 Vgl. dazu die Kritik des amerikanischen Historikers Richard Wolin an Herfs *Nazi Propaganda for the Arab World*: Ders., *Herf's Misuses of History*, sowie die daraus entstandene und online geführte Debatte: Wolin/Herf, »Islamofascism«; ebenfalls der Streit um die Rolle des Muftis zwischen Jeffrey Herf und dem libanesischen Politologen Gilbert Achcar in einem amerikanischen Politmagazin: Herf, *Not in Moderation*; die Reaktion darauf: Achcar, *Arabs and the Holocaust. A Response*; die Antwort von Herf: ders., *Arabs and the Holocaust, Continued*.

die über das Verhältnis arabischer Nationalisten zum Nationalsozialismus in den 1930er und 1940er Jahren zur Klärung arabischer Wahrnehmung des Holocaust beitragen? Aus Sicht dieser Arbeit fällt die Antwort negativ aus. Solche Forschungsansätze können nicht zu einer ausgewogenen Sicht gelangen, weil ihre Fragestellung sie dazu zwingt, entweder die ersten arabischen Reaktionen auf den Genozid an den Juden als unmittelbar und unzweifelhaft faschistisch zu verstehen, oder umgekehrt zu versuchen, die arabischen Reaktionen von Mittäterschaft freizusprechen und die Araber – wiederum verallgemeinernd und verklärend – als eine Art »Gerechte unter den Völkern« zu präsentieren, die während des Zweiten Weltkriegs jüdisches Leben gerettet haben.¹² Diese Studien sind sicherlich dazu geeignet, nachvollziehbar zu machen, warum einige arabische Intellektuelle der Ideologie des Nationalsozialismus begeistert anhängen, während ihre große Mehrheit von Casablanca über Kairo bis nach Beirut Hitler verachtete.¹³ Im Gegensatz hierzu will die vorliegende Studie nicht erneut verallgemeinernde Perspektiven aufrufen, sondern die arabische Wahrnehmung des Holocaust als »historischer Ausnahmefall«, als Zivilisationsbruch in der Menschheitsgeschichte untersuchen. Ein angemessenes Verständnis der Ereignisse war in Europa nach dem Krieg nicht vorhanden. 1945 erschien der Holocaust vielen Europäern als ein tragisches, aber schließlich doch zweitrangiges Ereignis angesichts der allgegenwärtigen Zerstörung. Entsprechend rückt die vorliegende Studie die bislang in diesem Zusammenhang immer wieder aufgerufene Debatte um den Mufti von Palästina eher in den Hintergrund, sie stellt jedoch erneut die Frage nach dem Zeithorizont der Reaktionen arabischer Intellektueller auf den Holocaust. Dies bedeutet zunächst eine Annäherung an den oben erwähnten zweiten Ansatz, der die arabische Wahrnehmung des Holocaust im Zusammenhang mit der Palästinafrage erklärt. Hierbei sind zwei kürzlich erschienene Werke von Bedeutung. Die israelischen Politikwissenschaftler Meir Litvak und Esther Webman veröffentlichten 2009 die Ergebnisse ihrer

12 Auf die »Gerechten unter den Völkern« bezieht sich der amerikanische Nahostwissenschaftler Robert Satloff mit dem Titel seines 2006 erschienenen Buches, in dem er der Geschichte der antijüdischen Verfolgungen in Nordafrika während des Vichy-Regimes auf den Grund geht und dabei die Rolle der arabischen »Gerechten«, die trotz der Gefahr für das eigene Leben Juden versteckten oder ihnen zur Flucht verhelfen, darstellt: Satloff, *Among the Righteous*.

13 Zu den vielfältigen Eindrücken und Reaktionen, mit denen das faschistische Regime Italiens, aber auch der Nationalsozialismus im arabischen Raum wahrgenommen wurden, vgl. bes. Gershoni/Nordbruch, *Sympathie und Schrecken*; über einzelne Länder vgl. bes. die Werke des israelischen Historikers Israel Gershoni über Ägypten, u.a.: *Eine Stimme der Vernunft; Egyptian Liberalism in an Age of »Crisis of Orientation«*; *Confronting Nazism in Egypt*; Or bezal [Licht in der Dunkelheit]. Zu Libanon und Syrien vgl. Nordbruch, *Nazism in Syria and Lebanon*.

Forschungen über arabische Reaktionen auf den Holocaust.¹⁴ Litvak/Webman sind überzeugt von einer Kausalität zwischen dem Konflikt um Palästina und der arabischen Leugnung des Holocaust, sie formulieren daher in der Einleitung ihre Grundthese: »Die arabische Ablehnung Israels überschattete Fähigkeit und Willen der Araber zum Mitgefühl mit der jüdischen Tragödie und erst recht zur Anerkennung des Holocaust.«¹⁵

Von dieser These ausgehend präsentieren die Autoren in elf ausführlichen Kapiteln eine Bestandsaufnahme arabischer Holocaust-Diskurse vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zur Gegenwart.¹⁶ Entsprechend dem Titel *From Empathy to Denial* zeigen sie, dass die Eskalation des Konflikts mit der Gründung Israels 1948 den Ausschlag für die arabische Leugnung des Holocaust gab, während arabische Texte aus den Jahren 1945–1948 über das Schicksal der europäischen Juden eher von Empathie geprägt waren.

