

Jahrbuch für Antisemitismusforschung

30

Herausgegeben von Stefanie Schüler-Springorum

Metropol

Jahrbuch für Antisemitismusforschung 30

Herausgegeben von Stefanie Schüler-Springorum
für das Zentrum für Antisemitismusforschung
der Technischen Universität Berlin

Redaktion:

Sina Arnold, Marcus Funck, Uffa Jensen, Juliane Wetzel
Redaktionelle Bearbeitung und Lektorat: Adina Stern

Redaktionsanschrift: Zentrum für Antisemitismusforschung
Technische Universität Berlin
Kaiserin-Augusta-Allee 104–106
D–10553 Berlin

Lektorat der englischsprachigen Texte: Toby Axelrod und Lea H. Greenberg

ISBN: 978-3-86331-617-4

ISSN: 0941-8563

© 2021 Metropol Verlag
Ansbacher Straße 70 · D–10777 Berlin
www.metropol-verlag.de
Alle Rechte vorbehalten
Druck: Arta-Druck, Berlin

Inhalt

STEFANIE SCHÜLER-SPRINGORUM

Vorwort 7

IN EIGENER SACHE

FELIX AXSTER · MATHIAS BEREK

Das Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt 13

DIE SPRACHE DER JUDENFEINDSCHAFT

RODRIGO QUEZADA REED

„Den Thalmud verbrennen“ (anno 1541)
Grundzüge der Hebraistik des Johannes Eck 27

PEER JÜRGENS

Judenfeindliche Darstellungen in romantischen Märchen
Über Judenfiguren bei den Brüdern Grimm
und Clemens Brentano 42

ROLF-HARALD WIPPICH

Judenfeindschaft unter den Deutschen in Meiji-Japan (1868–1912) 69

ANTISEMITISMUS UND NATIONALSOZIALISMUS: 1933–1955

STEFAN SCHOLL

„weil ich als Judengegner I. Ranges bekannt war“
Antisemitische Diskurselemente in Eingaben an Behörden
und Parteiinstanzen während des Nationalsozialismus 97

ANTHONY D. KAUDERS

Speculating About Society, Analyzing the Individual:
Where Freudian Accounts of Antisemitism Go Wrong 125

WOLFRAM MEYER ZU UPTRUP

- Hitlers Antisemitismus: Ein bloßer „Judenkomplex“?
Zur Problematik von Max Domarus’
„Hitler. Reden und Proklamationen 1932–1945“ 157

JOSEFINE LANGER

- „Die Judenfrage ist die Frage der Humanität schlechthin“
H.G. Adlers Position zu Judentum und Zionismus
in der frühen Nachkriegszeit 181

NEUE ANSÄTZE ZUR RETTUNG VON JÜDINNEN UND JUDEN
WÄHREND DES HOLOCAUST: GEDENKEN – POLITIK – GESCHICHTE

MORDECAI PALDIEL

- Oskar Schindler and the Creation of the Commission
for the Righteous at Yad Vashem 209

MERON MEDZINI

- Sugihara Chiune, Japan’s Only Righteous Among the Nations:
Myths and Reality 227

MICHAEL BERKOWITZ

- A “Grey Savior”:
Kenneth Clark and the Rescue of Hamburg’s Warburg Institute 240

ANNA MARIA DROUMPOUKI

- Das „Morálnarrativ“ über die Rettung der griechischen
jüdischen Bevölkerung
Literarische, künstlerische und museologische Darstellungen 263

JULIA SAHLSTRÖM

- Emotional Expressions of Memory:
Narratives of Rescue in the Swedish-Jewish Press, 1945–1965 279

- Die Autorinnen und Autoren 298

Vorwort

Das Verfassen des diesjährigen Vorworts im November 2021 impliziert leider ein gewisses Déjà-vu: Eine Pandemie, die letztes Jahr noch als neu empfunden wurde, nimmt gerade zum vierten Mal Fahrt auf. Wieder ist unklar, ob geplante Veranstaltungen in den nächsten Wochen stattfinden können, und die neuen Räume des ZfA in der Kaiserin-Augusta-Allee, die wir im Sommer 2020 beziehen konnten, sind zwar nicht mehr verwaist, aber auch nicht wirklich belebt. Unsere wissenschaftliche Arbeit hat sich in den letzten 12 Monaten auf diese neuen Bedingungen eingestellt, verschiedene Formate der internen und externen Kommunikation erprobt und vor allem die zahlreichen Projekte weiterbetrieben. Hierzu gehört auch das am ZfA angesiedelte Berliner Teilinstitut des deutschlandweiten Forschungsinstituts Gesellschaftlicher Zusammenhalt, das die beiden Koordinatoren Felix Axster und Mathias Berek einleitend vorstellen. Die Beteiligung an diesem vom Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten Verbundprojekt, das im Herbst 2020 seine Arbeit aufgenommen hat, ermöglicht es, die zentralen Themen des ZfA, Antisemitismus und Rassismus, an maßgeblicher Stelle in die sozial- und politikwissenschaftliche Forschung der Bundesrepublik einfließen zu lassen, was bisher aufgrund disziplinärer Grenzen nur selten geschehen ist.

Eine weitere Säule unserer mittlerweile stark ausdifferenzierten Struktur, das Selma Stern Zentrum für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg (ZJS), ist im diesjährigen Jahrbuch mit einem eigenen Abschnitt vertreten. Unsere am ZJS angesiedelte Forscherinnengruppe zur Geschichte der „Gerechten unter den Völkern“ organisierte im Winter 2020 die internationale Jahrestagung des ZJS unter dem Titel „New Approaches to the Rescue of Jews during the Holocaust“. Die für das diesjährige Jahrbuch ausgewählten Beiträge dieser erstmals komplett online stattfindenden internationalen Konferenz beschäftigen sich neben der Rettung des Hamburger Warburg-Instituts nach London, die Michael Berkowitz rekonstruiert, vor allem mit den ethischen und politischen Implikationen des

„Rettungs“-Begriffs. Mordecai Paldiel und Meron Medzini diskutieren jeweils am Beispiel von Oskar Schindler bzw. Sugihara Chiune, welche moralischen Kriterien zu welchem Zeitpunkt an den Ehrentitel „Gerechter unter den Völkern“ angelegt wurden und unter welchen politischen Konstellationen sich diese auch ändern konnten. Anna Maria Droumpouki und Julia Sahlström schließlich analysieren genau diese Mechanismen auf der Ebene der nationalen Erinnerungspolitik in so unterschiedlichen Ländern wie Griechenland und Schweden.

Ein weiterer Abschnitt widmet sich der Sprache der Judenfeindschaft und spannt dabei einen sehr breiten Bogen, der vom 16. bis ins 20. Jahrhundert und von Bayern bis nach Japan reicht. Rodrigo Quezada Reed nimmt sich noch einmal die bekannte Schrift *Ains Juden büechlins verlegung* des Gegenreformators Johannes Eck aus dem Jahr 1541 vor, die, so seine auf einer detaillierten philologischen Analyse beruhende Argumentation, eine neue Stufe verbaler Gewalt gegen Juden markierte. Um Sprachbilder dagegen geht es im Beitrag von Peer Jürgens, der sich mit den Judendarstellungen im romantischen Märchen beschäftigt, die, was kaum verwundert, zwar nicht mehr so brutal wie im 16., aber auch im 19. Jahrhundert noch durchweg negativ waren, sich aber untereinander in ihrem aggressiven Potenzial deutlich unterscheiden. Während es im Grimmschen Märchen vor allem um das Verlachen der Figuren geht, ist dies bei Brentano immer mit der Tendenz zur Vernichtung verbunden. Sehr viel subtilere sprachliche Ausdrucksformen stehen dagegen im Mittelpunkt von Rolf-Harald Wippichs Lektüre privater Quellen der Familien Mosse und Rieß, anhand derer er das Verhältnis von Juden und Nichtjuden der deutschen Kolonie im kaiserlichen Japan untersucht. Die Distanz zur Heimat bewahrte keineswegs vor Antisemitismus, zugleich aber schuf sie auch ein spezifisches neues Zusammengehörigkeitsgefühl. Während diese subtile Ambivalenz zugleich die Kontextgebundenheit des bürgerlichen Antisemitismus vor dem Ersten Weltkrieg belegt, war es nach 1918 und spätestens nach 1933 vorbei mit Ambivalenzen jeglicher Art angesichts eines sich immer stärker gleichschaltenden Kontextes. Der Aufsatz von Stefan Scholl, der sich mit Eingaben an Behörden und Parteiinstanzen befasst, zeigt die ko-konstitutive Facette dieser Gleichschaltung am Beispiel des Antisemitismus auf atemberaubende Weise: Demonstrativer Judenhass oder Verachtung fungierten in diesen Eingaben gewissermaßen als Appell an einen gemeinsamen Nenner, der Bittsteller und Obrigkeit miteinander verband und zugleich gegenseitig moralisch bestärkte.

Die obrigkeitsstaatliche Seite dieses Appells, in diesem Fall konkret der Antisemitismus Hitlers, verschwand interessanterweise aus der bundesrepublikanischen Edition seiner Reden durch Max Domarus, der selbst ein biografisches Interesse an dieser Modifikation hatte, wie Wolfram Meyer zu Uprup belegt. Es ist ein bleibender Makel der bundesdeutschen Geschichtswissenschaft, dass sie jahrzehntelang ehemaligen Nationalsozialisten wie Domarus mehr Gehör und Glauben schenkte als den wenigen Überlebenden, die über ihr Erleben Auskunft geben oder sich diesem gar als Historiker widmen wollten. Josefine Langer beschäftigt sich in ihrem Beitrag mit einem von ihnen, dem Theresienstadt-Überlebenden H. G. Adler, der bereits 1955 ein umfangreiches Werk zu diesem Lager verfasste. Anhand seiner privaten Korrespondenz aus den Nachkriegsjahren kann Langer nachweisen, in welchem hohem Maße die Auseinandersetzung um Judentum, Religion und Identität gekoppelt war an die Verarbeitung der eigenen Verfolgungserfahrung und wie all dies schließlich einging in seine wissenschaftliche Beschäftigung mit diesem Thema – ein Maß an Selbstreflexion, das man sich auch für die vielen Historiker der HJ-Generation gewünscht hätte.

Um Selbstreflexion geht es schließlich auch im Beitrag von Anthony D. Kauders, wenngleich nicht um individuelle, sondern eher um fachspezifische Selbstreflexion: Vor dem Hintergrund einer nicht zu übersehenden Renaissance der Kritischen Theorie und ihrem Verständnis von Antisemitismus unterzieht der deutsch-britische Historiker die Freud-Rezeption in der Antisemitismusforschung des 20. Jahrhunderts einer kritischen Analyse und kommt dabei zu dem sehr deutlichen Ergebnis, dass die für die Frankfurter Schule so typische Verknüpfung von Kapitalismuskritik und Psychoanalyse auf bestimmten, durchaus diskutablen Prämissen beruht, die dem historisch wie empirisch erfassbaren Antisemitismus, seiner Zu- und Abnahme, seiner zeitlichen wie geografischen, sozialen und kulturellen Varianten, kurzum, seiner gesamten Komplexität nicht gerecht werden. Dem ist nichts hinzuzufügen.

IN EIGENER SACHE

Das Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt

Was haben Antisemitismus und gesellschaftlicher Zusammenhalt miteinander zu tun? Gefährdet der Judenhass den Zusammenhalt? Oder gibt es Zusammenhalt durch Antisemitismus? Welche Fragen und Antworten kann die Antisemitismusforschung überhaupt in die wissenschaftliche Diskussion um Zusammenhalt einbringen? Das waren einige der Fragen, die wir uns stellten, als sich das ZfA vor drei Jahren darum bewarb, sich an einem bundesweiten Verbundinstitut zu gesellschaftlichem Zusammenhalt zu beteiligen. Seit mehr als einem Jahr ist dieses Institut Realität und das ZfA einer seiner elf Standorte. Sechs Forschungs- und Transfer-Projekte untersuchen heute hier Elemente von Zusammenhalt und Ressentiment aus ganz unterschiedlichen Blickwinkeln, aber auf der kritischen Basis von Antisemitismus- und Rassismusforschung.

Zur Entstehungsgeschichte

Bereits die Entstehungsgeschichte des Forschungsverbunds ermöglicht einen spannenden Einblick in die bundesrepublikanische Gesellschaft der 2010er-Jahre. Im November 2017 veröffentlichte das Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) eine Richtlinie zum Aufbau eines „Instituts für gesellschaftlichen Zusammenhalt“. Die Mittel hatte der Bundestag bereitgestellt, Ziel war der Aufbau eines dezentralen Instituts mit bis zu zehn Standorten. Als Anlass benannte das Ministerium „aktuelle Entwicklungen, die darauf schließen lassen, dass es Bevölkerungsgruppen gibt, die das bestehende politische System nicht mehr unterstützen, die sich an den Rand gedrängt fühlen bzw. zur parlamentarischen Demokratie und ihren Repräsentanten auf Distanz gehen. Die hierfür ursächlich anzunehmenden Zweifel an den Grundlagen von Staat und Gesellschaft erfordern eine umfassende wissenschaftliche Auseinandersetzung mit

Strukturen und Wahrnehmungen gesellschaftlicher Zugehörigkeit.¹ Offenbar hatte man inzwischen auch in Bundestag und Ministerium ernsthafte Zweifel an der Stabilität der gesellschaftlichen Ordnung und hoffte, aus der Wissenschaft Lösungsvorschläge zu bekommen: „Wir sehen gerade, wie schwer es ist, unser Land zusammenzuhalten“, so Ministerin Anja Karliczek (CDU).²

Die Ausschreibung hat eine Vorgeschichte, die selbst als Teil der Problembeschreibung dienen könnte. Denn dass die nicht unerheblichen Mittel in den Bundeshaushalt eingestellt wurden, beansprucht der Dresdner Politikwissenschaftler Werner Patzelt für sich.³ Nach der unwidersprochenen öffentlichen Darstellung setzte der seinerzeit für Wissenschaftspolitik zuständige sächsische CDU-Bundestagsabgeordnete Michael Kretschmer das Vorhaben im Haushaltsausschuss durch.⁴ Das Geld sollte an eine sächsische Universität zur Gründung eines „Instituts für gesellschaftlichen Zusammenhalt“ gehen, wie von Patzelt und seinem Projektpartner Joachim Klose, Leiter der sächsischen Dependence der CDU-nahen Konrad-Adenauer-Stiftung, beabsichtigt.⁵ Beide hatten dafür bereits einen Trägerverein gegründet: „Zentrum für gesellschaftlichen Zusammenhalt und Integration e. V.“, unter Beteiligung von offenbar ihnen nahestehenden Wissenschaftler:innen wie Hermann Lübke, Ulrike Ackermann oder Barbara Zehnpfennig.⁶ Dass es dann doch zu einer Ausschreibung durch das BMBF, einer dezentralen Struktur und einer Vergabe aufgrund wissenschaftlicher Kriterien und Begutachtung kam, hat der Erzählung nach vor allem mit Bedenken von SPD und Grünen zu tun, die hier eine mit Bundesmitteln finanzierte Gründung eines konservativen Think Tanks befürchteten.

- 1 Bundesanzeiger vom 8. 11. 2017, www.bmbf.de/foerderungen/bekanntmachung-1454.html.
- 2 Heike Schmoll, Geisteswissenschaften als Sozialkitt. Das Bundesbildungsministerium legt ein 700 Millionen schweres Rahmenprogramm auf, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18. 6. 2019.
- 3 <http://wjpatzelt.de/2018/09/26/institut-fuer-gesellschaftlichen-zusammenhalt-gruendungs-aufruf/>.
- 4 Kretschmer verlor sein Mandat 2017 an den Konkurrenten der AfD und ist inzwischen sächsischer Ministerpräsident.
- 5 „Pegida-Institut“: Werner Patzelt geht leer aus, in: Freie Presse, 4. 10. 2018; Doch nicht so konservativ. Umstrittenes Forschungsinstitut startet, in: taz, 4. 10. 2018, <http://www.taz.de/!5537917/>; Mutbürger, Hutbürger, in: Sächsische Zeitung, 12. 10. 2018.
- 6 <http://wjpatzelt.de/2018/09/26/institut-fuer-gesellschaftlichen-zusammenhalt-gruendungs-aufruf/>.

Die Beteiligung des ZfA

Warum beteiligte sich das ZfA an dieser Ausschreibung? Ausgangspunkt unseres Antrags⁷ war, dass sich in den bestehenden Diskursen um gesellschaftlichen Zusammenhalt immer wieder eine Widersprüchlichkeit des Konzepts zeigt: Je nach inhaltlicher und konkreter Ausformung kann es den realen gesellschaftlichen Zusammenhalt sowohl fördern als auch ihm schaden, vor allem, indem es Ausgrenzung und Ausschließung legitimiert. Diese Widersprüchlichkeit lässt sich besonders prägnant herausarbeiten, wenn gesellschaftlicher Zusammenhalt in seiner Beziehung zu Geschichte und Gegenwart des Antisemitismus untersucht wird. Aus der Analyse dieser Beziehung wiederum lässt sich ein kritisches und, wenn man will, positives Verständnis von gesellschaftlichem Zusammenhalt gewinnen, welches das gefährdende Potenzial des Konzepts konterkariert. Eine grundlegende Gefahr von Zusammenhalts-Diskursen liegt in ihrem Potenzial zur Legitimation von Einstellungen und Handlungen, die auf Basis von Ungleichwertigkeitsideologien realen gesellschaftlichen Zusammenhalt theoretisch infrage stellen und praktisch angreifen.⁸ So werden etwa mit dem Hinweis auf den gefährdeten Zusammenhalt einer imaginierten, patriarchalen Familienstrukturen verpflichteten Gesellschaft frauenfeindliche Einstellungen und Handlungen gerechtfertigt.⁹ Oder es werden mit der Behauptung, der Zusammenhalt einer imaginierten, ethnisch oder anderweitig angeblich homogenen deutschen Gesellschaft sei gefährdet, der Ausschluss und die Abwertung von Menschen legitimiert, die real Teil der deutschen Gesellschaft sind, aber als nicht dazugehörig definiert werden.¹⁰

Solcherart problematische Zusammenhalts-Diskurse entspringen der grundsätzlichen Spannung zwischen dem Zusammenhalt der Gesellschaft als ganzer

7 An dessen Formulierung beteiligt waren außer den Autoren dieses Beitrags: Marcus Funck, Uffa Jensen und Stefanie Schüler-Springorum.

8 Vgl. Wilhelm Heitmeyer, Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Die theoretische Konzeption und erste empirische Ergebnisse, in: ders. (Hrsg.), *Deutsche Zustände* (Folge 1), Frankfurt a. M. 2002, S. 15–34.

9 Sabine Hark/Paula-Irene Villa (Hrsg.), *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielefeld 2015.

10 Wulf D. Hund, *Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse*, Münster 2006.

und dem von Teilgruppen. Manche dieser Teilgruppen versuchen, ihren eigenen Zusammenhalt zu sichern, indem sie sich als die Gesamtgesellschaft imaginieren und ihre eigenen Ansprüche zu den gesamtgesellschaftlichen erklären.¹¹ Dabei werden Zusammenhalt und Konflikt als Gegensätze verstanden, das heißt, demokratischer Streit, politische Debatte, Kritik an Exekutive und Justiz oder die Infragestellung ökonomischer Herrschaftsstrukturen erscheinen nicht nur als Gefahr für den geistigen Zusammenhalt der Gesellschaft, sondern werden sogar als sein Gegenteil missverstanden. Auf der Grundlage eines statischen Modells von Kultur und Gesellschaft gehen diese Versionen des Zusammenhalts-Konzepts meist von einer Gleichartigkeit der angenommenen Wir-Gruppe aus, die naturgegeben und unveränderlich sei. Sie kritisieren gesellschaftlichen Pluralismus, und der Begriff „multikulturell“ gerät zum bloßen Schimpfwort.

Der wichtigste Irrtum dieser Gleichartigkeitsideologie besteht darin, dass alle von ihr als Beleg angeführten Zustände von Homogenität – seien es ethnische, religiöse, kulturelle oder sexuelle – in jedem einzelnen Fall historisch hergestellte Zustände darstellen. Zudem war in fast jedem einzelnen Fall der Prozess der Homogenisierung ein höchst gewaltsamer. In diesem Sinne sind auch gegenwärtige Forderungen nach Zusammenhalt, die sich auf die vermeintliche Homogenität der „Autochthonen“ berufen, nur der Aufruf, diese Homogenität erst herzustellen. Im Übrigen handelt es sich bei den ausgrenzenden Handlungen, Einstellungen und Diskursen oftmals um Reaktionen auf einen gelebten Alltag, der gerade in urbanen Räumen durch eine Normalität des Zusammenlebens hochgradig diverser Teilgruppen oder Milieus (sozialer Status, Herkunft, Nationalität, Religionszugehörigkeit etc.) charakterisiert ist. Gerade die Forschung zur europäisch-jüdischen Geschichte zeigt deutlich, dass den ausgrenzenden Diskursen in Medien, Politik und Wissenschaft schon um 1900 eine im Alltag völlig selbstverständliche Gemeinsamkeit der Lebenswelt gegenüberstand.¹² Dieser Befund lässt sich in vielerlei Hinsicht auf entsprechende Diskurse in der Gegenwart übertragen.

11 Birgit Rommelspacher, *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*, Berlin 1995.

12 Klaus Hödl, *Zwischen Wienerlied und Der Kleine Kohn. Juden in der Wiener populären Kultur um 1900*, Göttingen 2017.

Leitkategorie Antisemitismus

Die Herstellung imaginierten Zusammenhalts durch Ausgrenzung der Nicht-Zugehörigen und damit die Zerstörung realen gesellschaftlichen Zusammenhalts lässt sich am Antisemitismus besonders deutlich nachweisen. Gerade die deutsche und europäische Geschichte liefern mit Judenverfolgung und Shoah die extremsten Beispiele für Wir-Gruppen-Konstruktion und -Zusammenhalt qua Ausgrenzung, für den Versuch der Herstellung von Homogenität durch Massenmord. Aber es ist nicht nur der industrielle Massenmord, der den Antisemitismus zur Leitkategorie der gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit qualifiziert, sondern auch sein Alter und seine Langlebigkeit, die sich eben darin zeigen, dass er sogar den „Zivilisationsbruch“¹³ der Shoah überlebt hat und weiterhin weltweit gepflegt wird.

In der Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt geht das Ertragspotenzial der Antisemitismusforschung aber noch weiter:

- Der Antisemitismus macht seinen Anhänger:innen ein absolutes und simples Identitätsangebot, mit dem sie die Komplexitäten moderner Subjektbildung wie moderner Gesellschaft scheinbar überwinden können.¹⁴
- Anhand der Ergebnisse der Antisemitismusforschung lässt sich untersuchen, welche Rolle Nation und Religion heute noch oder wieder für die Herstellung oder Zerstörung gesellschaftlichen Zusammenhalts spielen.
- Die vielfältige Forschung zur Erinnerungskultur liefert im Zusammenhang mit der Shoah wertvolle Erkenntnisse für die Frage, ob und gegebenenfalls wie aktueller Zusammenhalt durch kollektives Erinnern gestärkt werden kann.¹⁵ Antisemitismusforschung kann auch an der Schnittstelle zwischen Shoah-

13 Dan Diner (Hrsg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a. M. 1988.

14 Jan Weyand, *Die Semantik des Antisemitismus und die Struktur der Gesellschaft*, in: Wolfram Stender/Guido Follert/Mihri Özdoğan (Hrsg.), *Konstellationen des Antisemitismus. Antisemitismusforschung und sozialpädagogische Praxis*, Wiesbaden 2010, S. 69–89.

15 Ulrike Jureit/Christian Schneider/Margrit Frölich (Hrsg.), *Das Unbehagen an der Erinnerung. Wandlungsprozesse im Gedenken an den Holocaust*, Frankfurt a. M. 2012; Kerstin Schoor/Stefanie Schüler-Springorum (Hrsg.), *Gedächtnis und Gewalt. Nationale und transnationale Erinnerungsräume im östlichen Europa*, Göttingen 2016.

Erinnerung und Migration Erkenntnisse zum gesellschaftlichen Zusammenhalt liefern. So kann etwa die Behandlung des Themas in der Schule nicht einfach davon ausgehen, dass die Groß- oder Urgroßeltern aller Schüler:innen zur Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland lebten, weil diese erst nach dem Krieg einwanderten. Daraus folgt eine andere pädagogische Herangehensweise, die aber keineswegs zu weniger gesellschaftlichem Zusammenhalt führen muss.¹⁶

- Die Antisemitismusforschung liefert wichtige Erkenntnisse zum Zusammenhang zwischen materiellem und geistigem Zusammenhalt. Krisenhafte wirtschaftliche Umbrüche gehen häufig mit einem Anstieg des Ressentiments einher. Juden und Jüdinnen wurden und werden, ebenso wie Arbeitsmigrant:innen, für reale oder drohende Deklassierungserfahrungen, die oft mit Angstgefühlen besetzt sind, verantwortlich gemacht. Eine emotionsgeschichtlich informierte Antisemitismusforschung kann für die Korrelationen zwischen Angst- und negativen Ausgrenzungsgefühlen sowie für die Spezifik ressentimentgeladener Diskurse und Praxen (Antisemitismus, Rassismus, Sexismus etc.) sensibilisieren.¹⁷

Antisemitismus kann aber nicht nur als Leitkategorie zur Analyse ausschließender, homogenisierender und den gesellschaftlichen Zusammenhalt zerstörender Denkmuster herangezogen werden. Eine Beschäftigung mit der Geschichte des Antisemitismus und der Reaktionen auf diesen trägt gleichzeitig dazu bei, Konzepte gesellschaftlichen Zusammenhalts zu begründen, die nicht den Zusammenhalt sich homogenisierender Teilgemeinschaften, sondern den Zusammenhalt der gesamten Gesellschaft fördern. Blickt man auf die Geschichte des modernen Deutschlands in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, ist es aus der Perspektive der Antisemitismusforschung eben nicht der völkische Zusammenhalt, wie ihn die Antisemit:innen sich vorstellten, sondern der von deutschen Juden im Kampf

16 Elke Gryglewski, *Anerkennung und Erinnerung. Zugänge arabisch-palästinensischer und türkischer Berliner Jugendlicher zum Holocaust*, Berlin 2013.

17 Uffa Jensen/Stefanie Schüler-Springorum (Hrsg.), *Antisemitismus und Emotionen*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 28–30 (2014), Themenheft Antisemitismus; Stefanie Schüler-Springorum/Jan Süselbeck (Hrsg.), *Emotionen und Antisemitismus. Geschichte – Literatur – Theorie*, Göttingen 2021.

gegen die antisemitischen Angriffe konzipierte gesellschaftliche Zusammenhalt, der für normative Thematisierungen von Zusammenhalt heute interessant ist. Für den Völkerpsychologen Moritz Lazarus etwa gehörte derjenige Mensch zu einem Volk, einer Nation, einer Gruppe überhaupt, der sich selbst dazu rechnete und der an den gemeinsamen Aufgaben teilnahm. Seine eigene Biografie und die Aufstiegs-geschichten der jüdischen Emanzipation vor Augen, war für Lazarus klar, dass deutsche Jüdinnen und Juden genauso deutsch waren wie deutsche Christ:innen. Und er erweiterte diese Einsicht zur allgemeinen, universellen Norm. Nicht vermeintlich objektive Kategorien wie Sprache, Geburtsort, „Stamm“ oder Religion entschieden für Lazarus darüber, wer zur Nation gehörte, sondern allein, ob man sich subjektiv zu dieser zählte und an ihr mitwirkte.¹⁸

Gerade das historische Beispiel des Antisemitismus zeigt, dass der Zusammenhalt einer Gesellschaft zum einen nur auf der Basis gleicher Rechte für alle Mitglieder dieser Gesellschaft hergestellt werden kann, wenn er nicht zum bloßen Zusammenhalt von Teilgruppen verkommen soll. Das Konzept von gesellschaftlichem Zusammenhalt muss daher notwendig auf der Grundlage von Menschenrechten und Menschenwürde basieren. Damit untrennbar verbunden ist aber zum anderen das Grundkonzept des Pluralismus, und zwar im Sinne eines nichtrelativistischen Modells von Pluralität,¹⁹ denn Differenz und Vielfalt sind immer schon Grundbestandteil jeder Gesellschaft gewesen. Ohne Antworten auf Diskriminierungsverhältnisse oder extrem ungleiche Zugangsvoraussetzungen zu gesellschaftlichen Ressourcen wird gesellschaftlicher Zusammenhalt immer nur imaginiert bleiben. Die Betonung des Pluralismus hilft gleichzeitig, dem meist absichtlichen Missverständnis vorzubeugen, die Rechts- und Chancengleichheit für alle Mitglieder der Gesellschaft strebe an, diese gleichartig zu machen, alle Differenzen einzuebnen und allen Teilgruppen der Gesellschaft das Existenzrecht zu entziehen. Jede Teilgruppe hat einen legitimen Anspruch auf ihren eigenen Zusammenhalt. Aber eben nur, solange sie nicht den Anspruch erhebt, damit

18 Mathias Berek, Moritz Lazarus. *Deutsch-jüdischer Idealismus im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2020.

19 Will Kymlicka, *Multikulturalismus und Demokratie*, Hamburg 1999; Shulamit Volkov, *Jewish Emancipation, Liberalism and the Challenge of Pluralisation in Modern Germany*, in: José Brunner/Shai Lavi (Hrsg.), *Juden und Muslime in Deutschland: Recht, Religion, Identität*, Göttingen 2009.

die gesamte Gesellschaft zu vertreten und anderen Gruppen damit dieses Recht abspricht.

Auf Pluralismus zu insistieren bedingt gleichzeitig unverzichtbar eine Kritik an essenzialistischen und kulturrelativistischen Ansätzen, die kulturelle Differenzen und Identitäten als unveränderbare und notwendige Eigenschaften aller Menschen verstehen und über Menschenrechte und Rechtsgleichheit stellen.²⁰ Das Recht auf Differenz, Pluralität, Teilhabe und Austritt muss daher unbedingt auch innerhalb einzelner gesellschaftlicher Gruppen gelten.

Das ZfA als Teil des neuen Instituts

Ende 2018 wurde das neue Institut mit einer Festveranstaltung offiziell auf den Weg gebracht. Die Interessenbekundung des ZfA war erfolgreich, somit wurde das Berliner Zentrum zum Teil eines bundesweiten Verbundes von elf Institutionen. In einer Vorphase einigten sich die Beteiligten in ausführlichen Diskussionen und Abstimmungen auf ein gemeinsames Forschungsprogramm und eine Arbeitsstruktur. Und nach der Begutachtung und Bewilligung dieses Programms konnte im Juni 2020 das nun „Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt“ (FGZ) getaufte Unternehmen seine Arbeit aufnehmen.²¹ Grundsätzliche Überlegungen zu den Themen des Instituts veröffentlichten die an der Gründung beteiligten Forscher:innen aus Sicht ihrer jeweiligen Disziplinen und Forschungsfelder in einem im Eröffnungsjahr erschienenen Band.²² Seitdem trat der Verbund mit mehreren Konferenzen und Workshops an die wissenschaftliche und allgemeine

20 Samuel Salzborn, Voraussetzungen für oder Verhinderung von Demokratie? Ambivalenzen des Kulturbegriffs und des ethnisch-kulturellen Kontextes von Demokratie, in: Hubertus Buchstein (Hrsg.), *Die Versprechen der Demokratie*. 25. wissenschaftlicher Kongress der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft, Baden-Baden 2013.

21 Zu den beteiligten Institutionen und Personen sowie den Forschungs- und Transferprojekten siehe <https://www.fgz-risc.de>.

22 Nicole Deitelhoff/Olaf Groh-Samberg/Matthias Middell (Hrsg.), *Gesellschaftlicher Zusammenhalt. Ein interdisziplinärer Dialog*, Frankfurt a. M. /New York 2020. Zum Beitrag des ZfA siehe Felix Axster/Mathias Berek/Stefanie Schüler-Springorum, *Verschenkte Potenziale. Marginalisierte Ideen über gesellschaftlichen Zusammenhalt im Kaiserreich und in der Nachwendzeit*, in: ebenda, S. 152–173.

Öffentlichkeit. Grundlage der Arbeit des FGZ ist unter anderem die Arbeitsdefinition des forschungsleitenden Begriffs, auf die sich die Beteiligten schon in der Vorbereitungsphase geeinigt hatten:

„Gesellschaftlicher Zusammenhalt bezieht sich folglich auf Gemeinwesen, deren Mitglieder über (näher zu bestimmende) positive Einstellungen zueinander und zu ihrem Gesamtkontext verfügen, in dem sie als Handelnde in Praktiken und Beziehungen involviert sind, die einen (näher zu bestimmen) Gemeinschaftsbezug haben und sich in komplexe institutionelle Prozesse der Kooperation und Integration einfügen, die von den Gesellschaftsmitgliedern thematisiert und evaluiert werden. Zusammenhalt existiert dort, wo diese Ebenen eine bestimmte Qualität aufweisen und hinreichend (was ebenfalls näher zu bestimmen ist) übereinstimmen – in den Einstellungen, Handlungen, Beziehungen, Institutionen und Diskursen innerhalb einer Gesellschaft.“²³

Der „Standort Berlin“ des FGZ ist nun am ZfA beheimatet und bringt sich auf der Basis der oben genannten grundlegenden Einsichten in die Arbeit des Verbund-Forschungsinstituts ein.²⁴ Das interdisziplinär besetzte FGZ-Team fragt in seinen Forschungsprojekten nach den Dynamiken von Ein- und Ausschluss, befasst sich aber auch mit pluralistischen Zusammenhaltskonzepten, die gerade von marginalisierten Gruppen formuliert wurden und werden. Im Mittelpunkt stehen die Geschichte und Gegenwart von Antisemitismus und Rassismus sowie die Perspektiven der Betroffenen.

Die Forschungsprojekte am ZfA verorten sich in den Feldern „Inklusion – Exklusion – Populismus“, „Erinnerungskulturen und Erinnerungspolitik“, „Demokratie und Öffentlichkeit“, „Medien und Kommunikation“ sowie „Arbeit

23 Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt, Gründungsantrag. Förderperiode 2020–2024. Hauptteil und Appendix I, 31. 1. 2020, S. 16; vgl. auch: Rainer Forst, Gesellschaftlicher Zusammenhalt. Zur Analyse eines sperrigen Begriffs, in: Deitelhoff/Groh-Samberg/Middell, Gesellschaftlicher Zusammenhalt, S. 41–53, hier S. 44.

24 Sprecherin des Berliner Teilinstituts des FGZ ist die Direktorin des ZfA, Prof. Dr. Stefanie Schüler-Springorum. Stellvertretende Sprecher und Koordinatoren des Teilinstituts sind Dr. Felix Axster und Dr. habil. Mathias Berek.

und Pluralität“. Forschungsleitend sind unter anderen die folgenden Fragestellungen: Wie lässt sich Antisemitismus in der postmigrantischen Gesellschaft im Zusammenhang mit rassistischen Ausgrenzungsnarrativen und -praxen untersuchen und bekämpfen? Inwiefern tragen Erinnerung und die Anerkennung biografischer Erzählungen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt oder zu seiner Gefährdung bei? Welche Rolle spielen soziale Ungleichheit, Krisen und Konkurrenzprinzip für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und den Wiederaufstieg ausschließender Ideologien? Wie wirkt sich die Geschichte des Rassismus in DDR und BRD auf die gegenwärtige Gesellschaft und ihren Zusammenhalt aus? Wie muss Integration gestaltet werden, um politisch-demokratische Aushandlungsprozesse auch im Spannungsfeld von kultureller Eigenheit und staatsbürgerlicher Gleichheit zu ermöglichen? Welche Effekte haben Religion und religiöse Konflikte auf gesellschaftlichen Zusammenhalt? Welche kritischen und edukativen Potenziale kann eine in jüdischen Bild- und Sprachtheorien, ethisch-ästhetischen Verflechtungen und historisch-lebensweltlichen Erfahrungen wurzelnde philosophische Sicht auf die zunehmende Dominanz digitaler Bilder entwickeln?

Die Projekte im Einzelnen:²⁵ Felix Axster und Mathias Berek untersuchen „Zusammenhalt und Ressentiment in Krisenzeiten: Erinnerungen an die Wende- und Nachwende-Zeit im Ost-West-Vergleich“. Es geht um biografische Erzählungen über die Wende- und Nachwendezeit im Spannungsfeld zwischen Erfahrungen von Selbstermächtigung und erfolgreichem Kampf um die Gestaltung der Gesellschaft, Erlebnissen von Entsolidarisierung und Hilflosigkeit gegenüber oft selbst gewählten Mächten sowie enthemmtem Nationalismus und Rassismus. Welche Erfahrungen in den 1990er-Jahren sind prägend für gegenwärtige Vorstellungen von Gesellschaft, Zugehörigkeit, Politik und Zusammenhalt? Das Forschungsprojekt baut in Verbindung mit dem Transferprojekt „Zusammenhalt erzählen“ auf in Interviews erhobenen Umbruchserinnerungen auf. Dieses Transferprojekt plant, in Kooperation mit dem Konstanzer FGZ-Standort, bisher in öffentlichen Diskursen kaum beachteten und erforschten biografischen Erzählungen Raum zu bieten. Nachwende-Erzählungen und Erzählungen zur „Willkommenskultur“ von 2015 sollen auf einem Webportal gesammelt veröffentlicht werden.

25 Vgl. die Projektdetails auf www.fgz-risc.de. Die Autor:innenschaft der Projektbeschreibungen liegt bei den jeweiligen Projektverantwortlichen.

Sina Arnold analysiert unter dem Titel „Zwischen Antisemitismus, Rassismus und Flucht – Multiperspektivische Zugänge zu Juden/Judentum, Nahostkonflikt und Holocaust(erinnerung) in der post-migrantischen Gesellschaft“ Einstellungen zu den Themenkomplexen Juden/Judentum, Holocaust, Nahostkonflikt und Antisemitismus bei verschiedenen Akteur:innen der deutschen Gesellschaft. Sie fragt nach ihren Ursachen angesichts unterschiedlicher Erfahrungen und legt einen Schwerpunkt auf verschränkte Perspektiven. Die Sichtweisen von „neuen“ (Geflüchteten) und „alten“ Einwander:innen sollen empirisch untersucht werden. Ziel des Vorhabens ist es, jenseits einer „Opferkonkurrenz“ Aushandlungs- und Lernprozesse sichtbar zu machen, die die Gemeinsamkeit von Erfahrungen – beispielsweise von Flucht, Vertreibung oder Rassismus –, Normen und Erinnerungen betonen. Damit soll eine Grundlage für multidirektionale Erinnerungskulturen sowie für Präventionsmaßnahmen gegen Antisemitismus/Rassismus geschaffen werden.

Das Projekt von Stefanie Schüler-Springorum und Hannah Lotte Lund befasst sich mit der „Rolle von Religion in historischen und aktuellen Analysen von gesellschaftlichem Zusammenhalt“. Es strebt eine Bestandsaufnahme gegenwärtiger Debatten um gesellschaftlichen Zusammenhalt und seiner vermeintlichen Bedrohtheit an und fokussiert dabei auf religiöse Aspekte und Fragestellungen (Beschneidungs- und Kopftuchdebatte, Islam-Konferenz, Pegida-Bewegung, Genese des Topos „christlich-jüdisches Abendland“ etc.). Insbesondere geht es um eine Historisierung dieser Debatten beziehungsweise um einen Vergleich mit ähnlich gelagerten Auseinandersetzungen über das Verhältnis zwischen Staat und Religion im 19. Jahrhundert, die vor allem mit Blick auf das Judentum geführt wurden. Das Ziel ist, zu einem besseren Verständnis der spezifischen Dynamiken und Problemkonstellationen von Debatten über Säkularismus, Religion und Migration beizutragen.

Maria Alexopoulou beschäftigt sich mit „Rassismus seit 1945 und die Transformation Deutschlands zur Einwanderungsgesellschaft: BRD, DDR und die Bundesrepublik Deutschland (1945–1999)“. Das Thema „Rassismus“ ist in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung ein blinder Fleck geblieben, woraus sich erstaunlicherweise zugleich die Vorstellung entwickelt zu haben scheint, dieser wäre nach 1945 – im Gegensatz zum Antisemitismus – plötzlich verschwunden. Konzepte wie Ausländer:innenfeindlichkeit oder Fremdenhass, die institutionelle

und strukturelle Aspekte kaum adressieren, bedienen lediglich die Vorstellung anthropologischer Konstanten. Zudem reproduzieren sie die fragwürdige Entgegensetzung von „Wir“ und die „Anderen“ in einer gleich nach Kriegsende von verschiedenen Migrationsströmen geprägten Gesellschaft. Inwiefern haben diese Begrifflichkeiten die Einsicht in die Bedeutung des Rassismus als Modus der Vergesellschaftung in Deutschland auch nach 1945 verstellt? Welche gesellschaftlichen Gruppen waren wann und in welcher Weise von Rassismus betroffen? Wie wurden rassistische Wissensformationen nach der „Stunde null“ transferiert, reproduziert und transformiert? Welche Konjunkturen des Rassismus und Antirassismus zeichnen sich ab? Die Zusammenschau der Geschichte in DDR und BRD soll einen Einblick sowohl in die unterschiedliche Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen und kolonialen Vergangenheit in beiden deutschen Staaten als auch in die Verflechtungsgeschichte der beiden Gesellschaften im Hinblick auf das dort jeweils konstruierte „Migrationsandere“ erlauben.

Das Forschungsvorhaben von Yael Kupferberg steht unter dem Titel „Das Bild in der digitalen Öffentlichkeit: Erfahrungs- und Beziehungsverluste in sprachloser Vergemeinschaftung“. Es argumentiert explizit aus einer jüdischen Perspektive und geht von der Beobachtung aus, dass das Bild das Wort als Medium der Vermittlung von Emotionen, Wissen und Erfahrung verdrängt. Mit der Verdrängung des differenzierten Wortes durch das (digitale) stereotype Bild wird der Mensch sich selbst fremd: Das Bild als Medium der Weltaneignung fördert eine Beziehungslosigkeit, die nicht den Zusammenhalt einer ausdifferenzierten, heterogenen Gesellschaft unterstützt, sondern vielmehr homogene Gemeinschaften popularisiert. Diese Hypothese basiert auf Erkenntnissen insbesondere der jüdischen Geschichte beziehungsweise der Antisemitismusforschung: Das Bild als dominantes Mittel von Darstellung der Wirklichkeit fördert maßgeblich Populismus und Antisemitismus als kognitiven Habitus. Die Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt impliziert die Frage, mit welchen ästhetischen Mitteln dieser hergestellt wird und wie dieser tatsächlich auch durch eine spezifische Medialität geformt wird.

DIE SPRACHE DER JUDENFEINDSCHAFT

„Den Thalmud verbrennen“ (anno 1541)

Grundzüge der Hebraistik des Johannes Eck

Worms, 1540/41: Beinahe zwanzig Jahre nach dem Verhör Luthers durch den deutschen Juristen Johann von Eck (gest. 1524) begegnet ein anderer *Eccius*, bei dieser Gelegenheit Johannes Eck (1486-1543) einem, wenn nicht sogar *dem* Schüler Luthers schlechthin – Philipp Melanchthon. Aus der Forderung nach einem knappen Widerruf von 1521 ist die Förderung einer Religionsgesprächsreihe mit mehreren Beteiligten beiderseits geworden, darunter Martin Bucer und Johannes Gropper. Sie gilt als letzter ernsthafter Verständigungsversuch vor Kriegsausbruch 1546 und scheiterte an ihrer Regensburger Station.

Gerade im Duktus jener Vorkriegsstimmung erschien im selben Jahr 1541 in Ingolstadt eine Schrift, die den 1509 angebrochenen Reuchlin-Pfefferkorn-Streit um den Umgang mit dem Talmud wiederaufnimmt, erweitert und radikalisiert. Es handelt sich um die „Ains Juden büechlins verlegung“,¹ in der Johannes Eck „vil histori, was übels vnd büeberey die Juden in allem teütschen land, vnd andern künigreichen gestift haben“,² schilderte. Waren die Juden im ersten Fall als Projektionsfläche des Konflikts zwischen Humanismus und Scholastik herangezogen worden, so dienen sie diesmal primär der Einübung systematischer Verketzerung von konfessionellen Gegnern, der Verfestigung bekannter

1 Johannes Eck, Ains Juden büechlins verlegung. Darin ain Christ, gantzer Christenhait zü schmach, will es geschehe den Juden vnrecht in bezichtigung der Christen kinder mordt. Hierin findst auch vil histori, was übels vnd büeberey die Juden in allem teütschen land, vnd andern künigreichen gestift haben, Ingolstadt 1541, Bayerische Staatsbibliothek (BSB) München, Rar. 1497, VD16 E 383, online: <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10859578-1>.

2 Eck, Verlegung (Untertitel).

Vorurteilstraditionen und damit einhergehend der Anbiederung an den Volksglauben.³

Den Anlass zur Anklage gegen die Juden (anonyme Flugschrift),⁴ zu ihrer Verteidigung (anonymes Gutachten)⁵ und zur erneuten Anklage, diesmal gegen Juden und Protestanten (Ecks Widerlegung des Gutachtens),⁶ bieten zwei ungeklärte Kriminalfälle aus den Jahren 1529 (Pösing) und 1540 (Sappenfeld),⁷ bei denen jeweils Kinder tot aufgefunden werden. Wie es in Theologie und Geschichte des Mittelalters wiederholt vorkommt, geraten auch hier die Juden schnell und in seiner kruden Wortwörtlichkeit ins Kreuzfeuer. Sämtliche Mitglieder jüdischer Familien, insgesamt 30 Menschen, werden des Ritualmordes an dem neunjährigen Hans Meylinger beschuldigt und am 21. Mai 1529 auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Die Angeklagten im Fall des vierjährigen Michael Bisenharter können dem Gericht rechtzeitig ein anonymes Gutachten vorlegen, das höchstwahrscheinlich von dem Reformator Andreas Osiander (1498–1552) verfasst wurde,⁸ und später die Freisprechung erlangen.

3 Siehe Anja Lobenstein-Reichmann, *Sprachliche Ausgrenzung im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Berlin/Boston 2013, S. 257–259.

4 [Anonym], *Ein erschrockenlich geschicht vnd Mordt, szo von den Juden zu Pösing (ein Marckt in Hungarn gelegen) an einem Neunjährigen Knäblein begangen, wie sie das jämmerlich gemartert, geschlagen, gestochen, geschnitten vnd ermordt haben. Darumb dann biß in die dreyszigk Jüden, Mann vnd Weibs personen, vmb yhr mißhandlung, auff Freitag nach Pfingsten, den.xxi.tag May, des.M.D.vnd.xxix.jars, verprennt worden seind*, Dresden 1529, Universitätsbibliothek LMU München, VD16 ZV 29507, online: <https://epub.ub.uni-muenchen.de/10793>.

5 Andreas Osiander d. Ä., *Ob es war vnd glaublich sey, daß die Juden der christen kinder heymlich erwürgen, vnd jr blut gebrauchen. Ein treffenliche schriff, auff eines yeden vrteyl gestelt [= Gutachten zur Blutbeschuldigung], o. O. o. J. [vor 1540]*, bearb. von Klaus Keyser, in: Gerhard Müller/Gottfried Seebaß (Hrsg.), *Andreas Osiander d. Ä., Gesamtausgabe*, Bd. 7, Gütersloh 1988, online: http://www.adw.uni-heidelberg.de/osiander/pdf/Osiander_Band_07.pdf, S. 216–248.

6 Eck, *Verlegung*.

7 Zur gut differenzierten Gesamtdarstellung des Streites siehe Lobenstein-Reichmann, *Sprachliche Ausgrenzung*, S. 211–259.

8 Zur Diskussion der Autorenschaft siehe Johannes Heil, „Gottesfeinde“ – „Menschenfeinde“. Die Vorstellung von jüdischer Weltverschwörung (13. bis 16. Jahrhundert), Essen 2006, S. 334.

Der Ingolstädter Gegenreformer Johannes Eck wird berufen, das Gutachten seines ehemaligen Schülers zu widerlegen. Den Auftrag nutzt Eck dazu, die Stigmatisierung von Juden und judenfreundlichen „Luterisch[en]“⁹ voranzutreiben und so die mittelalterlichen Ritualmordlegenden in die Reformationsgeschichte einzubetten.¹⁰ Um alle Gesellschaftsschichten gegenreformatorisch einzustimmen, bedient sich Eck einer verschwörungstheoretischen Rhetorik, die ebenso viele Affronts wie pseudowissenschaftliche Momente kennt. Eine bisher wenig beleuchtete Steigerung der verbalen Gewalt gegen die Juden vollzieht Eck in seiner vermeintlich philologischen Inschutznahme der hebräischen Sprache gegen ihre jüdischen Sprecher. Im vorliegenden Aufsatz fungiert die akademische Einstellung zum Hebräischen (die „Hebraistik“) von Johannes Eck als Schlüssel zum Verständnis seiner Einstellung zu den Juden.¹¹ Sie dient darüber hinaus zur Veranschaulichung, wie unter allen Bemühungen, Vorurteile zu verwissenschaftlichen, nicht nur Menschen, sondern die Wissenschaften selbst leiden.

Transkription und Übertragung

Die folgenden Abschnitte stammen aus dem abschließenden Teil des 16. Kapitels von Johannes Ecks „Ains Juden büechlins verlegung“.¹² In der Transkription (linke Spalte) werden Kreisakzente, Umlaut-es und Tilden als solche wiedergegeben. Rechtschreibungsbedingte Satzbaumstellungen, Weglassungen und morphologische Anpassungen in der Übertragung in die moderne deutsche Sprache (rechte Spalte) sind aus Gründen der Lesbarkeit nicht gekennzeichnet, anders als eigene Hinzufügungen und jeder lexikalische Ersatz, die jeweils mit eckigen Klammern und kursiv erscheinen.

9 Eck, Verlegung, fol. 11r, Scan-S. 25.

10 Siehe Lobenstein-Reichmann, Sprachliche Ausgrenzung, S. 226.

11 Zur Methodologie siehe „Sprache als Quelle“, in: Heil, „Gottesfeinde“ – „Menschenfeinde“, S. 65 f.

12 Eck, Verlegung, fol. 60v–62v, Scan-S. 124–128.

Das recht wer den Thalmud verbrennen.
Das 16. Capitel. [fol. 55v]

[fol. 60v] [RANDNOTIZ: Hebraisch nit von nōtē zū vnserm glauben.] Aber zū letst schmächt der verblent judenvater die gantz Christenhait vnd Christlichen glaubē: so dz guldin kalb aus jhm blert: GOTT hab nit wōllen / das der juden bücher verbrent wurden / der Christēhait zū güt / darmit durch Hebraische sprach / die Christen wider zum rechten verstand jhrs glaubens möchten kummen: Dañ ich frag hie den zungen verkauffer: Ob er hie rede von der Hebraischen bibel / Oder von der Rabin glossen vnd vom Thalmud: Redt er von der Bibel / von dem alten testament / so luigt ers als ain Eherendieb: das je münch oder pfaffen haben wōllen die jüdische Bibel verbrēnē: Dañ die allweg ausztrucklich ist ausgenommen / [fol. 61r] das sie nit verbrent wurde: Maint er den Thalmud / so ists war / ausz vrsachen oben anzaigt: das GOTT vnserm Christlichen Kaiser vnd Catholico Regi die gnad geb / dz er schwebende spaltung im glauben möcht fridlich hinlegen / vñ den Thalmud verbrennen: [RANDNOTIZ: Judisch scribenten.] wañ aber der judenvater / die bösen judē bücher wolt bleiben lassen: so wurdē jhm alle jrthum obē gemelt in büsen rinnen: Aber von der

Dass [es] *richtig* wäre, den Talmud [zu] verbrennen. Das 16. Kapitel. [...]

[RANDNOTIZ: Hebräisch [ist] nicht vonnöten *für* unseren Glauben.] Aber zuletzt schmächt der verblendete Judenvater die ganze Christenheit und [den] christlichen Glauben, sodass [das] goldene Kalb aus ihm *brüllt*: Gott habe nicht gewollt, dass die Bücher der Juden verbrannt werden, zugunsten der Christenheit, damit durch [die] hebräische Sprache die Christen wieder zum *richtigen Verständnis* ihres Glaubens kommen *können*. Dann frage ich hier den Zungenverkäufer, ob er hier von der hebräischen Bibel, oder von den *Auslegungen* der Rabbiner und vom Talmud rede? Redet er von der Bibel, von dem Alten Testament, *dann* erlügt er es *wie* ein Ehrendieb, dass je [ein] Mönch oder *Geistlicher* die jüdische Bibel hätte verbrennen wollen. Denn die ist *überall* ausdrücklich ausgenommen, dass sie nicht verbrannt werde. Meint er den Talmud, *dann* ist es wahr aus [den] oben *angegebenen Gründen*, dass Gott unserem christlichen Kaiser und katholischen *König* die Gnade gebe, *damit* er *drohende* Spaltung im Glauben *friedlich verhindern kann* und den Talmud verbrennt. [RANDNOTIZ: Jüdische Scribenten.] Wenn aber der Judenvater die bösen Judenbücher *stehen* lassen will,

Rabini glossen über die text der Bibel
 möcht man geduldē: wie wol es ain eitel
 / nichtig ding ist / ain lār stro: selten
 findt man etwas / das vast diene zū dē
 verstand des texts: Nū sprich ich / zū
 erhaltūg Hebraischer sprach ist allain
 die Bibel gnūg: dañ kain wort aigentlich
 Hebraisch ist in der welt / das nit in der
 Bibel sey: vñ seind noch etlich dar über
 Chaldaisch im Job / Esdra / vñ Daniele:
 was die Rabini eingemischt habē Jta-
 lianisch / Hispanisch / Frantzösisch /
 teütsch hat sein weg.

[RANDNOTIZ: Jniuri der Christenheit]
 Was schendt aber der spitzbüß die
 Christenheit / dz durch die Hebraisch
 sprach wider kummen möcht zū rech-
 tem verstandt jhrs glaubēs: was sagst
 du: hat dañ gemain Christlich kirch
 dē rechtē verstand des glaubēs verlorn:
 daruñ so du vnd dein secter den glau-
 ben verlorē habt: [RANDNOTIZ: Lute-
 risch nit Hebraisch.] Oder so die heb-
 raisch sprach so nutzlich / warum brin-
 gend jhr die nit auff die baan: so doch
 jhr zū Augspurg nie auf den wänigsten
 artickel euch auf hebraisch gelassen: so
 braucht jhrs allain zū weilen [fol. 61v]
 zū ainem hoffertigen bracht vnd vnnüt-
 zen Spiegelfechten: kainer von der kir-

dann [sollte] er allen oben *dargestellten*
 Irrtum *büßen*. Aber *Auslegungen* der
 Rabbiner über den Text der Bibel *sollte*
 man dulden, *obwohl* sie ein eitles nich-
 tiges Ding sind, ein leeres Stroh. Selten
 findet man etwas, das *wirklich* zu dem
Verständnis des Textes diene. Nun *sage*
 ich: Zur Erhaltung [der] hebräischen
 Sprache ist allein die Bibel genug. Denn
 [es] *gibt* in der Welt kein Wort *richti-*
ges Hebräisch, das nicht in der Bibel
 sei. Und *es gibt sogar* etliche darin *auf*
Aramäisch in Hiob, Esra und Daniel.
 Was die Rabbiner *eingeführt* haben [ins]
 Italienische, Spanische, Französische,
 Deutsche, hat seine [eigenen] *Gründe*.

[RANDNOTIZ: Schmäher der Christen-
 heit] Was schändet aber der Spitzbube
 die Christenheit, dass [sie] durch die
 hebräische Sprache wieder zum *richti-*
gen Verständnis ihres Glaubens kom-
 men *kann*? Was sagst du? Hat dann
 [die] *ganze* christliche Kirche das *rich-*
tige Verständnis des Glaubens verloren,
infolgedessen du und deine Sektierer
 den Glauben verloren habt? [RAND-
 NOTIZ: Lutherisch, nicht Hebräisch.]
 Oder *wenn* die hebräische Sprache so
 nützlich [ist], warum bringt ihr die
 nicht auf die Bahn? *Da* ihr euch doch *in*
 Augsburg nie auf den *kleinsten* Artikel
 auf Hebräisch *berufen* [habt], braucht
 ihr es *also nur für* hoffärtige Pracht

chen getailt hat sich also freuenlich vndernußen sein jrthum ains tails vnd wänig / ausz dem Hebraischen zů erholen / als maister Vlrich [Z]wingli [RANDNOTIZ: Zwingli.] der Sacramētstürmer: Jch main aber ich hab sein falsch vnd vnwissenhait in judischer sprach an tag bracht / nit allain zů Baden auf der disputation / sonder auch jm truck: darauf weder er / noch seine helde / wie vast sie sich des Hebraischen berüemen / haben dörfen antwurt.

[RANDNOTIZ: Warüb wir kain hailigē lerer haben / der Hebraisch geschriben.] Aber disem hochgelertē Hebraischē Rabini / will ich die frag auf geben: so durch die Hebraische sprach die kirch wider koñnen mag zů rechtem verstand desz glaubens: wie hat der hailig gaist / wie haben die Apostel pflantzer der kirchen disz notwendig stuck (deins erachtens) so gar in der kirchen verlassen: dañ wiewol der erste grund der kirchen ausz den juden ist / ausz den Apostel vnd junger: Wie kompts / das jhr kainer Hebraisch geschriben hat: allain auszgenommen das Euan-geli Mathei vñ S. Pauls Episteln zů den Hebreern: das jhr Luterischen sagt (contra Hiero.) sie seyen nit Hebraisch geschriben worden: vnd seind doch

und unnützes Spiegelfechten! Kein von der Kirche *Getrennter* hat sich so fröhlich *vorgenommen*, seinen Irrtum *einigermaßen* aus dem Hebräischen zu *schöpfen*, als Meister Ulrich Zwingli [RANDNOTIZ: Zwingli.], der Sakramentenstürmer. Ich *behauptete* aber, ich habe seinen *Irrtum* und Unwissenheit in jüdischer Sprache an [den] Tag gebracht, nicht allein *in* Baden *bei* der Disputation, sondern auch im Druck, worauf weder er noch seine Helden, wie *steif* sie sich des Hebräischen rühmen [mögen], haben antworten *können*.

[RANDNOTIZ: Warum haben wir keinen heiligen Lehrer, der Hebräisch geschrieben [hat]?] Aber diesen hochgelehrten hebräischen Rabbinern will ich die Frage *stellen*: *Wenn* durch die hebräische Sprache die Kirche wieder zum *richtigen Verständnis* des Glaubens kommen *kann*, wie hat der Heilige Geist, wie haben die Apostel, Gründer der Kirche, dieses notwendige Stück (deines Erachtens) so *sehr* in der Kirche *vernachlässigt*? Denn *wenn schon* das erste *Fundament* der Kirche aus den Juden *stammt*, aus den Aposteln und Jüngern; wie kommt es, dass [zu] ihr keiner [auf] Hebräisch geschrieben hat? Allein ausgenommen das Evangelium [des] Matthäus und [des] heiligen Paulus Epistel zu den Hebräern, *welche* ihr

von der kirchen verlassen / das man die in der weiten welt nit finden kan: das Bapst Nicolaus der v. auszgehiesz fünf tausent ducaten: wer jhm das Euangeli Mathei Hebraisch bräch: [RANDNOTIZ: Euangeliū Mathei.] aber er hats nit [fol. 62r] künden überkommen (fictio est quod Munsterus illud Hebraice edidit: nam ex tota phrasi liquet ex latino in Hebraeum transtulisse.) Nun sag mir her / wie ich vor angefangen / wie kompts / das die kirch von Aposteln vnd junger vnd ander gelerten juden die Christen seind worden / gar kain Hebraisch büch hat: aber von kriecken / Dionysio Aeropagita, Ignatio, Policarpo, Papia Hieropolitano, Aristide Athenieñ. Quadrato Athenieñ. Iustino philosopho, Melitone Sarden. Theophilo Antiocheno, Dionysio Corinthio vnd andern hat die KIRCH vil geschriften gehabt. Die Lateinisch geschriben Clementem, Victorem, Apollonium, Ireneum, Tertullianum, Arnobium, Cyprianum, Cornelium / vnd ander: Ist die Hebraisch sprach so notwendig: wie hats der hailig gaist übersehen / das er nit ain Hebraisch büch von den väter der kirchē gelassen hat. [RANDNOTIZ: Kain Hebraisch Mesz.] Oder sagt mir alle Luterischē auf ain hauffen: so man in der kirchen hat Lateinisch mesz / Kriechisch mesz / Indianisch mesz / Arabisch mesz / Windisch mesz / vnd

Lutherischen sagt (gegen Hieronymus), sie seien nicht [auf] Hebräisch geschrieben worden. Und doch sind [sie] von der Kirche [dermaßen] verlassen, dass man sie in der weiten Welt nicht finden kann, sodass Papst Nikolaus V. erhitzt fünftausend Dukaten [anbot], wer ihm das Evangelium des Matthäus [auf] Hebräisch brächte. [RANDNOTIZ: Evangelium des Matthäus.] Aber er hat es nicht geschafft, kundzutun. (Trug ist es, dass Münster jenes auf Hebräisch herausgegeben hätte, denn aus der gesamten Ausdrucksweise geht klar hervor, dass er vom Lateinischen ins Hebräische übertragen hat). Nun sag mir her, wie ich davor angefangen [habe]: Wie kommt es, dass die Kirche von Aposteln und Jüngern und anderen gelehrten Juden, die Christen geworden sind, gar kein hebräisches Buch hat? Aber von Griechen [wie] Dionysius Aeropagita, Ignatius, Polykarp, Papias von Hierapolis, Aristides von Athen, Quadratus von Athen, dem Philosophen Justin, Melito von Sarden, Theophilus von Antiochien, Dionysios von Korinth und anderen hat die Kirche viele Schriften gehabt. Die [auf] Latein geschrieben haben: Clemens, Viktor, Apollonius, Irenäus, Tertullian, Arnobius, Cyprian, Cornelius und andere. Ist die hebräische Sprache so notwendig, wie hat es der Heilige Geist übersehen, dass er nicht ein [einziges]

neben der kirchē auch Teütsch Luterisch mesz: wie kompts / das sie kain mesz hat von der nötingen sprach der Hebraischen: wer hat je ain Hebraische mesz gesehen / gelesen: oder wer hat je gelesen / das ainer het zeügnusz geben / das er sollich mesz gesehen het: Wiewol vermütlich ist / da Sant Jacob die ersten Mesz zû Hierusalem gehalten / (wie [fol. 62v] Synodus vj. anzaigt) Er hab sie Hebraisch gelesen / vnd nachmals auch andern Apostel: aber wa die geschriben Hebraisch mesz sey / wolt ich gern vom judenvater hörē. Wañ jhm GOTT die gnad het than / das er das wiszte: wurd er das schänden der Christenheit / desz hebraischen halb wol erspart haben: Vnd ist auch jhrem fürnemen wider: dañ so sie hart tringen auf das schön / höflich vnd zierlich latein (das sie haissen bonas literas) [RANDNOTIZ: Ad fabiolā.] S. Hieronymus will dz Hebraisch mach rüssig latein / vnd verhindere gschmuckte latein.

hebräisches Buch von den Vätern der Kirche gelassen hat? [RANDNOTIZ: Keine hebräische Messe.] Oder sagt mir alle Lutherischen *zusammen*: Wenn man in der Kirche [eine] lateinische Messe, griechische Messe, indianische Messe, arabische Messe, *slavische* Messe, und neben der Kirche auch [eine] deutsche lutherische Messe hat; wie kommt es, dass sie keine Messe hat von der nötigen Sprache des Hebräischen? Wer hat je eine hebräische Messe gesehen, gelesen? Oder wer hat je gelesen, dass einer Zeugnis *abgelegt* hätte, dass er solche Messe gesehen hat? *Obwohl* [es] vermutlich ist, *als* [der] heilige Jakob die erste Messe in Jerusalem gehalten [hat] (wie die 6. Synode erklärt), [dass] er sie [auf] Hebräisch gelesen habe und *dann* auch andere Apostel. Aber wo die geschriebene hebräische Messe sei, wollte ich gern vom Judenvater hören. Wenn ihm Gott die Gnade *verliehen* hätte, dass er das wüsste, würde er das Schänden der Christenheit des Hebräischen halber wohl erspart haben. Und [es] ist auch ihrem Vornehmen zuwider. Denn sie *besteht* so *fest* auf das schöne, höfliche und zierliche Latein (das sie „gute Buchstaben“ nennen). [RANDNOTIZ: [Brief] an Fabiola.] [Der] heilige Hieronymus *meint*, dass Hebräisch *unreines* Latein *hervorbringt* und geschmücktes Latein verhindert.

Johannes Eck – hebräischer Philo- oder *Phobologe*?

In Ecks Text spielen metatextliche Elemente, wie Überschriften und Randnotizen, eine besondere Rolle. Anja Lobenstein-Reichmann beschreibt die Funktion Letzterer an einer Stelle sogar als „eine besondere Form manipulativer Zuspitzung“ und „wiederholendes Einhämmern“. ¹³ Neben diskursiver Wiederholung dienen diese Randnotizen jedoch sicherlich auch als lesefreundliche Orientierung im Text. An ihnen soll nun thesenartig zuerst einmal Ecks *Philologicum* aus der Auseinandersetzung herausgearbeitet werden:

„Hebraisch nit von nôtē zû vnserm glauben“ > hermeneutische Verzichtbarkeit des Hebräischen, strikte Gattungsunterscheidung jüdischer Schriften.

„Judisch scribenten“ > Kompetenzversagung der Rabbiner durch Eck, lexikalische Zulänglichkeit des Tanachs für das von den Rabbinern später verunreinigte Hebräisch.

„Jniuri der Christenhait“ / „Luterisch nit Hebraisch“ / „Zwingli“ > Kompetenzversagung der protestantischen Hebraisten durch Eck.

„Warüb wir kain hailigē lerer haben der Hebraisch geschriben“ / „Euangeliū Mathei“ / „Kain Hebraisch Mesz“ / „Ad fabiolā“ > Fehlen einer apostolischen, patristischen und liturgischen, hebräischen Tradition als Beweis für die hermeneutische Verzichtbarkeit des Hebräischen.

An erster Stelle sticht bei Eck die entscheidende polemische Ansicht hervor, dass die hebräische Sprache als Medium zur Aufklärung der Kirche gar nicht nötig ist: „Hebraisch nit von nôtē zû vnserm glauben.“ ¹⁴ Damit antwortet Eck auf den Punkt Nr. 13 des *Gutachtens*, ¹⁵ in dem sich dessen Verfasser des sonst lange Zeit gegen die Juden gebrauchten Motivs der Verschwörung bedient, ¹⁶ um diesmal die pilgerstättenfreundlichen Mönche (und damit die Kirche Roms) des gewaltsam proselytischen Aberglaubens zu beschuldigen. Laut dem von Eck so bezeichneten

13 Lobenstein-Reichmann, Sprachliche Ausgrenzung, S. 224.

14 Eck, Verlegung, fol. 60v, Scan-S. 124.

15 Siehe Osiander, Gutachten, S. 233.

16 Vgl. Heil, „Gottesfeinde“ – „Menschenfeinde“, S. 16–22.

anonymen „Judenvater“ stamme die Judenbezeichnung aus dem Wissen dieser Mönche darüber, dass die Juden als lebendige Träger der *hebraica veritas* das Geschäftsmodell der Mönche jederzeit kompromittieren könnten: „Dann ir gewissen hats in gesagt, das die Juden [...] nach Gottes gesetz wurden urteylen und inen in das spil sehen [...] die Juden mer verstands in der schrift gehabt haben dann sie, daher sie die Juden auffs höchst verfolgt, verunglimpft und verhaßt gemacht haben, biß zuletzt sie inen die bücher gar verbrennen wolten.“¹⁷

Eck geht nicht direkt auf die Simonie- und Verschwörungsanschuldigung gegen die Mönche ein, sondern wirft dem Gutachter, von welchem er annimmt, dass es Osiander ist, Bestechlichkeit vor. Das tut er durch eine Reihe negativ konnotierter Assoziationen und Stereotype¹⁸ rund um das Thema Geld: „judenvater, guldin kalb, zungen verkauffer, Eherendieb.“¹⁹ Die *ad hominem* gerichtete Argumentation arbeitet mit dem Motiv, dass „jüdische Schlechtigkeit, die hier als nicht bezweifelbar vorausgesetzt wird, ansteckend [sei]“,²⁰ und das gelte besonders für denjenigen, der Juden in Schutz nimmt.²¹ Die Behauptung führt Eck im ersten Kapitel exemplarisch vor: „Aber mit den juden vil vnd lang verwonet sein macht liederlich Christen, daß bey güten wirdt man güt vnd bey bösen wirdt man verkört.“²²

Unmittelbar darauf folgt eine dreifache Unterscheidung zwischen dem Tanach, der rabbinischen Tanach-Auslegung und dem Talmud, mit jeweils einem Anleitungshinweis: schonen, dulden, verbrennen. Die Verbrennung präsentiert Eck als Selbstverständlichkeit in Anbetracht eines kaiserlichen Auftrags, die innerchristliche Glaubenseinheit zu gewährleisten: „so ists war, ausz vrsachen oben anzaigt, das GOTT vnserm Christlichen Kaiser vnd Catholico Regi die gnad geb, dz er schwebende spaltung im glauben möcht fridlich hinlegen vñ den Thalmud verbrennen.“²³ Kurz davor stellte er den Talmud als eine Quelle von Irrtümern dar, welche die Juden schlechter mache und daran hindere, Teil dieser

17 Osiander, Gutachten, S. 233.

18 Vgl. Lobenstein-Reichmann, Sprachliche Ausgrenzung, S. 234.

19 Eck, Verlegung, fol. 60v, Scan-S. 124.

20 Lobenstein-Reichmann, Sprachliche Ausgrenzung, S. 234.

21 Für weitere Formen der Angriffe Ecks auf Osiander siehe ebenda, S. 228–239.

22 Eck, Verlegung, fol. 5r, Scan-S. 13.

23 Ebenda, fol. 61r, Scan-S. 125.

Glaubenseinheit zu werden: „Vnd so die juden zů dem höchsten geergert werden vnd verhindert werden durch den Thalmud, das nit Christen werden, soll dise ergernusz hinwegthan werden.“²⁴ Der durch Talmud-Verbrennung erhobene religionshegemoniale Anspruch Ecks tritt hier in Verbindung mit der Sorge um die jüdische Seele auf. Diese (ver)brennende Sorge konzentriert sich jedoch ausschließlich auf das Symbol des Talmuds und übersieht anscheinend die Präsenz von talmudischem Gedankengut in den Auslegungen der Rabbiner zum Tanach, ebenso wie die Auslegungen der Rabbiner zum Tanach im Talmud selbst. Letztere waren nach Ecks Verständnis aufgrund ihrer gelegentlichen Brauchbarkeit für den christlichen Leser immerhin zu dulden: „Aber von der Rabini glossen über die text der Bibel möcht man geduldē, wie wol es ain eitel nichtig ding ist, ain lār stro; selten findt man etwas, das vast diene zů dē verstand des texts.“²⁵

Die Sprache Ecks in Bezug auf den Tanach kennt nachsichtigere Töne: Da ist weder von Vernichtung noch von Toleranz die Rede, sondern von „erhaltüg Hebraischer sprach“ und Inschutznahme des „aigentlich Hebraisch“.²⁶ Diese Handhabung weist nichtsdestotrotz in allererster Linie in ihren Beweggründen Ambivalenzen auf. Sie lässt bezweifeln, welche Leserschaft vorwiegend von der Aufrechterhaltung des Hebräischen profitieren soll: Sind es die Christen oder die Juden, an die als Rezeptionsgruppe gedacht ist? In der ersten Randnotiz des Abschnitts befreit Eck Erstere von solchem Bedürfnis: „Hebraisch nit von nōtē zů vnserm glauben.“²⁷ Er hat also vor allem Letztere im Blick, und das offensichtlich weniger aus philologischem Interesse am Bibel-Hebräisch, das mit Hieronymus ja „rüssig latein“ hervorbringen soll,²⁸ sondern eher um die Hebräisch sprechenden Juden am Ende der Zeit für das Christentum vereinnahmen zu können.²⁹ Der Ingolstädter Gegenreformer scheint zumindest die Hebraistik als Bedingung der Möglichkeit einer Judenbekehrung aufzufassen, und als Erstfrucht solcher signalisiert er, wohlgerne, an den Juden vorbei, wo denn „aigentlich Hebraisch“

24 Ebenda, fol. 60r, Scan-S. 123.

25 Ebenda, fol. 61r, Scan-S. 125.

26 Ebenda.

27 Ebenda, fol. 60v, Scan-S. 124.

28 Ebenda, fol. 62v, Scan-S. 128.

29 Vgl. Johannes Heil, Text, Wahrheit, Macht. Bücherverbrennungen in Altertum und Mittelalter, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 51 (2003) 5, S. 407.

zu finden sei, nämlich ausschließlich in der Bibel: „zũ erhaltũg Hebraischer sprach ist allain die Bibel gnũg, dañ kain wort aigentlich Hebraisch ist in der welt, das nit in der Bibel sey.“³⁰ Innerbiblische Entwicklungen wie das spätbiblische Hebräisch, das beispielsweise in das Korrespondenz-Hebräisch der mittelalterlichen Rabbiner mündet, kennt er offenkundig nicht oder möchte sie nicht kennen. Vielmehr bezichtigt Eck die Juden sehr geschickt noch einmal einer nicht näher definierten sprachlichen Hineinmischung von zwangsläufig uneigentlichem Hebräisch in fremde Sprachen in unterschwelliger Anlehnung an das Motiv der Brunnenvergiftung,³¹ diesmal der eigenen Sprachquelle: „was die Rabini **eingemischt** habẽ Italianisch, Hispanisch, Frantzõsisch, teutsch hat sein weg.“³² Das Motiv hat Eck kurz davor in dessen theologischer Variante mit Verweis auf Jesaja 34,9 verwendet: „Die wasser der Synagog die geflossen seind von hailigen prophetẽ vñ lehrern seind hailsã gewesen, aber darnach seinds durch Pharisaisch vnd Thalmudisch leer verkert worden zũ bãch vñ schwebel, die ain bösen stanck machen.“³³

Hierauf untermauert Eck die qualitative Vorstellung der Reinheit des Bibel-Hebräischen mit dem quantitativen, den Wortschatz betreffenden Argument der Fülle: „kain wort aigentlich Hebraisch ist in der welt, das nit in der Bibel sey, **vñ seind noch etlich dar** über Chaldaisch im Job, Esdra vñ Daniele.“³⁴ Laut Eck schöpft der Bibelkanon die Wörterzahl des „aigentlich[en]“, sprich *richtigen* Hebräischen so sehr aus, dass für das Verfassen mancher Bibelbücher in der Offenbarungsgeschichte wie in einer Art Lehrplan das Hebräische schon im Alten Testament durch weitere Sprachen wie das Aramäische („Chaldaisch“) abgelöst werden kann. Gleiches dürfte dann der Logik nach für das Auftauchen des Griechischen im Neuen Testament (außer dem Hebräerbrief und Matthäusevangelium, nach Eck)³⁵ und für die spätere Vorherrschaft des Lateinischen im Mittelalter gelten. Die kontinuierliche Sprachablösung entwickelt sich zu einer diachronischen,

30 Eck, Verlegung, fol. 61r, Scan-S. 125.

31 Zur breiteren Kriminalisierung der Juden durch Eck siehe Lobenstein-Reichmann, Sprachliche Ausgrenzung, S. 242 f.

32 Eck, Verlegung, fol. 61r, Scan-S. 125 (Hervorhebung R. Q. R.).

33 Ebenda, fol. 59v, Scan-S. 122.

34 Ebenda, fol. 61r, Scan-S. 125 (Hervorhebung R. Q. R.).

35 Ebenda, fol. 61v, Scan-S. 126.

unumkehrbaren Sprach- ergo Denküberholung des Jüdischen durch das Christliche. Dieses macht die letzte Kette von traditionsgeladenen Rückfragen Ecks an seinen rhetorischen Gegner nur umso deutlicher: „so durch die Hebraische sprach die kirch wider kōmen mag zū rechtem verstand desz glaubens, wie hat der hailig gaist, wie haben die Apostel pflantzer der kirchen disz notwendig stuck (deins erachtens) so gar in der kirchen verlassen? [...] Wie kompts, das jhr kainer Hebraisch geschriben hat? [...] wie kompts, das die kirch von Aposteln vnd junger vnd ander gelerten juden die Christen seind worden, gar kain Hebraisch bûch hat? [...] Jst die Hebraisch sprach so notwendig, wie hats der hailig gaist übersehen, das er nit ain Hebraisch bûch von den vāter der kirchē gelassen hat? [...] wer hat je ain Hebraische mesz gesehen, gelesen?“³⁶

Fazit

Ein vollständiges Bild von Ecks Hebraistik kann nur in Verbindung mit dem Rest seiner Schriften gewonnen werden, insbesondere wenn man bedenkt, dass er ein Schüler von renommierten Sprachgelehrten seiner Zeit, wie etwa des deutschen Juden Elia Levita (1469–1549), wurde. Auf dem Weg dahin lässt sich anhand der vorliegenden Untersuchung vorerst Folgendes feststellen: Seine Meisterung des Hebräischen und die Kenntnis rabbinischer Quellen³⁷ erlauben ihm, die Tradition der *hebraica veritas* mitten in der Auseinandersetzung mit der Reformation fortzusetzen.³⁸ Sein Grundverständnis der Hebraistik als philologische Disziplin und Mittel zur Ausschöpfung der „hebräischen Wahrheit“ jedoch wird spätestens 1541 durch die Auseinandersetzung selbst markant gestaltet. Zusammen mit dem sprachhegemonialen Anspruch Ecks zugunsten des Lateinischen beeinflusst die hermeneutische Verzichtbarkeit des Hebräischen das Arbeitsspektrum und die Relevanz der Hebraistik negativ. Dies wird vor allem in seiner Kanonisierung und

36 Ebenda, fol. 61v–62r, Scan-S. 126 f.

37 Siehe z. B. Johannes Eck, *Ad Invictiss. Poloniae regem Sigismundum. De sacrificio Missae Contra Lutheranos: libri duo*, Köln 1526, BSB München, 999/Theol.system.1105(3, VD16 E 256, online: <https://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb11119131-2>, Scan-S. 30 f. und 38 f.

38 Vgl. Heil, „Gottesfeinde“ – „Menschenfeinde“, S. 354.

Begrenzung des „aigentlich[en]“ Hebräischen auf das Hebräisch des Bibelkanons deutlich. Die sprachgeschichtliche Diachronie vor dem Lateinischen und vor den Rabbinern soll das Altertümliche, Jungfräuliche und Glaubwürdige der hebräischen Schriftzeugnisse betonen. Die Betonung schwächt zwar nicht den romanisierenden Begleitnutzen und die stilistische Wirkmächtigkeit der von alters her gepflegten Beweisführungstradition der *hebraica veritas*, aber doch die tatsächlich argumentative Kraft seiner Hebraistik als Wissensinstanz in jeder sachlichen Auseinandersetzung mit Judentum und Reformation. Vom Standpunkt des Gegenreformators ist die Heranziehung einer längst überholten Sprache für solche Auseinandersetzungen eigentlich überflüssig. Er unterstellt es den Reformatoren, seine vorwiegend ästhetizistische Auffassung der Hebraistik zu teilen und ihr Versprechen einer theologisch ertragreichen Beschäftigung mit dem Hebräischen („dz durch die Hebraisch sprach [die Christenhait] wider kummen möcht zû rechtem verstandt jhrs glaubēs“) ³⁹ nicht ernst zu meinen: „Oder so die hebraisch sprach so nutzlich, warum bringend jhr die nit auff die baan? so doch jhr zû Augspurg nie auf den wänigsten artickel euch auf hebraisch gelassen, so braucht jhrs allain zû weilen zû ainem hoffertigen bracht vnd vnnützen Spiegelfechten.“ ⁴⁰

Der Erkenntnisgewinn bezüglich Ecks Einstellung zu den Juden über den Umweg seiner Hebraistik besteht in der Aufspürung seiner Prämisse, wonach die Juden selbstvergessend und sprachkriminell ihr eigenes Bibel-Hebräisch vernachlässigt oder gar kontaminiert hätten. Damit parallelisiert und verweltlicht er gängige Ansichten der mittelalterlichen christlichen Theologie, in der Unterschiede zwischen realem und imaginiertem Judentum meist ohne Mitsprache-recht zulasten der Juden gehen. ⁴¹ Ob das Motiv der jüdischen Sprachkriminalität bei Johannes Eck an der Schwelle zwischen früh-antisemitischem Aberglauben und Antisemitismus im eigentlichen Sinne steht, ⁴² bietet sich durchaus als Thema künftiger Analysen an. In der für den Rassendiskurs leicht funktionalisierbaren

39 Eck, Verlegung, fol. 61r, Scan-S. 125.

40 Ebenda, fol. 61r–61v, Scan-S. 125 f.

41 Siehe Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley/Los Angeles/London 1999, S. 2.

42 Zur genaueren Unterscheidung siehe Johannes Heil, „Antijudaismus“ und „Antisemitismus“ – Begriffe als Bedeutungsträger, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 6 (1997), S. 109 f.

Domäne der Sprache bedürfte es nur, dass Eck sich seine Legende einer Vergiftung von dem eigenen Sprachbrunnen aus jüdischem Sprachunvermögen erkläre und weniger aus bewusstem Vergehen jüdischerseits. Unter dieser Voraussetzung wäre das klare Brunnenwasser des Bibel-Hebräischen nicht durch das verschwörerische Hineinschütten eines (immerhin) elaborierten sprachlichen Gifts verunreinigt worden, sondern bei bloßer Berührung mit giftanhaftenden Sprach-Aussätzigen. Und das Bibel-Hebräisch könnte dann auf jüdischen Lippen nicht anders als wie von selbst ins „Italianisch, Hispanisch, Frantzösisch, teütsch“ verdorben hinübergehen.

Jürgen Paul Schwindt umreißt Philologie als „eine Wissenschaft, die – wie ihr Name nahelegt – eine affektive Beziehung zu ihren Gegenständen unterhält“⁴³ und damit ein Wohlwollen voraussetze, kraft dessen sie imstande sei, den Aufmerksamkeitsgrad des Philologen lang genug „im Zustand der Unruhe“⁴⁴ aufrechtzuerhalten, um am scheinbar Kleinen in Texten gerade deren Größeren auf die Spur zu kommen⁴⁵ und ihre „unabgegoltenen Sinnpotentiale“⁴⁶ offenzulegen. Eck stellt die heilsgeschichtliche Verdrängung des Hebräischen durch das Lateinische als irreversibel dar, wertet das Hebräische als Sprache an sich gegenüber dem Lateinischen ab, erliegt einer sprachgeschichtlichen Fehleinschätzung, was richtiges Hebräisch sei, hegt ein primär judenmissionarisches Interesse daran, unterscheidet strikt zwischen dem Talmud und der rabbinischen Tanach-Auslegung, übersetzt 1537 die Hebräische Bibel immer noch aus dem Lateinischen und besteht auf der Verbrennung zentraler Bestandteile vom Korpus hebräischer Texte. Vor diesem Hintergrund scheint die Ansicht, dass bei aller Kenntnis der Grammatik Johannes Eck keine Philo-, sondern hebräische *Phobologie* betrieb, eine durchaus berechtigte zu sein.

43 Jürgen Paul Schwindt, Im Gegenlicht der Philologie. Ein Interview mit Jürgen Paul Schwindt, in: eisodos – Zeitschrift für Literatur und Theorie 2 (2018), S. 5.

44 Ebenda.

45 Siehe Yvonne Pauly, „Aufmerksamkeit aufs Kleinscheinende“, in: dies. (Hrsg.), Karl Philipp Moritz an der Schule. Ein Projekt der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und des Evangelischen Gymnasiums zum Grauen Kloster, Oldenburg 2006, S. 71–95.

46 Jürgen Paul Schwindt, *Thaumatographia oder Zur Kritik der philologischen Vernunft*. Vorspiel: Die Jagd des Aktaion (Ovid, *Metamorphosen* 3,131–259), Heidelberg 2016, S. 19.

Judenfeindliche Darstellungen in romantischen Märchen

Über Judenfiguren bei den Brüdern Grimm und Clemens Brentano

Bei dem Gedanken an Märchen und ganz besonders an solche, die auch als Kindermärchen firmieren, gehören Begriffe wie „harmlos“ und „unschuldig“ meist zu den ersten Assoziationen. In der zauberhaften Welt der Märchen siegt stets das Gute über das Böse, und die Bösen werden zu Recht bestraft. In den Kinder- und Hausmärchen (KHM) der Brüder Grimm etwa begegnen einem sprechende Tiere, Könige und Prinzessinnen, mutige, dumme oder schlaue Menschen. Doch mitunter trifft man auch auf folgende Passagen: „Ach“, sprach der Bauer, „was ein Jude sagt, ist immer gelogen, dem geht kein wahres Wort aus dem Munde.“¹

Trotz ihrer scheinbaren Harmlosigkeit werden in Märchen Themen wie Gewalt, Mord, Betrug thematisiert und wertende Urteile über handelnde Personen (man denke nur an die ‚böse Stiefmutter‘) vermittelt. Auch Judenfiguren sind Bestandteil einiger Märchen, und wie genau diese dargestellt sind, soll im Folgenden am Beispiel einiger Märchen aus der Feder der Gebrüder Grimm und Clemens von Brentanos näher untersucht werden. Die Romantik als Epoche ist dabei einerseits für die Gattung Märchen besonders produktiv und fällt andererseits mit einer gesellschaftlichen Umbruchphase zusammen, die gerade im Kontext von jüdischem Leben in Deutschland von Bedeutung ist.

Das romantische Märchen erfreute sich besonderer Beliebtheit, wobei dies sowohl am populären Hang zum Fantastischen als auch am Interesse an der Erhaltung ‚deutscher Volkstexte‘ lag.² Während die Frühromantik noch für eine

1 Brüder Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*. Ausgabe letzter Hand (1857), Bd. 1, hrsg. von Heinz Rölleke, Stuttgart 2010, S. 66. Die betreffende Ausgabe wird hier mit dem Sigle GB I–III zitiert.

2 Angemerkt sei hier, dass u. a. Lüthi und Uther das ‚deutsche Volksmärchen‘ als Mythos entlarvt haben und die Ursprünge viel mehr gesamteuropäisch verorten; siehe Max Lüthi,

revolutionäre Öffnung steht, kennzeichnet die Spätromantik eine „restaurative Schließung“.³ Der Universalismus der Frühromantik verkehrte sich letztendlich in Nationalismus und den Wunsch nach nationaler Einheit bis hin zur Volks- und Deutschtümelei.⁴ Zentrale Romantiker waren Teil der Opposition gegen preußische Reformen, Liberalismus und die französische Hegemonie. Mit dem Interesse am Mittelalter kam es zudem zu einer Verklärung altdeutscher Ideale, verbunden mit dem Wunsch, eine als deutsch verstandene Kultur zu bewahren und zu mystifizieren. Diese Tendenzen kritisierte bereits der zeitgenössische jüdische Schriftsteller und Buchhändler Saul Ascher als „Germanomanie“.⁵

Die Umbrüche dieser Zeit hatten enorme Auswirkungen auf das Leben deutscher Juden. Ende des 18. Jahrhunderts waren sie noch weitestgehend rechtlos und besaßen weder gleichwertige Bürgerrechte, Freizügigkeit noch eine freie Berufswahl.⁶ Die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung setzte sich aus einer armen Landbevölkerung zusammen,⁷ und erst durch die einsetzende juristische Gleichstellung verbesserte sich ihre wirtschaftliche Lage langsam.⁸ Diese gesellschaftspolitischen Entwicklungen blieben nicht ohne Folge. Einerseits setzten sich Menschen wie Christian Wilhelm Dohm, Joachim Heinrich Campe oder Karl August von Hardenberg für die Gleichstellung der Juden ein, und auch in der Literatur finden sich Werke mit einer positiven Einstellung zur Gleichstellung und zum Judentum.⁹ Andererseits herrschte nach wie vor das traditionell

Märchen, 10. Aufl., Stuttgart/Weimar 2004, und Hans-Jörg Uther, Handbuch zu den ‚Kinder- und Hausmärchen‘ der Brüder Grimm. Entstehung – Wirkung – Interpretation, Berlin/Boston 2013.

- 3 Detlef Kremer, *Romantik. Lehrbuch Germanistik*, 3. Aufl., Stuttgart/Weimar 2007, S. 24.
- 4 Gerhard Kaiser, *Literarische Romantik*, Göttingen 2010, S. 78; Kremer, *Romantik*, S. 11.
- 5 Kremer, *Romantik*, S. 20.
- 6 Monika Richarz (Hrsg.), *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780–1871*, München 1976, S. 20.
- 7 Steven Lowenstein, *Anfänge der Integration 1780–1871*, in: Marion Kaplan (Hrsg.), *Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945*, München 2003, S. 123–224, hier S. 187.
- 8 Richarz, *Jüdisches Leben in Deutschland*, S. 23; Marion Schulte, *Über die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in Preußen. Ziele und Motive der Reformzeit (1787–1812)*, Berlin/Boston 2014, S. 341 ff.
- 9 Theodor Brüggemann, *Das Bild des Juden in der Kinder- und Jugendliteratur von 1750–1850*, in: Heinrich Pleticha (Hrsg.), *Das Bild des Juden in der Volks- und Jugendliteratur*

tief verwurzelte, distanzierte antijudaistische Bild vor. Dieses „sowohl als auch“ zeigen beispielsweise die zeitgenössischen Reaktionen auf Dohms epochale Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“ von 1781, die von großem Interesse und Zustimmung bis hin zu zahlreichen kritischen und ablehnenden Stimmen reichten.¹⁰ Mit Beginn des 19. Jahrhunderts wurde die Debatte um die Emanzipation der Juden durch Schmähchriften von Carl Wilhelm Grattenauer, Jakob Friedrich Fries, Friedrich Rühs und anderen schärfer und eine „massive ablehnende Haltung“ gegenüber den Juden populärer.¹¹ Dieser zunehmende Judenhass fand auch Ausdruck in Tischreden, wie sie etwa von Clemens Brentano in der 1811 gegründeten *Deutschen christlichen Tisch-Genossenschaft* gehalten wurden und die zu den „schlimmsten antisemitischen Text[en] der deutschen Romantik“ zählen.¹²

Nicoline Hortzitz stellt in ihrer linguistischen Analyse judenfeindlicher Texte des 18. und 19. Jahrhunderts durch die Verwendung von Metaphern aus Biologie

vom 18. Jahrhundert bis 1945, Würzburg 1985, S. 61–83, hier S. 70; Beate Orland, Nicht nur Stereotype... Von der Vielfalt jüdischer Romanfiguren im populären Roman der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Voß, Clauren, Sybold, Harring), in: Hans Otto Horch/Horst Denkler (Hrsg.), *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, Bd. 1, Tübingen 1988, S. 187–199, hier S. 192 f.; Gunnar Och, *Imago judaica. Juden und Judentum im Spiegel der deutschen Literatur 1750–1812*, Würzburg 1995, S. 273.

- 10 Stefi Jersch-Wenzel, Rechtslage und Emanzipation, in: dies./Michael Brenner/Michael A. Meyer (Hrsg.), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 2 (1780–1871), München 1996, S. 15–56, hier S. 21 f.
- 11 Stefan Nienhaus, Grattenauer, Brentano, Arnim und andere. Die Erfindung des antisemitischen Nationalismus im frühen neunzehnten Jahrhundert, in: *Aurora. Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft* 65 (2005), S. 183–199, hier S. 184; Håkon Harket, Deutschland, in: ders./Trond Berg Eriksen/Einhart Lorenz (Hrsg.), *Judenhass. Die Geschichte des Antisemitismus von der Antike bis zur Gegenwart*, Göttingen 2019, S. 183–210, hier S. 194; ausführlich zu den Schriften von Fries und Rühs siehe Werner Treß, *Grundlegungen einer wissenschaftlichen Betrachtung der Judenfeindschaft im frühen 19. Jahrhundert bei Saul Ascher, Sigmund Zimmern, Michael Hess, Immanuel Wolf und Leopold Zunz*, in: Hans-Joachim Hahn/Olaf Kistenmacher (Hrsg.), *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944*, Berlin/Boston 2015, S. 69–97; Peter Schäfer, *Kurze Geschichte des Antisemitismus*, München 2020, S. 197 f.
- 12 Heinz Härtl, Romantischer Antisemitismus: Arnim und die „Tischgesellschaft“, in: *Weimarer Beiträge. Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturtheorie* 33 (1987) 7, S. 1159–1173, hier S. 1162; Werner Treß, *Deutsche Tischgesellschaft*, in: Wolfgang Benz (Hrsg.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 5, Berlin/Boston 2012, S. 162–164, hier S. 163 f.

oder Tierwelt eine „Strategie der Entmenschlichung“ fest.¹³ Zu einem ähnlichen Befund kommen Alexander Bein, der den Vergleich von Juden mit Schädlings- und Seuchenvokabular bereits im einsetzenden 18. Jahrhundert nachweist,¹⁴ sowie Rainer Erb und Werner Bergmann, die die Entstehung judenfeindlicher Metaphorik bereits in der Emanzipationsperiode verorten.¹⁵ In der Literatur fand dieses negative Judenbild seinen Niederschlag bereits sehr früh.¹⁶ Auch wenn es realistische, gar positive und häufig ambivalente Vorstellungen von Juden gab, überwog doch ein Bild des Andersartigen, Bösen und Minderwertigen. Juden waren Sinnbild für die von vielen als negativ empfundenen Veränderungen zur Zeit der Romantik – dem Ausgangspunkt eines sich im 19. Jahrhundert entwickelnden radikalen Judenhasses.

Mark Gelber prägte 1985 den Begriff des literarischen Antisemitismus,¹⁷ der bis heute in der Literaturwissenschaft umstritten ist.¹⁸ Martin Gubser wiederum hat nachvollziehbare Kriterien für literarischen Antisemitismus heraus-

- 13 Nicoline Hortzitz, Die Sprache der Judenfeindschaft, in: Julius Schoeps/Joachim Schlör (Hrsg.), Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus. Vorurteile und Mythen, Augsburg 1999, S. 19–40, hier S. 24.
- 14 Alexander Bein, „Der jüdische Parasit“. Bemerkungen zur Semantik der Judenfrage, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 13 (1965) 2, S. 121–149.
- 15 Rainer Erb/Werner Bergmann, Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860, Berlin 1989, S. 215.
- 16 Martin Gubser, Literarischer Antisemitismus. Untersuchungen zu Gustav Freytag und anderen bürgerlichen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1998, S. 107; Gunnar Och, Alte Märchen von der Grausamkeit der Juden. Zur Rezeption judenfeindlicher Blutschuld-Mythen durch die Romantiker, in: Aurora. Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft 51 (1992), S. 81–94, hier S. 85; Wolf-Daniel Hartwich, Messianische Mythen und Romantischer Antisemitismus. Von Achim von Arnim zu Richard Wagner, in: Alexander von Bormann (Hrsg.), Romantische Religiosität, Würzburg 2005, S. 243–264, hier S. 252 ff.
- 17 Der Begriff ‚Antisemitismus‘ wird hier weitgehend vermieden. Die umfangreiche Diskussion, ab wann von Antisemitismus gesprochen werden kann oder sollte, würde den Rahmen dieser Abhandlung sprengen. Auch wenn bereits zur Zeit der Romantik einzelne Autoren judenfeindlicher Schriften biologische Argumente gegen Juden nutzten und man daher vereinzelte Nachweise für einen Früh-Antisemitismus finden kann, verortet der Autor den modernen Antisemitismus erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als voll ausgeprägt. Daher werden hier für Abwertung und Hass gegen Juden in Wort und Tat Begriffe wie Judenhass oder Judenfeindschaft verwendet. Ausführlich zur Debatte um die Verwendung des Antisemitismus-Begriffes siehe u. a. Thomas Gräfe, Antisemitismus in Deutschland 1815–1918. Rezensionen – Forschungsüberblick – Bibliographie, Norderstedt 2007.
- 18 Torben Fischer, Judenbilder und literarischer Antisemitismus. Bemerkungen zur Forschungsgeschichte, in: Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur 180 (2008), S. 115–124, hier S. 115.

gearbeitet.¹⁹ Ein antisemitischer Text müsse demnach grundsätzlich tradierte antisemitische Stereotype weitertragen; allerdings könne er dabei Antisemitismus *aufweisen* (antisemitisch sein) oder Antisemitismus *aufzeigen* (das Ressentiment herausstellen). Für Klaus-Michael Bogdal hingegen besteht ein Unterschied zwischen Judenbildern, die lediglich eine Distanz markieren, und solchen, die eine Differenz sowie ein asymmetrisches Verhältnis herstellen und somit eine antisemitische Konstruktion sind.²⁰ Ähnlich bewertet es Florian Krobb, der zudem – ähnlich wie Mona Körte²¹ – vor einer leichtfertigen, inflationären Anwendung des Begriffes ‚Antisemitismus‘ warnt.²² Daher sollte ein Urteil, ob ein Text oder gar sein Autor bzw. seine Autorin antisemitisch seien, nicht vorschnell gezogen werden. Angelehnt an Bogdals Klassifizierung wird im Folgenden unterschieden, ob es sich a) um manifesten, auch subjektiv intendierten Antisemitismus, b) um einen ‚fahrlässigen‘ Gebrauch von Stereotypen oder c) um ein bewusstes Spiel mit antisemitischem Sprach- und Wissensrepertoire handelt.²³

Charakterisierung (jüdischer) Figuren

Figuren als Akteure in literarischen Texten sind immer mentale Modelle einer fiktionalen Welt.²⁴ Im Märchen muss dabei eine Figur nicht zwangsläufig menschlich sein, sondern kann auch tierisch oder dinglich in Erscheinung

19 Gubser, Literarischer Antisemitismus.

20 Klaus-Michael Bogdal, Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz. Perspektiven der Forschung, in: ders./Matthias Lorenz (Hrsg.), Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz, Stuttgart/Weimar 2007, S. 1–12, hier S. 8.

21 Mona Körte, ‚Judaus ex machina und ‚jüdisches perpetuum mobile‘. Technik oder Demontage eines Literarischen Antisemitismus?, in: Bogdal/Lorenz (Hrsg.), Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz, S. 59–73, hier S. 66.

22 Florian Krobb, Was bedeutet literarischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert? Ein Problem-aufriss, in: Bogdal/Lorenz (Hrsg.), Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz, S. 85–101, hier S. 86.

23 Bogdal/Lorenz, Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz, S. 7.

24 Silke Lahn/Jan Christoph Meister, Einführung in die Erzähltextanalyse, 3. Aufl., Stuttgart/Weimar 2016, S. 238; Meinhard Mair, Erzähltextanalyse. Modelle, Kategorien, Parameter, 2. Aufl., Stuttgart 2016, S. 41; Matias Martinez/Michael Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie, 10. Aufl., München 2016, S. 147.

treten.²⁵ In Bezug auf die hier untersuchte Gattungsform sei zudem an die „Morphologie des Märchens“ von Vladimir Propp erinnert, der für Volksmärchen ein wiederkehrendes, festgelegtes Figurenrepertoire festgestellt hat: Figuren treten immer als Gegenspieler, Schenker, Helfer, gesuchte Gestalt, Sender, Held oder falscher Held auf und erfüllen so bestimmte Funktionen.²⁶ Das führt natürlich zu einer vorbestimmten Charakterisierung der jeweiligen Figur, die ihre Funktion stärker betont. Die stets unvollständige Figur wird durch kontextabhängiges Wissen unterschiedlich von den Leser:innen ergänzt und stellt somit einen „leserabhängigen Vorstellungskomplex“ dar.²⁷ Diese rezeptionsästhetischen Aspekte sind gerade im Kontext von stereotypen Figuren zentral, denn deutlicher als anderswo konzentriert sich der literarische Antisemitismus, laut Mona Körte, auf den „Pakt zwischen Autor und Leser:innenschaft“.²⁸

In der Charakterisierung von literarischen Figuren wird eine *explizite* und eine *implizite* Form unterschieden.²⁹ Letztere kann in das Handeln der Figuren, ihre Sprache, ihre äußere Erscheinung sowie in eine interpersonelle Charakterisierung zergliedert werden.³⁰ Das ist für die vorliegende Analyse besonders von Bedeutung, da sie unterschwellige Botschaften transportiert und am ehesten auf Stereotype zurückgreift. Die folgenden vier ausgewählten Aspekte der impliziten Charakterisierung sind in Bezug auf jüdische Figuren für die im weiteren Verlauf untersuchten Märchen notwendig.

Die Betrachtung einer von der Figur selbst benutzten *Sprache* (Figurenrede) lohnt sich nur dann, wenn sie von der Sprache des restlichen Texts bzw. der anderen Figuren abweicht. Diese Abweichung von der Standardsprache, abhängig von der Sprecher:in und der jeweiligen Situation, wird Varietät genannt.³¹ Obwohl in

25 Mair, *Erzähltextanalyse*, S. 44; Martinez/Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie*, S. 142.

26 Vladimir Propp, *Morphologie des Märchens*, hrsg. von Karl Eimermacher, München 1972, S. 79 f.

27 Lahn/Meister, *Einführung in die Erzähltextanalyse*, S. 239.

28 Körte, *Judaeus ex machina*, S. 66.

29 Lahn/Meister, *Einführung in die Erzähltextanalyse*, S. 248; Martinez/Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie*, S. 152 f.

30 Lahn/Meister, *Einführung in die Erzähltextanalyse*, S. 242 f.

31 Heinrich Löffler, *Germanistische Soziolinguistik*, 4. Aufl., Berlin 2010, S. 79; Carsten Sinner, *Varietätenlinguistik. Eine Einführung*, Tübingen 2014, S. 19 f.

literarischen Werken der Zeit ‚jüdisch‘ sprechende Figuren auftreten, weist die von den Judenfiguren verwendete Sprache kaum Gemeinsamkeiten mit dem zu der Zeit tatsächlich gesprochenen Westjiddisch auf. Vielmehr handelt es sich um eine fiktionale Sprache, eine „Imitation des Jiddischen“³² oder ein „deformiert wiedergegebenes Jiddisch“.³³ Matthias Richter hat für dieses Phänomen den Begriff des Literaturjiddisch geprägt,³⁴ dessen Kernfunktion in der Charakterisierung einer sprechenden Figur besteht, wobei die Distanz zwischen Juden und Nichtjuden entscheidend ist.³⁵ Auch in Texten, in denen das Literaturjiddisch mit einer neutralen oder gar positiven Tendenz verwendet wird, dominiert doch eine „feindselige, oft komisch-herabsetzende“ Funktion.³⁶ „Dem Leser des 19. Jahrhunderts begegnete Jiddisch v. a. in den Funktionen des Spotts und der Komik.“³⁷ Die Sprache einer Judenfigur stellt also ein markierendes, in der Regel abwertendes Moment dar.

Das *Erscheinungsbild* kann sowohl den Körper selbst, die Kleidung oder die Mimik bzw. Gestik betreffen. Schon seit der Antike wurden Körper und Körperteile mit Charaktereigenschaften verknüpft.³⁸ Davon abgeleitet entwickelten sich Vorstellungen, bestimmte Menschengruppen würden über typische Körperformen oder Gesichtszüge verfügen.³⁹ Neben der Nase standen dabei Kinn und Lippen im Fokus. So entwickelte sich auch bereits Ende des 18. Jahrhunderts die Vorstellung einer „national jüdischen Physiognomie“.⁴⁰ Insgesamt wurden Juden

32 Lea Schäfer, *Sprachliche Imitation. Jiddisch in der deutschsprachigen Literatur (18.–20. Jahrhundert)*, Berlin 2017, S. 33.

33 Gubser, *Literarischer Antisemitismus*, S. 139.

34 Matthias Richter, *Die Sprache jüdischer Figuren in der deutschen Literatur (1750–1933). Studien zu Form und Funktion*, Göttingen 1995, S. 94.

35 Gubser, *Literarischer Antisemitismus*, S. 165; Schäfer, *Sprachliche Imitation*, S. 32.

36 Richter, *Die Sprache jüdischer Figuren*, S. 125.

37 Schäfer, *Sprachliche Imitation*, S. 70.

38 Peter Dittmar, *Die Darstellung der Juden in der populären Kunst zur Zeit der Emanzipation*, München/London 1992, S. 279.

39 Rainer Erb, *Die Wahrnehmung der Physiognomie der Juden: Die Nase*, in: Pleticha (Hrsg.), *Das Bild des Juden in der Volks- und Jugendliteratur*, S. 107–126, hier S. 107.

40 Kirstin Breitenfellner, *Der „jüdische Fuß“ und die „jüdische Nase“*, in: dies./Charlotte Kohn-Ley (Hrsg.), *Wie ein Monster entsteht. Zur Konstruktion des anderen in Rassismus und Antisemitismus*, Bodenheim 1998, S. 103–120; Sander Gilman, *Zwölftes Bild: Der „jüdische Körper“*. Gedanken zum physischen Anderssein der Juden, in: Schoeps/Schlör

zusehends hässlicher gezeichnet,⁴¹ um das Gefühl einer von ihnen ausgehenden Bedrohung auszulösen. Dabei fiel die physiognomische Stigmatisierung zeitlich mit der Aufhebung von ‚Judenzeichen‘ und diskriminierenden Kleidervorschriften zusammen.⁴² Diese Merkmale spiegeln sich in zahlreichen literarischen Werken der Zeit wider: Jüdische Figuren treten mit Bart, Locken, großer gebogener Nase, Peijot und schiefer Haltung auf, sind hässlich, kleinwüchsig oder bucklig.⁴³ Der Kaftan oder der ‚Judenhut‘ bzw. entsprechende Judenkennezeichen wie der gelbe Fleck müssen an dieser Stelle ebenfalls erwähnt werden.

Auch das *Agieren* einer Figur kann implizite charakterisierende Elemente beinhalten. Juden werden häufig als Kontrastfigur zum positiven Protagonisten dargestellt und als „grelle Klischeefigur“ gezeichnet.⁴⁴ Durchgängig sind die Rollen von Juden häufig „Lach- und Verlachfiguren“,⁴⁵ sind negativ inszeniert, werden durch Eigenschaften wie intrigant, lügnerisch, egoistisch, raffgierig oder feige dargestellt⁴⁶ und treten zappelig oder laut auf.⁴⁷ Auch wenn gelegentlich neutrale oder gar positive Judenfiguren in Erscheinung treten, überwiegen doch die eher negativen Rollen, die einen bösen Antagonisten oder eine (in diffamierender Weise) komische Figur darstellen.

(Hrsg.), *Bilder der Judenfeindschaft*, S. 167–179, hier S. 169; Monika Kucharz, *Das antisemitische Stereotyp der „jüdischen Physiognomie“*. Seine Entwicklung in Kunst und Karikatur, Wien 2017.

- 41 Nur am Rande sei hier die Figur der ‚schönen Jüdin‘ erwähnt, vgl. dazu z. B. Elvira Grözinger, *Die schöne Jüdin*. Klischees, Mythen und Vorurteile über Juden in der Literatur, Berlin/Wien 2003.
- 42 Erb, *Die Wahrnehmung der Physiognomie der Juden*, S. 120.
- 43 Hans-Peter Bayerdörfer, *Judenrollen und Bühnenjude*. Antisemitismus im Rahmen theaterwissenschaftlicher Fremdeitsforschung, in: Werner Bergmann/Mona Körte (Hrsg.), *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften*, Berlin 2004, S. 315–351, hier S. 323; Gubser, *Literarischer Antisemitismus*, S. 102, 132; Hans-Joachim Neubauer, *Judenfiguren*. Drama und Theater im frühen 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M./New York 1994, S. 44.
- 44 Gubser, *Literarischer Antisemitismus*, S. 90.
- 45 Bayerdörfer, *Judenrollen und Bühnenjude*, S. 324.
- 46 Rüdiger Steinlein, *Judenschädigung und -verfolgung als literarischer Lachanlass*. Anmerkungen zu einigen Aspekten ihrer komischen Inszenierung in Texten der deutschen Literatur des frühen 19. Jahrhunderts und um 1960, in: ders. (Hrsg.), *Erkundungen*. Aufsätze zur deutschen Literatur (1975–2008), Heidelberg 2009, S. 335–355, hier S. 336 f.
- 47 Gubser, *Literarischer Antisemitismus*, S. 102.

Eigennamen in literarischen Werken sind seit Langem Gegenstand literaturwissenschaftlicher Untersuchungen. Ein Name kann dabei als zu „onomastischen Träumereien“ anregender Mikrotext fungieren.⁴⁸ Namen können eine positive bzw. negative Assoziation auslösen,⁴⁹ sind eine Möglichkeit impliziter Charakterisierung und können Gestalten einer bestimmten sozialen Gruppe zuordnen.⁵⁰ Dieser Symbolwert verstärkt sich, wenn die Namensträger:innen etwa einer sozialen, nationalen oder religiösen Gruppe zugeordnet werden. Jüdische Namen waren stets ein beliebtes Spielfeld für judenfeindliche Angriffe, wie es Leo Löwenthal treffend zusammenfasst: „Der jüdische Name ist ein Etikett, welches die Natur des Trägers deutlich bezeichnet; er ist ein Stigma, er nagelt Juden fest.“⁵¹ Anhand einer Analyse der Namenswechsel von Juden im 19. und frühen 20. Jahrhundert kommt Dietz Bering zu einer Namensaufstellung mit höchst antisemitischen Markierungen – Nachnamen (Cohn, Levy, Moses, Itzig, Salomon) und Vornamen (Isidor, Isaak, Abraham, Moses, Jakob).⁵² Insgesamt haben sich Namenpolemiken als ein gängiges Mittel für Angriffe auf Juden etabliert.

Jüdische Figuren in Märchen der Brüder Grimm

Es ist eine der großen Leistungen der Brüder Jacob und Wilhelm Grimm, mit ihrer Märchensammlung zahlreiche Volkserzählungen bewahrt und zugleich einen „neuen genuinen, unverwechselbaren und [...] vorbildlichen Märchenstil“ geschaffen zu haben.⁵³ In mehreren Auflagen, bis zur „Ausgabe letzter Hand“ im Jahr 1857, wurden immer wieder, vornehmlich durch Wilhelm Grimm,

48 Richard Brütting, *Namen und ihre Geheimnisse in Erzählweisen der Moderne*, Hamburg 2013, S. 26.

49 Ebenda.

50 Gerhard Koß, *Namenforschung. Eine Einführung in die Onomastik*, 3. Aufl., Tübingen 2002, S. 168.

51 Zit. nach Dietz Bering, *Elfes Bild: Der „jüdische“ Name. Antisemitische Namenpolemik*, in: Schoeps/Schlör (Hrsg.), *Bilder der Judenfeindschaft*, S. 153–166, hier S. 155.

52 Dietz Bering, *Der Name als Stigma. Antisemitismus im Deutschen Alltag 1812–1933*, Stuttgart 1992, S. 212, 238.

53 Heinz Rölleke, *Jacob und Wilhelm Grimm*, in: Stefan Neuhaus (Hrsg.), *Kindler Kompakt: Märchen*, Stuttgart 2017, S. 98.

Veränderungen vorgenommen.⁵⁴ Bei ihrer Sammlung stützten sich die Grimms auf rund 30 schriftliche Quellen sowie auf etwa 40 verschiedene Zuträger:innen.⁵⁵

Insgesamt tauchen in vier Märchen der Brüder Grimm Judenfiguren auf: „Der gute Handel“ (KHM 7; GB I, S. 62–66), „Der Jude im Dorn“ (KHM 110; GB II, S. 118–123), „Die klare Sonne bringt’s an den Tag“ (KHM 115; GB II, S. 142 f.) und „Das gute Pflaster/Der gute Lappen“ (KHM 85d, ein Märchen, das nach der Erstveröffentlichung 1812 aus dem Kanon gestrichen wurde; GB II, S. 465 f.).⁵⁶ Für die Untersuchung wurden KHM 7 und KHM 110 ausgewählt, doch können hier nur einzelne herausgehobene Szenen mit der Judenfigur beleuchtet werden. Das gilt für alle im Folgenden untersuchten Märchen.

Der gute Handel (KHM 7)

KHM 7 ist seit der zweiten Auflage aus dem Jahr 1819 Teil der Sammlung sowie Bestandteil der „Kleinen Ausgabe“ von 1825.⁵⁷ Die Brüder Grimm weisen in ihren Anmerkungen selbst darauf hin, dass die verschiedenen schwankartigen Ereignisse des Märchens bereits in anderen Texten auftauchen, wie etwa in dem „Narren Nasureddin“, dem „Kalenberger Pfaffen“ oder bei „Sacchetti“ (GB III, S. 29).

Die Judenfigur kommt recht unvermittelt etwa zur Hälfte des Märchens vor und wird eindeutig als „Jude“ bezeichnet (GB I, S. 64). Bereits ihre Einführung in die Handlung besitzt eine wenig positive Färbung: Der Jude hatte dem Gespräch von Bauer und Schildwache gelauscht. Auch seine erste aktive Handlung ist negativ konnotiert – er möchte des Bauers Geld „wechseln“ und ihm seine vermeintlichen Taler in „Scheidemünz“ (GB I, S. 64) umsetzen. Diese Passage ist aus zwei Gründen bemerkenswert: Zum einen handelt der Jude nach dem gängigen Klischee ‚jüdischer Beschäftigung‘ und bietet sich als Wechsler an. Zum anderen ist eine Scheidemünze als Münze des täglichen Kleinverkehrs mit geringem

54 Lüthi, Märchen, S. 52; Meinhard Prill, Kinder- und Hausmärchen, in: Walter Jens (Hrsg.), Kindlers Neues Literaturlexikon. Studienausgabe, Bd. 6, München 1996, S. 914–917, hier S. 914.

55 Lüthi, Märchen, S. 53; Prill, Kinder- und Hausmärchen, S. 914; Rölleke, Jacob und Wilhelm Grimm, S. 96.

56 Uther, Handbuch zu den ‚Kinder- und Hausmärchen‘, S. 448.

57 Ebenda, S. 18.

Nennwert und einem niedrigeren Metallwert als der Nominalwert oft in den Ruf geraten, eine Fälschung zu sein. Für diese minderwertigen Münzen wurde Anfang des 19. Jahrhunderts der Begriff ‚Judenpfennig‘ geprägt. Aufschlussreich ist zudem die Anrede des Bauern, der den Juden schlicht ‚Mauschel‘ nennt (GB I, S. 64), ein spöttisches Fantasiewort, das als Bezeichnung für betrügerisches oder hinterlistiges Handeln verwendet wird. Doch nicht nur durch die Figur des Bauern, sondern auch der Erzähler vermittelt abwertende Merkmale der Judenfigur. So wird das Publikum nach dem Wortwechsel mit dem Bauern informiert, der Jude habe sich ‚über das Profitchen‘ (GB I, S. 64) gefreut.

Im weiteren Verlauf erhalten die Schildwache und der Jude anstelle des Bauern fünfhundert Schläge. Während aber der Soldat diese geduldig, männlich und stark erträgt, wird der Jude als weichlich und jammernd charakterisiert und schreit den, wohl als Jiddisch beabsichtigten Satz ‚au weih geschrien!‘ heraus (GB I, S. 65). Als der Bauer jedoch erst in einem neuen Rock vor den König treten will, der Jude aber um seine Belohnung fürchtet, leiht er dem Bauern seinen eigenen Rock. Auch dieses Verhalten muss negativ verstanden werden, da die Judenfigur allein aus Eigeninteresse hilft. Vor dem König schließlich äußert der Bauer den in der Einleitung bereits zitierten Satz: ‚Ach, sprach der Bauer, was ein Jude sagt ist immer gelogen, dem geht kein wahres Wort aus dem Munde‘ (GB I, S. 66). Am Ende wird der Jude erneut mit Schlägen bestraft, da der König davon ausgeht, der Jude habe sicher irgendjemanden betrogen (den Bauern oder ihn). Auch diese Wendung vermittelt ein stereotypes Bild, da die Schläge offenbar den Richtigen getroffen haben, weil ein Jude – so das Vorurteil – immer ‚Dreck am Stecken‘ habe.

Die Judenfigur ist also in diesem Märchen gleich mehrfach geschädigt. Nicht nur gibt sie dem Bauern Geld (das sie nicht zurückerhält), sie wird auch zweimal verprügelt und verliert ihren ‚guten Rock‘ (GB I, S. 66). Insgesamt wird der Jude unterschiedlich negativ dargestellt und abgewertet: Erstens wird er mit einem Spottnamen angesprochen, zweitens benutzt er in einer Situation eine Form von Literaturjiddisch und drittens wird sein Agieren entweder explizit (sich über Profit freuen, jammern, schleichen, verraten) oder implizit (bietet minderwertige Münzen an, leiht seinen Rock aus, wird als betrogener Betrüger mehrfach bestraft) negativ beschrieben. Dabei findet die Charakterisierung sowohl durch den Erzähler als auch durch Figuren des Märchens statt, wobei die ‚Kernaussage‘,

Juden würden immer lügen, von der Figur des Bauern kommt. Ein Vergleich mit der Ausgabe von 1819, in der das Märchen zum ersten Mal erschien, weist marginale sprachliche, aber keine wesentlichen Veränderungen auf.

Der Jude im Dorn (KHM 110)

KHM 110 ist seit der Erstausgabe (Band 2) von 1815 Teil der Sammlung, ab der zweiten Auflage 1819 an der jetzigen Stelle platziert und ist auch Bestandteil der „Kleinen Ausgabe“ von 1825.⁵⁸ Die Brüder Grimm nennen in ihren Anmerkungen zwei gedruckte Vorlagen, zum einen das Lustspiel „Historia von einem Bawrenknecht“ von Dietrich Albrecht von 1618 sowie das etwa zeitgleich erschienene Fastnachtspiel „Fritz Dölla mit der gewünschten Geige“ von Jakob Ayrer (GB III, S. 186). Laut Hans-Jörg Uther verfolgen einige Forschungen den Stoff bis zu einem englischen Gedicht aus dem 15. Jahrhundert zurück; ferner sind frühere Varianten des Märchens, etwa aus Tschechien (1604), bekannt.⁵⁹ Die früheren Fassungen sind insofern aufschlussreich, als sowohl in der Ayrer-, der Albrecht- als auch in der englischen Fassung statt des Juden ein Mönch vorkommt.⁶⁰ Erst in der tschechischen Variante ist erstmals ein Jude als Akteur belegt.

Auch in diesem Märchen tritt die Judenfigur erst nach der Hälfte der Erzählung auf. Sie wird eindeutig als Jude bezeichnet, aber zusätzlich als Trägerin von „einem langen Ziegenbart“ eingeführt (GB II, S. 120). Die Einführung in das Märchen ist durchaus positiv: Der Jude lauscht verzückt dem Gesang eines Vogels und möchte ihn einfangen. Vom Knecht wird er allerdings direkt bei der ersten Begegnung sowie am Ende des Märchens als „Spitzbube“ (GB II, S. 120, 123)

58 Ebenda, S. 237.

59 Ruth Bottigheimer, Tanz in der Dornhecke, in: Rolf Wilhelm Brednich (Hrsg.), Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Bd. 13, Berlin/New York 2010, S. 196–202, hier S. 197; Uther, Handbuch zu den ‚Kinder- und Hausmärchen‘, S. 237 f.

60 Rainer Erb, Jude, Judenlegenden, in: Rolf Wilhelm Brednich (Hrsg.), Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Bd. 7, Berlin/New York 1993, S. 676–686, hier S. 677; Leander Petzoldt, Der ewige Verlierer. Das Bild des Juden in der deutschen Volksliteratur, in: Pleticha (Hrsg.), Das Bild des Juden in der Volks- und Jugendliteratur, S. 29–60, hier S. 31.

angesprochen. Während der Jude sich also im Dornbusch befindet, „plagte der Mutwille den guten Knecht“ (GB II, S. 120), und er zwingt den Juden durch das Spiel seiner Fidel zum Tanzen. Diese Passage ist aufschlussreich, da der Knecht im gesamten Märchen als durchweg positive Figur dargestellt wird (er wird siebenmal als „guter Knecht“ und als fleißig, redlich und hilfsbereit charakterisiert). Doch trotz dieser positiven Zeichnung ist ihm eine vorsätzliche Boshaftigkeit inhärent (= Mutwille), den Juden zu quälen. Selbst gute Menschen können – so suggeriert das Märchen – bei einem Juden nicht anders, als sich schlecht zu verhalten.

In dieser Szene wird die Judenfigur nicht nur gegen ihren Willen zum Tanzen gezwungen (der Jude sagt sogar, „ich begehre nicht zu tanzen“ [GB II, S. 120]), er wird zudem folterähnlichen Schmerzen ausgesetzt und durch den Erzähler überdies negativ charakterisiert („schäbiger Rock“; „Ziegenbart“, GB II, S. 120). Der Knecht rechtfertigt die Quälerei, indem er für sich denkt: „du hast die Leute genug geschunden“ (GB II, S. 120). Hier geht der Knecht also – obwohl er den Juden nicht kennt – davon aus, dieser habe, allein weil er eben Jude ist, selbst zuvor andere Menschen geschunden. Damit wird das Bild von den ihren Mitmenschen Schaden zufügenden Juden in die Nähe von Ungeziefer oder Plagen gerückt. Und nicht nur der Umstand des Tanzes in der Dornenhecke und dessen Beschreibung („Gleich fieng auch der Jude an die Beine zu heben“; „und je mehr der Knecht strich, desto besser gieng der Tanz“ GB II, S. 120), sondern auch die Äußerung in wohl als Jiddisch gedachter Sprache („Au weih geschrien!“ GB II, S. 120) macht die Judenfigur hier zur Verlachfigur.

Im Verlauf der weiteren Handlung wird erzählt, der Jude sei nach der „Tanzszene“ still gewesen, bis der Knecht „weit weg und ihm ganz aus den Augen war“ (GB II, S. 121). Erst dann habe er ihm Schimpfwörter („Bierfiedler“, „Lump“ GB II, S. 121) hinterhergerufen. Der Jude wird hier als feige dargestellt, schließlich spricht es nicht gerade für Mut, mit einer Beschimpfung zu warten, bis jemand außer Hörweite ist. Überhaupt wird die Judenfigur mehrfach als schreiende oder zeternde Person beschrieben. Während der Gerichtsverhandlung behauptet der Knecht, der Jude habe ihm den Beutel Gold „aus freien Stücken“ angeboten (GB II, S. 121), die erpressungsähnliche Situation erwähnt er hingegen nicht. Dieses Verhalten des Juden hält der Richter für unglaublich – „das tut kein Jude“ (GB II, S. 122) – und unterstellt so allen Juden geizige, raffgierige Charakterzüge.

Der Vergleich mit der Ausgabe von 1819 weist einige Unterschiede auf.⁶¹ Erstens wird der Jude in der Fassung von 1819 nur als „alter Jude“ bezeichnet, nicht weiter äußerlich durch einen Bart oder schäbigen Rock gekennzeichnet und vom Knecht nur einmal am Ende als „Spitzbube“ angesprochen. In der älteren Variante werden die Folgen des Tanzes in der Dornenhecke dramatischer beschrieben (er blutet am ganzen Leib), und drittens wird in der älteren Ausgabe explizit erwähnt, dass das Geld, das der Jude dem Knecht für das Einstellen des Fideles anbietet, von einem Christen „abgeprellt“ sei. Ein weiterer Unterschied zur „Ausgabe letzter Hand“ liegt in der Darstellung eines weniger feigen Juden, der nach dem Tanz sogar als „armselig“ bezeichnet wird. Darüber hinaus spricht die Judenfigur kein Literaturjiddisch, und der Richter postuliert nicht, Juden gäben niemals freiwillig Geld her. Somit fehlen in der früheren Vergleichs-Ausgabe also nicht nur einige explizit negative Charakterisierungen der Judenfigur, sondern diese wird teilweise sogar bemitleidet.

Einordnung

Bei 200 versammelten Märchen in den KHM sprechen nur drei, in denen Judenfiguren erscheinen, nicht für eine herausgehobene Bedeutung jüdischer Themen. Inwiefern die Brüder Grimm selbst judenfeindliche Ressentiments hegten und/oder sie diese Märchen in judenfeindlicher Absicht in ihre Sammlung aufgenommen haben, kann nur schwer beantwortet werden. Steffen Martus weist in seiner Biografie zumindest darauf hin, dass Wilhelm Grimm gegen den Judenhass seines Freundes Achim von Arnim „nicht immun“ gewesen sei.⁶²

Hierfür existieren durchaus einige erhellende Hinweise: Erstens werden in zwei von drei Märchen mit Judenfiguren diese Akteure negativ, zum Teil sogar besonders abwertend charakterisiert.⁶³ Zudem lag den Grimms die Geschichte

61 Der Vergleich wird auf Grundlage der digitalen, eingescannten Originalausgabe von 1819 vorgenommen, dazu: http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/grimm_maerchen02_1819?p=197 [2. 4. 2021].

62 Steffen Martus, *Die Brüder Grimm. Eine Biographie*, 3. Aufl., Berlin 2010, S. 169.

63 Für das dritte Märchen „Die klare Sonne bringt’s an den Tag“ (KHM 115), in dem der Jude arm ist und zum Mordopfer wird, stellt etwa Martha Helfer fest, dass hier zwar ein positives

um den fidelnden Knecht auch in einer Fassung mit einem Mönch anstelle des Juden vor – und doch haben sie sich gegen diese entschieden.⁶⁴ Zweitens darf gerade bei KHM 110 nicht unterschätzt werden, wie das Märchen nach der Erstausgabe verändert wurde. Diese textlichen Anpassungen wurden nahezu ausschließlich mit der Tendenz vorgenommen, die Judenfigur negativer zu zeichnen als in der Erstausgabe. Aspekte, die Sympathie mit der Judenfigur auslösen könnten, wurden getilgt und die Figur erheblich stärker abgewertet.⁶⁵ Erhard Korn resümiert zutreffend, die Grimms hätten „negative Stereotypen des Judenbildes“ hervorgehoben,⁶⁶ und laut Martha Helfer seien diese beiden Märchen dezidiert „antisemitisch nachbereitet“ worden.⁶⁷ Drittens spricht es für eine Hervorhebung der ‚Judenmärchen‘, wenn die Grimms von den drei Märchen mit Judenfiguren zwei (von 50) für die „Kleine Ausgabe“ von 1825 auswählten.⁶⁸ Darüber hinaus haben sie sich von den drei Märchen ausgerechnet für diejenigen mit den eindeutig negativen Charakterisierungen entschieden.

Zudem lassen einige wenige Quellen Schlüsse auf eine antijüdische Haltung der Grimms zu. So sind abwertende Äußerungen über Juden zwischen Jacob und Wilhelm (z. B. in Briefen vom September 1811 oder vom Oktober 1814) dokumentiert, bei denen sie sich Geld geliehen hatten.⁶⁹ Den Brüdern Grimm einen dezidierten Juden Hass zu unterstellen wäre bestimmt zu voreilig, aber sicherlich haben sie gezielt abwertende, denunziatorische Charakterisierungen ihrer Judenfiguren nicht nur gewählt, sondern im Laufe der Edition ihrer KHM auch noch verstärkt. Gerade „Der Jude im Dorn“ fällt hier durch seine massive jüdenverachtende Gesamtstimmung auf. Nicht ohne Grund spricht Christine Kawan davon, KHM 110

Bild der Judenfigur gezeichnet wird, aber dennoch antisemitische Stereotype vermittelt werden; vgl. Martha Helfer, *The Fairy Tale Jew*, in: Norbert Otto Eke (Hrsg.), *Neulektüren – New Readings. Festschrift für Gerd Labrousse zum 80. Geburtstag*, Amsterdam/New York 2009, S. 31–42, hier S. 36.

64 So auch Korn, *Der Märchenheld als Judenfeind*, S. 50.

65 Bottighheimer, *Tanz in der Dornhecke*, S. 199; Petzoldt, *Der ewige Verlierer*, S. 31; Uther, *Handbuch zu den ‚Kinder- und Hausmärchen‘*, S. 239.

66 Korn, *Der Märchenheld als Judenfeind*, S. 50.

67 Helfer, *The Fairy Tale Jew*, S. 33.

68 Stefan Neuhaus, *Märchen*, 2. Aufl., Tübingen 2017, S. 152.

69 Gerd Bockwoldt, *Das Bild des Juden in den Märchen der Brüder Grimm*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 63 (2011) 3, S. 234–249, hier S. 239 f.; Korn, *Der Märchenheld als Judenfeind*, S. 50; Uther, *Handbuch zu den ‚Kinder- und Hausmärchen‘*, S. 239.

gehöre „zu den abstoßendsten Geschichten der Märchenliteratur“.⁷⁰ Für Martha Helfer enthalten Grimms Märchen eine unterbewusste Bedeutung für die Entstehung eines „antisemitischen Bewusstseins der Nation“,⁷¹ und Theresia Dingelmaier urteilt sogar, Grimmsche Märchen wie „Der Jude im Dorn“ hätten den Weg „von einem religiös konnotierten Antijudaismus hin zu einem modernen biologisch und rassistisch gewendeten Antisemitismus“ bereitet.⁷² Ihnen diese Funktion als Wegbereiter zuzuweisen führt ein wenig zu weit, und doch verschmolzen stereotype und klischeehafte antijüdische Vorstellungen gerade seit dem großen Erfolg der KHM mit den späteren Auflagen durch die Darstellung in den Märchen zu einem kollektiven judenfeindlichen Bild. Auch wenn die KHM keine bestimmende Rolle bei der Entstehung des modernen Antisemitismus und einer judenfeindlichen Stimmung in Deutschland gespielt haben, erfüllten sie dennoch eine wichtige Funktion für die Generierung und Verbreitung eines negativen Judenbildes.

Clemens Brentanos Märchen und die Judenfigur

Clemens Brentano beschäftigte sich zeit seines Lebens mit Märchen.⁷³ Seine (Kunst-)Märchen gelten als Musterbeispiele für „das virtuos erzählte und [...] arabesk ausgeschmückte Märchen der Romantiker“.⁷⁴ Zu Brentanos Lebzeiten erschienen hingegen nur drei Märchen bzw. Märchen-Fragmente: Erstens das unter Pseudonym verfasste „Die Rose“ (1800), zweitens unautorisierte, anonyme Drucke in der Zeitschrift *Iris* (1826/27) und drittens die Spätfassung von „Gockel, Hinkel und Gackeleia“ (1838).⁷⁵ Zum einen orientierte sich Brentano an Giovan

70 Ziti. nach Uther, *Handbuch zu den ‚Kinder- und Hausmärchen‘*, S. 238.

71 Helfer, *The Fairy Tale Jew*, 31.

72 Theresia Dingelmaier, *Das Märchen vom Märchen. Eine kultur- und literaturwissenschaftliche Untersuchung des deutschsprachigen jüdischen Volks- und Kindermärchens*, Göttingen 2019, S. 229.

73 Neuhaus, *Märchen*, S. 229.

74 Hans-Heino Ewers, *Romantik*, in: Reiner Wild (Hrsg.), *Geschichte der deutschen Kinder- und Jugendliteratur*, Stuttgart/Weimar 2002, S. 99–138, hier S. 124.

75 Helene Kastinger Riley, *Clemens Brentano*, Stuttgart 1985, S. 110; Manfred Kluge, *Die Rheinmärchen*, in: Jens, *Kindlers Neues Literaturlexikon*, Bd. 3, München 1996, S. 143–145, hier S. 143; Neuhaus, *Märchen*, S. 229.

Batista Basiles Märchensammlung „Il Pentamerone“.76 Diese aus elf Texten bestehende Sammlung war als „Italienische Märchen“ geplant und wurde von Brentano zwischen 1805 und 1810 bearbeitet. Zum anderen nutzte und kombinierte er zahlreiche volkstümliche Texte der Brüder Grimm, um sie zusammen mit einem Rahmenmärchen zu der aus vier Märchen bestehenden Sammlung „Rheinmärchen“ zu verbinden,77 die er zwischen 1810 und 1812 bearbeitete.

Judenfiguren ziehen sich durch fast alle Werke Brentanos. Sei es der Roman „Godwi oder Das steinerne Bild der Mutter“ (1801), die Erzählung „Die Schachtel mit der Friedenspuppe“ (1815) oder Spätwerke wie „Das bittere Leiden unsers Herrn Jesu Christi“ (1833).78 In zwei seiner Märchen spielen Juden eine Rolle: „Das Märchen vom Schneider Siebentot auf einen Schlag“ (Teil der „Rheinmärchen“)79 und „Gockel, Hinkel und Gackeleia“ (Teil der Italienischen Märchen).80

Das Märchen vom Schneider Siebentot auf einen Schlag

Bei diesem Text handelt es sich um das vierte und letzte Märchen aus der Sammlung „Rheinmärchen“. Auch hier soll, entsprechend der Rahmenhandlung, ein Kind vom Rhein freigekauft werden. Für dieses Märchen verknüpfte Brentano verschiedene Quellen.⁸¹ Judenfiguren kommen nur im ersten Teil (bis zum Beginn

76 Ewers, *Romantik*, S. 124; Lüthi, *Märchen*, S. 48; Hartwig Schultz, *Clemens Brentano*, Stuttgart 1999, S. 92.

77 Schultz, *Clemens Brentano*, S. 99 f.

78 Heinz Härtl, *Clemens Brentanos Verhältnis zum Judentum*, in: Günter Hartung/Hubert Orłowski (Hrsg.), *Traditionen und Traditionssuche des deutschen Faschismus*. 4. Protokollband, Poznań 1992, S. 19–34.

79 Das Märchen wird hier wie folgt zitiert: Clemens Brentano, *Werke*, hrsg. von Friedhelm Kemp, München 1965, hier mit dem Sigle FK.

80 Das Märchen wird hier wie folgt zitiert: Clemens Brentano, *Gedichte – Erzählungen – Märchen*, Bd. 2, hrsg. von Hans-Georg Werner, Berlin 1978, hier mit dem Sigle HW.

81 Er nutzt u. a. „Des Schneiders Daumerling Wanderschaft“ (KHM 45), die holländische *Geschichten-Sammlung „Der Geist von Jan Tambour“* aus dem 17. Jahrhundert sowie Teile aus der *Schwanksammlung „Wegkürzter“* von Martin Montanus aus dem 16. Jahrhundert. Siehe Cornelia Ilbrig, *Juden und Schneider: Integration und Ausgrenzung durch Stereotypenbildung in Clemens Brentanos romantischen Märchen*, in: Claudia Brinker-von der Heyde/Holger Ehrhardt/Hans-Heino Ewers/Annekatriin Inder (Hrsg.), *Märchen, Mythen und Moderne. 200 Jahre Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Teil 1, Frankfurt a. M. 2015, S. 221–234, hier S. 224.

der Wanderschaft des Ich-Erzählers) vor. Sie treten als Gruppe auf, werden – mit einer Ausnahme („alttestamentarische Glaubensgenossen“; FK, S. 272) – stets als „Juden“ bezeichnet und sind, abgesehen von einem Rabbiner, nicht weiter konkretisiert. Ihren ersten Auftritt haben sie in der Rede der Stadtoberen, die offenbar von der Schuld der Juden für die Dunkelheit ausgehen. Diese informieren die Stadtbevölkerung, die Juden würden sich weigern, der Stadt ihren „langen Tag“ zum Geschenk zu machen. Abgesehen von der ohne Begründung unterstellten Verantwortung der Juden für die Dunkelheit und der Angabe zu ihren Wohnverhältnissen („Judenstadt“; FK, S. 267) findet eine Charakterisierung der Judenfiguren gleich auf zwei Wegen statt: Zum einen werden sie als „hartnäckig“ bezeichnet und zum anderen wird ihnen vorgeworfen, „nichts zu unserer Stadt Bestem [zu] tun“ (FK, S. 267). Obwohl Hartnäckigkeit nicht zwangsläufig negativ konnotiert ist, wird sie hier eindeutig als schlechte Eigenschaft im Sinne von stur angewandt. Auch die angeblich fehlende Bereitschaft, etwas zum Wohle der Stadt beizutragen, steht für eine negative Charakterisierung.

Eine Meute Schneider zieht daraufhin in den Kampf in die Judengasse und trachtet danach, die Bärte der Juden abzuschneiden. Die jüdische Bevölkerung verbarrikadiert sich in der „Judenschule“ und schickt ihren „Sündenbock“, der als „grausam“ und als „Bestie“ bezeichnet wird, in den Kampf (FK, S. 269). Diese weitere implizite Charakterisierung stellt die Juden als feige und unmenschlich hin, kämpfen sie doch nicht selbst, sondern hetzen stattdessen eine „Bestie“ auf ihre Angreifer. Im zweiten Teil des Kampfes räumen die Juden die Barrikade weg, wobei sie sich um das Eigentum jedes ihrer Einzelteile streiten („unter heftigem Gezänk“; FK, S. 269). Die Beschreibung des Streits ist eine weitere negative Charakterisierung, sind doch selbst Gegenstände von geringem Wert scheinbar ein Anlass für „Gezänk“.

In dem diesen Ereignissen folgenden Kampf der Schneider gegen eine Riesin wird zunächst erläutert, dass die „treulosen Juden“ (FK, S. 277) aus Rache für ihre Niederlage vom Tag zuvor der Riesin den Sündenbock zur Unterstützung geschickt haben. Sie entpuppen sich somit als rachsüchtige Kollaborateure mit dem Gegner. Anschließend berichtet die Riesin, sie selbst sei die „lange Nacht“ (FK, S. 278), und „der berühmte Zauberer Rabbi Süß Oppenheimer Mayer Löb Rothschild Schnapper Pobert“ (FK, S. 278) habe ihren Bräutigam, den „langen Tag“, am Hochzeitsabend durch „Beschwörungen“ (FK, S. 279) entführt. Grund

für die Entführung sei, dass der Rabbi „aus den Sternen“ (FK, S. 279) gelesen habe, aus der Ehe des „langen Tages“ mit der „langen Nacht“ soll der „Jüngste Tag“ geboren werden.

Diese Passage ist höchst aufschlussreich. Zunächst ist die Entführung eines der beiden Ehepartner am Hochzeitsabend eine moralisch verwerfliche Tat. Auch der Grund der Entführung spricht für gemeine Absichten, da nach christlichem Verständnis das Jüngste Gericht (= Jüngster Tag) die Voraussetzung für die Auferstehung und somit für das Eintreten ins Paradies ist. Der Rabbiner handelt also eindeutig in antichristlicher Absicht. Aber nicht nur sein Agieren, sondern auch sein Name spricht Bände, handelt es sich bei diesem doch um eine Zusammensetzung und Anlehnung an die Namen verschiedener bekannter zeitgenössischer Juden und somit um deren Verballhornung. Süß Oppenheimer zielt auf Joseph Süß Oppenheimer, im 18. Jahrhundert Hoffaktor von Herzog Karl Alexander von Württemberg; Mayer Löb Rothschild weist auf Amschel Mayer Rothschild, zur Zeit Brentanos Bankier in Frankfurt am Main, sowie möglicherweise auf Seckel Löb Wormser, den sogenannten Wunderrabbi von Michelstadt. Mit Schnapper ist vermutlich Wolf Salomon Schnapper gemeint, Hoffaktor im Herzogtum Sachsen-Meiningen. Der Hintergrund des Namens Pobert bleibt unklar.⁸² Insgesamt werden also einige bekannte jüdische Persönlichkeiten im Namen der Judenfigur auf lächerlich-satirische Weise verknüpft. Verstärkt wird die Wirkung des Namens durch die Bezeichnung des Rabbiners als „Zauberer“ – eine undurchsichtige, mit Illusion und Tricks hantierende Person.

Insgesamt werden die Judenfiguren als feige, zänkisch, unmenschlich, hinterhältig und stur dargestellt und sind zudem schuld an dem Unglück der Menschen in Amsterdam sowie an dem Missgeschick der Riesin. Mit dem Namen des „Zauber-Rabbiners“ wird eine Parallele zu realen jüdischen Personen gezogen, was dem satirischen Verlachen dient und das Judenbild anhand existierender Juden konkretisieren soll. Die Judenfiguren werden in dem Märchen mehrfach geschädigt. Neben dem Verlust des Sündenbocks und des „langen Tages“ (beides liturgisch

82 Einige Autor:innen sehen hier einen Verweis auf Ludwig Robert, den jüngeren Bruder von Rahel Varnhagen, so z. B. Wilhelm Solms, *Juden- und Zigeunerbilder in den Märchen und Volksliedtexten Clemens Brentanos*, in: Rainer Hillenbrand/Gertrud Maria Rösch (Hrsg.), *Deutsche Romantik. Ästhetik und Rezeption*, München 2008, S. 110–118, hier S. 111.

wichtige Komponenten) müssen sie zur Auslösung des toten Sündenbocks eine „ungeheure Summe“ (FK, S. 282) zahlen. Zudem wird ein gewaltsames Einschreiten gegen Juden als legitim dargestellt. Auffällig ist aber, dass einzelne Umstände des jüdischen Lebens realitätsnah beschrieben werden – sei es das tägliche Baden, die Wohnumstände oder das Essen von „Matzekuchen“.

Gockel, Hinkel und Gackeleia

Dieses Märchen entstand etwa 1810/11 in seiner ersten Fassung⁸³ und wurde von Brentano 1837/38 überarbeitet und veröffentlicht.⁸⁴ Die konkrete Vorlage war die Basile-Geschichte „La preta delo Gallo“ („Der Hahnenstein“), die alle wesentlichen Züge und Motive enthält – mit Ausnahme der Judenfiguren.⁸⁵ Im Rahmen der Überarbeitung hat Brentano den Text aber erheblich ausgeweitet: Aus den knapp zehn Seiten bei Basile wurden in Brentanos Fassung 350 Seiten.

Die Komplexität des Märchens kann hier nicht umfänglich wiedergegeben werden, deshalb beschränkt sich die Wiedergabe auf die Passagen, in denen Judenfiguren eine Rolle spielen, wobei der Ausgangspunkt die Urfassung ist. Auf einer kurzen Reise erscheinen zum ersten Mal Judenfiguren. Sie sind auf dem Weg zur Frankfurter Messe und wollen Gockel überzeugen, seinen Stammhahn gegen einen alten Bock und eine alte, magere Ziege zu tauschen – aber Gockel lehnt ab. Die Judenfiguren werden hier als „ein paar alte Juden“ (HW, S. 414), die auch „große Naturphilosophen“ (HW, S. 414) seien, und im weiteren Verlauf als „morgenländische Kabbalisten“ (HW, S. 437) bezeichnet. Das Ziel ihrer Reise (die Frankfurter Messe) deutet auf eine stereotype Handelstätigkeit. Eine Charakterisierung findet allerdings nur subtil statt: Weder wird ihr Äußerliches beschrieben noch werden sie beim Namen genannt oder durch eine besondere Sprache gekennzeichnet. Allein aufgrund der Minderwertigkeit ihres Tauschguts sowie wegen ihrer Hartnäckigkeit, mit der sie trotz mehrmaliger Ablehnung Gockels

83 Ilbrig, *Juden und Schneider*, S. 229.

84 Ramona Ehret, *Gockel, Hinkel und Gackeleia* (Kunstmärchen von Clemens Brentano, 1811), in: Wolfgang Benz (Hrsg.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. Literatur, Film, Theater und Kunst*, Bd. 7, Berlin/Boston 2015, S. 140–143, hier S. 140; Neuhaus, *Märchen*, S. 229.

85 Neuhaus, *Märchen*, S. 229; Schultz, *Clemens Brentano*, S. 117.

immer wieder einen Tausch versuchen, kann auf negative Charaktermerkmale der Figuren geschlossen werden.

Ein zweites Mal tauchen die Judenfiguren auf, als Hinkel und Gackeleia dem Hahn Alektryo den Mord an Gallina und den Küken in die Schuhe schieben wollen und Gockel aus Trauer den Wappenspruch seiner Familie verliert. Die Juden treten aus dem Gebüsch, da Gockel sie bei ihren Namen („Halsab, Kropfauf, Steinkauf“; HW, S. 421) gerufen habe, und werden als „Petschierstecher“ (HW, S. 414; Siegelmacher) bezeichnet. Sie überzeugen Gockel durch Interpretation des Wappenspruches davon, dass Alektryo der Mörder ist und sein Wappenspruch eine „alte Unglücksprophezeiung“ (HW, S. 414) darstelle. Diese Passage enthält nicht nur auf Verlächen ausgelegte Namen der Judenfiguren; das Handeln der Juden wird durch mehrere Begebenheiten als hinterlistig und unredlich dargestellt. Außerdem zanken sie sich untereinander, eine weitere negative, typische Charakterisierung. Aufgelöst wird diese Szene, indem Alektryo anfängt zu sprechen und Gockel bittet, ihn nicht zu töten. Der ändert daraufhin seine Meinung, behält den Hahn und lässt die Juden wissentlich in eine Falle laufen, eine von ihnen selbst gegrabene, „mit Reisern bedeckte Wolfgrube“ (HW, S. 424). Anschließend belauscht Gockel die Juden und erfährt so, dass sie ihm falsche Namen genannt haben und dass im Kropf des Hahns ein Zauberstein versteckt ist, der ursprünglich im Garten des Gockel-Schlusses vergraben gewesen war und von Vorfahren der Juden entwendet wurde. Die Vertreibung Gockels aus dem Königsschloss haben sie durch Bestechung erreicht und die Katze, die Gallina und ihre Küken getötet hat, in das Schloss gesetzt. Die Judenfiguren sind also nicht nur für sämtliches Unglück der Familie Gockel verantwortlich, sondern verheimlichen ihm auch einen Schatz, der offenbar anfänglich im Besitz der Familie Gockel gewesen war. Darüber hinaus wird die negative Charakterisierung durch Äußerungen der Judenfiguren und durch einen in einer Prügelei endenden Streit unter ihnen hervorgehoben.

Nachdem Gockel durch die Kraft des Zauberrings jung und reich geworden ist, tauchen die Judenfiguren wieder auf. Ein Jude – zunächst als „alter Mann mit einem langen weißen Bart“ (HW, S. 453) bzw. als Mann mit magerem Gesicht und einem Bart „wie ein alter Ziegenbock“ (HW, S. 456) sowie später in einem Lied von Gackeleia als eine Person mit „nichts als einer lange Nase“ (HW, S. 464) gekennzeichnet – bietet Gackeleia eine Puppe zum Tausch gegen einen Blick in den Zauberring an. Dabei vertauscht er den Stein und rächt sich gemeinsam mit den

anderen Juden und mithilfe der Zauberkraft an Gockel. Dabei wünschen sie sich Gockel „alt, zumpig, lumpig, mißgestalt“, Hinkel als „häßlich, zänkisch, ränkisch, griesgram, gräßlich“ und Gackeleia als „schmutzig, ruppig, struppig, zuppig, trutzig“ (HW, S. 458). Die Judenfiguren kommen also nicht nur durch List und Täuschung in den Besitz des Zaubersteins, sondern werden auch durch ihre gemeinen Wünsche und die äußerliche Beschreibung („Finger, so spitz wie Krallen“ [HW, S. 458], die sie dem Ring entgegenstrecken) in ein negatives Licht gesetzt. Darüber hinaus wünschen sie sich selbst „ein Schloß mit goldnen Dächern“, „Schönheit und Orden“ sowie Ämter als „Hoffaktoren, Konsulenten, Ritter und Kommerzienräten“ (HW, S. 458 f.) und werden so als gierig, eitel und als auf Macht und Karriere orientiert dargestellt. Das Streben nach gezielten höfischen Positionen ist zugleich als Verweis auf die Emanzipation der Juden zu werten.

Im gesamten Märchen wird diese ausnahmslos negative Charakterisierung der Judenfiguren auf vielfältige Art und Weise vorgenommen. Sei es durch lächerliche Namen, stereotype Physiognomie oder mannigfaltig als bösertig zu verstehende Handlungen – die Judenfiguren sind die hinterlistigen Antagonisten der guten Familie Gockel. Einerseits spiegelt die Charakterisierung bestehende Klischees und Vorurteile wider und erneuert sie, andererseits greift sie aber realistische Aspekte auf und schafft so eine Verbindung zwischen Märchen- und Lebenswelt der Leserschaft.

Im Vergleich zur Fassung von 1838 ergeben sich im Kontext der Judenfiguren etliche markante Unterschiede.⁸⁶ Bei ihrem ersten Auftritt werden sie nicht als „alte Juden“, sondern als „drei alte Morgenländer mit langen Bärten, welche große Naturphilosophen, Kabbalisten und Petschierstecher waren“, bezeichnet. Damit sind bereits mit dem ersten Erscheinen all ihre künftigen Markierungen benannt. Auch zu ihrem Gespräch in der Grube wurden einige Abschnitte hinzugefügt, in erster Linie die Wortwiederholung „Geld! Geld! Geld! Geld!“. Eine andere Beschreibung der drei Judenfiguren wird wie folgt geändert: Aus „drei alten, bärtigen Männern“ werden in der neuen Fassung „drei alte schmutzige Männer mit langen Bärten“. Auch die drei jungen Judenfiguren, von denen Gackeleia den

86 Der Vergleich wird auf Grundlage der digitalen, eingescannten Originalausgabe von 1838 vorgenommen, dazu: http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/brentano_gockel_1838 [2. 4. 2021].

Ring zurückholt, werden durch Namen („Salzgraf Salathiel Salaboni“, „Salomon Salaboni“ und „Salmanasser Salaboni“) und ergänzende Äußerlichkeiten („wohlakkomodirten Perücken [...] alamodischen kuriosen Uniformen“) noch wirksamer als Verlachfiguren charakterisiert. Auch wenn in der Fassung von 1838 das Wort ‚Jude‘ nicht mehr auftaucht, müssen die Veränderungen als Verstärkung der negativen Charakterisierung verstanden werden.

Einordnung

Im literarischen Werk Brentanos spielen Judenfiguren und jüdische Themen häufig eine Rolle. Dabei lassen sich ausgesprochen ambivalente Positionen feststellen. Zudem verzichtet Brentano 1828 auf einen Neudruck seiner „Philister“-Tischrede; in seinem gesamten lyrischen Werk kommen keine antijüdischen Tendenzen vor.⁸⁷ Nicht unerwähnt sollte bleiben, dass er sich eingehend mit der jüdischen Tradition und mythisch-religiösen Texten auseinandergesetzt hat.

Andererseits verfasste Brentano Texte mit eindeutig judenfeindlichen Passagen wie die erwähnte „Philister“-Tischrede, die beiden hier besprochenen Märchen, das Drama „Aloys und Imelde“ oder die Erzählung „Die Schachtel mit der Friedensspuppe“.⁸⁸ Ab 1805 finden sich in seinen Abhandlungen judenfeindliche Passagen.⁸⁹ Im Märchen sind die Juden an allem Unglück schuld; sie werden verspottet, materiell und religiös geschädigt und ausnahmslos abwertend dargestellt. Diese lächerlich-komische Inszenierung betonen auch Rüdiger Steinlein und Wilhelm Solms, die zwar in allen Figuren Verlachobjekte erkennen, aber auf die dauerhafte Schädigung (nur) der Juden verweisen.⁹⁰ Für Martina Vordermayer ist das „Schneider“-Märchen der „Höhepunkt judenfeindlicher Tendenz“ bei Brentano.⁹¹

87 Härtl, Clemens Brentanos Verhältnis, S. 32 f.; Judith Michelmann, Adliges Federvieh. Satirisches in Clemens Brentanos Gockel-Märchen, Würzburg 2016, S. 165.

88 Härtl, Clemens Brentanos Verhältnis, S. 22.

89 Ilbrig, Juden und Schneider, S. 228 f.

90 Solms, Juden- und Zigeunerbilder, S. 113; Steinlein, Judenschädigung und -verfolgung als literarischer Lachanlass, S. 343.

91 Martina Vordermayer, Antisemitismus und Judentum bei Clemens Brentano, Frankfurt a. M. 1999, S. 95.

Fraglich ist auch, weshalb Brentano im „Gockel“-Märchen die Vorlage von Basile, in dem Zauberer die Gegenspieler der Gockel-Familie sind, abgewandelt,⁹² sich für Judenfiguren als Antagonisten entschieden und in seiner Überarbeitung die negativen Motive und klischeehaften Darstellungen herausgearbeitet hat. Martin Gubser stellt sogar fest, die Zusätze Brentanos in der späten Fassung stünden genau an jenen Stellen, die „am nachhaltigsten für eine antisemitische Tendenz sprechen“.⁹³ Seine Intention, vor den emanzipierten Juden zu warnen, wird überdies durch die satirischen Anspielungen auf die Assimilation und durch synonyme Bezeichnungen für die Judenfiguren unterstrichen.⁹⁴

Eine Analyse der Texte darf hingegen nicht bei der (negativen) Wirkung der Judenfiguren stehen bleiben. Anders als bei den Märchen der Brüder Grimm treten Juden bei Brentano als handelndes Kollektiv auf und als solches (zunächst) durchaus erfolgreich. Sie streben nicht nur nach finanziellen Vorteilen, sondern auch nach gesellschaftlicher Macht.⁹⁵ Insofern gilt die judenfeindliche Tendenz nicht nur einer einzelnen Judenfigur oder dem Stereotyp von Juden, sondern sie werden in ihrer Gesamtheit als bedrohlich und gefährlich für die Gesellschaft dargestellt. So lässt sich in Brentanos Märchen eine deutlich stringente judenfeindliche Einstellung erkennen. Gerade in der Zeit, in der die beiden Märchen entstanden sind, hatte er sich „einem dezidiert antiaufklärerischen und antisemitischen Nationalismus“ verpflichtet.⁹⁶ Insofern ist Rahel Stennes, die in Brentanos Einlassungen antisemitische Überzeugungen erkennt,⁹⁷ sowie Judith Michelmann, für die gerade das „Gockel“-Märchen eine frühe Form des literarischen Antisemitismus darstellt, zuzustimmen.⁹⁸ Auch Martina Vordermayer sieht in diesen Märchen eine Kombination aus christlichem Antijudaismus und zeitgenössischen antijüdischen Klischees gegen die jüdisch-bürgerliche

92 Ehret, Gockel, Hinkel und Gackeleia, S. 142; Neuhaus, Märchen, S. 235; Solms, Juden- und Zigeunerbilder, S. 112; Vordermayer, Antisemitismus und Judentum, S. 87.

93 Gubser, Literarischer Antisemitismus, S. 101.

94 Kastinger Riley, Clemens Brentano, S. 119; Vordermayer, Antisemitismus und Judentum, S. 82.

95 Ehret, Gockel, Hinkel und Gackeleia, S. 141.

96 Ilbrig, Juden und Schneider, S. 229.

97 Rahel Stennes, Der Jude und der Philister. Die Konstruktion komplementärer Feindbilder bei Clemens Brentano, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 27 (2018), S. 13–39.

98 Michelmann, Adliges Federvieh, S. 126.

Emanzipation.⁹⁹ In der Tat ist der Kampf gegen die jüdische Gleichstellung ein dauerhaftes Programm bei Brentano, das er nicht allein durch die Variation von abwertenden, stereotypen Vorurteilen über Juden, sondern auch durch die Imagination von Juden als bedrohliche, für die Gesellschaft gefährliche Gruppe umsetzt.

Fazit

In den vier untersuchten Fällen sind die Judenfiguren vor allem implizit über ihre Physiognomie, ihre Sprache, ihre Namen bzw. eine Anrede und ihre Handlungen charakterisiert, wobei der Schwerpunkt – bei Brentano stärker als bei den Grimms – auf dem Handeln der Figuren liegt. In allen vier Fällen ist die Charakterisierung der Judenfiguren ausschließlich negativ, teils gar erheblich abwertend und judenfeindlich. Auffällig dabei ist, dass die Darstellung über die Sprache, die (stereotype) Physiognomie und einen Namen vor allem eine lächerliche Wirkung hat und das Verlachen der Figuren bestärken soll. Ein Unterschied besteht hingegen bei der Funktion der Judenfiguren innerhalb der Texte bzw. in der Wirkung der Figuren. Bei den beiden Märchen der Brüder Grimm steht eindeutig die abwertend-komische Verlachfigur für die dort handelnden Juden im Vordergrund. Sowohl im „Handel“- und als auch im „Dorn“-Märchen erlangt der Protagonist durch die Judenfigur zwar einen finanziellen Vorteil, aber sie ist nicht der zentrale Gegenspieler. Im Märchen „Der Jude im Dorn“ ist der eigentlich ‚Böse‘ sogar der reiche Mann, der den bei ihm arbeiteten Knecht um dessen gerechten Lohn prellt. Die Judenfigur ist hier eher eine Art ‚Blitzableiter‘ und liefert dem Knecht Reichtum. Auch in „Der gute Handel“ kompensiert die Judenfigur den Verlust, den der Bauer durch seine Dummheit gemacht hat. In beiden Grimmschen Märchen wird die Judenfigur verspottet und geschädigt, sogar getötet. In Brentanos Märchen ist sie dagegen zentraler Gegenspieler bzw. für das Unglück der Protagonist:innen verantwortlich und stellt jeweils das personifizierte Böse dar. Auch hier werden die Judenfiguren verspottet und verlacht, doch geht es vor allem darum, sie zu besiegen. Während also bei den Grimm-Märchen keine der sieben von Vladimir Propp vorgestellten Handlungskreise zutrifft, übernehmen

99 Vordermayer, Antisemitismus und Judentum, S. 251.

die Judenfiguren bei Brentano die Funktion des Gegenspielers, inklusive der dazu angelegten Charakterisierung.

Die in der vorliegenden Studie analysierten Judenfiguren sind aus zahlreichen Klischees und Ressentiments zusammengesetzt, die in der Gesellschaft zur Zeit der Romantik verbreitet waren. Dabei bedienen sie vor allem sozial, wirtschaftlich und (zum Teil) religiös geprägten Judenhass, während sich aber das zur Zeit der Entstehung der hier behandelten Märchen auch bereits präsente biologisch-rassistische Element nicht erkennen lässt. Darüber hinaus werden besonders Brentanos Judenfiguren als warnendes Beispiel für eine gesellschaftliche Gleichstellung instrumentalisiert.

Abgesehen von den drei Märchen mit Judenfiguren sind keine weiteren Veröffentlichungen der Brüder Grimm mit Juden oder jüdischer Thematik bekannt, und auch ihre privaten Texte enthalten nur wenig Bezüge dieser Art. Dennoch zeigen die Auswahl der Stoffe, die Veränderung der Vorlagen und die Verschärfung der abwertenden Charakterisierung der Judenfigur in KHM 110 eine Affinität zu judenfeindlichen Einstellungen. Bei Brentano finden sich zahlreiche Beispiele für Texte mit Judenfiguren und jüdischer Thematik, sowohl mit negativer als auch mit nicht-negativer Tendenz. Das umfangreiche Engagement Brentanos im Sinne einer nationalistischen, auch antijüdischen Strömung, die Verstärkung diffamierender Aspekte in der Charakterisierung seiner Judenfiguren, die Integration von Merkmalen realer jüdischer Personen neben mannigfachen Stereotypen sowie die Darstellung eines negativen ‚jüdischen Kollektivs‘ zeugen von einem manifesten Judenhass. Dieser gleicht zwar nicht dem fanatischen, eliminatorischen Judenhass von Carl Wilhelm Grattenauer, Jakob Friedrich Fries oder Friedrich Rühs, sollte aber in seiner Wirkung, gerade aufgrund der literarischen Ausformung, nicht unterschätzt werden. Nach der in Anlehnung an Bodgal vorgestellten Klassifizierung können die Märchen der Brüder als bewusster, ‚fahrlässiger‘ Gebrauch von Stereotypen und die Märchen von Brentano als subjektiv intendierter Judenhass eingeordnet werden.

Nicht ohne Grund ist Martha Helfer der Auffassung, Märchen würden eine metatextuelle Geschichte erzählen, wie der Antisemitismus sich „als positiver kultureller Bestandteil in Deutschland“ entwickelt hat.¹⁰⁰ Peter Pulzer sieht eine

100 Helfer, *The Fairy Tale Jew*, S. 35.

spezielle Verantwortung bei den Romantiker:innen, wenn er mehrere „nachhaltige Verbindungen zwischen Romantik und Antisemitismus“ feststellt,¹⁰¹ und auch Wilhelm Solms erkennt in den spezifischen Judenbildern die „hässliche Seite der Romantik“.¹⁰²

Die hier untersuchten Märchen greifen mit ihren jeweiligen Judenfiguren vorhandene Stereotype auf und verbreiten und verstärken sie. Dass diese absichtsvolle Intention in einer in der Regel als ‚unschuldig‘ aufgefassten literarischen Gattung wie dem Märchen existiert, sollte nachdenklich stimmen und ein besonderes Augenmerk auf die spezielle Wirkung von Kinder- und Jugendliteratur werfen. Gerade die unterschwellige Vermittlung von Figurenbildern und Vorurteilen ist nachhaltig, wirkungsvoll und somit gefährlich.

101 Peter Pulzer, *Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867–1914*, Göttingen 2004, S. 94.

102 Solms, *Juden- und Zigeunerbilder*, 110.

Judenfeindschaft unter den Deutschen in Meiji-Japan (1868–1912)

Die Landesöffnung und die ersten Juden in Japan

Die ersten Juden im neuzeitlichen Japan ließen sich nachweislich im Jahr 1861 in der Hafenstadt Yokohama nieder. Es handelte sich mehrheitlich um Kaufleute aus Europa, dem Vorderen Orient und Indien, die im Gefolge der gewaltsamen Öffnung Japans in den Jahren 1853/54, vor allem aber nach dem Abschluss der ersten ungleichen Verträge 1858,¹ in das bislang verschlossene Inselreich gelangten, um dort ihre Chancen im internationalen Handelsverkehr zu ergreifen. Die ungleichen Verträge, die Japan mit den westlichen Nationen abschließen musste, sicherten den westlichen Vertragsstaaten einseitig beträchtliche Sonderrechte zu (Exterritorialität, Konsulargerichtsbarkeit, Meistbegünstigung), beschränkten die Mobilität der Fremden jedoch auf vertraglich fixierte Hafenstädte wie Yokohama, Niigata, Kobe oder Osaka, wo die Fremden in weitgehend selbst regulierten Niederlassungen (*Foreign Settlements*) ihren Aktivitäten nachgehen konnten. Zu den von Japan zugestandenen Sonderrechten zählte auch die freie Religionsausübung innerhalb der Grenzen der Fremdenniederlassung,² was in Yokohama 1861 zur Bildung einer kleinen jüdischen Gemeinde aus Händlern und Kaufleuten führte. Im Frühjahr 1866 bestand diese Gemeinde vermutlich aus 16 Familien, vorwiegend polnischer, russischer und nordamerikanischer Provenienz.³

1 Siehe dazu generell Reinhard Zöllner, *Geschichte Japans. Von 1800 bis zur Gegenwart*, 3. Aufl., Paderborn 2013.

2 Zu den ungleichen Verträgen siehe etwa Tadao Johannes Araki, *Geschichte der Entstehung und Revision der ungleichen Verträge mit Japan (1853–1894)*, Diss. Marburg 1959.

3 *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Heft 16, 17. 4. 1866. Vgl. auch *Das Abendland. Central-Organ für alle zeitgemäßen Interessen des Judentums III* (1866), Heft 9, S. 71 (26. 4. 1866).

Von etwa 1870 an nahm die Einwanderung europäischer Juden nach Ostasien zu, wovon auch der Hafenplatz Yokohama spürbar profitierte. So lassen sich in der Munizipalverwaltung des *Foreign Settlements* in Yokohama vermehrt auch jüdische Mitglieder nachweisen, wie etwa der belgische Konsul Louis Strauß.⁴ Bis in die Mitte der 1890er-Jahre war die internationale jüdische Community in Yokohama auf etwa 50, zumeist europäische Familien angewachsen. Diese Größe entsprach ungefähr der Gesamtzahl deutscher Familien in Tokyo (Mitte der 1880er-Jahre), die sich in der Mehrzahl aus diplomatischem Personal und Regierungsangestellten zusammensetzte. Diese hatten im Gegensatz zu den in der Hafenstadt Yokohama residierenden Händlern und Kaufleuten ihren Lebens- und Arbeitsmittelpunkt in der japanischen Hauptstadt.

In den 1880er-Jahren wurde Nagasaki zur neuen Heimstatt für viele russische Jüdinnen und Juden, die den Pogromen im Zarenreich entkommen waren. Gegen Ende des Jahrhunderts war die jüdische Gemeinschaft in der Stadt auf rund 100 Familien angewachsen und bildete damit die größte in Japan. In Nagasaki und Yokohama wurden 1894 bzw. 1895 die ersten Synagogen in Japan eröffnet, doch bereits im Jahr 1905 löste sich die jüdische Gemeinschaft in Nagasaki auf und verlagerte sich ins Handelszentrum Kobe, das sich in der Folgezeit zur zweitgrößten jüdischen Ansiedlung neben Yokohama entwickelte.⁵

Juden und Antisemiten in Meiji-Japan

Antisemitische Ressentiments im zweiten deutschen Kaiserreich waren nicht territorial begrenzt und endeten nicht an den Außengrenzen des 1871 entstandenen Staatswesens. Ressentiments und Diskriminierungen folgten den Jüdinnen und Juden auf Schritt und Tritt. Dies galt auch und gerade für den Fernen Osten, wo die Virulenz antijüdischer Einstellungen *volens nolens* vor den deutschen Expats

4 Allgemeine Zeitung des Judentums, Heft 35, 30. 8. 1870.

5 Zu der wenig erforschten Frühzeit des japanisch-jüdischen Kontakts im 19. Jahrhundert siehe Herman Dicker, *Wanderers and Settlers in the Far East*, New York 1962, S. 162–165; Daniel Ari Kapner/Stephen Levine, *Jews in Japan*, in: *Jerusalem Letter*, Nr. 425 (2000) 1, S. 1–9, hier S. 1 f.

in Japan nicht haltmachten, die in größerem Umfang während der Bismarck-Ära als Experten, Berater und Diplomaten ins Land gelangten.⁶

Unter den ersten deutschen Staatsbürgern, die sich nach der gewaltsamen Landesöffnung 1853/54 bzw. nach dem preußisch-japanischen Vertrag von 1861,⁷ der die offiziellen Kontakte zwischen Preußen und dem Inselreich regelte, in Japan niedergelassen hatten, bildeten Jüdinnen und Juden eine nicht exakt feststellbare, aber verschwindend kleine Gruppe. Die wenigen jüdischen Deutschen, die es in den frühen Jahren nach Ostasien verschlug, ließen sich zumeist als Kaufleute in den geöffneten Hafenstädten nieder und bekleideten zeitweise auch konsularische Ämter, wie etwa Martin Michael Bair (1841–1904) in Yokohama.⁸ Leider liegen über die Anzahl jüdischer Residenten in Japan bzw. deren Nationalität und Profession keine aussagekräftigen Untersuchungen vor, sodass internationale Vergleiche kaum möglich sind.⁹

Im Gefolge des von Kaiser Meiji (1852–1912) mit der Thronbesteigung 1868 initiierten Modernisierungsschubs kamen auch jüdische Akademiker und Experten nach Japan. Internationale Fachleute aus unterschiedlichen Disziplinen wurden für die Übernahme westlicher Organisationsmuster im staatlichen wie im privatwirtschaftlichen Bereich offiziell engagiert, um für mehrere Jahre Aufbauhilfe vor Ort zu leisten und die geistige wie materielle Infrastruktur für ein modernes Japan bereitzustellen. Die ausländischen Regierungsangestellten, auf die im Folgenden näher eingegangen werden soll, sind im Japanischen unter der Bezeichnung *oyatoi*

- 6 Es ist durchaus bemerkenswert, dass die gut unterrichtete *Allgemeine Zeitung des Judentums* bereits unmittelbar vor der Reichsgründung feststellte, der Ferne Osten sei keineswegs frei von Antisemitismus und zerstöre damit manche Illusionen: „[...] es ist eigentümlich, wie in diesen Ländern des fernsten Ostens dieselben Gehässigkeiten und dieselben Ausschließungen hervortreten wie in unserem Vaterland.“ *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Heft 36, 6. 9. 1870.
- 7 Bernd Martin, *Die preußische Ostasien-Expedition und der Vertrag über Freundschaft, Handel und Schifffahrt mit Japan* (24. Januar 1861), in: Gerhard Krebs (Hrsg.), *Japan und Preußen*, München 2002, S. 77–101.
- 8 Zu Bair siehe Otto Schmiedel, *Die Deutschen in Japan*, Leipzig 1920, S. 37. Otto Schmiedel lebte als Missionar des Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsvereins (AEPM) in den 1880er-Jahren in Japan.
- 9 Als kurze Übersicht zur Geschichte der Juden in Japan vgl. *Encyclopedia Judaica*, hrsg. von Fred Skolnik/Michael Berenbaum, Bd. XI, 2. Aufl., Detroit u. a. 2007, S. 81–85.

gaikokujin bekannt – „ehrenwerte ausländische Hilfsarbeiter“. ¹⁰ Deutschland war eines der westlichen Länder, die für genau umrissene gesellschaftliche Bereiche als vorbildlich galten: Es wurde speziell im Militärwesen, in Recht und Verfassung, in Medizin, aber auch in Pädagogik und in den Geisteswissenschaften um die Entsendung ausgewiesener Fachkräfte gebeten. ¹¹ Dieser exklusive deutsche Expertenzykel zählte sozial zur bürgerlichen Mittelschicht und fühlte sich deren Werten und Anschauungen auch in Japan verbunden.

Durch Lebensstil, Werthaltung sowie ihre kollektiven Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster gegenüber Japan und seiner Bevölkerung bildeten diese „Meiji-Deutschen“ eine eng umrissene, klar identifizierbare Gruppe, die sich selbst als exponierter Träger des deutsch-japanischen Kulturkontakts sah. ¹² Ende der 1880er-Jahre handelte es sich bei den in der Kantô-Region ansässigen Deutschen um etwa 200 Personen, von denen 160 in Yokohama und 40 in Tokyo wohnten und arbeiteten. ¹³

Trotz der sozialen Rivalität zwischen der kaufmännisch geprägten Lebens- und Arbeitswelt der Hafenstadt Yokohama und der „gehobenen“ Welt der *oyatoi* und Diplomaten in Tokyo verbanden beide deutschen Gruppen ideologisch ein Reichspatriotismus, ein zumindest gemäßigter Nationalismus sowie ein Konkurrenzanspruch gegenüber anderen westlichen Nationen und ein rassistisches Überlegenheitsgefühl gegenüber Asiaten. ¹⁴ Verstärkt wurde die bigotte Selbstgewissheit der Japan-Deutschen, in vorderster Linie der bilateralen Kulturvermittlung zu

- 10 Hazel Jones, *Live Machines: Hired Foreigners and Meiji Japan*, Vancouver 1980; Edward R. Beauchamp/Akira Iriye (Hrsg.), *Foreign Employees in Nineteenth-Century Japan*, Boulder 1990.
- 11 Vgl. Bernd Martin, *Fatal Affinities: The German Role in the Modernisation of Japan in the Early Meiji Period (1868–1895) and Its Aftermath*, in: ders., *Japan and Germany in the Modern World*, Providence/Oxford 1995, S. 17–76.
- 12 Vgl. Irene Hardach-Pinke, *Die Meiji-Deutschen: Historische und soziale Bedingungen der Anfänge deutsch-japanischer Kulturkontakte in Japan*, in: *Saeculum* 38 (1987), S. 76–98, hier S. 79.
- 13 Bert Becker, Georg Michaelis. Ein preußischer Jurist im Japan der Meiji-Zeit. Briefe, Tagebuchnotizen, Dokumente 1885–1889, München 2001, S. 33.
- 14 Vgl. dazu Rotem Kowner, *From white to yellow: The Japanese in European Racial Thought, 1300–1735*, Montreal 2014; ders., *Race and Racism in Modern East Asia: Western and Eastern Constructions*, Leiden 2014; Claudia Schmidhofer, *Fakt und Fantasie. Das Japanbild in deutschsprachigen Reiseberichten 1854–1900*, Wien 2010.

stehen, durch das gemeinsame christlich-protestantische Bekenntnis der Mehrzahl der Meiji-Deutschen, das als Stimulator und Katalysator bestimmter Grundstimmungen wirkte und in einer Art Membran Kollektiväußerungen enorm verstärkte.¹⁵ Das heimatliche Deutschland und die ihm eigene „Judenfrage“ bildeten den Referenzrahmen für antisemitische Bezüge der Japan-Deutschen. Deren antisemitische Ressentiments waren insofern nicht neu, sie waren lediglich importiert und orientierten sich am Stand der Diskussion in der deutschen Öffentlichkeit.

Als überwiegend dem Bildungsbürgertum entstammendes Kollektiv machten sich unter den Japan-Deutschen die gleichen latent antisemitischen Vorbehalte bemerkbar, die im Deutschen Reich grassierten und dort jüdisches Leben erschwerten. Unter den judenfeindlich eingestellten Deutschen gab es offenbar nicht wenige, wie die *Deutsche Allgemeine Zeitung* nach dem Ersten Weltkrieg rückblickend feststellte, „die sich eifrig bemühen, die Söhne ‚Dai Nihons‘ in die Geheimnisse der antisemitischen Lehre einzuweihen“,¹⁶ und damit ihren Teil dazu beitragen, die in Japan kulturfremde Ideologie zu verbreiten.¹⁷

Gemeinsam war den Meiji-Deutschen, dass sie ihre akademische Sozialisation zumeist in den Jahren nach der Reichsgründung von 1871 durchlebt hatten, in einer Zeit, in der die Judenfeindschaft im Deutschen Reich stark an Boden gewann. Viele dieser Meiji-Deutschen standen bei ihrer Berufung nach Japan am Beginn ihrer beruflichen Karriere, als das Reich nach der „Gründerkrise“ die erste große antijüdische Welle erlebte (1873–1878), die zweifellos einen starken Einfluss auf ihr Verhalten ausübte. Für sie alle verkörperte der Antisemitismus einen „kulturellen Code“,¹⁸ eine Chiffre für eine soziale Praxis, die den Kontakt mit Juden im Grunde nicht vorsah.

15 Werner Jochmann, Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus, in: Werner E. Mosse (Hrsg., unter Mitwirkung von Arnold Paucker), *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, 2. Aufl., Tübingen 1988, S. 391.

16 Antisemitismus in Japan, in: *Deutsche Allgemeine Zeitung*, 19. 8. 1922, Morgenausgabe.

17 Zum Antisemitismus in Japan siehe u. a. David G. Goodman/Masanori Miyazawa, *Jews in the Japanese Mind: The History and the Uses of a Cultural Stereotype*, New York 1995.

18 Siehe dazu Shulamit Volkov, *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1990, S. 13–36.

Die jüdischen *oyatoi* Albert Mosse und Ludwig Rieß

Die Rechtsprechung stellte eine Domäne des deutschen Einflusses in Meiji-Japan dar. Dem ersten deutschen Juristen Hermann Roesler (1834–1894), der im Jahr 1878 eintraf,¹⁹ folgte eine stattliche Ansammlung deutscher Rechtsexperten in den folgenden Jahren, die Japan bei der Modernisierung seines Rechtssystems unterstützen sollten.²⁰ Der Schwerpunkt des Engagements deutscher Juristen fiel in die 1880er-Jahre, als Japan ausländischen Beobachtern zufolge regelrecht von den *German measles* befallen war und die Infrastruktur des Meiji-Staates augenscheinlich nach preußisch-deutschem Muster ausgerichtet wurde.²¹ Mit den Juristen Georg Michaelis²² (1857–1936) sowie den Vettern Ernst und Felix Delbrück²³ (1858–1933 bzw. 1859–1924) kamen in dieser Zeit allerdings auch drei bekennende Antisemiten nach Japan. Die konservative wie antisemitische Einstellung der beiden Delbrücks war insofern überraschend, als diese mitnichten im Einklang war mit der nationalliberalen Grundhaltung ihrer großbürgerlichen Familie, die zahlreiche Wissenschaftler und Politiker hervorbrachte.²⁴

- 19 Zu Roesler siehe Johannes Siemes, *Hermann Roesler and the Making of the Meiji State*, Tokyo 1968, sowie Paul-Christian Schenck, *Der deutsche Anteil an der Gestaltung des modernen japanischen Rechts- und Verfassungswesens*, Stuttgart 1997, S. 102–107. Auch Roesler, der sich vom gesellschaftlichen Leben der Deutschen fernhielt, war von antisemitischen Einstellungen nicht frei. Siehe dazu Anna Bartels-Ishikawa (Hrsg.), *Hermann Roesler. Dokumente zu seinem Leben und Werk*, Berlin 2007, S. 22.
- 20 Siehe dazu die tabellarische Übersicht bei Schenck, *Der deutsche Anteil*, S. 268–281 sowie S. 333–343; Dan Sato, *Die Rechtsmodernisierung in Japan. Unter besonderer Berücksichtigung der mitteleuropäischen Einflüsse*, in: *Journal of European History of Law* 9 (2018) 2, S. 266–272.
- 21 Der Begriff *German measles* geht zurück auf Ludwig Rieß, *Deutschland und Japan*, in: *Preußische Jahrbücher* 168 (1917), S. 203–229, hier S. 203.
- 22 Zu Georg Michaelis siehe die umfangreiche Biografie von Bert Becker, *Georg Michaelis. Preußischer Beamter, Reichskanzler, Christlicher Reformator 1857–1936*, Paderborn 2007, sowie speziell für die Jahre in Japan die erwähnte Edition seines schriftlichen Nachlasses vom selben Autor (wie Anm. 13). Michaelis selbst ist in seinen Erinnerungen ausführlich auf die Anstellung in Japan eingegangen. Siehe ders., *Für Staat und Volk*, Berlin 1922, S. 54–139.
- 23 Über Ernst und Felix Delbrück informiert ausführlich der Band von Anna Bartels-Ishikawa/Hansgerd Delbrück/Itô Yūshi (Hrsg.), *Die schönste Zeit meines Lebens. Ernst und Felix Delbrücks Briefe aus Japan 1887 bis 1889*, Dunedin 2014, S. 20–67 (zitiert als *Delbrück-Briefe*).
- 24 Zur Familie Delbrück insgesamt siehe ebenda; zum Konservatismus der Cousins siehe S. 20.

Etwas zeitlich versetzt, aber noch in persönlichem Kontakt mit den drei Genannten traf auch der erste deutsch-jüdische Rechtsexperte in Japan ein – Albert Mosse (1846–1925), ein Bruder des Berliner Verlegers Rudolf Mosse (1843–1920).²⁵ Über Mosse wird der deutsche diplomatische Vertreter in Tokyo später lobend berichten, er habe als Jurist Erfolge gehabt, „wie vielleicht keiner seiner Vorgänger oder Mitarbeiter deutscher oder anderer Nation sie aufzuweisen vermag. [...] Es gibt fast kein Gebiet, auf welchem er nicht in rühmlicher Weise hervorgetreten ist.“²⁶

Im Gegensatz zu Mosse übte der jüdische Historiker Ludwig Rieß (1861–1928) während seines Japan-Engagements keine offizielle Beratertätigkeit aus und kam auch nicht regelmäßig in Kontakt mit Kabinettsmitgliedern oder führenden japanischen Politikern. Zudem hatte er in seinem Fachbereich keine deutschen Kollegen um sich, sodass er mehr oder weniger als exponierter Einzelkämpfer wirkte: Rieß verhalf dem Fach Geschichte an der Kaiserlichen Universität Tokyo praktisch im Alleingang zu einem modernen akademischen Profil nach westlichem Vorbild. Er gilt damit als einer der Pioniere der modernen Geschichtswissenschaft in Japan und Spiritus Rector einer Generation japanischer Historiker.²⁷

25 Zu Mosse siehe Elisabeth Kraus, *Die Familie Mosse. Deutsch-jüdisches Bürgertum im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1999, speziell zu Albert Mosse S. 200–241; Werner E. Mosse, *Albert Mosse. A Jewish Judge in Imperial Germany*, in: *The Leo Baeck Institute Yearbook* 28 (1983), S. 169–184; Joachim Rott, *Albert Mosse – preußischer Jurist und Rechtsberater der japanischen Regierung*, in: Elke-Vera Kotowski (Hrsg.), *Das Kulturerbe deutschsprachiger Juden: Eine Spurensuche in den Ursprungs-, Transit- und Emigrationsländern*, Berlin 2015, S. 235–248; Andô Junko, *Albert Mosses Beitrag zum Aufbau des japanischen Rechtssystems*, in: *Zeitschrift für japanisches Recht* 5 (2000) 9, S. 48–60. Zu Mosses Japan-Korrespondenz siehe Albert und Lina Mosse, *Fast wie mein eigen Vaterland. Briefe aus Japan 1886–1889*, hrsg. von Shirô Ishii/Ernst Lokowandt/Yûkichi Sakai, München 1995 (zitiert als *Mosse-Briefe*).

26 *Holleben an Reichskanzler Caprivi*, 13. 4. 1890; *Mosse Family Collection*, Leo Baeck Institute Archives AR 25184.

27 Zu Rieß vgl. Hayashi Kentarô, *Ludwig Rieß, einer der Väter der Geschichtswissenschaft in Japan*, in: *Bonner Zeitschrift für Japanologie* 3 (1981), S. 31–45; Hartmut Walravens, *Zum publizistischen Wirken von Ludwig Rieß (1861–1928) in Japan und Deutschland. Ein Schriftenverzeichnis*, in: *Japonica Humboldtiana* 20 (2018), S. 257–263; Nishikawa Yôichi, „Genius des Okzidents“: Zur Bedeutung der deutschen Geschichtswissenschaft für das moderne Staatsdenken in Japan, in: Florian Grotz/Theo A. J. Toonen (Hrsg.), *Crossing Borders. Constitutional Development and Internationalisation. Essays in Honor of Joachim Jens*

Mosse und Rieß waren zweifellos die renommiertesten deutsch-jüdischen *oyatoi*, die dem japanischen Staat im 19. Jahrhundert ihr Wissen zur Verfügung stellten und prägenden Einfluss auf die Ausbildung des japanischen Nachwuchses bzw. der Fachrichtung nahmen. Beide entstammten assimilierten bürgerlichen jüdischen Familien, die sich im Gefolge der Emanzipation ihre gesellschaftliche Stellung erkämpft und die Verhaltensnormen des deutschen Bürgertums voll und ganz übernommen hatten. Mosse wie Rieß haben ungeachtet bestehender Restriktionen ihre berufliche Karriere in Deutschland durchlaufen und vermochten daran in ihrer Japan-Zeit anzuknüpfen.²⁸ Beide gründeten während ihrer Anstellung in Japan eigene Familien bzw. vergrößerten sie. Mosse, der sich gemeinsam mit seiner Frau Caroline Meyer, genannt Lina, und zwei kleinen Töchtern in Japan niederließ, wurden in Japan zwei Söhne geboren. Rieß heiratete in Japan eine Japanerin, mit der er in seiner *oyatoi*-Zeit fünf Kinder zeugte. Aus nicht näher zu klärenden Gründen nahm er seine Familie bei seinem Abschied 1902 nicht mit nach Deutschland und sah sie bei einem Japanbesuch im Jahr 1909 nur noch ein einziges Mal wieder.