Das Erklärungsmodell vom Palästinakonflikt als dem Leitmotiv arabischer Leugnung des Holocaust ist unzweifelhaft brisant. Dies lässt sich an der gleichfalls 2009 erschienenen Arbeit des libanesischen Politikwissenschaftlers Gilbert Achcar zeigen.¹⁷ Grundsätzlich ähnelt sie der Untersuchung von Litvak/Webman. Auch Achcar stellt eine Dokumentation arabischer Reaktionen auf den Holocaust von 1933 über 1948 bis in die Gegenwart hinein zusammen. Doch seine Untersuchung *The Arabs and the Holocaust* ist nicht ohne ihren Untertitel zu verstehen, der den *Arab-Israeli War of Narratives* betont. Diese Deutung zieht sich wie ein roter Faden durch die gesamte Studie. Achcar hat dabei durchaus aufklärerische Absichten, was sicher auch mit Fragen von Herkunft und Erkenntnisinteresse zusammenhängt: Der 1951 als Kind einer christlich-libanesischen Familie im westafrikanischen Senegal geborene Achcar zog 1959 mit seinen Eltern in den Libanon zurück,¹⁸ er hat also als junger Mann den Sechstagekrieg 1967 miterlebt. Die arabische Niederlage wurde für den Schüler zum Wendepunkt: Er rebellierte gegen den Panarabismus und »konvertierte« zum Marxismus. Aus dem christlichen Jungen wurde ein internationalistischer Aktivist.

Achcar hatte sich für eine akademische Laufbahn entschieden, die seiner universalistisch-marxistischen Überzeugung entsprach. Er publizierte über die Wiederbelebung des Marxismus im arabischen Raum, gegen den Zionismus, gegen die amerikanische Hegemonie und auch gegen den islamischen

14 Litvak/Webman, *From Empathy to Denial*.

15 Ebd., 2.

16 Die Autoren gliedern ihre Ausführungen in zwei Hauptteile über »Historical case studies« (23–131) und »Prominent representation themes« (155–331), wobei Teil I vier und Teil II sieben Kapitel umfasst.

17 Achcar, *The Arabs and the Holocaust*.

18 Vgl. dazu Mustafa Basyuni, *jalbir al-’ashqar* [Gilbert Achcar].

Fundamentalismus. Seine Schriften sind Ausdruck seiner Aktivitäten gegen die Tyrannei in der arabischen Welt, aber auch seines Kampfes für einen Vorderen Orient, der sich universalistisch neu interpretiert. In diesem Sinn will Achcar mit *The Arabs and the Holocaust* – ausgehend vom biblischen Motto »Warum siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, aber den Balken in deinem Auge bemerkst du nicht?«¹⁹ – die Araber über den Holocaust, aber auch die Israelis über die *Nakba* aufklären, jenes Leid, dass sie aus seiner Sicht mit der Gründung des Staates Israel den Palästinensern zufügten. Die gleichzeitige Behandlung von Holocaust und *Nakba* erfolgt feinfühlig, ohne beide Ereignisse gleichzusetzen oder gar gegeneinander aufzurechnen. Das macht Achcars Studie so bemerkenswert, offenbart aber gleichzeitig ihre Schwäche. Denn insgesamt analysiert Achcar die Haltung der arabischen Intellektuellen zum Holocaust zwar scharfsinnig und kritisch, dennoch büßt seine Studie überall dort an argumentativer Stringenz ein, wo er den Leugnungsdiskurs arabischer Intellektueller isoliert im Rahmen des arabisch-israelischen Konfliktes interpretiert, sozusagen als »Verhandlungsmasse« für einen erwünschten politischen Ausgleich zwischen beiden Parteien und Völkern.

Darüber hinaus stellt Achcar in *The Arabs and the Holocaust* ausführlich den gesamten Themenkomplex jüdisch-arabischer Beziehungen im 20. und 21. Jahrhundert dar, von der allgemeinen Haltung der Araber zu Juden über das Verhältnis arabischer Nationalisten zu den Nationalsozialisten, den Palästinakonflikt und die israelische Reaktion auf die *Nakba* bis hin zur arabischen Judenfeindschaft. Nur der Holocaust selbst steht nicht zur Debatte. Er wird zum Vehikel, um die Problematik des Verhältnisses zu Israel insgesamt zu thematisieren und sich in Abgrenzung zum Westen zu begreifen.

So hat Achcar die arabischen Reaktionen auf den Holocaust zwar berührt, diese aber eher in einer Art Resümee konstatiert als entfaltet. Dem Desiderat einer erkenntnistheoretisch angeleiteten Erforschung der Holocaust-Wahrnehmung arabischer Intellektueller ist damit noch nicht entsprochen, vielmehr besteht der große Wert der Studie in der Formulierung der Fragestellung. Die eingangs beschriebenen frühen Beobachtungen Taha Hussains enthalten bereits jene emblematische Verschränkung verschiedener historischer Erfahrungen, deren exakter Nachvollzug aus Sicht der vorliegenden Arbeit so wesentlich für ein angemessenes Verständnis der Reaktionen arabischer Intellektueller auf den Holocaust ist. In diesem Gegenstand überlagern sich europäische Geschichtserfahrungen, wie die Vernichtung der Juden, mit kolonialen Erfahrungen der arabischen Welt, wie beispielsweise dem europäisch-zionistischen Kolonialisierungsprojekt in Palästina, dem französischen Kolonialismus in Nordafrika, Syrien und Libanon sowie dem

19 Unter anderem Mt 7,3.

britischen Kolonialismus in Ägypten. Diese widersprüchlichen, zuweilen rivalisierenden, in jedem Falle aber sich überlagernden Gedächtnisschichten gilt es zu verstehen und zu unterscheiden. Erst dann wird nachzuvollziehen sein, aus welchen Gründen zu einer Zeit, in der sich in Europa – wenn auch langsam und nicht ohne Widerstände – der Holocaust zu einem Schlüsselthema der Historiografie und der politischen Kultur entwickelte, die Rezeption dieses Zivilisationsbruchs seitens arabischer Intellektueller in besonderem Maße eingeschränkt, ja »blockiert« war. Es ist eine der wesentlichen Thesen dieser Studie, dass der Holocaust aufgrund der konkurrierenden Gedächtnisse nicht angemessen wahrgenommen werden konnte und aus diesem Grund sein Ausmaß, seine Ursachen und seine Bedeutung – wenn überhaupt wahrgenommen – relativiert oder geleugnet und seine Folgen verengt dargestellt wurden.