Albert Mosse

Der Jurist Albert Mosse war der erste deutsch-jüdische Experte in Meiji-Japan, der von staatlicher Seite als sogenannter *oyatoi gaikokujin* eingesetzt wurde. Vor diesem Amtsantritt wirkte er als Landrichter in Berlin. Durch den Kontakt zu dem leitenden japanischen Staatsmann und späteren Premierminister Itō Hirobumi²⁹ kam er in den Genuss der japanischen Anstellung, die herausfordernd und lukrativ

Hesse, Berlin 2007, S. 40–63; Bernd Martin, Deutsche Geschichtswissenschaft als Instrument nationaler Selbstfindung in Japan, in: Gangolf Hübinger/Jürgen Osterhammel/Erich Pelzer (Hrsg.), Universalgeschichte und Nationalgeschichten, Freiburg i. B. 1994, S. 209–229; Margaret Mehl, Eine Vergangenheit für die japanische Nation. Die Entstehung des historischen Forschungsinstituts Tokyo Daigaku Shiryo Hensanjo, Frankfurt a. M. 1992; dies., History and the State in Nineteenth-Century Japan, Basingstoke 1998.

28 Zur Karriere Albert Mosses vor der Berufung nach Japan siehe Schenck, Der deutsche Anteil, S. 337; zu Rieß siehe Nishikawa, Genius, S. 42–45, und Martin, Deutsche Geschichtswissenschaft, S. 215–217.

29 Itō Hirobumi (1841–1909), einflussreicher japanischer Politiker, amtierte von 1885 bis 1889 als Premierminister.

zugleich war. Als Schüler von Rudolf von Gneist³⁰ und Fachmann für Staats- und Verwaltungsrecht leistete Mosse entscheidende Impulse bei der Konzeption der modernen japanischen Kommunalverfassung und stand darüber hinaus als Berater der japanischen Regierung in aktuellen Tagesfragen zur Verfügung (Vertragsrevision, Verfassung usw.).³¹

Mosse war im Gegensatz zu seinen jüngeren Fachkollegen Michaelis und den Delbrück-Vettern bei seinem Eintreffen in Japan bereits ein erfahrener, voll ausgebildeter Jurist. Er hatte im Jahr 1865 sein Studium aufgenommen und war 1873 bereits Gerichtsassessor.³² Mosses Haupttätigkeit in Japan lag im Bereich der kommunalen Selbstverwaltung im japanischen Innenministerium. Darüber hinaus wurde er wiederholt zu Rate gezogen oder war unmittelbar beteiligt bei zahlreichen Gesetzesentwürfen, wirkte als juristischer Experte in diversen Kommissionen mit und erstellte Gutachten für unterschiedliche Rechtsangelegenheiten.³³ Sein hohes monatliches Grundgehalt von 600 Yen,³⁴ das einem Vielfachen einer vergleichbaren Position in Deutschland entsprach, war manifester Ausdruck seiner strategischen Bedeutung im japanischen Modernisierungsprozess.³⁵ Als Rechtsberater des Kabinetts zählte Mosse zu den angesehensten und einfluss-

30 Rudolf von Gneist (1816–1895) war seit 1844 Professor für öffentliches Recht an der Berliner Universität. Gneist war ein ausgewiesener Experte auf dem Gebiet des Verwaltungsrechts und einflussreiches Mitglied der Nationalliberalen Partei. Mosse hielt Kontakt zu seinem Lehrer und Förderer bis zu dessen Tod; Mosse, *A Jewish Judge*, S. 170.

31 Siehe dazu die Aufsätze von W. E. Mosse, Rott sowie von Andó, Mosses Beitrag, S. 51–59.

32 Michaelis studierte von 1876 bis 1879 (Michaelis, *Für Staat und Volk*, S. 42 ff.); die Delbrücks hatten ihr Studium 1880 abgeschlossen (Delbrück-Briefe, S. 73). Albert Mosse studierte von 1865 bis 1868 (Mosse, *A Jewish Judge*, S. 170.). Michaelis verfügte zwar über eine abgeschlossene juristische Referendarausbildung und hatte auch sein Assessorexamen abgelegt – er vermochte es sogar, vor Antritt seiner japanischen Position in Göttingen zum Dr. iur. promoviert zu werden –, hatte aber in seiner bisherigen Laufbahn noch nicht als selbstständiger Richter gearbeitet und verharrte weiterhin in seinem Status als Assessor. Ernst und Felix Delbrück traten ihre Beschäftigung in Japan als junge Assessoren an, ohne genügend praktische Erfahrungen im Rechtswesen gesammelt zu haben. Michaelis, *Für Staat und Volk*, S. 52 f.; Delbrück-Briefe, S. 13–19.

33 Schenck, *Der deutsche Anteil*, S. 268–281.

34 Ebenda, S. 297. Vgl. auch Kraus, *Familie Mosse*, S. 208.

35 Vgl. Hazel J. Jones, *Live Machines Revisited*, in: Edward R. Beauchamp/Akira Iriye (Hrsg.), *Foreign Employees in Nineteenth-Century Japan*, Boulder 1990, S. 17–29, hier S. 19 f.

reichsten ausländischen Fachkräften in Meiji-Japan überhaupt, obwohl sein individueller Beitrag nicht unbedingt messbar ist.³⁶

Durch seine Anstellungskonditionen befand sich Mosse von Anbeginn in einer anspruchsvolleren und verantwortungsvolleren Beratungs- und Gutachterposition mit entsprechendem Ansehen bei Japanern wie Deutschen als seine jüngeren deutschen Kollegen, deren offizielle Tätigkeit sich weitgehend in der schulischen Lehre erschöpfte und des prestigeträchtigen Kontakts zu japanischen Regierungsstellen entbehrte. Auch wenn sich bei Michaelis in der Folge eine ähnlich gelagerte juristische Ratgeber Tätigkeit im japanischen Justizministerium ergab – er wirkte mit in der Gesetzgebungskommission für die neue Zivilprozessordnung³⁷ –, fühlte er sich doch spürbar gegenüber seinem jüdischen Kollegen zurückgesetzt. Durch die exponierte Stellung Albert Mosses war allerdings auch für die Antisemiten in der deutschen Gemeinde ein den Konventionen gemäßer Umgang mit ihm unvermeidbar. Man konnte ihn persönlich zwar demütigen und diffamieren, schuldete ihm jedoch bei gesellschaftlichen Anlässen den pflichtgemäßen Respekt.³⁸

Mosse beklagte in einem frühen Brief an seinen Bruder Salomon,³⁹ er sei bei seiner Ankunft in Yokohama von den Deutschen ohne große Sympathien empfangen worden. Nur Generalkonsul Zappe,⁴⁰ einige deutsche Frauen und die Japaner, namentlich der deutschfreundliche Politiker Aoki Shûzô und dessen Ehefrau,⁴¹ hätten sich freundlich ihm gegenüber verhalten. Er gab jedoch die Hoffnung nicht auf, dass sich die reservierte Haltung seiner Landsleute mit der Zeit verflüchtigen würde.⁴² Auch seine in Tokyo arbeitenden deutschen Fachkollegen an der

36 Ardath W. Burks (Hrsg.), *The Modernizers: Overseas Students, Foreign Employees, and Meiji Japan*, Boulder 1985, S. 238 und 249.

37 Michaelis, *Für Staat und Volk*, S. 309.

38 Vgl. dazu Delbrück-Briefe, S. 70.

39 Salomon Mosse (1837–1903), Textilkaufmann in Berlin.

40 Carl Eduard Zappe (1843–1888), seit 1871 in Yokohama; fungierte dort bis 1888 als Generalkonsul.

41 Aoki Shûzô (1844–1914) amtierte als japanischer Gesandter in Berlin in den Jahren 1874, 1880–1885 und 1892–1897. Zwischen 1889 und 1891 sowie von 1898 bis 1900 war er Außenminister Japans. Er war verheiratet mit der deutschen Adelige Elisabeth von Rhade (1849–1931).

42 Mosse-Briefe, S. 138 (18. 7. 1886).

Universität und Vereinsschule erschienen ihm wenig sympathisch: „[...] es ist kein einziger unter ihnen, der auf dieselbe Seite gestimmt wäre, wie ich. Dass sie politisch alle auf einem anderen Standpunkte stehen, vom Antisemitismus innerlich erfüllt sind, ist leider beinahe selbstverständlich.“⁴³

Mosse vermisste den kollegialen Zusammenhalt, den er an der Berliner Universität vorgefunden hatte, und beschwerte sich über die Isolation, da bislang niemand bei ihm den obligatorischen Höflichkeitsbesuch abgestattet habe – mit Ausnahme des Universitätsdozenten für Deutsches und Römisches Recht, Heinrich Weipert.⁴⁴ Hinzu kamen Intrigen im Arbeits- und Lebensumfeld, die seiner Meinung nach von dem ihm nicht wohlgesinnten Juristen Otto Rudorff und dessen Ehefrau ausgingen.⁴⁵ Enttäuscht musste er in einem Brief an einen Berliner Kollegen bekennen: „In Wahrheit gönnt unter unseren lieben Deutschen keiner keinem irgend einen Erfolg, wenn auch äußerlich nichts verabsäumt wird.“⁴⁶

Nach einer Eingewöhnungsphase von einem knappen halben Jahr musste sich Mosse eingestehen, dass sich seine anfängliche Hoffnung auf eine atmosphärische Klimaverbesserung nicht erfüllte. Zwar unterhielten er und seine Frau mittlerweile mit den meisten Deutschen gesellschaftliche Beziehungen, indes ließ sich der spürbare Antisemitismus unter den Meiji-Deutschen weder übersehen noch ausmerzen: „Wir verkehren zwar mit den meisten hier ansässigen Deutschen, es scheint aber als ob der Antisemitismus sich den ewigen Juden zum Vorbild genommen hätte und dauernd rund um die Erde herumwanderte, denn auch hier ist er plötzlich aufgetaucht. Natürlich nur unter den lieben Deutschen; unsere schlitzäugigen Adoptiv-Landsleute wissen bis jetzt Gott sei Dank noch nichts davon.“⁴⁷

43 Brief Albert Mosses vom 26. 6. 1887, Mosse Family Collection, Leo Baeck Institute Archives AR 25184.

44 Mosse-Briefe, S. 288 (8. 8. 1887). Mit Heinrich Weipert (1856–1905), der zwischen 1886 und 1890 an der Tokyoter Universität lehrte, von 1890 bis 1900 in konsularischer Stellung an der deutschen Gesandtschaft Tokyo arbeitete und danach Konsul in Seoul (1900–1903) und Generalkonsul in Bordeaux wurde (1903–1905), verband Mosse eine lebenslange Freundschaft. Mosse verfasste den Nachruf auf Weipert nach dessen Selbstmord, siehe Deutsche Japan-Post, 10. 6. 1905.

45 Mosse-Briefe, S. 276 sowie S. 288. Vgl. auch ebenda, S. 208 f. Der Jurist Otto Rudorff (1845–1922) wirkte von 1884 bis 1890 als Universitätslehrer in Tokyo bzw. als Rechtsberater im japanischen Justizministerium.

46 Mosse-Briefe, S. 208 f. (30. 11. 1886).

47 Mosse-Briefe, S. 207 (30. 11. 1886).

Albert Mosse stieß von Beginn an bei seinen Juristenkollegen Rudorff, Michaelis und den Cousins Ernst und Felix Delbrück auf erhebliche Vorbehalte, was nur partiell als Sozialneid aufgrund Mosses höher angesehenen und höher dotierten Tätigkeit zu erklären ist. Das wenig wohlwollende Verhalten der deutschen Rechtsdozenten war vermutlich mit ausschlaggebend, dass er seinem jüngeren Bruder Max davon abriet, nach Ostasien zu reisen. Verantwortlich dafür, so Albert, seien die kleinen, überschaubaren deutschen Auslandskolonien, wo „ihm der Antisemitismus überall hinderlich sein [wird]“.⁴⁸ Mit anderen Worten: Da große, weltoffene deutsche Gemeinden im Fernen Osten nicht existierten, war stets mit antijüdischen Ressentiments zu rechnen.

Alles in allem stellte der gesellschaftliche Verkehr in ungewohnter japanischer Umgebung sowie innerhalb der deutschen Community „Riesenanforderungen“ an die Mosses – „trotzdem können wir uns wirklicher Freunde nicht rühmen“, wie Lina beklagte.⁴⁹ Mit der Zeit entwickelte das Ehepaar ein Gespür für ausgewählte Landsleute, die keine Berührungängste mit ihnen hegten und deren Kontakt sie schätzten. Der Ingenieur Otto Henneberg von Siemens & Halske etwa galt ihnen als einer der wenigen, der „frei von Antisemitismus“ war.⁵⁰ Umso mehr wurde dessen Rückkehr nach Deutschland bedauert. Für „herzensgute Menschen“ hielt man auch das Ehepaar Bergmann, das aber etwas kontaktfremd am anderen Ende von Tokyo lebte.⁵¹ Auch schien es ein Problem zu sein, dass die persönlichen Kontakte Albert und Lina Mosses vielfach nach individuellen und situativen

48 Mosse-Briefe, S. 326 (31. 10. 1887). Max Mosse (1873–1936) war Internist und Sozialmediziner in Berlin.

49 Mosse-Briefe, S. 336 (27. 11. 1887).

50 Mosse-Briefe, S. 212 (Weihnachten 1886). Henneberg begleitete 1886 die Familie Mosse auf ihrer Seereise von Neapel nach Japan und erwies sich für Albert Mosse von Anfang an als „ein äußerst liebenswürdiger Ingenieur“ (Mosse-Briefe, S. 73). Er kam nach Japan, um für die Fa. Siemens & Halske die lukrative wie prestigeträchtige Ausschreibung für eine Beleuchtungsanlage des Kaiserpalastes in Tokyo zu sichern und die Marktchancen für die Firma in Japan zu sondieren. Vgl. dazu Dennis Kirchberg, *Analyse der internationalen Unternehmenstätigkeit des Hauses Siemens in Ostasien vor dem Zweiten Weltkrieg*, Diss. rer. pol., Erlangen 2010, bes. S. 68–71. Henneberg kehrte bereits Anfang 1887 nach Deutschland zurück.

51 Mosse-Briefe, S. 276. Johannes Ernst Bergmann (1845–?) fungierte ab 1879 als Richter am Landgericht Magdeburg; in Japan war er von 1887 bis 1889 als Berater und Übersetzer im Justizministerium tätig.

Gegebenheiten ausgerichtet wurden und daher für beide akzeptable freundschaftliche Beziehungen erschwerten, wie Lina freimütig offenbarte: „Mir sind von den Frauen Frau Illies und Frau Bergmann die liebsten, leider passen die Männer aber nicht recht zu Albert, der erstere hat zu einem wirklich intimen Verkehr wohl zu wenig Berührungspunkte mit ihm, der andere, um deutsch zu reden, ist zu dumm. Albert am sympathischsten sind der alte Professor Wagener und der evangelische Pfarrer Spinner, beides aber Junggesellen und deshalb nichts für mich.“⁵²

Während Albert Mosse den neu eingetroffenen Militärinstrukteur, Hauptmann von Blankenburg, sofort als Antisemiten entlarvte („Sohn des Berliner Antisemiten“),⁵³ war er sich zunächst unschlüssig in der Einschätzung des deutschen Gesandten Theodor von Holleben, dem er unterstellte, als alter Korpsstudent nicht frei von Antisemitismus zu sein.⁵⁴ Bei näherem Kennenlernen musste er sich jedoch eingestehen, dass er in der Beurteilung des Diplomaten falsch gelegen hatte. Holleben entpuppte sich – ungeachtet seiner exaltierten Jovialität und seines dezierten Preußentums – als verständnisvoller Förderer von Mosse. Er fertigte ihm beste Zeugnisse aus und stellte die Weichen für seine künftige Karriere im Reich,⁵⁵ wobei letztlich nicht unerheblich war, dass sich Mosse „stets als guter königstreuer Patriot und als untadelhafter Charakter gezeigt [hat]“.⁵⁶

In der Beurteilung von Mitgliedern der deutschen Community als Antisemiten waren sich Albert und Lina Mosse zunächst unsicher. Dies lag daran, dass sie

52 Mosse-Briefe, S. 336 (27. 11. 1887). Gottfried Wagener (1831–1892), Naturwissenschaftler, war seit 1868 in Japan und ab 1870 Lehrer in Tokyo und Kyoto, später Professor für Chemie, Physik und Mathematik in Tokyo und von 1885 bis 1888 offizieller Berater des Ministeriums für Handel und Landwirtschaft; Wilfried Spinner (1854–1918) war zwischen 1885 und 1891 erster Missionar und Pfarrer des Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsvereins in Japan.

53 Mosse-Briefe, S. 231; Delbrück-Briefe, S. 477, 480. Hermann Leopold von Blankenburg (1851–1922) war von 1886 bis 1888 als Nachfolger Major Clemens Meckels Lehrer an der japanischen Heereshochschule (*Rikugun Daigakkō*). Blankenburg galt unter den „Meiji-Deutschen“ als „sehr energischer Antisemit“. Siehe Delbrück-Briefe, S. 256.

54 Mosse-Briefe, S. 201. Theodor von Holleben (1838–1913) war mehrfach diplomatisch in Ostasien tätig: 1874 als Legationssekretär und Geschäftsträger in Peking; 1875 als Geschäftsträger in Tokyo; 1885–1891 als Kaiserlicher Gesandter in Tokyo.

55 Mosse-Briefe, S. 333 (22. 11. 1887). Vgl. Mosse, A Jewish Judge, S. 173 f.

56 Holleben an Reichskanzler Caprivi, 13. 4. 1890, Mosse Family Collection, Leo Baeck Institute Archives AR 25184.

jeweils nur mit einem Teil ihrer Landsleute näheren gesellschaftlichen Umgang pflegten und den Rest eher vom Hörensagen kannten.⁵⁷ Es lag in der Natur der Lebenssituation in Japan, dass man sich an Arbeitsstätte, in Gesellschaft und Vereinen, auf Reisen und Ausflügen notgedrungen begegnete und Einladungen aussprach, die man schlichtweg nicht ignorieren konnte, ohne die gesellschaftlichen Konventionen zu verletzen. Einige der Deutschen haben sich einer eindeutigen und endgültigen Wertung entzogen. Sie blieben in ihrem Verhalten gegenüber Juden ambivalent und wurden von diesen auch so eingeschätzt. Andererseits ist nicht zu leugnen, wie das Beispiel des Ehepaars Mosse lehrt, dass innerhalb der jüdischen Gruppe wie bei den Mehrheitsdeutschen selbst unterschiedliche Messlatten für judenfeindliches Verhalten existierten, was die klare Kategorisierung eines jeden Einzelfalles erschwerte.

Einen exemplarischen Fall kulturell-religiöser Borniertheit hat Lina Mosse überliefert. Bei einem Besuch von Frau Roesler, der Gattin des Doyens der deutschen Rechtsberater in Japan, hielt diese mit ihrem Anliegen nicht lange hinter dem Berg „und machte mir kurz und bündig den Vorschlag, ob ich nicht geneigt sei, zum Katholizismus überzutreten. Sie habe mich so lieb gewonnen, daß es sie schmerzte, daß ich nicht ihren Glauben teilte“. Lina ließ sich unklugerweise auf eine Debatte mit ihr ein, sodass sie nur mit Mühe „den Ausgang aus der Höhle des Löwen“ finden konnte.⁵⁸

Georg Michaelis, der national gesinnte Jurist und spätere Reichskanzler, der an der Schule des Vereins für Deutsche Wissenschaften (*Doitsu Gaku Kyōkai Gakkō*) – einer von deutschfreundlichen Japanern gegründeten Privatschule – lehrte,⁵⁹ bestätigt in seinen Briefen in die Heimat das vorherrschende antisemitische Klima unter den Mitgliedern der deutschen Kolonie in Japan. Seine christlich-konservative Gesinnung war mit starken antijüdischen Vorbehalten durchsetzt, und die jüdischen Landsleute Mosse und Rieß stellten ideale Zielscheiben für antisemitische Auslassungen dar. In seiner Persönlichkeit bündelten sich stark verinnerlichte Vorurteile, die laut seinem Biografen Bert Becker auf den „traditierten europäischen Antisemitismus, seine corpsstudentische Sozialisation, die

57 Siehe in diesem Zusammenhang auch Delbrück-Briefe, S. 70–72.

58 Mosse-Briefe, S. 369 (10. 7. 1888).

59 Siehe zur Vereinsschule Schenck, Der deutsche Anteil, S. 240–250.

judenfeindlichen Reden des Hofpredigers Stoecker [...] und sicherlich auf die Lektüre des Reichsboten, eine der Christlich-Sozialen Partei nahestehende Zeitung, die er in Japan regelmäßig las“, zurückzuführen waren.⁶⁰

Michaelis ließ keine Gelegenheit aus, sich auf seinen jüdischen Landsmann und Kollegen mit unverhohlener Diffamierung regelrecht einzuschließen. Er gestand, dass es ihm „Spaß“ mache, „dem Juden Mosse sein Leben schwer zu machen“, und glaubte sich Mosse gegenüber im Vorteil, da er als Hochschullehrer „täglich laut zu einer großen Zahl Zuhörer rede und [...] außerdem meine angebliche Weisheit gedruckt wird, während er nur das Ohr seines Premier-Ministers hat, mit dem er mal mit Herzeleid in die Versenkung fällt“.⁶¹ Vom Tag seines Eintreffens verfolgte Michaelis den Werdegang des „eingeschmuggelten“ und „geschwätzig“en Juden⁶² mit Argusaugen und tauschte sich darüber mit seiner Familie aus.

„Er ist blond, das sind die schlimmsten u. Bruder vom Berliner Tageblatt-Mosse, also ächte Sorte. Es wäre mir leid, wenn Jemand seine Artikel, die er doch gewiß los läßt (als preußischer Jurist ‚M.‘ in Tokyo) mir in die Schuhe schöbe.“⁶³ In verächtlich machender Manier tritt Albert Mosse in Michaelis' Schriftverkehr zumeist nicht ohne pejorative Kognomen auf: als „der jüdische Oberkollege Mosse“,⁶⁴ „der Jude Mosse“⁶⁵ oder als „Jüdchen Mosse“.⁶⁶ Als im Jahr 1889 die Frage potenzieller Nachfolger an der Vereinsschule für ihn und die beiden Delbrücks anstand, war Michaelis außer sich über die vermutete Nennung eines jüdischen Kandidaten. „Ein Jude als Dozent des Rechts an einer ausgesprochen deutschen Schule mit christlichen Nebenzwecken!“⁶⁷

So verachtenswert Michaelis' Äußerungen auch sind, sollte doch nicht vergessen werden, dass er und ihm Gleichgesinnte nicht den Ton in der deutschen Kolonie angaben und dass sie derartige Äußerungen auch nicht unbedingt öffentlich fallen ließen. Unter den deutschen Residenten befanden sich genügend Exponenten, wie

60 Becker, Michaelis, S. 82.

61 Ebenda, S. 391 f. (4. 9. 1887).

62 Ebenda, S. 175 und 409.

63 Ebenda, S. 176 (25. 5. 1886).

64 Ebenda, S. 358.

65 Ebenda, S. 416, 490 und 524.

66 Ebenda, S. 361.

67 Ebenda, S. 560 (14. 6. 1889).

Erwin Bälz (1849–1913) oder Erwin Knipping (1844–1922),⁶⁸ die mit ihrer liberalen Weltanschauung die dumpfe Judenfeindlichkeit konterkarierten und in die gesellschaftlichen Umgangsformen so etwas wie Menschlichkeit und Wärme einbrachten, die die krasse Ausgrenzung der jüdischen Minderheit ausschlossen.

Mosse hielt sich von gesellschaftlichen Verpflichtungen in der Ausländerkolonie in Japan bewusst fern und führte mit seiner Frau ein recht zurückgezogenes Leben, vermutlich aus Selbstschutz, um etwaigen Konflikten mit antijüdischen Landsleuten aus dem Weg zu gehen. Seine Mitgliedschaften im Deutschen Schulverein⁶⁹ oder im Verein für Deutsche Wissenschaften⁷⁰ sowie das sporadische Mitwirken bei missions- bzw. kirchennahen Aktivitäten der deutschen Gemeinde⁷¹ waren weitgehend passiver Natur und unterstrichen seinen Hang zur Zurückhaltung. Doch seine exponierte Position in der unmittelbaren Umgebung japanischer Spitzenpolitiker blieb nicht ohne Folgen für seinen Ruf in der deutschen Kolonie und gab der antisemitischen Einstellung gegen ihn kräftigen Auftrieb.⁷² Auf der anderen Seite waren seine Expertise wie seine Hilfsbereitschaft gefragt, sodass selbst jemand wie Georg Michaelis nicht umhinkonnte, ihn bei juristischen Examina der Vereinsschule hinzuzuziehen. In einem Brief an seine Mutter bedachte Michaelis Mosses Prüfungstätigkeit mit einem Seitenhieb: „Mosse [...] war außer sich vor Freude über die wirklich gute Art zu antworten. Da er wirklich freudig überrascht war und nun in seiner jüdischen Geschwätzigkeit allen Ministern u. sonstigen Freunden davon erzählt, kann es uns Nichts schaden.“⁷³

Mosse war, wie alle anderen Deutschen jener Zeit auch, Mitglied der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG), ein wichtiger Treffpunkt der deutschen Kolonie in Tokyo-Yokohama. Die OAG wurde im Jahr 1873 von deutschen Kaufleuten, Fachleuten und Diplomaten als Wissenschafts-

68 Erwin Bälz wirkte als einflussreicher Arzt 1876–1805 in Japan und war u. a. Leibarzt des japanischen Kronprinzen. Erwin Knipping war Kapitän und lebte von 1871 bis 1891 in Tokyo, wo er den ersten Wetterdienst in Japan aufbaute.

69 Heyo Hamer, *Mission und Politik*, Aachen 2002, S. 418. Der Deutsche Schulverein gründete 1904 in Yokohama die erste deutsche Schule in Ostasien.

70 Ebenda, S. 450.

71 Ebenda.

72 Kraus, *Familie Mosse*, S. 222–225, hier S. 223, Anm. 95.

73 Becker, *Michaelis*, S. 409 (19. 11. 1887).

gesellschaft gegründet, und eine Mitgliedschaft im Kreis der deutschen Bildungsbürger in Meiji-Japan wurde geradezu als verpflichtend angesehen.⁷⁴ In den Sitzungsberichten der Gesellschaft ist er jedoch nicht als aktives Mitglied in Erscheinung getreten; auch hielt er während seiner Zeit in Japan niemals einen Vortrag vor ihren Mitgliedern. Nachweislich meldete er sich wohl nur ein einziges Mal in der Gesellschaft zu Wort, und zwar im Februar 1889, als er sich aktiv in die Diskussion um das Urheberrecht an veröffentlichten Manuskripten einschaltete.⁷⁵ Diese Zurückhaltung bzw. das weitgehende Fernbleiben von aktiven sozialen Verpflichtungen mochten Ausdruck der beklagten Isolation sein, in die die Familie Mosse durch die Umstände getrieben wurde.⁷⁶ Gleichwohl engagierte er sich aus national-patriotischem Interesse gemeinsam mit seinen Universitätskollegen Rathgen und Bälz,⁷⁷ dem deutschen Gesandten von Holleben sowie Pfarrer Wilfried Spinner in einem informellen Komitee zur Wahrung deutscher Interessen gegen die Übermacht der englischsprachigen, potenziell gegen Deutschland gerichteten Presse.⁷⁸

Ludwig Rieß

Über den Historiker Ludwig Rieß fällt der Japan-Resident Otto Schmiedel (1858–1926) in seinem Kompendium zur „deutschen Schaffenskraft“ in Meiji-Japan ein durchweg positives Urteil: „Er hat eine Anzahl bedeutender Schüler herangebildet, mit deren Hilfe er Licht in gar manche dunklen Abschnitte der einheimischen Geschichte, besonders des Verkehrs der Japaner mit den Holländern und

74 Zur Geschichte der OAG erscheint demnächst eine umfangreiche Studie von Christian W. Spang, Rolf-Harald Wippich und Sven Saaler.

75 Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (MOAG) V (1888–1892) 41, S. 39. Der vom OAG-Vorstand eingebrachte Antrag, das Urheberrecht an eingereichten Manuskripten an die OAG übergehen zu lassen, stieß in der Sitzung am 6. 2. 1889 auf massiven Widerstand. In der nächsten Sitzung musste der Vorstand *volens* seinen Antrag zurückziehen; ebenda, Heft 42, S. 33.

76 Siehe verschiedene Hinweise in den Briefen von Albert Mosse, z. B. Mosse-Briefe, S. 418 (6. 6. 1889).

77 Der Nationalökonom und Jurist Karl Rathgen (1856–1921) lehrte von 1882 bis 1890 Staatsrecht und Verwaltungslehre in Tokyo.

78 Hamer, Mission, S. 115 (Okt. 1887). Vgl. auch Mosse-Briefe, S. 335 (28. 11. 1887).

der blutigen Christenverfolgungen vor drei Jahrhunderten gebracht hat. Vor allem hat er sich dadurch ein großes Verdienst erworben, daß er seinen Zuhörern die Methode strenger geschichtlicher Kritik beigebracht hat, von der sie bis dahin ohne Ahnung waren.⁷⁹

Ludwig Rieß wurde im Jahr 1886 vom japanischen Kultusministerium gebeten, die Geschichtswissenschaft an der neu etablierten Kaiserlichen Universität in Tokyo nach modernen wissenschaftlichen Maßstäben auszurichten. Für die Anforderungen an den Kandidaten, der die politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Aspekte der modernen Geschichte Europas und Amerikas auf Englisch unterrichten und didaktische und analytische Fähigkeiten aufweisen musste, um den Grundstein für eine moderne japanische Geschichtswissenschaft zu legen, schien Rieß bestens gerüstet zu sein. Von Vorteil war auch, dass er gute Englischkenntnisse besaß, die er aufgrund seines historischen Interessengebietes der englischen Parlaments- und Verfassungsgeschichte sowie bei seinen Forschungsaufenthalten im Vereinigten Königreich erworben hatte.⁸⁰ Mit einem Gehalt von 420 Yen entsprach sein japanisches Salär generell dem üppigen Gehalt für *oyatoi gaikokujin*, blieb aber deutlich unter der Entlohnung Albert Mosses.⁸¹

Rieß gilt als ein Pionier der modernen Geschichtswissenschaft in Japan. Er war der erste Wissenschaftler überhaupt, der die japanische Geschichtsforschung mit einer an Leopold von Ranke orientierten Methodik vertraut machte und sie an die Erfordernisse westlicher Geschichtsschreibung anpasste.⁸² Im Mittelpunkt stand dabei die systematische Arbeit mit Originalquellen, aus denen überprüfbare und objektive Fakten gewonnen werden sollten. 1887 trug Rieß entscheidend zur Gründung eines unabhängigen Historischen Instituts (*shigakka*) an der Kaiserlichen Universität Tokyo bei und setzte sich nachdrücklich für die Schaffung eines

79 Schmiedel, Japan, S. 115.

80 Mehl, Eine Vergangenheit, S. 163 f. Rieß reichte 1885 eine von Hans Delbrück betreute Dissertation mit dem Titel „Geschichte des Wahlrechts zum englischen Parlament im Mittelalter“ ein.

81 Ein Yen entsprach Mitte der 1880er-Jahre einem Kurs von etwa 3,70 Mark, mithin entsprachen 420 Yen etwa 1554 Mark.

82 Vgl. dazu insgesamt die instruktive Studie von Ulrich Goch, Entstehung einer modernen Geschichtswissenschaft in Japan, in: Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung 1 (1978), S. 238–271.

Fachverbandes der Historiker (*shigakkai*) sowie für ein eigenes Publikationsorgan (*shigaku zasshi*) ein.⁸³

Rieß war im Einklang mit Rankes Geschichtsauffassung,⁸⁴ sodass politische Geschichte für ihn in hohem Maße die Geschichte der Entfaltungsmöglichkeit eines einzelnen Akteurs darstellte. Diese Konzeption hatte zur Konsequenz, dass soziale und ökonomische Aspekte als historische Triebkräfte vernachlässigt wurden.⁸⁵ Sein Quellenpositivismus drückte sich deutlich in den wissenschaftlichen Studien zur japanischen Geschichte aus, die nach 1887 in Tokyo entstanden, und führte zu einem affirmativen Verständnis des historischen Prozesses. Die japanische Regierung wollte mit der Berufung des deutsch-jüdischen Historikers die Geschichtswissenschaften als historische Legitimationswissenschaft für die neue Gesellschaftsordnung der Meiji-Ära etablieren. Dafür schien der von Rieß vertretene deutsche Historismus mit seiner Betonung auf der Nationalgeschichte günstige Aussichten zu eröffnen.⁸⁶ Allerdings war Rieß zeitgebunden auch ein Verfechter der Überlegenheit westlicher Zivilisation, sodass seine historiografischen Modernisierungsbemühungen stets auch die Ausrichtung auf eine Übernahme westlicher Wertvorstellungen implizierten. Dass für ihn dabei im internationalen Ringen mit England die Verbreitung der deutschen Kultur in Ostasien von zentraler Bedeutung war, verstand sich für einen national gesinnten Historiker von selbst.⁸⁷

Ludwig Rieß galt innerhalb der deutschen Community Tokyos als ausgesprochen ambitioniert und kompetent, aber auch als schwierig und eigenwillig im gesellschaftlichen Umgang.⁸⁸ Als Jude war er wie Albert Mosse Diskriminierungen

83 Muramatsu Teijirō *Westerners in the Modernization of Japan*, Tokyo 1995, S. 228; zum Einfluss von Ludwig Rieß auf die japanische Geschichtsschreibung siehe ausführlich Leonard Blussé, *Japanese Historiography and European Sources*, in: P. C. Emmer/H. I. Wesseling (Hrsg.), *Reappraisals in Overseas History*, Leiden 1979, S. 193–224.

84 Rieß hat nicht bei Ranke studiert, wie gelegentlich zu lesen ist, sondern seit 1883 lediglich einige Jahre für ihn als Kopist gearbeitet. Vgl. dazu Martin, *Deutsche Geschichtswissenschaft*, S. 215, Anm. 25.

85 Zur historiografischen Methode von Rieß siehe John S. Brownlee, *Japanese Historians and the National Myths, 1600–1945: The Age of the Gods and Emperor Jinmu*, Vancouver 1997, S. 77–80.

86 Siehe dazu u. a. Martin, *Deutsche Geschichtswissenschaft*, bes. S. 212–215.

87 Vgl. Nishikawa, *Genius*, S. 55.

88 Mosse-Briefe, S. 481 (2. 9. 1889).

von deutschen Landsleuten im gesellschaftlichen Leben ausgesetzt, auch wenn sich bei bestimmten Anlässen eine Begegnung nicht vermeiden ließ. Ein wenig schmeichelhaftes Urteil über ihn fällte der Assessor Ernst Delbrück, der an der Schule des Vereins für Deutsche Wissenschaften (*Doitsu Gaku Kyōkai Gakkō*) unterrichtete und einer der nachweislichen Antisemiten unter den Meiji-Deutschen war.⁸⁹ Zugleich war er – Ironie der Geschichte – der jüngere Bruder von Rieß' Doktorvater, dem Berliner Historiker Hans Delbrück, aufgrund dessen Empfehlung Rieß von der japanischen Regierung nach Japan eingeladen wurde.⁹⁰ „Rieß ist im Verkehr nicht angenehm; er macht fortwährend Witze, die keine sind, citiert Citate, die witzig sein sollen, und familiär mit Vornamen und Hand-auf-die-Schulter-Legen usw. Er ist nur genießbar bei ernster Unterhaltung, und dazu kommt es hier selten.“⁹¹

An anderer Stelle berichtet Delbrück, selbst die Japaner hätten bemerkt, dass Rieß nicht wie ein Deutscher aussähe, um dann fortzufahren: „Er ist wenigstens auch nicht frei von jüdischen Eigenschaften. Besonders wenn er etwas getrunken hat, kann er seinen Mund bei passenden Gelegenheiten nicht recht halten.“⁹²

Obwohl Ernst Delbrück vorgab, keine persönliche Antipathie gegen Mosse zu hegen, empfand er dessen bloße Anwesenheit als Jude als störend, da das Leben in der Ausländerkolonie nicht mehr zwanglos im vertrauten Kreis verlaufe. Aus Rücksicht auf die Juden müsse man nun in Sprache und Liedgut – vor allem in ausgelassener Stimmung – Zurückhaltung üben, um nicht als Antisemit beschuldigt zu werden: „Persönlich hat zwar gegen Rieß keiner etwas. Aber es ist doch störend. Michaelis traut sich nicht mehr, von ‚Judenangst‘ zu sprechen. Scriba⁹³ hat sich sein Lieblingslied: ‚Ei wie, die Rutschpartie, Schollemachei machum‘

89 Delbrück-Briefe, u. a. S. 68–70.

90 Ebenda, S. 256. Ein Kurzporträt von Hans Delbrück (1848–1929) bietet Andreas Hillgruber, Hans Delbrück, in: *Deutsche Historiker*, hrsg. von Hans-Ulrich Wehler, Bd. IV, Göttingen 1972, S. 40–52. Rieß blieb auch in Japan mit seinem Doktorvater in engem Briefkontakt und tauschte sich über eine Vielzahl historischer und aktueller Fragen mit ihm aus. Vgl. Nishikawa, *Genius*, S. 40–63.

91 Delbrück-Briefe, S. 474 (14. 2. 1889). Siehe auch die eher nüchtern-positive Beurteilung von Rieß bei Schmiedel, *Japan*, S. 115 f.

92 Delbrück-Briefe, S. 256 (29. 5. 1887).

93 Der Chirurg Julius Scriba (1848–1905) amtierte 1881 bis 1905 als Professor an der Universität Tokyo und war medizinischer Berater der japanischen Regierung.

abgewöhnen müssen, kurz, jeder sehnt sich nach der Zeit zurück, als es hier noch rein germanisch war.“⁹⁴

Delbrück sah gar die Harmonie der deutschen Kolonie in Tokyo gefährdet, sollten Zänkereien und Streitigkeiten über die aufkeimende „Judenfrage“ an Gewicht gewinnen. „Es wäre [...] ein Jammer, wenn der absolute Friede, der seit einigen Jahren in der hiesigen deutschen Kolonie herrscht [...] durch die Judenfrage getrübt werden sollte.“⁹⁵ Da er die Gefährdung des Status quo augenscheinlich in der zu hohen Zahl an jüdischen Wissenschaftlern erblickte, legte er seinem Bruder Hans ans Herz, in der Zukunft nach Möglichkeit keinen jüdischen Historiker mehr nach Tokyo zu empfehlen.⁹⁶

Auch wenn es zwischen Delbrück und Ludwig Rieß verhältnismäßig wenig Berührungspunkte gab – Ernst Delbrück verließ Japan mit seinem Cousin Felix bereits im Jahr 1889 –, so liefern die Briefe Delbrücks doch den untrüglichen Beweis dafür, dass Antisemitismus in der überschaubaren deutschen Kolonie in Tokyo und Yokohama ein nicht zu leugnender Begleiter des täglichen Lebens war.

Rieß pflegte seinen kleinen, engen Bekannenzirkel, zu dem neben dem Philosophen Ludwig Busse, seinem Universitätskollegen und Zimmernachbarn, der Jurist und spätere Gesandtschaftsdolmetscher Heinrich Weipert zählte. Für ihn, der 1905 seinem Leben ein Ende setzte, verfasste er einen bewegenden Nachruf.⁹⁷ Das interessierte deutsche Lesepublikum informierte er regelmäßig in verschiedenen Presseorganen über historische und zeitgenössische japanische Themen. Sein Buch „Allerlei aus Japan“, das er nach seiner Rückkehr 1905 in Berlin publizierte und das eine Art Bestandsaufnahme seiner Beschäftigung mit Japan darstellte, fasste einige dieser Zeitungsartikel zusammen und präsentierte darüber hinaus eine breite historisch-kulturelle Palette an japanbezogenen Sujets.⁹⁸ Für die Ausprägung eines deutschen Japanbildes waren Rieß' Interpretationsangebote ebenso hilfreich wie unverzichtbar, da es im deutschen Sprachraum weithin an zuverlässigen Informationen über das fernöstliche Inselreich mangelte.⁹⁹ „Allerlei

94 Delbrück-Briefe, S. 256.

95 Ebenda, S. 256 f.

96 Ebenda, S. 256.

97 Deutsche Japan-Post, 10. 6. 1905. Siehe auch Schenck, Der deutsche Anteil, S. 260, Anm. 46.

98 Ludwig Rieß, Allerlei aus Japan, 2 Bde., Berlin 1906, Bd. 2, S. 84–100.

99 Vgl. zu diesem Aspekt u. a. Schmidhofer, Fakt und Fantasie.

aus Japan“ offenbarte Rieß’ journalistisches Talent, sein Gastland aufmerksam-kritisch zu begleiten und dessen Eigenschaften für die deutsche Leserschaft kurz und bündig aufzubereiten. So schilderte er etwa auf anschauliche und überzeugende Art und Weise wiederkehrende Feste am Kaiserhof sowie im japanischen Volk oder verheerende Erdbeben und Großfeuer in Tokyo, die er in den 1890er-Jahren miterlebt hatte.¹⁰⁰

Im Gegensatz zu Albert Mosse nahm Ludwig Rieß neben seiner akademischen Tätigkeit in Tokyo aktiv am gesellschaftlichen Leben teil. Im besonderen Maße drückte sich sein Engagement im Vereinsleben der deutschen Community aus, wo er es vermochte, der OAG während seines Japan-Aufenthaltes seinen Stempel aufzudrücken. Die exponierte Position, die er über die Jahre innerhalb der Gesellschaft bekleidete – er war Mitglied des Vorstands und wurde im Jahr 1902 für seine Verdienste um die OAG sogar zum ersten jüdischen Ehrenmitglied ernannt –, wirft die Frage auf, inwieweit die Ostasiatische Gesellschaft selbst als Organisation antisemitischen Tendenzen zu widerstehen vermochte. Mit Blick auf Rieß’ persönliche Erfolgsbilanz hat das zumindest im späten 19. Jahrhundert durchaus den Anschein. Als Verein war die OAG – wie andere gemeinschaftliche Einrichtungen der Meiji-Deutschen – strukturell nicht judenfeindlich ausgerichtet, doch als die Summe ihrer Mitglieder spiegelte sie wohl oder übel die antisemitischen Tendenzen der deutschen Gemeinde wider, ohne in der Lage zu sein, diese zu überwinden.¹⁰¹

Rieß gehörte ebenso zum erweiterten Bekannten- und Freundeskreis des Pfarrers Spinner, obwohl auch dieser nicht ganz frei von Ressentiments gegenüber Juden schien.¹⁰² Als kooperativer Wissenschaftler war Rieß trotzdem bereit, historische Vorträge im Rahmen des Bildungsprogrammes der Mission bzw. der deutschen protestantischen Kirchengemeinde zu halten.¹⁰³

Nach ihrem Abschied von Japan traten sowohl Albert Mosse als auch Ludwig Rieß dem Berliner Verein *Wa-Doku-Kai* (Japanisch-Deutsche Gesellschaft) bei,

100 Siehe dazu die entsprechenden Kurzartikel in *Allerlei aus Japan*, Bd. 2.

101 Vgl. zu diesem Aspekt insgesamt Rolf-Harald Wippich, Ludwig Rieß und die OAG, in: *OAG-Notizen* 11 (2020), S. 10–26.

102 So lassen sich etwa Tagebuchstellen von Spinner deuten, die aber sicher nicht die ganze Realität des gesellschaftlichen Umgangs widerspiegeln; Hamer, *Mission*, S. 103 f. und 107. Albert Mosse fand Spinner durchaus sympathisch: Mosse-Briefe, S. 336.

103 Hamer, *Mission*, S. 18.

der im Juni 1890 als erste Gesellschaft ihrer Art von Deutschen und Japanern in der Reichshauptstadt gegründet worden war. Für viele der früheren Japan-Residenten hatte die Gesellschaft die Funktion einer „Rückkehrersammelstelle“,¹⁰⁴ in der man die Erinnerung an zurückliegendes Wirken ebenso wie den Kontakt zur japanischen Bevölkerung und zu Japan-Interessierten aufrechterhalten und auffrischen konnte.¹⁰⁵ Ludwig Rieß präsierte von 1907 bis 1912 als letzter Vorsitzender der deutsch-japanischen Gesellschaft vor ihrer Auflösung.¹⁰⁶

Mosse und Rieß haben ihren Japan-Aufenthalt – trotz gelegentlicher Widrigkeiten – sehr genossen. Beide spürten, dass ihr intensives Engagement von ihren japanischen Arbeitgebern honoriert wurde, ohne dass ihre jüdische Herkunft ins Gewicht fiel. Weder in sozialer noch in beruflicher Hinsicht wurden sie zurückgesetzt; vielmehr wurde ihre wissenschaftliche Leistung ohne Abstriche gewürdigt.

Fazit

Die Beweggründe jüdischer Intellektueller, als Fachkräfte für eine begrenzte Zeit – in der Regel etwa vier Jahre – in Japan zu arbeiten, überschritten sich in mancher Hinsicht mit denen ihrer nichtjüdischen Landsleute und Kollegen. Sie waren aber wohl überwiegend eine unmittelbare Folge der persönlichen Anfeindungen im Alltag und der Diskriminierung auf dem deutschen Arbeitsmarkt, die für jüdische Menschen im Staats- bzw. Universitätsdienst strukturell eine Karrierebremse bedeuteten. Die *Allgemeine Zeitung des Judentums* brachte die Motive der jüdischen Kandidaten auf den Punkt: In Japan gebe es „keine Beschränkung und Hintenansetzung der Juden“.¹⁰⁷ Hinzu trat der verständliche Wunsch, dem antisemitischen

104 Ebenda, S. 317.

105 Vgl. insgesamt zur Frühzeit der deutsch-japanischen Gesellschaft Annette Hack, Die deutsch-japanische Gesellschaft Wa-Doku-Kai (1888–1912), in: Günther Haasch (Hrsg.), Die deutsch-japanischen Gesellschaften von 1888 bis 1996, Berlin 1996, S. 11–66, hier S. 34 f.; zur späteren Karriere von Mosse vgl. Mosse, A Jewish Judge, S. 175–184, sowie Rott, Albert Mosse, S. 244–248. Zum Verlauf von Rieß' Karriere in Deutschland ab 1902 siehe Hayashi, Ludwig Rieß, S. 34–44; Walravens, Zum publizistischen Wirken, S. 259 f.; Muramatsu, Westeners, S. 231; Brownlee, Japanese Historians, S. 76 f.

106 Hack, Wa-Doku-Kai, S. 34.

107 Allgemeine Zeitung des Judentums, Heft 38, 14. 9. 1886.

Klima in Deutschland wenigstens zeitweise zu entfliehen. Abenteuer- und Reise-lust, gepaart mit Fernweh mochten wie die in Aussicht stehende attraktive Ent-lohnung und ein vergleichsweise selbstständiges Arbeiten, verbunden mit der Möglichkeit, sich im jeweiligen Fachbereich zu profilieren, Gründe zugunsten der Japan-Option sein. Doch die jüdischen Wissenschaftler blieben im eng umrisse-nen deutschsprachigen Segment des japanischen Fremdensettlements Außensei-ter, Ausgegrenzte in einer weitgehend preußisch-protestantisch wie konservativ geprägten Ausländergemeinschaft, in deren soziale Netzwerke sie den Konventio-nen entsprechend als Berufs- und Fachkollegen dennoch miteinbezogen wurden. Auch wenn sie vom sozialen Leben der Fremdenkolonie in Tokyo-Yokohama nicht ausgeschlossen waren, duldeten man sie vielfach nur pflichtschuldig und brachte ihnen wenig Sympathie entgegen. Als unumgängliche, aber weitgehend ungeliebte Gäste zählten sie zu den Besuchern der jährlichen Kollektivfestivitäten der deut-schen Community, wurden im privaten Bereich aber eher gemieden. Gleichwohl hat es natürlich auch Kontakte zwischen den deutschen Jüdinnen und Juden und ihren Landsleuten gegeben, die auch privater Natur waren.

Die antisemitischen Ressentiments der Meiji-Deutschen bedienten sich der-selben Muster der Diffamierung in Wort und Bild, wie sie die Jüdinnen und Juden aus der deutschen Heimat kannten. Doch traten Vorurteile nicht gleichförmig auf, zielten nicht auf jede als jüdisch markierte Einzelperson ab oder nutzten jedes vermeintlich „jüdische“ Klischee. Diese Ambivalenz im Verhalten erklärt, weshalb einige Mitglieder der deutschen Community in Tokyo und Yokohama von ihren Landsleuten als judenfreundlich bzw. -feindlich abgestempelt werden konnten.¹⁰⁸ Manche der deutschen Expats blieben wohl bewusst ambivalent in ihrem Verhal-ten gegenüber jüdischen Personen, was situativ zu Fehldeutungen führen konnte. Jemand, den man eben noch wegen seines Judentums schmähete, konnte für einen bestimmten Zweck oder in einem bestimmten Umstand nützlich sein, so wenn der viel gescholtene Albert Mosse auf Bitten von Georg Michaelis dabei half, die juris-tischen Prüfungen an der Vereinsschule in Tokyo abzunehmen. Viele der Meiji-

108 Es sei hier nur verwiesen auf die abweichende Beurteilung des Ehepaars Rudorff durch Lina und Albert Mosse. Während Albert mit seinem Richterkollegen kaum harmonierte, war Lina von Frau Rudorff zunächst sehr angetan (Mosse-Briefe, S. 165). Später revidierte Lina jedoch ihr anfänglich positives Urteil aufgrund des antijüdischen Verhaltens des Ehepaars Rudorff (ebenda, S. 276).

Deutschen machten sich aber wohl kaum Gedanken, ob sie mit Juden, Antisemiten oder Nicht-Antisemiten verkehrten. Sie versuchten, in der Überschaubarkeit der Fremdenkolonie miteinander gut auszukommen, ungeachtet weltanschaulicher Differenzen oder menschlicher Sympathien. Insofern mögen die meisten Meiji-Deutschen kaum eingefleischte Fanatiker oder Judenhasser gewesen sein. Eher gerierten sie sich als antisemitische Opportunisten mit subjektiven Abneigungen und Präferenzen, die dem „Zeitgeist“ nicht zu widerstehen vermochten.

ANTISEMITISMUS UND NATIONALSOZIALISMUS:
1933–1955

„weil ich als Judegegner I. Ranges bekannt war“

Antisemitische Diskurselemente in Eingaben an Behörden und Parteiinstanzen während des Nationalsozialismus

1. Einleitung: Zur Pragmatik des Antisemitismus in der NS-Zeit

Dass Antisemitismus ein zentraler Bestandteil des nationalsozialistischen Ideenkonglomerats war, ist unbestreitbar.¹ Weniger eindeutig lässt sich jedoch die Frage beantworten, welchen Grad an Zustimmung und Akzeptanz der propagierte Hass auf Jüdinnen und Juden und die gegen sie ausgeübte Gewalt innerhalb der nicht-jüdischen Bevölkerung fanden beziehungsweise wie ausgeprägt antisemitische Einstellungen in der breiten Masse der deutschen Gesellschaft in den 1930er- und 1940er-Jahren waren.² Dabei ist zu beachten, dass große Teile der deutschen Gesellschaft keinesfalls erst im Nationalsozialismus antisemitisch dachten und handelten. Vielmehr waren antisemitische Haltungen bereits vor 1933 weitverbreitet.³ Welche Anziehungskraft der Antisemitismus bei der „fatalen Attraktion“ (Thomas Rohkrämer) des Nationalsozialismus vor und nach 1933 ausübte, ist

- 1 Vgl. zur Diffusität des nationalsozialistischen Weltanschauungsfeldes Lutz Raphael, *Pluralities of National Socialist Ideologies. New Perspectives on the Production and Diffusion of National Socialist Weltanschauung*, in: Martina Steber/Bernhard Gotto (Hrsg.), *Visions of Community. Social Engineering and Private Lives*, Oxford 2014, S. 7386.
- 2 Einen guten Überblick über die facettenreiche Forschung hierzu liefern die Beiträge in Susanna Schrafstetter/Alan Steinweis (Hrsg.), *The Germans and the Holocaust. Popular Responses to the Persecution and Murder of the Jews*, New York 2016; David Bankier (Hrsg.), *Probing the Depths of German Antisemitism. German Society and the Persecution of the Jews*, New York u. a. 2000.
- 3 Michael Kater, *Everyday Anti-Semitism in Prewar Nazi Germany: The Popular Bases*, in: Yad Vashem Studies 16 (1984), S. 129–159; Ian Kershaw, *Antisemitismus und NS-Bewegung vor 1933*, in: Hermann Graml/Angelika Königseder/Juliane Wetzel (Hrsg.), *Vorurteil und Rassenhass. Antisemitismus in den faschistischen Bewegungen Europas*, Berlin 2001, S. 29–48.

dennoch nicht gänzlich geklärt. Selbst für frühe Anhängerinnen und Anhänger der nationalsozialistischen „Bewegung“ wird angenommen, dass der Antisemitismus der Partei nur für einen kleinen Teil den Hauptgrund ihrer Mobilisierung darstellte.⁴ Für die Zeit des NS-Regimes hat eine Reihe von Beiträgen vor allem auf Basis der zahlreichen nationalsozialistischen Stimmungsberichte versucht, die Verbreitung antisemitischer Dispositionen innerhalb der Bevölkerung einzuschätzen.⁵ Dabei wurde festgestellt, dass die antijüdischen Übergriffe zwar mitunter Missfallen, Kritik oder „Unwillen“⁶ erregten, besonders, wenn es sich um bürgerlichen Ordnungsvorstellungen zuwiderlaufende Gewaltaktionen handelte.⁷ Die allgemein wohl vorherrschende Haltung der Mehrheit der nichtjüdischen deutschen Bevölkerung bestand seit der Machtübergabe an die Nationalsozialisten indes in geäußelter oder stillschweigender Akzeptanz antisemitischer „Maßnahmen“ – sei es aus bereitwilligem Einverständnis, Angst vor Repression oder Ignoranz für das Schicksal der jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürger.⁸ Neuerdings wird in diesem Zusammenhang versucht, die in sich weiter zu differenzierende Kategorie der „Bystanders“ systematischer auszuleuchten.⁹

Um den Verbreitungs- und Wirkungsgrad des Antisemitismus innerhalb der Gesellschaft während des Nationalsozialismus einzuschätzen, reicht es indes nicht

- 4 Vgl. Peter Merkl, *Political Violence under the Swastika: 581 Early Nazis*, Princeton 1975, S. 322 f.
- 5 Otto Dov Kulka, „Public Opinion“ in National Socialist Germany and the „Jewish Question“, in: *The Jerusalem Quarterly* 25 (1982), S. 121–144 und 26 (1982), S. 34–45; Ian Kershaw, *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich, Bavaria 1933–1945*, Oxford 1983, S. 224–277 und S. 358–372; Peter Longerich, „Davon haben wir nichts gewusst!“ Die Deutschen und die Judenverfolgung 1933–1945, München 2006, der zugleich wichtige quellenkritische Einschätzungen zu bedenken gibt.
- 6 Longerich, „Davon haben wir nichts gewusst!“, S. 321.
- 7 Vgl. Kulka, „Public Opinion“, S. 138; Kershaw, *Popular Opinion*, S. 268 f.; David Bankier, *Die öffentliche Meinung im Hitler-Staat. Die „Endlösung“ und die Deutschen. Eine Berichtigung*, Berlin 1995, S. 93–138.
- 8 Vgl. Saul Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden. Erster Band: Die Jahre der Verfolgung, 1933–1939*, zweite, durchgesehene Auflage, München 1998, S. 348; Otto Dov Kulka/Aron Rodrigue, *The German Population and the Jews in the Third Reich. Recent Publication and Trends in Research on German Society and the „Jewish Question“*, in: *Yad Vashem Studies* 16 (1984), S. 421–435, hier S. 426.
- 9 Vgl. Christina Morina/Krijn Thijs (Hrsg.), *Probing the Limits of Categorization. The Bystander in Holocaust History*, New York/Oxford 2019.

aus, sich auf die – letztlich nicht zu beantwortende – Frage zu beschränken, wie antisemitisch die Bevölkerung während des Nationalsozialismus nun tatsächlich war. Vielmehr muss stärker in den Blick genommen werden, in welchen Kontexten und Kommunikationssituationen und auf welche Weise sich einzelne Personen oder Gruppen antisemitischer Diskurse bedienten. Inspiriert von einer Formulierung der Historikerin Maiken Umbach geht es nicht so sehr darum, was der propagandistisch verbreitete Antisemitismus mit den Deutschen machte, sondern was die Deutschen mit dem Antisemitismus machten.¹⁰ Dies lenkt den Blick auf eine Dimension, die bei der allgemein gehaltenen Frage nach der Verbreitung des Antisemitismus in der Bevölkerung weitgehend ausgeblendet wurde, nämlich die *pragmatische* Dimension antisemitischer Gewalt, die auch sprachliche antisemitische Bekundungen umfasst. Speziell Michael Wildt hat eindrücklich gezeigt, wie in lokalen antisemitischen Gewaltaktionen Exklusion (der Juden aus der „Volksgemeinschaft“) und Inklusion (der Ausführenden oder Zuschauenden in die „Volksgemeinschaft“) gemeinsam vollzogen wurden.¹¹ Antisemitismus kann in diesem Sinne als soziale Praxis, als Verkettung performativer Akte, verstanden werden, die körperlich-gewalthafte Aspekte ebenso einschließt wie sprachliche oder symbolische.¹²

Im Folgenden liegt der analytische Fokus auf der sprachlich-kommunikativen Ebene. Denn gerade hier lässt sich noch immer ein Ungleichgewicht in der Forschung feststellen: Während der „Sprache der Judenfeindschaft“¹³ in nationalsozialistischen Zeitschriften wie dem *Stürmer*, dem *Schwarzen Korps*, in Filmen wie

10 Maiken Umbach, (Re-)Inventing the Private under National Socialism, in: Elizabeth Harvey/Johannes Hürter/Maiken Umbach/Andreas Wirsching (Hrsg.), *Private Life and Privacy in Nazi Germany*, Cambridge/New York 2019, S. 102–131, hier S. 130. Umbach bezieht sich nicht auf den Antisemitismus im Speziellen, sondern, am Beispiel von Egodokumenten, auf den Nationalsozialismus insgesamt.

11 Michael Wildt, *Volksgemeinschaft als Selbstermächtigung. Gewalt gegen Juden in der deutschen Provinz 1919 bis 1939*, Hamburg 2007.

12 Vgl. Isabel Enzenbach, *Antisemitismus als soziale Praxis*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 16–17 (2012), <https://www.bpb.de/apuz/130424/antisemitismus-als-soziale-praxis?p=all> [21. 6. 2021].

13 Jehuda Reinharz/Monika Schwarz-Friesel, *Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert*, Berlin 2013; Nicoline Hortzitz, *Die Sprache der Judenfeindschaft*, in: Julius H. Schoeps/Joachim Schlör (Hrsg.), *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen. Bilder der Judenfeindschaft*, München 1995, S. 19–40.

Jud Süß oder Kinderbüchern wie dem *Giftpilz* große Aufmerksamkeit geschenkt wurde,¹⁴ ist weitgehend unklar, ob, wie und in welchen Kommunikationssituationen und Textsorten sich „gewöhnliche Deutsche“ antisemitischer Diskurselemente bedienen. Lediglich für die Quellengruppe der Feldpostbriefe ist diese Frage eingehender behandelt worden, auch wenn die Einschätzungen hierzu stark divergieren und von der These einer breiten Übernahme rassistisch-exterminatorischer Ideologie bis zur Gegenthese reichen, dass geäußerte Judenfeindschaft in Soldatenbriefen eher ein Randphänomen gewesen sei.¹⁵ Es bleiben also die Fragen: Welche sprachlichen Versatzstücke des Antisemitismus – einzelne Wörter, Stereotype, Metaphern, Narrative – wurden in welchen alltäglichen Kommunikationssituationen genutzt? Wie wurden „beiläufige“ antisemitische Bemerkungen in größere Textzusammenhänge eingebettet? Welche kommunikativen Funktionen erfüllte die Verwendung antisemitischer Diskurselemente im nationalsozialistischen Kommunikationsraum?

In diesem Beitrag wird die skizzierte Problemstellung durch die Konzentration auf eine spezifische Quellengruppe eingegrenzt, nämlich Bittbriefe und Beschwerdeschreiben, die aus der Bevölkerung an Behörden und Parteiinstanzen gerichtet wurden. Im Rahmen eines Forschungsprojekts hat der Verfasser bisher ein Korpus von rund 700 solcher Schreiben zusammengestellt.¹⁶ Anschließend

- 14 Torsten Hoffmann, *Der Giftpilz*, in: Christoph Bräuer/Wolfgang Wangerin (Hrsg.), *Unter dem roten Wunderschirm. Lesarten klassischer Kinder- und Jugendliteratur*, Göttingen 2013, S. 115–139; Daniel Roos, *Julius Streicher und „Der Stürmer“*, 1923–1945, Paderborn 2014, S. 398–414; Julia Schwarz, *Visueller Antisemitismus in den Titelkarikaturen der Zeitung „Der Stürmer“*, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 19 (2010), S. 197–216; Mario Zeck, *Das Schwarze Korps. Geschichte und Gestalt des Organs der Reichsführung SS*, Tübingen 2002, S. 212–232; Alexandra Pzyrembel/Jörg Schönert (Hrsg.), *„Jud Süß“*. Hofjude, literarische Figur, antisemitisches Zerrbild, Frankfurt a. M. 2006.
- 15 Vgl. beispielsweise die Zusammenstellung von Walter Manoschek (Hrsg.), *„Es gibt nur eines für das Judentum: Vernichtung.“ Das Judenbild in deutschen Soldatenbriefen 1939–1944*, Hamburg 1995, oder die Einschätzungen von Omer Bartov, *Hitlers Wehrmacht. Soldaten, Fanatismus und die Brutalisierung des Krieges*, Reinbek bei Hamburg 1995, mit der Kritik hieran von Martin Humberg, *Feldpostbriefe aus dem Zweiten Weltkrieg – zur möglichen Bedeutung im aktuellen Meinungsstreit unter besonderer Berücksichtigung des Themas „Antisemitismus“*, in: *Militärgeschichtliche Mitteilungen* 58 (1999), S. 321–343.
- 16 Das Korpus setzt sich zusammen aus Beschwerdebriefen und Bittschreiben, die im Stadtarchiv Mannheim (Marchivum), dem Generallandesarchiv Karlsruhe (GLK), dem Landes-

an Überlegungen zu einer Kommunikationsgeschichte des Nationalsozialismus, die untersucht, wie sich einzelne Akteure oder diskursive Praxisgemeinschaften im und zum Nationalsozialismus positioniert und damit die Gesellschaft des Nationalsozialismus interaktiv hergestellt haben,¹⁷ wird die These formuliert, dass die Verwendung antisemitischer Diskurselemente ein wichtiges Mittel war, um Übereinstimmung mit nationalsozialistischen Ideen zu signalisieren und Zugehörigkeit zur „Volksgemeinschaft“ zu bekunden. Antisemitismus funktionierte – die Beobachtung Shulamit Volkovs lose aufnehmend – in der Kommunikation mit Behörden und Parteiinstanzen als „kultureller Code“: „Expressing anti-Semitic sentiments and attitudes [...] was proof of belonging to [a] patently ‚German‘ subculture.“¹⁸ Indem sie sprachlich Missbilligung oder Hass gegenüber Juden ausdrückten, partizipierten viele Verfasser:innen von Bitt- und Beschwerde-

hauptarchiv Koblenz (LHK) sowie der Microfiche-Edition der Akten der Partei-Kanzlei erhoben wurden (AdP). Einbezogen wurden außerdem einige Schreiben aus den Quelleneditionen von Henrik Eberle (Hrsg.), Briefe an Hitler. Ein Volk schreibt seinem Führer. Unbekannte Dokumente aus Moskauer Archiven – zum ersten Mal veröffentlicht, Bergisch Gladbach 2007; Hans-Joachim Fliedner (Bearb.), Die Judenverfolgung in Mannheim, 1933–1945, Bd. 2: Dokumente, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1971; Gruner, Wolf (Bearb.), Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland, Bd. 1: Deutsches Reich 1933–1937, München 2008.

- 17 Vgl. Martina Steber/Bernhard Gotto, Volksgemeinschaft im NS-Regime. Wandlungen, Wirkungen und Aneignungen eines Zukunftsversprechens, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 62 (2014) 3, S. 433–455, besonders S. 434–441; Daniel Mühlenfeld, Die Vergesellschaftung von „Volksgemeinschaft“ in der sozialen Interaktion. Handlungs- und rollentheoretische Überlegungen zu einer Gesellschaftsgeschichte des Nationalsozialismus, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 61 (2013) 10, S. 826–846; Geraldine Horan, „Er zog sich die ‚neue Sprache‘ des ‚Dritten Reiches‘ über wie ein Kleidungsstück“: Communities of Practice and Performativity in National Socialist Discourse, in: Linguistik Online 30 (2007) 1, S. 57–80, <https://bop.unibe.ch/linguistik-online/article/view/549> [21. 6. 2021]; Stefan Scholl, Für eine Sprach- und Kommunikationsgeschichte des Nationalsozialismus, in: Archiv für Sozialgeschichte 59 (2019), S. 409–444.
- 18 Shulamit Volkov, Germans, Jews, and Antisemites. Trials in Emancipation, Cambridge 2006, S. 115. Das erste Mal publizierte Volkov ihre Überlegungen in dies., Antisemitism as a Cultural Code, in: Yearbook of the Leo Baeck Institute 23 (1978), S. 25–45. Zur Diskussion und Weiterentwicklung des Konzepts vgl. Benjamin Ziemann, „Linguistische Wende“ und „kultureller Code“ in der Geschichtsschreibung zum modernen Antisemitismus, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 14 (2005), S. 301–322; Susanne Wein, Antisemitismus im Reichstag. Judenfeindliche Sprache in Politik und Gesellschaft der Weimarer Republik, Frankfurt a. M. 2014, S. 29–55.

schreiben an deren Ausgrenzung, während sie sich selbst in die antisemitische nationale „Gemeinschaft“ inkludierten. In der hier eingenommenen Perspektive geht es also weniger um Indoktrination, Effektivität antisemitischer Propaganda oder die „tatsächlich“ vorherrschende Einstellung der Bevölkerung, sondern um den ko-konstituierten Charakter antisemitischer Diskurse während des Nationalsozialismus. Gefragt wird, ob und wie antisemitische Schlüsselbegriffe und Deutungsmuster, die selbstverständlich massenhaft auf den verschiedenen Ebenen der nationalsozialistischen Propaganda verbreitet wurden, von Teilen der Bevölkerung angeeignet und verwendet wurden. Besonders deutlich wird dies bei der Betrachtung von Eingaben, die einzelne Personen an nationalsozialistische Behörden und Parteiinstanzen richteten.

2. Eingaben an Behörden und Parteiinstanzen während des Nationalsozialismus

Angesichts der allgemeinen historischen Erforschung von Eingaben überrascht es, dass das Eingabewesen der Zeit von 1933 bis 1945 bisher noch nicht systematisch untersucht worden ist.¹⁹ Schließlich ist die Kenntnis über die Existenz massenhafter Beschwerde- und Bittschreiben auch während dieser Zeit weitverbreitet. Insbesondere Robert Gellately hat wiederholt betont, dass das „Briefschreiben

19 Vgl. etwa für das Kaiserreich Siegfried Grosse/Martin Grimberg/Thomas Hölscher/Jörg Karweick (Hrsg.), „Denn das Schreiben gehört nicht zu meiner täglichen Beschäftigung“. Der Alltag kleiner Leute in Bittschriften, Briefen und Berichten aus dem 19. Jahrhundert. Ein Lesebuch, Bonn 1989; Andreas Gestrich, German Pauper Letters and Petitions for Relief. New Perspectives on Nineteenth- and Twentieth-Century Poor Relief, in: Lutz Raphael (Hrsg.), Poverty and Welfare in Modern German History, New York 2017, S. 49–77. Zur DDR: Alf Lüdtke/Peter Becker (Hrsg.), Akten, Eingaben, Schaufenster. Die DDR und ihre Texte. Erkundungen zu Herrschaft und Alltag, Berlin 1997; Ina Merkel (Hrsg.), „Wir sind doch nicht die Meckerecke der Nation.“ Briefe an das DDR-Fernsehen, Köln/Weimar/Wien 1998; Felix Mühlberg, Bürger, Bitten und Behörden. Geschichte der Eingabe in der DDR, Berlin 2004. Zur Bundesrepublik: Michaela Fenske, Demokratie erschreiben. Bürgerbriefe und Petitionen als Medien politischer Kultur 1950–1974, Frankfurt a. M./New York 2013; Sabine Manke, Brandt anfeuern. Das Misstrauensvotum 1972 in Bürgerbriefen an den Bundeskanzler. Ein kulturwissenschaftlicher Beitrag zu modernen Resonanz- und Korrespondenzphänomenen, Marburg 2008.

an ‚die Behörden‘ [...] zu einer beliebten Form staatsbürgerlicher Betätigung im nationalsozialistischen Deutschland“ wurde.²⁰ Er nimmt an, dass täglich circa ein- bis zweitausend Bitt- und Beschwerdebriefe sowohl bei der Reichskanzlei als auch bei Hermann Göring eingingen.²¹ Die antisemitische Hetzzeitschrift *Der Stürmer* wiederum erhielt nach eigenen Angaben rund 11 000 Leserzuschriften in der Woche.²² Stephan Merl geht davon aus, „dass jährlich über eine Million Briefe an Hitler selbst, die Reichskanzlei, zentrale Zeitungen wie den ‚Völkischen Beobachter‘ oder an Gau- und Kreisleiter gerichtet wurden“.²³ Die Schreiben aus der Bevölkerung richteten sich demnach nicht nur an den „Führer“, und sie bestanden weder vorrangig aus Denunziationen²⁴ noch aus Huldigungsschreiben und Geburtstagsgrüßen, wie einige einschlägige Editionen suggerieren.²⁵ Weit- aus häufiger adressierten die Menschen die unzähligen untergeordneten und lokalen Partei- oder Verwaltungsinstanzen, NSDAP-Gau- und -Kreisleitungen sowie Bürgermeister mit Bitten und Beschwerden in eigener Sache. Laut Gellately spricht dies dafür, dass die Bevölkerung begann, „Eingriffe des Systems in ihr Alltagsleben zu erwarten“, zugleich aber damit rechnete, „die Behörden ‚von unten‘ zu einem Verhalten in ihrem Sinne bestimmen oder manipulieren zu können, wenn sie Informationen lieferten oder sich auf bestimmte, nicht einmal explizit erwähnte offizielle Werte beriefen“.²⁶

20 Robert Gellately, *Hingeschaut und weggesehen. Hitler und sein Volk*, Stuttgart/München 2002, S. 276 f. Vgl. auch ders., *Denunciation as a Subject of Historical Research*, in: *Historical Social Research/Historische Sozialforschung* 26 (2001), 2–3, S. 16–29, hier S. 25 f. Gellately hat seinen Fokus allerdings auf Denunziationsschreiben begrenzt.

21 Gellately, *Hingeschaut und weggesehen*, S. 277.

22 Roos, Julius Streicher, S. 440. Eine kommentierte Auswahl an Leserbriefen an den *Stürmer* liefert Fred Hahn (Hrsg.), „Lieber Stürmer!“ *Leserbriefe an das NS-Kampfbblatt 1924 bis 1945*, Stuttgart 1978.

23 Stephan Merl, *Politische Kommunikation in der Diktatur. Deutschland und die Sowjetunion im Vergleich*, Göttingen 2012, S. 86 f.

24 Zur Erforschung von Denunziationen vgl. vor allem Gisela Diewald-Kerkmann, *Politische Denunziation im NS-Regime oder die kleine Macht der „Volksgenossen“*, Bonn 1994.

25 Vgl. Eberle, *Briefe an Hitler*; Theresa Ebeling/Max Heidrich/Kai Jakob u. a. (Hrsg.), „Geliebter Führer“. *Briefe der Deutschen an Adolf Hitler*, Berlin 2011; Helmut Ulshöfer (Hrsg.), *Liebesbriefe an Adolf Hitler – Briefe in den Tod*, Frankfurt a. M. 1994.

26 Gellately, *Hingeschaut und weggesehen*, S. 276.

Speziell dem Bitt- und Beschwerdeverhalten der großen Masse der nicht exkludierten, nicht drangsalierten Personen im Nationalsozialismus wurde bisher erst wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Dabei ist anzunehmen, dass gerade diese – keineswegs homogene – Mehrheit der Bevölkerung vor der Herausforderung beziehungsweise dem Bedürfnis stand, sich zu positionieren, Zugehörigkeit zu beanspruchen und dabei zugleich individuelle Interessen zu verfolgen. In Studien zu Fürsorgeempfänger:innen, weiblichen Kriegshinterbliebenen und ländlicher Bevölkerung und deren Interaktion mit zuständigen Behörden wurden Eingaben teilweise mit einbezogen.²⁷ In einem wegweisenden Aufsatz hat außerdem John Connelly die Kommunikation der lokalen Bevölkerung mit der NSDAP-Kreisleitung Eisenach untersucht, speziell die Verwendung des Volksgemeinschaftsbegriffs. Indem die Bürger:innen Eisenachs in der Kommunikation mit der Kreisleitung ihre Anliegen „volksgemeinschaftlich“ unterfütterten, sich selbst in-, andere Personen dabei exkludierten, haben sie laut Connelly die segregierende und hierarchisierende Volksgemeinschaftsideologie kommunikativ-performativ hergestellt. Paradoxerweise führte die meist aus rein strategisch-egoistischen Motiven erfolgende Bezugnahme auf die „Volksgemeinschaft“ dazu, dass deren rassistisch-biologistische Kriterien das gesellschaftliche Leben in Eisenach tatsächlich bestimmten.²⁸ Die strategische, gleichwohl „eigensinnige“ und individualistisch gewendete Aneignung der Volksgemeinschaftsrhetorik in Schreiben der Bevölkerung hat zuletzt auch Moritz Föllmer unterstrichen. Wie er ausführt, beriefen sich „zahlreiche Deutsche auf das Leitbild der ‚Volksgemeinschaft‘, um Forderungen an Partei oder Staat zu stellen“. Dabei sei vor allem bemerkenswert, „dass sie eine Berücksichtigung ihrer jeweiligen Situation einklagten und damit die nationalsozialistischen Ideologeme individualistisch

27 Vgl. Florian Wimmer, *Die völkische Ordnung der Armut. Kommunale Sozialpolitik im nationalsozialistischen München*, Göttingen 2014, S. 213–222; Birthe Kundrus, *Kriegerfrauen. Familienpolitik und Geschlechterverhältnisse im Ersten und Zweiten Weltkrieg*, Hamburg 1995, S. 273–293; Nicole Kramer, *Volksgenossinnen an der Heimatfront. Mobilisierung, Verhalten, Erinnerung*, Göttingen 2011, S. 229–245; Anette Blaschke, *Zwischen „Dorfgemeinschaft“ und „Volksgemeinschaft“. Landbevölkerung und ländliche Lebenswelten im Nationalsozialismus*, Paderborn 2018.

28 John Connelly, *The Uses of the Volksgemeinschaft*. Letters to the NSDAP Kreisleitung Eisenach, 1939–1940, in: *The Journal of Modern History* 68 (1996), S. 899–930.

interpretierten. [...] Die zahlreichen persönlichen Schreiben an bekannte Protagonisten des Regimes“ verweisen Föllmer zufolge auf ein weitverbreitetes „Streben nach individueller Anerkennung und Unterstützung, auf die man im ‚wohlgeordneten Hitlerstaat‘ ein Recht zu haben glaubte.“²⁹

Deutlich wird anhand dieser Ausführungen bereits, dass diejenigen Menschen, die sich mit ihren Anliegen an Behörden und Parteiinstanzen wandten und formal der „Volksgemeinschaft“ zugehörten, darauf bedacht waren, ebendiese Zugehörigkeit zu unterstreichen und in ihren Schreiben herzustellen. Indem sie sich in nationalsozialistische Diskurse einschrieben, vollzogen sie sprachlich ihre Zugehörigkeit, politische Loyalität und ihr grundsätzliches politisches Einverständnis, selbst wenn sie Unmut über einzelne Aspekte äußerten.³⁰ Welche Rolle die Verwendung antisemitischer Diskurselemente hierbei spielte, soll im Folgenden näher beleuchtet werden.

3. Antisemitische Diskurselemente in Eingaben an Behörden und Parteiinstanzen

Grundsätzlich ist zu beachten, dass der implizite oder explizite Verweis auf die eigene antisemitische Einstellung lediglich eine Möglichkeit unter vielen anderen darstellte, sich selbst affirmativ zum Nationalsozialismus zu positionieren. Im Vergleich mit anderen höchst frequent auftretenden Komponenten, wie zum Beispiel dem Verweis auf langjährige Anhänger- oder Parteimitgliedschaft sowie Treuebekundungen zu „Bewegung“, Deutschtum und „Führer“, spielten antisemitische Diskurselemente eher eine nachgeordnete Rolle. Dies ist allerdings insofern nicht weiter verwunderlich, als dass die Erwähnung von Verdiensten für die nationalsozialistische „Bewegung“ oder Ergebnisadressen an Adolf Hitler näherliegend zur Legitimation des eigenen Anliegens waren als die ostentative

29 Moritz Föllmer, *Wie kollektivistisch war der Nationalsozialismus? Zur Geschichte der Individualität zwischen Weimarer Republik und Nachkriegszeit*, in: Birthe Kundrus/Sybille Steinbacher (Hrsg.), *Kontinuitäten und Diskontinuitäten. Der Nationalsozialismus in der Geschichte des 20. Jahrhunderts*, Göttingen 2013, S. 30–52, hier S. 39 f.

30 Vgl. Horan, „Er zog sich die ‚neue Sprache‘ des ‚Dritten Reiches‘ über“, S. 57 und S. 66.

Zurschaustellung der eigenen antijüdischen Disposition. Insgesamt weisen etwas weniger als zehn Prozent der Eingaben, die in dem Untersuchungskorpus zusammengestellt sind, manifest antisemitische Diskurselemente auf.³¹ Ihr Stellenwert und ihre Länge variieren dabei in hohem Maße und reichen von eingesendeten Denkschriften, die sich ausführlich und explizit mit dem angeblich immer noch vorherrschenden „gefährlichen Einfluss“ des Judentums befassen, bis zu Rechtsstreitigkeiten, in denen beiläufig erwähnt wird, dass der Kontrahent Jude sei. Der überwiegende Teil der hier ausgewerteten Schreiben – dies ist außerdem anzumerken – stammt aus den Vorkriegsjahren.

Grob lassen sich die in Eingaben auftauchenden antisemitischen Diskurspraktiken in vier Kategorien unterteilen, die im Folgenden anhand von exemplarischen Belegen näher beleuchtet werden: *Erstens* erachteten es einige Schreibende offenbar für notwendig, Parteistellen auf die Dringlichkeit der „Judenfrage“ und vor allem den ihrer Ansicht nach anhaltenden „jüdischen Einfluss“ hinzuweisen. Hier zeigt sich eine geradezu paranoide Obsession mit der antisemitischen Vorstellung einer jüdischen Macht, die im Verborgenen wirke und die selbst während der nationalsozialistischen Herrschaft noch Bestand habe. *Zweitens* bauten einige Gesuchstellende antisemitische Diskurselemente in ihre individuelle Lebens- bzw. Leidensgeschichte ein, indem sie behaupteten, in Vergangenheit oder Gegenwart durch Juden oder aufgrund ihrer antisemitischen Einstellung geschädigt worden zu sein. Speziell in persönlichen Auseinandersetzungen wurden *drittens* Kontrahenten oftmals mit dem „Vorwurf“ belegt, Kontakt zu Juden zu pflegen. Diese Schreiben hatten in den meisten Fällen denunziatorischen Charakter. Bei einer *vierten* Gruppe von Briefen stand schließlich die explizite Beteuerung der eigenen antisemitischen Einstellung im Vordergrund. In vielen dieser Schreiben versuchten sich die Schreibenden gegen Vorwürfe mangelnder Nähe zum Nationalsozialismus zu wehren und betonten im gleichen Zug ihre judenfeindliche Überzeugung.

31 Die Eingaben wurden in einem manuell-digitalen Annotationsverfahren mithilfe des Programms CATMA markiert. Vgl. hierzu Mark Dang-Anh/Stefan Scholl, Digital discourse analysis of language use under National Socialism: methodological reflections and applications, in: Friederike Buda/Julia Timpe (Hrsg.), *Writing the Digital History of Nazi Germany* [im Erscheinen].

Hinweise geben: „Jüdische Gefahr“ und „jüdischer Einfluss“

Dass Juden einen überproportionalen Einfluss in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft besitzen würden, bildet bis heute eines der zentralen Stereotype antisemitischer Diskurse und liefert seit jeher die Grundlage für verschwörungstheoretische Konstrukte.³² Selbst während der Zeit des nationalsozialistischen Regimes, in der Juden massiv diskriminiert, enteignet, verfolgt und ermordet wurden, wurde immer wieder die angeblich anhaltende „Gefährlichkeit“ des Judentums und dessen „schädlicher Einfluss“ auf verschiedenen Gesellschaftsgebieten herbeifantasiert. Einige Personen, die sich mit Eingaben an das NS-Regime wandten, waren geradezu besessen von dieser Vorstellung und verliehen ihrer antisemitischen Obsession in regelrechten Denkschriften Ausdruck.

So sendete der österreichische (ehemals britische) Staatsbürger Edwin C. im April 1934 eine „Pan-arische Denkschrift“ an Rudolf Heß, den „Stellvertreter des Führers“, in der er die Bildung einer „Pan-arischen Zentralstelle“ anregte, die sich der Bekämpfung des Einflusses des „Weltjudentums“ widmen sollte. Seinen Ausführungen zufolge sei „Deutschland [...] heute das wichtigste Bollwerk gegen die Weltherrschaftspläne der Juden“. Allerdings wählte er den „internationale[n] Feind der arischen Rasse und aller nichtjüdischer Völker [...] nur scheinbar geschlagen“. Als „umfassende [...] Weltorganisation“ habe das Judentum „Kapital und Presse“ in seiner Hand und setze zu einem Propagandafeldzug gegen Deutschland an. Seine Folgerung: „Gegen diese höchst gefährliche Umfassung muss unverzüglich eine *Gegenoffensive* eingeleitet werden, die an der Achillesferse des Judentums einsetzt, dem Antisemitismus als Abwehr und dem Pro- oder Pan-Arismus als Angriffsbewegung.“³³ Deutlich erkennbar hallten in diesen Worten sowohl länger etablierte Imaginationen eines weltumspannenden, organisierten und mächtigen Judentums als auch nationalsozialistische Propagandakampagnen

32 Vgl. zu einem der zentralen Referenzpunkte solcher Annahmen Wolfgang Benz, Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Legende von der jüdischen Weltverschwörung, München 2017.

33 Edwin J. C. an Rudolf Heß, April 1934, Akten der Partei-Kanzlei der NSDAP, Microfiche-Edition, hrsg. vom Institut für Zeitgeschichte, 4 Bde., München 1983–1992, hier Bd. 2, 103 01515–103 01525, hier 103 01516 f. (Die Ziffern beziehen sich hier und im Folgenden auf die Nummerierung der Microfiches).

der Jahre 1933/34 gegen angebliche „jüdische Greuelhetze aus dem Ausland“ wider. Interessant ist jedoch darüber hinaus, wie diese Elemente verknüpft und in eine eigene Denkschrift, inklusive Ratschlag an das NS-Regime, eingearbeitet wurden.

Aus ähnlicher Motivation heraus sah sich Georg T. im Frühjahr 1936 veranlasst, ein Schreiben an Rudolf Heß zu verfassen. Darin machte er darauf aufmerksam, dass er bereits vier Jahre zuvor brieflich angeregt hatte, „die Brandmarkung des Krieges, insbesondere des Weltkrieges, als ein gegen die Heimatvölker gerichtetes Mordinstrument des jüdischen Feindes in den Vordergrund der Propaganda [...] zu stellen“. Dies war seiner Meinung nach jedoch nicht ausreichend geschehen. Denn auch in der Gegenwart blieben die „Deutschen Menschen“ T. zufolge „wider ihr Blut Werkzeuge des völkischen Feindes und seiner undeutschen Wirtschaftswünsche“. Während der eine „Ring“ von Feinden „gut getarnt den jüdischen Rückzug ab[wickeln]“ würde, trete „der andere Ring, zunächst unsichtbar, den Vormarsch jüdischen Blutes und seines Wollens unter falscher Flagge an“. Als notwendig betrachtete er daher die Schaffung eines „nationalsozialistischen Ordensrates“ zur „Sicherung der nationalsozialistischen Idee“ sowie einer „mit den trüben Geheimnissen der jüdischen Methode vertrauten Polizeitruppe“. ³⁴

Diese beiden Beispiele stehen bei Weitem nicht allein. Immer wieder erreichten die staatlichen Instanzen und Parteistellen „Hinweise“ und Schreiben, in denen Einzelpersonen über den ihrer Meinung nach fortbestehenden „jüdischen Einfluss“ – im Kleinen wie im Großen – „aufklären“ wollten. Oftmals wiesen die Schreibenden die offiziellen Stellen darauf hin, dass die antijüdischen „Maßnahmen“ nicht weit genug gehen oder ihr Ziel verfehlen würden. Heinrich Z. aus Mannheim etwa meinte, der Gauleitung Baden anlässlich des konzertierten Boykotts jüdischer Geschäfte Anfang April 1933 mitteilen zu müssen, „dass man im Allgemeinen die jüdische Geschäftswelt erfasst, aber die große jüdische Hochfinanz, welche mit Millionen Kapital in Trust und Konzernen bei Firmen investiert sind, wo die Firma kein jüdisches Ansehen hat, von dem Boykott nicht berührt wird“. So sei beispielsweise die Eichbaum-Werger-Brauerei in Mannheim „ein solch verstecktes jüdisches Finanzunternehmen“. „Die jüdische Hochfinanz“ würde sich, so fuhr er fort, auf diese Weise „mit ihrem enormen Umsatz von

34 Georg T. an Rudolf Heß, 2. 4. 1936, Akten der Partei-Kanzlei (AdP), Bd. 1, 124 03027 f.

Judenbier, kolossale [sic] Gewinne unter sich verteilen.“ Z. schloss sein Schreiben mit dem Angebot: „Zur weiteren Mitarbeit, sowie Aufklärung gerne bereit.“³⁵

Als gänzlich ineffektiv wurden die bisherigen antijüdischen Gesetze und Aktionen im März 1934 in einem Brief an die Badener NS-Zeitung *Das Hakenkreuzbanner* beschrieben. Einem unmittelbar vorausgegangenem Artikel der Zeitung mit dem Titel „Der Jude lacht uns aus“ pflichtete der Verfasser des Leserbriefes ausdrücklich bei: „Jawohl, mit Recht lacht er.“ Es folgte eine Auflistung von legislativen „Versäumnissen“ (zum Beispiel das Fehlen eines „Arierparagrafen in der Wirtschaft“) und gesellschaftlichen „Inkonsequenzen“ im Umgang mit den Juden (zum Beispiel, dass „Deutsche“ immer noch in „Judengeschäften“ einkaufen würden), die in dem Urteil mündete, dass „der Jude der Nutznießer der Arbeitsschlacht“ sei und daher „genug Grund zum Lachen“ habe. Auch in diesem Fall zeigte sich der Verfasser abschließend „bereit, alles Gesagte durch Tatsachen zu belegen und zu erhärten“.³⁶

Wie die letzten beiden Beispiele bereits andeuten, war es speziell der wirtschaftliche Bereich, in dem die antisemitisch Schreibenden einen immer noch fortwährenden „jüdischen Einfluss“ ausmachten und beklagten. Dabei wähten einige die ihnen verhassten jüdischen Konkurrenten sogar immer noch im wettbewerblichen Vorteil. So behauptete Richard F. Anfang 1934 in einem empörten Schreiben an Hitler, „dass die Juden im Dritten Reich hinsichtlich ihrer Einkäufe bessergestellt werden als die deutschblütigen Geschäftsleute“.³⁷ Konkret beschwerte er sich über Rabattlisten, die der Reichsverband der deutschen Hohlglasindustrie herausgegeben hatte und die die „jüdischen Warenhäuser, jüdischen Konzerne und Großunternehmungen, denen man im Dritten Reich ja sehr genau auf die Finger sehen wollte“, bevorzugen würden.³⁸ Er bat darum, „sofort und mit der ganzen Schärfe nationalsozialistischer Konsequenz“ einzuschreiten, „damit der Sturm verhindert wird, der sich der deutschblütigen Geschäftswelt bemächtigen muss, wenn sie erfährt, dass sie auch im Dritten Reiche zugunsten der Juden niedergeknüppelt

35 Heinrich Z. an die NSDAP-Gauleitung Baden, 2. 4. 1933, Archivum, D 01 16/1967 190.

36 H. B. an die Redaktion des *Hakenkreuzbanners*, 10. 3. 1934, abgedruckt in: Fliedner, Judenverfolgung, S. 180 f.

37 Richard F. an Adolf Hitler, 2. 2. 1934, abgedruckt in: Eberle, Briefe an Hitler, S. 182–184, hier S. 182.

38 Ebenda, S. 183.

wird“.³⁹ Markant tritt hier die drastische, gewalthafte Beschreibungssprache sowie die „klare“ Trennung von „jüdischen“ (zumal identifiziert mit Warenhäusern, Konzernen und Großunternehmungen) und „deutschblütigen“ Geschäften zutage.

Versäumnisse im selbst erklärten Kampf gegen den angeblichen „Einfluss“ von Juden in der Wirtschaft machte in ähnlicher Weise ein Hamburger NSDAP-Mitglied dem dortigen Oberbürgermeister im Oktober 1935 zum Vorwurf. Gemeinsam mit „unzählige[n]“ Parteigenossen müsse er feststellen, „dass [...] beim Hamburger Staat die Judenfrage spurlos vorüber gegangen ist“. Als Ausdruck von „Judenfreundlichkeit“, „Judendienerei“ und „Judenbegünstigung“ kritisierte er in seinem Schreiben die Zusammenarbeit der Staatslotterie mit „jüdischen Kollekteuren“. Letztere seien „geradezu belustigt über die große einseitige Liebe, die ihnen der Hamburger Staat entgegen bringt“. Die „alten Parteigenossen“, als dessen Repräsentant er sich gerierte, hätten jedoch nicht dafür gekämpft, „dass die internationale kapitalistische Judenschaft ihre lukrativen Geschäfte betreiben u. das deutsche Volk als Ausbeutungsobjekt ausnutzen [sic]“.⁴⁰ In diesem Beispiel fließen gleich mehrere typische antisemitische Diskurselemente zusammen: Neben der Vorstellung einer global agierenden „Judenschaft“, die systematisch andere Völker ausbeute, wird die Inkonsequenz des „Abwehrkampfes“ beklagt, die bei den betroffenen Juden lediglich Spott hervorrufe. Speziell letztere Unterstellung findet sich des Öfteren in antisemitisch gefärbten Eingaben (vgl. weiter oben: „Der Jude lacht über uns“) und variiert das Stereotyp des hämischen, boshaften Juden, wie es zeitgenössisch in zahlreichen antisemitischen Publikationen verbreitet wurde.

Außer dem angeblich anhaltenden Einfluss in wirtschaftlichen Bereichen störte diejenigen, die sich mit antijüdisch motivierten Hinweisen an offizielle Stellen wandten, generell die Präsenz von Juden im öffentlichen Raum. So beklagte sich ein Leipziger Bürger beispielsweise über das „Ärgernis, das die hiesigen Juden im Rosental erregen, die immer noch glauben, Sonderrechte beanspruchen zu können“. Im „Kampf“ um Ruhebänke und Sportplätze würden dem Verfasser des Briefes zufolge meistens „die unverschämten und abgebrühten ‚Itzigs‘ siegen“. Interessanterweise schloss das Schreiben mit dem Satz: „Ich bin zwar kein Parteigenosse, zähle mich aber zu denjenigen Volksgenossen, die treu zu unserem

39 Ebenda, S. 184.

40 H. P. an Oberbürgermeister Krogmann, Hamburg, 27. 10. 1935, abgedruckt in: Gruner, Verfolgung, Dok. 208, S. 518 f.

Führer stehen, aus diesem Grunde bin ich auch über das ‚Benehmen‘ der Hebräer empört.“⁴¹ Ähnlich wie in einigen der weiter oben zitierten Eingaben wurde also hier der „Hinweis“ auf nicht weit genug gehende antijüdische Maßnahmen von der Versicherung der eigenen treuen Ergebenheit an das NS-Regime begleitet.

Ein angeblich fortwährender „jüdischer Einfluss“ im nationalsozialistischen Deutschland äußerte sich laut den Verfassern von warnenden Eingaben aber auch subtiler, nämlich, so die „Argumentation“, durch das Fortbestehen „jüdischer Ideen“ in verschiedenen gesellschaftlichen Sphären. So meinten einige Verfasser von Eingaben, im juristischen Bereich Überbleibsel „jüdischen Einflusses“ ausmachen und dieses „Argument“ für ihr Anliegen nutzen zu können. In diesem Sinne beschwerte sich Alfred W. 1943 in einem Schreiben an Goebbels über die von den Nationalsozialisten nach der „Machtergreifung“ versprochene, jedoch ausgebliebene „Entschädigung für Auslandsdeutsche nach dem Ersten Weltkrieg“. Speziell ging es ihm um das Kriegsschädenschlussgesetz von 1928, das er als „Gesetz‘ rein jüdischen Ursprungs“ brandmarkte; es sei „von dem jüdischen Ministerialdirektor Dr. Dorn und dessen Rassegenossen im Reichsfinanzministerium ausgearbeitet“ worden. Er sah nun den Zeitpunkt gekommen, „da es sich entscheiden muss, ob für uns die Gesetze der ewigen Moral, ob das Recht, wie es der Führer in seiner Rede in der Lokomotivhalle der Kruppwerke in Essen am 27. März 1936 ausführte, im dritten Reich auch für uns Geltung haben soll, oder ob das Judengesetz maßgebend bleibt“.⁴²

Gerade in solchen Eingaben, in denen auf juristische „Missstände“ hingewiesen und deren baldige Behebung gefordert wurde, rekurrten die Verfasser wiederholt auf den angeblich „jüdischen Charakter“ der Gesetzeslage. So beklagte sich der Kölner Karl S. Anfang 1936 über das bestehende Hauszinssteuergesetz. Anknüpfend an das breit etablierte und auch durch die NSDASP stets befeuerte antisemitische Diskurselement des „jüdischen Zinswuchers“ währte er bei der bestehenden Hauszinssteuerverordnung „indirekt jüdische Machenschaften“ am Werk. Er äußerte sich überzeugt, dass das „jüdische Großkapital“ auf diese Gesetze

41 E. M. an Bürgermeister Haake, Leipzig, Ende August/Anfang September, abgedruckt in: Gruner, Verfolgung, Dok. 192, S. 483 f.

42 Alfred W. an Joseph Goebbels, 2. 3. 1943, AdP, Bd. 4, 72800–72809, hier 72805. Mit seiner offensiven Beschwerde ging W. allerdings fast zu weit. Die Partei-Kanzlei, die das Schreiben auch erreichte, hielt es für geboten, etwas gegen W. zu „unternehmen“. Das Propagandaministerium befand es allerdings für das Beste, ihn nicht zu beachten, da dies das Einzige sei, was er erreichen wolle.

mit eingewirkt habe, um „den Hausbesitz nach und nach ganz an sich zu reißen, abzureißen und neu aufzubauen und dann die Steuervergünstigungen für Neubauten für sich rücksichtslos auszunutzen“.⁴³ Auch Erich D., ebenfalls aus Köln, sah sich in juristischen Angelegenheiten durch „jüdischen Einfluss“ benachteiligt und betrachtete es als seine „Pflicht“, die „Staatsführung“ darauf hinzuweisen. Seiner Ansicht nach existierte eine „Judenclique“, die durch juristische „Täuschungen“ dafür Sorge, dass Anträge auf Wohlfahrtsunterstützung von „Deutschen“ bei den Behörden abgelehnt würden. Er insistierte: „Wenn die Täuschungen nicht aufhören, dann ist es eben für einen Menschen ohne Mittel ganz unmöglich, zu seinem Recht zu kommen, denn dann siegt der Jude mit seiner immer noch großen Clique von Anhängern, die abhängig von seinem Gelde sind usw.“⁴⁴

Obwohl es in vielen Fällen äußerst fraglich erscheint, ob die Adressaten in den oberen nationalsozialistischen Reichsbehörden die teilweise wirren Ausführungen der Verfasser überhaupt zur Kenntnis nahmen oder in Gänze lasen, so bleibt doch zu konstatieren, dass sich eine nicht geringe Zahl „gewöhnlicher Deutscher“ bemüht fühlte, offizielle Stellen auf angeblich fortwährende Gefahren „jüdischen Einflusses“ und „jüdischer Machstellungen“ in wirtschaftlichen und juristischen Bereichen hinzuweisen. „Die Juden“ wurden in diesen Schreiben als „mächtig“ und „gerissen“ vorgestellt, die antijüdischen „Maßnahmen“ erschienen als wirkungslos oder nicht weitreichend genug, sodass die Betroffenen nach Einschätzung der Beschwerdeführenden noch darüber lachen würden. Sich selbst porträtierten die Schreibenden als tief überzeugte Anhänger der nationalsozialistischen Sache, gerade weil sie meinten, die angebliche Existenz „jüdischen Einflusses“ besser zu durchschauen als viele andere.

In die eigene Lebensgeschichte einbauen: Durch Juden widerfahrenes Unglück

Während in den meisten Schreiben, die bis hierin betrachtet worden sind, die antisemitische Komponente – der Hinweis auf das angebliche Fortbestehen „jüdischen Einflusses“ – quasi das Hauptthema bildete, tauchen antisemitische Diskurselemente in Bittgesuchen und Beschwerden häufig auch auf „beiläufigere“

43 Karl S. an Rudolf Heß, 1. 1. 1936, AdP, Bd. 3, 27316–27328, hier 27318 f.

44 Erich D. an Rudolf Heß, 22. 12. 1936, AdP, Bd. 3, 54595–54597, hier 54596 f.

Art auf. So lassen sich einige Fälle dokumentieren, in denen die Schreibenden Teile ihrer Lebensgeschichte zur Legitimierung ihres Anliegens ausbreiteten und dabei behaupteten, durch Juden oder infolge ihrer Judenfeindschaft persönlich geschädigt worden zu sein. Den Verfassern erschien es dabei zum einen offensichtlich opportun, das „Jüdisch-Sein“ der Personen hervorzuheben, durch die sie angeblich geschädigt worden waren. Zum anderen versuchten sie zu zeigen, dass ihr ausgewiesener Antisemitismus ihnen in der Vergangenheit Probleme bereitet hatte. Indem sie ihre persönlichen Gegner mit dem Hauptgegner des Nationalsozialismus identifizierten – so lässt sich interpretieren –, stellten sie ihre eigene Lebensgeschichte gleichzeitig in einen überindividuellen, nationalsozialistischen Kontext.

Nicht immer geschah dies ausführlich. Oftmals handelte es sich lediglich um eine kurze und abstrakte Erwähnung, dass es die „jüdische Konkurrenz“ gewesen sei, die zum Niedergang des eigenen Geschäfts geführt habe.⁴⁵ Angebliche wirtschaftliche „Schädigungen“ standen hier im Vordergrund. So behauptete Philipp B. gegenüber dem Badischen Wirtschaftsministerium, nur die „Verjudung im Rohtabak“ habe ihn aus dieser Branche gedrängt und ihm „als Arier“ eine Aufnahme als Rohtabakreisender in seiner alten Firma verunmöglicht.⁴⁶ Und Fritz N., der sich 1934 um die Förderung des Nordseebades Sylt bemühte, führte dessen Niedergang nach dem Ersten Weltkrieg unter anderem darauf zurück, dass „[j]üdischer Schacher und Konjunkturausnutzung“ die Preise gedrückt und „Juden und Vergnügungstolle“ dort den Ton angegeben hätten.⁴⁷

Auch auf der Ebene persönlicher Konflikte hielten es einige der Schreibenden für geboten, das „Jüdisch-Sein“ ihrer Kontrahenten hervorzuheben. Elisabeth B., die sich Anfang 1934 direkt an Hitler wandte, konnte im Rahmen eines Streitfalls über Versorgungsfragen an die antisemitische Staatsdoktrin des Nationalsozialismus anschließen und diese vehement einfordern, wenn sie sich empörte: „Das dürfte wohl nicht dem Sinne des Nationalsozialismus entsprechen, dass im heiligen Dritten Reich ein Judenweib einer ehrbaren deutschen Frau gegenüber

45 Johannes R. an Herrn Dr. Heim, Braunes Haus München, 2. 10. 1934, AdP, Bd. 1, 124 03409–124 03436, hier 124 03410.

46 Philipp A. B. an das Badische Finanz- und Wirtschaftsministerium, 16. 8. 1938, Marchivum, D 01 16/1967 195.

47 Fritz N. an Rudolf Heß, 1. 12. 1934, AdP, Bd. 1, 101 14012–101 14025, hier 101 14013.

so bevorzugt wird.⁴⁸ In einem anderen Fall wurde der Regierungspräsident von Mannheim darum gebeten, einen Kaufvorgang annullieren zu lassen, da der jüdische Verkäufer den Gesuchsteller durch die Worte „Mit deutschem Gruß“ in der schriftlichen Korrespondenz über sein „Jüdisch-Sein“ getäuscht habe. Er würde lieber ein Geschäft mit „Ariern“ machen, als mit „diesem mit gekennzeichnete Täuschung arbeitenden Juden“, so die antisemitisch konturierte Begründung des Antragstellers.⁴⁹

In ihren Darstellungen inszenierten sich die Schreibenden mithin als Opfer „jüdischer Machenschaften“. So schilderte Hertha B. aus Karlsruhe im Frühjahr 1937 Rudolf Heß den „Existenzkampf“ ihres Mannes, einem „alten Kämpfer“. Nachdem dieser während der Weimarer Republik aufgrund seiner nationalsozialistischen Gesinnung nicht befördert worden sei, hätten sie sich nach der „Machtübernahme“ zusammen eine Sachverständigen-Werkstatt für Kraftfahrzeuge aufgebaut. Ein jüdischer Konkurrent habe allerdings unablässig gegen ihren Mann „gewühlt“: „Dieser Vollblutjude behauptet (Kriegsteilnehmer) vollste Unterstützung seitens des Reiches zu haben (ich vermute aber nur seitens der örtlichen Regierung) und warnt, irgendetwas gegen ihn zu unternehmen.“⁵⁰ Ein weiterer „alter Kämpfer“ setzte sich für den Erhalt seines Grundbesitzes ein. Auch er erklärte, dass sein „freies, und jederzeit offenes Eintreten für den Führer“ während der Weimarer Republik dazu geführt habe, dass er wirtschaftlich ruiniert worden sei. „Gegen 4 Juden“ habe er sich „in der Zeit der Systemregierung in Prozessen wegen aller möglichen geschäftlichen Unterschiebungen erfolgreich verteidigen müssen“.⁵¹

Neben solcherart Verweisen auf angeblich erlittene Schädigungen durch einzelne Jüdinnen und Juden oder ein „jüdisches System“ lassen sich Schreiben finden, deren Verfasser ihre bekannt gewordene Judenfeindschaft für erlittene Anfeindungen verantwortlich machten, die sich ihnen zufolge meist beruflich

48 Elisabeth B. an Adolf Hitler, 4. 3. 1934, abgedruckt in: Eberle, Briefe an Hitler, S. 179–182, hier S. 180.

49 Dr. T. an den Regierungs-Präsidenten von Mannheim, 11. 1. 1939, Archivum, D 01 16/1967 198.

50 Hertha B. an Rudolf Heß, 4. 4. 1937, Generallandesarchiv Karlsruhe (GLK), 465 c Nr. 1022.

51 Otto B. an NSDAP-Kreisleiter Müller, Trier, 14. 12. 1936, Landeshauptarchiv Koblenz (LHK), 662.003.60.

oder geschäftlich ausgewirkt hätten. Erich M. aus Dresden, der sich im August 1933 bei Hitler um eine Stelle als Schriftleiter bemühte, stellte seinen beruflichen Weg als ständigen Kampf gegen jüdische Widersacher dar. Nachdem er bereits während des Ersten Weltkriegs, an dem er „wegen allgemeiner Körperschwäche“ nicht habe teilnehmen können, „den zersetzenden Wirkungen des Judentums [...] ausgesetzt“ gewesen sei, sei er Chefredakteur einer lokalen Zeitung geworden, die jedoch ihm zufolge aufgrund „ihres nicht genügend jüdischen Kursus“ wieder habe eingestellt werden müssen. Da er sich „wiederholt sehr energisch gegen das Judentum ausgesprochen“ habe, habe ein „Kesseltreiben“ gegen ihn eingesetzt, von dem er sich nie erholt habe.⁵² Friedrich F. inszenierte sich 1939 in einem an Rudolf Heß gerichteten Bittschreiben um Arbeit ebenfalls als Opfer seiner eigenen antisemitischen Gesinnung. Dass er während der Weimarer Republik für eine Straftat verurteilt worden war, sei nur geschehen, weil er „als Judengegner I. Ranges bekannt war“.⁵³ Er habe aus diesem Grund „möglichst vernichtet werden“ sollen. Seiner Schilderung zufolge glich seine Gerichtsverhandlung einem jüdischen Komplott gegen ihn: „Erster Staatsanwalt Weißmann wurde durch Talmudjuden Steinberg würdig vertreten, der nach Aktenlage genau instruiert war. [...] Meine eigene Verteidigung wurde von dem Herrn Vorsitz, dem zwei weitere Juden beigegeben waren, überschrien.“ Im weiteren Verlauf des Briefes identifizierte er dann den „Sieg“ des Nationalsozialismus mit seinem eigenen antijüdischen Kampf: „Die Talmudjuden“ hätten „die Partie verloren. Auch das danke ich meinem guten Führer, er allein hat die Hebräer als hinterhältige Staatsschädlinge ausgeschaltet.“⁵⁴

Einmal mehr wird hier augenfällig, dass der Einbau antijüdischer Diskurs-elemente in die eigene Lebensgeschichte – hier konkret die Schilderung angeblich erlittener Schäden durch Juden oder die eigene Judenfeindschaft – dazu diene, Verständnis bei den adressierten Stellen zu wecken und das eigene „Schicksal“ mit dem selbst erklärten Kampf des Nationalsozialismus gegen das Judentum gleichzusetzen.

52 Erich M. an Adolf Hitler, 7. 8. 1933, AdP, Bd. 2, 132 02158–132 02171, hier 132 02165.

53 Friedrich W. F. an den Chefadjutant des Führers, Wilhelm Brückner, 12. 11. 1939, AdP, Bd. 1, 124 04842–124 04846, hier 124 04843.

54 Ebenda, 124 04844.

Andere des Umgangs mit Juden beschuldigen

Dass antisemitische Inhalte bei Denunziationen während des „Dritten Reichs“ eine wichtige Rolle spielten, ist von der historischen Forschung wiederholt herausgearbeitet worden.⁵⁵ Gisela Diewald-Kerkmann zufolge belegen gerade „die politischen Denunziationen wegen des Umgangs mit Juden [...], wie problemlos er [der Antisemitismus] von breiten Bevölkerungsschichten angenommen wurde“.⁵⁶ In den folgenden Beispielen aus dem Korpus von Bittgesuchen und Beschwerdeschreiben soll diesem Hinweis nachgegangen werden. Im Zentrum stehen dabei allerdings weniger „klassische“ Denunziationen, bei denen die Anzeige normwidrigen Verhaltens das Hauptthema bildete, sondern Eingaben, in denen sich Personen über das Verhalten Anderer beschwerten und deren angebliche „Judenfreundschaft“ als ein kompromittierendes Element herausstellten. Betrachtet man diese Schreiben näher, so fällt auf, dass hier nicht einfach nur „falsches“ Verhalten angezeigt wurde, sondern Nähe und Distanz zum Nationalsozialismus verhandelt und nicht selten subjektiv wahrgenommene „Missstände“ kritisiert wurden. Denn oftmals waren die Beschuldigten selbst politische Funktionsträger. So warnte Ernst K. aus Berlin beispielsweise 1934 vor dem damaligen Reichsbankpräsidenten Hjalmar Schacht, dem er als „ehemalige[m] Hochgrad-Freimaurer und langjährige[m] Komplizen ostjüdischer Schieber übelster Sorte alles zutraue, was dem deutschen Volke schaden kann“.⁵⁷ Nachdem Schacht „in seinem ganzen Berufsleben engste Beziehungen zur jüdischen Großfinanz der ganzen Welt“ unterhalten habe, so der Verfasser der Eingabe, sei zu befürchten, dass er auch nun „sorgfältig getarnt die Geschäfte dieser Kreise besorgt“.⁵⁸

Ähnlich wie weiter oben bezüglich der „Hinweise“ auf angeblich anhaltenden „jüdischen Einfluss“ bereits konstatiert wurde, lässt sich auch hier beobachten, wie sich die Schreibenden als besorgte „Volksgenossen“ und überzeugte National-

55 Vgl. Robert Gellately, *Die Gestapo und die deutsche Gesellschaft. Die Durchsetzung der Rassenpolitik 1933–1945*, Paderborn 1994, S. 182 ff.; Diewald-Kerkmann, *Politische Denunziationen*, S. 92–100. Der Fokus der historischen Denunziationsforschung lag allerdings bisher nicht auf der sprachanalytischen Ebene.

56 Ebenda, S. 43.

57 Ernst K. an Rudolf Heß, 1. 11. 1934, AdP, Bd. 2, 307 04949–307 04953, hier 307 04949.

58 Ebenda, 307 04953.

sozialisten inszenierten, die bisher unbekannte Vorgänge aufzudecken vorgaben. Im November 1935 sendete zum Beispiel ein Angestellter der Großparfümerie Bavaria einen anonymen „Geheimbericht“ an den Stab des „Stellvertreters des Führers“. Darin wurde ein Schreiben des Reichsverbands Textil kritisiert, in dem – wiederum basierend auf Anordnungen des Reichswirtschaftsministeriums – darum gebeten worden war, „Einzelaktionen“ im Boykott „jüdischer“ Geschäfte zu unterlassen. „Als Parteigenosse“ fühlte sich der Übersender des „Geheimberichts“ „verpflichtet“, über die mutmaßlichen Beweggründe des Reichsverbands Textil zu „informieren“.⁵⁹ Die beiden Leiter des Reichsverbands, so der „Geheimbericht“, seien von dem ehemaligen jüdischen Syndikus, der immer noch täglich vor Ort sei, dorthin geholt worden. Er sah es als erwiesen an, dass die Textilverbände weiterhin „unter jüdischem Einfluss“ stehen würden. Seinem Rat zufolge sollten die „Syndizi der Fachverbände [...] 100%ige Nationalsozialisten sein, in solche Stellungen gehören keine Judenknechte, die früher von Juden abhängig waren und heute noch mit ihnen zusammenarbeiten.“⁶⁰

Auch lokale Funktionsträger wie Bürgermeister oder Ortsbauernführer traf in denunziatorischen Beschwerdeschreiben immer wieder der Vorwurf, engen Kontakt zu „Juden“ zu pflegen und damit im Widerspruch zu nationalsozialistischen Grundsätzen zu handeln.⁶¹ Aus der NSDAP-Ortsgruppe Hövelhof heraus wurde im Sommer 1933 ein längerer Brief an Rudolf Heß gerichtet, in dem die politischen und parteilichen „Zustände“ in Paderborn kritisiert wurden. Unter anderem wurde empört berichtet, dass der Leiter der dortigen Nationalsozialistischen Betriebszellen-Organisation (NSBO) sich ein Auto „vom Juden“ geliehen habe und nachher noch mit diesem zusammen essen gewesen sei. Dazu habe ihn laut dem Schreiben allerdings der „Halbjude“ Dr. L. „verführt“, der außerdem Parteimitglied sei. Es folgte eine Sammlung antisemitisch-rassistischer Zuschreibungen: „Darüber, dass L. jüdisches Blut in seinen Adern hat, kann kein Zweifel bestehen. Sein ganzes Verhalten, seine Moral, seine Unfähigkeit den Erfolg seiner Handlungen voraus-

59 M. W. K. an Rudolf Heß, 22. 11. 1935, AdP, Bd. 1, 128 00007–128 00018, hier 128 00009.

60 Anonymer Geheimbericht, Oktober 1935, ebenda, 128 00014.

61 Vgl. Theresia S. an Fritz Wiedemann, Kanzlei des Führers, 19. 8. 1936, AdP, Bd. 1, 124 02953–124 02962; N. N. an die Redaktion des *Stürmers*, Mai 1935, abgedruckt in: Gruner, Verfolgung, Dok. 172, S. 445 f.; Johann K. an Landesbauernführer Elz von Rübenach, Mai 1935, LHK, 662.003.121.

zusehen, zeigen immer wieder das Vorhandensein jüdischen Blutes. Ich selbst habe seine Großeltern im Bilde gesehen, es sind Juden vom reinsten Blute.“ Der Verfasser der „Berichts“ gab vor, „lediglich darum Stellung gegen ihn [zu ergreifen], weil sein Judentum und sein schädliches Verhalten unsere Bewegung zerschlägt und diese Tatsachen wiegen schwerer als alle Vorteile, die er der Partei verschaffte.“⁶²

Jemanden des Umgangs mit Juden zu beschuldigen, enthielt seit der „Machtübernahme“ der Nationalsozialisten eine klar stigmatisierende Komponente. Was in der bisherigen Forschung zum Denunziationsgeschehen während des Nationalsozialismus allerdings nicht ausreichend beachtet wurde, ist der performative und (selbst-)inszenatorische Charakter von Denunziations Schreiben, der sich wiederum sprachlich manifestierte.⁶³ Bezogen auf Eingaben mit antisemitisch-denunziatorischen Elementen fällt diesbezüglich auf, dass die Hinweise auf angebliche „Judenfreundschaft“ oder „-knechtschaft“ in vielen Fällen einhergingen mit dem Ausdruck der eigenen Sorge um die „Bewegung“ und das „nationale Wohlergehen“. Des Weiteren ist zu konstatieren, dass (anderen unterstellte) „Judenfreundschaft“ und (die eigene) „Judenfeindschaft“ zwei Pole bildeten, mittels der (Nicht-)Zugehörigkeit zum Nationalsozialismus reklamiert wurde.

Die eigene antisemitische Einstellung beteuern

Der zuletzt benannte Aspekt spielt auch in der letzten größeren Gruppe von Eingaben mit antisemitischen Diskurselementen eine zentrale Rolle. Es geht hierbei um Schreiben, deren Verfasser:innen versuchten, ihre judenfeindliche Einstellung explizit zu beteuern und als Ausweis ihrer nationalsozialistischen Gesinnung und Systemloyalität anzubringen. Oftmals beschränkte sich dies auf kleine Nebenbemerkungen, so zum Beispiel, wenn ein Oberkirchenrat, der um eine Betätigung im öffentlichen Dienst bat, bekundete, dass er „schon als Schüler die Gefahr des Judentums erkannt und die Vorstellung davon weiter verbreitet“ habe.⁶⁴ In einem anderen Fall klagte der NSDAP-Ortsgruppenleiter des badischen Ortes

62 Ortsgruppenleiter der NSDAP-Ortsgruppe Hövelhof an Joseph Goebbels, 23. 6. 1933, AdP, Bd. 2, 117 01368–117 01377, hier 117 01374.

63 Vgl. allerdings mit wichtigen Überlegungen hierzu Christoph Thonfeld, *Sozialkontrolle und Eigensinn. Denunziation am Beispiel Thüringens, 1933 bis 1949*, Köln/Weimar/Wien 2003.

64 W. T. an Rudolf Heß, 11. 6. 1937, AdP, Bd. 1, 101 15070–101 15077, hier 101 15073.

Grünwettersbach bei der Kreisleitung über seine Auseinandersetzungen mit dem Bürgermeister. Dabei stellte er sich selbst unter anderem als langjährigen Kämpfer für die „Aufklärung“ über die „Judenfrage“ dar, die Frau des Bürgermeisters dagegen als „judenfreundlich“: „Wie oft und hartnäckig verteidigte ich vor der Machtübernahme, gerade bei Frau Bürgermeister Faas die Idee des Führers, wie oft war ich bei ihr mit dem Stürmer in der Hand und wollte sie über die Judenfrage aufklären, aber heute noch sind bei ihr die Juden das auserwählte Volk.“⁶⁵ Auch Peter S., der sich beim Badener Gauleiter Robert Wagner um eine Anstellung bewarb, hielt es für erwähnenswert, dass er bei einer früheren Arbeitsstation in der Mannheimer Stadtverwaltung alle Einbürgerungsanträge abgelehnt habe, „weil es sich durchweg um Judengesindel handelte, welches vom Ausland kam“.⁶⁶

Was an diesen Beispielen deutlich wird, ist die Selbstverständlichkeit und Beiläufigkeit, mit der einige Personen ihre judenfeindliche Überzeugung kundtaten und als positive Eigenschaft herausstellten. Besonders augenfällig begegnet dieser Aspekt in einem Schreiben, das Ludwig S. im Oktober 1933 an die Mannheimer Kreisleitung der NSDAP richtete und in dem er seine eigene – anscheinend spät erfolgte – Hinwendung zum Nationalsozialismus mit dem Verweis auf das eigene antijüdische Handeln untermauerte. Er formulierte:

„Nachdem ich mich zu der Überzeugung durchgerungen habe, dass unser Vaterland und damit wir alle, nur unter der tatkräftigen und zielbewussten Führung unseres Führers wieder hochkommen kann, bin ich in jeder Weise bestrebt, den nationalsozialistischen Grundsätzen getreu zu handeln. Aus diesem Grund habe ich nach der Machtübernahme unserer Bewegung im Staate, sämtliche, von früher her bestehende, jüdischen Geschäftsverbindungen meiner Firma durch beiliegendes Rundschreiben gelöst, ohne Rücksicht darauf, dass mir diese Loslösung, dazu noch bei der seitherigen allgemeinen schlechten Wirtschaftslage, einen nicht unerheblichen Verlust brachte. Dass sich mein Vorgehen in den jüdischen Kreisen natürlich entsprechend herumgesprochen hat, ist ja nur zu verständlich, mir im übrigen aber gleichgültig.“⁶⁷

65 Ortsgruppenleiter von Grünwettersbach an die NSDAP-Kreisleitung, 31. 7. 1937, GLK, 465 c Nr. 1115.

66 Peter S. an Gauleiter Robert Wagner, 28. 8. 1937, GLK, 465 c Nr. 16301.

67 Ludwig S. an NSDAP-Kreisleiter Roth, Mannheim, 16. 10. 1933, Marchivum, D 01 16/1967 190.

Dass sie in Wirklichkeit antisemitisch eingestellt waren, versuchten speziell einige jener Personen zu beweisen, die in den Verdacht gekommen waren, „judenfreundlich“ (gewesen) zu sein. Maria M. aus München etwa erklärte im Herbst 1935, als sie sich um die Wiederaufnahme in die NSDAP bemühte, dass sie im Sommer 1933 nur angefangen hatte, in einem „jüdischen Geschäft“ zu arbeiten, um Angriffen anderer Parteimitglieder auf ihrer vorigen Arbeitsstelle zu entkommen. Immerhin wollte sie es als „Erfolg“ verbucht wissen, dass die Belegschaft des ehemals „roten“ und „judenfreundlichen“ Betriebs nunmehr „geschlossen in der Arbeitsfront und [...] restlos zum Führer“ stehe. Außerdem, so die Verfasserin, habe sie „dafür gesorgt, dass die Aufklärung in der Judenfrage erfolgte“ und alle jüdischen Angestellten entlassen worden seien.⁶⁸ Georg K. beschwerte sich beim Stab des „Stellvertreters des Führers“ ebenfalls über die Behandlung, die ihm auf seinem Arbeitsplatz widerfuhr. Alles werde zum Anlass genommen, ihn zu diskreditieren. So sei es dem Betriebsrat gemeldet worden, als er wegen einer schweren Grippe „einen jüdischen Arzt“ konsultiert habe. Dabei zeigte dies K. zufolge lediglich, dass es noch zu viele jüdische Ärzte gebe. „Betreffs meiner antisemitischen [sic] Einstellung“, so gab er weiter an, könnten mehrere Bekannte von ihm bezeugen, dass er „nur notgedrungen einen jüdischen Arzt um [sich] herumgeduldet“ haben könne.⁶⁹ Bereits am Anfang seines Schreibens hatte er angegeben, von Haus aus „streng konservativ und zum Hasser alles Jüdischen“ erzogen worden zu sein.⁷⁰

Besonders heikel stellte sich die argumentative Ausgangslage für das Vorstandsmitglied der Rheinischen Hypothekenbank in Mannheim, Eduard von N., dar, über den die Information kursierte, führendes Mitglied des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus gewesen zu sein. In einer an die Gauleitung adressierten Richtigstellung spielte er seine Mitgliedschaft herunter. Er sei lediglich „einige wenige Jahre Mitglied des Vereins“ gewesen und habe dies auch nur „als rein geschäftliche Angelegenheit“ betrachtet. Um sich selbst trotz seiner Mitgliedschaft als antisemitisch zu positionieren, vollführte er einen argumentativen Schwenk

68 Maria M. an Rudolf Heß, 10. 10. 1935, AdP, Bd. 2, 307 03605–307 03608, hier 307 03606.

69 Georg K. an das Oberste Parteigericht der NSDAP, z. H. Herrn Wegener, Adjutant des Stellvertreters des Führers, 7. 3. 1936, AdP, Bd. 1, 124 02397/1–124 02405, hier 124 02404.

70 Ebenda, 124 02398.

unter Verwendung zentraler antisemitischer Diskurselemente: Da die Rheinische Hypothekenbank – „abgesehen von einer weiblichen Schreibmaschinenkraft“ – schon damals „völlig judenrein“, die „internationalen Finanzbeziehungen“ jedoch „fast ausschließlich in jüdischen Händen“ gewesen seien, sei es ihm opportun erschienen, Geschäftspartnern gegenüber die Mitgliedskarte präsentieren zu können. Denn nicht selten sei ihm der „Antisemitismus der Rheinischen Hypothekenbank“ entgegengehalten worden.⁷¹

Auch der Betreiber eines Gasthofs in Mannheim versuchte sich vehement gegen den Vorwurf mangelnder Judenfeindlichkeit zu wehren. Ihm war in einer Denunziation vorgeworfen worden, Fleisch von jüdischen Händlern bezogen zu haben. In einem Schreiben an die NSDAP-Kreisleitung führte er zu seiner Verteidigung aus: „Wir waren seinerzeit das erste Lokal, das den Zutritt den Juden verboten hat, ehe der Zwang der Schilderbringung durch die Gastwirteinnung eingeführt wurde.“ Zwar sei das Wirtshaus, das er jetzt übernommen habe, früher „tatsächlich ein verjüdeltes“ gewesen. In seinem vorigen Lokal aber hätten regelmäßig „die alten Vorkämpfer der Bewegung“ gastiert, und das hätte schließlich nicht der Fall sein können, „wenn wir nicht eine unbedingte nationalsozialistische Einstellung hätten“. Mehrmals versicherte er, dass in seinen Betrieb „kein Jude“ liefere, außer einem „Notkauf“, der tatsächlich vorgekommen sei.⁷²

Wie weit die ostentative Distanzierung von mangelndem Antisemitismus reichte, der sich aus nationalsozialistischer Perspektive in zu engem Kontakt mit Juden manifestierte, verdeutlichen zwei abschließende Beispiele. Sie sind besonders eindrücklich (und erschütternd), weil sie die Ebene persönlich-privater Beziehungen berühren. Im August 1937 versuchte Wilhelm H., immerhin SS-Hauptsturmführer und ehemaliger Polizeipräsident von Karlsruhe, gegen seine plötzliche Versetzung und berufliche Degradierung vorzugehen. In seinem Protestschreiben an den zuständigen „Führer des SS-Abschnitts“ mutmaßte er, dass einer der Gründe für die gegen ihn ergriffenen Maßnahmen wohl sein „Judenverkehr“ – wie er es bezeichnete – vor 1933 sein müsse. Hierzu erklärte er, dass bei der „bekannten starken Verjudung Mannheims“ ein gewisser „gesellschaftlicher Verkehr“ nicht zu vermeiden gewesen sei. Konkret nannte er „zwei jüdische bzw.

71 Eduard von N. an die Gauleitung Baden, 25. 5. 1935, GLK, 465 c Nr. 2169.

72 Carl B. an die Kreisleitung der NSDAP Mannheim, 7. 9. 1936, Marchivum, D 01 16/1967 253.

halbjüdische Familien“ in seinem Bekanntenkreis. Zu der einen Familie habe er den Kontakt „bei der Machtübernahme sofort abgebrochen“, zur anderen „im Laufe des Jahres 1933“. Außerdem versuchte er sich dadurch zu rechtfertigen, dass „beide Juden [...] politisch rechts“ standen und „der nationalsozialistischen Bewegung keineswegs feindlich gesinnt“ waren. Er selbst habe damals geglaubt, „dass die Bewegung ihren Kampf nur gegen die Ostjuden und gegen die ‚üblen‘ Juden in Deutschland richte und dass die sich geordnet verhaltenden ‚deutschen‘ Juden unbehelligt bleiben würden. Erst nach der Machtübernahme bin ich mir über die Unbedingtheit der Judenfrage völlig klar geworden.“⁷³ Exemplarisch beschrieben ist hier ein persönlicher jüdenfeindlicher Wandlungsprozess, in dessen Rahmen zugleich eine Hinwendung zur „wahren“ nationalsozialistischen „Erkenntnis“ – „die Unbedingtheit der Judenfrage“ – vollzogen wird. Die Darstellung korrespondiert dabei mit allfälligen propagandistischen Äußerungen, in denen bemängelt wurde, dass zu viele „Deutsche“ noch zwischen „guten“ und „schlechten“ Juden unterscheiden würden und damit die (angebliche) Universalität des „Problems“ noch nicht erkannt hätten.

Der Jurist Walter H., Dozent und später (auch nach 1945 wieder) Professor an der Universität Marburg, sagte sich im September 1941 in einem Schreiben an den Reichsminister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung ebenfalls von all seinen „jüdischen Verbindungen“ los, nachdem politische Bedenken gegen seine Ernennung zum Professor laut geworden waren. Neben der Beteuerung, dass ihn seine universitären Hörer und Schüler als Nationalsozialisten kennen würden und er sich in seinen wissenschaftlichen Arbeiten stets für den Nationalsozialismus eingesetzt habe, thematisierte er die Beziehung zu einem seiner akademischen Lehrer, Prof. Dr. Erich Kaufmann, der 1934 aufgrund des „Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ entlassen worden war. Anscheinend hielt H. die akademische Verbindung zu Kaufmann für die maßgebliche Ursache der politischen Bedenken gegen ihn. Er habe, so schrieb er, jedenfalls erst 1934 erfahren, dass Kaufmann „nicht deutschblütig oder nicht rein deutschblütig“ sei. Kaufmann selbst sei in den Seminaren stets „nachdrücklich gegen die liberalen Ansichten der jüdischen Besucher“ vorgegangen. Sogar über den Beitritt H.s zur NSDAP

73 Wilhelm H. an den Führer des SS-Abschnitts XIX, Herrn SS-Oberführer Dr. Eckhardt, Karlsruhe, 24. 8. 1937, GLK, 465 c Nr. 1115.

1932 habe er sich gefreut. Außerdem sei die Beziehung nicht sehr tief gewesen. Er habe „nicht im Hause Kaufmann verkehrt, sondern ihn nur in seinen Dienst- und Arbeitszimmern aufgesucht“.⁷⁴ Nicht zuletzt diese Beteuerung sollte ihn anscheinend vom nationalsozialistischen Stigma sogenannter Judenfreundschaft befreien.

4. Fazit

In Beschwerde- und Bittschreiben, die aus der Bevölkerung heraus an offizielle Instanzen gerichtet wurden, finden sich immer wieder antisemitische Diskurs-elemente. Sie reichen von expliziten Hinweisen auf angeblich anhaltenden „jüdischen Einfluss“ über die Diffamierung Anderer als „Judenfreunde“ bis zur Beteuerung der eigenen Judenfeindschaft. Viele der antijüdischen Stereotype und Argumentationsweisen, die in den hier besprochenen Eingaben auftauchen, bildeten kein Alleinstellungsmerkmal des Nationalsozialismus, sondern waren seit Ende des 19. Jahrhunderts, und speziell seit der Weimarer Republik, im Sprachhaushalt der deutschen Gesellschaft weitverbreitet.⁷⁵ Während der nationalsozialistischen Herrschaft jedoch wurde der Antisemitismus zur Staatsdoktrin – und dies eröffnete neue Möglichkeiten, aber auch Notwendigkeiten – denken wir an den Vorwurf der „Judenfreundschaft“ – der eigenen politisch-ideologischen Positionsbestimmung. Im nationalsozialistischen Kommunikationsraum konnte die ostentative Bekundung der eigenen antisemitischen Einstellung und Handlungsweise als Ausweis von Systemloyalität, ideologischer Affinität und zur Legitimierung eigener Anliegen verwendet werden.

Sicherlich lässt sich einwenden, dass es sich bei den hier wiedergegebenen und analysierten Eingaben um Einzelfälle handelt. Zudem scheint es offensichtlich, dass Personen, die sich während des Nationalsozialismus beschwerdeführend

74 Walter H. an den Reichsminister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, 1. 9. 1941, AdP, Bd. 1, 301 00391–301 00414, hier 308 00408 f.

75 Vgl. speziell zum antisemitischen Sprachgebrauch in der Weimarer Republik Lisa Konietzki/Christian Kreuz, Antisemitismus in der Weimarer Republik, in: Thorsten Eitz/Isabelle Engelhardt (Hrsg.), Diskursgeschichte der Weimarer Republik, Bd. 2, Hildesheim/Zürich/New York 2015, S. 28–114; Wein, Antisemitismus.

oder bittstellend an offizielle Stellen wandten, alles Mögliche schrieben, was ihrer Meinung nach ihrem Anliegen Erfolg beschern konnte. Beide Beobachtungen treffen zu, bedürfen jedoch der Einordnung: Zwar handelt es sich bei jedem Schreiben um einen Einzelfall, der jeweils individuell zu kontextualisieren ist, nicht zuletzt was den Sprachgebrauch angeht. In großer Menge betrachtet, lassen sich aber doch Musterhaftigkeiten herausstellen, die dazu berechtigen, aggregierte Aussagen über die sprachliche Manifestation antisemitischer Diskurse in Eingaben während des Nationalsozialismus zu treffen. Wie im Beitrag herausgearbeitet wurde, begegnen antisemitische Diskurselemente als Hinweise auf angeblich anhaltenden „jüdischen Einfluss“, als Beschreibung von angeblich erlittenen Nachteilen durch Juden oder die eigene Judenfeindschaft, als Beschuldigung Anderer, Umgang mit Juden zu pflegen, sowie als Beteuerung des eigenen, ausgeprägten Antisemitismus. Weiterhin ist es richtig, dass wir nicht wissen können, ob die Verfasser:innen von Eingaben das, was sie schrieben, auch wirklich meinten – in unserem Fall: ob sie tatsächlich von der Existenz einer „jüdischen Gefahr“ überzeugt waren oder ob sie bereits in der Weimarer Republik überzeugte Antisemiten waren, wie viele behaupteten. Was wir allerdings zeigen können, ist, dass sich circa jeder zehnte Verfasser:in von Eingaben in der einen oder anderen Weise antisemitischer Diskurselemente bediente. Hierin scheint der ko-konstruierte Charakter antisemitischer Diskurse während des Nationalsozialismus auf: Menschen, die mit ihren individuellen Anliegen an offizielle Stellen herantraten, eigneten sich judenfeindliche Deutungsmuster und Argumentationsweisen als Teil der eigenen Positionierungspraxis an und verliehen sich selbst und ihrem Anliegen damit Geltungsanspruch innerhalb des nationalsozialistischen Kommunikationsraums.

Speculating About Society, Analyzing the Individual:

Where Freudian Accounts of Antisemitism Go Wrong

Occasional references to “cultural codes,” “political culture,” “modernization,” or “functionalism” notwithstanding, current historical research on antisemitism in the English-speaking world remains wedded to empiricist frameworks. The situation is somewhat different elsewhere. German scholars of antisemitism, for example, are often committed to specific theoretical frameworks. Indeed, one such approach has come to define theoretical engagement with the subject in recent years. While it would be premature to speak of a renaissance of Critical Theory in this connection, students of antisemitism increasingly encounter references to Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Leo Löwenthal, or Erich Fromm.¹ As much as this focus on Critical Theory should not be surprising – no other school of thought has reflected on the matter with such depth and perspicacity –, it relies heavily on psychoanalytical assumptions that tend to undermine rather than bolster the enterprise.²

The essay sets out to trace the way in which Freudian thinking on antisemitism has been received in the course of the twentieth century. It will examine early and more recent psychoanalytic writings on the subject; demonstrate how

- 1 Critical Theory has become something of an outlier both in sociology and philosophy. See the special issue of *Mittelweg* entitled “Metamorphosen der Kritischen Theorie,” 30 (2021), pp. 1–111, for discussions of the place of Critical Theory in current intellectual debate.
- 2 For the role of psychoanalysis in Critical Theory, see Michael Wolf, *Psychoanalyse als Forschungsmethode der Kritischen Theorie* (Frankfurt am Main: Brandes & Apsel, 2018). For recent reiterations of that role in connection with antisemitism, see various articles in Katrin Henkelmann, Christian Jäckel, Andreas Stahl, Niklas Wünsch, and Benedikt Zopes (eds.), *Konformistische Rebellen. Zur Aktualität des Autoritären Charakters* (Berlin: Verbrecher Verlag, 2020).

critical theorists, then and now, have appropriated specific concepts from the Freudian corpus; and suggest that both the more traditional psychoanalytical understandings of Jew-hatred and the more sociologically inflected psychological interpretations suffer from the same defect, namely an insufficient discussion of how the psychology that is invoked can disclose the social developments that are described. Various authors have highlighted a number of methodological problems in this regard, including the speculative nature of Freudian theories, the conflation of antisemitism/racism with authoritarianism and vice versa, the confirmation bias of *The Authoritarian Personality*, the pathologization of anti-semites, or the inability to operationalize key concepts such as psychic energy and projection.³ My intention is to put forward a more fundamental critique: much of the literature that purports to offer social psychological construals of antisemitism does not in fact do so. It is neither social psychology properly applied to concrete historical contexts nor personality psychology systematically applied to society at large nor a combination of personality psychology and social psychology sensitive to the relative weight of personality and situation.

The essay is divided into three sections, moving from the more basic to the more specific, from expositions that require very little in the way of psychoanalytic knowledge to expositions that require a great deal of familiarity with the workings of psychoanalytic theory. The first set of explanations – castration

3 Werner Bergmann, in: “Starker Auftritt – schwach im Abgang. Antisemitismusforschung in den Sozialwissenschaften,” in: Werner Bergmann and Mona Körte (eds.), *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften* (Berlin: Metropol, 2004), pp. 219–239; Siegfried Schumann, *Persönlichkeit. Eine vergessene Größe der empirischen Sozialforschung* (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2005), p. 244; idem, *Persönlichkeitsbedingte Einstellungen zu Parteien. Der Einfluß von Persönlichkeitseigenschaften auf Einstellungen zu politischen Parteien* (Munich and Vienna: R. Oldenbourg, 2001); Peter E. Gordon, “The Authoritarian Personality Revisited. Reading Adorno in the Age of Trump,” in: Wendy Brown, Peter E. Gordon, and Max Pensky, *Authoritarianism. Three Inquiries in Critical Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 2018), pp. 45–84, here p. 53; Markus Brunner, “Vom Ressentiment zum Massenwahn. Eine Einführung in die Sozialpsychologie des Antisemitismus und die Grenzen psychoanalytischer Erkenntnis,” in: Charlotte Busch, Martin Gehrlein, and Tom David Uhlig (eds.), *Schiefheilungen. Zeitenössische Betrachtungen zum Antisemitismus* (Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2016), pp. 13–35, here pp. 13–14; Detlef Oesterreich, “Flight into Security: A New Approach and Measure of the Authoritarian Personality,” in: *Political Psychology* 26 (2005), pp. 275–297, here p. 278.

anxiety, the revolt against monotheism, among others – requires some knowledge of psychoanalysis, and particularly of its cultural and anthropological assumptions. It is primarily about social behavior, but does not explore how this social behavior happens on the ground. The second set – abreaction, regression, pent-up hate, among others – derives from Freudian drive theory, but echoes ideas about the emotions that can be found outside a Freudian framework. It includes elements from both social and personality psychology, but does not specify how they interact. The third set – displacement and projection as the result of a weak ego or non-existent super-ego – involves a rather intimate acquaintance with Freud's structural model of the mind. It is founded on personality psychology, but does not clarify how individual psychology becomes social psychology.

Killing the Father

Sigmund Freud's scattered comments on the origins of Judeophobia have been discussed in some detail in the literature. Psychoanalytic publications aside, Freud's more speculative interventions on the subject have been less influential than his conceptualizations of the mind, especially as they pertain to prejudice and persecution. These have allowed critical theorists and others to come to grips with antisemitism without endorsing some of Freud's more fanciful conjectures.

Danielle Knafo has helpfully compiled a list of themes that characterize psychoanalytic interpretations of antisemitism, including “displacement, projection, scapegoating, castration anxiety (as linked to circumcision), latent homosexuality, sibling rivalry, intolerance of small differences, rejection of dark pigmentation because of its association with feces, Jewish disavowal of the murder to the father, Jewish masochism, psychopathy, paranoia and envy of the Chosen People.”⁴ Several other themes could be added to this catalogue, but for now I would like to attend to those hypotheses that have been taken up in detail by subsequent

4 Danielle Knafo, “Anti-Semitism in the Clinical Setting,” in: *Journal of the American Psychoanalytical Association* 47 (1990), pp. 35–63, here p. 36. For brief discussions of these themes, see Avner Falk, *Anti-Semitism. A History and Psychoanalysis of Contemporary Hatred* (Westport: Praeger, 2008), especially pp. 67–75.

psychoanalysts and that are occasionally invoked by prominent non-psychoanalysts anxiety: “castration anxiety” and “envy of the Chosen People.” Both notions, albeit resting on assumptions initially derived from individual psychology, deal with collective feelings and their consequences for Gentile-Jewish relations.

A crucial component of the so-called Oedipus complex, Freud first mentioned castration anxiety in relation to Jew-hatred in 1909, when he stated that “the castration complex is the deepest unconscious root of antisemitism.” In this briefest of asides, tucked away in a footnote of an otherwise seminal essay, Freud surmised that from an early age on nursery boys “hear” that something was missing from Jews’ penises. This information, he added, permitted youngsters to “despise” the Jews.⁵ Thirty years later, in his final work on *Moses and Monotheism*, Freud once again returned to this explanation of antisemitism, only that it now figured as one of many reasons for Gentile animosity, alongside the “narcissism of small differences” and resentment against (Jewish) monotheism’s injunctions. Freud attributed this fear of circumcision/castration to mankind’s (the Oedipus complex presupposes male primacy) earliest phylogenetic experiences, when the father “*actually* punished his sons with castration.”⁶ Circumcision, in other words, conjured up these primal fears, and the Jews became the targets of counter-phobic behavior.

Two prominent psychoanalysts expanded on Freud’s elaboration of the Oedipus complex. Writing a few years after the publication of *Moses and Monotheism*, Otto Fenichel concluded that knowledge of Jewish male circumcision heightened an already widespread feeling that the Jews were different, weird, and uncanny. More importantly, it enabled non-Jews to make sense of their nebulous anxiety: Jewish circumcision appeared to confirm that Jewish “retribution” would take on sexual forms.⁷ Rudolph M. Loewenstein, writing in the early 1950s, likewise

5 Sigmund Freud, “Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben,” in: *Gesammelte Werke*, Volume VII (Fischer: Frankfurt am Main, 1999), p. 271, fn. 1. On this passage, see especially Eliza Slavet, *Racial Fever. Freud and the Jewish Question* (New York: Fordham University Press, 2009), p. 100.

6 Sigmund Freud, “Der Mann Moses und die monotheistische Religion,” in: *Gesammelte Werke*, Volume XVI (Frankfurt am Main: Fischer, 1999), pp. 196–198. Slavet, *Racial Fever*, p. 100.

7 Otto Fenichel, “Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus,” in: Ernst Simmel (ed.), *Antisemitismus* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1993), pp. 35–57, here p. 53. The text was originally published in 1946.

maintained that the Jewish rite gave Gentiles the shivers, but also spelled out why they felt (unconsciously) threatened by the possibility of emasculation, dismemberment, and castration: Jewish circumcision evoked reminiscences of repressed urges and, by extension, the punishment that would ensue were these urges to be fulfilled.⁸

“Castration anxiety” vis-à-vis the Jews hinged on the psychoanalytical tenet that the psychosexual experience of boys in the so-called phallic stage involved competition between father and son for possession of the mother. Faced with the prospect of paternal wrath, the boy yielded, thereby acknowledging the “reality principle” at the expense of the “pleasure principle,” internalizing societal strictures, developing a super-ego based on these norms, and joining a society that would replicate the Oedipus complex over and over again. Unlike other Freudian attempts to come to terms with antisemitism, “castration anxiety” was not put down to individual pathologies. Instead, this version posited that central components (desire, the threat of recrimination, repressing or sublimating the desire) of a general law (the Oedipus complex) accounted for collective behavior (fear, resentment, and counter-phobic action) toward the Jews. It was a social psychology that did not apply to specific historical contexts because it implied a universal logic that would remain in place as long as Jewish circumcision persisted. It goes without saying that historians as well as empirical social scientists have found this proposition difficult to stomach. Even classical psychoanalysts otherwise beholden to Freud have dismissed the idea as impractical inasmuch as it “represented a level of abstraction unsuited to” clinical research.⁹

An equally abstract approach to the question recalls Kano’s references to “sibling rivalry” and “envy of the Chosen People.” Even though “castration anxiety” is less prominent in writings detailing this approach, the underlying assumption is very much tied to Freud’s fundamental concept of the Oedipus complex. According to psychoanalytic commentators such as Rudolphe Loewenstein, Bela Grunberger, and Mortimer Ostow, Jews personified the bad conscience or super-ego or

8 Rudolphe M. Loewenstein, *Psychoanalyse des Antisemitismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968), p. 56. The original French version appeared in 1952.

9 Nathan W. Ackerman and Marie Jahoda, *Anti-Semitism and Emotional Disorder. A Psychoanalytic Interpretation* (New York: Harper and Brothers, 1950), p. 21.

father imago of Christian society. The starting point for such ruminations were Freud's final remarks on antisemitism in *Moses and Monotheism*. According to the founder of psychoanalysis, most antisemitic nations became Christian very late in the day. Since the new faith had been imposed on these countries, their Christianity remained superficial, merely disguising a "barbaric polytheism" that survived in the deeper layers of the collective psyche. The members of these societies therefore never overcame their resentment toward monotheism, usually displacing their ill feeling onto the Jews and sometimes attacking both religions, as National Socialism's persecution of both Christians and Jews confirmed.¹⁰

Later commentators took up this idea, sometimes sticking to more modest narratives inspired by orthodox readings of the Oedipus complex, sometimes venturing their own chronicles of ancient history. For Loewenstein, Jews often embodied the dreaded and loathsome father. As the "ancestors" or "older generation" in Christian theology, the Jews "unconsciously symbolized" conflicts that continued to fester in Gentile society. Christian children, for example, regarded the Jews as the "representatives" of the despised yet beloved father, Loewenstein maintained, although he never outlined how these children were able to unpack such a complex chronicle of Gentile-Jewish ambivalence.¹¹ Ostow argued along similar lines, writing that the modern antisemitic "impulse" signified a kind of return to polytheism, as Christians could not live up to the exacting nature of "true" monotheism.¹² Grunberger suggested that monotheism's intellectualism had estranged humans from the carnal and material world, as well as from the warmth and compassion associated with the mother. Christianity sought to compensate for this loss by inventing the figure of the Virgin Mary, but this resourcefulness only exacerbated negative emotions in the shape of Oedipal guilt. The Jews, standing for a deity that did not brook any diminution of the monotheistic paradigm, resembled the father in the Oedipal conflict. This in turn explained why feelings of guilt for embracing

10 Sigmund Freud, "Der Mann Moses," p. 198.

11 Loewenstein, *Psychoanalyse des Antisemitismus*, p. 35.

12 Stephen Frosh, *Hate and the Jewish Sciences. Antisemitism, Nazis, and Psychoanalysis* (Houndmills: Palgrave MacMillan, 2009), p. 55. See also Ostow's remarks on the sibling rivalry between Cain and Abel, where the Jew figures as the prototypic, archaic, dangerous sibling of early childhood fantasy: Mortimer Ostow, *Myth and Madness: The Psychodynamics of Antisemitism* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1996), p. 132.

the “mother” (in the shape of Christianity) periodically culminated in the violent “abreaction” of hostile emotions against the Jewish minority.¹³

Freudian inferences on the nature of antisemitism were not confined to acolytes and followers. Citing “Hitler’s jibe” that “conscience is a Jewish invention,” the literary scholar George Steiner held that “the requirements of absolute monotheism proved all but intolerable” for most people. Like Grunberger, he referred to Christianity’s attempt to mitigate the severity of monotheism’s claims on the faithful, licensing as it did “scope for the pluralistic, pictorial needs of the psyche.” What is more, Christianity turned out to be a hybrid affair, combining “monotheistic ideals with polytheistic practices”, as the “proliferation of saintly and angelic persons, or in their vividly material realization of God the Father, of Christ, of Mary” testified. Still, all these measures did not suffice. By killing the Jews, “Western culture” eradicated “those who had ‘invented’ God, who had, however imperfectly, however restively, been the declarers of His unbearable Absence.” Steiner even went so far as to establish a link between the “long-inhibited, of natural sensory consciousness, of instinctual polytheistic and animist needs” and the Holocaust. Killing the Jews was killing the father, was eradicating a tradition that had been foisted on peoples for whom the injunctions of monotheism had always been anathema.¹⁴

As in the case of castration anxiety, these efforts to identify antisemitism with the revolt against monotheism hypothesized a collective psyche that “acted out” unbearable tensions collectively. The social psychology on offer is far removed from differentiating between individuals, between individuals and groups, between groups in society, or between societies in Europe and elsewhere. In many ways it approximates the Oedipus complex writ large, with less detail on concrete (albeit unconscious) fears (of castration, for example) and few references to psychoanalytic terminology (concerning the super-ego, for example), but a clear understanding that, in holding fast to monotheism, the Jews resembled the father and would continue to do so even if individual Jews no longer practiced their religion. There is no room for change in this scenario, let alone dynamic change, nor

13 Bela Grunberger, “Der Antisemit und Ödipuskomplex,” in: *Psyche* 16 (1962), pp. 255–272, here p. 42. See also Frosh, *Hate*, pp. 163–164.

14 George Steiner, *In Bluebeard’s Castle. Some Notes Towards the Redefinition of Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 1971), pp. 36, 39, 41.

are actual Christian-Jewish relations relevant. The thesis relies on a special kind of social inference theory whereby the collective Christian/Gentile unconscious/psyche depended “automatically on general schemas or stereotypes in a top-down deductive fashion.”¹⁵ How that collective unconscious is transmitted, whether its transmission can be halted, why it is manifested at certain times (of crisis) and not at other times: all these questions are left unanswered. Finally, the thesis upholds a gender stereotyping in which “regressive narcissism’ is associated with the mother and opposed to the Oedipal/paternal capacity to face reality,”¹⁶ mirroring Freud’s own belief that the civilizing processes coincided with the dissemination of (masculine) rationality.

Letting Go, Giving In, Breaking Down

Psychoanalytic drive theory underwrites most Freudian accounts of antisemitism. Freud defined the drive (*Trieb*) as a “dynamic pressure which has a *source*, an *aim* and an *object*.” Drives were comparable to needs that had to be satisfied. Such needs included food and sexual gratification. The *source* of these drives was “the somatic process which occurs in an organ or part of the body and whose stimulus is represented in mental life” by a drive. It was the purpose of the nervous system to master such excitation by getting rid of the stimuli that reach it or by reducing them as much as possible. While the *aim* was the satisfaction of the drive or the elimination of the internal stimuli, its *object* (the element through which the drive achieves its aim) was variable: “it may be an external object, someone in the person’s immediate circle for example, or part of the subject’s own body.”¹⁷

15 Michael A. Hogg and Graham M. Vaughan, *Social Psychology* (Harlow: Pearson, 2008), p. 68.

16 Frosch, *Hate*, p. 196.

17 Jean-Michel Quinodoz, *Reading Freud: A Chronological Exploration of Freud’s Writings* (London and New York, Routledge, 2011), p. 137. See also Susan Sugarman, *What Freud Really Meant: A Chronological Reconstruction of his Theory of the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), pp. 46–61; Bernd Nitzschke, “Triebtheorie,” in: Wolfgang Mertens (ed.), *Schlüsselbegriffe der Psychoanalyse* (Stuttgart: Verlag Internationale Psychoanalyse, 1997), pp. 87–95; Peter Kutter and Thomas Müller, *Psychoanalyse. Eine Einführung in die Psychologie unbewusster Prozesse* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2008), pp.105–109.

The notions of regression and abreaction can be found in psychoanalytically informed studies of antisemitism, most of which rest on drive theory and its above-mentioned components.¹⁸ The ways in which scholars apply drive theory, however, and the functions each of these concepts serve in their respective narratives, vary widely. Some authors provide rather generic accounts, suggesting that Judeophobia was hardly out-of-the-ordinary and establishing straightforward connections between individual and social psychology. Others are indebted to the latest developments in psychoanalytic thinking, relying heavily on personality psychology and thus finding it more difficult to explain social aberrations with individual deviance. The more personality psychology is involved, the likelier it is that the particular theory equates antisemitism with abnormality.

In an important early work on the social psychology of antisemitism, the Zionist activist and later Israeli politician Fritz Bernstein belonged to the first commentators who denied any relationship between who the Jews were and how the antisemites behaved. Equally important, Bernstein took on board psychoanalytic drive theory without embracing Freud's developmental psychology with its postulates about normal psychosexual development. In Bernstein's view, antisemites behaved no differently from other bigots. It was therefore incumbent upon scholars to show that the victims of prejudice did not explain the latter. Even so, psychoanalytic ideas about (aggressive) drives informed *Der Antisemitismus als Gruppenscheinung* (Antisemitism as a Group Phenomenon).

All anger required an outlet, Bernstein remarked, no matter what its source. In fact, the source may have had no or only an incidental effect on subsequent behavior, as "pain" or "listlessness" could accumulate in such a way that the

18 See, for example, Simmel, "Antisemitismus als Massen-Psychologie," pp. 493, 499, 500, 503; Yigal Blumenberg, "Die Crux mit dem Antisemitismus". Zur Gegenbesetzung von Erinnerung, Herkunft und Tradition, in: *Psyche* 51 (1997), pp. 1115–1160; Vamik D. Volkan, *Blindes Vertrauen. Großgruppen und ihre Führer in Zeiten der Krise und des Terrors* (Gießen: Psychosozial-Verlag, 2005), pp. 63–104; Samuel Salzborn, "The Politics of Antisemitism," in: *Journal for the Study of Antisemitism* 2 (2010), pp. 89–114, here pp. 98–100; Andreas Peham, "Pathologische Massenbildung gegen Juden und Jüdinnen: Zur Psychoanalyse des Antisemitismus," in: *Context XXI* Heft 8 (2002–1/2003), <http://www.contextxxi.at/pathologische-massenbildung-gegen.html>, retrieved on 1 June 2021; Werner Bonefeld, "Critical Theory and the Critique of Antisemitism: On Society as Economic Object," in: *Journal of Social Justice* 9 (2019), pp. 1–20, here pp. 9, 11.

initial pretext for built-up irritation was no longer remembered. Pain, Bernstein continued, was transformed into “feelings of hatred,” which slowly piled up in a reservoir. In times of crisis these dammed-up negative emotions would have to be discharged. Whoever happened to be the target at that moment was chosen for instrumental reasons (namely emptying the reservoir), so that the justifications for persecution (referring to the “character” of the Jews, for instance, or referring to their “noxious” influence) were mere rationalizations.¹⁹ Because Bernstein refused to pathologize prejudice, his personality psychology translated into social psychology more smoothly than in alternative Freud-inspired models. As a “functional unit,” he contended, the group was “indispensable,” permitting individuals “to enjoy all the benefits that human community can offer,” including the possibility to express “feelings of unfriendliness” (*Unfreundlichkeitsgefühle*) that were “constantly issuing forth, ready to be discharged.”²⁰ Contrary to what common sense or nationalist dogma would have us believe, “similarity” (in the shape of ethnicity, language, religion, creed) did not produce groups. Rather, individuals formed groups so as to be able to satisfy their need to express enmity (*Feindschaftsäußerung*).²¹

Bernstein’s position on the nature of groups accorded well with that of Floyd Allport, the “first person to openly challenge the view that social psychology was a branch of sociology.” In his *Social Psychology*, published in 1924, Allport insisted that there was “no psychology of groups which is not essentially and entirely a psychology of individuals.”²² Taking issue with the likes of Gustav Le Bon who had posited a group consciousness, he rejected the idea of such a collective awareness of the world, not least because consciousness required a nervous system that

19 Fritz Bernstein, *Der Antisemitismus als Gruppenercheinung. Versuch einer Soziologie des Judenhasses* (Königstein: Jüdischer Verlag, 1980), pp. 62, 72–73, 162, 180, 185. The book was originally published in 1926. On Bernstein, see Thomas Gloy, “Fritz Bernsteins Soziologie des Judenhasses,” in: Hans-Joachim Hahn and Olaf Kistenmacher (eds.), *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944* (Berlin and Munich: De Gruyter Oldenbourg, 2016), pp. 286–313.

20 Bernstein, *Antisemitismus*, p. 80.

21 *Ibid.*, p. 95.

22 Gary Collier, Henry L. Minton, and Graham Reynolds, *Currents of Thought in American Social Psychology* (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 85. See also Clark McPhail, *The Myth of the Madding Crowd* (New York: Aldine de Gruyter, New York, 1991), p. 26.

could only be possessed by individuals. While the details of Allport's social psychology have largely been forgotten, it has prevailed in much subsequent crowd research, where under the heading of "convergence" scholars continue to hold that the personal characteristics of crowd members determine crowd behavior. More specifically, "violent and antisocial crowds reflect the convergence of violent anti-social or 'riot-prone' individuals, the so-called 'riffraff' of society."²³ In the words of Stephen Reicher and John Drury: "If Le Bon's position can be characterized in terms of the crowd rendering people 'mad,' so Allport's position can be characterized in terms of the crowd as an assembly of the 'bad.'"²⁴

As much as Bernstein avoided the notion, backed by Le Bon and Freud alike, that persons lost their rationality and especially their identity in crowds,²⁵ his alternative rendition of collective hatred entails problems of its own. The first difficulty is methodological in nature – and common to all theses under review in this essay: convergence theories fail "to first observe, describe, and specify the behaviors" they seek to explain. In other words, the theoretical assumption that individuals with pent-up aggressions join groups in order to release these tensions is nowhere analysed properly. What is more, the theory implies that individuals that comprise groups are "exclusively and continuously engaged in the same behavior at the same time." Most large groups, however, "are more accurately characterized as consisting of alternating and varied sequences of individual and collective

23 Stephen Reicher and John Drury, "Social Psychology of Collective Behavior," in: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (Amsterdam: Elsevier, 2015), pp. 151–156, here p. 152.

24 Ibid.

25 On Le Bon and Freud's views regarding deindividuation in groups, see Gustave Le Bon, *Psychologie der Massen* (Stuttgart: Alfred Kröner, 1911), pp. 10, 13, 17; Sigmund Freud, "Massenpsychologie und Ich-Analyse," in: *Gesammelte Werke*, Volume VIII (Fischer: Frankfurt am Main, 1999), pp. 126, 128, 142; Stefan Jonsson, "After Individuality: Freud's Mass Psychology and Weimar Politics," in: *New German Critique* 40 (2013), pp. 53–75; Tom Postmes and Russell Spears, "Deindividuation and Antinormative Behavior: A Meta-Analysis," in: *Psychological Bulletin* 123 (1998), pp. 238–259; Stephen Reicher, "'The Crowd' century: Reconciling practical success with theoretical failure," in: *British Journal of Social Psychology* 35 (1996), pp. 535–553; John Drury and Clifford Stott, "Contextualising the crowd in contemporary social science," in: *Contemporary Social Science* 6 (2011), pp. 275–288; Stephen Reicher, "Mass action and mundane reality: an argument for putting crowd analysis at the centre of the social sciences," in: *Contemporary Social Science* 6 (2011), pp. 433–449.

behavior – not continuous and unanimous behavior.”²⁶ Bernstein does not explain how individuals with their strong (antisemitic) emotions know *when* to be sure that joining a group guarantees the discharge they so desire, nor does he explain why individuals remain members of groups in times that make the much-needed unburdening of the “reservoir” unlikely.

In contrast to most other Freudian-inspired approaches to prejudice, Bernstein refrained from pathologizing antisemites. He also tried to delineate the transition from personality psychology to social psychology. Yet these advantages had a downside: where later psychoanalytical theorists simply asserted the unconscious (and hence unfalsifiable) motives underlying antisemitic behavior, Bernstein, in stipulating the rational grounds for seeking out groups, described *cognitive* transformations that enticed individuals to join (and presumably exit) groups. To support the rational choice theory that guided this line of thinking would have required a very close reading of individual cases – one that is absent from the literature.

Bernstein was not alone in suggesting that antisemites craved sporadic abreaction. Grunberger, for example, likened the periodic pogroms of the past to opportunities for the “Russian masses to give free rein to their instincts.” Once they had “killed, plundered, and raped,” they would return to their normal lives as if nothing unusual had happened.²⁷ Ernst Simmel, a notable German-American neurologist and psychoanalyst, also believed that irrational behavior served a specific purpose in the psychological make-up of individuals. Irrational impulses, he noted, helped to overcome “pathological disturbances,” restoring a psychological equilibrium that had been seriously undermined.²⁸ Unlike Bernstein, however, Simmel hoped to uncover the unconscious mechanisms at work in antisemitism. With this in mind, he proposed three possible causes of anti-Jewish regression: either it signified a return to earlier stages of infantile development; or a relapse in the collective civilizing process; or else a disturbance in

26 McPhail, *Myth*, pp. 43–44.

27 Grunberger, “Der Antisemit,” p. 257. See also Samuel Salzborn, “Integration und Ausgrenzung. Zur politischen Psychologie des Antisemitismus,” in: Markus Brunner et al. (eds.), *Politische Psychologie heute? Themen, Theorien und Perspektiven der psychoanalytischen Sozialforschung* (Gießen: Psychosozial-Verlag, 2012), pp. 163–181, here p. 168.

28 Ernst Simmel, “Antisemitismus als Massen-Psychologie,” in: idem., *Antisemitismus*, p. 59.

the relationship between individual and civilization. Simmel opted for the third explanation: antisemites reverted to an ontogenetic and phylogenetic moment in human development when hatred rather than love governed relations with the outside world.²⁹

Simmel's choice was well considered: given that he intended to advance a social psychology of antisemitism, it seemed only reasonable to speak of a "pathological hatred" that befell "mankind" as a whole rather than individuals only. At the same time, he remained, as a psychoanalyst, concerned with individual psyches. Simmel therefore embraced an intermediate position that combined Bernstein's convergence model with the psychoanalytic search for unconscious structures. He differed from Bernstein and sided with Le Bon in alleging that groups engendered deindividuation.³⁰ By outsourcing the pathology from the individual to the group, however, he diverged from most fellow psychoanalysts. Only as part of a collective would the psychosis that was antisemitism take shape.

According to Simmel's convergence model, the international "mass" phenomenon did not spread because many neurotic Jew-baiters came together. Neurotic individuals, after all, were "asocial" and "inhibited" outsiders incapable of establishing groups or movements. They could neither generate nor sustain antisemitism.³¹ Judeophobia resembled a "mass psychosis" rather than a "mass neurosis," Simmel declared. At the same time, the deindividuation that happened in groups went well beyond Le Bon's inkling that belonging to crowds precluded rational and critical comportment. Simmel offered a much more dramatic version of events. In "pathological" circumstances, the ego of otherwise "well-adjusted" and "normal" persons temporarily "disintegrated." This disintegration coincided with the suspension of repression. Once this occurred, unconscious material could flood the ego, overwhelming it with irrational drives and destructive hostility from the dark "inner world." Simmel suspected that, in the course of this atavism, individuals regressed to a stage in life where the super-ego (internalized conscience) had not yet come into existence.³²

29 *Ibid.*, p. 60.

30 *Ibid.*, pp. 69–70.

31 *Ibid.*, p. 61.

32 *Ibid.*, pp. 66–67.

All this took place in a group setting, Simmel reminded his audience. The individual antisemite outside the crowd was not psychotic but normal. In fact, behaving psychotically in the crowd prevented persons from succumbing to psychosis on their own. The submergence of particular egos into groups enabled these egos to surmount their feelings of impotence toward reality.³³ Indeed, whereas the individual psychotic “breaks with reality” on account of her “pathological weakness,” in the crowd “reality first breaks with the ego”: “Flight into a mass psychosis is therefore an escape not only from reality, but also from individual insanity.”³⁴ Unlike Bernstein, who held that antisemites with pent-up aggressions deliberately entered groups in order to abreact, Simmel did not spell out the extent to which individuals consciously engaged in mass behavior so as to weather difficult or “pathological” circumstances. But his language indicated that, for these people, “reality” was occasionally too much to bear, and that without outlets such as mass gatherings they could not withstand permanent regression.

By bringing Freud’s *Civilization and its Discontents* into play – antisemitism, the above discussion implies, amounts to a disturbance in the relationship between individual and civilization –, Simmel struck a balance between the rather elusive notion of collective disengagement from the civilizing process and the more unambiguous notion that antisemitic individuals returned to earlier stages of their infantile development. This compromise position, however, makes it difficult to understand the difference between antisemitism and other forms of collective regression. What is more, the depiction of the disturbance suggests something far worse than Simmel was willing to concede and that Bernstein’s approach encapsulated: Simmel appeared to admit that millions of persons were regularly on the verge of becoming interminably psychotic, only to be delivered from insanity by the beneficent presence of groups. In psychological terms, these individuals were scarcely the rational choice actors portrayed in Bernstein’s work. Far from it, they had been so worn out by the claims placed on them by civilization (or their super-egos) that the onset of mental illness seemed only a matter of time which the collective flight into psychosis seemed to postpone only momentarily.

33 Ibid., p. 71.

34 Ibid., p. 73.

Sparing the Father, Killing the Jew

Unlike Bernstein and Simmel, most psychoanalysts were intent on identifying personality disorders at the bottom of the prejudice. Before I turn to Critical Theory's far-reaching commentaries on the psychology behind antisemitism, it is helpful to mention some lesser-known inquiries into "regression" that spoke of individual pathologies rather than collective abreactions.

Alexander Mitscherlich, Germany's best-known psychoanalyst in the second half of the twentieth century, is a good starting point. His brief outline is not only a helpful reminder of how scholars applied drive theory to antisemitism, it also illustrates the way in which analysts parted company with Bernstein and Simmel. For Mitscherlich, Judeophobia did not stem from a habitual want, common across cultures, to abreact unfavorable emotions. "Abreaction" and "regression," he noted, were not confined to group settings, where "normal" men and women congregated in an effort to dodge insanity. Referring to the disposition for prejudice (*Vorurteilsbereitschaft*) among antisemites, Mitscherlich reminded his receptive readers that drives needed objects to quell their excitation. Normally, aggressive drives were "refined" (*veredelt*) or sublimated through cultural activities. This was not the case, however, when "educators" failed to teach children and adolescents how to divert their impulses from the goal of immediate release to one of a more acceptable social, moral, or aesthetic nature. In times of strain and crisis, such as hunger or religious disorientation, frustrations were exacerbated as men and women repressed their drives ever more, leading to a "general rise in regressive tendencies." The "deeper" this regression, Mitscherlich concluded, the more pronounced the disintegration of a given personality.³⁵

For the doyen of West German psychoanalysis, it did not suffice to attribute antisemitism to the periodic urge to emit frustration, anger, or aggression. His brief summary alluded to several features that were characteristic of psychoanalytic treatments of the subject, particularly character formation. This factor was usually a good indicator of whether the respective analysis diagnosed pathological psychological developments. Whereas Le Bon, Bernstein, and Simmel spoke

35 Alexander Mitscherlich, "Die Vorurteilskrankheit. Einleitung zum Thema," in: *Psyche* 16 (1962), pp. 241–244, here p. 242.

of the temporary loss of rationality in crowds, either because large groups transformed individuals into pliable non-entities or because pliable people sought out large groups in the first place, psychoanalytic interpretations of de-individuation were far more complex. Regression did not denote recurring abreaction; rather, it pointed to serious flaws in the ontogenesis of antisemites.

Nathan Ackerman and Marie Jahoda, whose book on antisemitism appeared in the post-war *Studies in Prejudice* series, maintained that anti-Jewish attitudes appeared “when the individual, mobilizing mechanisms of self-defense to combat or conceal his weakness, utilized prejudice as a rationalized outlet for inner conflicts and pent-up hostility.”³⁶ As can be gleaned from this short statement, Ackerman and Jahoda did not concern themselves with large-scale exposure to antisemitism, not least because the patients that formed the backdrop to their study suffered “from a sense of loneliness, emptiness, and privation.” Instead, antisemitism arose as a “profound though irrational and futile defense effort to restore a crippled self.”³⁷ Like Mitscherlich, Ackerman and Jahoda broke with earlier accounts: against Bernstein, for whom antisemitism manifested “normal” abreactions, and against Simmel, for whom “normal” people became “psychotic” in groups, the psychoanalysts emphasized that something *was* wrong with antisemites, whether they ventilated it on a therapist’s couch or at mass rallies in town squares. That said, it was impossible to link antisemitism with any one disorder, as the diagnoses covered “a wide range of disturbances.” Antisemitism was found “in psychoneurotics of various types; in character disorders, perhaps more particularly of the sado-masochistic type; in psychopathic and psychotic personalities as well as in others with less precisely defined disturbances.”³⁸

Bruno Bettelheim and Morris Janowitz, finally, differed from both Mitscherlich and Jahoda/Ackerman in that their work privileged an ego psychological over a Freudian approach. Bettelheim and Janowitz recalled the “ego-strengthening” implications of chauvinism that Heinz Hartman and Ernst Kris had dubbed “regression in the service of the ego.”³⁹ First introduced by Kris in 1936, the latter

36 Ackerman and Jahoda, *Anti-Semitism and Emotional Disorder*, p. 50.

37 *Ibid.*, p. 55.

38 *Ibid.*, p. 25.

39 For Hartmann and Kris, the “main task of psychoanalysis was to assist a patient in managing intrapsychic conflict. This meant: working on modulating and above all *neutralizing*

concept initially referred to the way in which art benefited from “regression.” Whereas “primary processes” (or the “pleasure principle”) overwhelmed the ego in the sleeping state, regression served the ego in the shape of “wit and caricature.” The aims of the ego were sometimes enhanced by the ability of people to tap the unconscious to develop alternative ways of thinking, feeling, and behaving. Later, Hartman and Kris suggested that this ability to regulate regression also came into play in other areas of life, depending on the ego’s capacity to control the id.⁴⁰

Applying the concept to antisemitism and other forms of prejudice, Bettelheim and Janowitz noted that “in certain critical phases of the inner life of the individual, projection (or simple discharge of tension through ethnic hostility) is such regression in the service of the ego, granting a re-establishment of the threatened ego control over the rest of the instinctual forces.”⁴¹ As befitted the more optimistic language of ego psychology, Bettelheim and Janowitz did not mention “crippled” selves or the “disintegration” of characters. They preferred to speak of the need to strengthen weak egos. Although widespread, such egos were much less prevalent than Bernstein’s naturally impulsive subjects. Even so, the fairly commonplace compulsion to retain or restore one’s sense of identity meant that the authors were loath to discuss the matter in pathological terms. Bettelheim and Janowitz contended that “the search for identity, and with it the search for ego strength and personal control, might well involve as a detour the desire to find one’s identity, or to strengthen it, through prejudice.”⁴² Of all psychoanalytic interpretations of prejudice, theirs was the furthest removed from classifying anti-

libidinal and aggressive drives, and above all expanding autonomous ego functions (such as distinguishing between reality and fantasy, controlling impulses ego functions (such as distinguishing between reality and fantasy, controlling impulses and affects rather the acting-out, and integrating synthetically contradictory feelings).” Dagmar Herzog, *Cold War Freud. Psychoanalysis in an Age of Catastrophes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), p. 35. See also Stephen A. Mitchell and Margaret J. Black, *Freud and Beyond: A History of Modern Psychoanalytical Thought* (New York: Basic Books, 1995), pp. 34–38.

40 Danielle Knafo, “Revisiting Ernst Kris’s Concept of Regression in the Service of the Ego,” in: *Psychoanalytic Psychology* 19 (2002), pp. 24–29, here pp. 24–27.

41 Bruno Bettelheim and Morris Janowitz, *Social Change and Prejudice* (New York: The Free Press, 1964), pp. 48, 58–59. See also Martin Wangh, “Psychoanalytische Betrachtungen zur Dynamik und Genese des Vorurteils, des Antisemitismus und des Nazismus,” in: *Psyche* 16 (1962), pp. 273–284, here p. 275.

42 *Ibid.*, pp. 56–57.

semitism as medically or psychologically abnormal, *regardless of whether the Jew-baiting happened in groups or not*. Even if they spoke the language of disturbance and disorder, Bettelheim and Janowitz did not claim that prejudice involved deep character flaws.⁴³ Such a judgment was reserved for the most influential Freud-inspired interpretation of antisemitism in the twentieth century, Critical Theory.

“Frankfurt School” analyses of Judeophobia differed from other psychoanalytic interpretations in two crucial respects: in contrast to Bernstein and Simmel, they moved beyond simple convergence models (individual bigots constituting collective bigotry) by adding a sociology of prejudice (capitalist modernity generating bigots and bigotry). Where earlier convergence models had alleged that individuals attached themselves to groups in order to rid their systems of excess energy or in order to avert the danger of losing touch with reality, critical theorists sought to comprehend why the bigotry took the form it did. Antisemites were antisemites, Adorno and Horkheimer believed, because they were impelled to put an end to their excitation *and* because putting an end to their excitation could only be achieved by attacking and ultimately annihilating Jews. Like Mitscherlich, Jahoda, and Ackerman, furthermore, critical theorists denied that antisemitism arose from simple everyday frustrations regularly experienced by all people – it ran much deeper than that. Their characterology stipulated that the “crippled” human beings with antisemitic personalities bespoke a profoundly flawed socialization that could not be rectified overnight.

The relationship between Critical Theory’s social theory and characterology is tenuous at best. While socialist readings of antisemitism never disappeared completely, they were gradually substituted by commentaries that owed more to Freud than to Marx. Eventually, most of these commentaries described Jew-hatred as the mental inability to cope with modernity’s impositions. As much as social theory

43 Bettelheim and Janowitz anticipated social identity theory, which argues for the fluidity both in prejudice and self-definitions. See Robin Bergh and Nazar Akrami, “Generalized Prejudice: Old Wisdom and New Perspectives,” in: Chris G. Sibley and Kate Barlow (eds.), *The Cambridge Handbook of the Psychology of Prejudice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), pp. 438–460, here p. 448. See also Martijn van Zomeren and Russell Spears, “The crowd as a psychological cue to in-group support for collective action against collective disadvantage,” in: *Contemporary Social Science* 6 (2011), pp. 325–341; and John Drury and Steve Reicher, “Collective action and psychological change: The emergence of new social identities,” in: *British Journal of Social Psychology* 39 (2000), pp. 579–604.

remained part of many studies indebted to the “Frankfurt School,” the personality psychology that stood at the center of Freudian understandings of character development has attracted far greater attention than the sociology that was supposed to throw light upon the ontogenesis to begin with.⁴⁴ Recurring references to displacement, projection, and ego weakness in recent work confirms the enduring legacy of Freud even as the other half of the equation (the critiques of capitalist modernity and instrumental rationality) has fallen somewhat into oblivion.

In the 1930s, Adorno and especially Horkheimer were committed to class-based analyses of Judeophobia.⁴⁵ Even as late as 1938–39, “Horkheimer could still write an article on antisemitism that analyzed the phenomenon from a bluntly Marxist perspective.” In fact, “Die Juden und Europa,” written at a time of existential crisis for the Jews, hardly mentioned the minority at all, preoccupied as it was with the nature and origins of fascism.⁴⁶ In the early stages of devising the *Dialectic of Enlightenment*, Adorno explained the wider role of antisemitism in a private letter to his parents: “Fascism in Germany, which is inseparable from anti-Semitism, is no psychological anomaly of the German national character. It is a universal tendency and has an economic basis [...] namely the dying out of the sphere of circulation, i.e., the increasing superfluity of trade in the widest sense, in the age of monopoly capitalism.”⁴⁷ As Jack Jacobs has shown, Horkheimer and Adorno came to incorporate psychoanalytical explanations of antisemitism fairly late in the day. Even though both had resorted to psychological reasoning before this period,⁴⁸ only in 1941 did the exiled Institute for Social Research lay down that economic interpretations of antisemitism were to be “supplemented by an

44 For exceptions, see Bonefeld, “Critical Theory,” and Marcel Stoetzler, “Capitalism, the nation and societal corrosion: Notes on ‘left-wing antisemitism,’” in: *Journal of Social Justice* 9 (2019), pp. 1–45.

45 The definitive work on Adorno’s relationship with psychoanalysis is Wolfgang Bock, *Dialektische Psychologie. Adornos Rezeption der Psychoanalyse* (Wiesbaden: Springer VS, 2018).

46 Jack Jacobs, *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), p. 14.

47 *Ibid.*, pp. 58–59. The letter was written in February 1940. See also Helmut König, *Elemente des Antisemitismus. Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel der Dialektik der Aufklärung von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno* (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2016), pp. 221, 224.

48 Jacobs, *Frankfurt School*, pp. 47, 53.

analysis [...] of psychological mechanisms.⁴⁹ In their private correspondence both Horkheimer and Adorno remained ambivalent as to the relative importance of psychology in addressing the subject of antisemitism.⁵⁰

The role and reception of psychology depended heavily on which project took center stage. In *Dialectic of Enlightenment*, Marxist interpretations of antisemitism existed side by side with Freudian interpretations. In either case, the abstract reflections proved somewhat removed from Jew-hatred on the ground. Indeed, it could be argued that it is the very theoretical nature of “Elements of Antisemitism” (the final section of *Dialectic*) that has appealed to scholars, offering sweeping assertions that are difficult to verify or disprove. According to Horkheimer and Adorno, the Jews had lost their *raison d’être* as the primary agents of circulation. Unable to admit publicly that the working-class was their true enemy as well as determined to keep the “negroes” in their place, capitalists focused on the economically unserviceable but psychologically functional Jewish target instead. The mechanism of projection helped to illuminate why capitalists managed to get their message across so successfully: the danger and aggressiveness that antisemites projected onto the Jews was actually located in the psyches of the perpetrators themselves.⁵¹

The background story of the Jews’ demise within the capitalist system reads like this: it was the purpose of human rights to promise happiness where real power was absent. When the duped masses began to recognize that the promise of universal equality would remain unfulfilled as long as the class system prevailed,

49 Ibid., p. 60. See also König, *Elemente des Antisemitismus*, p. 232.

50 Ibid., pp. 90, 94.

51 Max Horkheimer, “Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung,” in: *Gesammelte Schriften, Volume 5: Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940–1950*, edited by Gunzelin Schmid Noerr (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 2014), pp. 197–198. The work was first published in 1944. Hannah Arendt also maintained that the hostility toward them turned from traditional to totalitarian when the Jews purportedly lost their public function (as representatives of the state), See Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harvest, 1979), p. 5. On *Dialectic*, see also Anson Rabinbach, “The Cunning of Unreason: Mimesis and the Construction of Anti-Semitism in Horkheimer and Adorno’s *Dialectic of Enlightenment*,” in: idem., *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment* (Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1997), pp. 166–198.

they felt deceived. This betrayal notwithstanding, they tried to repress any thought of the happiness that had been dangled in front of them for such a long time. As with all forms of repression, the process could only escalate: the greater the need to experience happiness, the fiercer the effort to repress that desire. The Jews, by contrast, still seemed to be enjoying the good life, even though their access to power had been curtailed. For the Gentiles, this sight was impossible to countenance. The Jewish intellectual did what the “others” could not imagine doing, he allegedly worked without hardship and prospered without exertion. Jewish intellectuals and bankers alike were the exponents of circulation; they were also the “denied ideal” (*verleugnetes Wunschbild*) of all those who had been maimed by the authorities. The latter, sensing the possibility of continuously securing their status, sanctioned the murderous drives of the disenfranchised. As the victims of capitalism, the antisemites projected onto the Jews the aggressions that should have been reserved for the system.⁵²

Horkheimer and Adorno’s text contained contradictory messages, sometimes upholding antisemitism’s centrality to fascism, sometimes denying the existence of a “genuine antisemitism,” sometimes comparing Judeophobia to the animus against vagabonds, Catholics, or Protestants.⁵³ Nevertheless, two components of “Elements of Antisemitism,” one derived from its social theory, the other from its psychology, would re-emerge in later research on the subject: first, that capitalism impelled antisemites to choose the wrong enemies; and second, that projection enabled the downtrodden to accept capitalism’s injunctions. *The Authoritarian Personality* would elaborate on both components, taming the critique of capitalism and extending the discussion on projection. But these changes came at a price: the sociology of capitalist modernity eventually mutated into a characterology of submissive-destructive personalities; and the method of projection assumed a catch-all quality that would come to explain any kind of anti-Jewish act.⁵⁴

Horkheimer and Adorno spurned the idea that antisemitism was one of many means of evincing frustration and resentment, exemplifying as it were a routine “anger management” that did not require much thought beyond the ego’s deference

52 Horkheimer, “Elemente,” pp. 199, 201–202, 214, 217.

53 *Ibid.*, pp. 200–201, 215–217.

54 See also Gordon, “The Authoritarian Personality,” p. 51.

to drive theory's modus operandi. Modern capitalist society, they explained, fostered authoritarian tendencies in individuals, depriving them of their autonomy, transforming them into reified objects, and binding them ever closer to authoritarian rule.⁵⁵ Society in its current arrangement rather than drive theory as a psychological constant had given rise to antisemitism, critical theorists concurred, but the missing link between capitalist society on the one hand and genocidal hatred on the other was the character formation of men and women who put antisemitic theory into practice. Without psychoanalysis, critical theorists would have lacked the vocabulary to formulate their theory of the authoritarian character.

Alongside Wilhelm Reich, the psychoanalyst and one-time "Frankfurt School" member Erich Fromm not only belonged to the leading characterologists of his day, he also influenced the reception of Freudian thought among critical theorists.⁵⁶ As was true for psychoanalytic characterology more generally, Fromm took Freud's comments in "Character and anal eroticism" and *Three Essays on the Theory of Sexuality* to frame his own theory on the subject.⁵⁷ In 1908, Freud had detected a cluster of personality traits that he would come to associate with "anal" tendencies. Orderliness boiled down to excessive conscientiousness, coupled with inordinate neatness and cleanliness. Obstinance encompassed stubborn, willful,

- 55 Lars Rensmann, *Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität* (Berlin and Hamburg: Argument Verlag, 1998), pp. 11–13.
- 56 For Reich's characterology, see Wilhelm Reich, *Charakteranalyse* (Cologne: Kiepenheuer & Witsch, 1989), first published in 1933; idem., *Massenpsychologie des Faschismus. Zur Sexualökonomie der proletarischen Sexualpolitik* (Copenhagen, Prague, and Zurich: Verlag für Sexualpolitik, 1933); Andreas Peglau, *Unpolitische Wissenschaft? Wilhelm Reich und die Psychoanalyse im Nationalsozialismus* (Gießen: Psychosozial-Verlag, 2013). Reich's work has had little impact on antisemitism studies. His interpretation of fascist violence as the outcome of repressed sexual energy would influence radical students in 1960s West Germany in their attempts to come to terms with the Nazi past. See Anthony D. Kauders, *Der Freud-Komplex. Eine Geschichte der Psychoanalyse in Deutschland* (Berlin: Berlin Verlag, 2014), chapter 5.
- 57 Erich Fromm, "Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie," in: *Analytische Sozialpsychologie. Gesamtausgabe*, Volume I (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1980), pp. 59–77, here pp. 60–61. The original appeared in 1932; Sigmund Freud, "Charakter und Analerotik," in: *Gesammelte Werke*, Volume VII (Fischer: Frankfurt am Main, 1999), pp. 203–209. On the history and use of the concept in German psychoanalysis, see Ulrike May, "Zur Frühgeschichte der Analerotik," in: *Psyche* 66 (2012), pp. 213–246.

and rigid behavior. Parsimony represented stinginess with money and time. Freud classified these traits in response to patients whose reminiscences had revealed an emotionally charged preoccupation with the pleasure of emptying their bowels or “holding back.” The “anal character” on display would be later identified with the developmental stages of libido (oral, anal-sadistic, genital, and phallic), each of which corresponded to the primacy of the given erotogenic zone. In certain circumstances, when a person became unduly attached to a certain zone, the fixation would metamorphose into deep-seated character traits.⁵⁸

For Fromm, traits could originate in the pre-genital fixations outlined by Freud or in the experience of “regression” at a later point in life, responding to sexual deprivation in families or society at large.⁵⁹ Like Reich before him, he set out a sociology of conscience that departed from Freud’s preoccupation with law-like psychosexual development in childhood. In repressive and patriarchal societies, he made plain, individuals first encountered brute force in the shape of the father, whose dictates the child internalized in the shape of the super-ego. Fromm proffered an ingenious dialectic that was missing from Freud and other psychoanalysts: once incorporated into the psyche, men and women would project their newly acquired super-egos onto the powers-that-be. Crucially, this act of projection meant that from now on rational criticism of the authorities would become unthinkable. And so the dialectic would be perpetuated: the less critique, the more adulation; the more adulation, the greater the internalization. “Authority and super-ego,” Fromm concluded, “can no longer be separated from each other.”⁶⁰

This near-impregnable dialectic, moreover, spawned certain characters. Repressive societies produced and re-produced persons for whom complying and knuckling down and relinquishing individuality became a way of life. Because these “masochistic” characters comprised the majority of people in society,

58 On the different phases of sexual development, see Sigmund Freud, “Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie,” in: *Gesammelte Werke*, Volume V (Fischer: Frankfurt am Main, 1999), pp. 27–145. Originally published in 1905, the book would go through six editions. In 1915, Freud introduced the idea of the organization of the libido in successive stages. Ten years later, in the sixth and final edition, he incorporated the phallic stage.

59 Fromm, “Charakterologie,” pp. 69–70.

60 Erich Fromm, “Studien über Autorität und Familie,” in: *Analytische Sozialpsychologie. Gesamtausgabe*, Volume I (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1980), pp. 139–177, here pp. 146–147.

scholars failed to recognize the abnormality that was all around them, studying masochism as a discrete perversion rather than as an everyday occurrence in their immediate surroundings. Ordinary “masochists”, meanwhile, “rationalized” their “authoritarian character” by pointing out the “legality,” “necessity,” and “rationality” of their behavior.⁶¹ Here and elsewhere Fromm introduced the notion of an authoritarian character that resided in the sadomasochistic character and vice versa. The two character types became synonymous.⁶²

Although Fromm’s ties with the Institute for Social Research were severed in 1939 – Martin Jay writes that Fromm’s work “became anathema to his former colleagues in the 1940s”⁶³ –, the whole idea of an authoritarian type would shape *The Authoritarian Personality* and subsequent research on how personality psychology affected the course of antisemitism. All of these studies have faced the challenge, never satisfactorily resolved, of demonstrating the relationship between the psychological and the social. More seriously, the introduction of personality psychology (as opposed to social learning theory, for example) has made it extraordinarily difficult to address historical change, prompting critical theorists to propose revolutionary regime change as a panacea or, much more modestly, educational measures within capitalist society as an antidote to hard-wired antisemites. Neither solution, however, could adequately explain how change would come about or how the change that did come about transpired.