Quellenbasis und Untersuchungszeitraum

Eine Quelle der vorliegenden Arbeit bietet die Wochenzeitschrift *al-risāla* (Die Botschaft). Sie war in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zwei Jahrzehnte lang das prominenteste und nachhaltigste Forum arabischer Intellektueller.²⁰ Von Ahmad Hassan az-Zayyat (1885–1968) im Jahr 1933 in Kairo gegründet,²¹ stand die Zeitschrift Autoren aus Ägypten, Syrien, Libanon und dem Irak offen, alle geistigen und kulturellen Strömungen des arabischen Raums fanden hier ihren Niederschlag.²²

Az-Zayyat gelang eine ausgewogene Mischung unterschiedlicher Strömungen, er ging nicht zuletzt deswegen als *al-ustādh* (der Lehrer/der Meister) in die moderne arabische Geistesgeschichte ein. Seine journalistische

20 Gründe dafür, dass sie zu *der* Kulturzeitschrift des gesamten arabischen Orients wurde, sind u.a. das breite Themenspektrum sowie die Prominenz ihrer Autoren. Beginnend mit einer Auflage von 15000 Anfang der 1930er Jahre, wurden in den 1940er Jahren bereits 50000 Exemplare verkauft, ein Viertel davon ins arabische Ausland. Vgl. dazu az-Zayyat, *al-risāla* 1, 15. Juni 1933, 3.

21 Vgl. Goldschmidt, *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, 238f.

22 Liberale Strömungen waren vertreten durch Muhammad Husain Haikal (1888–1956), Taha Hussain (1889–1973), Tawfiq al-Hakim (1898–1987), ‘Abbas Mahmud al-‘Aqqad (1889–1964) und Ahmad Amin (1886–1954), nationalistische durch Intellektuelle wie Ibrahim ‘Abd al-Qadir al-Mazini (1889–1949), Zaki Mubarak, Mustafa Sadiq ar-Rifa‘i, Abd al-Wahab ‘Azzam (1894–1959) oder Niqula al-Haddad (1870–1954). Die islamische Orientierung schließlich fand ihre Exponenten u.a. in Muhammad Farid Abu Hadid (1893–1967), ‘Abd al-‘Aziz al-Bishri (1866–1943) und Sayyid Qutb (1906–1966). Taha Hussain fungierte ab Gründung zwei Jahre lang als Mitherausgeber, was den nachdrücklich liberalen Ansatz von *al-risāla* erklärt.

Schule prägt das kulturelle Leben der arabischen Welt bis in die Gegenwart.²³

Trotz verschiedener geistiger und politischer Ausrichtung schien die Redaktion von *al-risāla* einem Konsens zu folgen, der ein kontinuierlich offenes und liberales Profil der Zeitschrift gewährleistete. Dies kann anhand von zwei Schwerpunktthemen des Blattes gezeigt werden. Zunächst wurde jene für die arabische Geistesgeschichte zentrale Frage nach der Rolle der Religion in der Gesellschaft immer wieder gestellt, und dies in zweifacher Hinsicht: Eine Mehrheit suchte nach einem Einklang zwischen Religion und Moderne und propagierte daher einen »offenen und liberalen« Islam,²⁴ während Vertreter einer eher säkularen Diskurskultur wie Isma‘il Ahmad Adham (1911–1940) und der irakische Dichter Jamil Sidqi az-Zahawi (1863–1936) eine vollständige Verdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit forderten.²⁵ Trotz Meinungsverschiedenheiten waren sich beide Strömungen aber in einer Sache einig: Sie standen Europa offen gegenüber, war die europäische Moderne für sie doch der prägende Faktor gewesen.

Das zweite Schwerpunktthema der Zeitschrift bildete die Beschäftigung mit den politischen Ereignissen in Europa, getragen von der Sorge über das Aufkommen faschistischer und nationalsozialistischer Ideologien in den 1930er Jahren. Hier hatte sich *al-risāla* als ein kompromissloser und vehementer Gegner des Faschismus in Italien und des Nationalsozialismus in Deutschland profiliert und avancierte zum Vorreiter im Kampf gegen die Ausbreitung derartiger Ideologien im arabisch-islamischen Raum. Dabei fußten die Aufsätze auf einer doppelten Strategie: zum einen auf der Darstellung der Unvereinbarkeit von Hitlers und Mussolinis Ideen mit der Glaubenslehre des Islam, zum anderen auf der Betonung der Gefahr, die eine faschistische und nationalsozialistische Regierungsform für den Gesellschaftsfrieden darstellte.²⁶

Die Wahl von *al-risāla* als Zeitzeugnis und Quelle für diese Arbeit mag verwundern – wie kann eine Zeitschrift mit einem derart liberalen Profil in Zusammenhang mit dem Phänomen arabischer Gegnerschaft zum Europa

23 Vgl. dazu Muhammad, *az-zaiyat wa-l-risāla* [Az-Zayyat und *al-risāla*], 200–218, und Walker, *Egypt's Liberal Arabism*, 65–68.

24 Vgl. dazu Gershoni, *Eine Stimme der Vernunft*, 106; ders., *Or bezal* [Licht in der Dunkelheit], 26; ders., *Egyptian Liberalism in an Age of »Crisis of Orientation«*, 553.

25 Vgl. insbesondere die Debatte über das 1937 in Alexandria veröffentlichte Buch von Isma‘il Ahmad Adham, *li-mādhā anā mulhid?* (Warum bin ich Atheist?), sowie die Kritik des irakischen Dichters Jamil Sidqi az-Zahawi, der Adhams Ansichten verteidigte und der intellektuellen Szene Ägyptens Mangel an geistiger Freiheit vorwarf. Vgl. dazu auch Ibrahim Ahmad Adham, *‘an akhī* (Über meinen Bruder), sowie az-Zayyat, *nihāyat adīb* (Das Ende eines Literaten).