The background to the *Authoritarian Personality* has been examined in much detail elsewhere.⁶⁴ The first page of the preface prefigured the problems of all studies on antisemitism that have relied on personality psychology: “This is a book about

61 Ibid., pp. 170–171.

62 See also his “Sozialpsychologischer Teil,” in: Erich Fromm, *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung* (Paris: Felix Alcan, 1936), pp. 78–134, cited in: Lawrence J. Friedmann, *The Lives of Erich Fromm. Love’s Prophet* (New York: Columbia University Press, 2013), p. 54. See also Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung* (Munich: dtv Wissenschaft, 1991), pp. 173–178.

63 Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1996), p. 100.

64 Aside from the work of Jacobs, Jay, Rensmann, and Wiggershaus cited above, see also Eva Maria Ziege, *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie. Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009).

social discrimination. But its purpose is not simply to add a few more empirical findings to an already extensive body of information. The central theme of the work is the relatively new concept of an ‘anthropological’ species we call the anthropological type of man.⁶⁵ The type that Adorno, his collaborators, and later scholars invoked to explain antisemitism did not so much suffer from sadomasochism as from ego weakness or the absence of a super-ego or both. The manifestations of any of these character flaws were projection, displacement, paranoia, and psychosis. Freud-inspired critical theorists did not just describe antisemitism; they diagnosed a disorder that befell individuals early in life and that was not subject to cyclical fluctuations. Since modern capitalism caused the disorder, Critical Theory’s analysis of antisemitism did not address the questions that tend to occupy both history and social psychology: how did (capitalist) socialization lead certain individuals to join certain groups? How did it allow certain groups to come into being? How did it explain behavior in certain situations? In his darker moments, Adorno conceded that modern capitalism *as such* had produced a universal type *per se*, relativizing earlier efforts to distinguish between “high-scoring” authoritarian subjects and the rest of society.⁶⁶ Such a claim, needless to say, made it impracticable, even pointless to account for the dynamics of antisemitism at a given time, in a given place.

Critical theorists were ambivalent about the relative importance of psychology in explaining antisemitism. Still, there can be no doubt as to the function of Freudian psychoanalysis in their conceptualizations of Judeophobia. Although Adorno maintained that psychology was secondary to sociology (“social factors”) in grasping prejudice, much of *The Authoritarian Personality* itself, as well as his remarks on the making of the study, document the extent to which he was indebted to Freud.⁶⁷ In the latter notes, he insisted that the *Authoritarian Personality* was

65 T. W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levenson, R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality* (New York: Norton Library, 1969), p. ix.

66 Gordon, “Authoritarian Personality,” p. 61. Gordon appears to sympathize with this pessimistic assessment: “What passes for politics today in the United States has its etiology not in determinate forms of psychological character but rather in modes of mindless spectacle that may awaken doubt as to whether the ‘mind’ remains a useful category of political analysis.” *Ibid.*, p. 77.

67 Theodor W. Adorno, *Bemerkungen zu ‘The Authoritarian Personality’ und weitere Texte*, edited by Eva Maria Ziege (Berlin: Suhrkamp, 2019), pp. 25, 30. The “Remarks on the Authoritarian Personality,” written in 1948, have only been published in German. The original

in “full agreement” with orthodox Freudian psychoanalysis. Indeed, the group of researchers involved in the project had resisted calls to sideline the role of infantile sexuality and the unconscious in order to “sociologize” Freud. Similarly, while much of the methodology employed in the *Authoritarian Personality* followed social scientific practice, the “projective items” of the questionnaires and interviews were based on psychoanalytic thinking.⁶⁸

The main message of the study, one which scholars of antisemitism would reiterate time and again, was clear: with their psyches seriously imperiled, authoritarians lacked the freedom of choice that came with an ego that could integrate both the super-ego and the id. In the words of Adorno and his collaborators: “The most essential feature of this structure is a lack of integration between the moral agencies by which the subject lives and the rest of his personality. One might say that the conscience or superego is incompletely integrated within the self or ego, the ego here being conceived of as embracing the various self-controlling and self-expressing functions of the individual. It is the ego that governs the relations between self and outer world, and between self and deeper layers of the personality; the ego undertakes to regulate impulses in a way that will permit the gratification without inviting too much punishment by the superego, and it seeks in general to carry out the activities of the individual in accordance with the demands of reality.”⁶⁹ But what followed from this malady?

On one level, the absence of a well-integrated conscience led to the straightforward victory of the primary drives over the rest of the psyche, or, as Adorno put it, the super-ego had transmogrified into “the spokesman of the id.”⁷⁰ This part of the

English manuscript can be found in the Nachlass Horkheimer, Archivzentrum der Universitätsbibliothek, Frankfurt am Main.

68 Adorno, *Bemerkungen*, pp. 34, 36. See also p. 63.

69 T. W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levenson, R. Nevitt Sanford, “The Measurement of Implicit Antidemocratic Trends,” in: idem., *Authoritarian Personality*, p. 234. On the absence of a well-integrated super-ego and “ego weakness,” see, for example, Simmel, “Antisemitismus und Massenpsychologie,” p. 66; Ackerman/Jahoda, *Anti-Semitism and Emotional Disorder*, p. 49; Rensmann, *Kritische Theorie*, pp. 40, 42, 67, 212–213; idem., *Demokratie und Judenbild. Antisemitismus in der politischer Kultur der Bundesrepublik Deutschland* (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2005), p. 65.

70 T.W. Adorno, “Prejudice in the Interview Material,” in: Adorno, Frenkel-Brunswik, Levenson, Sanford, *Authoritarian Personality*, pp. 605–653, here p. 630. See also Ziege, *Antisemitismus*, p. 270.

analysis was not particularly original, as it basically confirmed Freud's apprehension about the degree to which civilization could keep the drives in check. Unlike Freud, however, the authors of *The Authority Personality* held that what used to be restricted to periodic outbreaks of the "barbaric instincts" now made up certain characters: the id, in these men and women, was always in control.

On another level, the drives could not merely be released at will, irrespective of their potential target. Even if the aggression was originally aroused by and directed against the ingroup authorities (the visible agents of "civilization"), authoritarian characters could not help but displace it onto outgroups. Adorno did not suggest, in the manner of frustration-aggression theory or Bettelheim and Janowitz, that antisemites re-established their positive self-image by blaming individuals or groups for whatever grievance they might have. Rather, "the authoritarian *must*, out of an inner necessity, turn his aggression against outgroups," as he or she is "psychologically unable to attack ingroup authorities."⁷¹ In fact, both Bernstein and Fenichel had anticipated this central thesis of *The Authoritarian Character*, the former noting that individuals who joined antisemitic groups were prohibited from attacking these groups themselves and, in attacking others, hoped to escape disapproval or censure;⁷² and the latter noting that antisemitism empowered "average human beings" to gratify two conflicting urges, the wish to respect authority and the desire to revolt against the demands of civilization.⁷³ Such affinities notwithstanding, *The Authoritarian Character* differed fundamentally from earlier work. Adorno and his collaborators did not envisage "normal" individuals intermittently gathering in groups so as to discharge aggressive drives or fend off permanent regression. Antisemites were antisemites as a matter of course: their super-ego had been externalized for good; their aggressive drives could rein free, if leveled against outgroups; and their conduct – a combination of authoritarian submissiveness and destructive rebelliousness – constituted a veritable psychological type.

71 Adorno, Frenkel-Brunswik, Levenson, Sanford, "The Measurement," p. 233. We could apply this hypothesis to Arendt's analysis of antisemitism: despite representing the state, the Jews never actually incarnated the state, which non-Jewish elites in the bureaucracy, military, and aristocracy continued to embody. And these in-group elites could not be attacked.

72 Bernstein, *Antisemitismus*, pp. 77–78.

73 Fenichel, "Elemente," p. 38.

If these men and women unleashed their destructiveness in a particular fashion rather than arbitrarily, they also practiced antisemitism in distinct ways. Most scholars of a Freudian bent agree that antisemitism invariably involves projection. In an important early essay on paranoia, Freud had first fleshed out the mechanisms of this procedure, describing how patients experiencing delusional thinking projected their own feelings of enmity (that had once been feelings of love or adulation) onto those whom they now feared or despised. This fear or distain, moreover, could be justified on the grounds that it was a perfectly legitimate form of self-defense.⁷⁴ In the psychoanalytic literature on the subject, projection normally resembles a defense mechanism whereby “the subject imputes to the other [...] qualities, feelings, wishes that he rejects or renounces in himself.”⁷⁵ “Prejudicial” projection has been subdivided even further: either it relates to conflicts between the super-ego and the ego, where the superego demands are projected onto another group, which is duly portrayed as “demanding, aggressive, shrewd, cunning, manipulative.” Or it relates to conflicts between the id and the ego, where the id demands are projected onto another group, which is duly depicted as “lecherous, sensuous, lazy at work, inferior – a fountain of instinctual drive.”⁷⁶

Instead of differentiating between both versions of projection, Freudian accounts of antisemitism usually mention both forms, making it difficult to know whether an antisemite projects sporadically or for deep-seated reasons. As a result, we find, in one and the same publication, antisemites who project “conventional” drives onto the Jews (anger, lust, fear, aggression) in order to keep “id-drives ego-alien” as well as character-specific drives (the need for absolute control, the desire for utter destruction, the inability to attack ingroup authorities) in order to accommodate their problematic personalities.⁷⁷ More surprisingly perhaps,

74 Sigmund Freud, “Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia Paranoides),” in: *Gesammelte Werke*, Volume VIII (Fischer: Frankfurt am Main, 1999), p. 239–316, here pp. 275–276, 283, 295, 299, 303, 309–310. See also Loewenstein, *Psychoanalyse des Antisemitismus*, p. 28.

75 Jean Laplanche and Jean-Bertrand Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972), p. 403.

76 Elizabeth Young-Bruehl, *The Anatomy of Prejudices* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), p. 54.

77 In *The Authoritarian Personality*: Daniel J. Levenson, “The Study of Antisemitic Ideology,” in: Adorno, Frenkel-Brunswik, Levenson, Sanford, *Authoritarian Personality*, pp. 57–101,

contemporary scholars of antisemitism have rarely tried to rectify the omissions of the past; they, too, favour additive or summative narratives that combine various approaches, without questioning their relative credibility, plausibility, status, or historical applicability.⁷⁸ Finally, as much as “projection” is implicated in fantasies, fabrications, and falsehoods, we still wish to understand why certain individuals, groups, and nations resorted to projections; how it was possible for entire peoples to be captivated by projections; or why particular projections emerged, disappeared, and recurred when they did.

Conclusion

Critical Theory’s analysis of antisemitism is appealing for three reasons in particular: it is sufficiently abstract (and therefore difficult to falsify) to cover all sorts of contexts; its Freudian elements satisfy the search for psychological explanations of extreme behavior; and its core concepts – displacement, projection, regression – sound like valid explanations even for situations that are not exceptional. The problem with Critical Theory does not lie in any of these attractive features. Like other accounts based on psychoanalysis, there is nothing especially wrong with the idea that, in moments of crisis, people blow off steam, project their fears onto

here pp. 95–96; Adorno, Frenkel-Brunswik, Levenson, Sanford, “The Measurement,” p. 240; Adorno, “Prejudice in the Interview Material,” pp. 613, 618–623. See also Horkheimer and Adorno, “Elemente,” p. 197–199, here pp. 178–179, 217, 223; Fenichel, “Elemente,” pp. 38, 45–46, 55; Leo Löwenthal, *Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus. Schriften*, Volume 3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990), pp. 175–237.

78 For recent aggregate or additive accounts, see Rolf Pohl, who cites Adorno, Horkheimer, Freud, Melanie Klein, Otto Kernberg, and Jan Philipp Reemtsma in an overview that does not privilege one approach, but hopes to come to grips with antisemitism by placing many prominent (but often contradictory) psychoanalytical explanations side by side: Rolf Pohl, “Der antisemitische Wahn. Aktuelle Ansätze zur Psychoanalyse einer sozialen Pathologie,” in: Wolfram Stender, Guido Follert, Mihri Ozedogan (eds.), *Konstellationen des Antisemitismus. Sozialpädagogische Praxis* (Wiesbaden: VS Verlag, 2010), pp. 41–68. See also Samuel Salzborn, *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich* (Frankfurt am Main and New York: Campus, 2010), especially the final chapter entitled “Zur Theorie des modernen Antisemitismus”; and Rensmann, *Demokratie*, pp. 65, 100.

much-maligned minorities, displace their anger (with the state of affairs) onto the powerless, or regress to the point of renouncing all critical faculties. In fact, all of these explanations figure prominently in one of the most important works on inter-ethnic ethnic violence, albeit in language that does not rely on Freudian conceptualizations.⁷⁹

It is not always easy to validate these constructs, to be sure, and they sometimes detract from real conflicts, “rational” interests, or manipulative practices. They can also assume a somewhat improbable catch-all quality, where hundreds of thousands of people project continuously, for example. That being the case, all sorts of historical events – from medieval massacres to Russian pogroms to the “bloodlands” of Eastern Europe – can be examined with the help of these categories.⁸⁰ Historians interested in contingency, context, and change, then, as well social psychologists interested in person-group and person-situation interactions can live with the idea that “normal” individuals “project” and “regress” from time to time.

But Critical Theory does not content itself with such a utilitarian approach to the problem. Like any characterology, it faces the conundrum of having to explain historical change while relying on personality psychology.⁸¹ Blaming “modern capitalism” or “monopoly capitalism” for an early childhood socialization that deprived the young of autonomy in the name of authority, there is little room for conceiving an end to this kind of education or the impact it has over the human beings it produces. As only certain forms of primary socialization (i.e., rigid child-rearing practices) produce authoritarian, anti-democratic, and anti-semitic personalities, these ingrained attitudes could only be changed through in-depth psychotherapy, transformative pedagogy, or an end to capitalism that is nowhere in sight. Yet many cultures have embraced rigid child-rearing practices without becoming exceptionally antisemitic, while other cultures have challenged their antisemitic legacies without altering long-established routines of primary

79 Donald L. Horowitz, *The Deadly Ethnic Riot* (Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 2001), pp. 86, 115–116, 146, 147, 343, 349, 536.

80 Timothy Snyder, *Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin* (New York: Basic Books, 2010).

81 For an example of a remarkably unapologetic characterology of antisemitism, see Grunberger, “Der Antisemit,” pp. 259–260, 262.

socialization.⁸² Critical Theorists may retort by suggesting that the change that has happened is only superficial and that deep down the “crippled” personalities remain crippled. This approach begs the question, however. Some scholars sympathetic to Critical Theory have admitted as much, referring to the danger of reifying character types (only to defend the “model of the authority-bound character”),⁸³ speaking of “predominant traits” as opposed to personality disorders,⁸⁴ or wondering about the efficacy of pedagogic interventions vis-à-vis antisemitic characters.⁸⁵ Nevertheless, it is clear that psychoanalytic studies of antisemitic characters presuppose a deeply flawed personality that cannot be removed or reformed at will. As Samuel Salzborn, a vocal champion of Freudian takes on antisemitism, has acknowledged, such approaches predicate “a point of no return.” The “revision of antisemitic resentments,” he writes, is “pedagogically imaginable only if these have not already become, in childhood, the emotional and cognitive foundation of the entire personality structure.”⁸⁶

But if this is so, Critical Theory even falls behind modern personality psychology. Despite relying on the notion of inherent traits (the so-called ‘big five’: openness to experience, conscientiousness, extroversion, agreeableness, neuroticism), personality psychologists are much more reluctant than psychoanalysts to address historical change.⁸⁷ Instead, they either assert that traits are substantially inheritable, cross-cultural, and distributed uniformly in society, disavowing any

82 Miriam Gebhardt, *Die Angst vor dem kindlichen Tyrannen. Eine Geschichte der Erziehung im 20. Jahrhundert* (Munich: Deutsche Verlags-Anstalt, 2009).

83 Rensmann, *Kritische Theorie*, p. 193. See also Gordon, “Authoritarian Personality,” pp. 51–52.

84 Young-Bruehl, *Anatomy of Prejudices*, p. 32. Salzborn prefers the term “predispositional variables.” Salzborn, *Antisemitismus*, p. 327.

85 Salzborn, *Antisemitismus*, p. 61.

86 *Ibid.*, p. 329, and *idem.*, “Integration und Ausgrenzung,” p. 170.

87 Personality psychology is primarily about “enduring characteristics” that account for “generalized patterns of behavior.” See Krahe, *Personality*, p. 10; Nick Haslam, Luje Smillie, and John Song, *An Introduction to Personality, Individual Differences and Intelligence* (London: Sage, 2017), pp. 6, 18; David Funder, *The Personality Puzzle* (New York and London: W. W. Norton & Company, 2013), pp. 121, 129; Jens B. Asendorpf, *Persönlichkeit. Was uns ausmacht und warum* (Berlin: Springer, 2019), pp. 7–8; *idem.*, “Personality: traits and situations,” in: Philip J. Corr and Gerald Matthews (eds.), *The Cambridge Handbook of Personality Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), pp. 45–53, here p. 43.

claim that such a perspective could explain large-scale social trends;⁸⁸ or they tentatively suggest that certain political attitudes (such as liberalism and conservatism) correlate with certain personality traits (such as openness to experience and conscientiousness);⁸⁹ or else they carefully interrogate the relative role of personality and situation in different sets of circumstances. Even where psychologists try to gauge the degree to which personality might shape the outcome of events, they are well aware that situations may trump differences between individuals.⁹⁰

The question, then, is this: how can Freudian-based Critical Theory justify its sweeping explanations of antisemitism if its premises rest on characterologies that cannot convincingly account for the growth and decline of anti-Jewish hostility, for its popularity here and notoriety there, for its fall from favor in capitalist states and prevalence in socialist states, for its role in some populist parties and absence in others, for its regional, religious, and political variations, for its genteel and violent manifestations, in short: for the sheer complexity of the interplay between individual, situation, group, culture, and time?

88 Stenner, *Authoritarian Dynamic*, p. 145; Bergh and Akrami, "Generalized Prejudice," p. 439; Walter G. Stephan and Cookie White Stephan, "Intergroup Threats," in: Sibley and Barlow, *The Cambridge Handbook*, pp. 131–148, here p. 133.

89 Jeffrey J. Mondak, *Personality and the Foundations of Political Behavior* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Schumann, *Persönlichkeit*.

90 Seth A. Wagerman and David C. Funder, "Personality psychology of situations," in: Corr and Matthews, *Cambridge Handbook of Personality Psychology*, pp. 27–42, here p. 36. See also John M. Doris, *Lack of Character and Moral Behavior* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 24–25. Prominent personality psychologists maintain that people actively select situations according to their personality. See Asendorpf, "Personality," p. 51, and Funder, *Personality Puzzle*, p. 131; Krahe, *Personality*, p. 2.

Hitlers Antisemitismus: Ein bloßer „Judenkomplex“?

Zur Problematik von Max Domarus' „Hitler. Reden und Proklamationen 1932–1945“

Die Quellenedition und ihre Nutzer

Alle nutzen sie, alle zitieren sie. Für Forscher zur Geschichte des Nationalsozialismus und Hitler-Biografen ist die Quellenedition von Max Domarus „Hitler. Reden und Proklamationen. Kommentiert von einem deutschen Zeitgenossen“¹ (1962/63), in der in vier Bänden mit 2323 durchgängig nummerierten Seiten eine Vielzahl von Äußerungen des Diktators präsentiert wird, offenbar unverzichtbar. Die Domarus-Edition zu Hitler wurde bereits von der ersten Generation der NS-Forscher intensiv genutzt und gelobt, so von Hugh Trevor-Roper, Percy Ernst Schramm, Fritz Fischer, Walther Hofer oder Wilhelm Treue, um nur einige Namen zu nennen. Auch die Autoren aktueller Hitler-Biografien wie Marlis Steinert oder Ralf Georg Reuth² greifen auf die Domarus-Edition gerne zurück. Ian Kershaw³ zitiert sie sehr häufig in seiner monumentalen zweibändigen Hitler-Biografie, ebenso Volker Ullrich⁴ in seiner Studie. Auch Peter Longerich⁵ benutzt Domarus' Sammlung vielfach, wie vor ihm schon John Toland,⁶

1 Max Domarus, Hitler. Reden und Proklamationen. Kommentiert von einem deutschen Zeitgenossen, 2. Bände in je 2 Teilbänden, Würzburg 1962/63.

2 Marlis Steinert, Hitler, München 1994; Ralf Georg Reuth, Hitlers Judenhass. Klischee und Wirklichkeit, München 2009.

3 Ian Kershaw, Hitler 1889–1936, Bd. 1, Stuttgart 1998; ders., Hitler 1936–1945, Bd. 2, Stuttgart 2000.

4 Volker Ullrich, Adolf Hitler. Die Jahre des Aufstiegs, Frankfurt a. M. 2013; ders., Adolf Hitler. Die Jahre des Untergangs, Frankfurt a. M. 2018.

5 Peter Longerich, Hitler. Biographie, Berlin 2015.

6 John Toland, Adolf Hitler, Bergisch Gladbach 1977.

Joachim C. Fest⁷ sowie Alan Bullock in seiner Hitler-Stalin-Doppelbiografie.⁸ Auf die Edition stützen sich auch Arbeiten über die nationalsozialistische Judenverfolgung wie jene von Saul Friedländer, der sie für seine beiden Bände „Das Dritte Reich und die Juden“⁹ zur Begründung seiner These vom „Erlösungsantisemitismus“ heranzog, ebenso wie Peter Longerich für die „Politik der Vernichtung“.¹⁰ Zuvor verwendeten schon Robert Wistrich und Leni Yahil die Edition,¹¹ wie auch Autoren von Gesamtdarstellungen des Nationalsozialismus wie Martin Broszat, Ernst Nolte, Hans-Ulrich Thamer oder Wolfgang Benz.¹² In Handbüchern für das Grundstudium der Geschichte wird ebenso auf Domarus verwiesen.¹³ Es gibt somit Grund für die Annahme, dass ein großer Teil der Arbeiten zu den Themen Nationalsozialismus und Hitler auf der Edition von Max Domarus basiert; sie ist offenbar seit vielen Jahren eine der zentralen Quellen. Man kann davon ausgehen, dass sie in jeder einschlägigen Universitätsbibliothek vorhanden ist und dementsprechend häufig von Studierenden und Wissenschaftlern genutzt wird. Nur die Tagebücher von Joseph Goebbels werden noch häufiger zitiert.

Die Quellenedition von Domarus wird von erläuternden Kommentaren begleitet, die die Geschichte des Dritten Reiches nachzeichnen. Sie stellt darüber hinaus ein Itinerar Hitlers dar, das dessen Reisen und politische Gespräche in einem großen Umfang skizziert. Domarus' Hauptquelle dürfte seinen Belegen nach der *Völkische Beobachter* sein, er nutzte aber auch Agenturmeldungen des

- 7 Joachim C. Fest, *Hitler. Eine Biographie*, Frankfurt a. M./Berlin 1989 (Erstauflage 1973).
- 8 Alan Bullock, *Hitler und Stalin*, Berlin 1991.
- 9 Saul Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden. Die Jahre der Verfolgung*, München 1998; ders., *Das Dritte Reich und die Juden. Die Jahre der Vernichtung*, München 2006. Friedländer stützte sich ausschließlich auf gedruckte Quellen.
- 10 Peter Longerich, *Politik der Vernichtung. Eine Gesamtdarstellung der nationalsozialistischen Judenverfolgung*, München 1998.
- 11 Robert Wistrich, *Der antisemitische Wahn. Von Hitler bis zum Heiligen Krieg gegen Israel*, München 1987; Leni Yahil, *Die Shoah. Überlebenskampf und Vernichtung der europäischen Juden*, München 1988.
- 12 Martin Broszat, *Der Staat Hitlers*, München 1969; Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française, italienischer Faschismus, Nationalsozialismus*, München 1984; Hans-Ulrich Thamer, *Verführung und Gewalt. Deutschland 1933–1945*, Berlin (West) 1986; Wolfgang Benz, *Herrschaft und Gesellschaft im nationalsozialistischen Staat*, Frankfurt a. M. 1990.
- 13 Klaus Hildebrand, *Das Dritte Reich*, München 41991.

Deutschen Nachrichtenbüros (DNB), zeitgenössisches Schrifttum (z. B. des Eher-Verlags), Akten der Reichskanzlei im Bundesarchiv, in Teilen die bis in die 1960er-Jahre erschienene Fachliteratur und eigene Notizen bzw. Aufzeichnungen.¹⁴ Ähnlich ist auch eine weitere Edition von Domarus, nämlich „Mussolini und Hitler. Zwei Wege – gleiches Ende“, konzipiert.¹⁵

In Studium und Forschung sind Quelleneditionen gern genutzte Hilfsmittel, ersparen sie doch häufig die aufwendige Suche in Archiven und sonstigen Verstecken. Einen großen Teil der Detektivarbeit nehmen uns die Herausgeber ab, indem sie die Quellen auf ihre Authentizität prüfen und oftmals durch Kommentierungen erschließen. Dass eine Quellenedition Nutzerinnen und Nutzer auch in die Irre führen kann, musste die Zeitgeschichtsforschung im Fall der Edition von Eberhard Jäckel erfahren, der 1980 in „Hitler. Sämtliche Aufzeichnungen 1905–1924“¹⁶ einige Dutzend Originale von Konrad Kujau, dem Fälscher der legendären „Hitler-Tagebücher“, aufgenommen hatte. Das räumte Jäckel 1983 in den *Vierteljahrsheften für Zeitgeschichte* auch ein. Besagter Konrad Kujau hatte in der Domarus-Edition wiederum das Material für seine Hitler-Tagebücher gefunden, eine Geschichte, die es unter dem Titel „Shtonk“ 1992 ins deutsche Kino schaffte.

Editorische Prinzipien von Max Domarus

Für meine Forschungen zum Antisemitismus der Nationalsozialisten habe ich eine Fülle von Quellen ausgewertet, zu denen natürlich auch Hitlers Reden gehörten, und vor allem die originalen Ausgaben der Parteizeitung *Völkischer Beobachter* (VB) genutzt.¹⁷ Für die Leser meiner Untersuchung wollte ich dann jeweils auf den

14 Z. B. Domarus, Bd. 4, S. 1984. Die zeitgenössischen Aufzeichnungen und Quellen zur Edition müssen sich im Privatarchiv Domarus befinden. Dieses ist bislang nicht zugänglich. Möglicherweise befindet es sich bei dem Sohn von Max Domarus, der jedoch auf meine Anfragen nicht reagierte.

15 Max Domarus, *Mussolini und Hitler. Zwei Wege – gleiches Ende*, Würzburg 1977.

16 *Hitler. Sämtliche Aufzeichnungen 1905–1924*, hrsg. von Eberhard Jäckel in Zusammenarbeit mit Axel Kuhn, Stuttgart 1980; vgl. dies., *Neue Erkenntnisse zur Fälschung von Hitler-Dokumenten*, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 32 (1983), S. 163–169.

17 Der *Völkische Beobachter* erschien nach dem Erwerb durch die NSDAP 1921 im Format 2°, Seitengröße 40,5 x 53,5 cm, vierspaltiger Druck, ab August 1938: 41 x 48 cm.

Abdruck in der leicht zugänglichen Domarus-Edition hinweisen und stellte zu meiner Verwunderung fest, dass sich die für die Frage des antisemitischen Gehaltes und der ideologischen Begründungen relevanten Passagen der Politik Hitlers häufig dort nicht finden ließen, da die Texte mehr oder minder stark gekürzt wurden. Das war bemerkenswert, weil im gesamten NS-Schrifttum, nicht nur in Zeitungen und Periodika wie dem *Völkischen Beobachter*, dem *Schwarzen Korps* und den *Nationalsozialistischen Monatsheften* antisemitische Gehalte eine zentrale Rolle spielten.¹⁸ Hat also eine Edition, die von unzähligen Autoren für ihre Arbeiten herangezogen wurde, die Quellen häufig und vielleicht sogar in systematischer Weise verkürzt? Und falls sich eine Systematik der Kürzungen feststellen lassen sollte: Welche inhaltlichen Elemente wurden ausgelassen, und wirken sich diese Auslassungen auf das Verständnis von nationalsozialistischer Ideologie und Politik aus?

Selbstverständlich erarbeiten Historiker ihre Werke aus den Quellen. Die Technik der Quellenerschließung und -interpretation ist derart basal, dass sie hier keiner weiteren Erläuterung und Begründung bedarf. Wer Quellen verkürzt nutzt oder wahrnimmt, sich Teile herauspickt und andere ignoriert und wesentliche Aspekte ausblendet, überschreitet leicht die Grenze zwischen Interpretation und Manipulation – das ist Konsens unter Historikern.

Max Domarus sammelte seit 1932 unzählige Materialien zu Adolf Hitler, ihn interessierten „Persönlichkeiten, die zur Macht drängten oder ihren Machtbereich vergrößern wollten“,¹⁹ wofür sie sich natürlich der politischen Rede bedienten. Der „Dämon Hitler“ (S. 7) habe über die Gabe verfügt, seine Zuhörer in kleinem oder größeren Kreise zu fesseln, wobei Domarus feststellen musste, dass nichtdeutsche Zuhörer in der Regel von Hitlers Redekunst unbeeindruckt blieben (S. 54). Domarus charakterisierte Hitlers Rhetorik folgendermaßen: „Er legte es mit voller Absicht darauf an, in der ersten Hälfte seiner gewöhnlich 1½–2-stündigen, mitunter auch noch ausgedehnteren Reden das Publikum durch langatmige Erzählungen, endlose geschichtliche oder ‚philosophische‘ Betrachtungen körperlich

18 Wolfram Meyer zu Uptrup, *Kampf gegen die „jüdische Weltverschwörung“*. Propaganda und Antisemitismus der Nationalsozialisten 1919–1945, Berlin 2003, hier auf S. 455–493 eine Liste der antisemitischen Artikel des *VB* von 1921 (Erwerb des *VB* durch die NSDAP) bis 1945.

19 Domarus, *Hitler*, Bd. 1, S. 4. Folgende Zitate ebenda.

und geistig zu ermüden, um sie dann im zweiten Teil, wenn sie mürbe geworden waren, durch demagogische Schlagworte, nationalistische Parolen usw. zu ‚elektrisieren‘.“ (S. 48 f.)

Domarus wollte sich auf die politischen und realgeschichtlichen Aspekte konzentrieren, um die historische Entwicklung anhand von Hitlers Reden und Texten nachzuzeichnen, weniger aber auf die wiederkehrenden ideologischen Begründungen und Zusammenhänge: „Bei späteren Reden und Aufrufen aus dem gleichen Anlaß werden nur diejenigen Abschnitte wörtlich angeführt, die etwas Neues enthalten.“ (S. 55) Im Endeffekt zeichnete er den „Führer“ als einen willensstarken und wirkmächtigen Politiker, der die Geschicke Deutschlands und Europas nach seinen Vorstellungen lenkte. Die Verwurzelung von Hitlers Politik in der Ideologie und Geschichte der NSDAP wurde so kaum deutlich.

Domarus versuchte, Hitlers Rhetorik zu schematisieren, indem er einzelne wiederkehrende Bausteine identifizierte: „Man kann den ersten Teil der Reden, der in seinen Wiederholungen *heute für den Leser meist uninteressant ist*, die ‚Parteierzählung‘ nennen. Hitler fing sozusagen bei ‚Adam und Eva‘, d. h. bei der Parteigründung im Jahr 1919 an, um dann weitschweifig seinen bisherigen Kampf, die einzelnen Erfolge für die Partei, später für Deutschland, aufzuzählen“ (S. 49, meine Hervorhebung). Deswegen traf Domarus als Herausgeber die Entscheidung, diese wiederkehrenden Teile von Hitlers Reden und Texten in seiner Edition nicht mehr mit aufzunehmen: „Auf die Wiedergabe der ‚Parteierzählung‘, jenes weit ausholenden, unwesentlichen Einleitungsteils vieler Reden, wird [...] gewöhnlich verzichtet.“ (S. 55) Domarus „verzichtet“ infolgedessen bei fast 70 der abgedruckten Reden auf die mit der „Parteierzählung“ verbundenen inhaltlichen Aspekte, da er sie als „uninteressant“ und „unwesentlich“ für die heutigen Leser betrachtete. Als Resultat seiner Kürzungen fehlen etwa die ideologischen Einleitungen bei Hitlers Bekanntgabe der Kandidatur als Reichspräsident am 27. Februar 1932 im Berliner Sportpalast, bei seiner ersten Rede als Reichskanzler im Berliner Sportpalast am 10. Februar 1933, bei der Reichstagsrede am 7. März 1936 anlässlich der Kündigung des Locarno-Vertrages und der Besetzung des Rheinlandes, bei seiner Rede auf einer Massenkundgebung in Königsberg am 25. März 1938, bei der Wahlrede in Reichenberg am 2. Dezember 1938, beim Neujahrsaufruf vom 1. Januar 1940, bei der Gedenkrede zur Parteigründung am 24. Februar 1941, beim Neujahrsaufruf vom 1. Januar 1942, bei der Parteigründungsfeier am

8. November 1943, bei der Rede vor Generälen am 12. Dezember 1944 und anderen mehr. Gleiches gilt für seine letzte Rundfunkansprache am 30. Januar 1945, in deren weiterem Verlauf Hitler offen von der „jüdisch-internationalen Weltverschwörung“ und dem „jüdisch-asiatischen Bolschewismus“ sprach.²⁰

Diese als „Parteierzählungen“ bezeichneten Teile hatten in jeder Rede Hitlers eine wichtige Funktion, stellten sie doch eine Verbindung zwischen dem „Kampf“ der zu Beginn kleinen Schar von Nationalsozialisten und ihren Feinden her, allen voran den „Juden“ und neben diesen den „Bolschewisten“, „Plutokraten“ oder „Demokraten“. So begründete Hitler die nationalsozialistische Politik seit Anbeginn, die er im weiteren Verlauf seiner Reden auf die jeweilige historisch-politische Situation aktualisierte.

Führen die von Domarus gekürzten Quellen nun auch zu anderen Darstellungen und Deutungen, als eine vollständigere Quellenbasis dies tun würde? Die möglichen Konsequenzen sollen anhand von Hitlers Antisemitismus untersucht werden.

Hitlers Antisemitismus vor der „Machtergreifung“

Um die Verortung und den Stellenwert des Antisemitismus in Hitlers „Weltanschauung“ darzustellen, ist es notwendig, sich mit der Frage zu beschäftigen, warum und wie sich sein Antisemitismus entwickelt hatte. Wer die Quellen zu seinen Reden über den Zeitraum von 1919 bis 1945 auswertet, wird erstaunt sein, wie sehr er bei den grundlegenden Aussagen seines Weltbildes gerade auch im Hinblick auf den Antisemitismus konstant geblieben ist. Das hängt sicher auch mit seiner Einstellung zusammen, dass ein wahrer Führer seine Meinung niemals revidieren sollte, da sonst sein Nimbus als allwissend und den Weltenlauf vorhersehend angekratzt würde.²¹

Die Quellen bieten vor 1919 keine Hinweise, dass Hitler sich aus der Masse der kleinbürgerlichen Antisemiten Wiens oder Münchens hervorgehoben hätte. In der Forschung wurde seine Betonung einer „jüdischen Weltverschwörung“ häufig

20 Domarus, Bd. 4, S. 2195.

21 Vgl. Meyer zu Uptrup, Kampf, S. 412, ähnlich auch Broszat, Staat Hitlers, S. 34.

als bizarre Propagandarhetorik abgetan. Doch diese Vorstellung hatte sein gesamtes politisches Denken geprägt, und nachdem er Ende des Jahres 1919 den ersten vollständigen Abdruck der „Protokolle der Weisen von Zion“ in Deutschland in der von seinem Freund Dietrich Eckart herausgegebenen Zeitschrift *Auf gut Deutsch* gelesen hatte, bekamen sein Weltbild sowie sein politisches Denken eine grundlegende Ausrichtung.²² Die angeblichen „Protokolle“ waren für Hitler ein Schlüsseldokument: Er war überzeugt, „daß sie mit geradezu grauenerregender Sicherheit das Wesen und die Tätigkeit des Judenvolkes aufdecken und in ihren inneren Zusammenhängen sowie den letzten Schlußzielen darlegen“.²³ Der von russischen Antisemiten fabrizierte Text, keine Fälschung irgendeines Originals, sondern ein Original antisemitischer und irrwitziger Phantasmagorien, hatte Hitlers Denken, Geschichts- und Politikverständnis durchdrungen. Vor 1933 stellte er seinen „Kampf“ als ein Ringen gegen die vom „Weltjudentum“ gesteuerten innen- und außenpolitischen Gegner dar, nach 1933 begründete er seine Politik vielfach mit Motiven des Verschwörungskonstrukts. Hitler führte die „Protokolle“ in seinen Reden immer wieder als Beleg an, wobei er in der Regel in seinen Texten und Reden weder seine Quellen noch deren Autoren nannte, die ihn in seinem Denken beeinflusst hatten.

Zusammenfassend lässt sich wohl festhalten, dass in der Forschung die Entstehung von Hitlers antisemitischem Weltbild in die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg angesetzt und für die Frühgeschichte der NSDAP als zentral angesehen wird. Die antisemitischen Einlassungen stellten einen Minimalkonsens und ein Kontinuum

22 Wolfram Meyer zu Utrup, Wann wurde Hitler zum Antisemiten? Einige Überlegungen zu einer strittigen Frage, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 43 (1995) 8, S. 687–697. Vgl. auch Eva Horn/Michael Hagemeister (Hrsg.), Die Fiktion von der jüdischen Weltverschwörung. Zu Text und Kontext der „Protokolle der Weisen von Zion“, Göttingen 2012. Die Beiträge dieses Bandes diskutieren die „Protokolle“ als verspäteten Ausdruck weitverbreiteter Verschwörungstheorien des 19. Jahrhunderts oder als utopischen literarischen Text, der die Tradition der „Totengespräche“ fortsetzte. Philologische Überlegungen zur Entstehung des Textes stehen dabei im Mittelpunkt. Entscheidend war und ist im Hinblick auf die „Protokolle“ jedoch ihre Wirkungsgeschichte. Sie lieferten keine Blaupause für Judenverfolgungen, wohl aber den entscheidenden Beleg für das konspiratorische Weltbild von Antisemiten seit 1902.

23 Adolf Hitler, Mein Kampf, Einbändige Ausgabe, 225.–226. Aufl., München 1936, S. 337. In der 1. Auflage war es S. 325. Siehe auch Hitler, Mein Kampf. Eine kritische Edition, Bd. 1, München 2016, S. 799 ff.

in der Parteiideologie der Nationalsozialisten dar. Nun stellt sich die Frage, ob 1932 zum Präsidentschaftswahlkampf oder nach der „Machtergreifung“ 1933 die antisemitischen Gehalte zurückgenommen wurden und somit der Eindruck des späteren Bundespräsidenten Theodor Heuss richtig sein könnte, der 1932 feststellte: „Er schimpft sehr viel weniger. Er frühstückt gar keine Juden mehr.“²⁴ Peter Longerich meint gar: „Während Hitlers frühe Reden und Veröffentlichungen nach der Wiedergründung der Partei lange antisemitische Passagen und Hetztiraden enthalten, wird dieses Element seit 1930 spürbar schwächer.“ Antisemitische Passagen seien in den Reden nach diesem Zeitpunkt „nach wie vor enthalten, treten jedoch eher an den Rand“.²⁵ Betrachtet man die taktische Rücknahme der antisemitischen Tiraden Hitlers im Präsidentschaftswahlkampf und danach die um die antisemitischen Inhalte gekürzten Reden in der Domarus-Edition, dann kann durchaus der Eindruck entstehen, zwischen dem Antisemitismus vor und nach 1932/33 hätte ein starker Unterschied bestanden. Die ideologischen Vorstellungen Hitlers lassen sich für die Zeit vor 1933 gut in der fünfbandigen Quellenedition „Reden, Schriften, Anordnungen“²⁶ belegen und nachvollziehen. Änderten sich diese Vorstellungen wirklich dann im Zuge des Präsidentschaftswahlkampfes 1932 oder nach der „Machtergreifung“ 1933? Oder zeigen die Quellen, sofern sie ungekürzt wahrgenommen werden, eine Kontinuität?

Für das Verständnis des Nationalsozialismus ist es durchaus auch von Bedeutung, ob man annimmt, dass Hitler und die NSDAP in einer Tradition preußischer Großmachtpolitik standen oder ob sie ein Phänomen waren, das infolge der Brüche eines verlorenen Krieges, der Revolutionen in Russland, Ungarn und Deutschland, des Schocks über die Bedingungen des Versailler Friedensvertrages und der Auseinandersetzungen mit den linksradikalen und kommunistischen Kräften entstand. Für Ersteres steht die Interpretation von Ian Kershaw, für Letzteres sprechen Arbeiten von Brigitte Hamann,²⁷ Peter Longerich und Ralf Georg Reuth.²⁸ Im

24 Theodor Heuss, *Hitlers Weg. Eine historisch-politische Studie über den Nationalsozialismus*, Stuttgart/Berlin/Leipzig 1932, S. 148 f.

25 Longerich, *Politik der Vernichtung*, S. 20.

26 Hitler. *Reden, Schriften, Anordnungen*, hrsg. vom Institut für Zeitgeschichte, 5 Bde., München 1992 ff.

27 Brigitte Hamann, *Hitlers Wien*, München 1996.

28 Reuth, *Hitlers Judenhass*.

Zusammenhang damit steht auch die Frage, ob Hitler schon in Linz und Wien oder erst in München nach dem Ersten Weltkrieg seinen Antisemitismus entwickelte. Für die in „Mein Kampf“ angelegte Kontinuität seit Linz sprach sich u. a. Kershaw aus, wohingegen andere diese Kontinuität als Konstruktion Hitlers entlarvten. Anhand einiger Beispiele soll im Folgenden untersucht werden, ob der für die Zeit vor der „Machtergreifung“ nachgewiesene Antisemitismus Hitlers auch für seine Politik und jene der NSDAP nach diesem Zeitpunkt relevant war und ob sich der Befund ändert, wenn man Domarus oder die originalen Quellen zugrunde legt.

Antisemitismus an politischen Wendepunkten der Jahre 1933, 1939 und 1942

Hitler war ein „fanatischer Antisemit“, wie alle Biografen des Diktators feststellten. Zuletzt tat dies Volker Ullrich in seiner zweibändigen Biografie „Adolf Hitler“, der für die „Kampfzeit“, also die Jahre vor der Machtübernahme, den Antisemitismus als Auslöser für Hitlers politisches Engagement betrachtet und als zentral für den Zulauf seiner Anhänger annimmt.²⁹ Ullrich rätselte wie manch anderer über Hitlers geistige Einflüsse, obwohl dieser mitunter seine Vorbilder selbst nannte und sich unter jenen häufiger die „Protokolle der Weisen von Zion“ befanden.³⁰ Das antisemitische Denksystem überzeugte nicht nur Hitler selbst, er überzeugte damit offensichtlich auch eine Vielzahl seiner Anhänger, denen er die Geschichte, den verlorenen Krieg und die demokratische Politik als jüdische Aktionen erklärte, die sich gegen „Deutsche“ richteten. Diesen Aspekt führte Hitler auch zu Neujahr 1933 an, um seine verzagende Anhängerschaft weiter zu motivieren. Doch auf diesen Zusammenhang geht Ullrich nicht ein, sondern bezieht sich nur auf einen Bruchteil der Rede.

Gegen Ende des Jahres 1932 waren die Aussichten auf eine Regierungsübernahme der NSDAP deutlich gesunken. In dieser Situation versuchte Hitler mit einer „Kampfbotschaft 1933“ zum Neujahrstag Partei und Anhänger wieder zu mobilisieren. Max Domarus leitet diesen Text mit der Bemerkung ein: „Nach dem

29 Ullrich, *Adolf Hitler*, Bd. 1, S. 121.

30 Meyer zu Uptrup, *Kampf*, S. 95 und 108 ff.

üblichen Rück- und Ausblick betonte Hitler, dass er auf keinen Fall von seinen bisherigen Forderungen für eine Regierungsbildung abgehen werde.³¹ Im weiteren Verlauf werden die Passagen abgedruckt, in denen Hitler die Situation 1933 mit der des Jahres 1918 verglich, als sich das Reich auf Betreiben seiner „inneren Verräter“ ergeben habe. Hitler wollte aber den Anspruch auf Führung der Reichsregierung nicht aufgeben, er würde „das Recht der Erstgeburt unserer Bewegung nicht für das Linsengericht der Beteiligung an einer Regierung ohne Macht [...] verkaufen“. So weit reflektiert der Quellenabdruck in erster Linie die ereignisgeschichtliche Ebene.

Was bei Domarus fehlt, sich aber im *Völkischen Beobachter* vom 1./2. Januar 1933 nachlesen lässt, ist eine längere Einleitung, in der Hitler den Versuch unternahm, mithilfe seiner antisemitischen und auf Konspirationen basierenden Deutung der aktuellen politischen Ereignisse seine Anhänger wieder geschlossen hinter sich zu bringen. Genau diese Aspekte fehlen in Volker Ullrichs Darstellung ebenfalls. Hitler setzte mit der Behauptung ein, das Ende des „liberalistischen“ Zeitalters sei gekommen, und wies im Anschluss darauf hin, die „bolschewistische Gefahr“, die er expressis verbis im Kontext einer angeblichen jüdischen Konspiration darstellte, erhebe sich jetzt: „Der Ruf ‚Proletarier aller Länder vereinigt euch!‘ ist zur Parole eines Untermenschentums geworden, das über fast alle Weltteile hinweg aus gleichen Veranlagungen heraus gemeinsame Interessen wittert. Der internationale Jude als intellektueller Inspirator führt in fast allen Staaten der Welt diesen Kampf wenig befähigter, primitiver Unterrassen gegen die kultur- und damit menschliches Leben schaffende und sichernde Fähigkeit eines höheren Menschentums, dessen Widerstandskraft im Liberalismus erschlaffte. Diese jüdisch-intellektuelle Führung der Weltrevolution hat zurzeit Rußland [...] erobert [...] und einen Staat errichtet, der nur als augenblickliche territoriale Basis einer weltzerstörenden Idee anzusehen ist.“³²

Im weiteren Verlauf dieser Rede arbeitete Hitler mit einer Fülle von Schlüsselbegriffen der antisemitischen Konzeption, auf deren Basis er auch die Parteilsgeschichte darstellte: „13 Jahre lang sollten bald der Marxismus, bald wieder die internationale Hochfinanz Deutschland helfen. Aber gerade diese beiden, die

31 Domarus, Bd. 1, S. 172.

32 VB, Nr. 1/2, 1./2. 1. 1933, Norddeutsche Ausgabe, S. 1.

13 Jahre lang miteinander verbunden Arm in Arm gingen, haben gemeinsam Deutschland zerstört, unsere Wirtschaft vernichtet und unser Volk verelendet.“³³

Hitler rekapitulierte seine politische Grundüberzeugung, die er unzählige Male zwischen 1920 und 1932 ausgeführt hatte: Demnach seien die Gegner der Nationalsozialisten und Deutschlands vom „internationalen Weltjudentum“ gesteuert und würden in Gestalt des Bolschewismus und der Hochfinanz die Deutschen zu unterdrücken suchen. Die Formulierungen spiegelten einen Katalog von Maßnahmen, die er in den „Protokollen der Weisen von Zion“ gelesen hatte. In den Jahren vor 1933 vermochte er den Glauben und die Überzeugung von einer „jüdischen Weltverschwörung“ äußerst flexibel und situationsgerecht auf die Tagespolitik der Weimarer Republik zu beziehen. Diese Form des verschwörungstheoretischen Antisemitismus wurde zum Kern der antisemitischen Parteiideologie der NSDAP, die alle Gegner als Feinde in einen konspirativen Zusammenhang stellte. Sie war ein immer wiederkehrendes Grundelement in Hitlers Reden und verbindlich für Schriften der NSDAP. Die je nach politischer Lage aktualisierte Konstruktion der „jüdischen Weltverschwörung“ wurde etwa im *SS-Leitheft* vom April 1936 in grafischen Darstellungen präsentiert, die zur Schulung dienten und den Kosmos des Feindbildes „jüdische Weltverschwörung“ mit normativem Anspruch darstellten.³⁴ Somit ist es folgerichtig anzunehmen, dass diese spezifische Beschreibung der Gegner auch für Hitlers Anhänger von Bedeutung war und eine gewisse Überzeugungskraft entfalten konnte.

Für Ian Kershaw ist die ideologische Argumentation dieser Durchhalteparole zum Neujahr 1933 überhaupt nicht der Rede wert.³⁵ Seine unbefriedigende Darstellung von Hitlers Antisemitismus zeigt sich beispielsweise auch bei der Behandlung von dessen Begründung der Nürnberger Rassegesetze im September 1935, in der Kershaw die Elemente von Hitlers antisemitischer Politikbeschreibung disparat nebeneinander stellt, ohne den inneren verschwörungstheoretischen Zusammenhang zu erkennen.³⁶ Er nennt als Motiv für die Judenverfolgung

33 Ebenda.

34 Der Reichsführer SS/SS-Hauptamt (Hrsg.), *SS-Leitheft*, Bd. 2, Berlin, 22. 4. 1936. Das Heft enthielt grundlegende „Informationen“ über das „Judentum“ aus antisemitischer Perspektive und eine längere Darstellung der „Protokolle der Weisen von Zion“.

35 Kershaw, Hitler. 1889–1936, S. 502–527.

36 Ebenda, S. 716.

Hitlers „rassische Säuberungsmanie“. ³⁷ Eine solche Interpretation ist nicht verwunderlich, wenn man eine Quellensammlung nutzt, in der die ideologischen und antisemitischen Aspekte häufig eskamotiert sind. Offenbar kann der Duktus von Domarus den Blick des Lesers sogar so weit trüben, dass die ideologischen Elemente auch dann nicht wahrgenommen werden, wenn sie in der Edition vollständig gebracht werden, wie bei der Rede Hitlers vom 15. September 1935, mit der dieser die Zustimmung zu den Nürnberger Rassegesetzen einforderte. ³⁸

Auch zu Hitlers Rede vom 30. Januar 1939 fehlt die einleitende Passage zur „Parteierzählung“ in Domarus' Quellensammlung. ³⁹ Hitler hatte damals in der über zweieinhalbstündigen Rede die viel zitierten Sätze geäußert (die Domarus auch wiedergibt), deren Fortsetzung aber häufig nicht beachtet wird:

„Ich will heute wieder ein Prophet sein: Wenn es dem internationalen Finanzjudentum in- und außerhalb Europas gelingen sollte, die Völker noch einmal in einen Weltkrieg zu stürzen, dann wird das Ergebnis nicht die Bolschewisierung der Erde und damit der Sieg des Judentums sein, sondern die Vernichtung der jüdischen Rasse in Europa. [...] Augenblicklich mag das Judentum in gewissen Staaten seine Hetze betreiben unter dem Schutz einer dort in seinen Händen befindlichen Presse, des Films, der Rundfunkpropaganda, der Theater, der Literatur usw. Wenn es diesem Volke aber noch einmal gelingen sollte, die Millionenmassen der Völker in einen für diese gänzlich sinnlosen und nur jüdischen Interessen dienenden Kampf zu hetzen, dann wird sich die Wirksamkeit einer Aufklärung äußern, der in Deutschland schon in wenigen Jahren das Judentum restlos erlegen ist. Die Völker wollen nicht mehr auf den Schlachtfeldern sterben, damit diese wurzellose internationale Rasse an den Geschäften des Krieges verdient und ihre alt-testamentarische Rachsucht befriedigt. Über die jüdische Parole ‚Proletarier aller Länder, vereinigt euch‘ wird eine höhere Erkenntnis siegen, nämlich: Schaffende Angehörige aller Nationen, erkennt euren gemeinsamen Feind! [Anhaltender stürmischer Beifall].“ ⁴⁰

37 Ebenda, S. 381.

38 Domarus, Bd. 2, S. 535 f.

39 Domarus, Bd. 3, S. 1047.

40 VB, Nr. 32, 1. 2. 1939, Norddeutsche Ausgabe, S. 4 f.

Die Ankündigung des Mordes an der jüdischen Bevölkerung Europas wiederholte Hitler in den folgenden Jahren mehrmals, interessanterweise datierte er sie dann auf den Kriegsbeginn, den 1. September 1939. In der Domarus-Edition fehlt der einleitende Teil der Rede vom 30. Januar 1939. Wenn nun die Begründung für die in der Rede dargestellte Politik fehlt, gehen dann nicht wesentliche Aspekte des historischen Moments verloren? Genau dies passiert in der Darstellung von Volker Ullrich,⁴¹ der die Rede als Hitlers Versuch versteht, auf die Juden in Deutschland den Druck zur Auswanderung zu erhöhen und gleichzeitig auf die westlichen Regierungen Druck auszuüben, ihnen Zuflucht zu gewähren. Es sollte bei Weitem nicht nur dem „internationalen Finanzjudentum“ die Schuld an dem sich abzeichnenden Krieg zugeschoben werden. Hitler tastete sich nicht nur „bereits gedanklich an diese Extremlösung heran“,⁴² wie Ullrich vermutet, sondern kündigte ganz offen und öffentlich seine Politik an.

Kershaw erkannte einen gewissen Zusammenhang zwischen der jüdischen Bevölkerung Deutschlands und der Welt in Hitlers Weltanschauung, indem er betont, Hitler sei mittelbar auf den Gedanken zurückgekommen, die deutschen Juden als „Geiseln“ einzusetzen. Wenn er diese antisemitische Passage jedoch lediglich als „geistige Pathologie“ bezeichnet, ist das in Anbetracht des vollständigen Textes und Kontextes eine nicht angemessene Interpretation.⁴³

Longerich referiert die „Vernichtungsankündigungen der Jahreswende 1938/39“ mit dem Höhepunkt der Rede Hitlers vom 30. Januar 1939 als eine Rhetorik, mit welcher „der Vertreibungsdruck auf die deutschen Juden erhöht und die Aufnahmebereitschaft des Auslandes erpreßt werden“ sollten. Ferner sollte „mit der Ankündigung, die Juden unter deutscher Herrschaft im Falle eines Weltkrieges zu vernichten, die Bildung einer gegen Deutschland gerichteten Allianz der Westmächte im Falle eines deutschen militärischen Vorgehens auf dem Kontinent verhindert werden“.⁴⁴ Die ideologischen Aspekte spielten laut Longerich in dieser Situation keine große Rolle. Wer die Domarus-Edition mit ihrem Schwerpunkt auf der ereignisgeschichtlichen Ebene liest, dem mochte Hitlers Drohung etwas

41 Ullrich, Adolf Hitler, Bd. 1, S. 752 f.

42 Ebenda, S. 753.

43 Kershaw, Hitler 1936–1945, S. 214.

44 Longerich, Politik der Vernichtung, S. 221.

unvermutet und abwegig erscheinen. Wer jedoch die antisemitischen Inhalte seiner Reden in Gänze und die Schmähungen der übrigen NS-Propaganda als omnipräsenten Kern der NS-Ideologie wahrgenommen hat, der kann diese öffentlich vorgebrachte Drohung als folgerichtig verstehen. Und so dürfte es dem zeitgenössischen Leser des *VB* auch gegangen sein – nicht jedoch den Lesern der Edition von Domarus.

Im Juni 1941 überfiel die Wehrmacht auf Hitlers Befehl die Sowjetunion, die Einsatzgruppen nahmen hinter der Front ihre mörderische Tätigkeit auf und erschossen Hunderttausende von Juden, im Konzentrationslager Auschwitz wurden die ersten Menschen durch Gas ermordet. Die Deportationen der Juden aus dem Reich „nach Osten“ begannen, doch die militärischen Entwicklungen blieben weit hinter den Erwartungen Hitlers zurück. In seinem Neujahrsaufruf vom 31. Dezember 1941 begründete er den Krieg erneut im Zusammenhang mit seiner Politik und Mission. Domarus druckte von diesem Dokument lediglich die letzten Passagen ab, weniger als die Hälfte des Textes. Doch die ersten Passagen hatten es in sich, denn sie ordneten den Krieg in Hitlers antisemitische Geschichts- und Politikkonzeption ein:

„Dieser Krieg wurde begonnen, genau wie der Krieg 25 Jahre vorher, durch die gleichen Männer und aus den gleichen Gründen! Die jüdisch-angelsächsische Finanzverschwörung kämpft nicht nur für irgendeine Demokratie, sondern durch die Demokratie für ihre kapitalistischen Interessen. [...] Amerika hatte nach wenigen Jahren Regierung Mr. Roosevelts 13 Millionen Erwerbslose und zerrüttete Finanzen. [...] In diesen Jahren kannten die Roosevelts, Churchills, Edens usw. noch keine Völker- geschweige denn Menschheitsideale, sondern ausschließlich Wirtschaftsziele. Erst seit sie glauben, ihrer verrotteten Wirtschaft durch das Aufblühen einer neuen Rüstungs- und Kriegsindustrie wieder auf die Beine helfen zu können, haben sie angefangen, zu beten. Zu beten, daß der Bund zwischen dem jüdischen Kapitalismus und dem ebenso jüdischen Bolschewismus durch die Vernichtung der übrigen Völker zum Siege ihrer Ideale, das heißt zum Kriege, seiner Verlängerung und damit zu lukrativen Geschäften führen möge. [...] Sie wollten den Krieg, weil sie in ihm eine gewinnbringendere Art der Anlegung ihrer Kapitalien sehen. Und hinter ihnen steht als eine treibende Kraft der Jude, der sich als letztes Ergebnis

dieses Krieges die unter dem Bolschewismus getarnte Diktatur der Welt verspricht. [...] So mußte das Jahr 1941 kommen und mit ihm der Beginn der größten Auseinandersetzung, die die Welt bisher erlebte.“⁴⁵

Das angebliche Zusammenwirken von „jüdischem Bolschewismus“ und „jüdischer Hochfinanz“ war die in den „Protokollen der Weisen von Zion“ vorgezeichnete Grundstruktur der „jüdischen Weltverschwörung“. Erst nach der angeführten Stelle setzte die Wiedergabe bei Domarus ein, was immerhin eine indirekte Ermutigung all jener mit einschloss, die damals aktiv an der Judenvernichtung beteiligt waren: „Wer für das Leben seines Volkes, für dessen tägliches Brot und für seine Zukunft kämpft, wird siegen! Wer aber in diesem Kriege mit seinem jüdischen Haß die Völker zu vernichten sucht, wird stürzen!“⁴⁶ Doch dieser Zusammenhang erschloss sich erst beim Lesen des vollständigen Aufrufs Hitlers. Longerich meint: „Was die Lage an der Ostfront betraf, so hielt sich die deutsche Propaganda im Januar auffallend zurück.“⁴⁷ Kershaw erwähnt jenen Aufruf auch nicht, zitiert aber die Rede, die Hitler am 30. Januar 1942 im Berliner Sportpalast hielt, die bei Domarus ebenfalls gekürzt wiedergegeben ist.⁴⁸ Ullrich übergeht den Aufruf ebenso, obwohl er erneut eine Begründung Hitlers für die von ihm ausführlich geschilderte Judenvernichtung bietet.⁴⁹ Die Argumentationen der Subalternen in den Mordorganisationen präsentiert Ullrich sehr wohl und zitiert auch ausführlich Hitlers Rede vom 30. Januar 1942 auf der Basis der Domarus-Edition.⁵⁰ Ferner verweist er darauf, Hitler habe seit Beginn der 1920er-Jahre die „Entfernung der Juden überhaupt“ angestrebt. Doch wie Hitler das damals begründete und 1942 wiederholte, wird von Ullrich nicht dargestellt und möglicherweise nicht erkannt. Er bezieht sich auf das antisemitische Konstrukt übrigens auch nicht im Zusammenhang mit der Weisung von Goebbels, der 1941 nach Absprache mit Hitler „Plutokratie“ und „Bolschewismus“ entlarven und

45 VB, Nr. 1, 1. 1. 1942, Norddeutsche Ausgabe, S. 1 f.

46 Ebenda; vgl. Domarus, Bd. 4, S. 1821.

47 Longerich, Hitler, S. 835. Longerich folgt Domarus sogar so weit, dass er den Topos „Partei-legende“ übernimmt, ebenda, S. 100.

48 Kershaw, Hitler 1936–1945, S. 654.

49 Vgl. Ullrich, Adolf Hitler, Bd. 2, S. 315 f.

50 Ebenda, S. 267 f.

„mehr und mehr jetzt auch den jüdischen Charakter dieser Front herausstellen“ wollte.⁵¹

Erkannte man die Vorstellung einer von Juden gesteuerten Politik gegen Deutschland als einen zentralen Teil in Hitlers Denken und als zentrales Element der Übereinstimmung zwischen ihm und seinen Anhängern, dann wurde auch die Frage nach der Auslösung des Völkermordes an den Juden beantwortbar. Es waren nicht primär eine akzidentiell sich ereignende „kumulative Radikalisierung“ (Hans Mommsen) des NS-Apparates oder eine mehr oder minder zufällige Entwicklung, wie Kershaw glaubt: „Die ‚Endlösung‘, also die physische Vernichtung der Juden Europas, kristallisierte sich erst heraus.“⁵² Es handelte sich vielmehr um ein langfristig beschriebenes, konsensuales Ziel, das mit der Rationalität der fiktiven jüdischen Weltverschwörung begründet und von der gesamten NS-Elite gemeinsam angestrebt wurde. Nachdem Hitler am 30. Januar 1939 die Vernichtung des Judentums in Europa im Falle eines allgemeinen Weltkrieges angekündigt hatte, was er in den folgenden Jahren häufig wiederholte, war allen Mitarbeitern und Anhängern klar, dass nach dem Überfall auf die Sowjetunion und dem Kriegseintritt der USA die Bedingungen eines Weltkrieges erfüllt waren.⁵³ Hitler bestätigte seine Entscheidung in aller Öffentlichkeit, und auch aufgrund seines von vielen Biografen beschriebenen besonderen Führungsstils war eine direkte schriftliche Weisung nicht unbedingt notwendig. Alle Biografen erkannten, dass sogar interne Bemerkungen Hitlers von seiner Entourage notiert und zu „Führerbefehlen“ ausformuliert und erhoben wurden. Im Falle der Ermordung der Juden ist die Kongruenz zwischen öffentlicher Ankündigung und den Handlungen der Administrationen von Sicherheitsapparat und Wehrmacht frappierend. Das wird jedoch nur verständlich, wenn man die öffentlichen Äußerungen Hitlers als Anweisung versteht.

51 Tagebuch-Eintrag von Joseph Goebbels, 9. 7. 1941, zit. nach Ullrich, Adolf Hitler, Bd. 2, S. 302.

52 Kershaw, Hitler 1936–1945, S. 652.

53 Vgl. auch Peter Longenrich, *Der ungeschriebene Befehl. Hitler und der Weg zur „Endlösung“*, München 2001. Longenrich zeichnet die Geschehnisse auf der ereignisgeschichtlichen Ebene detailliert nach. Weshalb er zwar Hitlers Vorstellung vom „Rassenkampf“, nicht jedoch dessen Überzeugung von einer „jüdischen Weltverschwörung“ thematisiert, erschließt sich nicht.

Die ideologische Kontinuität von Hitlers „Weltanschauung“ zeigte sich bis zu seinen letzten Äußerungen, nämlich in den quellenkritisch nicht ganz abgesicherten Bormann-Diktaten vom Februar und April 1945. In diesen stellte sich Hitler als Kämpfer gegen die „jüdische Weltmacht“ dar. Die „Sendung des Dritten Reiches als Verteidiger und Beschützer des Abendlandes“ habe im Kampf gegen diesen Feind gelegen. Er selbst habe die Juden am 30. Januar 1939 davor gewarnt, „die Welt von neuem in den Krieg zu stürzen“, und ihnen für diesen Fall die endgültige Ausrottung angedroht. Hitler glaubte – oder wollte zumindest glauben –, die vermeintliche „jüdische Oberleitung“ habe die ganze Welt erneut in einen Krieg gegen einen ihr widerstrebenden Staat geschickt, wie sie es bereits im Jahr 1914 getan und auch in den „Protokollen der Weisen von Zion“ angekündigt habe. Er war überzeugt: „Wenn ich diesen Krieg gewinne, dann setze ich der jüdischen Weltmacht ein Ende, ich versetze ihr den Todesstreich.“⁵⁴

Der Zusammenhang zwischen konstanten ideologischen Vorstellungen seit 1920 und den Begründungen für eine verbrecherische Politik ab 1933 erschließt sich nur auf einer vollständigen Quellengrundlage. Es sei denn, man will es sich einfach machen und unterstellt den „Deutschen“ einen „eliminatorischen Antisemitismus“ quasi als „Rasseneigenschaft“.⁵⁵ Schwieriger wird es, wenn man akzeptiert, dass die Nationalsozialisten ebenso wie die Kommunisten ein ideologisches Konstrukt besaßen, aus dem sie ihre Politik konsequent herleiteten. Natürlich ist es auch möglich, die Ereignisse des Genozids, der „Endlösung“ auf der Faktenebene, ohne die Wahrnehmungs- und Ideologiedimension darzustellen, wie es Peter Longerich in seiner Himmler-Biografie macht.⁵⁶ Nur ist fraglich, ob damit die Besonderheiten des nationalsozialistischen Antisemitismus und dessen Stellung innerhalb der Ideologie und vor allem der Zusammenhang zwischen Ideologie und Politik erfasst werden. Die Judenverfolgung beruhte nicht auf religiös-

54 Hitlers politisches Testament. Die Bormann-Diktate von Februar und April 1945, Hamburg 1981, S. 66.

55 Daniel Jonah Goldhagen, Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust, Berlin 1996. Auch Goldhagen legt seiner Arbeit die Edition von Max Domarus zugrunde.

56 Peter Longerich, Heinrich Himmler. Biographie, Berlin 2008, S. 559–568. Unerwähnt blieb, dass sich die Politik der „Endlösung“ aus einer gemeinsamen Vorstellung der Beteiligten, gegen eine jüdische Konspiration zu kämpfen, entwickelte.

transzendenten Vorstellungen, auch Materielles war nachrangig.⁵⁷ Zentral war die Selbstwahrnehmung, in einem Kampf zu stehen, der mit einer verschwörungs-antisemitischen Geschichts- und Politikanalyse beschrieben worden war.

Max Domarus: Biografie und Motivation

Offenbar hat keiner der Nutzer von Domarus' Edition genauer nach der Bedeutung und Wirkung seines Werkes gefragt und ebenso wenig, warum er bereits 1932 mit dem Sammeln von Äußerungen Hitlers begann, weshalb er sie dann erst viele Jahre nach dem Ende von Hitlers Herrschaft veröffentlichte und welche Motive ihn bei der Sammlung und Auswahl seiner Dokumente leiteten. Offenbar hat sich auch niemand für die Person Max Domarus selbst interessiert, selbst in einschlägigen Personenlexika ist er nicht zu finden.⁵⁸

Im Klappentext der Edition wird der Herausgeber gelobt: Der „Historiker Dr. Max Domarus gilt international als einer der bedeutendsten Hitler-Experten“. Das ist insofern interessant, als die Edition im Selbstverlag erschien und somit hier das Selbstbild des Herausgebers präsentiert wird.

Was könnte nun das Motiv gewesen sein, die für die Begründung der Politik Hitlers notwendigen Passagen auszuklammern? Nach seinen eigenen Angaben begann er, laut Klappentext, „Hitlers öffentliche Äußerungen, Reden, Proklamationen, Interviews und Briefe zu sammeln im Bewußtsein, sie würden einmal dokumentarischen Wert erlangen“. Da Hitler für Domarus offenbar eine der wichtigsten Figuren des 20. Jahrhunderts war, beschäftigte er sich frühzeitig mit ihm und legte ein Archiv an. Ziel war es, wie dem Vorwort zu entnehmen ist, Hitler als Staatsmann und Führergestalt dokumentarisch darzustellen. Es fragt sich ferner, ob Domarus aus eigenem Antrieb mit dem Sammeln begann oder ob ihn jemand dazu anhielt.

57 Vgl. Carl Christian Bry, *Verkappte Religionen*, Gotha 1925; Werner Reichelt, *Das braune Evangelium. Hitler und die NS-Liturgie*, Wuppertal 1990; Götz Aly, *Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus*, Frankfurt a. M. 2005.

58 Siehe etwa Erich Stockhorst, *5000 Köpfe. Wer war was im 3. Reich*, Wiesbaden o. J.; Robert Wistrich, *Wer war wer im Dritten Reich? Ein biographisches Lexikon*, München 1992. Selbst bei Ernst Klee findet sich kein Eintrag, vgl. ders., *Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945*, München 2005.

Domarus beschreibt Hitlers Antisemitismus als „Juden-Komplex“. Seine Formulierungen zum Antisemitismus waren auch schon zum Zeitpunkt des Erscheinens seiner Edition nicht mehr auf der Höhe der Zeit: „Die Juden waren auch zu normalen Zeiten in Deutschland nicht gerade beliebt. Sie hatten manche Züge an sich, die Mißfallen erregten. Sie konnten leicht aufdringlich werden und hatten andere Gewohnheiten z. B. auf sexuellem Gebiet. Die gefühlsmäßige Abneigung der Deutschen war durch Jahrhunderte hindurch staatlicherseits gefördert worden.“⁵⁹ Eine distanzierende Haltung zum Antisemitismus hatte der Herausgeber offenbar auch nach 1945 nicht entwickelt, dennoch hielt er es nicht für opportun, die antisemitischen Tiraden Hitlers bei rund 70 Reden mit zu dokumentieren.⁶⁰

Doch es finden sich einige Hinweise zu seiner Intention: Domarus hatte Äußerungen Hitlers seit 1932 systematisch gesammelt und war als Student und Reporter bei wichtigen Ereignissen im Dritten Reich anwesend. Er erlebte Hitler bei einigen Reden selbst und sprach auch mit Personen, die direkten Kontakt mit ihm hatten. Von Beginn bis zum Ende des Krieges diente Domarus in der Wehrmacht und arbeitete nach Kriegsende bis 1965 als Archivar in Privatarchiven, zunächst bei Fürst Castell, dann bei Fürst von Schönborn.⁶¹ Als ausgebildeter Lehrer wollte er wieder in den Schuldienst zurückkehren, wie sein Gesuch an die Regierung Unterfranken im Juni 1966 belegt. Tatsächlich war er dann bis 1977 im Volksschuldienst des Freistaates Bayern tätig, was kaum möglich gewesen wäre, hätte er sich nicht in der einen oder anderen Weise vom Nationalsozialismus distanziert. Thematisch lag der Schwerpunkt seiner Forschungsarbeiten in der bayrischen Regionalgeschichte. Bereits 1949 gründete er seinen Verlag: „Wer sich der Wahrheit verpflichtet fühlt, [...] muß die Möglichkeit haben, sie zu äußern, zu

59 Domarus, Bd. 1, S. 25.

60 Ähnlich sind auch die Publikationen von Willing konzipiert, vgl. Georg Franz-Willing, *Krisenjahr der Hitlerbewegung 1923*, Preußisch Oldendorf 1975; ders., *Ursprung der Hitlerbewegung 1919–1922*, 2. Aufl., Preußisch Oldendorf 1974.

61 In seinem Lebenslauf, den Domarus im Juni 1966 bei der unterfränkischen Regierung einreichte, blieb seine Tätigkeit als Reporter unerwähnt. Er listete nur seine Tätigkeit als Volksschullehrer 1932–1936, das Studium in Würzburg und den Wehrdienst ab 2. September 1939 auf; siehe Stadtarchiv Würzburg, Persönlichkeitsakte Max Domarus (EAPL 023/1). Die Bestände in den Archiven in Würzburg und Wiesbaden zu Max Domarus sind wenig ergiebig für die Fragestellung des vorliegenden Beitrags.

belegen, zu dokumentieren“, nannte er in einem Interview 1979 als Motiv zu diesem Schritt. Über seine Edition sagte er: „Es hat sich gezeigt, dass man um diese Werke nicht herumkommt. Sie sind zur Grundlage für andere Arbeiten über diese Themen geworden, werden dort immer wieder zitiert.“⁶² Domarus starb als in der Region anerkannter Historiker im Jahr 1992.

Aufmerken lässt jedoch, dass Domarus in seiner Autobiografie, die sich auf die Jahre bis 1933 erstreckt,⁶³ eine Begegnung mit dem Nationalsozialismus mit keinem Wort erwähnt. Kein Wort darüber, dass „im Jahre 1932 Adolf Hitler zur wichtigsten Persönlichkeit im politischen Leben Deutschlands aufstieg“,⁶⁴ wie er es in der Einleitung zur Edition formuliert. Er erwähnt auch nicht, dass er Hitler am 11. Oktober 1932 in Nördlingen zum ersten Mal persönlich bei einer Kundgebung erlebte.⁶⁵ Irritierend ist zudem der Widerspruch zwischen seiner Aussage in der Einleitung, er habe als Student und Reporter zwischen 1932 und 1939 Gelegenheit gehabt, „wichtige Etappen des Dritten Reiches aus der Nähe mitzuerleben, Hitler unmittelbar als Redner zu hören“,⁶⁶ und dem vollständigen Schweigen hierüber in der Autobiografie. Dort beschreibt er sich als einen aus dem katholischen Milieu stammenden Schüler, Studenten und jungen Lehrer, der sich zwar mit der Lokalpolitik in Wiesbaden beschäftigte, aber von den politischen Ereignissen in München, das er mehrfach besuchte, oder im Reich nichts mitbekommen habe. So war ihm auch der Erfolg der NSDAP bei den Reichstagswahlen am 14. September 1930 keine Erwähnung wert. Domarus war damals knapp 19 Jahre alt und stellte sich in seiner Autobiografie nicht gerade als weltabgewandten Schwärmer dar.

In der Einleitung zur Edition vermerkt Domarus, Hitler habe ab 1932 an Einfluss und Relevanz gewonnen, weshalb er ab diesem Zeitpunkt dessen Reden und Proklamationen gesammelt habe, ein Vorhaben, dessen Beginn noch in die in der Autobiografie geschilderte Zeit fällt und dennoch dort unerwähnt bleibt. Irritierend ist zudem, dass in der Autobiografie vom starken Einfluss und der späteren Freundschaft zu Professor Friedrich Schneider (1881–1974) an der Pädagogischen

62 Fränkisches Volksblatt, 6. 11. 1979.

63 Max Domarus, *Ereignisse und Gestalten. Eine Autobiographie in Einzeldarstellungen*, Teil 1, Würzburg, Selbstverlag 1992. Ein zweiter Teil ist nicht erschienen.

64 Domarus, Bd. 1, S. 1.

65 Domarus, Bd. 1, S. 138, Anm. 238a.

66 Domarus, Bd. 1, S. 1.

sehen wir einen jungen Mann im Halbprofil, ausgestattet mit Brauhemd, Hakenkreuzarmbinde, braunem Binder und Parteiabzeichen als Krawattennadel. Ein Schulterriemen an der Uniform unterscheidet ihn von den gewöhnlichen „Politischen Leitern“ der NSDAP und weist ihn als Mitglied der SA aus.⁶⁸ Ferner ist der Beruf „Junglehrer“ vermerkt, später von der NSDAP-Zentrale durch „NS-Schriftleiter“ ersetzt. Auch ein Umzug im Jahr 1939 nach Würzburg mit entsprechendem Wechsel in den Gau Mainfranken ist notiert.

Als „Schriftleiter“ wurden in der NS-Zeit Journalisten und Redakteure bezeichnet, die eine anerkannte „fachmännische Ausbildung“ hatten, „arischer Abstammung“ waren, in „arischer Ehe“ lebten und vor allem in der Berufsliste eingetragen waren, die der entsprechende, vom Propagandaministerium abhängige „Landesverband der deutschen Presse“ führte.⁶⁹ Der Zusatz „NS“ bei der Berufsbezeichnung „Schriftleiter“ lässt darauf schließen, dass Max Domarus für Organe der nationalsozialistischen Presse schrieb und so auf die Meldungen der amtlichen deutschen Nachrichtenagentur, des DNB, Zugriff hatte, auf die er seine Dokumentation häufig stützt. Die Sammlung der Reden Hitlers könnte also auch mit dieser Berufstätigkeit im Zusammenhang gestanden haben. Diese Annahme stützt auch der Eintrag in der Kartei des NS-Lehrerbundes, dem Max Domarus bereits am 1. Juli 1932 beitrug. Dort wurde er als „Parteiämtl. Schriftlfr. i. Dtsch. Luftsportverb. + NSKK“, also als Redakteur von Zeitschriften des Luftsportverbandes und des NS Kraftfahrkorps bezeichnet.⁷⁰ Folglich können die Auslassungen ideologisch zentraler Aussagen Hitlers als Taktik zur Selbstentnazifizierung des Herausgebers verstanden werden.

Weiteren Aufschluss zu dieser Frage gibt auch das Nachwort zur Edition, in dem immer noch die ursprüngliche Bewunderung des Herausgebers mitschwingt: „Hitler ist ohne Zweifel die ungewöhnlichste Erscheinung der deutschen Geschichte. [...] Kein deutscher König oder Kaiser [...] hat jemals eine sol-

68 Bundesarchiv (BArch), NSDAP-Zentralkartei, R 9361-VIII KARTEI/6671243; Domarus, Bd. 1, S. 114, Anm. 162: „Schulterriemen zu tragen war das Vorrecht der nationalsozialistischen Kampfformationen SA., SS., HJ. u.s.w., gegenüber den nur politischen Parteileitern.“ Vgl. auch Organisationsbuch der NSDAP, hrsg. vom Reichsorganisationsleiter der NSDAP, München 1937, Tafeln 31 und 32.

69 Schriftleitergesetz vom 4. Oktober 1933, in: RGBl., 7. 10. 1933.

70 BArch (Slg. DBC) NSLB, Karteikarte Max Domarus.

che Fülle von Macht in eigener Hand vereinigt und ausgeübt.“ Etwas distanzierter dann: „Hitler war die *Inkarnation der Macht* überhaupt, ein wahrer Dämon an Machtbesessenheit, wie ihn die Erde nur selten erlebt hat.“ (Hervorhebung im Original) In der „chaotische[n] Lage“ nach 1918 hätten „falsche Vorstellungen in Deutschland“ den „Nährboden für Hitlers demagogische Ideen“ bereitet, sie seien „die *Basis von Hitlers rhetorischen Kunststücken*“ gewesen (Hervorhebung im Original).⁷¹ Den Antisemitismus zählte Domarus in verharmlosender Weise zum althergebrachten „Schlagwort-Bestand“ nationaler Parteien. Hitler habe immer wieder einen Zustand angeblicher Bedrohungen Deutschlands beschworen, der Ausnahmegesetze und kriegerischen Kampf erfordern würde. Ein Opponieren gegen Gesetze oder Krieg würde als „Landesverrat“ verfolgt. „Das sogenannte Volk hatte auf diese Entwicklung keinen Einfluß. Welcher kleine Mann kann z. B. beurteilen, ob es sich um einen Angriffs- oder Verteidigungskrieg handelt, da selbstverständlich die jeweilige Regierung stets das Gegebensein eines Verteidigungskrieges behaupten wird? Und selbst wenn er es beurteilen könnte, es bleibt ihm ja nur die Wahl, sich der Regierungsentscheidung zu unterwerfen oder als ‚Landesverräter‘ mit den schwersten Strafen belegt zu werden.“

Der gut informierte Nazi-Schriftleiter Domarus machte sich hier kleiner, als er war, und konzedierte, alle die von Hitler geschilderten Bedrohungen hätten in Wirklichkeit nicht existiert, aber dennoch gewirkt: „Wer in Deutschland wollte wagen, sich mit Maßnahmen nicht einverstanden zu erklären, die zur Rettung des deutschen Volkes und Europas vor dem Bolschewismus dienen sollten?“ Zudem habe Hitler mit nationalen Argumenten postuliert, für Wohl und Größe des deutschen Volkes zu arbeiten. Aus den Sätzen spricht noch die Enttäuschung, die Domarus nunmehr rationalisieren möchte. Er formuliert dann einige Konsequenzen oder Lehren aus dem Erlebten und Geschilderten, zu denen auch gehörte, anzuerkennen, dass es „keine ‚geheime jüdische Weltregierung‘“ gebe: „Hitlers Kampf gegen die Juden war im Grunde ein Kampf gegen Windmühlenflügel.“⁷² Damit schloss sich Domarus den zeitgenössischen Exkulpationsstrategien an, die mit den Stichworten Dämon Hitler, Verführung, Befehlsnotstand und Ohnmacht zu benennen sind. Hitler war für Domarus nun ein Dämon der Machtbesessenheit.

71 Domarus, Bd. 4, S. 2255 f.

72 Ebenda, S. 2257 f.

Somit spiegelt seine Edition die Ausblendungen und blinden Flecken der „Vergangenheitsbewältigung“ der 1950er- und 1960er-Jahre wider und projiziert sie bis in die Gegenwart, und das nicht nur im deutschsprachigen Raum, sondern durch eine englische Übersetzung der vier Bände auch in das englischsprachige Ausland.⁷³

Die Intentionen des Herausgebers Max Domarus werden durch weitere biografische Recherchen geklärt werden müssen. Bislang ist sein Nachlass nicht zugänglich, die in Würzburg oder Wiesbaden verwahrten Archivalien sind offenbar wenig aufschlussreich. Nicht einmal Akten eines Spruchkammerverfahrens, welches das NSDAP-Mitglied Domarus mit hoher Wahrscheinlichkeit durchlaufen hatte, ließen sich bis dato finden. Auch nach Texten, die er für NS-Publikationen verfasst hatte, muss weiter geforscht werden.

Unabhängig von den Resultaten weiterer Recherchen zur Person des Max Domarus kann bereits jetzt festgehalten werden, dass die Edition „Hitler. Reden und Proklamationen 1932 bis 1945“ für seriöse Forschungen zum Nationalsozialismus nicht guten Gewissens genutzt werden kann. Wer sich mit Hitler und seinen Äußerungen beschäftigt, wird sich daher weiterhin der Mühe unterziehen müssen, die Reden im Original zu lesen, bis die vom Institut für Zeitgeschichte München–Berlin angekündigte Edition der Reden Hitlers von 1933 bis 1945 zur Verfügung stehen wird.

73 Hitler, *Speeches and Proclamations 1932–1945. The Chronicle of a Dictatorship*, Bde. I–IV, übersetzt von Mary Fran Gilbert und Chris Wilcox, London/Wauconda 1990–2004.

„Die Judenfrage ist die Frage der Humanität schlechthin.“

H. G. Adlers Position zu Judentum und Zionismus in der frühen Nachkriegszeit¹

Nach der Ermordung von sechs Millionen europäischen Jüdinnen und Juden fragten viele der gläubigen jüdischen Überlebenden nach der Existenz Gottes. Für einige war die Shoah der Ausgangspunkt für eine Abkehr von ihrem Glauben, für andere der Anlass zu einer noch intensiveren Hinwendung zu Gott und der Hoffnung auf die Ankunft des Messias oder des messianischen Zeitalters.² Vielen – ob zuvor gläubig oder nicht – hatte ihr Glauben Kraft gegeben in einer Zeit, die ausweglos schien und es oft auch war. Zu ihnen gehörte der Holocaustüberlebende und -forscher H. G. Adler. Adler war 1910 in Prag in eine jüdisch-säkulare, deutschsprachige Familie hineingeboren, doch anders als die meisten seiner Familienmitglieder hatte er im Laufe der 1930er-Jahre begonnen, sich stärker mit der jüdischen Religion zu befassen. Nach seiner Deportation nach Theresienstadt im Februar 1942 und von dort aus weiter nach Auschwitz verstärkte sich diese Hinwendung zur Religion zusehends.³ Im Zentrum der folgenden Abhandlung steht

- 1 Ich danke Prof. Dr. Jeremy Adler für die freundliche Genehmigung, die bislang nicht veröffentlichten Passagen aus den Briefen seiner Eltern Bettina Adler, geborene Gross, und H. G. Adler sowie aus den Aufsätzen H. G. Adlers hier abzdrukken.
- 2 Ich verwende abwechselnd und synonym die Begriffe Holocaust und Shoah. Zur unterschiedlichen Geschichte der Begriffe siehe u. a. Dan Michman, *Shoah, Churban, Cataclysm, Judeocide, Holocaust, Genocide (and more). On Terminology and Interpretation*, Wien: Wiener Wiesenthal Institut für Holocaust-Studien, online: <https://www.youtube.com/watch?v=vfScF7cxjCs> [9. 7. 2021]. Michman kommt zu dem Schluss, dass Shoah der akkuratere Begriff ist, ich folge jedoch der Argumentation Ulrich Wyrwas, dass sich Holocaust bislang für kein anderes historisches Ereignis abschließend durchgesetzt hat, weswegen beide Begriffe als Synonyme verwendet werden können. Siehe Ulrich Wyrwa, „Holocaust“. Notizen zur Begriffsgeschichte, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 8 (1999), S. 300–311.
- 3 Peter Filkins, *H. G. Adler: A Life in Many Worlds*, New York 2019, S. 156.

Adlers Haltung zum Judentum, zum Zionismus und zu seiner jüdischen Identität nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs.

H. G. Adler wurde in der Bundesrepublik Deutschland hingegen nicht für seine Position zum Judentum bekannt, sondern in erster Linie aufgrund seiner 1955 erschienenen Studie *Theresienstadt 1941–1945. Das Antlitz einer Zwangsgemeinschaft*, in der er geschichtswissenschaftliche, soziologische und psychologische Ansätze verknüpfte, um eine erste Überblicksdarstellung des Lagers zu erarbeiten. Bekannt als „Theresienstadt-Adler“, wurde er zu einem öffentlichen Intellektuellen⁴ und hielt in universitären und außeruniversitären Kontexten sowie im Radio zahlreiche Vorträge. Der Studie folgten weitere wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit der Shoah,⁵ die in der Öffentlichkeit ebenfalls wahrgenommen und diskutiert wurden. Adlers literarische Beschäftigung mit der Shoah in Form von drei Romanen und zahlreichen Gedichten wurde dagegen von seinen Zeitgenoss:innen wenig bis gar nicht rezipiert.⁶ In den letzten Jahrzehnten hat sich dann zunächst eine fast gegenläufige Auseinandersetzung mit Adler herausgebildet: Während sich zahlreiche Literaturwissenschaftler:innen mit seinem Werk befassten,⁷ ließ das

4 Michael Schaich, *The Jews in Germany: H. G. Adler as a Public Historian*, in: Lynn L. Wolff (Hrsg.), *A Modernist in Exile: The International Reception of H. G. Adler (1910–1988)*, Cambridge 2019, S. 169–186.

5 *Die verheimlichte Wahrheit. Theresienstädter Dokumente*, Tübingen 1958; *Die Juden in Deutschland. Von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus*, München 1960; *Der verwaltete Mensch. Studien zur Deportation der Juden aus Deutschland*, Tübingen 1974.

6 Für eine chronologische Übersicht zu Adlers Leben und seiner Arbeit vgl. Jeremy Adler (Hrsg.), *H. G. Adler – Der Wahrheit verpflichtet. Interviews, Gedichte, Essays*, Gerlingen 1998, S. 241–244. Zu den Romanen gehören: *Eine Reise*, Bonn 1962; *Panorama. Roman in zehn Bildern*, Olten/Freiburg (Breisgau) 1968; *Die unsichtbare Wand*, Wien 1989. Einige der Gedichte, an denen Adler bereits während seiner Gefangenschaft geschrieben hatte, wurden später veröffentlicht, etwa in: Manfred Schlösser (Hrsg.), *An den Wind geschrieben. Lyrik der Freiheit. Gedichte der Jahre 1933–1945*, Darmstadt 1960. Posthum erschienen Gedichte in: Ellinor Lau/Susanne Pampuch (Hrsg.), *Draussen steht eine bange Nacht. Lieder und Gedichte aus deutschen Konzentrationslagern*, Frankfurt a. M. 1994, sowie eine eigenständige Sammlung: *H. G. Adler, Andere Wege. Gesammelte Gedichte*, hrsg. von Katrin Kohl, Franz Hoheneder und Jeremy Adler, Klagenfurt 2010.

7 Neben Adlers Sohn, dem Germanisten Jeremy Adler, gehören dazu Peter Filkins, der eine von Jeremy Adler autorisierte Biografie veröffentlicht hat (siehe Anm. 3) und sich bereits vorher durch Übersetzungen von Adlers Werken ins Englische einen Namen gemacht hatte, sowie Lynn L. Wolff, die u. a. einen Sammelband über Adler herausgegeben hat (siehe

geschichtswissenschaftliche Interesse bis auf wenige Ausnahmen etwas länger auf sich warten.⁸ In den letzten Jahren wird H. G. Adler jedoch immer häufiger als feste Größe der frühen Holocaustforschenden und damit auch als Wissenschaftler verstanden.⁹ Dennoch wird stets zugleich auf den wissenschaftlich-literarischen Doppelcharakter seiner Beschäftigung mit der Shoah verwiesen und sein Werk als „Gesamtwerk“ begriffen.¹⁰

Anm. 4). Hinzu kommen Literaturwissenschaftler:innen wie Ruth Vogel-Klein (Hrsg.), *Die ersten Stimmen. Deutschsprachige Texte zur Shoah 1945–1963*, Würzburg 2010; Helen Finch/Lynn L. Wolff, *Witnessing, Memory, Poetics: H. G. Adler and W. G. Sebald*, Suffolk 2014; Ruth Vogel-Klein, H. G. Adler. Zeugenschaft als Engagement, in: *Monatshefte* 103 (2011) 2, S. 185–212; Sven Kramer, „Über diesem Abgrund wölben wir unsere Liebe.“ Die Gegenwart der Toten und der Glücksanspruch der Überlebenden in H. G. Adlers Briefwechsel mit Bettina Gross 1945–1946, in: Jeremy Adler/Gesa Dane (Hrsg.), *Literatur und Anthropologie. H. G. Adler, Elias Canetti und Franz Baermann Steiner in London*, Göttingen 2014, S. 138–157; ders., *Shaping Survival through Writing: H. G. Adler’s Correspondence with Bettina Gross, 1945–1947*, in: Julia Creet/Sara R. Horowitz/Amira Bojadzija-Dan (Hrsg.), *H. G. Adler: Life, Literature, Legacy*, Evanston (Ill.) 2016, S. 69–88; ders., „Über diesem Abgrund“. Studien zur Literatur der Shoah, Würzburg 2020, S. 7–34; Rüdiger Görner, *Überleben – Überwinden? Eine Betrachtung zum Werk H. G. Adlers*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 35 (1990), S. 75–88, und Franz Hocheneder, *H. G. Adler (1910–1988). Privatgelehrter und freier Schriftsteller. Eine Monographie*, Wien/Köln 2009.

- 8 Als wichtige Ausnahmen sind zu nennen: Ahlrich Meyer, „Ein Kafka-Roman mit umgekehrten Vorzeichen“. Notizen anlässlich des Reprints von H. G. Adlers Buch *Theresienstadt 1941–1945*, in: *Sozial.Geschichte Online* 24 (2018), S. 37–66; Schaich, H. G. Adler as a Public Historian, S. 169–186; Jan Láníček, *The Prisoner Community in the Nazi Model Ghetto*, in: *Yad Vashem Studies* 46 (2018), S. 203–220.
- 9 Angefangen mit Nicolas Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung*, Göttingen 2003, hier vor allem S. 622–629, erwähnen auch Laura Jockusch, *Collect and Record! Jewish Holocaust Documentation in Early Postwar Europe*, Oxford 2012, S. 41 f., und zuletzt Christine Schmidt/Ben Barkow, *Frühe Holocaustforschung, „Zeugnis“ und die Wiener Library*, in: Hans-Christian Jasch/Stephan Lehnstaedt (Hrsg.), *Verfolgen und Aufklären: Die erste Generation der Holocaustforschung – Crimes Uncovered: The First Generation of Holocaust Researchers*, Berlin 2019, S. 310 f., Adler als wichtigen Protagonisten der frühen Holocaustforschung. Er gehört außerdem zu den Akteuren, die Gegenstand des Forschungsprojektes „Frühe Schreibweisen der Shoah. Wissens- und Textpraktiken von jüdischen Überlebenden in Europa 1942–1965/Premiers écrits de la Shoah (PREMEC)“ am Zentrum für Literaturforschung (www.zfl-berlin.org/projekt/fruehe-schreibweisen-der-shoah.html) sind.
- 10 Diesen Begriff verwendete erstmals Jürgen Serke für Adlers Werk: Jürgen Serke, *Böhmische Dörfer. Wanderungen durch eine verlassene literarische Landschaft*, Wien 1987, S. 327.

Viele der kurz nach der Shoah veröffentlichten Forschungen von Überlebenden wurden unter widrigen Umständen erarbeitet und niedergeschrieben, denn die Arbeits- und Lebensumstände dieser frühen Forscher:innen waren häufig von Prekarität und Marginalisierung geprägt. In Adlers Fall waren insbesondere die Jahre von Kriegsende bis zum Erscheinen des Theresienstadt-Buches im Jahr 1955 ökonomisch schwierig. Hinzu kamen wiederholte Vorwürfe über eine zu starke Subjektivität oder Emotionalität bei der Beschäftigung mit der Shoah, mit denen Adler und andere jüdische Holocaustforschende konfrontiert wurden.¹¹ Erst in den letzten Jahren beleuchten Wissenschaftler:innen die Situationen dieser frühen Holocaustforschenden, sodass die Historisierung der frühen Holocaustforschung nach vielen Jahrzehnten der Nichtbeachtung mittlerweile zu einem lebendigen Forschungsfeld geworden ist.¹²

In diesen Arbeiten wird auch die Frage nach den Motiven der Akteur:innen, sich wissenschaftlich dem Holocaust zuzuwenden, aufgeworfen.¹³ Für Adler spielte, neben anderen Motiven, sein Verständnis von Judentum und jüdischer Identität eine Rolle. Ohne religiöse Tradition und Praxis aufgewachsen, stellt sich die Frage nach der Bedeutung, die er dem Judentum für sich persönlich zuschrieb, und ob er Juden und Jüdinnen als „Volk“ oder als Religionsgemeinschaft verstand. Für die Nachkriegszeit lässt sich darüber hinaus fragen, ob sein Verständnis vom

11 Auf die Auseinandersetzungen zwischen jüdischen und nichtjüdischen Historikern hat Nicolas Berg verwiesen. Neben Adler geht er dabei auf eine Reihe weiterer Autoren ein, darunter Léon Poliakov und Joseph Wulf, vgl. Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker*.

12 Vgl. dazu neben den genannten Publikationen die Konferenzen „Sprachhandeln – Reflexionen über die deutsche Sprache nach dem Holocaust“ am Leibniz-Institut für jüdische Geschichte und Kultur – Simon Dubnow (Leipzig) im Oktober 2019 und „Als der Holocaust noch keinen Namen hatte ...“. Zur frühen Aufarbeitung des NS-Massenmordes an Jüdinnen und Juden“ am Wiener Wiesenthal-Institut für Holocaust-Studien im November/Dezember 2012 sowie die daraus entstandene Publikation. Außerdem zuletzt die Ausstellung der Gedenkstätte des Hauses der Wannsee-Konferenz und des Touro-College im Auswärtigen Amt (Berlin) und die zugehörige Publikation Jasch/Lehnstaedt, *Verfolgen und Aufklären*.

13 Zu den unterschiedlichen Motiven siehe Elisabeth Gallas, *Frühe Holocaustforschung in Amerika: Dokumentation, Zeugenschaft und Begriffsbildung*, in: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts* 15 (2016), S. 535–569, und dies./Laura Jockusch, *Anything But Silent: Jewish Responses to the Holocaust in the Aftermath of World War II*, in: Simone Gigliotti/Hilary Earl (Hrsg.), *A Companion to the Holocaust*, Chichester 2020, S. 311–330.

Judentum von seinen eigenen Erfahrungen von Verfolgung und Vernichtung während der Shoah geprägt war.

Nachdem H.G. Adler von Auschwitz in ein Außenlager des Konzentrationslagers Buchenwald deportiert worden war, kehrte er im Juni 1945 nach Prag zurück, wo er hoffte, seine Frau Gertrud Klepetar zu finden. Bald erfuhr er jedoch, dass sie zusammen mit ihrer Mutter in Auschwitz ermordet worden war. Er nahm daraufhin schriftlich mit ehemaligen Freund:innen und Bekannten Kontakt auf, getrieben von dem Bedürfnis nach einem emotionalen und intellektuellen Austausch. Zudem erhoffte er sich Unterstützung bei der Auswanderung, denn er wollte Zentraleuropa so schnell wie möglich verlassen. Adler war also in der Frage nach seiner persönlichen und beruflichen Zukunft an einem Scheidepunkt angelangt, hatte aber die geistige Arbeit selbst in den Jahren der Zwangsarbeit niemals aufgegeben. So entstanden auch in den unmittelbaren Nachkriegsjahren bereits Gedichte und kürzere Aufsätze. Ferner setzte er die Erarbeitung einstmals begonnener wissenschaftlicher Werke fort.

In diesen ersten Nachkriegsjahren, die für ihn eine Zeit des Übergangs waren, traf Adler wichtige Entscheidungen in Bezug auf seine Zukunft und beschloss, die Shoah wissenschaftlich und literarisch zu verarbeiten. Privat stellte er den Kontakt zu Bettina Gross aus den Vorkriegsjahren wieder her, aus dem eine Liebesbeziehung und schließlich eine lebenslange Ehe hervorgehen sollte. Sie half ihm auch, 1947 nach England zu emigrieren, wo er bis zu seinem Tod 1988 lebte.

Bettina Gross stammte wie Adler aus einer Prager jüdisch-säkularen Familie. Anders als ihre Schwester Maria, mit der Adler ebenfalls korrespondierte und die in den Kriegsjahren zum Christentum konvertiert war, verstand sich Bettina auch nach dem Krieg weiterhin als Jüdin. Während ihre Eltern in Prag verblieben und in Auschwitz ermordet wurden, war den Schwestern Bettina und Maria Gross gemeinsam mit ihrem Bruder Josef 1938 die Flucht nach Großbritannien gelungen.

In den unmittelbaren Nachkriegsjahren verfasste Adler zahllose Briefe, vor allem an Bettina Gross, die ihn als Suchenden nach Antworten auf die Fragen zeichnen, ob und wie ein Umgang mit dem Erlebten möglich sein könne und wie ein solcher sich auf seine Gegenwart und Zukunft auswirken solle. Doch Adlers Überlegungen, die auch seine Beziehungen zu Bettina Gross betrafen, beschränkten sich nicht auf das Private; vielmehr wollte er mit seinem Schaffen eine Außenwirkung

erzielen. Neben dem Gefühl der Verantwortung, seine Mitmenschen über die Shoah aufzuklären, dachte er auch über den gegenwärtigen Zustand des Judentums und des Zionismus sowie deren miteinander verknüpfte Zukunft nach.

Der Literaturwissenschaftler Sven Kramer hat die Korrespondenz zwischen Gross und Adler bereits analysiert und dabei besonders die Nähe zwischen dem Nachdenken über die Shoah und der gemeinsamen Zukunft als Liebespaar herausgestellt.¹⁴ Im Folgenden soll nun erstmals die Verhandlung des Jüdischen in den Mittelpunkt der Analyse gerückt werden. In diesen Debatten kommen die Haltungen beider Briefeschreibender besonders ungefiltert zum Ausdruck, sowohl zum Judentum im Allgemeinen als auch zu ihrer eigenen jüdischen Identität. Neben dem Briefwechsel mit Bettina Gross sollen hier außerdem zwei unveröffentlichte Aufsätze Adlers zur Lage des Judentums und des Zionismus aus den Jahren 1946/47 vorgestellt werden, die ebenfalls bislang nicht analysiert worden sind. In diesen formuliert er seine Haltung als dem Zionismus entgegengesetzt und definiert *ex negativo* seine Vorstellung vom Judentum.¹⁵

Angesichts der fast vollständigen Zerstörung jüdischen Lebens in Europa überrascht die von Adler empfundene Notwendigkeit, sich zur Zukunft der Juden und Jüdinnen zu positionieren, kaum. Gleichzeitig entwickelte er seine Haltung zu einem Zeitpunkt, als sein eigenes Leben noch im Schatten von Verfolgung und Vernichtung stand; sie ist folglich auch in enger Verbindung zu seinem Überleben zu betrachten. Obgleich er auch nach seiner Migration nach London im Jahr 1947 kein praktizierender Jude im Sinne der Einhaltung jüdischer Gesetze und Feiertage wurde, so war ihm sein eigenes Judentum dennoch stets wichtig. Er verband damit eine Geisteshaltung und eine Wissenstradition, die er auch in seinem Werk fortgesetzt sehen wollte.

14 Für die Literaturangaben siehe Anm. 7. Sven Kramer war der Erste, der sich intensiv mit dieser Korrespondenz beschäftigt hat. Er arbeitete in seinen Aufsätzen besonders die ungewöhnliche Nähe zwischen der Auseinandersetzung mit der Shoah und der lebensbejahenden Zukunftsgewandtheit des Briefwechsels als bemerkenswert heraus.

15 Nach Durchsicht des entsprechenden Teils von Adlers Nachlass im Deutschen Literaturarchiv Marbach (DLA) scheinen es die einzigen seiner in dieser Zeit verfassten Schriften zu sein, die sich mit dem Zionismus beschäftigen. Ein weiterer Aufsatz widmete sich aktuellen jüdischen Fragen der zeitgenössischen Gegenwart im Allgemeinen, dessen Analyse jedoch den Rahmen des vorliegenden Beitrags sprengen würde. Peter Filkins beschäftigt sich in einigen kurzen Absätzen mit ihm, vgl. Filkins, *A Life in Many Worlds*, S. 130 f.

Die hier diskutierten Briefe sind zwar nicht für ein breiteres Publikum geschrieben worden,¹⁶ folgen aber dennoch – wie alle Selbstzeugnisse – gewissen sozialen Erwartungen. Kramer hat sich in seiner Auseinandersetzung mit Adlers Korrespondenz mit Bettina Gross bereits mit der besonderen Rolle dieser Briefe als historische Quellen beschäftigt.¹⁷ Adler wollte darin zunächst seine Freund:innen aus Vorkriegsjahren von seinem Überleben in Kenntnis setzen. Dann, so wird in der Korrespondenz mit Bettina Gross sowie etwa mit seinem Freund Franz Baermann Steiner deutlich, fühlte er sich verpflichtet, die im Exil Lebenden über die letzten Tage ihrer Angehörigen vor deren Ermordung zu unterrichten. Nicht nur nannte er Todesdaten und -orte, sondern erwähnte auch die Standfestigkeit und andere positive Eigenschaften der Familienmitglieder in den Monaten oder Jahren vor ihrem Tod. Er beschrieb zudem seine eigenen Verluste und drückte Gefühle der Einsamkeit und Trauer nach seiner Befreiung aus.¹⁸ Die Unüberbrückbarkeit der unterschiedlichen Erfahrungen in den Jahren 1939–1945 war dabei ein entscheidender Topos der Korrespondenz.¹⁹ Im Briefwechsel mit Bettina Gross schien es in erster Linie um das Verständnis der Gefühle des bzw. der anderen angesichts des Erlebten zu gehen, wodurch sie und Adler versuchten, Brücken zueinander zu schlagen. Die emotionale Kontaktaufnahme mit dem langjährigen Freund Steiner hingegen verlief eher über ausführliche Beschreibungen seiner geistigen Arbeit – selbst während seiner Zeit in den Konzentrationslagern. Damit deuten

16 Adler äußerte gegenüber Gross, dass seine Briefe (zumindest teilweise) potenziell für ein breiteres Publikum von Interesse sein könnten, und bat sie am 12. Dezember 1945, ihren Brief auch weitere Personen lesen zu lassen. Darin ging es um seine Rolle als Überlebender und die Verantwortung, die daraus erwachse, anderen das Geschehene zu vermitteln. Vgl. Kramer, *Über diesem Abgrund*, S. 148 f. Sinngemäß findet sich die von Adler hier beschriebene Aufgabe auch in: H. G. Adler, *Nach der Befreiung. Ein Wort an die Mitwelt*, in: Peter Filkins (Hrsg.), *H. G. Adler: Nach der Befreiung. Ausgewählte Essays zur Geschichte und Soziologie*, Konstanz 2013, S. 43–47.

17 Kramer, *Über diesem Abgrund*, S. 19–22.

18 Vgl. Adler an Steiner, in: Carol Lisa Tully (Hrsg.), *Zeugen der Vergangenheit: H. G. Adler – Franz Baermann Steiner. Briefwechsel 1936–1952*, München 2011, S. 70 f.

19 Vgl. zur „Asymmetrie der Verfolgungserfahrungen“ auch Kramer, *Über diesem Abgrund*, S. 15 f. Für beide Briefwechsel macht Kramer aus, dass es von Adler von großer Bedeutung war, den Empfänger:innen seiner Briefe das in den Konzentrationslagern Erlebte zu schildern – eine spezifische Gender-Dynamik erkennt er hingegen an dieser Stelle nicht.

sich nicht zuletzt geschlechtsspezifische Formen der Kommunikation an, die auch die intimsten Briefe durchdrangen.²⁰

Da die hier analysierten Aufsätze zwar für ein breiteres Publikum bestimmt waren, aber nie veröffentlicht wurden, fehlen ihnen korrigierende Instanzen wie ein Lektorat und Leser:innen, die sich ihrerseits zu den Texten hätten positionieren können. Möglicherweise hätte Adler selbst einige Stellen gekürzt, andere ausgebaut. Sein imaginiertes Publikum war in erster Linie ein jüdisches, gut informiertes und gebildetes. Er stellte historische und philosophische Zusammenhänge her, die nur einem solchen Publikum zugänglich sein konnten. Zugleich schien er insbesondere diejenigen ansprechen zu wollen, die die Shoah nicht in Konzentrationslagern oder in Verstecken überlebt hatten, sondern Europa rechtzeitig hatten verlassen können.²¹ Insofern lässt sich auch hierin der Wunsch des Überlebenden erkennen, eine Brücke zu all jenen zu schlagen, die diese Erfahrungen nicht machen mussten.

„Unruhen, Zerstörungen, Bürgerkrieg und blutige Verwicklungen mit den Nachbarn stehen uns bevor“ – H. G. Adlers Kritik am Zionismus der frühen Nachkriegsjahre

Von größter historischer Aktualität war unmittelbar nach dem Ende des Krieges die Frage nach einem jüdischen Staat, der Adler zwei Aufsätze widmete. Darin verband er die Analyse der realpolitischen Situation im britischen Mandatsgebiet Palästina mit einer allgemeinen Stellungnahme zur Bedeutung des Zionismus.

20 Vgl. Tully, *Zeugen der Vergangenheit*, S. 71. Kramer verweist auf die „günstigen Umstände“, die Bettina Gross durch ihre emotionale Präsenz für die intellektuelle Arbeit Adlers schuf. Dieser Aspekt ist auch für die Auseinandersetzung mit Adlers Verhandlung des Jüdischen von Interesse. Vgl. Kramer, *Über diesem Abgrund*, S. 20. Vgl. zur Geschlechtsspezifität der Exilforschung außerdem: Irmela von der Lühe, „Und der Mann war oft eine schwere, undankbare Last.“ Frauen im Exil – Frauen in der Exilforschung, in: *Exilforschung: Ein internationales Jahrbuch* 14 (1996), S. 44–61, und Sonja Hilzinger, *Exilliteratur, Geschlechterforschung und die Entdeckung einer Autorin*, in: Corinna Schlicht (Hrsg.), *Genderstudien in den Geisteswissenschaften. Beiträge aus den Literatur-, Film- und Sprachwissenschaften*, Duisburg 2010, S. 75–88.

21 Obgleich Gross sowie Adler das generische Maskulinum verwenden, schreibe ich in der Annahme, dass sie alle jüdischen Frauen „mitgemeint“ haben, von Juden und Jüdinnen.

Der erste Aufsatz, „Die jüdische Lage und der Zionismus“ aus dem Jahr 1946, beginnt mit einer Beschreibung der Lage der Flüchtlinge aus Mittel- und Osteuropa, die „eine nachgerade unheimliche ökonomische Belastung“ darstelle, „die eine radikale Abhilfe fordert“.²² Dies jedoch sei lediglich ein „philanthropisches“ Problem, viel schwerwiegender seien die moralischen Folgen. Die Welt solle begreifen, dass sich die Mentalität derjenigen, die „unmittelbare Zeugen organisierter Massenpogrome waren und aus den Kaminen der Todesfabriken die Feuersäulen von den verbrannten Gebeinen ihrer Eltern, Frauen und Kinder aufsteigen sahen“, sich von der des „nie so gehetzten, nie so wehrlos in Ghettos und Konzentrationslagern und jetzt wenigstens gehüteten und gesicherten englischen oder gar amerikanischen Bürgers grundsätzlich [unterscheide]“. Viel mehr als auf den Unterschied zwischen einem jüdischen und einem nicht-jüdischen Schicksal verweist Adler hier auf einen innerjüdischen Unterschied zwischen denjenigen, die die Konzentrationslager überlebt hatten, und jenen, die nicht unmittelbar von der Katastrophe betroffen waren. Aus diesen Worten scheint auch eine gewisse Verbitterung zu sprechen, und in Anbetracht der ausgebliebenen Hilfeleistung seitens seiner ins Exil gelangten Freunde Franz Baermann Steiner und Elias Canetti mag diese auch in Adlers eigener Erfahrung begründet gewesen sein.²³

Adler wendet seinen Blick daraufhin jedoch nicht etwa in die USA oder nach Großbritannien, sondern in den Nahen Osten: „Keine noch so dichten Absperungsmaßnahmen“ könnten die „Heimatlosen“ davon abhalten, nach Palästina zu kommen, einzig „die nach Zion schreiende Not von hunderttausenden verfolgten, verführten und betrogenen Menschen“.²⁴ Es läge in der Verantwortung der Welt, vor allem aber der britischen Mandatsmacht, den Überlebenden aus Europa ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen. Die Vorteile der jüdischen Kolonisation Palästinas würden deren Nachteile bei Weitem überwiegen.²⁵

22 Diese und folgende Zitate: H. G. Adler, Die jüdische Lage und der Zionismus [unveröffentlichtes Manuskript], Prag 1946, S. 1.

23 Filkins, A Life in Many Worlds, S. 74 und für die Nachkriegszeit S. 196.

24 Adler, Jüdische Lage, S. 1.

25 Ebenda, S. 1. Zur restriktiven Einwanderungspolitik der britischen Mandatsmacht siehe Benny Morris, Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict 1881–2001, New York 2001, S. 163 f. sowie S. 182 f. zur Situation ab August 1946.

Den Jüdinnen und Juden, die nicht unmittelbar von der Shoah betroffen waren, wirft Adler im weiteren Verlauf vor, dass ihrem Judentum jede Innerlichkeit fehle. Das sei zwar nicht der Grund für die Katastrophe gewesen, aber für die völlige Ahnungslosigkeit hinsichtlich der bevorstehenden Verfolgung. Deshalb hätten „wir“, schreibt er und machte so seine eigene Sprecherposition als Überlebender deutlich, „außer der Kraft unserer Leidensfähigkeit“ nichts gehabt, was sie ihr entgegensetzen konnten.²⁶ Im nächsten Satz jedoch weitet er das „wir“ wiederum auf die größere Gruppe in Europa lebender „akkulturierter“ Juden und Jüdinnen aus und kritisiert die Art der Auseinandersetzung mit dem „mordlustigen Gegner“, dem es letztlich nicht auf Argumente angekommen sei, da „sein Hass und Wirken aus Quellen entstammte, [...] deren metaphysischen Urgrund ihm so wenig deutlich und bewusst geworden ist wie der betroffenen Jüdischkeit selbst“.²⁷ Diese Art der metaphysischen Hypothese findet sich bei Adler auch an anderer Stelle und ist bereits von seinem Sohn Jeremy Adler beschrieben worden: Als religiöser Mensch habe sein Vater – anders als etwa Jean Améry oder Hannah Arendt – einen metaphysischen Aspekt des Bösen herausarbeiten können.²⁸ Ergänzend dazu schreibt H. G. Adler, Antisemiten ließen sich nicht durch gute Argumente von ihren Ressentiments abbringen. Mit dem impliziten Vorwurf, sich zu sehr mit diesen auseinandergesetzt zu haben, wendet er sich damit vermutlich vor allem gegen all diejenigen Personen, Vereine und Organisationen, die in den Zwischenkriegsjahren versuchten, antisemitischen Vorurteilen durch Aufklärungsarbeit entgegenzuwirken.

Im folgenden Abschnitt grenzt sich Adler, wie auch in seinen Briefen an Bettina Gross, von drei von ihm ausgemachten Strömungen des Judentums ab, darunter dem Zionismus.²⁹ Die Ablehnung des Letzteren wirke nach seinem eigenen

26 Zur Sprecherposition Adlers vgl. Kramer, *Über diesem Abgrund*, S. 146. Kramer bezieht sich hier allerdings auf die Möglichkeit Adlers, Bettina Gross in seiner Rolle des Überlebenden von ihren Schuldgefühlen freizusprechen.

27 Adler, *Jüdische Lage*, S. 2.

28 Jeremy Adler, *A Mystic Among the Intellectuals: H. G. Adler in Debate with Jean Améry and Hannah Arendt*, in: Lynn L. Wolff (Hrsg.), *A Modernist in Exile: The International Reception of H. G. Adler (1910–1988)*, Cambridge 2019, S. 153–168. Während Jeremy Adler in seinem Beitrag in erster Linie H. G. Adlers Gedichte heranzog, scheint sich der gleiche Gedanke – des metaphysischen Bösen – auch in dem hier zitierten Aufsatz zu finden.

29 Adler, *Jüdische Lage*, S. 2.

Bekunden wie ein Widerspruch: „Wäre nicht vielmehr zu beklagen, dass er bei der Judenschaft im Lauf der letzten Jahrzehnte so wenig Verständnis gefunden hat, so dass seine Macht nicht ausreichte, die Judenschaft vor ihrem Untergange zu schützen und, soweit er das dennoch nicht hätte tun können, wenigstens vor dem Ärgsten zu bewahren?“³⁰

Adler gibt nicht vor, eine vollständige Antwort geben zu können, legt aber in den folgenden Ausführungen dar, warum er „die Verdienste des Zionismus nicht anzuerkennen vermag und seine Konzeption für verhängnisvoll“ halte.³¹ Nur in einem Punkt gibt er der Position potenzieller Kritiker:innen recht: dass der Zeitpunkt seiner Kritik am Zionismus schlecht gewählt sei. Er betont erneut, allen Überlebenden müsse unbedingt geholfen werden, fordert aber, die jüdischen Hilfsorganisationen sollten nicht all ihre Aktivität auf Palästina konzentrieren: „Will man aus dem Lande ein vergrößertes Ghetto, etwas so wie ein Judenreservat machen?“³²

Zunächst führt er eine Reihe praktischer Einwände gegen den Zionismus an, wobei er unter anderem die wirtschaftliche Schwäche Palästinas, die fehlende politische Macht sowie die fehlenden diplomatischen Beziehungen der Zionist:innen nennt.³³ Terrorakte seien bei aller Rechtfertigung nur dann von Erfolg, „wenn hinter ihnen das ausreichende Machtpotential“ stehe. Hiermit verbittet er sich den moralischen Einwand, in der Politik gehe schließlich immer Gewalt vor Recht, obwohl er die Verzweiflung derjenigen verstehe, die versuchten, durch bloße Gewalt die britische Mandatsmacht zum Rückzug zu zwingen. Vielmehr plädiert er für eine konkrete Hilfestellung zugunsten der Überlebenden der Shoah.³⁴ Neben diesen pragmatischen Einwänden führt er auch grundsätzliche Argumente gegen den Zionismus an und kritisiert, dass die „individuelle Eigenart [des jüdischen Volkes] zwar anerkannt, aber dessen grundsätzliche Gleichartigkeit als Volk überhaupt behauptet wurde“.³⁵ Die fehlende Anerkennung als vollwertige Mitglieder der anderen Nationalstaaten sei es dann gewesen, die zu dem Wunsch

30 Ebenda, S. 2.

31 Dieses und folgende Zitate: ebenda, S. 2 f.

32 Ebenda, S. 3.

33 Dieses und folgende Zitate: ebenda.

34 Ebenda.

35 Dieses und das folgende Zitat: ebenda, S. 4.

geführt habe, selbst einen Staat zu gründen.³⁶ Im Folgenden kritisiert er dann einerseits den „nationalen Dünkel“, der sich angesichts des Verlustes eines von Adler als selbstverständlich beschriebenen Zusammenhalts auf die vermeintliche völkische Einheit beziehe, und andererseits diejenigen Juden und Jüdinnen, die es diesem Nationalismus gleichtun wollten – ebenfalls angesichts des Verlustes des traditionellen Zusammenhalts, hier durch das Judentum.³⁷ Die Haskala – oder wenigstens die „teilweise Loslösung“ von der Orthodoxie – sei der Grund für den Erfolg des Zionismus in Europa. Den Idealismus der zionistischen Führungspersonen schließlich solle man ihm nicht vorhalten, so Adler, dieser sei reine Selbsttäuschung, schließlich handele es sich eigentlich um Politik – und Idealismus und Politik schlossen sich gegenseitig aus.³⁸ Mit Zionismus als abstrakter Idee könne keine Realpolitik betrieben werden. Neben diesem Plädoyer gegen die vermeintliche (Selbst-)Täuschung über den rein idealistischen Charakter der zionistischen Führung spricht sich Adler zudem gegen den Zionismus als Idee aus, die das „jüdische Volk“ mit den anderen „Völkern“ gleichsetze.³⁹ „Unsere Einmaligkeit aufgeben heißt, uns selbst aufgeben“, und die Aufgabe müsse daher lauten, das Möglichste zu tun, um diese „Einmaligkeit zu bewahren und pflegen“. Die Erneuerung für die Jüdinnen und Juden wiederum könne es nur „von innen“ geben, schließlich sei die zionistische, wie jede Politik, an zeitliche und damit an endliche Zielsetzungen gebunden. Die „Einmaligkeit und Besonderheit des Judentums“ seien jedoch kein (politisches) Programm und keine Zielsetzung, sondern „eine durch die Geschichte des Volkes gewachsene und derart gegebene empirische Tatsache“. Wer das Judentum politisiere, gebe es durch diese zeitliche Gebundenheit von Politik bereits auf. Als Alternative sieht Adler nicht einfach die Rückbesinnung auf die Tradition, sondern die „konsequente Besinnung auf uns selbst und den bewussten Neuaufbau unserer geistigen Wesenheit“. Nur so könne das jüdische Volk fortbestehen. Dafür bräuchte es „keineswegs die Aufgabe der äusseren Assimilation [...], aber eine tiefeschürfende innere Dissimilation, damit wir das Judentum aus dem allgemeinen Bankrott der ersterbenden abendländischen

36 Ebenda.

37 Dieses und folgende Zitate: ebenda.

38 Ebenda.

39 Dieses und die folgenden Zitate: ebenda, S. 5.

Kultur und Zivilisation, der unweigerlich fortschreiten wird, erretten und, so gut es geht, bewahren können“.⁴⁰

Im Anschluss holt Adler zu einem kulturpessimistischen Rundumschlag aus: Die abendländische Kultur habe sich selbst aufgegeben und sei aus ihrem fortschreitenden Verfall nicht mehr zu retten. Die Ursprünge für diesen Verfall verortet er bereits im 19. Jahrhundert, die Weltkriege seien lediglich seine Symptome.⁴¹ Gründe für diesen Zusammenbruch seien das Übermaß an Technik und die „Kleinlichkeit aller sozialen Ordnung“.⁴² Maßlosigkeit sei es schließlich gewesen, an der auch Hitler (den er nicht namentlich nennen möchte) zugrunde gegangen sei.⁴³ Die Zivilisationskritik wird auch auf die Nachkriegsstaaten ausgeweitet: Vor allem die kleinen unter ihnen schränkten die Menschen ein, während lediglich in den großen oder in den nur wenig von Krieg betroffenen Staaten eine gewisse „Beweglichkeit für den Einzelnen“ herrsche.⁴⁴ Adler schließt mit Überlegungen darüber, was sich daraus nun für das Judentum ergebe, und plädiert für die Bewahrung dieser Beweglichkeit, einer „Ausweichtechnik“, um das Judentum so zu erhalten. Konkret appelliert er dabei sowohl an Einzelpersonen als auch an die jüdischen Organisationen in den liberalen Staaten, in denen die Unsicherheit nicht größer sei als in Palästina.⁴⁵ Schließlich wendet er sich gegen die Vorstellung, der Verbleib außerhalb des jüdischen Staates sei lediglich eine Zwischenlösung, und begründet dies mit dem Messianismus. Es sei nichts jüdischer als diese Offenheit und das Festhalten an der Vorstellung der Ewigkeit.⁴⁶ Im Anschluss kommt er noch einmal auf einen Aspekt zurück, den er bereits eingangs gestreift hatte: die „Achtung oder Verachtung der Völker für uns [...] [wird] nicht davon abhängen,

40 Ebenda (Hervorhebungen im Original).

41 Ebenda.

42 Dieses und die folgenden Zitate: ebenda, S. 6.

43 Ebenda.

44 Ebenda. Er nennt keine Staaten namentlich, anzunehmen ist jedoch, dass er die USA und Großbritannien meint.

45 Alle Zitate dieses Abschnitts: ebenda, S. 6.

46 Ebenda, S. 6–7*. In der vom DLA vorgenommenen Sortierung des Aufsatzes folgen der Seite 7 die Seite 7* (beide auch so gekennzeichnet) und schließlich Seite 8. Sinngemäß folgen jedoch auf Seite 6 Seite 7* und auf diese Seite 8, welche wiederum jedoch nicht auf Seite 7 folgen kann, da diese mitten im Satz endet. Es ist also fraglich, ob Seite 7 nicht nur versehentlich dem Aufsatz zugeordnet wurde.

ob wir uns nach den für sie geltenden Gesetzen und Bestimmungen halten werden oder nicht“. Der Schutz im jüdischen Staat sei letztlich eine Illusion und nichts als der Versuch, die „Messias-Sehnsucht“ in die Wirklichkeit zu bannen, was viel gefährlicher sei als „einstmals das Christentum“.⁴⁷ Ein eigener Staat sei nicht ausschlaggebend für den Schutz der Juden und Jüdinnen, denn, sollten sie bei „den Völkern in Elend geraten“, würden sie, wenn sie sich denn treu blieben, „den Weg aus Mizrajim finden oder aus ihm geführt werden“.⁴⁸

Der Zionismus – der nach denselben Spielregeln wie alle anderen Nationalstaaten funktioniere – sei nicht in der Lage, den Erhalt des „jüdischen Volkes“ als Gemeinschaft der „Auserwählten“ zu sichern. Die Anpassung an westliche Vorstellungen sei wie jede Form der Assimilation zum Scheitern verurteilt. Westliche Kultur und Zivilisation stünden ohnehin am Abgrund, weswegen eine Orientierung an westliche Normen nicht erfolgversprechend sei. Seinen generellen Kulturpessimismus begründet Adler dabei nicht erst in der Vernichtung der europäischen jüdischen Bevölkerung, sondern verortet das „Ende des Abendlandes“ bereits im 19. Jahrhundert.⁴⁹ Dem Abendland sei schon vor langer Zeit das „selbstverständliche Volkstum“ abhandengekommen, während die „abendländische Politik [früher] noch von starken Instinkten geleitet war“ – trotz „Fehlern“ wie dem Dreißigjährigen Krieg. Diese Instinkte seien erloschen, und „Demokratisierung und Sozialismus verhindern nicht mehr die Ermöglichung eines brutal durchgreifenden Cäsarismus“, Letzterer ein Begriff, den Adler mehrmals für das nationalsozialistische Regime verwendet. Er empfinde „Masse“ als Begriff des Sozialismus für die Menschheit als „entwürdigend“; letztlich sei der Sozialismus

47 Ebenda, S. 7.

48 Ebenda, S. 7*. „Mizrajim“ oder „Mizraim“ ist die biblische Bezeichnung für das Land Ägypten, aus dem die Israelit:innen in der Erzählung des Exodus auszogen.

49 Ein eingehender Vergleich mit anderen Kritiker:innen der Moderne kann im Rahmen dieses Beitrags nicht vorgenommen werden. Es sei lediglich darauf hingewiesen, dass, obgleich Adler hier keine Referenzen nennt, etwa Max Horkheimers und Theodor W. Adornos „Dialektik der Aufklärung“ bereits aus dem Jahr 1944 stammt – in Europa jedoch erst 1947 erschien. Ob Adler zu diesem Zeitpunkt Kenntnis von der Schule der Kritischen Theorie hatte, ist nicht klar. Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947 [1944]. Zum späteren Verhältnis Adlers zu Adorno siehe Jeremy Adler, „Die Macht des Guten im Rachen des Bösen“. H. G. Adler, Adorno und die Darstellung der Shoah, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 54 (2000) 6, S. 475–486.

ein weiteres Symptom des Unterganges des Abendlandes, denn an ihm sterbe jene Kultur, die ihn selbst als letzte Nachblüte hervorgebracht habe.⁵⁰

Adler betrachtet also jede Form der Herrschaft, in der das Individuum vor der Gesellschaft zurücktreten müsse, als den Menschen beschränkend. Mit dem Entwurf eines idealisierten Bildes der Vormoderne nimmt er eine aufklärungskritische Haltung ein, die er an dieser Stelle nicht aus seiner eigenen Erfahrung, sondern aus einer Analyse der historischen Umstände herleitet. Zentral ist für ihn dabei nicht die Shoah als „Zivilisationsbruch“,⁵¹ sondern eine Entfremdung, die bereits zuvor eingesetzt habe, wobei die Frage nach der „Innerlichkeit“ von Bedeutung ist, die sowohl Juden und Nichtjuden als auch Jüdinnen und Nichtjüdinnen in der Moderne abhandengekommen sei. Auf jüdischer Seite habe sie zur Haskala geführt, die durch ihre Hinwendung zu westlichen Ideen überhaupt erst den Wunsch nach einem eigenen Nationalstaat geweckt habe. Die Zukunft des Judentums sieht er jedoch weiterhin in der Diaspora, besonders in den liberalen Staaten, womit er vermutlich in erster Linie die USA und Großbritannien meint. Während er die „äußere Assimilation“ nicht ablehne, werde eine innere „Dissimilation“ vonnöten, eine innere Erneuerung und Abgrenzung. Diese Hoffnung entsprach auch Adlers eigener Lebensführung: „Assimiliert“ aufgewachsen, sah er sich selbst nicht in der Lage, sich dem orthodoxen Judentum zuzuwenden, das er zwar respektierte, für das ihm jedoch – nach eigenen Angaben – die Erziehung fehle und das er daher auch für einen Großteil der Jüdinnen und Juden ablehnte. Zudem konnte er sich – so scheint aus der fehlenden Ablehnung gegenüber der „äußeren Assimilation“ hervorzugehen – nicht vorstellen, wegen orthodoxer Kleidungs- oder Essensvorschriften als Jude sichtbar zu sein. Sein Plädoyer für eine rein innere Erneuerung, die sich nicht auf traditionelle Bräuche berief, kann man somit auch für die ihm „bequemste“ Variante einer Vorstellung des Judentums begreifen: Sie erforderte weder eine verstärkte Auseinandersetzung mit der orthodoxen Tradition noch die Aufgabe des säkularen Lebensstils.

50 Adler, *Jüdische Lage*, S. 7*. Zum Begriff der Masse in Adlers Werk vgl. Jeremy Adler, „Mensch oder Masse?“ H. G. Adler, Elias Canetti and the Crowd, in: ders./Gesa Dane (Hrsg.), *Literatur und Anthropologie*: H. G. Adler, Elias Canetti und Franz Baermann Steiner in London, Göttingen 2014, S. 176–196.

51 Zum Begriff des Zivilisationsbruches siehe Dan Diner (Hrsg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a. M. 1988.

Auf den ersten Blick scheint Adlers Haltung zum Judentum also frühen zionistischen Bestrebungen entsprochen zu haben: die Rückbesinnung auf die eigene jüdische Identität unter neuen Vorzeichen. Tatsächlich lehnte er jedoch sowohl den Zionismus als westliche Idee als auch den Sozialismus als Massenbewegung ab, die dem einzelnen Menschen wenig Raum ließen. Hinzu kam, dass er sich als religiöse Person verstand, sodass die Bestrebungen der frühen Zionist:innen, einen *säkular*-jüdischen Staat aufzubauen, ihm schon allein deswegen widerstrebt haben müssen.

In seinem Aufsatz „Zionismus oder Judentum? Worte der Besinnung an unsere politischen Abenteurer“ aus dem Jahr 1947 trägt Adler ein weiteres Mal seine wichtigsten Einwände gegen den Zionismus vor.⁵² Die Ausführungen beginnen mit der Feststellung, Kritik am Zionismus sei in jüdischen Kreisen kaum zulässig.⁵³ An seiner Meinung, Palästina sei nicht der geeignete Ort für die Rettung der Juden und Jüdinnen, hält er weiterhin fest⁵⁴ und prophezeit für den Tag der Staatsgründung Israels: „Dem flüchtigen Jubel wird eine unermessliche Verwirrung folgen, die in Blut und Tränen bei zu später Trauer münden wird.“⁵⁵ Die Annahme des Teilungsplanes versteht er als „Kapitulation“ und sieht voraus: „Unruhen, Zerstörungen, Bürgerkrieg und blutige Verwicklungen mit den Nachbarn stehen uns bevor.“⁵⁶

Hinzu kämen die anhaltenden wirtschaftlichen Schwierigkeiten des *Jischuw*. Vor allem aus der Perspektive der Überlebenden Europas könne es nur zu einer bitteren Enttäuschung kommen. Auch in Zukunft werde der jüdische Staat nicht in der Lage sein, Juden und Jüdinnen auf der ganzen Welt vor Bedrohungen zu schützen. Dennoch müssten sich Nichtzionist:innen wie Zionist:innen gleicher-

52 Der Aufsatz trägt den Untertitel „von Henoah Gideon ben Adam“, wobei die beiden letzten Worte durchgestrichen sind. Warum Adler sich bei der Autorenschaft auf zwei biblische Figuren bezieht, ist unklar. Im Aufsatz selbst finden sich darauf keine Hinweise. Auch diesem Aufsatz habe ich Seitenzahlen hinzugefügt.

53 Diese und die folgenden Zitate: H. G. Adler, Zionismus oder Judentum? Worte der Besinnung an unsere politischen Abenteurer [unveröffentlichtes Manuskript], Prag 1947, S. 1 f.

54 Dieses und das folgende Zitat: ebenda, S. 3.

55 Adler notiert dies vermutlich nach Bekanntgabe des UN-Teilungsplans im September 1947, aber vor dessen Annahme und dem Ausbruch des israelischen Unabhängigkeitskrieges im November desselben Jahres. Vgl. für diesen Zeitraum Morris, *Righteous Victims*, S. 180–189.

56 Adler, Zionismus oder Judentum?, S. 3.

maßen mit dem jüdischen Staat „abfinden“ und „alles dazutun, um das vollbrachte Werk in Erez zu erhalten und vor dem drohenden Untergange zu bewahren“. ⁵⁷ Er plädiert für ein Abkommen mit Großbritannien, um so „Zwischenlösungen“ für die sich auf der Flucht befindenden Juden und Jüdinnen zu finden. ⁵⁸

Diese Zeilen Adlers sind realpolitischer als die seines Aufsatzes aus dem Vorjahr. Seit Anfang 1946 hatte sich die Lage in Palästina zugespitzt, und mit der Übergabe der britischen Vorherrschaft an die Vereinten Nationen wurde die Frage nach der Zukunft des jüdischen Staates mit neuer Dringlichkeit gestellt. Doch auch in diesem Aufsatz schlägt er eine grundsätzliche Lösung vor, diesmal konkreter als in seinen früheren Ausführungen. Er plädiert für „die Schaffung von mehreren Zentren“ und wendet sich gegen die Auffassung, „dass 2000 Jahre Diaspora nun doch endlich genug gewesen waren“: „Sie waren nicht genug, um uns rechtzeitig eine politische Institution aufbauen zu lassen, die den heutigen Schwierigkeiten auch nur halbwegs gewachsen wäre. Sie waren aber Zeit genug, um zu erweisen, dass in der Bereitschaft für dieses Wanderschicksal gerade die Fortdauer, Stärke, Größe und Kraft dieses Volkes gelegen hat.“ ⁵⁹

Im Anschluss wiederholt er seine Argumente gegen „Normalisierung“, die Anpassung und Gleichsetzung mit anderen „Völkern“, die er als Verlust und nicht – wie die Zionist:innen – als Erfolg darstellt. ⁶⁰ Er beendet seine Ausführungen mit einem Plädoyer für die „Vereinigung des ganzen Volkes“, die viel weiter ginge „als der Zionismus und jede der vielen Parteien, die der Welt ein so klägliches Bild unserer [der jüdischen] Uneinigkeit vermittelt“. Diese Vereinigung sollte schließlich Lösungen anstreben, eine unmittelbare und direkte Rettung: „Nicht der Zionismus, aber das jüdische Volk, das Judentum ist unsere Parole.“ ⁶¹

Trotz seiner realpolitischen Ausrichtung beendet Adler auch diesen Aufsatz mit einer langfristigen Perspektive auf den Zionismus, der nur eine Zwischenlösung sein könne, nötig in diesem historischen Moment angesichts der Folgen der Shoah, aber nicht dazu in der Lage, das Judentum längerfristig zu erhalten. Zwar schreibt er an dieser Stelle weniger von Erneuerung und Innerlichkeit, doch die

57 Ebenda, S. 4.

58 Ebenda.

59 Ebenda, S. 4 f.

60 Ebenda, S. 5.

61 Alle Zitate dieses Absatzes: ebenda.

abzulehnende „Assimilation nach innen“ findet sich auch in diesem Essay. Adler hatte also erkannt, dass anders als zu dem Zeitpunkt, als er seinen Aufsatz von 1946 schrieb, das zionistische Projekt in seiner konkreten Realisierung nicht mehr infrage gestellt werden konnte. Er fordert sogar, selbst Nichtzionist:innen sollten ihr Möglichstes tun, um es erfolgreich zu gestalten. Es ist damit auch ein implizites Eingeständnis, dass der Zeitraum, in dem die Frage akut war, ob es einen jüdischen Staat geben sollte oder nicht, für den historischen Moment beantwortet war.

„Mich überkommt die Scham, und ich bin nahe der Verzweiflung.“
 Persönliche Worte zur Lage im Nahen Osten

Auch in Adlers Briefen an Bettina Gross finden sich deutliche Spuren der Auseinandersetzung mit der Idee eines jüdischen Staates. Gross teilte seine antizionistische Haltung nicht, und tatsächlich gehörte diese zu einem der wenigen Themen, über das zwischen Adler und Gross Uneinigkeit bestand – wenig überraschend angesichts der politischen Brisanz. Ausgelöst durch Adlers persönliche Frustration über eine von seinem Bekannten Hans Rosenkranz in Palästina verkaufte Sammlung einiger Bücher Adlers ohne dessen Wissen und Einverständnis,⁶² führt er am 8. Mai 1946 Gross gegenüber eine Reihe von Überlegungen zum möglichen jüdischen Staat in Palästina und dessen jüdischer Bevölkerung an:

Heute erfuhr ich sehr Trauriges über Palästina. Über den jüdischen Chauvinismus, die Unduldsamkeit, die unglückselige Einstellung gegenüber Engländern und Arabern. Palästina ist nicht einmal ein halbwegs sicheres Refugium für die Juden; dass es nicht die Lösung der Judenfrage bringen könnte, ahnte ich seit Langem und weiß es auch schon seit Jahren. [...] So etwas wie die Veruntreuung meiner Bücher ist nicht Ausnahme, sondern die Regel dort,

62 Bettina Gross gegenüber erwähnt Adler keinen Namen, Franz Baermann Steiner schreibt er jedoch zur selben Zeit, er habe von einem befreundeten Paar gehört, es sei Hans Rosenkranz gewesen, dem er seine Bücher vor dem Krieg überlassen habe, dieser habe sie ohne Adlers Erlaubnis verkauft. Vgl. Adler an Steiner, 3. 5. 1946, abgedruckt in: Tully, Zeugen der Vergangenheit, S. 116 f. Vgl. auch Filkins, *A Life in Many Worlds*, S. 66. Filkins schreibt, Adler habe Rosenkranz den unerlaubten Verkauf von über 100 Büchern nie verziehen.

ein Wunder, wenn es anders geschehen wäre. Ein ehrlicher Mensch könne dort kaum ein menschenwürdiges Dasein führen. Eine freie Meinung müsse man wie im ärgsten Faschismus vor der Allgemeinheit hüten. Ich bin recht traurig darüber. Ich weiß, dass Palästina scheitern wird, es ist nur ein vergrößertes Ghetto. Dass es aber aus so viel Mitschuld der Juden ein schlechtes Ende wird nehmen müssen, hatte ich doch nicht befürchtet. [...] Ist es nicht schauderhaft, dass die halbwüchsige Jugend, die das deutsche KZ überdauert hat und nun mit Begeisterung der Freiheit im ‚eigenen‘ Lande entgegenseht, dort entweder enttäuscht oder verdorben werden wird? Dass sie für unsere politischen ‚Führer‘ nur ein Politikum aber eben damit nicht mehr oder noch nicht Menschen sind? [...] Mich überkommt die Scham, und ich bin nahe der Verzweiflung. Vielleicht noch nie in der neueren Geschichte hatten die Juden durch das Unmaß an Verfolgung und Entrechtung, die Millionen das Leben gekostet hat, ein derartig großes Plus an moralischer Position allein um die erduldeten Leiden willen, und wie leichtfertig wird es vertan! Weder die Völker im Allgemeinen noch die Juden im Besonderen ergreifen ihre Chancen. Knechte und Erbärmlinge sind sie! Einsam wie je, nein noch einsamer steht der Mensch und möchte in die Klagen des Jeremias ausbrechen, hätte er noch die Kraft und die Stimme dazu. Wohin soll das alles führen? Nur die Vernichtung rufen die Völker herbei.⁶³

Die Veruntreuung seiner Bücher wird hier mit einer Beurteilung der Lage verknüpft, die er allerdings lediglich aus Erzählungen sowie aus der Presse kennen konnte. Auch hier verurteilt Adler jene jüdischen Politiker:innen aufs Schärfste, die die Not der aus Europa Geflüchteten instrumentalisierten und vor allem die Hoffnung der überlebenden Jugendlichen enttäuschten. Seine Ausführungen sind überdeutlich in der Beurteilung der Menschen im *Jischuw*: „Schlechtigkeit, Unaufrichtigkeit, diebische Gesinnung, Ausbeutung der Judennot“ wirft er ihnen vor, sie seien lediglich „Knechte und Erbärmlinge“, und die freie Meinungsäußerung sei unmöglich, „wie im ärgsten Faschismus“. Diese und weitere Beurteilungen wie etwa über „Mitschuld der Juden“ am „Scheitern Palästinas“ sowie seine

63 Brief von Adler an Gross, 8. 5. 1946, Deutsches Literaturarchiv (DLA) A I 3, Adler, Hans Günther. Briefe von ihm an Adler, Bettina (Mai 1946).

persönliche Betroffenheit („mich überkommt die Scham, und ich bin nahe der Verzweiflung“) gehen dabei deutlich über die Kritik hinaus, die er in seinen Aufsätzen zu Papier brachte.

Gross scheint über Adlers Urteil erschrocken gewesen zu sein und fragt in ihrer Antwort, ob man nicht mehr als eine Meinung hören sollte. Die „besten Eigenschaften [der Juden] scheinen so beschaffen, dass sie unter andersgearteten besser hervortreten [...] ihr politisches Versagen vor Tausenden Jahren nicht nur Schuld der andern war [...], trotzdem – ein Heim wäre gut, nur warum es zu einem faschistisch-nationalistischen [sic!] Staat machen?“ Sie verweist auf eine gemeinsame Bekannte, die die medizinische Versorgung sowie die Kindergärten in Palästina lobe, und schließt: „Ich glaube, wir werden über unsere Einstellung zum Judentum und zu den Juden lange sprechen – obzwar wie uns Zeit zu allem bleiben soll, ist mir rätselhaft.“⁶⁴

Adler erwidert darauf, dass er zwischen Judentum und „Judenschaft“ unterscheiden würde und Judentum und Politik unvereinbar seien. Das Judentum sei eine Aufgabe, die man annehmen oder ablehnen könne, womit er auf die auch an anderer Stelle beschriebene Verpflichtung zum Handeln verweist, die er selbst verspüre. Er habe diese Aufgabe angenommen nach „langem Schwanken sogar, aber nun unwiderruflich. [Das Judentum] ist Geist meines Geistes. Ich erfasse es sehr frei und ohne Scheuklappen, aber doch ganz und in seinen ursprünglichen Grundlagen so vollständig, als ich sie zu begreifen vermag.“⁶⁵

An dieser Stelle wird deutlich, dass der Zionismus Adlers Verständnis von Judentum und dessen Trennung von der Politik diametral entgegenstand. Gross hingegen äußert sich zum Zionismus grundsätzlich positiver als Adler. Nachdem die Korrespondenz in den Monaten ihres Besuchs in Prag unterbrochen war, nahmen Adler und Gross in ihren folgenden Briefen auch die Diskussion über den Zionismus wieder auf. So drückt er am 11. August 1946 zunächst seinen Ärger über die britische Nahostpolitik und die restriktiven Einwanderungsbestimmungen

64 Brief von Gross an Adler, 14. 5. 1946, DLA A I 3+4, Adler, Hans Günther. Briefe an ihn von Adler, Bettina (Mai–Juni 1946). Bemerkenswert ist hier angesichts der nur wenige Jahre zurückliegenden faschistischen Herrschaft in Europa die Verwendung des Begriffes „faschistisch“ für den *Jischuw* in Palästina, sowohl durch Adler als auch durch Gross.

65 Brief von Adler an Gross, 21. 5. 1946, DLA A I 3, Adler, Hans Günther. Briefe von ihm an Adler, Bettina (Ordner Mai).

für Palästina aus, um schließlich ein weiteres Mal die zionistischen sowie die britischen politischen Führungskräfte zu kritisieren. Letztere würden langsam einsehen, dass sie „die Lage dort nicht meistern“ könnten, und ihre Versuche, dies zu tun, nähmen in der Praxis unmenschliche Züge an: „Sie können es nicht fassen, dass die Vitalität der den Nazismus überdauernden Judenreste so unheimlich ist, dass sie keine an sich noch so bedenklichen Mittel und Wege scheuen, um – legal oder illegal – in das Land ihrer ‚Idee‘ zu kommen. [...] Da nun die Herren Engländer einerseits nichts unternehmen, um in wirkungsvoller Weise diese Saustaaten unter energischen Druck zu stellen [...] schaffen sie eine unerträgliche Spannung für diese Verfolgten. So führt uns England einen grausigen Epilog zu den Judenschlächtereien Hitlers vor.“⁶⁶

Am 13. August 1946 antwortet Gross: „Palästina ist ein schweres Problem, ich fürchte, die Juden sind nicht ganz der großen Aufgabe gewachsen, trotzdem ich diesmal nicht mit der anderen Seite sympathisiere.“⁶⁷ In einem zwei Tage später verfassten Brief fügt sie hinzu: „[...] finde ich außer Deiner Verurteilung der Palästinapolitik nichts, was mich erschrecken könnte. Und da das Grauen mich heute darüber sehr gepackt hat – sie schießen!, sie schicken sie nach Zypern, begreifen sie nicht, was sie tun? Und die Araber, die offen zu Hitler gehalten haben! Muss es erst zu Katastrophen kommen, ehe man hier begreift? Werden sie niemals lernen, in ihrer Außenpolitik menschlich zu sein? Muss es wie in Indien erst zum Äußersten kommen?“⁶⁸

Gross führt zwar nicht weiter aus, wen sie mit wem vergleichen wollte, doch es ist anzunehmen, dass sie Bezug nimmt auf die sich zuspitzende Lage in Palästina im Sommer 1946, konkret auf die „Operation Agatha“ im Juni 1946, im Zuge derer Zehntausende Juden und Jüdinnen festgenommen wurden. Einige wurden außerdem in Lagern auf Zypern interniert, in denen auch sogenannte illegale Einwander:innen festgehalten wurden.⁶⁹ Mit ihrer Bezugnahme auf Indien meint

66 Brief von Adler an Gross, 11. 8. 1946, DLA A I 3+4, Adler, Hans Günther. Briefe von ihm an Adler, Bettina (August 1946).

67 Brief von Gross an Adler, 13. 8. 1946, DLA A I 4, Adler, Hans Günther, Briefe an ihn von Adler, Bettina (August 1946).

68 Brief von Gross an Adler, 15. 8. 1946, DLA A I 4, ebenda.

69 Zur Zunahme von terroristischen Angriffen zionistischer Untergrundgruppen im Sommer 1946 siehe Morris, *Righteous Victims*, S. 179–181 und Tom Segev, *Es war einmal ein Palästina. Juden und Araber vor der Staatsgründung Israels*, München 2005, S. 152.

Gross vermutlich die Unruhen in Kalkutta, die im August 1946 rund 15 000 Menschen das Leben kosteten.⁷⁰

Zu diesem Zeitpunkt zeigen sich Adler und Gross entsetzt über die Gewalt in Palästina, auch von jüdischer Seite. Während sich Gross in ihrem Urteil jedoch zurückhält, verurteilt Adler die zionistische Politik insgesamt aufs Schärfste. Zwar stellt er weder in den behandelten Aufsätzen noch in seinen Briefen an Gross einen direkten Bezug zur orthodoxen Ablehnung des Zionismus her, doch scheint er, der diese Strömung des Judentums in den Briefen und Aufsätzen immer wieder positiv hervorhebt, sich ihr auch hinsichtlich der Frage des jüdischen Staates verbunden zu fühlen. Auch wenn er in seinen Schriften nie Autor:innen oder Werke nennt, auf die er sich dabei konkret bezieht, werden dennoch Parallelen etwa zu dem frühen Kritiker des Zionismus Isaac Breuer deutlich. Breuer behauptete, mit dem Zionismus gebe das jüdische Volk seine Eigenheit auf und passe sich westlichen Vorstellungen eines Nationalstaates an. Diese Kritik findet sich fast wortwörtlich auch in Adlers Aufsätzen,⁷¹ in denen er postuliert, die Nationalstaatswerdung Europas sei ein rein nichtjüdisches Konzept und der Zionismus der Versuch, dieses nachzuahmen. Die Hoffnung der Zionist:innen, durch einen jüdischen Staat ein „Volk unter Völkern“ zu werden, wie es bereits Theodor Herzl gefordert hatte, sei trügerisch: Keine Form der „Anpassung“ schütze Jüdinnen und Juden vor Angriffen. Mit dieser Vorstellung von nichtjüdischen, europäischen Konzepten auf der einen und jüdischen auf der anderen Seite verfällt Adler einem Dualismus, der in der Empirie oft nicht haltbar war. Vielmehr haben Juden und Jüdinnen eine wichtige Rolle bei der Gestaltung bürgerlicher Gesellschaften gespielt.⁷²

70 Vgl. Anwesha Roy, *Making Peace, Making Riots: Communalism and Communal Violence, Bengal 1940–1947*, Cambridge 2018, S. 148–183.

71 Isaak Breuer, *Judenproblem*, Halle (Saale) 1917, S. 63–69. Zur Geschichte des (ultra-)orthodoxen Antizionismus siehe Yakov M. Rabkin, *Im Namen der Thora. Die jüdische Opposition gegen den Zionismus*, Frankfurt a. M. 2020 (das französische Original erschien bereits 2004).

72 Mathias Berek hat diesen ko-konstitutiven Charakter überzeugend dargelegt in: *Schnittpunkt sozialer Kreise statt völkischer Verwurzelung. Die Entstehung moderner Sozialtheorie aus der deutsch-jüdischen Lebenswelt des 19. Jahrhunderts am Beispiel Moritz Lazarus*, in: *Medaon* 5 (2009), S. 1–14, hier S. 6 sowie die entsprechenden Fußnoten.

Beschränkt man sich nicht auf Adlers Positionen zum Zionismus, sondern weitet den Blick auf seine Einschätzungen zum Judentum insgesamt aus, so wird in den Briefen an Bettina Gross deutlich, dass er auch ihr gegenüber die aus seiner Sicht nicht mehr zeitgemäßen jüdischen Strömungen kritisiert. Anders als in seinen Aufsätzen schreibt er hier auch von seiner ganz persönlichen Rolle in einem Erneuerungsprozess:

Ich glaube – das ist aber nur für Dich gesagt –, dass Gott mit mir vorhat, das Judentum neu zu entdecken und ihm zu seiner neuen Entfaltung und Fortführung zu helfen. [...] Merkwürdig, wie ich über Christentum und indisches Geistesgut langsam zum Judentum vorgedrungen bin, das abgründig tiefer und weiter ist als alle mir bekannten Strömungen vor, neben und nach ihm. Meine Kunst ist eine Insel in mir, auch sie ist mir ein Stück Dienst an dem, das ich über alles verehere; sie ist Begleiterin und Erholung. Ich weiß nicht, ob sie Bleibendes schafft, aber vielleicht ist es so.⁷³

Bemerkenswert ist die Parallelität von Adlers „Sendungsaufgabe“ zu einer anderen Aufgabe, die er sich selbst explizit zuschrieb und die ihn sein Leben lang begleiten sollte: Als Überlebender müsse er von dem während der Shoah selbst Erlebten berichten, schreibt er in dem 1948 verfassten Essay „Nach der Befreiung – ein Wort an die Mitwelt“.⁷⁴ Das verbindende Element zwischen der innerjüdischen Aufgabe der Erneuerung und derjenigen, die sich auch an alle anderen Mitmenschen richtete, waren aus Adlers Perspektive die *innere* Auseinandersetzung sowie das Schreiben seine Kunst. Zusammengedacht bekommt nicht nur die Sorge um die Zukunft der Jüdinnen und Juden, sondern auch die Vermittlung des in den Lagern Erlebten den Charakter einer *Mizwa*, einer guten Tat und einer religiösen Pflicht zugleich. Es lässt sich damit von einem Nexus von Überleben, Glauben und Schreiben sprechen.

73 Brief von Adler an Gross, 15. 4. 1946, DLA A I 3, Adler, Hans Günther. Briefe von ihm an Adler, Bettina (April 1946).

74 Adler, Nach der Befreiung. Ein Wort an die Mitwelt, S. 46.

Abschließende Überlegungen und Ausblick

H. G. Adlers Aufsätze sind niemals veröffentlicht worden. Ein Grund dafür mag der Ausschluss nichtzionistischer Positionen aus dem innerjüdischen Diskurs gewesen sein, der bis in die Gegenwart des 21. Jahrhunderts anhält. Bis heute hat sich der jüdische Staat jedoch – anders als von Adler prophezeit – nicht als reine Zwischenlösung entpuppt, vielmehr haben sich seine geopolitische Machtposition und wirtschaftliche Stellung verbessert. Dennoch sind Adlers Fragen zur Zukunft des Zionismus und dem Verhältnis zwischen dem jüdischen Staat und der Diaspora auch heute noch relevant, da sie zeitlich nicht an den historischen Moment der Staatsgründung Israels gebunden waren. Vielmehr stellt er damit grundsätzliche Fragen nach dem Verhältnis zwischen der jüdischen Minderheit und den Mehrheitsgesellschaften, in denen sie lebt, und danach, wie sich eine Gruppe verändert, wenn sie zur Mehrheit wird. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die Möglichkeit einer Zwei-Staaten-Lösung heute in immer weitere Ferne zu rücken scheint – und von manchen bereits als gescheitert betrachtet wird –, mögen auch diese Überlegungen zum Zionismus im 21. Jahrhundert erneut von Interesse sein.⁷⁵

Während sich Adlers Position in der Zeit zwischen dem Verfassen des ersten Aufsatzes Anfang 1946 „zugunsten“ einer realpolitischen Zustimmung zum Zionismus bei seiner grundsätzlichen Ablehnung verschob, wird bei einer Gegenüberstellung mit den persönlichen Briefen an Bettina Gross deutlich, dass die Frage nach dem Zionismus keine rein politische war. Er äußert seine eigene Betroffenheit gegenüber Gross in aller Deutlichkeit, womit seine Haltung stärker subjektive und von Emotionen geprägte Züge annimmt. Auf Ausführungen dieser Art verzichtet er dagegen in seinen Aufsätzen, obwohl er auch dort seine eigene Sprecherposition deutlich macht. Die Dringlichkeit, mit der Adler all seine Argumente – besonders diejenigen, die nur eine jüdische Minderheit vertrat – äußerte,

75 In den 1960er-Jahren reiste Adler zweimal nach Israel – wie seine Aufenthalte dort seine Haltung zum jüdischen Staat veränderten, kann hier nicht untersucht werden. Filkins verweist auf einen unveröffentlichten Aufsatz mit dem Titel „Flohmarkt in Jaffa“ aus dieser Zeit, in dem Adler sich erleichtert zeige, dass die europäischen Juden und Jüdinnen nicht jeden Aspekt des Lebens kulturell bestimmten. Vgl. Filkins, *A Life in Many Worlds*, S. 306. Für Überlegungen zu Alternativen zur Zukunft Israels vgl. zuletzt Omri Boehm, *Israel. Eine Utopie*, Berlin 2020.

zeigt, wie ernst ihm die Angelegenheit war. Er wusste um die Hoffnungen und Wünsche derjenigen, die wie er die zurückliegenden Jahre in Konzentrationslagern verbringen mussten und deren Familien und Freund:innen ermordet wurden. Er wusste auch, dass diese aufgrund der Lage vor Ort in Palästina enttäuscht werden mussten. Wie von jüdischer als auch von nichtjüdischer Seite mit den jüdischen Überlebenden umgegangen wurde, stellte sich für Adler als Frage „nach der Humanität schlechthin“.⁷⁶

Ausgehend von der Annahme, dass es den Juden und Jüdinnen an einem inneren Bezug zur jüdischen Tradition gefehlt habe, um für die Verfolgung und Vernichtung durch die Nationalsozialist:innen und deren Kollaborateur:innen gewappnet zu sein, plädierte Adler für eine Erneuerung des Judentums. Er selbst wollte dabei eine entscheidende Position einnehmen und einen solchen Erneuerungsprozess in Gang setzen. Die Vermittlung der Innerlichkeit des Judentums sowie die Aufklärung darüber, was während der Shoah geschehen war, gaben dem von Adler Erlebten nachträglich einen Sinn. Diese Sinngebung zu erkennen, verhilft zu einem besseren Verständnis von Adlers Werk, waren doch seine literarische wie seine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Shoah zentral für sein Verständnis, was es für ihn bedeutete, Jude zu sein.

Darüber hinaus enthalten Adlers bislang noch nicht untersuchte Haltungen aus dieser Zeit Überlegungen, die auch über ihr Verfassungsdatum hinaus von Interesse sind. Das gilt besonders für seine Auseinandersetzung mit dem Zionismus, in dem er eine Möglichkeit fand, seine Vorstellung vom Judentum *ex negativo* zu definieren. In der unmittelbaren Nachkriegszeit war er kein Zionist – trotz des Wissens um die Notwendigkeit, für die jüdischen Überlebenden aus Europa einen sicheren Ort zu finden. Seine Forderung an jüdische Organisationen, ihre Anstrengungen nicht allein auf Palästina zu konzentrieren, sondern auch auf große, liberale Staaten auszuweiten, ist damit auch als Plädoyer für eine lebendige jüdische Diaspora zu verstehen.

Was ergibt sich nun aus all diesen Erkenntnissen zu Adlers frühen Nachkriegskorrespondenzen und -aufsätzen in Bezug auf jüdische Identität und Judentum? Tief getroffen von der historischen und persönlichen Katastrophe, begab er

76 Brief von Adler an Gross, 26. 2. 1946, DLA A I 3, Adler, Hans Günther. Briefe von ihm an Adler, Bettina (Februar–März 1946).

sich auf die Suche nach der Zukunft des Judentums. Angesichts des Verlustes von Familie und Freund:innen und der fast vollständigen Zerstörung des jüdischen Lebens, aber auch der Zurückdrängung deutscher Einflüsse auf die Nachkriegs-tschechoslowakei war Adler vieler seiner vormaligen Orientierungspunkte beraubt. Nach Jahren der gewaltvollen Fremdzuschreibung und -bestimmung definierte er sich nunmehr als Jude, und die Zukunftsvision für das Judentum nahm eine zentrale Stellung in seinem persönlichen Briefwechsel und seinen Aufsätzen ein: Sein ganzes Denken, so äußerte er Bettina Gross gegenüber, sei durchdrungen von der jüdischen Tradition. Sie war für ihn gleichbedeutend mit der Vorstellung eines kommenden messianischen Zeitalters, ebenso wie das Forschen und Lernen Teil der Entwicklung hin zu einer besseren Welt sein sollten. Adlers Leben und Werk können nur unter dieser Zentralität verstanden werden, die Adler dem Judentum für seine eigene Arbeit zuschrieb.

Mit dem Erscheinen von *Theresienstadt 1941–1945. Das Antlitz einer Zwangsgemeinschaft* 1955 gelangte H. G. Adler schließlich zu öffentlicher Bekanntheit und einer gewissen finanziellen Sicherheit. Doch auch über dieses Buch hinaus war sein wissenschaftliches und künstlerisches Leben geprägt von der Auseinandersetzung mit der Shoah. Dass er gerade in dieser Zeit seinen „Weg zum Judentum fand“, verband seine Auseinandersetzung mit Ausgrenzung, Gewalt und Mord mit der Gotteserfahrung. In dem Moment der Vernichtung wandte er sich – bestärkt durch die existenzielle Erfahrung des Überlebens – endgültig der jüdischen Religion zu, und seit diesem Moment kettete ihn eine „tiefe Liebe und Verehrung“ an das Judentum.

NEUE ANSÄTZE ZUR RETTUNG
VON JÜDINNEN UND JUDEN
WÄHREND DES HOLOCAUST:
GEDENKEN – POLITIK – GESCHICHTE

Oskar Schindler and the Creation of the Commission for the Righteous at Yad Vashem

Schindler's arrival in Israel

Most people interested in the Oskar Schindler story know that he was awarded the title of Righteous Among the Nations by Yad Vashem for his role in saving over a thousand Jews during the Holocaust. Less known is that when Schindler first arrived in Israel in April 1962 to plant a tree at Yad Vashem, an acrimonious debate erupted between a large group of his former Jewish workers, who hailed him as their rescuer, and several others who accused him of robbing them of their businesses. According to the latter group, Schindler had established himself by force as the owner of an enamelware factory in the Kraków region of Poland.

It was a joyous, thunderous, and almost delirious outburst, not witnessed before at Lydda (currently Ben Gurion) airport outside of Tel Aviv, on April 28, 1962 as several hundred Holocaust survivors and their families welcomed their savior – the first German to be hailed as a rescuer of Jews. He had been invited by his former beneficiaries to come from Germany to be honored in an official ceremony during the commemoration of Holocaust Remembrance Day on May 1st and to plant a tree bearing his name in the newly inaugurated Avenue of the Righteous at Yad Vashem, Israel's national Holocaust memorial. Together with 12 other invitees, also rescuers of Jews from various countries, Schindler was to be greeted by the country's Foreign Minister Golda Meir, who was slated to attend the ceremony, and later by Israel's president Yitzhak Ben Zvi. Schindler's story stood out from those of the other honored guests by the sheer scope of his rescue exploits, stretching close to five years, and the large number of individuals he saved. The man's background was somewhat confounding: He had been a card-carrying Nazi in good standing, though not necessarily a believer in the Nazi ideology.



Oskar Schindler greeted by *Schindlerjuden*, Tel Aviv 1962
picture alliance / dpa

Furthermore, he had started his mercurial career not as a rescuer of Jews, but as a pleasure seeker and self-serving entrepreneur who sought to benefit from the cheap labor afforded by Jews in Nazi-occupied Poland. The horrors of the Holocaust that he witnessed transformed him into a humanitarian who henceforth had rescued the largest number of Jews during the war – done singlehandedly over a long period with attendant risks to himself.

Even before Oskar Schindler landed in Israel, a storm had erupted over his behavior during the initial phase of the occupation in Poland, particularly the years of 1939–1941. Subsequently, an irksome fog of uncertainty marred the joyous occasion of his visit. His arrival in Kraków in October 1939, soon after the German

invasion of Poland, was all but inspiring. He was looking to benefit from his services in the *Abwehr* – the German military intelligence – during the pre-war years. Born in Zwittau (today Svitavy) in 1908, an ethnic German but a Czech citizen after 1918, Schindler had spied for Germany during the events in the 1930s leading up to the German takeover of the Sudeten region resulting from the Munich Pact of September 1938. Afterwards, he reportedly also spied in Poland in preparation for the German invasion. He was sure to be compensated in Kraków, a city he had visited and that captivated him with its unique beauty and charm. Schindler hoped to get involved with the city's industrial installations, now in the hands of the Germans, in order to make easy profits and finance the playboy lifestyle he desired. This led him to take over a factory called Rekord by force. The firm producing enamel kitchenware was in the process of being liquidated when the war broke out and was partly owned by Nathan Wurzel, while its retail wholesale outlet for the factory's products in the heart of Kraków was owned by Samuel Wiener.

After the war, in 1955, Nathan Wurzel and Julius Wiener, Samuel's son, learned that Schindler was living in Argentina and was receiving financial support from the Jewish Joint Distribution Committee. Wurzel and Wiener then planned to initiate legal proceedings to charge Schindler with theft for the forcible takeover of their businesses in Kraków and explored hiring a lawyer for this purpose. Nothing came of this, but once Julius Wiener learned in late 1961 of plans by the *Schindlerjuden* (affectionately so self-dubbed by the man's many beneficiaries) to have their rescuer honored in Israel with a tree planting at Yad Vashem on Holocaust Remembrance Day, he petitioned head of Yad Vashem Dr. Aryeh Leon Kubovy to deny Schindler such an honor.

Wiener and Wurzel's accusations

Wiener repeated the claim that on October 15, 1939 – three weeks after Poland's capitulation to the Germans – Oskar Schindler had stormed into his father Samuel Wiener's kitchenware wholesale store on 4 Krakowska Street in Kraków and berated Samuel, telling him to get used to life under German control while proudly displaying the Swastika pin on his coat lapel. He then forced Samuel to turn over the store and cash register to Schindler's girlfriend, accusing the elderly Wiener of

dishonest dealings; he then had him taken to the newly opened German trusteeship office to sign a certain document and further humiliated him by (according to Julius Wiener) forcing him to kiss a photo of Hitler on the wall. Several days later, when Julius Wiener came to plead his father's innocence, Schindler had several German policemen brought in to give Wiener a severe beating and warned him not to return to the store, or else he would be sent to a place from which no one returned. Strangely, after this horrifying behavior, Schindler continued paying the Wieners monthly salaries for two months, after which the payments ceased. Even more surprising, Julius Wiener profited from Schindler's aid years later, as he was one of his beneficiaries at his plant in Brünnlitz, although Schindler was probably not aware that Wiener had been added to the list of beneficiaries; this list had been drawn up primarily by others. A woman employee who had worked at the Wiener wholesale outlet also backed up Wiener's claim that he was robbed of his business.

Nathan Wurzel added another serious charge – also of being robbed by Schindler, but in 1941, of the defunct Rekord enamelware factory that was going through bankruptcy at the start of the war. It appears that Wurzel had a stake in the firm's machinery, and he charged that in mid-1941, Schindler had either Gestapo or SS men come to rough up Wurzel in order to force him to sign a statement. This document, according to Wurzel, facilitated Schindler's full takeover of the enamelware factory, instead of his position theretofore as a paid trustee of the German trusteeship authority (*Treuhandstelle*) of confiscated Jewish property. Wurzel, who until then worked at the firm, was physically thrown out, threatened, and told never to show his face there again.¹

Wurzel's charge was riddled with inconsistencies and was not as clear-cut as Wiener's, but it nevertheless presented an image of Schindler as an unscrupulous carpetbagger that contrasted sharply with the one presented by the man's many beneficiaries, although they encountered Schindler at a later period. Most of the individuals who met him at the Tel Aviv airport had been added to his workforce in late 1944 and others no earlier than 1942; they therefore found it hard to contradict the evidence presented by Wiener and Wurzel, which related to the 1939–1941 period. Were there two sides to Schindler's personality? The compassionate one,

1 See full statements by Julius Wiener and Nathan Wurzel in the Oskar Schindler file at Yad Vashem's Righteous Among the Nations Department, YVA M31/20.

who went out of his way and risked his own safety to save his Jewish workers, and the other – the man who brooked no interference with those who stood in his way and utilized physical violence to achieve self-gratifying ends? The spectacle of a German accused of unspeakable behavior toward Jews during the Holocaust while also being honored with the planting of a tree at Yad Vashem could not have come at a more inauspicious moment. The tree planting ceremony was to be just a few weeks before the execution of another German: the arch-criminal and SS officer Adolf Eichmann, whose litany of crimes sent shivers down the spines of Israelis. He was apprehended at his hideout in Argentina, sentenced to death by an Israeli court, and hanged on June 1, 1962.²

The World Jewish Congress

The Schindler conundrum would not have arisen had Yad Vashem avoided precipitously inaugurating a grove at the memorial's main entrance to honor non-Jewish rescuers of Jews from the Nazis. These distinctions were based on selected testimonies from survivors, but not necessarily from all witnesses related to each case or with any prior verification of every story by reputable historians of the period. The Schindler affair also happened to coincide with another event that Yad Vashem felt was undermining its status as the sole national organization to represent Holocaust-related issues before the public at large. About eight months before Schindler's arrival in Israel, in August 1961, the World Jewish Congress (WJC), headed by the well-known Jewish public figure Nahum Goldmann, decided to upstage Yad Vashem in honoring non-Jewish rescuers of Jews, popularly dubbed "Righteous Gentiles." As the chilling narration of crimes in the trial of Adolf Eichmann ended, the WJC was meeting in Switzerland to celebrate the 25th anniversary of its founding. Nahum Goldmann used the occasion to announce the launch of a Righteous Gentiles project. Although the concept of Righteous Among the Nations was inserted in the 1953 Knesset (Israeli parliament) law that created the Yad Vashem memorial, the organization heads had

2 Deborah Lipstadt, *The Eichmann Trial* (New York: Nextbook/Schocken, 2011); Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil* (New York: Penguin, 2006).

delayed for many years before actually launching the program. The WJC now seized the opportunity to jump ahead of Yad Vashem and honor non-Jews who saved Jews from the Nazis.

The WJC announcement was followed by the creation of an International Council for the Righteous Gentiles with offices in Tel Aviv, headed by a Dr. L. Bernstein. This office went ahead with publishing a brochure relating the stories of rescuers from ten different European countries and including words from the President of Israel Yitzhak Ben-Zvi, Knesset speaker Kadish Luz, and other public figures, including philosopher Martin Buber, Foreign Minister Golda Meir, Education and Culture Minister Abba Eban, and Nahum Goldmann. A list of 400 rescuers had been prepared by a newly created council that announced its first meeting in Israel on November 7, 1962. A booklet from October 1962 included stories of Raoul Wallenberg and other known rescuers of Jews, but strangely none of Oskar Schindler.

The WJC's encroachment on an arena that Yad Vashem considered its sole prerogative led the institution's head, Aryeh Kubovy, to decide to inaugurate – on the next Holocaust Memorial Day, which fell on May 1, 1962 – a walkway lined with trees in a highly visible space and named Avenue of the Righteous Among the Nations. Its construction would be based on information already available to Yad Vashem. This was to take place in a highly symbolic ceremony, with about a dozen rescuers from various countries in attendance to plant trees in their names. To add national prestige to this event, it was to be attended by government officials, including Foreign Minister Golda Meir. This is how Yad Vashem agreed to the request of the *Schindlerjuden* to invite Oskar Schindler to this very visible ceremony, which then led to the Wiener and Wurzel's concurrent request in opposition to Schindler's national commendation.

Ceremony and banquet

When Julius Wiener reportedly threatened that he would also be there to create a public scandal should Schindler receive this honor from Yad Vashem, it was decided to postpone the Schindler tree planting to a later date. As an excuse, it was reported that Schindler was down with a severe cold and would not attend

the official ceremony with the other rescuers. Five days later, he was brought to Yad Vashem and planted a tree bearing his name in a private ceremony, but the event was also attended by some of his beneficiaries. Schindler's absence during the May 1st ceremony surprised many, and to counter any concerns, the Schindler survivors celebrated their rescuer a day after in the presence of many of his beneficiaries at the Dan Hotel in Tel Aviv. May 2nd also coincided with a story appearing the same day in *Haaretz* and Wiener's accusation that Schindler was a full-fledged Nazi who saved Jews to create an alibi for himself when he realized that Germany was likely to lose the war.

At the banquet that evening in Schindler's honor, a dozen of his beneficiaries recounted his extraordinary feats of rescue that mostly took place during the Brännlitz period, starting in late 1944 and lasting until the war's end. Yitzhak Stern, considered Schindler's closest confidant, had met him in Kraków in October/November 1939, but for an unknown reason never worked for Schindler in the enamelware factory in Kraków. In fact, when the ghetto was eliminated in March 1943, Stern went with thousands of others to the nearby Plaszów camp, headed by the infamous SS commander Amon Göth, whose sport was indiscriminately shooting Jewish slave laborers from his villa veranda. Stern worked as an administrator for this brutal official while keeping in touch with Schindler during the latter's frequent visits to Plaszów and interactions with Göth. Stern only joined Schindler's team in October 1944, when he was added to the list of those going to the new plant in Brännlitz.

On this festive evening at the banquet, Stern effusively praised Schindler, ending his long oration with the proclamation: "My brothers, in the Hebrew language, there are three definitions of three stages: a man, a person, and a human being. I think there should be an additional one: 'Schindler.'"³ These words were met with thunderous applause. Dr. Moshe Bejski, a circuit court justice (later nominated to the Supreme Court), also met Schindler during the Brännlitz period. Praising the man who saved 1200 Jews, Bejski wondered what had prompted Schindler to act with "such patience and perseverance to carry all our problems, and solve them, when the solution of each single one involved risking his own life.

3 Moshe Bejski, "Oskar Schindler and Schindler's List, Introduction," in: *Yad Vashem Studies*, 24, 1994, pp. 317–348, here: p. 330.

And I ask myself why did he do all that? The answer: I can only attribute all this to Schindler's personality." He then recounted how everyone in Plaszów dreamed of being added to the Schindler list – although the list was drawn up, incidentally, not by Schindler and Stern, as erroneously portrayed in Spielberg's film, but by others in Plaszów, including the notorious Marcel Goldberg. Bejski insisted upon Schindler's uniqueness as "the first German since the beginning of the war of whom I was not afraid: on the contrary... Whenever a German passed through the plant, there was much to-do: anyone who wasn't working pretended he was. But when Schindler entered the plant, nobody cared to even pretend... Whenever he entered the plant, everyone expected him to stop by him. It so happened that whenever he stopped, he always forgot a package of cigarettes there, and in those days, even a cigarette butt was of great value... Always the humanitarian in him stands out."

Notably, Schindler stayed with his wards until the end. "He did not leave us until 10 minutes past midnight on May 8, 1945 (the date of the German surrender), after the SS guard had left first, and the armistice was already in force." Bejski ended his oration with a joyous exclamation: "What a great day this is for all of us today, when after seventeen years we can again shake your hand, Mr. Schindler, and say to you: We have not forgotten a thing you and your wife have done for us, nor shall we ever forget as long as we live."⁴ Interestingly, the *Schindlerjuden* did not insist at this point that Schindler's wife, Emilie (then separated from her husband), be honored by Yad Vashem despite their words of adoration in gratitude for her tireless efforts providing food and medication during the Brünnlitz phase.

Schindler's response was less effusive and even restrained. He began by reminding his adulating audience, "I came to Poland for business purposes, and not for the rescue of Jews." He did not elaborate that doing "business" with reference to conquered Poland meant exacting huge profits with the help of slave labor. Schindler continued: "But I happened to meet Jews, I was not a *nebbakh* (Yiddish for feeble and helpless) then. I worked and earned a lot. But I had always had Jewish friends." He did not explain what motivated him to save these Jews. In fact, he reminded his attentive audience, "It was not hard for me to escape with my

4 Ibid., pp. 325–330.

fortune, but I stayed with you until the end. When the end of the war came, I was left with much less than I had possessed before. I kept my promise.”⁵

A few days later, Oskar Schindler flew back to Germany, but the Schindler debate continued in the Hebrew press. The journalist, poet, and iconic figure Nathan Alterman, in a prominent article in the Hebrew daily *Davar*, wrote that the significance of the Schindler phenomenon is that it points an accusing finger at other Germans. Unlike Schindler, who acted in the open, other Germans could have done a lot more to prevent the murder of Jews, but they instead remained passive and indifferent. Schindler was an example of what an individual person, himself an early participant in that terrible system, could do to save lives if he or she so chose. Others, sadly, did not follow his example.

Schindler's story

Schindler's background involved a series of twists and turns, and he had a flair for adventure and a penchant for dangerous endeavors. Born in 1908 in Zwittau, Moravia, then part of the Austro-Hungarian Empire (after 1918, part of Czechoslovakia and today, Svitavy in the Czech Republic), Oskar Schindler was known as a *bon vivant*. After the Nazi assumption of power in Germany, Schindler decided to work for the German military intelligence, the *Abwehr*, and became a professional spy. In September 1939, soon after the German occupation of Poland, Schindler appeared in Kraków, a city he knew well from before, to cash in his dividends with the *Abwehr* and choose a confiscated firm as a paid trustee for the occupation authorities. His choice was the Rekord enamelware company, which, on the eve of war, was experiencing bankruptcy. Preferring to purchase the firm rather than manage it as a paid trustee, he changed its name to DEF (*Deutsche Emailwarenfabrik*). The company manufactured enamel products such as mess kits and kitchenware, but also shell casings. Its location in the Zabłocie area in the Podgórze district, close to the Jewish ghetto established by the Nazis, facilitated the use of Jewish labor in ever growing numbers and thus ensured their temporary survival.

5 Ibid., p. 343.

When the Germans began liquidating the Kraków ghetto in early 1943 and transferring many Jews to the newly created Plaszów labor camp, noted for the brutality of its commander Amon Göth, Schindler utilized his good relations with high German officials in the Armaments Ministry to allow him to set up a so-called affiliate of the Plaszów camp on his factory grounds for the ostensible purpose of increasing production. In truth, the purpose was to avoid the horrors inflicted on his expanded Jewish labor force of 900 when they returned to that notorious camp after a day of labor in Schindler's factory. He consequently had special barracks built for his workers on company grounds. In late 1943, he traveled to Budapest to meet with Dr. Rudolf Kasztner, who headed a rescue organization there, and report to them on the liquidation of Polish Jewry. On this occasion, Kasztner agreed to help funnel monies to Plaszów camp inmates and also arranged for pictures of the camp to be smuggled out to Hungary – both highly risky ventures for Schindler.

In October 1944, with the approach of the Russian army, Schindler was able to talk his way into being allowed to re-establish his (at that point defunct) enamelware company as an armament factory in Brünnlitz (Moravia). In a rescue operation of Jews unparalleled in Nazi-occupied Europe, he was able to take along some 1100 Jewish workers from Plaszów camp to his relocated factory. Some 800 men arrived in Brünnlitz via the Gross-Rosen concentration camp and some 300 women after a harrowing several weeks in Auschwitz. In Brünnlitz, the 1100 Jews were given the best possible treatment under the circumstances (food, medical care, and religious accommodations). When Schindler was informed that a train with evacuated Jewish detainees from the Auschwitz-affiliate Golleschau camp was stranded in nearby Zwittau in the sub-zero weather of January 1945, he received permission to have the passengers transferred to his newly established factory. His workers had to force open the ice-sealed wagon doors and remove some 100 frozen and skeletal-looking Jewish men and women who were then swiftly taken to the Brünnlitz factory and nursed back to health, an undertaking to which his wife Emilie was devoted. A dozen or so of the corpses found in the train were buried with proper Jewish rites in a plot that Schindler purchased. Schindler stayed on with his 1200 Jewish workers to the very end of the war, May 8, 1945, and supplied them with additional food, clothing, and even weapons in case they needed it to defend themselves against desperate, marauding SS units.

Creation of the Righteous Commission

Returning to Schindler's visit to Israel: The bitter public controversy surrounding his tree planting in 1962 led Yad Vashem to avoid, at all costs, another slanderous debate on honoring rescuers of Jews. This was to be accomplished by the creating of an independent commission, chaired by Supreme Court Justice Moshe Landau, the man who had presided over the recently concluded Eichmann trial. Such a commission would be tasked with deciding, based on self-established criteria, who was qualified to bear the Righteous title and be allowed to plant a tree at Yad Vashem.

Landau's commission began its first meeting on February 2, 1963. By then, Yad Vashem and the WJC had reached a working compromise on the issue of who would be in charge of the Righteous Among the Nations program. It was agreed that Yad Vashem was to be the sole organ authorized to decide on the merits of each rescue act and the awarding of the Righteous title, whereas the WJC would be responsible for the financial assistance to those Righteous in need. The dispute between the two organizations was settled. On the solemn occasion of the Commission's opening session, Yad Vashem's executive head Aryeh Kubovy admitted that the creation of this unit was prompted by the Schindler scandal. In his words, "One of the commission's purposes is to avoid a repeat of such incidents." The Commission then proceeded by awarding the Righteous title, *ex post facto*, to over a dozen non-Jewish rescuers of Jews who had already planted trees in the Yad Vashem Avenue of the Righteous before the Commission's creation.

The Commission debates Schindler

However, when the Commission took up the Schindler case on July 16, 1963, a full year after he had already planted a tree at Yad Vashem, it was clear from the beginning that this would not be resolved in a single session. In fact, it took four turbulent meetings to come up with a resolution that still left some of the original twelve committee members dissatisfied.⁶ A situation arose that already risked

6 The content of the Commission debate on Schindler is based on the Righteous Commission Protocol for Oskar Schindler (YVA 31.2/20) for the dates July 16, 1963; September 3, 1963; November 26, 1963; and December 24, 1963.



The Commission for the Designation of the Righteous, 1963,
Justice Moshe Landau 3rd from the left | *Yad Vashem Archives*

hampering the Commission's work in the first year of its existence. Dr. Kubovy and Justice Landau, the two dominant members in the body, stood in opposition, with Kubovy in favor of Schindler's recognition as a Righteous and Landau against it. Kubovy was emphatic from the start: "If this person is not worthy of the title of Righteous Among the Nations, who then is?" Landau retorted that he had a different perspective on the matter and asked that Julius Wiener be allowed to state his case before the Commission. "We don't issue a ruling, when there is an opposing view, without hearing it."⁷ Landau's opinion prevailed, and a sub-commission was nominated to listen to Wiener's presentation of the case against Schindler.

The controversy focused on what occurred when Oscar Schindler took over two Jewish-owned firms. According to two of his detractors, he forced his ownership of the defunct business *Rekord* in the Zabłocie district of Kraków, where

7 Author translation from Hebrew. Protocol of Commission for the Designation of the Righteous, November 26, 1963, in Oskar Schindler file (YVA 31.2/20).

Nathan Wurzel had a stake, and a wholesale kitchen retail outlet on Krakowska Street in Kraków, owned by the Wiener family. Nathan Wurzel and Julius Wiener reappeared to testify how he employed deceptive means and physical abuse to force the two to sign over their businesses to him. In a paradoxical twist, three years later in 1944, Wiener was one of the 1200 on Schindler's list in the Brünnlitz phase of his rescue work. However, Wiener claimed that his name was added to the list without Schindler's knowledge. The sub-commission also heard from a former bookkeeper from the Wiener firm, and she portrayed Schindler in a positive light and contradicted Wiener on certain points. The sub-commission concluded that Schindler was worthy of the Righteous honor.

However, Commission chairman Justice Landau remained adamant that Schindler's despoiling of Wiener's property was irreparable harm incongruous with the Righteous title. The forceful takeover of Wurzel's enamelware factory and the physical abuse this man suffered in the process further pointed to Schindler's unscrupulous past. The problem, in Landau's words, was that we have the rescue of hundreds of Jews on the one hand, and on the other – robbery and Nazi-style behavior against them. "Should we place the theft against the merit? Does this cancel out the merit? In my viewpoint, we are not here to make points whether by his rescue he atoned for his boorish behavior and theft. For the question before us is whether a person with such a charge against him should bear this title? ... To me the picture is clear," Landau stated as he laid out Schindler's ineligibility for the honor. Gideon Hausner, the former prosecutor at the Eichmann trial, cautioned during these debates: "There was no black and white in those days; not in the gentile, nor in the Jewish world."⁸

On November 26, 1963, the Commission met for the crucial decision regarding the Schindler case. This took place after the sub-commission listened to an account of Schindler's beneficial acts from a delegation comprising his former wards, including Justice Moshe Bejski, who was to join the Commission three years later. The sub-commission head, Reuven Shatkay, felt that despite Schindler's questionable practices during his early years in Kraków, his good deeds in helping over a thousand Jews more than compensated for his earlier behavior. Landau then informed the Commission that he stood firmly in his objection to Schindler's recognition.

Instead, he suggested sending a letter consisting of two parts to Schindler: the first outlining the man's beneficial acts towards his Jewish workers and the second specifying Wurzel and Wiener's charges against him. The letter would state that the Commission was not the proper forum to clarify these accusations, and therefore the Commission would leave this item open for further clarification.

Landau then added that, in his opinion, the Righteous title was to be awarded only to a person "who is wholly good, and who acted from pure motivations and without any accusations against him," a surprising hardline principle that not even Landau himself followed when evaluating other cases under consideration for the Righteous title. Kubovy took up the gauntlet and challenged this highly moral criterion. "The implication of such a decision is that we don't recognize persons who repented. Such a position is in conflict with Jewish tradition." He continued by warning that "the law did not impose on this commission to find perfect righteous persons but defined the Righteous as gentiles 'who risked their life to save Jews'" – nothing more than that. Commission member Rabbi David Kahana agreed with this assessment, adding that Schindler's rescue of such a large number of Jews clearly was an act of repentance for his previous immoral behavior. "I have not yet met, other than Wallenberg, a person who saved so many Jews without any compensation."⁹ Kahana closed with a Talmudic quote: "Where repentant persons stand, the fully Righteous persons cannot stand [next to them]." Hausner again reminded the assembled that one cannot judge persons during the Holocaust by behavioral standards under normal circumstances. Clearly, Schindler's rescue acts were based on pure considerations, not because he needed an alibi for the post-war period – an alibi for what? He was not an SS man, and not part of the Nazi infrastructure in Poland.

Landau's bombshell

Based on the viewpoints expressed, the tally in the Commission appeared to be five in favor, four against, and several abstentions. It was time for a final vote. At this point, Landau dropped a bombshell. He would, he stated, acknowledge the Commission's majority decision. "But, since for me this matter raises very difficult

9 Ibid.

questions, I would have to consider afterwards my position in the commission, if a decision were to be adopted in opposition to mine.”¹⁰ It was a clear and direct threat of resignation from the Commission.