26 Ausführlich zur Vorreiterrolle *al-risālas* im Kampf gegen Faschismus und Nationalsozialismus: Gershoni, *Egyptian Liberalism in an Age of »Crisis of Orientation«*.

der Nachkriegszeit gebracht werden? Zunächst soll daher *al-ustādh* Ahmad Hassan az-Zayyat in den Fokus gerückt werden. In der Orientforschung gilt er als muslimischer Intellektueller liberaler Prägung, dessen Ansichten für den arabischen Liberalismus insgesamt beispielgebend sind.²⁷ Für die Angemessenheit dieser Auswahl spricht die Tatsache, dass az-Zayyat aufgrund seiner eigenen Ansichten, aber auch indirekt durch seine Position als Chefredakteur von *al-risāla* mit der europäischen Geschichte gut vertraut war.

Ahmad Hassan az-Zayyat begann im Alter von 13 Jahren zunächst mit dem in seiner Generation verbreiteten Studium an der religiösen Institution von al-Azhar. Doch das dort vermittelte traditionelle Wissen erfüllte kaum seine literarischen Bedürfnisse, und so brach er sein Studium vorzeitig ab. In dieser Zeit kam er in Kontakt mit Vertretern liberaler Kreise, allen voran Taha Hussain, auf dessen Rat hin er sich in der liberalen und überwiegend mit europäischen Lehrkräften besetzten *al-jāmi'a al-ahliyya* (Öffentliche Universität)²⁸ einschrieb. Hier entfernte sich az-Zayyat von der islamischen Wissenstradition, um sich bald gänzlich dem europäischen Einfluss zu öffnen. Der europäische Weg in die Moderne war ihm Vorbild, er sah in der Aneignung des Gedankenguts der europäischen Aufklärung und in der Übersetzung bedeutender europäischer literarischer Werke erste Schritte zu einer Reformierung der eigenen Gesellschaft. So entstanden Übertragungen von Goethes Briefroman *Die Leiden des jungen Werther* sowie der autobiografischen Prosadichtung *Raphaël* von Alphonse de Lamartine.²⁹ Doch die 1940er Jahre brachten eine Wende im Verhältnis der arabisch-muslimischen Intellektuellen zu Europa. Eine Reihe unterschiedlicher Ursachen trug dazu bei: zunächst die Grausamkeiten des Zweiten Weltkriegs – wie auch die Vergewaltigung jener des Ersten Weltkriegs –, die gerade bei den arabischen Vertretern des europäischen Liberalismuskonzepts essenzielle Zweifel am »heroischen Europa« hervorriefen. Für az-Zayyat bedeuteten die europäischen Kriege und somit auch die Machtübertragung an faschistische beziehungsweise nationalsozialistische Parteien einen Verrat an der europäischen aufklärerischen Tradition. Ausschlaggebend für den Vertrauensbruch war jedoch die britische Kolonialpolitik in Ägypten während des Zweiten Weltkriegs.

27 Vgl. dazu Walker, *Egypt's Liberal Arabism*, 65–68, und Gershoni, *The Evolution of National Culture in Modern Egypt*, 345.

28 Die Universität wurde 1908 als »Öffentliche Universität« gegründet, jedoch im Jahr 1925 in »Ägyptische Universität« umbenannt; 1940 wurde die Universität nach dem ägyptischen Herrscher Fouad I. (1868–1936) benannt; ihre heutige Bezeichnung »Universität Kairo« erhielt sie nach dem Militärputsch von 1952 im Rahmen der Nationalisierung des ägyptischen Bildungssystems im Jahr 1953. Vgl. dazu Reid, *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, 1.

29 Vgl. dazu az-Zayyat, *alām fartar* [Die Leiden von Werther], und ders., *alfuns lamartina* [Alfons Lamartine].

Insbesondere das »Ereignis des 4. Februar 1942«³⁰ gab in Ägypten endgültig den Anlass zur Distanzierung von Europa. So formulierte az-Zayyat zwei Jahre nach Kriegsende sehr deutlich, was er von Europa hielt:

»Wir glaubten an das aufgeklärte Europa und deshalb unterstützten wir die Alliierten gegen die Verbrechen Hitlers. Nun zeigt Europa sein wahres Gesicht. Die Briten sind für das Drama der Palästinenser verantwortlich und verweigern die Unabhängigkeit Ägyptens und des Sudans. Die Franzosen massakrieren die Araber in Nordafrika und die Einheimischen in Indochina und bestehen darauf, die koloniale Politik der Ausbeutung fortzusetzen. Sie haben vergessen, wie sie vor Hitler gezittert haben. Wäre er am Leben, hätte er ihnen gezeigt, wo ihr Platz ist. Gott möge sich Hitlers erbarmen.«³¹

Diese Worte mögen als die eines verzweifelten Intellektuellen betrachtet werden, doch sind sie charakteristisch für jene ehemals europhilen Intellektuellen der 1930er Jahre.³² Die Wahrnehmung Europas im arabischen Raum erfuhr in dieser Zeit eine Verschiebung, die von den Europäern propagierten Ideale der Aufklärung und des Humanismus traten in den Hintergrund. In den Vordergrund schob sich die Wahrnehmung eines von Machtinteressen »besessenen« Kolonialisten: »[D]as an Gelehrten reiche, moderne Europa«, dessen Kriegsführung »nicht einmal zwischen Schuldigen und Unschuldigen«³³ zu unterscheiden vermochte, verlor den Anspruch auf seine »zivilisatorische« Vorreiterrolle. Die »großartigen islamischen Länder«³⁴ und den »Westen, das heißt sowohl die Alliierten als auch die Achse Berlin–Rom«,³⁵ betrachtete az-Zayyat nun als zwei entgegengesetzte Systeme. In der Perspektive des kolonialisierten Intellektuellen ging az-Zayyat die moralische Trennschärfe verloren, als England auf der Fortführung der Kolonialisierung

30 Während des Zweiten Weltkrieges stand die in Kairo regierende liberale Wafd-Partei hinter England. Im Laufe des Krieges allerdings mehrten sich nationalistische Stimmen, die für eine Kooperation Ägyptens mit Nazideutschland eintraten, um von England die Unabhängigkeit zu erzwingen. Mit dem Einmarsch Rommels in Ägypten fürchtete England, die Kontrolle über Ägypten zu verlieren. An jenem Tag war König Faruk von Ägypten bemüht, eine Regierung zu bilden. Der britische Botschafter in Kairo, Miles Lampson, gab den Befehl, den Palast mit Panzern zu umstellen, und zwang Faruk, dem Wafd-Politiker Mustafa an-Nahas die Regierungsbildung zu überlassen. Dies geschah und die Krise wurde überwunden, aber der 4. Februar 1942 hatte eine verheerende Wirkung: Er zeigte den Ägyptern, wer Herr im Lande ist und schürte den antibritischen Hass, stigmatisierte aber gleichzeitig die Liberalen als »Agenten« des Westens. Zu den Ereignissen vgl. Vatikiotis, *The Modern History of Egypt*, 349–351.