The Commission sat silently, stunned by this threat from the prestigious Supreme Court justice, who two years earlier had presided over the sensational trial of Adolf Eichmann. Quickly, the two main proponents of Schindler’s recognition switched positions, with both Kubovy and Hausner stating that the proper functioning of the Commission was of greater importance than the decision on the Schindler case. Both urged the Commission to accept Landau’s proposal of a letter to Schindler, but suggested only outlining his merits and not listing the charges from his two accusers. This would remain classified and not be displayed for public consumption. The Commission took a recess to reflect on this. At a later session, the Commission modified its previous position and decided to send to Schindler the two letters, as originally proposed by Landau: one outlining his many merits and the other briefly stating the case of his accusers, but without the Commission taking sides. It was also decided to inform the *Schindlerjuden* of the nature of the charges against Schindler in order to mitigate their shock at the non-recognition of their legendary rescuer.¹¹

The two letters sent by the Commission to Schindler read as follows. Letter one: “On the basis of many testimonies presented before it, the Yad Vashem Commission for the Designation of the Righteous has established that Oskar Schindler performed great deeds in the rescue of Jews during the Holocaust years in Europe. These include, one must note, his efforts to treat humanely the workers in his plant in Zabłocie, and move their Jews from Plaszów in order to save them from death; the release of some 700 men and about 300 women from Plaszów camp on the eve of its final liquidation and their transfer to Brännlitz – of women who had already been brought to Auschwitz; the rescue of about 100 Jews, remnants of Gollerschau camp, from sealed train wagons, and their restoration to life with dedicated care given to them by Mr. Schindler and his wife; constant care for the health of the Jews in his factories, by distributing extra food, medicine and medical care; decent treatment of these Jews and unceasing efforts to ease their plight; and concern to

10 Ibid.

11 Righteous Commission Protocols, November 26, 1963, and December 24, 1963.

bring the dead Jews to a Jewish burial. These humanitarian deeds Schindler performed at continued risk to his life that hovered over him as a rescuer of Jews. For all this, he earned the deep gratitude of hundreds of Jews that were saved thanks to his efforts, and he merits the thanks of the entire Jewish people.”

Letter two reads: “Claims against Mr. Oskar Schindler were brought before the Commission by Julius Wiener and Nathan Wurzel of property theft and violence carried out against them and the father of Mr. Julius Wiener. The Commission is not able to arrive at conclusions on these charges without a full clarification of the facts between Wiener and Wurzel and Mr. Schindler – a clarification that the Commission is not able to undertake.”¹²

Thus ended the acrimonious debate that brought such tension to the Commission and momentarily threatened to unsettle it shortly after its birth.¹³ The Commission could now continue to discuss and determine, in a less tense and agitated atmosphere, the less convoluted cases of rescue. The tree planted by Schindler remained in place, with the public at large unaware that the man had never been formally awarded the Righteous title. In the early 1970s, with the Schindler survivor Justice Moshe Bejski having replaced Landau as the Commission head (Bejski had by then become a Supreme Court judge), a tree planting certificate was sent to Schindler. Bejski did not push for full recognition while Schindler was still alive, for reasons left unexplained.¹⁴ Throughout this time, Schindler’s Jewish beneficiaries did not forget their rescuer, and over the years, they collected money to help him out whenever he was in financial difficulties – a recurrent situation, right until his death. As were his final wishes, his body was brought to Jerusalem in 1974 for burial in the Latin cemetery on Mt. Zion.

12 Author’s translation from Hebrew. Protocol of Commission for the Designation of the Righteous, December 24, 1963, in Oskar Schindler file (YVA 31.2/20).

13 Many years later, in May 2000, during a private conversation with Justice Landau (since then retired) on Oskar Schindler, he told me that he had since changed his mind, and today he would have voted in favor of Schindler. He did not elaborate on the reason for his opposite stance 36 years before.

14 In 1964, Dr. Kubovy urged Mr. Gosch of MGM to choose another candidate for a film on the Righteous rather than Oskar Schindler. Kubovy had earlier favored Schindler’s recognition but did not wish to rekindle the debate that had divided the Commission. Righteous Commission Protocols, November 10, 1964.

Spielberg's film

The story, however, did not end there. In 1993, when movie producer and director Steven Spielberg brought Schindler's wife Emilie to Jerusalem for the final sequence of his Schindler film, I informed Commission head Justice Bejski that some of the *Schindlerjuden* had come to see me asking for her recognition while they were not even aware that Oskar Schindler himself had never been formally recognized. In December of that year, Bejski was tasked with explaining to a surprised Commission (whose members, with one solitary exception, were not on the panel thirty years before) what went wrong with the earlier Schindler debate, although his message did not come through clearly. It was then decided to award the late Oskar Schindler a full recognition and also add the name of his distraught wife, Emilie, who claimed that without her support and urging, her unfaithful husband would never have achieved anything in the rescue of so many Jews. That, of course, remains a moot point.

Possible motivations

It is significant that a man could undergo such a tremendous transformation: saving so many lives when he was once someone who – by his own admission – arrived in Poland merely to enrich himself quickly by exploiting the vast reservoir of cheap Jewish labor available under German rule and who at first impressed the Jews he met in Kraków in 1939 as no different from the other German civilian administrators in the occupied country. Schindler became the single largest German rescuer of Jews, constantly risking his life and freedom for the sake of “his” Jews. For a man previously known for his hedonism, desire for profit, and lack of regard for the needs of others, he ended the war a penniless individual who was looked after by his former Jewish charges.

Perhaps the clue to this metamorphosis is his profound horror at the immensity of the Final Solution, to which he constantly bore witness, and the effect this had on his behavior. He stated: “I hated the brutality, the sadism and the insanity of Nazism. I just couldn't stand by and see people destroyed. I did what I could, what I had to do, what my conscience told me I must do. That's all there is to it.



Dr. Mordecai Paldiel with
Justice Moshe Landau, 2000

Really, nothing more.”¹⁵ The man’s true character and his motivations are still a mystery to his many beneficiaries. What remains unquestionable is that Oskar Schindler single-handedly (at a later period, with the aid of his wife) saved more Jews, particularly, over a period of several years than any other rescuer – whatever the motivations. 1200 Jews owe their lives to this remarkable person.¹⁶

In conclusion, a debate that originated with the question of whether a certain German qualified for the title of Righteous Among the Nations led to the creation of a Commission that was authorized to establish criteria for this honor. These criteria, including the basic one of “risk to one’s life” when extending aid to Jews, are still applicable today and have led to close to 28,000 men and women being awarded the Righteous title by January 1, 2021.

15 Bejski, “Oskar Schindler and Schindler’s List”, p. 343.

16 Yad Vashem archives, YVA 31.2/20-Schindler. There were, of course, others who assisted him in that vast rescue operation, but he bore the ultimate responsibility before the Nazi authorities, for better or worse. See also some of the other studies on Oskar Schindler, such as: David M. Crowe, *Oskar Schindler* (Cambridge, MA.: Westview, 2004); Mietek Pemper, *The Road to Rescue: The Untold Story of Schindler’s List* (New York: David Dollemayer-Other Press, 2008); and Thomas Keneally, *Schindler’s List* (New York: Simon & Schuster, 1982). Also, the socio-psychological explanation is explored in: Luitgard Wundheiler, “Oskar Schindler’s Moral Development During the Holocaust,” ed. E. Midlarsky and L. Baron, *Altruism & Prosocial Behavior*, Humboldt Journal of Social Relations, 13, no. 1 & 2 (1986), pp. 333–356.

Sugihara Chiune, Japan's Only Righteous Among the Nations: Myths and Reality

In 1969, Aryeh Neshet, the Commercial Attaché at the Embassy of Israel in Tokyo, was able to track down the man who gave him a transit visa to Japan in Kaunas in the fall of 1940 – a document that saved his life. That person was Sugihara Chiune, then the Vice Consul of Japan in the Lithuanian city of Kaunas. Zerach Warhaftig, a minister in the Israeli government and another recipient of a Sugihara visa, was able to arrange for Sugihara to visit Israel to meet its prime minister and many of those he saved. The story spread and eventually led to the creation of several myths regarding Sugihara's activities during those weeks in July and August 1940. One of them was that he had long been a Judeophile. Another was that he risked his life and that of his family by granting visas to Japan to Polish Jews fleeing the invading Nazis. One myth was that he continued providing visas even after the consulate was closed and he moved to a hotel. One story tells of him throwing the visa stamp to the waiting Jews for them to stamp their own passports. A popular story was that he defied orders from his superiors in Tokyo, who objected to his actions; after the war ended, he was dismissed from the Japanese Foreign Ministry. Until his death in 1986, Sugihara gained many honors, highest among them the award of Righteous Among the Nations given by Yad Vashem in Jerusalem in 1985. There is a museum devoted to him in Yaotsu, the village in which Sugihara was born. There are commemorating plaques in Kaunas and Tsuruga as well as in the Holocaust Museum in Hiroshima. A number of documentary films were produced attempting to explain his motives; books were written about his deeds; a play and an opera were produced in Japan. His second wife wrote a biography, and his surviving son continues to promote his reputation as a leading Japanese humanitarian. Over the years, a number of questions have emerged that challenged some of these myths and sought to place Sugihara in a proper historic context without diminishing

what he accomplished – namely, issuing some 2160 family transit visas to Japan and thus saving the lives of some 6000 people. Most of them were Polish and Lithuanian Jews who would have otherwise perished in Nazi concentration camps or been exiled to Siberia by the Soviet regime that occupied Lithuania in the summer of 1940. This essay attempts to trace why it was so important for the government of Israel to recognize Sugihara as a Righteous Among the Nations and to what extent this act influenced the development of Japan-Israel relations. The effort to set the record straight will be based on the current research.

Before Kaunas

Sugihara Chiune was born in 1900 in the village of Yaotsu (Gifu Prefecture) not far from Nagoya in central Japan.¹ His father was a civil servant who worked as a tax collector. He had a normal childhood and went to middle school and high school in Nagoya. It is safe to assume that he generally had no contact with foreigners during his upbringing, let alone with Jews. He did well in school and was accepted by the prestigious Waseda University in Tokyo for his undergraduate studies. It is unclear what he studied, but his university work apparently did not satisfy him. We also do not know of any contact with foreigners in Tokyo or who his friends were there. In 1920, two years after he enrolled in the university, he answered an advertisement issued by the Japanese Foreign Ministry inviting candidates to study the Russian language at a school in Manchuria. This would change the course of his life, and for the next twenty-five years, he worked as an expert in Soviet affairs.

Japan and Russia had a very rocky relationship since the end of the 18th century. In 1905, Japan became the first Asian nation to defeat a European power when Russia sought a ceasefire to end the Russo-Japanese War. Following the October

1 There are several biographies of Sugihara. The most important are Anne Hoshiko Akabori, *The Gift: A Biographical Account of Japanese Diplomat Sugihara* (Sacramento: Edu-Comm Plus, 2005); Hillel Levine, *In Search of Sugihara: The Elusive Japanese Diplomat Who Risked His Life to Rescue 10,000 Jews from the Holocaust* (New York: The Free Press, 1996); Yukiko Sugihara, *Rokusen min no Inochi no Visa* [Visas for 6000 Jews: One Japanese Diplomat Aided the Jews] (Tokyo: Asahi Sonorama & Sacramento: Edu-Comm Plus, 1995); Seishiro Sugihara, *Chiune Sugihara and Japan's Foreign Ministry* (Lanham, MD: University Press of America, 2001); Yutaka Taniuchi, *The Miracle Visas* (Jerusalem: Gefen, 2001).

1917 Bolshevik Revolution that toppled the Czarist regime in Russia, Japan sent some 72,000 troops to Siberia within the framework of an anti-Bolshevik intervention (together with Britain, France, and the United States). Its main base in Siberia was in Vladivostok, but its troops ranged all the way to Irkutsk and even further West. As a consequence of the 1917 Bolshevik Revolution, Japan now had to contend with a vast flow of White Russian refugees fleeing the newly created Soviet Union, who escaped to Manchuria and even further south to Shanghai. They brought with them anti-Bolshevik animosity and virulent antisemitism. They ascribed the evils of Marxism and Bolshevism to a Jewish plot and argued that the majority of Bolshevik leaders were Jewish.

The Japanese presence in Siberia created a growing need for its government and army to recruit Russian-speaking experts who would not only speak the language, but also learn Russian culture and mentality and be able to analyze the new Soviet regime's future actions. There was no shortage of Russian language teachers among the White Russian refugees. For a number of years, Sugihara studied both Russian and German in Harbin. In that city, he met several Jews, since Harbin already had a growing Jewish community numbering around 15,000 in the early 1920s, virtually all of them Russian speakers. Sugihara apparently did well in his studies and was asked by the head of the Japanese Army Special Branch, General Hashimoto Kingoro, to obtain intelligence on the Soviet Union from newly arrived Russian Jewish and non-Jewish refugees. In the mid-1920s, he married a Russian woman whose family may have harbored antisemitic sentiments. He also embraced the Russian Orthodox faith for a period. He divorced her in the 1930s and married Yukiko, his second wife and mother of his children. In the 1920s, he remained in Harbin and made his living by teaching Russian and German. After Japan occupied Manchuria in 1932, he was asked to join the newly formed Manchurian Affairs Office as a Russian specialist and remained with that body for the next five years.

Sugihara's next post was in the Foreign Ministry in Tokyo as a Russian affairs specialist. In 1937, the Japanese Foreign Ministry sought to post him to the Japanese embassy in Moscow, but the Russian government refused to accredit him. They were likely aware of his background. This led to the origin of the suspicion that Sugihara had worked for the Soviet intelligence apparatus all along, spying on Japan for them. This cannot be substantiated, verified, or confirmed by any

existing source. If this was indeed the case, Sugihara's presence in Moscow would serve the Russians no purpose. Instead, he was posted to the nearest country to the Soviet Union – Finland – and worked in the Japanese embassy in Helsinki as a Soviet affairs expert. While there, he caught the eye of the Japanese ambassador to Germany, General Oshima Hiroshi, who was always on the lookout for Soviet affairs specialists. Sugihara's knowledge of some German also counted in his favor.

Duty in Kaunas

It was at Oshima's suggestion that Sugihara was appointed Vice Consul at the Japanese consulate in Kaunas, Lithuania in the summer of 1939. His main task was to gather intelligence on the Russian intentions regarding Germany and on Germany's plans concerning Russia. This became acute after the signing of the Ribbentrop-Molotov Pact on August 23, 1939. Shortly after his arrival in Kaunas, Germany invaded Poland and World War II broke out. The collapse of Poland within six weeks after the onset of the war led to the flight of thousands of Polish Jews to the nearest country possible: Lithuania. Germany and the Soviet Union agreed that Lithuania, although formally independent, was to be placed under the control of the Soviet Union. This was the second time in his life that Sugihara encountered Jewish refugees. The first was in Harbin during the early 1920s. The Jews fleeing Poland were now desperate to leave Lithuania for any country that would be willing to receive them. There were virtually no options, and in any case, the only route to escape from Lithuania was through the Soviet Union. Sugihara was quick to establish ties with the Polish underground as another source of information. He also allowed the Polish underground to use his diplomatic mail to pass information to the Polish government-in-exile in London.² The thousands of Jews who found themselves stranded in Kaunas desperately sought refuge elsewhere. The situation became even more acute after Germany invaded Holland, Belgium,

2 For the Polish connection, see John W.M. Chapman, "The Polish Connection, Japan and the Axis Alliance," in: *Proceedings of the British Association of Japanese Studies* (Sheffield: University of Sheffield, Centre of Japanese Studies, 1977), pp. 57–78; Ewa Palasz-Rutkowska, "Polish-Japanese Secret Cooperation During World War II: Sugihara Chiune and Polish Intelligence," in: *Japan Forum* 7, no. 2 (1995), pp. 285–316.

and France in May 1940, thus closing this route. After Italy joined the Axis a month later, the possibility of sailing from Italy to the Far East, the most used route until then, was effectively closed. This meant that the only way to leave Lithuania would be through the Soviet Union on the Trans-Siberian Railway to Vladivostok or to Manchuria, formally independent but in reality a Japanese puppet state.³ From there, refugees could proceed to China, Japan, America, or any other country that was willing to take them in.

The situation worsened after the Soviet Union entered Lithuania on June 15, 1940 and set out to eliminate all signs of local – and particularly Jewish – cultural, political, and social autonomy. The activities of Jewish, including Zionist, organizations were suspended, the study of Hebrew was banned, and private enterprises were nationalized. Among those who fled from Poland in late 1939 and found refuge in Vilnius was Menachem Begin (1913–1992), future prime minister of Israel. He was arrested by the Russians and exiled to Siberia where he was incarcerated for over a year before joining the Free Polish Army, which brought him to then Palestine in 1942.⁴ The massive anti-foreigner campaign launched by the Soviet Union affected Lithuanian Jews and they joined the Jewish refugees from Poland seeking haven elsewhere. In their despair, many of them turned to the Japanese consulate in Kaunas.

The reason they turned to Japan was the discovery that one could travel to the Dutch West Indies in the Caribbean where there was no need for an entry visa. Although the Dutch forces capitulated to the Germans in May 1940, the Dutch government-in-exile in London continued to exercise control over the colonies; chief among them were the Dutch East Indies (today's Indonesia) and the islands of Aruba, Curaçao, and others off the shores of South America as well as Dutch Surinam on the continent. The discovery was made by several Belgian Jews who learned about it from the Honorary Consul of the Netherlands in Kaunas, Jan Zwartendijk.⁵ Unlike Sugihara, he was not a professional diplomat

3 Ben-Ami Shillony, *Japan – A Personal Perspective* [Hebrew] (Tel Aviv: Schocken Books, 2011), p. 55.

4 Menachem Begin, *White Nights: The Story of a Prisoner in Russia* (New York: Harper Collins, 1967).

5 Cnaan Liphshiz, "In Japan I Discovered the Unsung Dutch Hero behind Sugihara's Rescue of Jews," in: *Jewish Telegraphic Agency*, January 9, 2018.

but a businessman who represented the Dutch conglomerate Phillips. The Dutch ambassador to Latvia L.P.J. de Dekker confirmed that there was no need for an entry visa to Curaçao. He authorized Zwartendijk to inform those interested that he could supply them with documents stating that they were proceeding to Curaçao (a place most Jews had never heard of) where admission would be solely at the discretion of the local governor.

But it turned out that the visa for Curaçao did not satisfy the Soviet government's requirements for when these passengers asked to travel to the Far East, the Russians demanded another visa, preferably a Japanese one. Since many of the Jewish refugees lacked any passport, some were issued with a travel document by the British Consul in Kaunas, Thomas Preston. Among the leaders of the refugees was Zerach Warhaftig, a major figure in the Mizrachi Zionist organization in Poland and onetime head of the Palestine office in Warsaw. He ended up in Canada and the United States before immigrating to then Palestine. In 1948, he was among the signatories of the Israeli Declaration of Independence and later was member of several cabinets in the Israeli government.⁶

At this point, Sugihara entered the picture. Years later, he recalled that one day in late July 1940, his consulate was mobbed by hundreds of Jews who sought an entry visa to Japan. If that could not be obtained, then they would be satisfied with a temporary transit visa issued by the Japanese consulate that would enable them to travel to the Far East via the Soviet Union. He later stated that his approach was humane – people were in distress, and it was incumbent upon all decent individuals of good will to help. Although this was before the onset of the Holocaust, he knew enough about Nazi policies regarding Jews and must have been aware of *Kristallnacht* on November 9, 1938.

But before issuing the visas, he had to obtain permission from his superiors in Tokyo. The correspondence between Sugihara and Tokyo remains intact in the archives of the Japanese Foreign Ministry. Tokyo's concern was who would cover the expenses in Japan for those holding Japanese transit visas and how long would they remain in Japan.⁷ The Jews applying for the Japanese transit visa were able

6 See Zerach Warhaftig, *Refugees and Survivors: Rescue Efforts During the Holocaust* [Hebrew] (Jerusalem: Yad Vashem, 2001).

7 See Ryuta Mizuuchi, "Sugihara's Visas: Unknown Facts and Hidden Memories" (Lecture, Hebrew University of Jerusalem, April 13, 1987).

to assure Sugihara that their expenses in Japan would be covered either by the American Jewish organization the Joint Distribution Committee and/or by the Ashkenazi Jewish community of Kobe. That community was also able to obtain funds from the JDC in America for this purpose, as seen in the archives of the JDC in New York and Jerusalem.

The Japanese documents neither indicate that Sugihara defied his superiors nor issued the visas without their knowledge or authorization. They were fully aware of his actions which, at the time, were in line with the Japanese policy regarding Jewish refugees. That policy was decided upon as early as 1938 and stated that Jewish refugees would be treated similarly to other refugee groups. It can be safely assumed that Sugihara was fully aware of this policy determined at the highest level of the Japanese government.⁸ Sugihara made sure that Tokyo would be apprised of his issuing of visas. While his correspondence with the Japanese foreign ministry in Tokyo exists, his reports to the Japanese army and intelligence services regarding Germany and Russia's strategies vis-à-vis one another are missing. In August 1940, the Soviet authorities in Lithuania ordered the closure of all foreign embassies and consulates in the country no later than September 1, 1940. This applied to the Japanese Consulate in Kaunas. Sugihara now had to work under a deadline and did his best to write the visas, by hand, on the travel documents presented by the Jewish refugees. He was probably aware of the fact that the Jews had little intention of traveling to Curaçao or Aruba, but that did not deter him from issuing the visas.

Within several days in late July and August 1940, Sugihara reported to Tokyo that he had issued some 2160 family visas that covered some 6000 souls. They were valid for travel to Japan and a stay of three weeks. The American Joint Distribution Committee as well as another American Jewish organization called HIAS (Hebrew Immigrant Aid Society) sent funds to Lithuania to enable the Jewish refugees holding the Sugihara visas to purchase tickets for travel on the Trans-Siberian Railway to Vladivostok.⁹ The trip lasted between a week and ten days.

8 For the "Big Five" decision of December 1938, see Meron Medzini, *Under the Shadow of the Rising Sun: Japan and the Jews during the Holocaust Era* (Boston: Academic Studies Press, 2016), pp. 64–70.

9 For the history of the JDC, see Yehuda Bauer, *American Jewry and the Holocaust: The American Joint Distribution Committee* (Detroit: Wayne State University, 1981).

From Vladivostok, they sailed to the Japanese port of Tsuruga. For many years, the myth persisted that Sugihara continued to issue visas even after he closed the consulate and moved to a hotel. It was said that when he was already on the train out of Kaunas, he threw the visa stamp out of the railway carriage so that the Jews could use it after he was gone. He himself later vehemently denied this story.

After Kaunas

Once the Japanese consulate in Kaunas was closed, Japan attempted to post Sugihara to the Japanese consulate in Königsberg in East Prussia (now Kaliningrad in Russia) to continue his activities as an intelligence officer. Although Germany was newly allied with Japan in the Tripartite Treaty signed by Foreign Minister Matsuoka Yosuke on September 27, 1940, the Germans purportedly knew or at least suspected that Sugihara had contacts with the Polish underground and thus refused to approve him for the post.¹⁰ Instead, he worked in Berlin under Ambassador Oshima and later in the Japanese legation in Prague. In 1944, he was attached to the Japanese legation in Bucharest where the Russians found him when they occupied Romania in the summer of 1944. There is virtually no information on what he did in Bucharest from the summer of 1944 until he was repatriated to Japan in late 1945. Japan and the Soviet Union had a nonaggression pact, signed in April 1941, that lasted until two days after the first atomic bomb was dropped on Hiroshima on August 6, 1945. They abrogated the treaty and invaded Manchuria, North Korea, and the Kurile Islands and were about to invade Hokkaido when Japan surrendered on August 15, 1945.

Sugihara returned with his wife and children to Japan sometime in late 1947 or early 1948, together with the families of many Japanese diplomats who worked in Germany, its occupied territories, and Eastern European countries now occupied by the Red Army. Another myth has it that, upon returning to Japan, Sugihara was dismissed from the Japanese foreign ministry for disobeying his superiors by issuing visas to Jewish refugees in Kaunas. The truth is that he, together with most Japanese diplomats and officials in the foreign ministry, was no longer

10 Chapman, "The Polish Connection."

needed when Japan lost its sovereignty and became an occupied country with no foreign relations. These officials, including Sugihara, were given severance pay that enabled them to survive the post-war era. Many of them were later rehired by the Japanese foreign ministry once the country regained its independence in April 1952. Sugihara was evidently hired by a business firm that traded with the Soviet Union. His fluency in Russian served him well, and he was sent to represent the firm in Moscow, which he did for several years. There is little doubt that the Soviet authorities knew of his background and nevertheless allowed him to work in Russia for several years. This only added strength to the claim that he may have also worked for Soviet intelligence. There is no way to prove this unless the Soviets had admitted to this fact. For now, it remains undocumented speculation, as long as the Russian archives remain closed. After his return from Russia, Sugihara disappeared into obscurity until he was discovered by the Israeli diplomat. Few Japanese knew of his deeds, and very few Japanese were informed about the Holocaust. But the Jews his visas saved never forgot that they owed their lives to this obscure Japanese vice consul.

What happened to the Jews who received visas from Sugihara? In the fall of 1940 and winter of 1941, thousands of them traveled to Vladivostok and sailed to Japan, landing in the port city of Tsuruga where they were met by representatives of the Kobe Jewish community.¹¹ From Tsuruga, they traveled by train to Kobe and remained there until the summer of 1941. The Kobe Jewish community guaranteed the local Japanese authorities that they would provide for the refugees. But as funds ran low, the Kobe Ashkenazi community requested help from the Joint Distribution Committee in moving the refugees to Shanghai, then partly occupied by Japan. This was done shortly before and after the Japanese attack on Pearl Harbor. 27,000 Jews were now under Japanese occupation in Shanghai and all of them survived the war. Some were relocated to a special designated area in the Hongkew section of that city; this applied only to Jews who held German, Austrian, and Czech passports. It did not apply to Jews who held Russian passports. Those who died did so due to old age and illness. Unlike the six million of their Jewish brethren who perished in the death camps and other places in Nazi-

11 Akira Kitade, *Visas for Life and the Epic Journey: How the Sugihara Survivors Reached Japan* (Tokyo: Chobunsha, 2014).

occupied Europe, those who spent the war years in Shanghai survived. After the war, many went to newly established Israel, while some went to the United States, Canada, or Australia. Some even went back to Germany.¹²

Righteous Gentile

At the behest of Minister Warhaftig, Sugihara and his family were invited to visit Israel, where he met the Prime Minister of Israel Levi Eshkol (1894–1969) and several of those to whom he issued visas. His son was granted a scholarship to study at the Hebrew University. At the time, few raised the possibility of awarding Sugihara the title of Righteous Among the Nations. On the face of it, he did not merit this recognition. He did not hide Jews in his home. He did not provide Jews with food or shelter. He did not smuggle Jews out of war-torn Europe. He was not involved in helping the Jewish resistance. He did not forge documents to help Jews. While the Sugihara visas were genuine, he did not risk his own life or that of his family. He did not disobey his superiors, nor was he punished for his deeds. Why was it decided nevertheless to award him this title in 1985, when he was already too old and sick to make the trip back to Jerusalem and receive it in person?

In 1953 the Knesset (Israel's Parliament) adopted the Yad Vashem Law, defining, among other items, who was entitled to the title Righteous Among the Nations (sometimes also known as Righteous Gentiles). The basic criteria for non-Jews to receive this honor include actively saving Jews or being involved in saving Jews; risking one's life or that of one's family or position through one's deeds; never asking for or receiving any financial benefits for this act. Hiding Jews from the Nazis, smuggling Jews to safety, or issuing them with false documents were examples of

12 There are many books on the Jewish community in Shanghai during the Second World War. Among the best are Gao Bei, *Shanghai Sanctuary: Chinese and Japanese Policy toward European Jewish Refugees during World War II* (New York: Oxford UP, 2013); Irene Eber, *Voices from Shanghai: Jewish Exiles in Wartime China* (Chicago: Chicago UP, 2008); Irene Eber, *Wartime Shanghai and the Jewish Refugees from Central Europe. Survival, Existence and Identity in Multi-Ethnic City* (Berlin: De Gruyter, 2012); David Kranzler, *Japanese, Nazis and Jews: The Jewish Refugee Community of Shanghai, 1938–1945* (New York: Yeshiva UP, 1976).

acts that could earn this honor. Since 1953, some 27,000 people worldwide have been recognized as Righteous Among the nations. Sugihara remains the only Japanese national ever to be recognized with this honor. What led to this act?

There were two major reasons why his name was brought up before the Yad Vashem commission that determined who would receive this honor. The first had to do with the state of Japan-Israel relations. The second issue was rising anti-semitism in Japan in the 1980s. Israel and Japan established diplomatic relations in December 1952. The Israeli legation in Tokyo was the first Israeli diplomatic mission on the Asian continent. Several weeks before Japan regained its independence, it circulated a letter to various governments announcing the resumption of its sovereignty and seeking to establish normal diplomatic relations. In Israel, there were some doubts if Japan, once an ally of Nazi Germany and Fascist Italy, should be accorded this honor so soon after the end of the Second World War. Foreign Minister Moshe Sharett thought that it could wait. The Israeli diplomats who dealt with Israel's relations with Asia thought otherwise and were able to persuade Prime Minister Ben-Gurion to approve this idea. While Sharett was overseas, Ben-Gurion authorized Israeli diplomats to inform Japan that it would be happy to comply with their request. On April 20, 1952, the entire Israeli cabinet approved this move, and a minister plenipotentiary was appointed and presented his credentials to Emperor Hirohito in December 1952. Japan claimed budgetary difficulties and decided that its minister in Ankara would be in charge of affairs in Tel Aviv. Some years later, Japan opened a legation in Tel Aviv and in 1964, both countries raised the status of their representation to embassies. But the relations were still chilly. Japan had to consider the Arab threat of retaliation against any country that established close economic ties with Israel. Given the massive dependence of Japan on oil from Arab and Middle Eastern countries, Japan had to tread very softly on trade relations with Israel. Japan was admitted to the United Nations in 1956 and has since voted consistently against Israel on all major issues. While Israeli ministers visited Japan – notably Foreign Minister Golda Meir in 1962 and Abba Eban in 1967 – these visits were not reciprocated. Right-wing Japanese groups criticized Israel for being too close to the United States, while left-wing groups attacked the Israeli policy of relying on the United States for economic and military aid. Left-wing Japanese groups attacked Israel for becoming, according to various sources, a nation that possessed nuclear capability. Japanese airlines boycotted Israel and

refused to open direct routes to the Jewish state. Until 2020, the Israeli national airline was not allowed to fly to Japan. After the 1967 Six Days War, Israel became an occupying power incurring the wrath of left-wing Japanese organizations.

While political and economic ties were at a standstill, cultural ties began to flourish. Japan granted scholarships to a growing number of Israeli graduate students and Japanese studies were being offered at three Israeli universities. But many polls taken in Japan indicated that virtually all the Japanese people knew nothing of the Holocaust and therefore were not aware of the need for a state for the Jewish people. This was somewhat improved by the Eichmann Trial held in Jerusalem in 1961–1962, which was extensively covered by the Japanese media. By granting Sugihara this award, the Israeli government may have thought it would help explain to the Japanese people why there was a need for a Jewish state and what preceded the establishment of the State of Israel.

The second reason was growing signs of antisemitic sentiments in Japan, as seen in several books that appeared in the 1980s, effectively denying the Holocaust. Among them were Masami Uno's *If You Understand the Jews, You will Understand Japan* (1986) and *The Economic Strategy of the Jews* (1992). He claimed that the Holocaust was invented by the Jews to justify the establishment of Israel and to obtain reparations and restitution from Germany.¹³ The Israeli government thought that one way to combat this tide of antisemitism in a country where less than 2000 Jews lived at the time would be to find a way to explain the horrors of the Holocaust, the dangers of antisemitism and Holocaust denial, and the need for a Jewish state. The Sugihara story would be the basis for explaining to the Japanese people what happened in those dark days. While the deliberations of the Commission for the Designation of the Righteous are secret, it can be safely assumed that, in addition to the demands of the Sugihara visas holders living in Israel and abroad, the challenges of Israel-Japan relations weighed heavily on those who made the decision.

It can also be safely assumed that the Japanese government was quite satisfied with this award, as it showed a Japanese diplomat in a very positive light and

13 Medzini, *Under the Shadow*, pp. 162–166. See also Rotem Kowner, "Tokyo Recognizes Auschwitz: The Rise and Fall of Holocaust Denial in Japan, 1989–1999," in: *Journal of Genocide Research* 3, no. 2 (2001), pp. 257–272.

help mitigate their image as former members of the Axis and after the atrocities committed by Japanese soldiers in China in 1937. This would also improve its relations with the American Jewish community that helped Israel fight against Japan's adherence to the rules of the Arab economic boycott against Israel. Lithuania also benefitted from Sugihara's feats in Kaunas in 1940. While many Lithuanians actively took part in murdering Jews, the Sugihara story could be used to improve their place in history. While on a state visit to Lithuania in January 2017, Prime Minister Shinzo Abe visited what is now called the Sugihara House in Kaunas. On a state visit to Japan, the Prime Minister of Lithuania laid a wreath on Sugihara's grave.

Sugihara was presented the award in Tokyo by the Israeli Ambassador Amnon Ben-Yochanan in 1985. He died a year later. He did not live to see the turnabout in Israel-Japan relations; the flourishing economic, cultural, and scientific relations; the many diplomatic visits; and the signing of various agreements that raised their ties to an unprecedented level. Sugihara's humane actions in 1940 – his good instincts that helped him to save lives, not be apathetic to their fate – played a key role in the vast improvement of ties between Israel and Japan and even those between the Japanese people, the people of Israel, and world Jewry.

A “Grey Savior”: Kenneth Clark and the Rescue of Hamburg’s Warburg Institute

With the National Socialist rise to power in 1933 in Germany, academics who were assumed to be Jews or otherwise vilified by the Third Reich beseeched colleagues in Britain, Western Europe, and the United States for appointments or any opportunity to continue their vocation and find sanctuary.¹ Even if renowned scholars were not initially targeted, German universities were bastions of harassment and ran ahead of antisemitic legislation.² Individuals usually appealed for their own relocation. Professional contacts, if they responded at all, treated them on a case-by-case basis. Britain, especially due to the exalted reputations of Oxford and Cambridge, was a beacon and a prime destination.³

The exuberance with which Cambridge University, for one, now boasts of its openness to beleaguered Jews from 1933 to 1939, is suspect.⁴ The autobiography by historian George L. Mosse, *Confronting History: A Memoir*, exudes gratitude to Downing College, Cambridge, for accepting him.⁵ Mosse was the son of the

In honor and memory of Sharon Gillerman (z”l).

- 1 See *I Shall Bear Witness: The Diaries of Victor Klemperer*, trans. Martin Chalmers (London: Weidenfeld & Nicolson, 1998).
- 2 Robert Ericksen, *Complicity in the Holocaust: Churches and universities in the Holocaust* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- 3 The archive of the Society for the Protection of Science and Learning at the Radcliffe Library, Oxford University (SPSL) is an essential source for this and related projects. The finding aid of nearly 400 pages gives some sense of the numbers of those who attempted to gain entry to Britain.
- 4 For recent conference on Cambridge and refugees from Nazism see: <http://www.crassh.cam.ac.uk/events/28656> [accessed 1 July 2021].
- 5 After becoming a distinguished scholar, Mosse had a wonderful experience decades later as a visiting professor at the college. He was happy to find the “snobbery” at Cambridge to have substantially diminished; George L. Mosse, *Confronting History* (Madison: University of Wisconsin Press), p. 93.

publisher of the *Berliner Tageblatt*. As a teenager he and his family had the good fortune to slip out of Germany soon after the Nazis were installed. His education began in 1934 at a Quaker boarding school in Yorkshire, Bootham. Gerhard/George was not, by his own estimation, a stellar student. In response to the Spanish Civil War, at Cambridge Mosse became an ardent anti-fascist. "It was there," he writes, "that my true political awakening took place." But the refugees among scholars were few and far between. Reflecting on his fellow exiles, he recalled that their Jewishness "disappeared" at Cambridge. Perhaps most tellingly, while Mosse felt little direct antisemitism, he concluded his two years at the elite university with few lasting friendships or meaningful relationships with professors.⁶

In sum, the attempted resettlement of German Jewish scholars to the western democracies was a fragmented, partial migration that has been examined largely in light of its successes by H. Stuart Hughes, Werner Mosse, Martin Jay, Marion Berghahn, Daniel Snowman, and others.⁷ Little effort has been spent, however, on tracing those thousands who were murdered. In the 1930s there were few universities in the west that could rival Oxbridge in terms of the affluence of their colleges and vast resources at their disposal.

This article addresses the rescue of Hamburg's *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*, or Warburg Institute, which has not been well-integrated in the sequestered history of the institute,⁸ and has been almost totally bypassed in

6 Mosse, *Confronting History*, pp. 74–92.

7 H. Stuart Hughes, *The sea change: the migration of social thought* (New York and London: Harper and Row, 1975); Werner Mosse (coordinating editor) and Julius Carlebach et al. (eds.), *Second chance: two centuries of German-speaking Jews in the United Kingdom* (Tübingen: Mohr, 1991); Martin Jay, *The dialectical imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950* (Berkeley: University of California Press, 1996); Marion Berghahn, *Continental Britons: German-Jewish refugees from Nazi Germany* (New York: Berghahn Books, 2007); Daniel Snowman, *The Hitler emigres revisited* (London: Research Centre for German and Austrian Exile Studies, Institute of Germanic & Romance Studies, University of London School of Advanced Study, 2013); Daniel Snowman, *The Hitler emigres: the cultural impact on Britain of refugees from Nazism* (London: Vintage Digital, 2010).

8 Uwe Fleckner and Peter Mack (eds.), In *The Afterlife of the Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg: The Emigration and Early Years of the Warburg Institute in London* (Berlin and Boston: De Gruyter, 2019); Dieter Wuttke, "Die Emigration der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg und die Anfänge des Universitätsfaches Kunstgeschichte in

broader treatments of assistance rendered to Jews in Hitler's orbit. To the extent that attention has been paid to the Warburg Institute in London, the subject has been its impact on art history and visual culture in Britain, which was indeed serious, yet still undervalued in wider circles.⁹ No doubt attention also has been given to the Warburg Institute as a result of the "material turn" in art history, and more generally, in the social sciences and humanities.¹⁰ If the story of the Warburg Institute is an outstanding example of Jewish rescue in the face of Nazism, why does it occupy such a minor place in the historiography of rescue? Why is there no plaque outside the current building recognizing its importance in this context, especially since it would shed a strong, positive light on Britain in providing safe harbor for refugees?

It is important at the outset, to complicate this story even further. In the context of historical interpretations of the Holocaust and rescue, the period concerned precedes the Holocaust *per se* – falling close to the Nazi takeover in January 1933. No one could know then what would befall the women and men of the Warburg Institute. But there was little doubt about what could be expected for a library such

Großbritannien," in: *Artibus et Historiae*, Vol. 5, No. 10 (1984), pp. 133–146; M Seller, "Das Exil der Wiener Schjule der Kunstgeschichte und das Warburg-Institut in London," in: Friedrich Städler (ed.), *Vertriebene Vernunft. Emigration und Exil österreichischer Wissenschaft, 1930–1940* (Münster: Lit, 2004); Dorothea McEwan, "Exhibitions as Morale Boosters: The Exhibition Programme of the Warburg Institute, 1938–1945," in: Shulamith Behr and Maian Malet (eds.), *Arts in Exile in Britain, 1933–1945: Politics and Cultural Identity* (Amsterdam: Rodopi, 2005), pp. 267–300.

- 9 The Warburg Institute is well-integrated in the thoughtful *Insiders/Outsiders* project of Monica Bohm-Duchen; see Hans Christian Hönes, "'A very specialized subject': Art History in Britain," and Michael Berkowitz, "Émigré Photographers," in: Monica Bohm-Duchen (ed.), *Insiders/Outsiders: Refugees from Nazi Europe and their Contribution to British Visual Culture* (London: Lund Humphries, 2019), pp. 97–104, 63–76.
- 10 Among those recognized as significant markers in the "material turn" and "agency" see Dror Wahrman, "Media, History, and Art: Some Methodological Reflections," in: *Media History* 24: 1 (2018), pp. 154–158, and Dror Wahrman, *The Making of the Modern Self* (New Haven: Yale University Press, 2004); see also Iris Clever and Willemijn Ruberg, "Beyond Cultural History? The Material Turn, Praxiography, and Body History," in: *Humanities* 3 (2014), pp. 546–566; Alma-Elisa Kittner, "Objects of Migration: On Archives and Collections, Archivists and Collectors," in: *Visual Anthropology* 34: 4 (2021), pp. 385–404 [<https://doi.org/10.1080/08949468.2021.1944777>]; Tony Bennett and Patrick Joyce (eds.), *Material Powers: Cultural Studies, History and the Material Turn* (London: Routledge, 2010).

as the Warburg Institute's. It was founded by the son of a prominent Jewish family, and members of its surrounding body were, in large part, of Jewish origin.

Since their coalescence following World War I and the revolutionary upheavals in its aftermath, the Nazis became famous for burning books by Jewish authors and books that had anything to do with Jews, if they were not expressly antisemitic. These public performances were featured in American newsreels, and not always criticized. Budd Schulberg, in viewing film collected for the Nuremberg trials, wrote that one newsreel included "a racy, happy-go-lucky narration by Lowell Thomas that begins, 'Well, looks like these young Heidelberg students are having a hot time for themselves tonight ...' and continues in this tone, a simple Simon describing a world tragedy in the jocular terms of an apple-ducking contest."¹¹ British and French movie audiences witnessed similar newsreels.

The Warburg Institute was perceived as a "Jewish" institution, which was an inaccurate characterization. The Warburg was never expressly devoted to *Judentum*: neither to Judaism, nor to the history of the Jewish people, nor to Jewish themes. By no means did it deliberately cater to a Jewish public. But topics that later would be recognized as "Jewish Studies" were included in its remit of excavating "mythologies." There was, in fact, nothing like the eclecticism of the Warburg library, as Emily Levine illuminates in her brilliant study.¹² The last decade has witnessed a series of conferences and studies dedicated to the institute's history, which also may be a consequence of the aforementioned "material turn" and deliberate engagement with "transnational" phenomena.¹³ Yet significant dimensions of its move to London remain unaddressed.

- 11 Budd Schulberg, "The Celluloid Noose" (1946), 3, typescript photocopy; published in: *The Screen Writer: A publication of the Screen Writers Guild, Inc.* (August 1946), 1; Folder 39, WWII: "The Celluloid Noose," Budd Schulberg Collection, Dartmouth College, Hanover, NH.
- 12 Emily J. Levine, *Dreamland of Humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky, and the Hamburg School* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2013). See also Aby Warburg, *Images from the region of the Pueblo Indians of North America*; translated with an interpretive essay by Michael P. Steinberg (Ithaca and London: Cornell University Press, 1995); see Charlotte Schoell-Glass, *Aby Warburg and Anti-Semitism*, trans. Samuel Pakucs Willcocks (Detroit: Wayne State University Press, 2008).
- 13 See Jay Howard Geller and Leslie Morris (eds.), *Three-Way Street: Jews, Germans, and the Transnational* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2016), pp. 1–22.

Analyses of less-recognized aspects of the assistance rendered to Jews in the Holocaust have emerged in recent years, largely arising from wartime Poland. They are relevant here. Historian Timothy Snyder, building on the work on Anna Podolska and others, reveals that Catholic Poles who sheltered Jews included a number who were known to espouse antisemitic attitudes. Snyder refers to such people as “the grey saviors,” a term that I have adapted to this article’s title. There were two primary reasons why some Polish Catholics, in Snyder’s telling, overcame their antisemitism to rescue Jews. First, personal relationships displaced unkind thoughts about Jews or the supposed supremacy of one’s own faith. Childhood friends and former lovers were taken in at great risk – regardless of their Jewish taint. Secondly, some hatreds are more powerful than others – in other words, many Poles loathed the Nazis much more than they despised Jews.¹⁴

Why bother to raise these points in reference to Britain and the Warburg Institute? It situates irony and ambivalence within the subject of “rescue.” The key figure explored here is Kenneth Clark (1903–1983), who held and acted on antisemitic ideas. There is no suggestion of this motivation in the secondary literature. Clark was, however, prominent in undermining the persistent efforts of Helmut Gernsheim, a German-Jewish refugee, to establish a photography museum and research institute in Britain, partly due to antisemitism. Gernsheim was oblivious to this, taking Clark at his word that he was supportive. Clark revealed, in private correspondence, that he regarded Gernsheim as the world’s greatest expert on photography – but pushy and “unattractive.”¹⁵ Clark also was duplicitous in having Stefan Lorant (1901–1997) removed as the editor of *Picture Post* magazine and compelled to leave Britain. Lorant, like Gernsheim, had no inkling that Clark’s antisemitism influenced his devastating denial of naturalization.¹⁶

Yet Kenneth Clark was extraordinary as a champion of the Warburg Institute, especially in strengthening the efforts of Aby Warburg’s successors, Fritz

14 Timothy Snyder, *Black earth: the Holocaust as history and warning* (London: Vintage Digital, 2015), pp. 250–271.

15 Michael Berkowitz, *Jews and Photography in Britain* (Austin: University of Texas Press, 2015), p. 223.

16 *Ibid.*, pp. 108–110.

Saxl (1890–1948) and Gertrud Bing (1892–1964).¹⁷ This microhistory introduces even more layers of contradiction and irony, because Clark's deft negotiation of the rescue of the Warburg Institute rested on his own understanding of how subtle and unarticulated antisemitism functioned in Britain. It was almost as if he had a secret map. Clark knew the avenues that would have led to difficult obstacles, those individuals to whom the institute could appeal and get a hearing, and he advised Saxl not to approach those persons and institutions to avoid wasting time and energy.

Although we will dwell on an episode in 1929, what happened in early 1933 is crucial. Two entities within German universities, while not Jewish by self-definition, were threatened immediately and tried to extricate themselves to America or Britain. One is the subject of copious academic discourse: the Frankfurt School and the Institute for Social Research.¹⁸ The Frankfurt School, which had a quiet, wealthy benefactor, partially reconstituted itself in New York and elsewhere. After 1945 several of its scholars returned to Germany. The second is less noted and not often included in discussions of flight, rescue, or even Jewish history: the Warburg Institute, originally of the University of Hamburg, which eventually became a part of the University of London.¹⁹ The Warburg Institute's transition to the United Kingdom was far from a foregone conclusion, and its transplantation was tenuous, at best, well into its second decade detached from Hamburg.²⁰ Now into the third decade of the 21st century, the Warburg Institute aspires to attain firmer security in London, as it has faced ongoing financial crises and threats to send it packing, again, to the United States or back to continental Europe.

17 This is absent from the biographies of Clark, which are generally commendable; see especially Meryle Secrest, *Kenneth Clark: A Biography* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1984).

18 Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research, 1923–1950* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996), pp. 29–36; Jack Jacobs, *The Frankfurt School, Jewish lives, and antisemitism* (New York: Cambridge University Press, 2015); Peter E. Gordon, Espen Hammer, and Axel Honneth (eds.), *The Routledge companion to the Frankfurt School* (London: Routledge, 2018).

19 One of the most recent historical surveys of refugee reception in Britain does not mention the Warburg Institute; see Becky Taylor, *Refugees in Twentieth Century Britain* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021). In this work there also is no mention of Cambridge University.

20 See Hönes, "A very specialized subject," and Berkowitz, "Émigré Photographers".

The removal of the Warburg Institute to London was part of a matrix of decision-making colored by conventions, prejudices, and practical challenges – and shifting academic tastes – including notions of decency, usefulness, and prestige. Antisemitism and perceptions about Jews are impossible to disentangle from these factors. The institute, besides being relocated in one fell swoop, made ongoing attempts to receive and accommodate refugees and to permanently install itself in both academic and public life in Britain. In a society that supposedly values its history, why has the story of the Warburg Institute, until recently, been so rarely told – even by the institution itself? The successor institute, which became part of the University of London in 1944, is only beginning to be recognized by scholars as historically significant and particularly in light of its character as a Ship of State for refugees.

The Warburg Institute was not “Jewish” in its focus or objectives, yet it was menaced by Nazism due to its ostensibly Jewish character. The abrupt dismissals, pressure on Jewish academics, and looming decimation of scholarly entities in Germany forced universities and public bodies such as museums and libraries in the western democratic nations to confront their willingness to put universal and liberal ideals into practice. The fate of the Warburg Institute was partly determined by the question of who should (or should not) pay for its continuation. Here I will focus on the relationship between the practical viability of the institution and its transfer abroad, with more than the typical regard for its monetary support. Kenneth Clark played a crucial part in all of this.

The Warburg Institute was (and remains) a world-renowned library and research center focused on the classics and the study of Western and Eastern civilizations, especially the history of art, from antiquity to the Renaissance.²¹ It was founded by Aby M. Warburg, a member of the formidable Hamburg-based, Jewish banking family. Instead of pursuing a career in finance, Aby Warburg nurtured a library by drawing on his family’s wealth and cultivating a scholarly outlook.

21 For the Warburg Institute in the context of comparable libraries, see Hans-Michael Schäfer, *Die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg: Geschichte und Persönlichkeiten der Bibliothek Warburg mit Berücksichtigung der Bibliothekslandschaft und der Stadtsituation der Freien und Hansestadt Hamburg zu Beginn des 20. Jahrhunderts* (Berlin: Logos, 2003). For a recent survey of the Warburg Institute “method”, see Sabine Marienberg and Jürgen Trabant (eds.), *Bildakt at the Warburg Institute* (Berlin and Boston: De Gruyter, 2014).

He made his collection of books, manuscripts, and artifacts (such as globes and astrolabes) accessible to others and developed it as a research forum. Inspiring and collaborating with philosopher Ernst Cassirer (1874–1945) and art historian Erwin Panofsky (1892–1968), Warburg pioneered the investigation of myths and symbols without favoring a particular language, religion, cultural or national tradition. It is taken for granted that the Warburg Institute utterly rejected “race” as a category of analysis.

Aby Warburg (1866–1929) was ill for much of his last decade and his powers were greatly diminished. Yet one of his late bursts of energy – a lecture delivered in Rome, January 19, 1929 at the *Biblioteca Hertziana* – was immensely consequential for his brainchild. Britain’s Kenneth Clark happened to be visiting Rome and made a point of attending the talk, which turned out to be a fantastic stroke of luck for the Warburg Institute. Clark sat in the front row, and Warburg looked right at him throughout the lecture.²²

Clark, also an art historian, was a patrician public intellectual in Britain who is widely hailed for being a steadfast leader of Britain’s National Gallery during the Second World War. He is acclaimed, as well, for bridging the realms of scholarship and popular culture through his BBC 2 television series (and accompanying book), *Civilisation*, beginning in 1969. Before Clark’s meeting with Aby Warburg, he was a devotee of the art connoisseur Bernard Berenson (1856–1959). Berenson, at mid-century one of the biggest names in art, was an American Jew, later Episcopalian, then Catholic, who dispensed advice to art dealers and collectors from his luxurious Italian villa, *I Tatti*. The extent to which Clark remained beholden to

22 See James Stourton, *Kenneth Clark: Life, Art and Civilisation* (London: William Collins, 2016), pp. 73, 262. Although there is only brief mention of the relationship between Clark and Warburg in this recent book, it does convey the significance of Aby Warburg’s contribution to a dramatic change, and further development, of Clark’s perspective on art history. Stourton draws attention, as well, to Clark’s role in the Warburg Institute staying in London during the war years, but he seems unaware of the critical role Clark paid in its rescue; p. 208. Warburg’s impact on Clark is disparaged in a collection of letters between Clark and Bernard Berenson; see Robert Cumming (ed.), *My dear BB: The Letters of Bernard Berenson and Kenneth Clark, 1925–1959* (New Haven and London: Yale University Press, 2015), p. 128. See also Dieter Wuttke, *Kosmopolis der Wissenschaft. E. R. Curtius und das Warburg Institute. Briefe 1928 bis 1953 and andere Dokumente* (Baden-Baden: Verlag Valentin, 1989), 13.

Berenson after the session with Warburg is open to question.²³ Certainly the bond between Clark and Berenson “loosened” after 1929.²⁴ Despite Berenson’s embrace of Christianity, his origin as a Jew from the hinterlands of Eastern Europe – rural Lithuania – was no secret.²⁵ Warburg, however, has had a deeper and more lasting influence on the field of art history than Berenson.

Kenneth Clark was conservative but not rigid, while his son, Alan (1928–1999), veered sharply to the right as a quirky, Tory grandee, including postures that were seen as insulting to Jews and other minorities. Even if he did not learn antisemitism in the family home, young Alan might have found it tolerated. Part of Kenneth Clark’s sense of himself as worldly, and connected to common people, was through his father’s buying and selling of paintings, and having Jews among his associates – both foreign-born and British. Kenneth Clark would have recoiled at being labeled an antisemite. He saw himself as an intimate, even a genial patron of many Jews. But he held a number of stereotypes and anti-Jewish prejudices that were common among his elite, largely Anglican peers. Clark’s description of Bernard Berenson as an “exquisite little conjuror” was the kind of jibe he reserved for Jews.²⁶ In the context of his history with the Warburg Institute, however, it was important that Clark felt comfortable, and in-the-know, concerning “the Jewish question” at home and abroad, and with Jews themselves as art world colleagues.

What happened on that evening in 1929? Clark said that the encounter “changed his life.” To him, Aby Warburg “was without doubt the most original thinker on art history of our time, and entirely changed the course of art-historical studies. His point of view could be described as a reaction against the formalist or stylistic approach of Morelli and Berenson.”²⁷ The reputation of Giovanni Morelli (1816–1891) barely registers a pulse since the second half of the 20th century.²⁸

23 Compare to Nicky Mariano, *Forty Years with Berenson, with an introduction by Sir Kenneth Clark* (London: Hamish Hamilton, 1966).

24 Secret, *Kenneth Clark*, p. 80. Here Warburg is misidentified as “Felix,” one of the bankers in the family.

25 Rachel Cohen, *Bernard Berenson: A Life in the Picture Trade* (New Haven: Yale University Press, 2013). This book appears in the “Jewish Lives” series.

26 Cohen, *Berenson*, p. 5.

27 Kenneth Clark, *Another Part of the Wood* (Hodder and Stoughton: Coronet, 1976), p. 168.

28 Cf. Jaynie Anderson, *The Life of Giovanni Morelli in Risorgimento Italy* (Milan: Officina Libraria, 2019).

Morelli believed that artists could be characterized and analyzed through details in their work. This view has been largely discredited by the recognition of stylistic schools that self-consciously imitated themes and techniques. Morelli was, however, a direct precursor to Berenson. From the outset of his career, Clark had been a protégé of Bernard Berenson.²⁹

An anecdote from Clark's *Other-Half* autobiography, from 1945, is unusually instructive concerning his perspective on Berenson as well as his views about supposed Jewish traits. Portraying himself as irreverent scamp, Clark describes his caustic review of a book on Donatello, which had appeared with the Phaidon Press.³⁰ Phaidon was a London visual-studies publishing company founded by a Jewish refugee from Germany, whom Clark identified as "Dr Horowitz" (or Horowitz). Dr Horowitz "was a born diplomat and, instead of upbraiding me for my review, he simply said 'You must write a book in the same series to show how it should be done.'"³¹ Clark proposed to write on the 15th-century artist Piero della Francesca.³² Horowitz helped arrange for the frescoes of Francesca to be viewed and photographed in Arezzo, Italy, and accompanied Clark to the site. "On the way back," Clark writes, Horowitz "offered to take me to my hotel. I said I was staying at *I Tatti* with Mr Berenson. He said 'Who is Mr Berenson?' (No one will believe this story but I swear that it is true.)" Clark went on to describe Berenson's impressive "standing in the world of art history. I told him that Mr Berenson's best works were his four prefaces to his lists of authentic pictures. Dr Horowitz listened attentively."³³

Clark was very pleased with himself because this conversation led Horowitz to make "a business proposition" to Berenson that reaped significant gains. "Within half an hour," Clark reports, Horowitz received Berenson's "consent to buy the rights of the four prefaces from The Oxford University Press, and print them with illustrations as an introduction to Italian art. The Oxford University Press, which had published the prefaces in a very dismal style, had sold only seven copies in the

29 On Berenson, see also Ernest Samuels, with Jayne Newcomer Samuels, *Bernard Berenson: The Making of a Legend* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1987).

30 See Anna Nyburg, *Emigres: The transformation of art publishing in Britain* (London: Phaidon Press, 2014); Daniel Snowman, "Introduction," in: *Insiders/Outsiders*, pp. 9–19.

31 Kenneth Clark, *The Other Half: A Self-Portrait* (London: Hamish Hamilton, 1977), p. 84.

32 Kenneth Clark, *Piero della Francesca, etc.* (London: Phaidon Press, 1951).

33 Clark, *The Other Half*, p. 85.

last few years.” Dr Horowitz’s illustrated edition, Clark proudly recalls, “within a few weeks of appearance, sold 60,000. This is an example of flair which Duveen himself could not have surpassed – in fact the two men were not dissimilar.”³⁴

Joseph Duveen (1869–1939), a Dutch Sephardic Jew who hailed from a family of art and antique traders, is considered one of the most important art dealers of all time. Not all of his activity, though, was above board. Duveen, too, had had a close relationship with Berenson, who is now seen as being somewhat selective, even deceptive, with information concerning art purchases.³⁵ “That Dr Horowitz,” Clark concluded, “with all his enthusiasm and geniality, should have died in middle age was a disaster for writers on books on art.”³⁶ Although Kenneth Clark writes with more candor than many of his ilk, he leaves a ripe thought hanging: that Jews, in his mind, have a special talent for presenting fine art in the popular realm. This certainly figured into his sense of how the Warburg Institute might operate, were it to be located in London. It could serve as a more effective conduit to a wider public and “the people” than had, say, scholars engaged in art history at Oxford and Cambridge.

Aby Warburg’s thinking about art “moved in an entirely different way” from that of Morelli and Berenson, Clark wrote: As opposed to “thinking of works of art as life-enhancing representations,” Warburg comprehended them “as symbols, and he believed that the art historian should concern himself with the origin, meaning and transmission of symbolic images.” Clark considered the Renaissance to be Warburg’s main field of investigation, “partly because renaissance art contained a large number of such symbolic images; and partly because he had the true German love of Italy.”³⁷ Clark found Warburg’s “love of Italy” fascinating and exemplary. He recognized that all members of Warburg’s Institute shared this sentiment. Although proud Germans, they saw no conflict in “loving” other nations and cultures, and this affection for Italy would be manifested especially in a successful Warburg Institute photographic exhibition and publication, *Britain and the Mediterranean* (1941).

34 Ibid.

35 Colin Simpson, *The Artful Partners: The Secret Association of Bernard Berenson and Joseph Duveen* (London: Unwin Hyman, 1987).

36 Clark, *The Other Half*, p. 85.

37 Clark, *Another Part*, pp. 168–169.

But for all his admiration, Clark also damned Warburg with faint praise, saying he "accumulated vast learning, but his writings are all fragments. He should not have been an art historian, but a poet [...]. He himself said that if he had been five inches taller (he was even shorter than Berenson) he would have become an actor, and I can believe it, for he had, to an uncanny degree, the gift of mimesis. He could 'get inside' a character" through highly-stylized tonal inflections.³⁸ To Clark, Warburg was a great performer, and he had founded an unprecedented intellectual movement but did not have the capability or wherewithal, as did Clark himself, to write coherent books.

Speculating on the cause of Aby Warburg's disabilities, which apparently were both physical and mental, Clark offered that "symbols are a dangerous branch of study as they easily lead to magic; and magic leads to the loss of reason."³⁹ Here Clark was out of his depth and revealed the limitations of his empathy for what Warburg had experienced in World War I and the tumult of the Weimar Republic. It was not the *study* of magic that so troubled Warburg, but the state of Germany and the wider world. Aby Warburg also gathered horrifying contemporary pamphlets and books on antisemitism and kept these in his library, too.⁴⁰

Clark believed that "Warburg went out of his mind in 1918, but by 1927, under the nun-like care of Dr [Gertrud] Bing, he was sufficiently recovered to visit Rome and give a lecture."⁴¹ Most likely Clark likened Bing to Nicky Mariano, who for 40 years was Berenson's "helper, companion and guardian, organizing his work, saving his energies, reassuring his friends, mollifying his enemies and shielding him, as far as possible, from the rough usage of ordinary life."⁴² In part due to his less-than fluent German, at the Rome lecture Clark was seated "in the front row, and Warburg, who preferred to talk to an individual, directed the whole lecture at me. It lasted over two hours and I understood about two-thirds. But it was enough."⁴³

38 Ibid.

39 Ibid.

40 Michael Berkowitz, "Introduction" to Alfred Wiener, *The Fatherland and the Jews* (London: Granta, 2021), pp. 18–19.

41 Clark, *Another Part*, pp. 168–169.

42 Kenneth Clark, "Introduction," in: Nicky Mariano, *Forty Years with Berenson* (London: Hamish Hamilton, 1966), p. ix.

43 Clark, *Another Part*, pp. 168–169.

His conversion to Warburg's perspective meant an abrupt step back from Berenson. "Thenceforward my interest in 'connoisseurship' became no more than a kind of habit, and my mind was occupied in trying answer the kind of questions that had occupied Warburg."⁴⁴ He also felt a personal connection to Warburg, who encouraged Clark to protect his institute and save his beloved books from destruction by the Nazis.

Unlike most "idle rich" in England,⁴⁵ Clark found the company of (invariably) short Jewish men congenial. In fact, Clark was remarkably forthcoming about what he believed to be the differences between the Christian and Jewish art collectors he met in London. "In our youth," he recalls in the first volume of his autobiography, "it was customary for Christian collectors to boast of how little they had paid for their prizes. 'Picked it up for a few coppers,' was the usual phrase." Merely by broaching this subject, money, and how one deals with one's money, Clark was venturing into dark corners. Wealthy Britons, as a rule, do not talk about money at all. "Jewish collectors, on the other hand," he offered, "were proud to tell one what sacrifices they had made to obtain their treasures."⁴⁶ Jews were distinct from Gentiles in how they conducted themselves in the art trade – and according to Clark, that was a positive characteristic.

Clark named names that would have had resonated with art collectors: "Henry Oppenheimer, one of the most lovable of the old-style collectors, used to say, 'Ven I tell old Lippmann vat I pay for it, he says 'Mein Gott, Oppenheimer, you are crazy.'" There can be no doubt which of these standpoints denotes the greater love of art; and it is also probable that *the Jewish approach* leads to more material advantage. Anyone who followed Herr Oppenheimer's advice 'py de pest' [buy the best] would have had a far greater return on his money than the bargain-hunter" (emphasis added).⁴⁷ "The Jewish approach," in his mind, also was different – and better – when it came to art history. Clark's attempt to mimic the crude accent, while typical, was an attempt to show his insider knowledge but also indicates his prejudice.

44 Ibid., p. 169.

45 Ibid., p. 9.

46 Ibid., p. 172.

47 Ibid.

Kenneth Clark expressed immense pride in his a role in helping rescue the Warburg, as a library as well as an institute whose members' livelihoods were at stake. That their very lives were endangered would not have been foreseen prior to 1938. Clark details in his autobiography (volume one) that in early 1933 he "received an urgent telephone call from Fritz Saxl, director of the Warburg Institute in Hamburg, whom I had never met, but who had presumably heard from Dr Bing that I had been present at Warburg's last lecture." The call came at dinnertime, not during working hours, and at his home. Saxl conveyed, "in guarded terms, that the time had come for the institute to leave Germany, and wondered if there was any chance of it being established in Oxford. I knew enough about University politics to realise that this could not be done without several years of lobbying, during which time the Library would have been seized by the Nazis and the Library staff sent to concentration camps. But I said I would do what I could."⁴⁸ Clark was aware that Oxford would not be enthusiastic to welcome a group of Jews into its midst, and that Warburg's approach to art history had not yet penetrated "the dreaming spires."

That evening there was a second fortuitous spin of the wheel for the Warburg Institute. At the very moment when Saxl rang, the Clarks were sitting down to dinner with the Lees as their guests: Arthur Lee – 1st Viscount Lee of Fareham (1868–1947) – and his wife, Ruth Moore (1869–1966). Arthur Lee was a solid Anglican and military man, but through his wife, the daughter of a New York banker, John Godfrey Moore, he came into money. When Clark explained the matter to Lee, the latter exclaimed "“This could be something for the Courtauld”" (he had persuaded Sam Courtauld to found an institute for art history bearing his name).⁴⁹ Samuel Courtauld, a textile manufacturer of French Huguenot background, possessed vast wealth, but he also "considered himself a bit of a maverick and an outsider." He was not, in many respects, like others of his class. A relative recalled "how shocked his friends were when he started buying Impressionist paintings and hanging them in his elegant 18th-century townhouse. However, his outsider status is also evident in the way that he viewed his role in the Courtaulds company. Unusually amongst industrialists at the time, he wanted workers to have

48 Ibid., p. 184.

49 Ibid.

large shares in the company so they could reap the profits of their labor. He also promoted education, childcare, sick leave and pension benefits among his employees, and lobbied the government to extend them to other businesses.”⁵⁰

The University of London was, at that precise moment, moving toward affirmatively embracing modern art. To Clark, it would be amenable to modern approaches to art history, as well. In addition to the Courtauld Institute, which recently had been established at the University of London, there was no equivalent in either Cambridge or Oxford to the Slade School of Art of University College London, the original and largest component of London’s federated university. In these discussions no thought was given to Kings College London, which was self-styled as conservative and High-Church Anglican.

The fact that Arthur Lee is regarded as a co-founder of Courtauld Institute is no doubt due to his own family putting up funds. “When I described the marvels of the Warburg Library (which I had never visited) and the devotion of the staff,” Clark continued, “Arthur was convinced and moved into action. First of all he had to persuade the University of London to accept the Library, but, as time was running short, Arthur somehow bullied the Hamburg authorities into sending over the whole Library as a personal loan to himself.”⁵¹ This was an especially creative tactic that only could have been accomplished by a non-Jew. “He then took a floor of Thames House, which was entirely empty, and had the Library arranged there.” That there was a large, unused space in the building probably was due to the worldwide depression, beginning in 1929. “Only someone with his will and obstinacy could have done all this, and it showed that men of action are sometimes useful in the world of scholarship.”⁵² Clark, too, was a “man of action” – a force to be reckoned with. Arrangements for the Warburg collection, however, entailed gaining official permits and no small amount of money changing hands, for which Lee and Courtauld were better equipped.

Fritz Saxl was Warburg’s dear friend and closest colleague. Along with Gertrud Bing, Saxl was a successor of Warburg who facilitated the institute’s

50 “5 interesting things about ... Samuel Courtauld,” “Stories,” a satellite website of the The Courtauld, Courtauld National Partners, at <https://sites.courtauld.ac.uk/nationalpartners/2020/05/07/5-interesting-things-about-samuel-courtauld/> [accessed 2 July 2021].

51 Clark, *Another Part*, p. 184.

52 Ibid.

transition to London.⁵³ Saxl entertained a few options for moving the Warburg Institute out of Hamburg, after the Nazis seized power on 30 January 1933. His first choice, the United States – specifically New York – was greeted unenthusiastically by the (New York-based) Warburg family, which had agreed to pay for its shipment. (Clark suggests that Lee cover the cost for the move to London.) When New York was off the table, Saxl approached Kenneth Clark with great urgency, seeking access to Britain, specifically Oxford.

A recent, internal reflection on the history of the Warburg's transplantation to Britain asserts that "[T]he almost miraculous story of the preservation of the Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg as a German-Jewish research institute was made possible, as Eric Warburg observed in his twentieth anniversary account of the migration, by astonishing perseverance on the part of the Academic Assistance Council, the Warburg family, Fritz Saxl and Gertrud Bing, and by the generosity of Lord Lee Fareham and Sir Samuel Courtauld."⁵⁴ While all of this is true in a narrow sense, the pithy summary obscures and bypasses some of the more realistic, if not (retrospectively) contradictory aspects of the history of the Warburg Institute's rescue. The account belongs to the history of antisemitism, the history of the fierce German and subdued British types, and the history of resistance to antisemitism.

Kenneth Clark was at the front and center of the rescue of the Warburg Institute. Kenneth Clark was a complicated man: cosmopolitan but also conservative and nationalistic. He was not a consistent, vehement antisemite. But there is evidence that his prejudice, by no means unusual for someone of his background, resulted in Jews being treated poorly. He liked to appear fair, tolerant, and open-minded. Most important here, he sincerely wanted to save the Warburg Library from wanton destruction, and if it were to be preserved, he wanted it housed in Britain. Clark knew that saving the Warburg Institute would be at worst a modest feather in the nation's cap, and at best a new jewel in its crown as seen by scholars and fine arts professionals. Surely he was aware that the Warburg collection was immensely valuable from both monetary and intellectual/cultural perspectives.

53 Mick Finch, Johannes von Mueller, and Joanne Anderson, *Image Journeys: The Warburg Institute and a British Art History* (Passau: Dietmar Klinger Verlag, 2019).

54 Fleckner and Mack (eds.), *The Afterlife of the Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*, p. 10.

Clark impacted the rescue of the Warburg Institute in weighty and diverse ways: First, he warned Saxl, generally, that there would be obstructionism. Second, Clark advised him not to expend time or energy pursuing a relocation to Oxford or Cambridge. Third, he advised him that the best, and perhaps only option in Britain would be the University of London – but it did not possess its own resources to fully assimilate or provide a setting for the Warburg Institute. Fourth, he advised Saxl that this should be attempted as a complement to the recently founded Courtauld Institute. Although he did not say so clearly, the Courtauld was an especially important partner because its chief benefactors were non-Jews, who Clark thought might be forthcoming in helping the Warburg Institute.

In a rather indirect manner, these prescriptions stem from Clark's mild, quiet, inconsistent antisemitism. To some extent he was attuned to his own sentiments, which were widely shared in Britain. Clark was, in my opinion, moved more by the thought of saving the *collection* of the Warburg Institute – its books, and manuscripts, and objects – than by concern for the people, the Jews, who comprised the institution's human assets. Also due to his low-key reservations about Jews, he did not think that the Warburg Institute belonged in Oxford, or that it had a realistic chance of transplanting itself to Oxford or Cambridge before the Nazis razed it. The more appropriate home for the Warburg Institute, Clark himself suggested and shared with Saxl, would be the University of London. Why is this so significant?

Different components of the London university had varying degrees of receptivity to Jews.⁵⁵ Kenneth Clark certainly knew, however, that University College, the original and largest segment of the university, was uniquely *secular* in the landscape of British universities, and that it was the first university in Britain to welcome Jews as unequivocal degree candidates. Given Clark's (accurate) knowledge of the Warburg Institute as a body that conducted its analyses with a stress on symbolism, and as a critic of all religious thinking, this would not be a good fit for Oxford and Cambridge. Neither august university was terribly progressive in its approach to art history, cultural history, or even history in general.

That Saxl set his sights on London – as opposed to Oxford or Cambridge – from the outset, owing to Clark, meant that his time was not squandered. After the

55 Felicity Jane Griffiths, *The Making and Evolution of the University of London: Expanding Social and Religious Horizons* (London: PhD dissertation, University College London, 2019).

Warburg Institute was removed to London, Clark helped to assure its perseverance by advocating that it ingratiate itself through demonstrating its expertise through both modest and large-scale photographic exhibitions – which also had a Jewish connotation. Here too, Clark helps account for the seemingly “miraculous” success of the Warburg’s installation in London. He initially supported the work of the most talented photographer in the institute’s circle, Helmut Gernsheim. But because Clark came to dislike Gernsheim – describing him as a pushy, unattractive, obnoxious Jew, and a know-it-all about photography – Gernsheim was written out of the history of the institute. Gernsheim had indeed played a signal role in the Warburg Institute’s efforts for the National Buildings’ Records project, and its most formidable public exhibition, *Britain the Mediterranean*, both of which contributed mightily to the Warburg Institute’s sustenance and its reputation among the scholarly and general British public. Clark was akin to a godfather to Helmut Gernsheim while the latter was a part of Warburg Institute. But Clark disparaged Gernsheim behind his back and made Gernsheim’s self-styled career as an advocate for photography all the more difficult.

Until recently, there has been little discussion of the secularized Jewishness of the Warburg Institute, even though it was at least as “Jewish” an institution as the Frankfurt School. In 1939, in making the case for the release of Fritz Saxl from internment, the Society for the Protection of Science and Learning stated that “The Warburg Institute constitutes one of the finest libraries and research centres in the history of art, and the history of science, and the history of culture in general. *As a Jewish foundation, and with a predominantly Jewish staff*, the institute was in actual physical danger in 1933. It was moved to London in 1933, ostensibly loaned by the German Government for the first three years, but is now secured as an integral part of London University, and is recognized as one of the most valuable additions to learning which has resulted from the political developments in Germany” [emphasis added].⁵⁶

It is well known that Warburg Institute originated from the largesse of the Warburg banking family, which permitted the bookish Aby Warburg to turn his

56 SAXL, Professor Fritz (1890–1948), File 1933-48, MS. S.P.S.L. 546, 1, document allowing for his release from internment, datged 4.11.39, stamp dated 8 Nov 1939, undated page labelled “S.P.S.L. Remarks,” in: SPSL.

spectacular personal library into a research institute in 1921.⁵⁷ In retrospect both the Frankfurt School and the Warburg Institute owed their existence as coherent units to their “financial good fortune,”⁵⁸ yet it often seems odd or mysterious that the Warburg family was not eager to continue Aby’s project. The New York branch of the Warburgs (supposedly) paid for the transfer of the Warburg Institute to London – insisting on London over New York – but did not endow it with a general fund or provide for annual operating expenses. Saxl’s aim, therefore, became the incorporation of the Warburg Institute into an existing institution, so its essential functions and salaries would be permanently supported. For a number of reasons a university was the most appropriate setting for the institute, consistent with its pre-Nazi history in Hamburg. It stands to reason that the first British university coming to mind was Oxford. Kenneth Clark is probably truthful in his autobiography when he says he advised Saxl that pursuing Oxford would take too long – but he actually knew, from the beginning, that it would be an ultimately fruitless undertaking.

The funding for the Warburg Institute after its arrival in London came from a variety of groups such as the Jewish Refugees Committee, the Professional Committee for German Jewish Refugees, the Jewish Board of Guardians, and the Academic Assistance Council, the latter being the precursor to the Society for the Protection of Science and Learning. The institute worked assiduously to cultivate and sustain relationships with these bodies. None of these, however, commanded truly significant financial resources. Otto Schiff, the nephew of Jacob H. Schiff of New York and a key figure in organizing and backing refugee relief work in London, sometimes gave anonymously. All of this was necessary because even though the Warburg banking enterprise was lucrative and international, its main operation was in Hamburg, and the bank existed in something of a netherworld until selling out its German core in 1936. Dorothea Hauser has shown how it became, after January 1933, largely, a bank of emigration.⁵⁹

57 “Aby Warburg 1866–1929,” in: Warburg Institute website, at: <http://warburg.sas.ac.uk/home/aboutthewarburginstitute/history/>.

58 Jay, *Dialectical Imagination*, p. 31.

59 Dorothea Hauser, “Banking on Emigration: Reconsidering the Warburg Bank’s Late Surrender, Schacht’s Protective Hand, and Other Myths about Jewish Banks in the “Third Reich,”” in: Christoph Kreutmüller and Jonathan R. Zatlin (eds.), *Dispossession: Plundering German Jewry, 1933–1953* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2020), pp. 146–168.

The Warburg Institute depended on outside support for even the bare existence of its members – some of whom were strikingly impoverished upon their flight, “starving to death.”⁶⁰ This situation, no doubt, led the institute to develop programs and a general orientation toward making itself useful to the wider world, and to provide superlative services to a universal community of scholars. Part of the institute’s development was of a much more improvisational nature than is typically noticed. It made a strenuous effort to find employment for as many refugees as possible, to turn the Warburg Institute into something akin to an intellectual factory. This also helps explain why the Institute’s relationship to Britain and Britishness was always paramount. This too was enabled, in large measure, by Kenneth Clark.

Although there were other “foreigners” in London of the 1930s and 40s, the men and women of the Warburg were different – not only in their religious association. As opposed to, say, non-Jewish Poles or Greeks, who also comprised communities of affinity in exile, the Warburg “foreigners” did not envision a return to their homeland.⁶¹ By no means does this mean that they predicted or anticipated the Holocaust. But the members of the Warburg Institute, from the moment they landed in London, were not animated by a possibility of a return to Germany, given that the shift in attitudes revealed and supported by National Socialism could not possibly be overturned in the foreseeable future. The institute’s people had lost their homes and homeland. Their stay in Britain would have to be permanent. Although it was rarely articulated directly, the common understanding was that the Warburg Institute, although it included a number of non-Jews, was a supremely Jewish-friendly and Jewish-oriented institution. In the context of its time, particularly in contrast to the German scene from which it was excluded, the Warburg Institute was remarkable in its rejection of all forms of racist thinking. Certainly in terms of religious identification and observance, the connection to Judaism was at best tenuous to most members of the Warburg Institute. There were, among them, “half-Jews,” converts from Judaism, and a few Gentiles. But the

60 Berkowitz, *Jews and Photography*, pp. 185–186.

61 See entry for Pacht, Otto, in: *Biographisches Handbuch deutschsprachiger Kunsthistoriker im Exil. Leben und Werk der unter dem Nationalsozialismus verfolgten und vertriebenen Wissenschaftler*, Teil 2, L–Z, ed. Ulrike Wendland (München: K.G. Saur, 1999), pp. 470–479.

inescapable fact was that a “Jewish-refugee identity” was imposed on them, which also would have consequences in Britain.

The goal was not simply to make it possible for the Warburg members to do their own work, or to do it better, but to open the institute to the rest of the scholarly world. Dorothea McEwan argues that the prime motive for the photographic exhibitions of the Warburg Institute, the primary vehicle by which they introduced themselves to the public, was to boost the sullen war-time spirits of the surrounding population and thereby improve and spread its reputation.⁶² While this was indeed part of the story, Helmut Gernsheim more accurately emphasizes that the Warburg’s engagement with photography in the war years was a way to make itself relevant and useful to the British government and to a community that reached beyond the confines of academe.⁶³

In all of the Warburg publications and addresses, acknowledgment of and praise for Kenneth Clark, Lord Lee, and Samuel Courtauld was effusive, and cooperative ventures were always matters of special pride. In retrospective treatments of the Warburg, and also the Courtauld, the fact that the work under their auspices (and this is true, as well, of Kenneth Clark) was free of racism, stereotypes, and even British national chauvinism, is barely noticed and therefore underappreciated. Establishments that cooperated with the Warburg Institute could never entertain the notion that Jews constituted a separate race. This was not the case in other quarters of British society, such as the political realm, where the notion of a Jewish race often arose in discussions of immigration and policy in Palestine,⁶⁴ and in medicine – especially eugenics and hereditary diseases, such as diabetes.⁶⁵

In a quiet and understated way – and all the more effective because of this – the wartime Warburg Institute exhibition on “Portrait and Character” directed by Kenneth Clark in 1943 was a repudiation of a racist approach to civilization, its progress, and its prospects. But no one seemed to have noticed. This, it might be said, is one of the subtle ways that the Institute’s Jewishness was manifested.

62 McEwan, “Exhibitions,” p. 470.

63 British Library, Oral History of Photography, Interview of Helmut Gernsheim with Val Williams, 1995, tapes 2 and 3.

64 See James Renton, *The Zionist Masquerade: The Birth of the Anglo-Zionist Alliance, 1914–1918* (Basingstoke: Palgrave-Macmillan, 2007).

65 See Sander Gilman, *Fat: A Cultural History of Obesity* (London: Polity, 2008), pp. 102–104.

Here Jews and modern art were inextricably part and parcel of the classical inheritance.⁶⁶

Clark had set a challenging agenda for the Warburg Institute. In an undated statement regarding the purpose of the 1943 exhibition, Saxl wrote that "Portraiture being nowadays unpopular, Sir Kenneth Clark suggested we should make it the subject of an Exhibition to help the public to become more portrait-minded." Clark intended, it seems, to further embed the Warburg in the general culture. "The problem 'how can the artist achieve the expression of a character' lies within the traditional field of our research – the study of symbols," Saxl wrote. "The mind behind the sitter's face can be read by means of certain signs, by an interplay of curves, by symmetrical or asymmetrical forms, by light and shade. In this sense the exhibition is on the lines of the old physiognomists, and of Charles Darwin's 'Expression of the Emotions in Man and Animal'."⁶⁷

To Saxl and the Warburg Institute, the equation of "old" with "physiognomists" was crucial. Physiognomy, as prized and practiced by the Nazis, was abhorrent. "The man in the street who strays into the exhibition," Saxl imagined, "may find amusement in the variety of faces and of fashions but the more serious-minded interested in this line of thought may derive some more lasting enjoyment. He may, as we did in preparing the exhibition, learn to observe more closely the human face in life, in transient moods, the movement of the hands, the expression of the eyes. He may thus be led to consider how can be expressed in the language of forms what lies hidden in nature, in other words portraiture as one of the most immediate of symbolic expressions in art."⁶⁸

The last of the major Warburg exhibitions (June 15–26, 1948), a memorial to Fritz Saxl, occurred after the end of the war, when the institute was already fairly well-ensconced as a constituent element of the University of London. Gertrud Bing remarked that the Warburg's photographic work in the service of the National Buildings Record project had revealed "an exacting training and strict adherence to evidence, *while at the same time it opened another range of historically*

66 Warburg Institute Archives, London (W.I.A.), 26.2, "Portrait and Character ..." Small printed exhibition guide with introductions to various sections, p. 1.

67 W.I.A., 26.5, Undated statement regarding the purpose of the exhibition, cyclostyled TS.

68 W.I.A., 26.5.

*significant facts and more imaginative approach to the arts than that which [the Warburg Institute] had been familiar*⁶⁹ [emphasis added]. This could not have been achieved without Kenneth Clark. Clark was fundamentally receptive to the institute's aims. It has been argued that a string of fortunate coincidences, along with keen awareness of prejudices akin to those held by Clark himself, helped turn the plea for the Warburg's sanctuary into reality. The genteel antisemitism of Kenneth Clark, ironically, steered the passage of the Warburg Institute into the calmer waters of British academe, and particularly, to an underappreciated safe harbor of London's university.

69 *Fritz Saxl (1890–1948), A Biographical Memoir* by Gertrud Bing. Reprinted on the 50th anniversary of his death. The Warburg Institute, School of Advanced Study, University of London, London, 1998, p. 24.

Das „Moralnarrativ“ zur Rettung der griechischen jüdischen Bevölkerung

Literarische, künstlerische und museologische Darstellungen

Der Zweite Weltkrieg und der Holocaust forderten das Leben von rund 60 000 griechischen Jüdinnen und Juden – ca. 85 Prozent der jüdischen Bevölkerung des Landes vor dem Krieg.¹ Die Verluste an Leben und das Ausmaß der materiellen Zerstörung gingen mit der Tilgung jahrhundertealter materieller Spuren jüdischer Existenz in Europa einher. Im kollektiven Gedächtnis der Griechen verankert sei – so Giorgos Antoniou und Dirk Moses –, dass sich griechische Christen gegenüber der jüdischen Bevölkerung im Allgemeinen mitfühlend und großzügig gezeigt hätten. Dieser „Mythos des guten Christen“ existiert bis heute² und war für die Nachkriegszeit insofern von Bedeutung, als er das Zusammenleben mit den zurückgekehrten jüdischen Überlebenden ermöglichte. Dennoch ist es wichtig, verschiedene Erinnerungsmuster zur Rettung der Jüdinnen und Juden in Griechenland zu dekonstruieren, da die Erzählungen derjenigen, die durch christliche Bemühungen gerettet wurden, die stille Mehrheit derer übertönen, die umgebracht wurden oder trotz mangelnder Solidarität überlebten. Diejenigen, die nach dem Krieg nicht migrierten und in Griechenland blieben, entwickelten eine erhebliche Loyalität zum griechischen Nationalstaat, um das gemeinschaftliche politische und gesellschaftliche Leben wiederaufzubauen und soziale Konflikte zu vermeiden.³

1 Hagen Fleischer, Griechenland. Das bestrittene Phänomen, in: Hermann Graml/Angelika Königseder/Juliane Wetzel (Hrsg.), Vorurteil und Rassenhass. Antisemitismus in den faschistischen Bewegungen Europas, Berlin 2001, S. 207–226, hier S. 207.

2 Giorgos Antoniou/Dirk Moses (Hrsg.), The Holocaust in Greece, Cambridge 2018, S. 7.

3 Philip Carabott/Maria Vasilikou, New Men vs. Old Jews: Greek Jewry in the Wake of the Holocaust (1945–47), in: Antoniou/Moses (Hrsg.), Holocaust in Greece, S. 255–272, hier S. 255.

Im vorliegenden Beitrag soll einerseits dargestellt werden, dass das plötzlich wachsende Interesse an den griechischen „Gerechten unter den Völkern“ und an der Rettung der jüdischen Bevölkerung Griechenlands aus einer offiziellen griechischen Politik resultiert. Für diese dient es gewissermaßen als diplomatisches Instrument, vor allem für das griechische Außenministerium. Diese nationalen „Akteure der Erinnerung“ (agents of memory) betonen kollektives Handeln und Solidarität und negieren dabei häufig die Besonderheiten und spezifischen Kontexte einzelner Rettungsaktionen. Indem sie bestimmte Aspekte der Vergangenheit gegenüber anderen hervorheben oder harmonisieren, um die Erzählung von der griechischen Solidarität zu bekräftigen, fördern sie eine inhärent unausgewogene, „selektive Erinnerung“.

Griechische Jüdinnen und Juden lebten und leben inmitten einer ethnisch, religiös und sprachlich homogenen Gesellschaft. Religion spielte eine entscheidende Rolle bei der Ausbildung der modernen nationalen Identität Griechenlands. Um als wahrer Grieche zu gelten, musste man im Land geboren oder griechischer Abstammung sein, Griechisch sprechen und der griechisch-orthodoxen Kirche angehören.⁴ Dieser ethnische Fokus unterstreicht die Schwierigkeit, in Griechenland jüdisch zu sein. Für griechische Jüdinnen und Juden ist das Thema ihrer Rettung von großer Bedeutung, da ihre soziale und kulturelle Assimilation stets umstritten war. Die Auffassung, die griechische jüdische Bevölkerung sei anders und vom Rest der Bevölkerung separiert, ist normativer Bestandteil der griechisch-orthodoxen Gesellschaft.⁵ Rettungsgeschichten dienen daher der

4 Harris Mylonas, *The Politics of Nation-Building. Making Co-Nationals, Refugees, and Minorities*, Cambridge 2012, S. 121. Für die Zeit vor dem Holocaust siehe Evdoxios Doxiadis, *State, Nationalism and the Jewish Communities of Modern Greece*, London 2018; Philip Carabott, *Antisemitism in late nineteenth-century Greece*, in: Raul Carstocea/Eva Kovacs (Hrsg.), *Modern Antisemitisms in the Peripheries. Europe and its Colonies 1880–1945*, Wien 2019, S. 309–322; Devin Naar, *Jewish Salonica: Between the Ottoman Empire and Modern Greece*, Stanford 2016.

5 2014 veröffentlichte die Anti-Defamation League (ADL) die Ergebnisse einer Umfrage zu weltweiten Haltungen gegenüber Jüdinnen und Juden. Überraschend für Europa war, dass nicht in Ländern wie Polen, Ungarn oder der Ukraine die meisten antisemitischen Vorurteile, Ressentiments und Stereotypen innerhalb der Mehrheitsgesellschaft verbreitet sind, sondern mit 69 Prozent in Griechenland: Tobias Blümel, *Antisemitism as political theology in Greece and its impact on Greek Jewry, 1967–1979*, in: *Southeast European and Black Sea Studies* 17 (2017) 2, S. 181–202, hier S. 188–194. Ausführlich hierzu auch ders., *Der Teufel*,

Selbstvergewisserung und sind Ausdruck von Unbehagen und Unsicherheit unter der jüdischen Bevölkerung.⁶ Nationale „Akteure der Erinnerung“ formulieren eine offizielle Gedenkagenda, die vom griechischen Staat erarbeitet und von den jüdischen Gemeinden und ihren offiziellen Vertretern unterstützt wird. Diese jedoch ist unausgewogen und schönert einzelne Aspekte der Vergangenheit zulasten anderer. Der Ursprung dieses Narrativs lässt sich ins Jahr 2016 zurückverfolgen, wobei die ersten offiziellen Zeremonien – organisiert vom Staat und dem Zentralrat der jüdischen Gemeinden in Griechenland (Κεντρικό Ισραηλιτικό Συμβούλιο) – als Katalysatoren dienten, deren Wirkung bis heute andauert.

Forschungsstand

Die Geschichte des Holocaust in Griechenland hat in den letzten Jahrzehnten – im akademischen wie im öffentlichen europäischen Kontext – deutlich an Aufmerksamkeit gewonnen. Das stetig wachsende Interesse schlägt sich in zahlreichen

die Juden, die „Protokolle der Weisen von Zion“ und die zionistische Weltverschwörung. Grundlinien des Antisemitismus in Griechenland, in: Axel Weipert u. a. (Hrsg.), *Historische Interventionen. Festschrift für Wolfgang Wippermann*, Berlin 2015, S. 135–170. Für eine neue, umfangreiche Studie zum Antisemitismus und Griechenland siehe Leon Saltiel/Spyros Kosmidis/Elias Dinas/Giorgos Antoniou, *Anti-Semitism in Greece Today*, Thessaloniki 2019, <https://gr.boell.org/en/2020/01/16/anti-semitism-greece-today-second-edition> [alle Weblinks in diesem Beitrag wurden zuletzt am 14. 11. 2021 aufgerufen und überprüft].

- 6 Einige wichtige Titel zu Selbstwahrnehmungen griechischer Juden und Jüdinnen: Leon Nar, *Ξανά στη Σαλονίκη, η μετέωρη επιστροφή των Ελλήνων Εβραίων στον γενέθλιο τόπο (1945–46)* [Wieder in Saloniki. Die Rückkehr der griechischen Juden in das Geburtsland (1945–1946)], Athen 2018; Pothiti Hantzaroula, *Child Survivors of the Holocaust in Greece: Memory, Testimony and Subjectivity*, Oxfordshire 2020; Daniel Perdurant, *Antisemitism in Contemporary Greek Society: Analysis of Current Trends in Antisemitism*, in: *The Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism 7* (1995); Hagen Fleischer, *Antisemitism in Greece: One Hundred Years of Facts and Fiction*, in: Edmunda Dmitrowa u. a. (Hrsg.), *Wiek Nienawiści (Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk)*, Warschau 2014; Andrew Apostolou, *Anti-Semitism in Greece. The sixth lecture of the Third Herbert Berman Memorial Series on Post-Holocaust and Anti-Semitism*, Jerusalem 2004; Rena Molho, *Der Holocaust der griechischen Juden*, Berlin 2016; Tobias Blümel, *(K)eine Frage ethischer Natur. Der Fall Alois Brunner und das gesplante Bewusstsein im Umgang mit der Shoah in Griechenland, 1985–2010*, in: Nikolas Pissis/Dimitris Karydas (Hrsg.), *Die „Neue Ordnung“ in Griechenland, 1941–1944*, Berlin 2020, S. 125–196.

wissenschaftlichen Studien nieder, die einen Zugang zu bis dahin unterbelichteten und tabuisierten Themen bieten. Dazu gehören etwa die Mittäterschaft griechischer staatlicher Behörden bei der Verfolgung der lokalen jüdischen Bevölkerung, die politischen und wirtschaftlichen Pläne der deutschen Besatzer, aber auch die soziale Dynamik, die aus der Enteignung der Opfer resultierte, die jüdische Beteiligung am griechischen Widerstand usw.⁷ Ein Großteil der Forschungsarbeiten konzentriert sich auf Thessaloniki, wo der Holocaust in seiner Planmäßigkeit und in den Opferzahlen die im Vergleich zu anderen Landesteilen größten Ausmaße angenommen hatte. Die Erweiterung der Forschungsperspektiven lässt sich an den differenzierteren Fragestellungen und der Ausdehnung des Untersuchungszeitraums erkennen. Der Schwerpunkt verlagerte sich von der Kriegszeit bzw. der empirischen Auseinandersetzung mit Verfolgung, Deportation und Vernichtung auf den breiteren Kontext der Beziehungen zwischen Jüdinnen und Juden und der nichtjüdischen Bevölkerung vor dem Holocaust sowie der Zeit nach der Befreiung: die schwierige Rückkehr, der Wiederaufbau der Gemeinden, Wiedergutmachungsprozesse und Erinnerungskultur.