31 Az-Zayyat, rahima allāh udolf hitlar! [Gott möge sich Adolf Hitlers erbarmen!].

32 Zum Verhalten arabischer Intellektueller liberaler Prägung vgl. Safran, *Egypt in Search of Political Community*; Vatikiotis, *The Modern History of Egypt*; Gershoni, *Redefining the Egyptian Nation, 1930–1945*.

33 Az-Zayyat, akhlāq al-harb [Die Ethik des Krieges].

34 Ders., kalimat al-`adad [Leitartikel].

35 Ebd.

Ägyptens bestand: »Demokratie, Kommunismus, Nazismus und Faschismus«,³⁶ so schrieb er 1946, »sind Synonyme für die fortdauernde Kolonialisierung des arabischen Orients und die Versklavung seiner Bewohner.«³⁷

Die Zeitschrift *al-risāla* stellt gewissermaßen die Vorgeschichte dessen dar, was diese Studie nachdrücklich ins Bewusstsein des Lesers rücken will: Es gibt eine vergessene liberale Tradition in der arabischen Welt, die sich ausdrücklich gegen den Nationalsozialismus aussprach. Durch die Kolonialerfahrung trübte sich jedoch dieser zunächst klare Blick, die Ereignisse in Algerien und der Kampf gegen den Kolonialismus in der übrigen arabischen Welt prägten die Wahrnehmung Europas.

Diese Studie versteht sich als eine arabische Zeitgeschichte, die einen gedächtnisgeschichtlichen Zugriff unternimmt. Aus dieser methodischen Herangehensweise ergibt sich der Untersuchungszeitraum. Diese Arbeit misst den 1960er Jahren eine bislang so nicht wahrgenommene entscheidende Bedeutung zu. Die Entkolonialisierung erfuhr Anfang der sechziger Jahre mit dem Algerienkrieg und der Unabhängigkeit des Landes eine Zuspitzung, die in der arabischen Welt die Hoffnung auf eine Beschäftigung mit der kolonialen Vergangenheit Europas geweckt hatte. Zugleich wurde Adolf Eichmann von 1960 bis 1962 in Jerusalem der Prozess gemacht, aus gedächtnisgeschichtlicher Perspektive ein weiterer Markstein des Jahrzehnts. An diesen beiden Ereignissen wird die Gegenläufigkeit von Gedächtnissen offenbar, die fortan die historischen Konstellationen prägen sollten: Das arabische Gedächtnis der Kolonialzeit und das europäische Gedächtnis des Holocaust gingen ab dem Eichmann-Prozess getrennte Wege. Die zweite Hälfte des in dieser Studie vorrangig betrachteten Zeitraums ist vom Sechstagekrieg 1967 gekennzeichnet. Er verschärfte die in der ersten Hälfte des Jahrzehnts entstandene Gegenläufigkeit europäischer und kolonialer Gedächtnisse.

Um die Entstehung jener konkurrierenden Gedächtnisse nachzuvollziehen, werden Rückgriffe in vorgelagerte und vermeintlich später liegende Zeiten notwendig. Dan Diner hat in einer Studie auf die Gegenläufigkeit europäischer und kolonialer Gedächtnisse aufmerksam gemacht. Ausgehend von der Gedächtnisikone des 8. Mai beschreibt er die mehrfache Besetzung des Datums in der europäischen Gedächtnisgeschichte: Während am 8. Mai 1945 in Reims die Franzosen gemeinsam mit anderen Alliierten die bedingungslose Kapitulation der deutschen Streitkräfte an allen Fronten feierten, verübte die französische Kolonialarmee in den algerischen, mehrheitlich arabisch-muslimisch bewohnten Städten Sétif, Guelma und Kherrata ein grausames Massaker. Sétif und Reims im Mai 1945 können somit als Embleme unterschiedlicher Wahrnehmung des Kriegsendes verstanden werden: Wäh-

36 Ders., *nahnu wa-ürübā* [Wir und Europa].

37 Ebd., 542.

rend der 8. Mai 1945 in Europa zum Tag des Sieges und der Befreiung wurde, ging er als Tag der Trauer in das algerische Gedächtnis ein.³⁸

Solch eine zuweilen drastische Gegenläufigkeit der Gedächtnisse beschränkt sich nicht auf Algerien. Für verschiedene arabische Gesellschaften war das Ende des Zweiten Weltkriegs zunächst Anlass zu Freude und Hoffnung. Der ägyptische Historiker Abd al-‘azim Ramadan fasst den Hauptgrund dafür zusammen:

»Die Menschen auf der Straße waren über die Kriegsgeschehnisse informiert. Der Rundfunk berichtete regelmäßig über den Kriegsverlauf und die Zeitungen hatten manchmal Früh- und Abendausgaben, um den Leser auf den aktuellen Stand zu bringen. Unsere Informationen waren dennoch sehr oberflächlich: Wir wussten, welche Städte gerade von den Deutschen beherrscht oder von den Alliierten zurückerobert wurden; wir kannten auch die Namen der Generäle auf beiden Seiten; aber wir wussten zum Beispiel nicht, warum der Krieg ausbrach, das hatte keine Rolle gespielt. Wichtig für die Bevölkerung war, dass England uns Ägyptern mit dem Sieg über die Achsenmächte die vollständige Unabhängigkeit garantiert hatte. Daher waren die meisten Ägypter bei Kriegsende voller Freude, hatten den Sieg sogar gefeiert und waren zuversichtlich, dass ihre Unabhängigkeit in naher Zukunft folgen würde.«³⁹

Diese Kolonialpolitik, sei es das brutale Vorgehen der Franzosen in Algerien oder das nicht eingehaltene Versprechen der Briten in Kairo, blieb nicht folgenlos. In den arabischen Gesellschaften überlagerten Bilder der Kolonialgewalt die Gedächtnisse. Die Folgen sind absehbar: Der sinnhaltige Unterschied zwischen den von den Nationalsozialisten in Europa begangenen Verbrechen und der kolonialen Gewalterfahrung in der arabischen Welt ging verloren.

Die drastischen Folgen der kolonialen Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs beschränkten sich nicht auf die Wut kolonialisierter Intellektueller gegenüber den Kolonialmächten. Noch deutlicher haftet die Niederlage der arabischen Armeen 1948 im Gedächtnis. Auch der Palästinakrieg muss also vor dem Horizont einer Gegenläufigkeit europäischer und kolonialer Gedächtnisse neu betrachtet werden. Der syrische Historiker Constantine Zurayk setzte sich als einer der ersten arabischen Intellektuellen mit der Niederlage auseinander und erklärt in seinem Buch *Die Bedeutung der Nakba*, warum Israel den Sieg davongetragen habe:

»Der Sieg, den die Zionisten [1948] erzielten, liegt nicht in der Überlegenheit eines Volkes über ein anderes, sondern vielmehr in der Überlegenheit eines Systems gegenüber dem anderen. Der Grund für diesen Sieg besteht darin, dass die Wurzeln des Zionismus in der westlichen Moderne verankert sind und er damit ein Bestandteil dieser Moderne ist, während wir [Araber] immer noch weit von dieser Moderne entfernt sind und ihr

38 Vgl. dazu Diner, Zeitschwelle, sowie ders., Gegenläufige Gedächtnisse, 64–68.

39 Gespräch mit dem Verfasser in Kairo am 24. Januar 2006.

zum großen Teil ablehnend gegenüberstehen. Sie [die Zionisten] leben in der Gegenwart und für die Zukunft, während wir weiter von einer glorreichen Vergangenheit träumen und uns selbst verdummen mit ihrer verstaubten Herrlichkeit.«⁴⁰

Die Wucht dieser Aussage musste für die arabischen Intellektuellen durchaus schmerzhaft gewesen sein, was auch mit der Stellung der Juden in der arabischen Erfahrungs- und Mentalitätsgeschichte zu tun hat. Diese Wahrnehmung kann anhand der Reaktion Ahmad Hassan az-Zayyats auf den Krieg 1948 veranschaulicht werden:

»Sagte man, die Juden besäßen die Macht in Palästina, so wäre dies, als hätte man gesagt: Eine Schar von Hasen bildet einen Staat im Löwenwald! Wer konnte bloß einer solchen Nachricht [von der Niederlage der Araber], die dem Gesetz Gottes, der Natur und der Geschichtserfahrung widerspricht, Glauben schenken!«⁴¹

Dies ist nur ein Beispiel für zahlreiche vergleichbare zeitgenössische Bewertungen der Ereignisse. Noch in den 1930er Jahren hatte az-Zayyat die Juden als Brüder beschrieben, »mit kreativen Köpfen, deren Beitrag die großartigen Errungenschaften der Deutschen ermöglichte«.⁴² Jetzt erschienen sie in seinen Augen als »Feiglinge, die nur durch Intrigen und Böswilligkeit historisch überlebt haben«.⁴³ Diese judenfeindlichen Äußerungen stellen nicht in Abrede, dass die Juden einen Platz in der Ordnung der Welt haben; sie beharren nur darauf, dass dieser Platz ein bescheidener sei und dem einer geduldeten, untergeordneten »Schar von Hasen« entspreche. Durch ihr Auftreten als Eroberer und Herrscher hätten die Juden jedoch die gottgegebene Ordnung der Dinge umgestürzt: »Oh Allmächtiger! Was hören wir, [das jüdische] Tel Aviv regiert über [das islamische] Haifa und die Flagge Zions weht über der Moschee.«⁴⁴

An Reaktionen dieser Art ist das wesentliche Problem arabisch-muslimischer Intellektueller mit der Niederlage 1948 abzulesen: Az-Zayyat betrauert nicht den Verlust eines islamischen Gebiets und auch nicht die Opfer des Kriegs, sondern er beklagt sich über die Sieger. Es waren nicht die Enkel der Kreuzritter, auch nicht die Rückeroberer Spaniens, nicht die modernen britischen und französischen Kolonialherren, unter deren Herrschaft die Muslime zu leben lernten, sondern eine »Schar von Hasen«, aus seiner Sicht ein geschichtlich obdach- und wehrloses Volk, dessen vermeintliche Schwäche den »jüdischen Sieg« zu einer Erniedrigung und Beschämung für die arabischen Muslime machte.