Interessanterweise konzentriert sich die Forschung zur Rettung der Jüdinnen und Juden in Griechenland auf Thessaloniki, obwohl die Rettungsversuche überwiegend in Athen stattfanden. Über die Situation in anderen griechischen Städten und Regionen ist dagegen nur wenig bekannt. Die offizielle Darstellung Athens als „Hauptstadt der Rettung“ steht noch immer im Mittelpunkt der öffentlichen Geschichtsschreibung. Die meisten Fluchtversuche fanden zwar tatsächlich in Athen statt, wo 1943 die meisten Juden aus Thessaloniki untergetaucht waren, aber auch in anderen griechischen Städten konnten zahlreiche Jüdinnen und Juden der Verfolgung entkommen, doch geschah dies jeweils unter ganz unterschiedlichen lokalen Rahmenbedingungen.

Wie weit diese Selbstdarstellung Athens und die Rückbesinnung auf das Geschehene auseinanderklaffen, lässt sich etwa daran erkennen, dass in Athen

7 Leon Saltiel, *The Holocaust in Thessaloniki: Reactions to the Anti-Jewish Persecution, 1942–1943*, New York 2020; Maria Kavala, *Η Καταστροφή των Εβραίων της Ελλάδας (1941–1944)* [Die Vernichtung der griechischen Juden (1941–1944). Eine facettenreiche Geschichte], Athen 2015, <http://hdl.handle.net/11419/4437>; Iasonas Chandrinou, *Συναγωνιστές Το ΕΑΜ και οι εβραίοι της Ελλάδας* [Waffenbrüder. Die Nationale Befreiungsfront (EAM) und die Juden Griechenlands], Saloniki 2020.

erst 2010 ein Denkmal für die ermordeten Juden errichtet wurde, das zudem mittlerweile mehrmals angegriffen und geschändet worden ist.⁸ Damit blieb die öffentliche Erinnerung an die ermordete Athener jüdische Bevölkerung bis 2010 auf ein Minimum begrenzt. Jüdisches Leben in Athen vor, während und nach dem Holocaust ist nach wie vor nicht zufriedenstellend wissenschaftlich erschlossen. So bleibt beispielsweise die Geschichte der Jüdischen Gemeinde Athens bis heute unsichtbar, und die Frage, wie viele jüdische Menschen in Athen vor den Deportationen tatsächlich in den Untergrund flüchteten, beschränkt sich noch immer auf die Geschichten einzelner Überlebender.⁹ Und es existieren weitere Forschungslücken: Wann und unter welchen Umständen fassten Jüdinnen und Juden in Athen den Entschluss unterzutauchen und wer half ihnen dabei? Welche Fluchtwege haben sie eingeschlagen, welche Fluchträume aufgesucht? Existierte ein Hilfsnetzwerk in der Stadt? Welche Gefahren drohten den Verfolgten seitens der Mehrheitsbevölkerung? Wie agierten die Verfolger? Konnten Frauen und Männer auf unterschiedliche, geschlechtsspezifische Erfahrungen zurückgreifen? Kurz: Der soziale Raum des Verstecks wurde bis heute nicht untersucht. Aufgrund regionaler Unterschiede waren die Erfahrungen von Flucht und Versteck vielfältig und hingen von ganz vielen Faktoren und je spezifischen Rahmenbedingungen ab. Die Überlebenden, die versuchten, sich im Nachkriegsgriechenland eine neue Existenz aufzubauen, sprachen kaum über ihre Erfahrungen, und auch Memoiren der Helfer und Helferinnen sind Einzelfälle geblieben.¹⁰

Trotz der Internationalisierung der Holocaustforschung bleibt die Forschung zum Holocaust und seiner Vor- und Nachgeschichte in Griechenland national orientiert und findet kaum Eingang in den internationalen Diskurs. Historiografische und erinnerungskulturelle Projekte sind noch immer von einer weit-

8 Anna Maria Droumpouki, *Shaping Holocaust Memory in Greece: Memorials and Their Public History*, in: *National Identities* (2015), S. 199–216, <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14608944.2015.1027760>.

9 Katerina Kralova, *Being a Holocaust survivor in Greece: Narratives of the Postwar Period, 1944–1953*, in: Antoniou/Moses (Hrsg.), *Holocaust in Greece*, S. 304–327.

10 Das Visual History Archive wurde um Aussagen von Retterinnen und Rettern erweitert. Für Griechenland kann auf das Zeugnis von Sotiris Papastratis aus Evia zugegriffen werden, einem Mitglied der linken Widerstandsorganisation EAM, der zahlreichen Jüdinnen und Juden zur Flucht aus Evia in den Nahen Osten verholfen hat. Siehe Sotiris Papastratis, ID-Nummer 47258, VHA, USC Shoah Foundation, 9. 12. 1998.

gehenden Vernachlässigung kritischer Themenkomplexe gekennzeichnet. Diese mangelnde Integration der aktuellen Forschungsergebnisse in die internationale Debatte hat zur Folge, dass Griechenland in den meisten Studien zum Zweiten Weltkrieg und zum Holocaust unterrepräsentiert bleibt und auch in der deutschen Forschungslandschaft wenig Beachtung findet.

2016 als Meilenstein in der Gedenkpraxis

Der Rettung der griechischen Jüdinnen und Juden wurde erst 2016 vermehrt Aufmerksamkeit zuteil, als offizielle Gedenkfeiern abgehalten wurden. Der Retterinnen und Retter wurde jedoch nicht um ihrer selbst willen gedacht, sondern vor allem, um den guten Ruf aller Griechinnen und Griechen zu verteidigen.¹¹ Im Januar 2016 organisierte die Präfektur Athen in Zusammenarbeit mit der Jüdischen Gemeinde der Stadt eine Veranstaltungsreihe zum Internationalen Tag des Gedenkens an die Opfer des Holocaust, bei der die „Gerechten unter den Völkern“ im Mittelpunkt standen. Am 27. Januar 2016 wurde im Innenhof der Beth-Shalom-Synagoge in Athen ein Denkmal für die damals 355 griechisch-orthodoxen „Gerechten“ enthüllt. Das Denkmal wurde vom Präsidenten der Hellenischen Republik, Prokopis Pavlopoulos, in Anwesenheit einiger griechischer „Gerechter“ und Holocaust-Überlebender sowie vieler ihrer Nachkommen eingeweiht. Im Verlauf der Zeremonie würdigten sowohl der Präsident der Jüdischen Gemeinde von Athen, Minos Moissis, als auch der Präsident des Zentralrats der jüdischen Gemeinden in Griechenland, Moses Constantinis, der als Kind den Holocaust im Versteck überlebte, „diese Helden“. In seiner Rede kontrastierte Minos Moissis Angst und Verfolgung mit der Solidarität und dem Heldentum all jener, „die selbstlos viele Juden gerettet haben, indem sie ihr Leben und das ihrer Familien riskiert haben“. Zudem betonte Moissis das „wahre Griechentum“ der griechischen jüdischen Bevölkerung, indem er ihre lange Präsenz in Griechenland hervorhob. Constantinis wählte in seiner Rede das gleiche Narrativ: „Unsere

11 Joanna Beata Michlic, *Memories of Jews and the Holocaust in Post-Communist Eastern Europe*, in: David M. Seymour/Mercedes Camino (Hrsg.), *The Holocaust in the Twenty-First Century: Contesting/Contested Memories*, New York 2017, S. 132–161, hier S. 140.

Retter waren unsere einzige Hoffnung, das Licht inmitten der Dunkelheit.¹² Die Rettung von Jüdinnen und Juden erscheint in diesen Reden nicht als Erfolg des Handelns einiger Weniger, sondern als Resultat eines kollektiven Agierens der griechischen Gesellschaft insgesamt.

Über das christliche Hilfsnetz in Griechenland sind nur wenige Quellen vorhanden. Vor allem die Frage, inwieweit regionale Unterschiede die Vielfalt der Erfahrungen unter der deutschen Besatzung Griechenlands bestimmten, kann nur unzureichend beantwortet werden. Die einzelnen Fluchtgeschichten jedoch zeigen, wie unterschiedlich die Erfahrungen selbst auf lokaler Ebene waren.¹³ Die meisten Überlebenden wollten ihren Helferinnen und Helfern danken, einige bemühten sich auch um deren Ehrung, indem sie um ihre Aufnahme in den Kreis der „Gerechten unter den Völkern“ in Yad Vashem nachsuchten.

Die „Entdeckung“ der Retter durch Griechenland ist zugleich Teil des Aufbaus neuer diplomatischer Beziehungen zu Israel. Die beiden Länder unterhalten ein enges sicherheitspolitisches Bündnis, in dessen Rahmen sie gemeinsame militärische Übungen durchführen und militärische Operationen im östlichen Mittelmeer koordinieren. Die Vertreter der Botschaft des Staates Israels nehmen daher in den meisten Zeremonien zu Ehren der Retterinnen und Retter eine zentrale Rolle ein.

Die öffentliche Debatte über die jüdische Rettung kulminierte ebenfalls 2016 in einer Veröffentlichung des griechischen Außenministeriums in Zusammenarbeit mit Yad Vashem, die den Titel „Die griechischen Gerechten unter den Völkern“ trägt. Mit ihr sollte ausdrücklich „die historische Wahrheit über die jüdische Erfahrung“ wieder hergestellt werden. Der Band untersucht den positiven Beitrag, den der griechische Staat, die Kirche, der nationale Widerstand, Vertreter der örtlichen Verwaltung, von Polizei und anderen Behörden während

12 Unveiling of Greek Righteous Among the Nations monument at the Athens Synagogue, 3.2.2016, in: Central Board of Jewish Communities in Greece (KIS), https://kis.gr/en/index.php?option=com_content&view=article&id=620:unveiling-of-greek-qrighthouse-among-the-nationsq-monument-at-the-athens-synagogue&catid=49:2009-05-11-09-28-23; Unveiling of Greek Righteous Among the Nations monument at the Athens Synagogue, 9.2.2016, in: Gariwo. Gardens of the Righteous Worldwide, <https://en.gariwo.net/photo-galleries/events/unveiling-of-greek-righteous-among-the-nations-monument-14535.html>.

13 So auch Susanna Schrafstetter in ihrem Buch über den Fall München, der der griechischen Situation sehr ähnelt: Susanna Schrafstetter, *Flucht und Versteck. Untergetauchte Juden in München – Verfolgungserfahrung und Nachkriegsalltag*, Göttingen 2015, S. 290.

der deutschen Besatzung zur Rettung griechischer Juden geleistet haben.¹⁴ Das Buch ist ein gutes Beispiel für das offizielle Narrativ des friedlichen Zusammenlebens zwischen Nichtjuden und Juden, das auf einer Art griechischem Exzeptionalismus beruht.¹⁵ Seine These lautet, der griechische Staat sei in den frühen 1830er-Jahren auf dem Verfassungsprinzip der vollständigen Emanzipation und Religionsfreiheit für alle seine Bürger gegründet worden – ein Gründungsmythos, der die angeblich vollständige Integration der jüdischen Minderheit in den städtischen Zentren postuliert und diese wiederum als Hauptgrund für ihre Rettung nennt. Seit dieser Publikation übernimmt das griechische Außenministerium die Aufgabe, der Gerechten unter den Völkern mit symbolischen und rhetorischen Gesten zu gedenken. Die griechisch-jüdische Gemeinde greift in der Regel zumindest einige Aspekte des offiziellen Gedenkens und der vorgeschlagenen Darstellung des Außenministeriums auf.

Dieser Boom des Gedenkens drückt sich in dem bekannten Muster aus, das Erinnern an die Retter für bestimmte politische, soziale und moralische Ziele zu beeinflussen. Das Thema hat in der Öffentlichkeit Aufmerksamkeit gefunden und diejenigen angesprochen, die populäre Darstellungen in Print- und digitalen Medien rezipieren und dabei an einer unkomplizierten, linearen Darstellung von Rettungserzählungen interessiert sind, denn sie bietet einen gefälligen und weniger verstörenden Zugang zur Katastrophe der griechischen Jüdinnen und Juden.

Die Rettung der Juden Griechenlands in der öffentlichen Geschichte

Museologische Darstellungen thematisieren die projüdische Haltung orthodoxer Priester, beispielsweise in der Wanderausstellung „Die guten Hirten: Metropolitanen und Oberrabbiner angesichts des Holocaust“ (23. Januar – 4. Oktober 2019) des Jüdischen Museums in Athen (JMG). Ziel der Ausstellung sei es gewesen, „die Bedingungen zu untersuchen, unter denen hochrangige Mitglieder des

14 Vgl. die offizielle Internetseite des Außenministeriums: <https://www.mfa.gr/en/current-affairs/news-announcements/new-foreign-ministry-publication-the-greek-righteous-among-the-nations.html>.

15 Henriette-Rika Benveniste, *The Coming-Out of Jewish History in Greece*, 27. 1. 2001, <http://anciensiteusagespublicsdupasse.ehess.fr/index.php?id=130>.

griechisch-orthodoxen Klerus beschlossen, verfolgten Juden in den Jahren der deutschen Besatzung zu helfen, und auf verschiedene Weise handelten“. So hatte etwa der Erzbischof Damaskinos in Athen öffentliche Proteste gegen die deutsche Besatzungsmacht organisiert; andere zeigten Gesten des Mitgefühls oder der Unterstützung, die ihren öffentlichen Status als moralisches Vorbild untermauerten. Das Jüdische Museum „enthüllt diese Beispiele, um die Beteiligten zu ehren und uns heute zu inspirieren“. ¹⁶ Anliegen der Ausstellung war es auch, die Bedeutung der individuellen Entscheidung und der hierfür bestehenden Spielräume in einem bedrückenden, oft widersprüchlichen und äußerst komplexen Kontext herauszuarbeiten. In mehreren Fällen zeichnete die Ausstellung die Unterstützung der jüdischen Bevölkerung als nur ein Element im positiven Charakter eines Individuums und nicht als bestimmendes Merkmal. Geistliche wurden als patriotisch, altruistisch und hochmotiviert dargestellt, obwohl die Kirche letztlich keine wirkungsvollen Schritte unternommen hat, die Deportationen zu verhindern. ¹⁷ Die Haltung der Mitglieder der orthodoxen Kirche gegenüber den verfolgten Jüdinnen und Juden war vielmehr ambivalent: Zahlreiche Bischöfe waren deutschfreundlich eingestellt, andere blieben neutral, und nur eine Handvoll weigerte sich, mit der Besatzungsmacht zu kooperieren. Auch die Haltung in den unteren Rängen der Geistlichen unterschied sich stark.

Diese Repräsentation der orthodoxen Kirche ist der Schlüssel zum gegenwärtigen Holocaust-Gedenken in Griechenland, da sich heute über 90 Prozent der Griechen auf der Grundlage ihres gemeinsamen orthodoxen Glaubens national definieren. ¹⁸ Somit ist die griechisch-orthodoxe Kirche implizit mit dem Staat

16 <https://www.jewishmuseum.gr/en/the-good-shepherds-metropolitans-and-chief-rabbin-in-the-face-of-the-holocaust>.

17 Philip Carabott, Στάσεις και αντιδράσεις της ελληνορθόδοξης κοινότητας απέναντι στο διωγμό των Εβραίων συμπολιτών της στη διάρκεια της γερμανικής Κατοχής [Haltung und Reaktionen der griechisch-orthodoxen Gesellschaft auf die Verfolgung der griechischen jüdischen Mitbürger während der nationalsozialistischen Besatzung], in: Giorgos Antoniou/Stratos N. Dordanas/Nikos Zaikos/Nikos Marantzidis (Hrsg.), Το Ολοκαύτωμα στα Βαλκάνια [Der Holocaust auf dem Balkan], Thessaloniki 2011, S. 253–295.

18 Griechenland hat die höchste Religiositätsrate in Europa: Knapp 50 Prozent der griechischen Bevölkerung geben an, „sehr religiös“ zu sein (42,1 %) und viel zu beten (46,2 %). Laut einer Umfrage, die in 19 europäischen Ländern vom Department of Pan-European Social Research durchgeführt und in der *Free Press* veröffentlicht wurde, hat jede vierte Person in

verbunden. Die Gedenkpraktiken des Staates und des Jüdischen Museums zeichnen das Bild der Kirche als einer entschiedenen Gegnerin der Verfolgung der jüdischen Bevölkerung und bekräftigen die ihr innewohnende Moralität, um ihre Rolle während der deutschen Besatzung zu entlasten.

Das 1977 gegründete Jüdische Museum in Athen erhält erhebliche finanzielle Unterstützung vom Kultus- und dem Außenministerium des Landes. Insbesondere mit dem Außenministerium baute das Museum seit 2000 seine Zusammenarbeit aus. Diese institutionelle Verknüpfung zeigt auch, dass die jüdische Minderheit in Griechenland noch immer nicht als fester Bestandteil der nationalen Gemeinschaft wahrgenommen wird und somit alle Themen, die sich auf das griechische Judentum beziehen, in die Zuständigkeit des Außenministeriums fallen. Dieses hat auch die Kuratierung und Finanzierung der griechischen Dauerausstellung über die nach Auschwitz deportierten griechischen Juden in der Gedenkstätte und im Museum Auschwitz-Birkenau übernommen.¹⁹

Das Erzählmuster vom harmonischen Zusammenleben zwischen griechischen Juden und Nichtjuden vor und nach dem Krieg findet ihre vereinfachte museologische Darstellung im National Hellenic Museum von Chicago in der Ausstellung „Der Holocaust in Griechenland“. Dort heißt es apodiktisch: „Die griechisch-orthodoxe Kirche, im Widerspruch zum katholischen Konkordat mit Hitler, lehnte offen, öffentlich und kontinuierlich die antisemitischen Pogrome der NS-Regierung ab.“²⁰ In die Gestaltung der Ausstellung waren staatliche griechische Institutionen einbezogen, in erster Linie das Außenministerium und das Jüdische Museum in Athen. Der Tenor der Ausstellung lautete, ein großer Teil der griechischen Juden habe den Holocaust deshalb überlebt, weil das griechische Volk und die Vorstände der griechisch-orthodoxen Kirche nicht bereit gewesen

Griechenland eine enge Beziehung zur Kirche. Ein wichtiger Faktor ist die Tatsache, dass Griechenland das einzige Land ist, in dem sich die Kirche derart dominant in die Politik einmischt und alle staatlichen Privilegien genießt. In katholischen Ländern wird laut dieser Umfrage deutlich weniger regelmäßig in der Kirche gebetet; <https://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-affiliation>.

19 Informationen zur engen Zusammenarbeit zwischen JMG und Außenministerium finden sich in dem Video, das anlässlich des 40-jährigen Bestehens des JMG veröffentlicht wurde, insbesondere ab Min. 16:09: <https://www.jewishmuseum.gr/evraiko-moyseio-tis-ellados-istoria-40-chronon>.

20 <https://www.nationalhellenicmuseum.org/exhibits/the-holocaust-in-greece>.

seien, bei der Deportation der jüdischen Bevölkerung mit den Deutschen zu kollaborieren. Wenngleich das Handeln der „Gerechten“ die Taten derer, die die Vernichtung betrieben, nicht aufhalten konnten, stünden sie doch für das Narrativ einer breiten Gegnerschaft zum Holocaust. In diesem Bild genoss die jüdische Minderheit während der deutschen Besatzung die volle Unterstützung der Kirche sowie die Sympathien der überwiegenden Mehrheit ihrer nichtjüdischen Landsleute. Ebenso schien die angeblich uralte Toleranz in kleineren Städten, in denen die lokale Bevölkerung hilfreich war und die verfolgten Juden versteckte, als maßgeblich für deren Rettung. Das letztere Erzählmuster verstärkt das selbstverherrlichende griechische Bild des friedlichen Zusammenlebens mit Minderheiten: Die „diachronische Toleranz“ wird als ein vorherrschendes Element des Griechentums und als moralisches Prinzip betont, das in nationalen Narrativen beständig gelobt wird. In dieser Interpretation gab es keine antijüdische Gewalt, und die Jüdinnen und Juden waren vollständig in die Gesellschaft integriert.

Entsprechend ist die Geschichte der Rettung der jüdischen Bevölkerung auf der Insel Zakynthos zu einem nationalen Mythos erhoben worden. Demnach überlebten alle 275 jüdischen Einwohnerinnen und Einwohner aufgrund des mutigen Handelns von Bischof Chrysostomos und des Bürgermeisters Loukas Karrer, was auch Yad Vashem bewog, beide als „Gerechte unter den Völkern“ anzuerkennen.

1944 wurde Loukas Karrer mit vorgehaltener Waffe angewiesen, eine Liste der auf der Insel lebenden Jüdinnen und Juden anzufertigen. Die Aufstellung, die Bischof Chrysostomos letztlich den Deutschen vorlegte, enthielt nur zwei Namen: seinen eigenen und den des Bürgermeisters. In der Zwischenzeit wurde die jüdische Bevölkerung der Insel in den Bergdörfern sicher versteckt. Ungeklärt bleibt gleichwohl die Frage, warum diese Gemeinde verschont blieb, unternahmen die Deutschen doch noch im August 1944 große Anstrengungen, sämtliche griechischen Jüdinnen und Juden zu deportieren. Logisch erscheinen mag die Annahme, dass diese Gemeinde überlebte, weil die höchste Ebene der deutschen Besatzer dies zuließ. In einem – wenig populären – Argument weisen Historiker wie Hermann Frank Meyer darauf hin, dass „der Kommandant Alfred Lüth [...] ernste Bedenken gegen die Deportation“ geäußert habe, da sie „fast ausnahmslos mit der Inselbevölkerung verschwägert“ seien, und zudem erklärt habe, dass die Gefahr bestehe, dass ihre christlich-orthodoxen Landsleute, die griechischen Behörden und der Metropolit „erbittert“ auf derartige Maßnahmen reagieren

würden.²¹ Die genauen Gründe, weshalb der Bischof und der Bürgermeister mit ihrem offen widerständigen Verhalten erfolgreich waren und weshalb die jüdische Gemeinde in ihrer Gesamtheit gerettet werden konnte, sind bis heute nicht vollends geklärt.²² Fest steht aber, dass die Rettung nicht allein auf den Mut und die Empathie der nichtjüdischen Bevölkerung der Insel zurückzuführen ist, sondern auch auf die „stille Hilfe“ des deutschen Kommandanten.

Dokumentationen wie „Life Will Smile“ von Steven Priovolos (2019), einem in Los Angeles ansässigen griechischen Produzenten und Regisseur, berichten von der Rettung der 275 Jüdinnen und Juden auf der griechischen Insel Zakynthos. Der Film schreibt die Erzählung der „totalen Solidarität“ fort, in der die Griechinnen und Griechen in ihrer Gesamtheit als „barmherzige Samariter“ auftraten und ihren jüdischen Nachbarn halfen. Steven Priovolos – von Steven Spielbergs „Schindlers Liste“ (1993) inspiriert – beschrieb die Rettung der jüdischen Inselbewohner als vergleichbar mit der der jüdischen Zwangsarbeiter auf jener berühmten Liste des Fabrikdirektors Oskar Schindlers: „What I say to people is, I don't have the expectation to make a film as good as Schindler's List, but the story itself, if you ask me, it has better elements. For me, this is the Greek Schindler's List because of a bravery and list that comes into the equation.“²³

Das „Wunder von Zakynthos“ ist auch Gegenstand einer neuen Studie, die das Handeln von „zwei dynamischen Humanisten auf der Insel, dem Metropoliten und dem Bürgermeister“, analysiert. Ihnen war es gelungen, 275 Juden vor Hitlers Konzentrationslagern und Krematorien zu retten. Bei diesem „weltweit einzigartigen Ereignis haben alle Menschen in Zakynthos und alle Widerstandsorganisationen unabhängig von ihrer politischen Position zusammengearbeitet“.²⁴ Das Buch ist ein gutes Beispiel für die offizielle historische Erzählung des friedlichen Zusammenlebens von Nichtjuden und Juden, die auf einer Art griechischem Exzeptionalismus beruht.

21 Hermann Frank Meyer, *Blutiges Edelweiß: Die 1. Gebirgs-Division im Zweiten Weltkrieg*, Berlin 2008, S. 609.

22 Florian Markl, „Hier sind Ihre Juden“: Rettung auf Zakynthos, in: *mena-watch*. Der unabhängige Nahost-Thinktank, 14. 3. 2018, <https://www.mena-watch.com/hier-sind-ihre-juden-rettung-auf-zakynthos>.

23 Anastasia Tsirtsakis, *The Greek Schindler's List*, in: *Neos Kosmos*, 31. 7. 2017, <https://neoskosmos.com/en/42875/the-greek-schindlers-list>.

24 Dionysis Vitsos, *Oi Zakynthioi Eβραίοι* [Die Juden von Zakynthos], Athen 2019, Einleitung.

Das Jahr 2016 war nicht nur im offiziellen Gedenken, sondern auch in der Literatur ein entscheidender Moment für das Thema der Rettung. Der historische Roman *Hidden in Plain Sight* der amerikanischen Schriftstellerin Karen Batshaw erzählt die Geschichte von Anna, einer jungen sephardischen Jüdin aus Saloniki, die von ihrem Vater zu engen Freunden, einer griechisch-orthodoxen Familie in Athen, geschickt wird – einen Tag vor der Abfahrt des ersten Deportationszuges aus Thessaloniki nach Auschwitz am 15. März 1943. Wie der Titel des Buches andeutet, lebt sie versteckt, besucht aber griechisch-orthodoxe Gottesdienste, trägt ein Kruzifix und besitzt generell alle äußeren Anzeichen einer gläubigen Christin.

Die meisten der geretteten Jüdinnen und Juden aus Thessaloniki, über 1200, flohen nach Athen, das zu diesem Zeitpunkt unter italienischer Besatzung stand und deshalb für sie sicher war. Weniger als 150 Menschen konnten in Thessaloniki und in der Gebirgslandschaft rings um die Stadt bei Freunden und Bekannten Unterschlupf finden.²⁵

Hidden in Plain Sight beleuchtet die Notlage der griechischen Juden und die „mutigen Versuche des Erzbischofs von Athen, sie zu schützen“.²⁶ Batshaw verfasste das Buch, nachdem sie „online gegangen war und erfahren hatte, dass fast alle Juden im Zweiten Weltkrieg getötet“ worden waren. „Als ich merkte, wie viele Christen sich gegen die Nazis stellten, wurde mir klar, dass dies eine Geschichte war, die die Leute kennen sollten.“²⁷

Auch die Monografie des amerikanisch-griechischen Medienproduzenten Deno Seder aus dem Jahr 2014, *The Miracle of Zakynthos*, hebt die christliche Rettung hervor.²⁸ Seters Hauptargument lautet, dass das Wirken der Vorstände des griechisch-orthodoxen Klerus während der deutschen Besatzung und die Haltung

25 Maria Vassilikou, Griechenland, in: Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933–1945, Bd. 14: Besetztes Südosteuropa und Italien, bearb. von Sara Berger, Erwin Lewin, Sanela Schmid und Maria Vassilikou, Berlin/München/Boston 2017, S. 70.

26 Karen Batshaw, „Hidden in Plain Sight“: Shedding light on the fate of Greek Jews in the Holocaust, in: Jewish United Fund, 31. 3. 2017, <https://www.juf.org/news/arts.aspx?id=442159>.

27 <https://www.nationalhellenicmuseum.org/nhm/wp-content/uploads/2015/07/Karen-Batshaw-Book-Talk-PR.pdf>.

28 Deno Seder, *The Miracle of Zakynthos: The Only Greek Jewish Community Saved in its Entirety from Annihilation*, Washington, D.C. 2014.

der meisten christlichen Landsleute entscheidend zur Rettung der griechischen Jüdinnen und Juden beigetragen hätten. Zakynthos sei daher „eine moderne Parabel für das Christentum. Während des Zweiten Weltkriegs gab es unter den Griechen ein Sprichwort: ‚Wenn Sie ein guter Christ sind, retten Sie einen Juden.‘“²⁹ Seder äußerte kürzlich seinen Wunsch, das Buch in ein Drehbuch für einen Spielfilm zu überführen, in dem er Tom Hanks und Rita Wilson gern als Hauptdarsteller sehen würde. Der ehemalige Gouverneur von Massachusetts und Präsidentschaftskandidat der Demokratischen Partei, Michael Dukakis, empfahl, dass „alle Studierenden des Zweiten Weltkriegs und des Holocaust, eigentlich alle Geschichtsstudierenden, dieses Buch lesen sollten, da es einen Beweis für den menschlichen Geist darstelle und für den Mut zweier Männer, die bereit waren, ihr eigenes Leben zu riskieren, um die jüdische Gemeinde auf der griechischen Insel Zakynthos zu retten“.³⁰ Seters Buch wurde in griechisch-orthodoxen Kirchen in verschiedenen Städten der Vereinigten Staaten vorgestellt.

Die hier exemplarisch vorgestellten Publikationen der letzten Jahre stützen die Entwicklung eines öffentlichen Narrativs zum Rettungswiderstand. Wie der Anthropologe Andrew Buckser am Beispiel der Rettung dänischer Juden gezeigt hat, neigen Studien über solche Rettungsgeschichten dazu, sie in epischen Begriffen als Kampf von Toleranz und demokratischen Werten gegen Vorurteile und Unmenschlichkeit darzustellen.³¹ Dies entspricht einer allgemeinen Tendenz im öffentlichen Gedenken, die Rettung von Juden vor Deportation und Vernichtung als beinahe mythische Heldengeschichte zu erzählen und die Heldinnen und Helden als Beispiele für die Kraft und Fortdauer universeller Werte zu überhöhen.³²

29 Author Spotlight: Deno Seder of „Miracle at Zakynthos“, in: Windy City Greek Magazine, 9. 3. 2017, <https://windycitygreekarchive.wordpress.com/2017/03/09/author-spotlight-deno-seder>.

30 <https://www.einpresswire.com/article/359978675/miracle-at-zakynthos-the-only-greek-jewish-community-saved-in-its-entirety-from-annihilation>.

31 Andrew Buckser, Rescue and Cultural Context During the Holocaust: Grundtvigian Nationalism and the Rescue of the Danish Jews, in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 19 (2001) 2, S. 1–25.

32 Joanna Beata Michlic, Memories of Jews and the Holocaust in Postcommunist Eastern Europe, in: Seymour/Camino (Hrsg.), The Holocaust in the Twenty-First Century, S. 132–161; Andrew Buckser, Modern Identities and the Creation of History: Stories of Rescue among the Jews of Denmark, in: Anthropological Quarterly 72 (1999) 1, S. 1–17.

Fazit

In den letzten Jahrzehnten haben Studien zur Geschichte des Holocaust in Griechenland erhebliche Fortschritte gemacht, doch liegt nach wie vor keine Gesamtdarstellung zur Rettung der jüdischen Bevölkerung vor. Die griechische Geschichtsschreibung zum Holocaust nimmt im Wesentlichen zwei Standpunkte ein: Manche sind der Auffassung, die griechische Gesellschaft habe dem Leiden der Jüdinnen und Juden gleichgültig gegenübergestanden und wenig Hilfe geleistet, andere bestreiten die Bedeutung der Rettung selbst und argumentieren mit Verweis auf den Rettungswiderstand des EAM-ELAS, der größten kommunistischen Widerstandsorganisation während des Krieges, dass sich die Retterinnen und Retter ihre Hilfe allzu oft materiell vergüten ließen.³³ In der Tat gab es Fälle, in denen Verfolgte eine finanzielle Gegenleistung für ein Versteck oder Fluchthilfe aufbringen mussten. Das gegenteilige Narrativ überhöht die griechische Mehrheitsgesellschaft als konsequent, entschlossen und moralisch integer agierende Gesamtheit mit dem Ziel, die jüdischen Mitbürger zu retten.³⁴ Es bekräftigt das griechische Selbstbild vom friedlichen Zusammenleben mit Minderheiten, betont die „diachrone“ Toleranz als ein vorherrschendes Element des Griechentums und als moralisches Prinzip und mündet in einer nationalen Meistererzählung.

Die Vergangenheit ist auch für die Selbstwahrnehmung der jüdischen Gemeinden von großer Bedeutung. Sie eröffnet die Möglichkeit, sich über gemeinsame Ursprünge zu verständigen. Rettungserzählungen werden dabei zu Allegorien für die Beziehung zwischen der Mehrheitsgesellschaft und der jüdischen Minderheit eines Landes. Sie werden hervorgehoben, um ein Gefühl für die enge Verbindung zwischen persönlicher Erfahrung und offiziellen Geschichtskonstruktionen zu

33 Yakov Shimby/Karina Lampsas, *Η Διάσωση: Η σιωπή του κόσμου, η αντίσταση στα γκέτο και στα στρατόπεδα, οι Έλληνες Εβραίοι στα χρόνια της Κατοχής* [Die Rettung: Das Schweigen des Volkes, Widerstand in Ghettos und Lagern. Griechische Juden während der deutschen Besatzung], Athen 2012, S. 289–296.

34 Paul Isaac Hagouel, *Framework and Historical Context of Jewish Greeks and Jews in Occupied Greece: Indicative Localities Thessaloniki, Athens, Corfu, Xanthi & Zakynthos*. International conference „The Nations of Europe Facing the Holocaust“. Polish Institute of National Remembrance (IPN), Historical Research Office, 6.–8. Dezember 2017, unveröff. Vortragsmanuskript.

vermitteln. Dies gilt etwa auch für den Fall Dänemark, wo die Rettung der einheimischen Juden in der Rezeption beinahe mythische Dimensionen angenommen hat.

Der Staat ist zweifellos nicht der einzige Erinnerungsakteur, aber er nimmt eine exklusive Position auf diesem Gebiet ein, weil er seine Interpretationen der Vergangenheit durch internationale Rhetorik stützen kann und über die Macht, die Werkzeuge und die finanziellen Mittel verfügt, um seine Narrative zu verbreiten. Die vom Staat erzeugte konventionelle Erzählung der Vergangenheit sollte nicht als einfaches Gegenstück zu den individuellen Erinnerungen an die Rettung betrachtet werden.

Emotional Expressions of Memory: Narratives of Rescue in the Swedish-Jewish Press, 1945–1965

Sweden – The Good Rescue Nation?

Previous research has shown that, after World War II, Sweden's dominant national narrative became that of "Sweden as the good rescue nation."¹ The reception of Jews who managed to cross the border from Norway in 1942, the rescue operation of the Jews who fled Denmark in 1943, the efforts of Raoul Wallenberg (1912–death year unknown) and Per Anger (1913–2002) on behalf of the Hungarian Jews, and the Red Cross Operation with the "White Buses" are examples of rescue operations in which Sweden was involved during the war and that have been given attention in previous research and public debate.² It was not until the 1990s that scholars who were increasingly looking at, for example, deliberate Swedish

- 1 See, for example, Antero Holmila and Karin Kvist Geverts, "On forgetting and rediscovering the Holocaust in Scandinavia: introduction to the special issue on the histories and memories of the Holocaust in Scandinavia," in: *Scandinavian Journal of History* 36 (2011), pp. 520–535; Mikael Byström and Karin Kvist Geverts, "Från en aktivism till en annan. Hur ska Sveriges agerande i flyktingfrågan under andra världskriget förklaras?," in: Lars M. Andersson and Mattias Tydén (eds.), *Sverige och Nazityskland. Skuldfrågor och moraldebatt* (Stockholm: Dialogos, 2007), pp. 148–149; Corry Gutttstadt, Thomas Lutz, Bernd Rother and Yessica San Róman (eds.), *Bystanders, Rescuers or Perpetrators? The Neutral Countries and the Shoah*, IHRA-series 2, (Berlin: Metropol, 2016); David Cesarani and Paul. A. Levine (eds.), *Bystanders' to the Holocaust: A Re-evaluation*, (London: Frank Cass, 2002).
- 2 For scholarly works on Sweden's role in relation to rescue operations, see, for example, Ingrid Lomfors, *Blind fläck. Minne och glömska kring svenska Röda korsets hjälpsats i Nazityskland 1945* (Stockholm: Atlantis, 2005); Lars M. Andersson and Karin Kvist Geverts (eds.), *En problematisk relation? Flyktingpolitik och de judiska flyktingarna i Sverige 1920–1950* (Uppsala: Opuscula Historica Upsaliensia 36, 2008); Pontus Rudberg, *The Swedish Jews and the Holocaust* (New York: Routledge, 2017).

discrimination against Jews before and during the war, started to question the narrative of Sweden as “the good rescue nation.”³

This article will examine how Swedish Jews discussed Swedish rescue efforts, and how the Swedish-Jewish memory narrative that developed after World War II related to the dominant Swedish narrative that framed Sweden as “the good rescue nation.” In general, the period after the Holocaust became a time for Jews to reflect on their Jewish identity in relation to this genocide. During the early post-war years, the Jewish community in Sweden consisted of Jews who had differing experiences of the Holocaust.⁴ Although the Jews who resided in Sweden did not experience deportations or direct persecution, they were still affected by the Holocaust, not least by the arrival of Jewish refugees, the majority of whom had direct experiences of Nazi Germany’s systematic persecutions.⁵ Most of the liberated concentration camp prisoners were brought to Sweden through a series of rescue operations that primarily took place toward the end of the war.⁶

3 For an overview of the scholarship and historiography that concern Sweden and the Holocaust, see, Klas Åmark, *Att bo granne med ondskan. Sveriges förhållande till nazismen, Nazityskland och Förintelsen* (Stockholm: Bonniers, 2011).

4 For scholarly works that have focused on the role of the Swedish-Jewish community during the Holocaust, see, for example, Malin Thor Tureby, “‘Svallvågorna av katastrofen kom också till vår stad’. Hjälpverksamhet inom Norrköpings mosaiska församling I skuggan av Förintelsen,” in: Andersson and Kvist Geverts (eds.), *En problematisk relation? Flyktingpolitik och judiska flyktingar i Sverige 1920–1950*, pp. 179–207; Rudberg, *The Swedish Jews and the Holocaust*.

5 There are no exact numbers on how many rescued Jews were brought to Sweden or how many remained. Svante Hansson and Miriam Sterner Carlberg have produced some categorizations of Jews rescued to Sweden; see Svante Hansson, *Flyktning och överlevnad: flyktingverksamhet i mosaiska församlingen i Stockholm, 1933–1950* (Stockholm: Hillel-förlaget, 2004) and Miriam Sterner Carlberg, *Gemenskap och överlevnad: om den judiska gruppen i Borås och dess historia* (Gothenburg: Gothenburg University Press, doctoral diss, 1994).

6 Holmila and Kvist Geverts, “On forgetting and Rediscovering the Holocaust in Scandinavia: introduction to the special issue on the histories and memories of the Holocaust in Scandinavia,” pp. 520–535; Byström and Kvist Geverts, “Från en aktivism till en annan. Hur ska Sveriges agerande i flyktingfrågan under andra världskriget förklaras?,” pp. 148–149; Åmark, *Att bo granne med ondskan. Sveriges förhållande till nazismen, Nazityskland och Förintelsen*; Lomfors, *Blind fläck. Minne och glömska kring svenska Röda korsets hjälpinsats i Nazityskland 1945*.

There are arguably few other topics as emotionally charged as the Holocaust. This article aims to shed light on how theoretical insights from memory studies and the history of emotions can be combined in studies that focus on understanding the effects of atrocities such as the Holocaust. Examining those emotions that characterized the post-war Swedish-Jewish memory narratives can generate a deep understanding of how the Holocaust – and Swedish behavior during the war in light of this genocide – affected the Swedish-Jewish community as a collective. This article's focus on Swedish-Jewish memory narratives of rescue operations can be viewed as a case study that illustrates how the fields of memory studies and the history of emotions can be combined. As an aim of the article is to provide insights into theory development, the two fields – memory studies and the history of emotions – will be described in greater detail below. This section will be followed by an in-depth analysis of those emotions that characterized the memory narratives that developed in the Swedish-Jewish periodicals *Judisk Krönika* and *Judisk Tidskrift* during the period 1945 – 1965.⁷ The following two questions arise: How did writers in the Swedish-Jewish press comprehend and discuss Swedish involvement in rescue operations of Jews during World War II? And which emotions characterized these memory narratives?⁸

The sources examined consist of *Judisk Krönika* and *Judisk Tidskrift*, two periodicals that were the main media outlets in the Swedish-Jewish community during the 1940s, 50s, and 60s. The brothers Daniel and Simon Brick created *Judisk Krönika* in 1932. Daniel Brick became the editor and decided that the periodical should become a Zionist discussion platform. Marcus Ehrenpreis, chief rabbi of the Jewish congregation of Stockholm, founded *Judisk Tidskrift* in 1929. Ehrenpreis wanted the periodical to inform both Jews and non-Jews about issues relating to Judaism. Unlike *Judisk Krönika*, *Judisk Tidskrift* did not aim to support

7 To study the social memory narratives and the emotions that mainly characterized these, I have read all issues of *Judisk Krönika* and *Judisk Tidskrift* published from 1945 through 1965. Together *Judisk Krönika* and *Judisk Tidskrift* will be referred to as “the Swedish-Jewish press.”

8 A number of scholars, including myself, have examined early Holocaust memory in Sweden from a variety of viewpoints, which resulted in a research anthology: Johannes Heuman and Pontus Rudberg (eds.), *Early Holocaust Memory in Sweden: Archives, testimonies and reflections* (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2020).

any particular ideological movement. The Swedish historian and Zionist Hugo Valentin co-edited the periodical from 1949 and replaced Ehrenpreis as the main editor in 1951.⁹

Judisk Tidskrift came out 10 to 12 times each year. These periodicals are interesting to examine as they were widely read throughout the Swedish-Jewish community and beyond. They also included discussions that concerned Sweden, the Holocaust, and Swedish involvement in rescue operations of Jews. My primary aim has not been to compare the periodicals but rather to include and analyze as many relevant articles as possible. However, even though the periodicals included accounts of the experiences of some Holocaust victims, they lacked articles written by survivors themselves. Some authors withheld their names, and non-Jewish writers also were allowed to publish articles in the periodicals. More men than women authored articles, which means that women's voices were underrepresented. These periodicals thus did not reflect the experiences of all members of the Swedish-Jewish community. Instead of being seen as representative sources, the periodicals should therefore be viewed as examples of public media outlets, or social arenas, in which Swedish-Jewish memory narratives were forming. To fully grasp the Swedish-Jewish memory, scholars must examine more sources.

Furthermore, as argued by geographer Doreen Massey, places are always dynamic and interconnected, and in this sense, studies that solely focus on the nation-state as a separate entity miss the influence of outside social and infrastructural structures.¹⁰ Both *Judisk Krönika* and *Judisk Tidskrift* sometimes published translations of articles written by non-Swedish Jews, and – as will be illustrated – the discussions in the periodicals often reflected international debates concerning issues such as guilt and the psychological nature of Holocaust perpetrators.

9 Malin Thor Tureby, "The Swedish Jews and the Jewish survivors. The first public narratives about survivors in Swedish Jewish press," in: Mikael Byström and Pär Frohnert (eds.), *Reaching a State of Hope: Refugees, Immigrants and the Swedish Welfare State, 1930–2000* (Lund: Nordic Academic Press, 2013), pp. 145–167.

10 Doreen Massey, *For Space* (London: Sage Publications, 2005).

The Combination of Theories of “Memory” and “Emotion”

Memory studies emerged as a research field in the beginning of the 20th century, with the French sociologist Émile Durkheim and his protégé, Maurice Halbwachs, as the commonly recognized pioneers of the field.¹¹ The interdisciplinary field has since expanded considerably, and Holocaust remembrance, a subfield within Holocaust studies, has adopted theoretical perspectives on memory to study how different groups have reacted to the Holocaust. This article will use the theoretical perspective of *social memory*, an alternative to the more commonly applied term *collective memory*. As argued by Scot A. French, social memory theory emphasizes that the shared recollections of the past of a particular group, such as that of the Swedish Jews, take shape in different social contexts, or social arenas.¹² In this article, the above-mentioned Swedish-Jewish periodicals *Judisk Krönika* and *Judisk Tidskrift* will make up the social contexts in focus.¹³

The history of emotions is also an interdisciplinary field. From antiquity, scholars have predominantly studied emotions within disciplines such as philosophy and theology. Yet from the 19th century onwards, fields such as psychology and neuroscience have arguably dominated the study of emotions. Historians have tended not to adopt theoretical perspectives on emotions in their works. They have often viewed themselves as advocates of reason and rationality, and the latter has

11 See, for example, Émile Durkheim. *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: The Free Press, 1995); Maurice Halbwachs, *On collective memory* (Chicago: University of Chicago Press, 1992) (Original work published 1925).

12 Scot A. French, “What is Social Memory?,” in: *Southern Cultures* 2 (1995), pp. 9–18.

13 In a previous article I focused on the impact of early Holocaust trials on the Swedish-Jewish social memory of the Holocaust; see Julia Sahlström, “Recognition, Justice and Memory: Swedish-Jewish Reactions to the Holocaust and the Major Trials,” in: Johannes Heuman and Pontus Rudberg (eds.), *Early Holocaust Memory in Sweden: Archives, testimonies and reflections* (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2020). The scholar of religion, Karin Sjögren, has looked at *Judisk Krönika* in her dissertation; her focus was mainly on how the Jews viewed themselves in relation to Israel, and the Swedish people’s home; see *Judar i Det Svenska Folkhemmet: Minne och Identitet i Judisk Krönika 1948–1958* (Stockholm: B. Östlings bokförlag, doctoral diss, 2001). The historian Malin Thor Thureby has examined *Judisk Krönika* and *Judisk Tidskrift* and focused on the roles of the survivors, see “The Holocaust and the Survivors in the Swedish-Jewish Press, 1945–1955,” in: Johannes Heuman and Pontus Rudberg (eds.), *Early Holocaust Memory in Sweden: Archives, testimonies and reflections* (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2020).

been understood as the opposite of emotion by many of these scholars. However, for the last 20 years, an emotional turn has developed, with this field increasingly attracting scholars from a wide array of disciplines, including history.¹⁴

The concepts of “memory” and “emotion” can both be viewed as biological and social constructs, and the historian Rob Boddice has criticized the tendency to view such concepts simply as biological, natural, and non-cognitive. Boddice suggests that concepts like “emotion” are so complex that more interdisciplinary collaborations are needed between scholars from such diverse fields as history, anthropology, neuroscience, and psychology. Boddice has referred to “emotion” as a category that scholars have long struggled to define. As with “memory,” there is no single definition of “emotion” to which all scholars adhere. This article will apply Boddice’s theoretical understanding of emotions. He has emphasized that there is nothing “fundamentally transcendent” or “basic” about emotions, as they are not static.¹⁵ Rather,

“emotions” are practiced according to a dynamic relationship within an epistemology of what emotions are, a delimited framework of available expressions (both verbal and gestural), the parameters of which are inherently political, and the biological materiality of the historical body. Emotions are part of the biocultural story of being human.¹⁶

To put it differently, Boddice has claimed that emotions change over time, and they affect our idea patterns and how we perceive our surroundings. Boddice’s understanding of emotions also echoes those of memory scholars such as French and Halbwachs who have argued that social contexts have the power to affect how humans react to the past.¹⁷

14 See, for example, Rob Boddice, *The History of Emotions* (Manchester: Manchester University Press, 2018); Joanna Lewis, “Emotional Rescue: The Emotional Turn in the Study of History,” in: *The Journal of Interdisciplinary History* 51 (2020), pp. 121–129; Jan Plamper, *The History of Emotions: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press 2015).

15 Robb Boddice, “The History of Emotions: Past, Present, Future,” in: *Revista de Estudios Sociales* 62 (2017), pp. 10–15.

16 *Ibid.*, p. 12.

17 Boddice, *The History of Emotions*; Boddice, *The History of Emotions: Past, Present, Future*, pp. 10–15.

This article also draws inspiration from historian Barbara H. Rosenwein, who has developed the concept of “emotional communities.” These are, according to Rosenwein, made up of members who identify with the said community and share collective emotional connections with its other members. In this article, the emotional community in focus is that of the Swedish-Jewish community. As argued by Rosenwein, all emotional communities are social, and the members always identify with many emotional communities simultaneously.¹⁸ A Jewish person in Sweden might, for example, identify as both Jewish and Swedish at the same time. “Swedish Jews” do not make up a static category consisting of people who share an identity. Some of the Swedish-Jewish press writers were religious while others were not; some might have considered Jewish traditions as necessary while others did not, etc. Thus, there are many ways to identify as Jewish and Swedish.

What becomes apparent from French’s, Boddice’s, and Rosenwein’s theories is that all memories, whether individual or collective, are characterized by emotions. Memories and emotions are also continuously changing over time and across space, and they are central to study for scholars interested in understanding identity processes. Moreover, memory narratives intertwine with power structures and social relations, which means that one must take into account the social context in which memories develop. Specific social contexts can trigger particular emotions that, in turn, affect the developing memory narratives.

By studying how the writers in the Swedish-Jewish press expressed themselves in the discussions, it was possible to determine their views of Swedish actions during the war. According to French, Boddice, and Rosenwein, subject positioning is vital in identity processes, as the subjects’ attitudes to the past together affect the character of the social memory narratives.¹⁹ Even though the writers’ personal

18 See, for example, Barbara H. Rosenwein, “Afterword: Imagined Emotions for Imagined Communities,” in: Wojtek Jezierski and Lars Hermanson (eds.), *Imagined Communities on the Baltic Rim, 11th–15th Centuries* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016), pp. 381–388; Barbara H. Rosenwein, “Problems and Methods in the History of Emotions,” in: *Passions in Context: Journal of the History and Philosophy of the Emotions* 1/1 (2010), online at <http://www.passionsincontext.de/> [last accessed on 15 September 2021]; Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (Ithaca N.Y.: Cornell University Press, 2006).

19 See, for example, French, What is Social Memory?, pp. 9–18. Boddice, The History of Emotions: Past, Present, Future, pp. 10–15; Rosenwein, Afterword: Imagined Emotions for Imagined Communities; Rosenwein, Problems and Methods in the History of Emotions.

backgrounds and ideas in many ways affected their discussions, one could identify several key themes that dominated the Swedish discourse. In the analytical sections below, I will illustrate the key themes of the discussions concerning the rescue of Jews. To better explain the nature of the discussions, I will also describe a few articles in detail that can be viewed as representative examples of the identified themes. The above-described theories of “memory” and “emotion” have functioned as the theoretical framework through which I have analyzed the material. The analytical section below is structured around the dominant emotions that have been identified. These were: gratitude, loyalty, and disappointment.

Gratitude

The emotion of “gratitude” was in various ways central in the discussions, as the writers in the Swedish-Jewish press expressed gratitude to the Swedish state and people for their efforts to aid Jews.²⁰ For example, several articles described how – when the Nazi German authorities decided to arrest the Norwegian Jews in November 1942 – a storm of protest broke out all over Sweden. The writers for the Swedish-Jewish press said that their counterparts in the Swedish public press condemned the Germans’ actions, and several statements were issued of a more or less official nature from, among others, academics and the church. Despite the Swedish authorities’ efforts, only a few Norwegian Jews were saved from deportation, they stated. But the writers still argued that – notwithstanding the fact that the majority of the Norwegian Jews could not be helped – the Swedish authorities and those Swedes who had protested against the German action still deserved praise for their compassionate attitude toward the Norwegian Jews.²¹

20 See, for example, Konung Gustaf V:s skog, in: *Judisk Krönika* 14 (1945), pp. 3–4; bM, Sveriges stora insats vid räddningen av judar, in: *Judisk Krönika* 14 (1945), pp. 96–97; Maurice Perlzweig, “Honnör för Sverige,” in: *Judisk Tidskrift* 19 (1946), pp. 247–250; Herbert Friedländer, “Exil – Deportation – Räddning,” in: *Judisk Tidskrift* 19 (1946), pp. 383–387.

21 See, for example, Oskar Mendelsohn, “Norska avsk eds...ord,” in: *Judisk Krönika* 14 (1945), pp. 92–93; Herbert Friedländer, “S.J.U.F. inför freden,” in: *Judisk Krönika* 14 (1945), pp. 94–95; bM, Sveriges stora insats vid räddningen av judar, pp. 96–97; Daniel Brick, “Ur flyktingstidningen Exodus,” in: *Judisk Krönika* 14 (1945), p. 98; Harry Meyer, “Judarna i Norge,” in: *Judisk Krönika* 15 (1946), pp. 34–38.

Fortunately, stated the writers, Sweden was able to act more firmly when the Danish Jews were in danger of deportation in 1943. They described how the Swedish government protested harshly against the Germans' planned action against the Danish Jews, and King Gustaf had invited the Danish Jews to come to Sweden to escape deportation. The writers applauded Sweden for receiving and welcoming the Danish Jews.²² In several articles, Jewish writers called the Jews of Norway and Denmark "our Scandinavian brothers and sisters."²³ Following the theories of Rosenwein, the emphasis placed on the common Scandinavian heritage by these writers showed that "Scandinavian" can refer to an emotional community with which many writers in *Judisk Krönika* and *Judisk Tidskrift* identified.²⁴

The writers also ascribed an iconic status to men such as Raoul Wallenberg and Folke Bernadotte (1895–1948). They described how the Swedish architect, businessman, and diplomat Raoul Wallenberg worked as the country's special envoy to Budapest between July and December 1944. Wallenberg was the main person named in articles about the rescue operations in Hungary during the war, and his efforts to aid what is believed to have been hundreds of thousands of Jews in Nazi-occupied Hungary were described as admirable. Together with his staff, he issued protection passports to Jews and provided sanctuary for them in buildings designated as Swedish territory, said the writers. They also explained that the Germans had begun planning for the downfall of the Hungarian Jews in 1944, and they framed the Hungarians as harboring antisemitic attitudes toward Jews. The Soviet authorities arrested Wallenberg on January 17, 1945 on suspicion of espionage during the Red Army siege of Budapest, and he subsequently disappeared.²⁵

22 See, for example, Perlzweig, *Honnör för Sverige*, pp. 247–250; Friedländer, *Exil – Deportation – Rädning*, pp. 383–387; *En konung har gått bort*, in: *Judisk Krönika* 16 (1947), p. 91; Marcus Melchior, "De danske Joder i Sverige," in: *Judisk Krönika* 14 (1945), pp. 90–91; Jul Margolinsky, "Judarna i Danmark," in: *Judisk Krönika* 15 (1946), pp. 28–33; Walter A. Berendsohn, "Räddningen av judarna i Danmark," in: *Judisk Krönika* 21 (1952), p. 133.

23 See, for example, Friedländer, *S.J.U.F. inför freden*, pp. 94–95; Margolinsky, *Judarna i Danmark*, pp. 28–33.

24 Rosenwein, *Afterword: Imagined Emotions for Imagined Communities*, pp. 381–388; Rosenwein, *Problems and Methods in the History of Emotions*; Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*.

25 Raoul Wallenberg's fate remains unknown to this day, though it has been claimed that he died in Lubyanka Prison in 1947. For an overview of information and research done on

This upset the writers: They framed him as a hero who – despite significant risks to his freedom and security – followed his conscience as far as the situation of the Jews in Hungary was concerned.²⁶

When the Swedish authorities decided to try to help the Hungarian Jews, they were faced with tasks of a completely different scope than when it came to aiding the few thousand Jews in Scandinavia, reported the writers. They argued that the Swedish Legation in Budapest began on its own initiative to save as many Hungarian Jews as possible and that the work resulted in more than 150,000 Hungarian Jews escaping extermination. The writers also emphasized that even though other states eventually took part in these rescue operations, it was still primarily Sweden that deserved to be thanked, as the initiator.²⁷

The Swedish-Jewish press also published articles about the rescue operations by the Swedish Red Cross that took place in 1945, during the final stages of World War II. The army officer and diplomat Folke Bernadotte was one of the main organizers of these rescue operations, the most famous of which have become known as the “White Buses” operations. The writers in the Swedish-Jewish press portrayed these rescue efforts in a wholly positive light. Folke Bernadotte was rarely discussed, but when he was mentioned, he was described as a hero who, not unlike Raoul Wallenberg, intended to save as many Jews as possible. He was also referred to as “a great negotiator.”²⁸

Most of the articles that dealt with the arrival of refugees following these rescue operations were posted in 1945; several also came out in 1955 in connection

Wallenberg, see, for example, Åmark, *Att bo granne med ondskan. Sveriges förhållande till nazismen, Nazityskland och Förintelsen*, pp. 541–546.

26 See, for example, Raoul Wallenbergs Gärning, in: *Judisk Tidskrift* 19 (1946), p. 216; bM, Sveriges stora insats vid räddningen av judar, pp. 96–97; M.E. Raoul Wallenberg – Ett brev, in: *Judisk Tidskrift* 21 (1948), pp. 1–2; Hugo Valentin, “En partisan i mänsklighetens tjänst,” in: *Judisk Tidskrift* 21 (1948), pp. 3–6; Raoul Wallenberg, in: *Judisk Krönika* 24 (1955), p. 44.

27 bM, Sveriges stora insats vid räddningen av judar, pp. 96–97.

28 See, for example, Bernadotteexpeditionen, in: *Judisk Krönika* 25 (1956), p. 181; bM, Sveriges stora insats vid räddningen av judar, pp. 96–97; Majoriteten av Europas judar önskar utvandra till Palestina, in: *Judisk Krönika* 15 (1946), pp. 75–78; Ivar Philipson, “Ivar Philipson om ankomsten av 1945 års räddade,” in: *Judisk Krönika* 24 (1955), 80; Aslög Davidson, “Varifrån de ‘1945 års räddade’ kom,” in: *Judisk Krönika* 24 (1955), pp. 81–83; Vera Forsberg, “Första tiden i Sverige,” in: *Judisk Krönika* 24 (1955), pp. 84–85; Vera Forsberg, “1945 år räddade’ bildar förbund,” in: *Judisk Krönika* 24 (1955), pp. 86, 99.

with the tenth anniversary of their arrival (primarily in *Judisk Krönika*). The writers described how survivors from the Nazi concentration camps arrived in such cities as Malmö, Landskrona, and Norrköping in 1945. Most of these survivors did not intend to stay in Sweden but rather chose to immigrate to places such as the United States and Israel. In this regard, Sweden was framed as a transit country that offered the survivors respite after their traumatic experiences.²⁹ For example, the writer and journalist Vera Forsberg argued in *Judisk Krönika* in 1955 that Sweden represented “the gate back to life” for survivors who had come there and later emigrated.³⁰

Historian Malin Thor Tureby found that the articles generally did not portray the situation of those survivors who had remained in Sweden.³¹ She has also emphasized that Swedish relief efforts involving Jewish rescuers, such as those of the Swedish-Jewish congregations’ aid organizations, received less attention in the Swedish-Jewish press.³² Her study focuses on the years 1945–1955, but the articles published during 1955–1965 also did not discuss Swedish-Jewish rescue efforts. However, in the late 1950s and early 1960s, more articles focused on Jewish resistance during the war. As I have pointed out in a previous study, the writers seemed increasingly perplexed by the Nazi regime’s effectiveness in exporting Jews to ghettos and concentration camps.³³ These discussions also revolved around whether and how Jews had resisted. Various opinions were expressed on the dilemma facing the Jewish resistance during the Holocaust, but the resistance efforts discussed were mainly non-Swedish.³⁴ In other words, the writers

29 See, for example, Bernadotteexpeditionen, in: *Judisk Krönika* 25 (1956), p. 181; bM, Sveriges stora insats vid räddningen av judar, pp. 96–97; Majoriteten av Europas judar önskar utvandra till Palestina, pp. 75–78; Philipson, Ivar Philipson om ankomsten av “1945 års räddade”, p. 80; Davidson, Varifrån de “1945 års räddade” kom, pp. 81–83; Forsberg, Första tiden i Sverige, pp. 84–85; Forsberg, “1945 år räddade” bildar förbund, pp. 86, 99.

30 Forsberg, Första tiden i Sverige, pp. 84–85.

31 Thor Tureby, Swedish Jews and the Jewish survivors – The first public narratives about the survivors in the Swedish-Jewish press, pp. 145–164; Thor Tureby, The Holocaust and the Survivors in the Swedish-Jewish Press, 1945–1955.

32 Thor Tureby, The Holocaust and the Survivors in the Swedish-Jewish Press, 1945–1955.

33 Sahlström, Recognition, Justice and Memory: Swedish-Jewish Reactions to the Holocaust and the Major Trials.

34 See, for example, Pinches Welner, “Den räddhågade juden,” in: *Judisk Tidskrift* 34 (1961), pp. 153–160; Bruno Bettelheim, “Har vi lärt oss något av Anne Franks läxa?,” in: *Judisk*

framed and comprehended the typical Swedish rescuer as a white non-Jewish male throughout the examined period.

Loyalty

Another central emotion that characterized the Swedish-Jewish press's attitude toward Swedish rescue efforts was loyalty, as the writers continuously expressed allegiance to both Sweden and Israel. The historian of religion, Karin Sjögren, has explained that it became important for many Swedish Jews during the early post-war years to publicly endorse Zionism as a means of supporting the Israeli nation-building process. Sweden's involvement in rescue operations of Jews seemed to demonstrate for the writers in the Swedish-Jewish press that Sweden was sincere in its efforts to aid and support the Jews, even after the war.³⁵ In other words, the benevolent attitude that the Swedish state had shown toward the Jews during the war in the form of rescue translated, in the views of the writers, into a pro-Israel attitude after the war. For example, Hugo Valentin stated the following in *Judisk Tidskrift* in 1950:

No Swede who has visited Israel has been able to avoid being struck by the extraordinary popularity Sweden enjoys there. The Swedish government's and the Swedish people's humanitarian efforts during the last world war, above all of course, for the rescue of the Jews, have made an indelible impression there.³⁶

Tidskrift 34 (1961), pp. 120–129; Cordelia Edvardson, "Anne Franks läxa en gång till," in: *Judisk Tidskrift* 34 (1961), pp. 150–152; Joachim Israel, "Anne Franks läxa," in: *Judisk Tidskrift* 34 (1961), pp. 182–184; Ghettokämparnas by, in: *Judisk Krönika* 30 (1961), p. 154; Hyllning av ghettokämparna, in: *Judisk Krönika* 34 (1961), p. 161; Lydia Frankenstein, "Aktivt motstånd," in: *Judisk Tidskrift* 34 (1961), pp. 185–188.

35 Sjögren, *Judar i Det Svenska Folkhemmet: Minne och Identitet i Judisk Krönika 1948–1958*, pp. 175–184.

36 Hugo Valentin, "Sverige och Israel," in: *Judisk Tidskrift* 23 (1950), p. 195. Original text: "Ingen svensk, som besökt Israel, har väl kunnat undgå att frapperas av den utomordentliga popularitet Sverige åtnjuter där. Den svenska regeringens och det svenska folkets humanitära insatser under det sista världskriget, framför allt naturligtvis för judarnas räddning, har där gjort ett outplånligt intryck."

The social memory narratives in the Swedish-Jewish press were mainly Zionist in nature, even though only *Judisk Krönika* was an officially recognized Zionist periodical, and Valentin urged all Swedish Jews to support the Israeli nation-building process both morally and financially. He considered this a responsibility for all Jews, notwithstanding their national backgrounds.³⁷ However, not all Swedish Jews favored Zionism. Eli Heckscher, a professor in economic history and political economy known for his anti-Zionist stance, for example, published a few articles in *Judisk Tidskrift*.³⁸ He claimed that Zionism could potentially cause the ostracization of Jews. Instead of Zionism, he favored assimilation as a means of escaping future eruptions of antisemitism.³⁹

A representative article that expressed both gratitude and loyalty was posted in 1955 in connection with the tenth anniversary of the Swedish rescue operations. The article described how this anniversary was celebrated in Stockholm on August 28, 1955. According to the article, the day had begun with a delegation from the Association of Jewish Nazi Victims in Sweden laying wreaths on the graves of King Gustaf V, Folke Bernadotte, and former Prime Minister Per Albin Hansson. The wreaths bore the inscription, "From saved Jews in eternal gratitude." Later in the afternoon the Association, together with the Swedish section of the World Jewish Congress and the Zionist Federation, held a memorial service at the Jewish cemetery for those survivors who had died soon after their arrival in 1945.⁴⁰

37 For discussions in the Swedish-Jewish press regarding dual support for Israel and Sweden, see, for example, Hugo Valentin, "Antisemitismen och den dubbla förbundenheten," in: *Judisk Krönika* 17 (1948), p. 138; Ernst Benedikt, "Den dubbla lojalitetens problem," in: *Judisk Krönika* 19 (1950), p. 83; Stig Bendixon, "Den dubbla lojaliteten än en gång," in: *Judisk Krönika* 19 (1950), p. 94; Judisk stat och judiskt medborgarskap, in: *Judisk Krönika* 17 (1948), p. 30; Zalman Aronzon, "Finsk Hälsning," in: *Judisk Krönika* 14 (1945), pp. 91–92; Norman Benwich, "Staten Israel och judisk fosterlandstrohet," in: *Judisk Tidskrift* 22 (1949), pp. 92–95.

38 Hugo Valentin responded to Eli Heckscher's ideas, and the journalist and author Grzegorz Flakierski has examined their correspondence; see Grzegorz Flakierski, "Rötter: den judiska frågan i brevväxlingen mellan Hugo Valentin och Eli Heckscher," in: *Historisk tidskrift* 102 (1982), p. 201.

39 See, for example, Eli Heckscher, "De hemlösa judarnas framtid," in: *Judisk Tidskrift* 20 (1947), pp. 161–162; Eli Heckscher, "Brevväxling mellan professorerna Heckscher och Ehrenpreis," in: *Judisk Tidskrift* 20 (1947), pp. 241–248.

40 Konzentrationslägerfångarnas räddning, in: *Judisk Krönika* 24 (1955), pp. 147–148.

Chief Rabbi Kurt Vilhelm's speech was quoted in the article: "We must love Sweden – this island of humanity. Let us thank the Swedish people, who opened the gates of their country to the remnants of our people."⁴¹ The author of the article also said that the ceremony ended with "Though ancient, though free," Sweden's national anthem, and with "Hatikvah," the national anthem of Israel, and reported that a poster was handed over to State Secretary Sven af Geijerstam in his capacity as a representative of the government. The poster had a captioned address thanking Sweden's king, government, and people for the extraordinary effort that resulted in the rescue of Jews.⁴²

In this article, the writer articulated emotions of gratitude to Sweden and loyalty to Sweden and Israel, and hinted, in describing the ceremony, that Swedish Jews expressed these emotions outside Jewish media, regarding Swedish involvement in rescue operations. Following the above-described theories of Rosenwein, this expressed gratitude to Sweden and the articulated loyalty to Sweden and Israel can be seen as an example of how many Swedish Jews identified with several emotional communities simultaneously. They identified as Swedes, as Scandinavians (as stated above), and as part of the larger Jewish diaspora, which now had gained a national homeland through Israel's foundation in 1948.

Many Jewish refugees and Holocaust survivors who had spent time in Sweden during or after the war also immigrated to Israel, creating a link between the Swedish-Jewish community and Israel. Most of the Jews who remained in Sweden had, directly or indirectly, heard about the traumatic experiences of Jewish refugees and survivors, and the discussions in *Judisk Krönika* and *Judisk Tidskrift* indicated that the trauma was behind the empathy and sense of belonging that emerged between the Jewish population that stayed in Sweden, the Jewish diaspora at large and the Jews who moved to Israel.

Though the writers expressed gratitude and loyalty toward the Swedish authorities and monarchy, they did not think that Sweden, or any other European state, could hinder the reactivation of latent structures of antisemitism. They stressed antisemitism's capability to adjust to any time and age, and reasoned that

41 Ibid., p. 147. This author's translation. Original text: "Vi skall älska Sverige – denna mänsklighetens ö. Låt oss tacka det svenska folket, som öppnade sitt lands portar för spillrorna av vårt folk."

42 Ibid., pp. 147–148.

the Jewish people needed a state of their own, one that could provide Holocaust survivors and future generations with a safe space.⁴³

Disappointment

The third discernable emotion that characterized the social memory narratives regarding the efforts to rescue Jews was disappointment. However, this emotion was not as prevalent as the emotions of gratitude and loyalty, which have been discussed above. Only a hint of the more critical attitude that would become more apparent in the 1990s was visible at the time. While the writers framed Nazi Germany as the main perpetrator state, they also ascribed guilt to the European nations that had failed to protect the Jews from persecution, deportation, and murder. In 1961, Golda Zimmerman, for example, argued as follows in *Judisk Krönika*:

Of course, there were convinced collaborators in Western Europe, but in general, people participated in the persecution in hopes of receiving some benefits and not because of any hatred toward the Jews. Some governments participated due to being appointed by the Nazis and being dependent on them. But even when these facts are taken into account, one must wonder how the highly cultivated France could accept such a scheme and how Holland and Belgium, with their ancient, traditional Jewish congregations, could so easily hand over the Jews.⁴⁴

43 See, for example, Ingen tysk ångrar, vad som hänt judarna, in: *Judisk Krönika* 17 (1948), pp. 36–37; Gösta Lindskog, "Judehatet ett patologiskt fenomen," in: *Judisk Tidskrift* 24 (1951), pp. 134–138; Marcus Ehrenpreis, "Varthän bär vägen?," in: *Judisk Tidskrift* 20 (1947), pp. 1–3; Harry Sacher, "Terrorism och antisemitism," in: *Judisk Tidskrift* 20 (1947), pp. 52–53; Valentin, Antisemitismen och den dubbla förbundenheten, p. 138; Jeanna Otherdal, "Antisemitism än en gång," in: *Judisk Tidskrift* 22 (1949), pp. 129–130.

44 Golda Zimmerman, "En fråga som inte kan besvaras," in: *Judisk Krönika* 30 (1961), p. 144. Original text: "Naturligtvis fanns det övertygade samarbetsmän till hands i Västeuropa, men i allmänhet deltog människor i förföljelserna i hopp om vissa fördelar för egen räkning och inte på grund av något judehat. Regeringarna medverkade, emedan de tillsatts av nazisterna och var beroende av dem. Men även om man tar alla dessa fakta med i beräkningen, så måste man ändå fråga sig, hur det högt kultiverade Frankrike kunde acceptera en sådan

Several writers expressed disappointment that so many European nations had not been able to protect their Jewish communities. Nations explicitly criticized for not aiding Jews were England, Austria, Poland, Latvia, Lithuania, Estonia, France, Belgium, and the Netherlands. The writers in *Judisk Krönika* and *Judisk Tidskrift* thus agreed that a feature of the Jewish people's plight during the war was the passive attitude of the nations of Europe toward the Nazi German acts of violence against Jews.⁴⁵

However, although the writers discussed possible guilt and complicity, most of them did not ascribe blame to the Swedish state over its questionable actions during the war. Instead, the writers argued that, as the war progressed, opportunities opened up for the small state of Sweden to assert its influence and do some of what the great powers had neglected to do when given the chance. According to the majority of the writers, neutral Sweden had taken full advantage of these opportunities and the Swedish people supported their authorities in their efforts to save Jews. Rather than focusing on questionable behavior, the writers, as stated, highlighted Sweden's positive actions, which arguably contributed to the consolidation of the narrative of Sweden as a rescue nation.

Even though Sweden was mainly recognized as a "good nation" for its involvement in the rescue efforts of Jews, feelings of disappointment concerning Swedish wartime actions were also expressed in a few articles. These articles addressed potential Swedish transgressions and questioned the sincerity of Sweden's benevolent attitude toward Jews during the war.⁴⁶ For example, the lawyer Stig Bendixon expressed disappointment that the Swedish press had published several articles that included antisemitic statements.⁴⁷ The author and refugee activist Mia Leche-

ordning, och hur Holland och Belgien med sina urgamla, traditionsrika judiska församlingar kunde utlämna judarna."

45 See, for example, Daniel Brick, "Ur flyktingstidningen Exodus," in: *Judisk Krönika* 14 (1945), p. 98; Kristendomens skuld, in: *Judisk Krönika* 15 (1946), pp. 98–99; Felix Weltsch, "Ett tröstens budskap i vår tid," in: *Judisk Tidskrift* 20 (1947), pp. 262–263; Marcus Ehrenpreis, "Israels martyrer," in: *Judisk Tidskrift* 18 (1945), pp. 130–131; Erwin Leiser, "Två världar," in: *Judisk Tidskrift* 19 (1946), pp. 83–86; De indirekt ansvariga för utrotningen av 6.000.000 judar, in: *Judisk Krönika* 16 (1947), pp. 181–186.

46 I have discussed this critique of the Swedish state in a previous study: see Sahlström, *Recognition, Justice and Memory: Swedish-Jewish Reactions to the Holocaust and the Major Trials*.

47 Stig Bendixon, "Är den svenska nyhetsförmedlingen antisemitisk?," in: *Judisk Krönika* 14 (1945), p. 157.

Löfgren was also disappointed that Sweden had allowed the Nazi regime to its railways, and criticized the restrictive refugee policy that Sweden had adopted during the war.⁴⁸ The translator and editor Herbert Friedländer also claimed that many Swedes had failed to acknowledge the severe persecution of European Jews.⁴⁹

Even though the emotions of gratitude, loyalty, and, to a lesser extent, disappointment could be identified throughout the examined period, the social memory narratives changed character over time. While the earlier writers were more concerned with discussing the foundation of Israel and emphasizing and envisioning a better future for the Jewish people, the debates in the 1960s tended to include discussions on the Holocaust that were more multifaceted and critical toward those nations that had not aided Jews. As I have previously argued in a chapter that focused on the Swedish-Jewish memory narratives of the early Holocaust trials, the writers who covered the Eichmann trial seemed puzzled by the apparent ordinariness of many Holocaust perpetrators.⁵⁰ Several articles dealt with questions about how such ordinary persons could become killers in a short period of time; these discussions were thus more concerned with questions of guilt and complicity.⁵¹ This more critical attitude toward the past also meant that the

48 Mia Leche-Löfgren, "Inför freden," in: *Judisk Tidskrift* 18 (1945), pp. 140–142.

49 Herbert Friedländer, "På livets botten," in: *Judisk Tidskrift* 19 (1946), pp. 87–91.

50 I have discussed memories of the trials in *Judisk Krönika* and *Judisk Tidskrift* in Sahlström, Recognition, Justice and Memory: Swedish-Jewish Reactions to the Holocaust and the Major Trials. For articles in the Swedish-Jewish press that discussed this, see, for example, När Eichmann kom, in: *Judisk Krönika* 30 (1961), p. 35; Weiss, Medansvarig process, p. 163; Erwin Leiser, Hitlers judeutrotningsteknik, pp. 161–162; Ett folks mördare, in: *Judisk Krönika* 30 (1961), pp. 88–89; Eichmann – dödens agent, in: *Judisk Krönika* 30 (1961), p. 150; Mördarna är mitt ibland oss, in: *Judisk Krönika* 30 (1961), p. 65.

51 These debates reflected the opinions of the philosopher and journalist Hannah Arendt, who claimed that ordinary men became killers because the murder of Jews and other victims had become normalized under the Nazi regime. Even though the debate on how ordinary men could become killers predominantly took place after the Eichmann trial, with scholars such as historians Jonathan Goldhagen and Christopher Browning being among the dominant voices, the discussions in the Swedish-Jewish press were arguably predecessors to this debate. See, for example, Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (London: Faber, 1963); Christopher Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland* (London: Penguin, 2001); Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* (London: Little, Brown and Company, 1996).

emotions of gratitude and loyalty became slightly less dominant in the discussions, even if the criticism was not primarily aimed at Sweden.

Conclusion

This article has examined how efforts to rescue Jews were interpreted in the Swedish-Jewish press, and has shed light on how theories of memory and emotion together can generate a greater understanding of how atrocities such as the Holocaust can evoke emotional responses and affect memory development. In sum, the results of this article align with previous research that has shown that Sweden was primarily recognized as a “the good rescue nation” after World War II. The more critical attitude that, according to previous research, became more apparent in the 1990s had not yet developed in the Swedish-Jewish press of the early post-war years. The above analysis of the Swedish-Jewish press illustrates that predominantly three emotions characterized the social memory narratives that developed during the early post-war years concerning Sweden’s involvement in rescue operations of Jews: gratitude, loyalty, and disappointment.

The writers in the Swedish-Jewish press expressed gratitude to the Swedish state because of its efforts to rescue Jews. An articulated pro-Israel attitude in the Swedish-Jewish press also meant that the writers stated their loyalty to both Israel and Sweden, and discussions regarding the Holocaust that were prominent within the Swedish-Jewish community to a large extent concerned Israel’s foundation in 1948. These discussions revolved around issues such as the collective Jewish historical heritage, Zionism, and how to rebuild the larger Jewish community to which many Swedish Jews felt connected. The writers saw no contradiction in their emotional attachments to both Sweden and Israel, and to a wider extent Scandinavia, as it simply reflected their multilayered identities.

Feelings of “disappointment” were also discernable as the writers emphasized that many European nations had failed to prevent the persecutions, deportations, and killings of the Jews. Yet the notion of guilt was not commonly debated in discussions about Sweden’s role during the war, as Sweden was predominantly framed as a rescue nation. Nevertheless, a few articles highlighted more questionable Swedish behavior during the war, such as antisemitic comments expressed in

the mainstream press and the fact that the Nazi regime had been allowed to use Swedish railways. The more critical attitude that emerged in the periodicals in the 1960s also meant that the emotions of gratitude and loyalty became slightly less dominant in the discussions.

As Massey explained, no place can be described as having timeless authenticity, as places are always transforming, thus social memory narratives are continuously evolving. They are affected by social relations between individuals and by the specific context in which they are developed. This article has shown that within each physical territory (such as a nation) there are different groups (such as the Swedish Jews) that can form distinctive memory narratives. This means that territories can contain multiple narratives of the past simultaneously, even though some are more hegemonic than others. These social memory narratives are inter-linked with other narratives within and outside the national sphere.⁵² In other words, outside idea patterns and emotions influenced the discussions, as illustrated by the fact that *Judisk Krönika* and *Judisk Tidskrift* sometimes published translated articles. As shown in this article, the discussions also reflected international debates on issues such as the psychological nature of the perpetrators. All in all, the complexity of memory narratives deserves serious scholarly consideration.

52 Massey, *For Space*.

Die Autorinnen und Autoren

FELIX AXSTER hat Geschichte und Ethnologie an der Universität Hamburg studiert und 2011 an der Universität Köln promoviert. Von 2005 bis 2009 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter am kulturwissenschaftlichen Forschungskolleg „Medien und kulturelle Kommunikation“ der Universitäten Aachen, Bonn und Köln. Seit 2012 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Antisemitismusforschung (ZfA) und seit 2018 Koordinator des Standorts Berlin des Forschungsinstituts Gesellschaftlicher Zusammenhalt (FGZ), in dem er auch das Forschungsprojekt „Zusammenhalt und Ressentiment in Krisenzeiten: Erinnerungen an die Wende- und Nachwende-Zeit im Ost-West-Vergleich“ leitet. Letzte Veröffentlichungen: Nachwort: Multidirektionale Erinnerung in Deutschland (zusammen mit Jana König), in: Michael Rothberg, Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung, Berlin 2021, S. 361–379; Zwischen Postnazismus und Post-Migration: Jüdische Perspektiven auf die Wende- und Nachwendezeit. Gespräche mit Max Czollek, Dmitrij Kapitelmann, David Kowalski und Hannah Peaceman (zusammen mit Mathias Berek), in: Lydia Lierke/Massimo Perinelli (Hrsg.), Erinnern stören. Der Mauerfall aus migran-tischer und jüdischer Perspektive, Berlin 2020, S. 31–66; Inspiration und Irritation. Hannah Arendts Analyse des Imperialismus, in: Dorlis Blume/Monika Boll/Raphael Gross (Hrsg.), Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert, München 2020, S. 73–82.

MATHIAS BEREK hat Kulturwissenschaften und Kommunikations- und Medien-wissenschaft an der Universität Leipzig studiert und promovierte am Institut für Kulturwissenschaften, wo er von 2011 bis 2016 auch als wissenschaftlicher Mitarbeiter tätig war. In dieser Zeit leitete er dort und am Minerva Institute for German History der Tel Aviv University ein DFG-Projekt zur Wirkungsgeschichte des deutsch-jüdischen Philosophen Moritz Lazarus. 2019 habilitierte er sich an der Universität Leipzig. Er forscht zu Kulturtheorie, Wissenssoziologie, europäisch-jüdischer Geschichte, Erinnerungskulturen und Antisemitismus. Berek ist seit 2016 wissenschaftlicher Mitarbeiter am ZfA und fungiert seit 2018

als Koordinator des Standorts Berlin des Forschungsinstituts Gesellschaftlicher Zusammenhalt (FGZ), in dem er auch das Projekt „Zusammenhalt und Ressentiment in Krisenzeiten: Erinnerungen an die Wende- und Nachwende-Zeit im Ost-West-Vergleich“ leitet. Aktuelles Buch: Moritz Lazarus. Deutsch-jüdischer Idealismus im 19. Jahrhundert, Göttingen 2020.

MICHAEL BERKOWITZ ist Professor für Neuere Jüdische Geschichte am University College London (UCL). In den letzten Jahren war er Gastwissenschaftler am Remarque Institute der New York University, am United States Holocaust Memorial Museum (Washington, DC) und in Yad Vashem. Zu seinen Publikationen gehören: *Jews and Photography in Britain*, Austin 2015; *The Crime of My Very Existence: Nazism and the Myth of Jewish Criminality*, Berkeley/Los Angeles/London 2007; *Zionist Culture and West European Jewry before the First World War*, Cambridge 1993, und „We Are Here“: *New Approaches to Jewish Displaced Persons in Postwar Germany* (Hrsg. mit Avinoam J. Patt), Detroit 2010. Er ist Herausgeber der Zeitschrift *Jewish Historical Studies: Transactions of the Jewish Historical Society of England*.

ANNA MARIA DROUMPOUKI ist Historikerin und hat 2013 an der Universität Athen zum Thema „Erinnerungsorte und Gedächtnispolitik des Zweiten Weltkrieges in Griechenland und Deutschland“ promoviert. Von 2014 bis 2016 war sie Postdoktorandin am Zentrum für Geschichtsforschung der Panteios Universität Athen, wo sie über „Raub und Rehabilitation: Die deutsche Entschädigung für die griechischen Juden“ arbeitete, und zwischen 2016 bis 2018 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Forschungsprojekt „Erinnerungen an die Okkupation in Griechenland“ an der FU Berlin. 2019 bis 2020 war sie Stipendiatin der Gerda Henkel Stiftung im Projekt: „The Shoah and the (re)making of Greek Jewry: The case of the Jews in Athens“. Seit 2020 ist Droumpouki leitende Wissenschaftlerin des Projekts „Block 15 – A Virtual Journey“ an der Wirtschaftsuniversität Athen sowie assoziiertes Mitglied am Selma Stern Zentrum für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg und seit Dezember 2021 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Historischen Seminar der Ludwig-Maximilian Universität München im DFG Projekt „Die schlimmen Zeiten sind nicht vorbei: Jüdisches Leben im Nachkriegsgriechenland, 1944–1949“.

PEER JÜRGENS studierte Politikwissenschaften und Jüdische Studien an der Universität Potsdam. Als Stipendiat der Rosa-Luxemburg-Stiftung befasste er sich schwerpunktmäßig mit der Entwicklung der Judenfeindlichkeit. In seiner Abschlussarbeit untersuchte er das Verhältnis von Antisemitismus und Sozialdemokratie im Kaiserreich. Nach einer Tätigkeit als Landtagsabgeordneter entschied er sich, beruflich umzusatteln, und studiert derzeit Lehramt mit den Fächern Deutsch und Wirtschaft an der Universität Magdeburg. Hier zählen Märchen und Lesekompetenz zu seinen Forschungsschwerpunkten. Jürgens ist zudem am Lehrstuhl für Fachdidaktik Deutsch beschäftigt.

ANTHONY D. KAUDERS ist Professor für Neuere Geschichte an der Keele University in England. Zu seinen aktuellen Publikationen, die sich mit dem Thema Antisemitismus bzw. deutsch-jüdischer Geschichte befassen, gehören: *The Psychology of Antisemitism Revisited*, in: Gideon Reuveni (Hrsg.), *The Future of the German Jewish Past*, West Lafayette 2021; *Agency, Free Will, Self-Constitution: New Concepts for Historians of Modern German Jewry?*, in: *Leo Baeck Institute Year Book* (2021); *From Particularism to Mass Murder: Nazi Morality, Antisemitism, and Cognitive Dissonance*, in: *Holocaust and Genocide Studies* (erscheint 2022); *No Country for Old Minds: The Psychology of West Germany's Democratization*, in: Jennifer Kapczynski/Caroline Kita (Hrsg.), *The Arts of Democratization*, Ann Arbor (erscheint 2022); *From Realistic Conflict to Relative Deprivation: Rethinking the Psychology of Modern Antisemitism*, in: *Antisemitism Studies* (erscheint 2022).

JOSEFINE LANGER ist seit Frühjahr 2021 Doktorandin am Institut für Geschichtswissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin. In ihrer Dissertation beschäftigt sie sich mit den Verflechtungen früher Holocaustforschender in den Jahren 1945–1961 in einer transnationalen Perspektive. Als Quellengrundlage dienen dabei die Korrespondenzen einer Auswahl von Forschenden, darunter H. G. Adler, Eva Reichmann und Alfred Wiener. Finanziert wird die Dissertation durch das Ernst-Ludwig-Ehrlich-Studienwerk. Ihren Abschluss hat Josefine Langer ebenfalls an der Humboldt-Universität erworben. In ihrer Masterarbeit befasste sie sich mit der Verhandlung des Jüdischen bei H. G. Adler und dessen Haltung zum Judentum und zum Zionismus sowie der Frage nach einer jüdischen Lebensführung und Kindererziehung in der unmittelbaren Nachkriegszeit.

MERON MEDZINI ist Professor Emeritus an der Abteilung für Asienstudien der Hebräischen Universität von Jerusalem. Er promovierte in Harvard zu ostasiatischen Sprachen und Zivilisationen. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehörten die Außenpolitik Japans sowie die Beziehungen zwischen Israel und den asiatischen Staaten. Er publizierte u. a.: *Under the Shadow of the Rising Sun – Japan and the Jews During the Holocaust Era*, Boston 2016. Das Buch wurde ins Japanische übersetzt. Im Jahr 2016 wurde er von der japanischen Regierung mit dem „Orden der aufgehenden Sonne“ für die Förderung der kulturellen Beziehungen zwischen Japan und Israel ausgezeichnet.

WOLFRAM MEYER ZU UPTRUP hat Theologie und Neuere Geschichte in Berlin, Tübingen und Heidelberg studiert und über den Antisemitismus der Nationalsozialisten am Zentrum für Antisemitismusforschung promoviert. Zunächst arbeitete er am Moses-Mendelssohn-Zentrum in Potsdam, bevor er zum Ministerium des Innern des Landes Brandenburg wechselte. Zwischen 2001 und 2012 war er u. a. für historisch-politische Bildung an Schulen im Ministerium für Bildung, Jugend und Sport (MBJS) verantwortlich. Er wirkte in dieser Funktion an Kooperationsprojekten mit Partnern aus dem Bildungsbereich in Polen, Israel u. a. mit und leitete bis 2012 das Projekt „Deutsch-Polnisches Geschichtsbuch“ auf der deutschen Seite.

MORDECAI PALDIEL studierte Wirtschafts- und Politikwissenschaft an der Hebräischen Universität in Jerusalem und promovierte an der Temple University in Philadelphia in Holocaust-Studien. Von 1982 bis 2007 leitete er die Abteilung „Gerechte unter den Völkern“ in Yad Vashem. Während dieser 24-jährigen Tätigkeit wurde etwa 18 000 nichtjüdischen Männern und Frauen aus verschiedenen Ländern die Auszeichnung „Gerechte unter den Völkern“ verliehen. Er war Gastprofessor an der Drew University in Madison, New Jersey, am Richard Stockton College in Pomona, New Jersey sowie am Stern College in New York. Derzeit leitet Paldiel an der Yeshiva University in New York einen Kurs über Holocaust und Rettung. Er ist Mitglied des Verwaltungsrats der Sousa Mendes Foundation und des in Israel ansässigen Committee for Honoring Jewish Rescuers of Jews. Paldiel hat zahlreiche Bücher und Artikel über die Rettung von Juden während des Holocaust veröffentlicht.

RODRIGO QUEZADA REED studierte Jüdische Studien und Latinistik an der Hochschule für Jüdische Studien und Universität Heidelberg und befasst sich derzeit ebendort mit der Geschichte des Christentums im Masterstudiengang Christentum und Kultur. Zu seinen Forschungsinteressen gehören über die Reformationsgeschichte hinaus der jüdische Konfessionalismus, die rabbinische Nomokratie sowie die positive Institutionentheorie Robert Seyferts.

JULIA SAHLSTRÖM promoviert derzeit am Fachbereich Geschichte an der Universität Stockholm, wo sie an einer Dissertation zur schwedisch-jüdischen Holocausterinnerung arbeitet. Sie ist ferner Verfasserin eines für den schwedischen Nationalen Rat zur Verbrechenverhütung (BRÅ) erstellten Berichts über antisemitische Hassverbrechen.

STEFAN SCHOLL hat Geschichte, Wirtschaftsgeschichte und Französisch an den Universitäten Bielefeld und Paris 7 studiert. Zwischen 2008 und 2017 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter an den Universitäten Bielefeld und Siegen. Seine Dissertationsschrift „Begrenzte Abhängigkeit. ‚Wirtschaft‘ und ‚Politik‘ im 20. Jahrhundert“, erschien 2015 in Frankfurt am Main. Von April 2018 bis Juni 2021 war Scholl wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Institut für Deutsche Sprache in Mannheim im Forschungsprojekt „Sprachliche Sozialgeschichte 1933–1945“. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören Kommunikationsgeschichte des Nationalsozialismus, Sportgeschichte und Biopolitik, Geschichte europäischer Sportvernetzung sowie Diskursgeschichte des Ökonomischen.

ROLF-HARALD WIPPICH war von 1985 bis 1989 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Historischen Seminar der Universität zu Köln und ab 1989 in Lehre und Forschung in Japan tätig. Von 1991 bis 2011 war er Professor für Europäische Geschichte an der Faculty of Comparative Culture (jetzt: Faculty of Liberal Arts) der Sophia-Universität in Tokyo. Er ist seit 2011 Professor in Luzern (jetzt i. R.) und freier Mitarbeiter mehrerer Schweizer Seniorenuniversitäten. Sein Forschungsgebiet sind die deutsch-japanischen Beziehungen im 19. Jahrhundert und Handel und Schifffahrt im Chinesischen Meer. In jüngster Zeit richtet sich sein wissenschaftliches Interesse auf den Antisemitismus unter den Meiji-Deutschen sowie auf das Verhältnis der Meiji-Deutschen zu ihrer japanischen Dienerschaft.

Das Jahrbuch für Antisemitismusforschung ist ein Forum für wissenschaftliche Beiträge zur Antisemitismus-, Vorurteils- und Minderheitenforschung und will dieses disziplinär breite Spektrum bündeln. Es ist deshalb fächerübergreifend und international vergleichend ausgerichtet. Es veröffentlicht Arbeiten zur Geschichte der Judenfeindschaft, zur nationalsozialistischen Verfolgungspolitik, zum Holocaust, zu Emigration und Exil, zum Rechtsextremismus, zu Minoritätenkonflikten und zur Theorie des Vorurteils.

ISBN: 978-3-86331-617-4