40 Zurayk, ma'na al-nakba [Die Bedeutung der Nakba], 42.

41 Az-Zayyat, li-man al-'izza fi filastīn? [Wer besitzt die Macht in Palästina?].

42 Ders., fi ma'na al-jarmāniyya [Die Bedeutung des Germanentums], 1244.

43 Ders., li-man al-'izza fi filastīn? [Wer besitzt die Macht in Palästina?], 549.

44 Ders., min 'alamāt al-sā'a [Zeichen des Jüngsten Gerichts].

Die arabischen Reaktionen auf die Niederlage 1948 stehen in unmittelbarer Verbindung zur arabischen Wahrnehmung des Holocaust, jedoch nicht in kausaler Hinsicht. Der Palästina-Konflikt war nicht die Ursache der arabischen Leugnung des Holocaust, sondern er hat zu jener gedächtnistheoretischen Komplexität beigetragen, die oben beschrieben wurde. Dies geschah in zweierlei Hinsicht: Zunächst erschienen die Juden aus arabischer Perspektive zwar als »Schar von Hasen«, die jedoch nicht zu bemitleiden, sondern als Eroberer und Kolonialisten zu verurteilen seien, da sie arabisches Land in Besitz nahmen. Zweitens fungierte der arabisch-israelische Konflikt wie ein Ventil, dessen Betätigung die Gegenläufigkeit arabischer und europäischer Gedächtnisse sichtbar machte. Die Gründe für die arabische Leugnung des Holocaust sind also nicht ausschließlich ereignisgeschichtlich über den Zweiten Weltkrieg, die koloniale Tragödie, etwa in Algerien 1945, oder den arabisch-israelischen Krieg um Palästina von 1948 zu verstehen, sondern vielmehr aus ideengeschichtlicher Perspektive auf jenen Zeitraum zu entschlüsseln, in dem sich europäische und arabische Diskurse über den Zweiten Weltkrieg überschneiden und als Gedächtnisse konkurrierten. Einen solchen Zeitraum bildeten die 1960er Jahre, deren ideengeschichtliche Bedeutung für die arabische Leugnung des Holocaust im Mittelpunkt der vorliegenden Studie steht.

Es wird in diesem Buch also nicht erneut darum gehen, eine Sammlung arabischer Reaktionen auf den Zivilisationsbruch zu erstellen, um anschließend zum wiederholten Mal die Leugnung des Holocaust in der arabischen Welt zu konstatieren. Ebenso wenig soll der Konflikt entlang historischer Krisen, wie des arabisch-israelischen Konflikts insgesamt, oder anhand von Einzelereignissen wie dem Suezkrieg 1956 oder dem Algerienkrieg (1954–1962) nacherzählt werden, um daraus Motive für die arabische Leugnung des Holocaust abzuleiten. Es soll vielmehr jene diskursive Überschneidung europäischer und arabischer Ideengeschichte nachvollzogen werden, die für ein angemessenes Urteil über die Lage notwendig ist. Ihre Hauptakteure waren gar keine Araber und dennoch haben sie die arabische Ideen- und Kulturgeschichte der 1960er Jahre entscheidend geprägt: der britische Universalhistoriker Arnold Joseph Toynbee (1889–1975), der französische Philosoph und Publizist Jean-Paul Sartre (1905–1980) und der französische Soziologe und Orientalist Maxime Rodinson (1915–2004). Fest steht, dass mit Toynbee, Sartre und Rodinson Akteure aufgerufen sind, deren Schriften sowohl die Kolonialerfahrungen arabischer Gesellschaften als auch die Judenverfolgung zum Thema haben – und deren Texte in der arabischen Welt intensiv rezipiert wurden.

Toynbee, Sartre und Rodinson suchten darüber hinaus stets den unmittelbaren Kontakt zu arabischen Intellektuellen der 1960er Jahre, sie sollten die intellektuelle arabische Geschichte, sei es in Algier, Kairo, Bagdad, Da-

maskus und Beirut, maßgeblich prägen. Ihr Schreiben und Agieren soll als Reflexionsort dienen, um den hier beschriebenen gedächtnisgeschichtlichen Zugriff paradigmatisch an drei Zeiten und Orten der arabischen Politikgeschichte zu entfalten. Dies geschieht in drei Kapiteln, die jeweils einen Akteur, einen Ort und zugleich eine damit verbundene Gedächtniskonstellation in den Mittelpunkt stellen: Kapitel 1 widmet sich »Toynbee in Montreal«, das zweite Kapitel »Sartre in Kairo«, das dritte und letzte Kapitel dieser Studie verfolgt den Weg Rodinsons in Beirut. Es soll gezeigt werden, warum die Begegnung mit den Werken von Toynbee, Sartre und Rodinson die angemessene Wahrnehmung des Holocaust in der arabischen Welt blockierte und zu dessen Leugnung führte. Auf diese Weise soll ein Prisma der Geschichte der arabischen Intellektuellen entstehen, das neue Perspektiven auf die Besonderheiten der Wahrnehmung des Holocaust in der arabischen Welt zulässt.

Schließlich bietet das Buch mit einem Anhang ausgewählter arabischer Quellentexte dem deutschen Leser – ohne Vorgreifen des Verfassers – einen direkten Zugang zur arabischen Rezeption Toynbees, Sartres und Rodinsons sowie zu Reaktionen auf ihre Texte.

Araber und Holocaust – eine Forschungsgeschichte

Während sich die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Holocaust in der westlichen Welt ausdifferenziert, quellengesättigt und methodisch anspruchsvoll ausnimmt, weigerte sich die arabische Welt lange Zeit, sich mit dem Holocaust in vergleichbarer Weise wissenschaftlich zu beschäftigen. Dies gilt für das Ereignis selbst ebenso wie für die erkenntnistheoretischen Herausforderungen des Forschungsprozesses und seiner Bedingtheiten. Eine Ausnahme ist ein Aufsatz des arabisch-israelischen Intellektuellen Azmi Bishara, der aufgrund seiner Veröffentlichung in deutscher und hebräischer Sprache in arabischen Intellektuellenkreisen indes kaum wahrgenommen wurde.⁴⁵

Der Beitrag von Bishara stellt eine der ersten wissenschaftlichen Befassungen mit dem Holocaust aus arabischer Feder dar, die sich explizit um die Vermittlung des erkenntnistheoretischen Hiatus zwischen dem europäisch-westlichen und dem arabischen Kulturraum bemühte. Geschrieben von einem palästinensischen Israeli und veröffentlicht unter dem Titel *Die Araber und der Holocaust. Die Problematisierung einer Konjunktion*, versammelt

45 Bishara, *Die Araber und der Holocaust* (hebr. *Ha aravim ve hashoah*).

dieser Text eine Fülle von Hinweisen auf die Untiefen des Themas. Doch seine Erklärungsversuche bleiben dem israelisch-palästinensischen Konflikt verhaftet. Bishara, der hier die Frage diskutiert, ob sich die Araber überhaupt mit dem Holocaust beschäftigen sollten, plädiert zwar für die wissenschaftliche Auseinandersetzung. Doch auch für ihn ist das Thema »mysteriös«, »provokativ« und nicht zuletzt »verdächtig«.⁴⁶ Der Schauplatz der verheerenden Katastrophe des Holocaust sei Europa gewesen, sowohl in ideologischer als auch in historischer Hinsicht, die »Wiedergutmachung« hingegen habe vor allem im Nahen Osten zum Nachteil der Palästinenser stattgefunden: »Der jüdische Staat entstand nicht in Bayern oder Schleswig-Holstein.«⁴⁷ Auch Bishara nimmt die Thematik »Die Araber und der Holocaust« letztendlich nicht anders als in einer Umkehrung des Täter-Opfer-Verhältnisses wahr:

»Die palästinensischen Opfer wurden kriminalisiert. Keine Erwähnung des Holocaust im Zusammenhang mit dem israelisch-palästinensischen Konflikt trägt der Rolle der Palästinenser heute Rechnung. Die Israelis hingegen bleiben Opfer, auch wenn sie Besatzer sind.«⁴⁸

Sein Eintreten für eine Beschäftigung mit dem Holocaust erfolgte daher in einer universalgeschichtlichen Neutralisierung dieses Konfliktes und er plädierte folgerichtig dafür, dem Staat Israel den Holocaust als »Eigentum« zu entziehen und der »ganzen Menschheit« anzuvertrauen.⁴⁹ Bishara formulierte darüber hinaus drei weitere Gründe für eine arabische Auseinandersetzung mit dem Holocaust, »die über ein normales, menschliches Interesse« hinausgeht: Erstens sei die Palästinafrage unmittelbar mit der jüdischen Frage verknüpft. Ohne diese Verwicklung wäre sie schon längst im Prozess der Dekolonialisierung gelöst worden.⁵⁰ Zum Zweiten müsse jeder politische Kompromiss zwischen Israelis und Arabern den zwei verschiedenen »kollektiven Gedächtnissen« Rechnung tragen, weshalb seiner Meinung zufolge eine Verständigung nur »mit Rücksicht auf die Geschichte« erfolgen könne. Der dritte Grund schließlich liege in der bisher nicht ausreichend erfolgten historischen Selbstkritik der palästinensischen Nationalisten, die in den 1930er Jahren mit dem nationalsozialistischen Deutschland gegen England und die Zionisten kooperierten. Bishara bewertete diese Kooperation als »gravierenden Fehler«, der gesehen werden müsse, »um der Geschichte und der Gegenwart willen«.⁵¹

46 Ders., Die Araber und der Holocaust, 407.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Ebd., 409.

50 Ebd.

51 Ebd.

Neben dem Aufsatz Bisharas und zwei Aufsätzen aus israelischer Feder stand die Haltung der Araber zum Holocaust bis Mitte der 1990er Jahre kaum im Mittelpunkt der Forschung.⁵² Vielmehr konzentrierte sich diese auf arabisch-jüdische Geschichtserfahrungen der modernen Zeit und daraus resultierende Formen der arabischen Judenfeindschaft sowie eine im arabischen Raum prägende Leugnung beziehungsweise Relativierung des Holocaust. Die Erklärungsansätze dieser Studien lassen sich strukturell in drei Gruppen zusammenfassen. Das erste Modell zeigt Analysen, die von einem religiös-politischen Punkt ausgehen. Hier wird die Stellung der Juden in der islamischen Geschichte durch eine über Jahrhunderte geltende islamische Ordnung analysiert. Nach dieser Ordnung übernehmen die Muslime als die Besitzer der vollständigen Offenbarung Gottes die führende Position in einer vom Islam bestimmten Lebensgemeinschaft. Dagegen sieht diese Ordnung den Juden als Schutzbefohlenen, *dhimma*, und verleiht ihm deshalb eine untergeordnete Rolle. Durch diese asymmetrische islamisch-jüdische Geschichtserfahrung wird die arabische Ablehnung gegenüber Israel als einem Staat der Juden erklärt. Gestärkt wird dieser Ansatz durch die Tatsache, dass die Araber ihre »Israelfeindschaft« über die Grenzen des arabisch-israelischen Konfliktes hinaus zu einer gegen die Gesamtjudenheit gerichteten Feindschaft ausweiteten. Ein zweites Deutungsmodell distanziert sich in seinen Analysen von diesem religiös-politischen Muster und führt stattdessen die arabische Judenfeindschaft auf die Erfahrungen der Muslime mit dem Europa des 18. und 19. Jahrhunderts zurück, jener Anfangsphase der arabischen Begegnung mit der europäischen Moderne. Hier trafen arabische Muslime auf europäische Juden nicht mehr als *dhimmī*, sondern als Pioniere der Moderne und deren Mitgestalter. In einer frühen Phase wurde Begeisterung für Europa empfunden, man war bemüht, auch die eigenen Gesellschaften zu modernisieren. Arabische Intellektuelle begegneten Konzepten der Moderne wie Nation, Nationalismus und Staatlichkeit, die ihnen bis dahin fremd waren. Die Damaskus- und die Dreyfusaffäre konfrontierten sie mit dem Phänomen des Antisemitismus, den sie anfänglich als unvereinbar mit der islamischen Tradition ablehnten. Doch das Scheitern der Modernisierungsversuche und der Beginn militärischer Auseinandersetzungen um Palästina trugen zur Antipathie gegen die Juden bei und öffneten den arabischen Raum für aus Europa importierten Judenhass und Antisemitismus. Zu den Vertretern dieses Erklärungsmusters gehört der deutsche Islam-

52 Neben Litvak/Webman, *Perceptions of the Holocaust in Palestinian Public Discourse*, sowie dies., *The Representation of the Holocaust in the Arab World*, gibt es zwei klassische Arbeiten, die die arabische Judenfeindschaft behandeln und dabei das arabische Leugnen des Holocaust als eine Begleiterscheinung dieser Feindschaft beschreiben: Harkabi, *Arab Attitudes to Israel*, und Lewis, *Semites and Anti-Semites*.