

Analyse #7

Islamisierte Antisemitismus

Motive,
Motivgeschichte,
Probleme,
Lösungsansätze

Von Oliver Glatz

2022



Inhaltsverzeichnis

- 01 Einleitung** Seite 4
- 02 Begriffsdefinitionen** Seite 6
 - 2.1. Antijudaismus und Antisemitismus Seite 7
 - 2.2. „Islamisierter“ Antisemitismus Seite 8
- 03 „Islamisierter Antisemitismus“:
Motive und deren historischer Kontext** Seite 10
 - 3.1. Islamischer Antijudaismus Seite 11
 - 3.2. Christlicher Antijudaismus Seite 14
 - 3.3. Moderner Antisemitismus Seite 16
 - 3.4. Sekundärer Antisemitismus: Holocaustrelativierung, -leugnung und -rechtfertigung Seite 19
 - 3.5. Israelbezogener Antisemitismus Seite 20
 - 3.6. Postkolonialer Antisemitismus Seite 22
- 04 Vom Umgang mit islamisiertem
Antisemitismus** Seite 24
 - 4.1. Probleme Seite 25
 - 4.2. Lösungsansätze: Wie kann mit islamisiertem Antisemitismus umgegangen werden? Seite 26
- 05 Zusammenfassung** Seite 30
- Literaturverzeichnis** Seite 32
- Impressum** Seite 43

01

Einleitung

Antisemitismus ist auch in Deutschland ein aktuelles Problem und sichtbarer als noch vor wenigen Jahren. Er zeigt sich heute auf unterschiedliche Weise: in kleinen Bemerkungen, hinter denen antisemitische Motive stecken, in antisemitischer Ikonografie in Karikaturen und Kunstwerken, in verbaler und physischer Gewalt gegen (vermeintliche) Jüdinnen*Juden auf der Straße bis hin zum terroristischen Anschlag von Halle 2019. Gleichzeitig ist Antisemitismus ein schwer greifbares und noch schwerer abzugrenzendes Phänomen. In der öffentlichen Debatte werden verschiedene Antworten gegeben, was als antisemitisch zu werten ist und wie auf unterschiedliche Manifestationen von Antisemitismus reagiert werden muss.

Antisemitismus ist gesamtgesellschaftlich virulent, dennoch findet die Debatte über dieses Thema in einem politischen Klima statt, in der viele Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft den Antisemitismus nur an den politischen Rändern verorten – und bei Muslim*innen. Während sich alle im Bundestag vertretenen Fraktionen in ihren Wahlprogrammen 2021 gegen Antisemitismus aussprachen, findet sich bei der AfD die einzige Erwähnung von Antisemitismus unter der Rubrik „Islam“: „Jüdisches Leben wird in Deutschland nicht nur von Rechtsextremisten, sondern zunehmend auch von jüden- und israelfeindlichen Muslimen bedroht. Angriffe auf Juden sowie antisemitische Beleidigungen müssen konsequent strafrechtlich geahndet werden.“¹

¹ https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2021/06/20210611_AfD_Programm_2021.pdf
(letzter Zugriff am 01.09.2022).

02

Begriffsdefinitionen

2.1. Antijudaismus und Antisemitismus

Eine allgemein verbindliche Definition von „Antisemitismus“ gibt es bislang nicht, die Begriffsbestimmung ist und bleibt umstritten (Berger Waldenegg 2003, 34 f.). In neuester Zeit hat gerade die Frage, inwieweit und wann israelbezogener Antisemitismus vorliegt, auch zu unterschiedlichen Begriffsauslegungen geführt (Brumlik 2021, 9–12).

Während man alltagssprachlich oft von „Antisemitismus“ für jede Form der Judenfeindschaft in jeglicher Zeit spricht, unterscheidet ein Teil der Forschungsliteratur zwischen dem (christlich-)religiös motivierten „Antijudaismus“, wie er beispielsweise im Mittelalter üblich war, und einem modernen, oft „rassisch“ begründeten „Antisemitismus“ seit dem 19. Jahrhundert (Benz 2015, 14). Geprägt wurde der Begriff „Antisemit“ als Eigenbezeichnung der deutschen judenfeindlichen „Antisemitenliga“ (Longerich 2021, 95). „Semit“ leitete sich aus der Sprachwissenschaft ab und zielte auf das Hebräische. Mit der Entwicklung der Rassentheorie wurden damit die deutschen Jüdinnen*Juden (die meist gar kein Hebräisch sprachen) pseudowissenschaftlich als andersartig und als „semitische Rasse“ markiert. Der Begriff richtete sich immer und ausschließlich gegen Jüdinnen*Juden (Berger Waldenegg 2003, 30), obgleich auch etwa das Arabische oder das Amharische semitische Sprachen sind. Argumente, dass Araber*innen nicht antisemitisch sein könnten, da sie selbst Semit*innen seien, sind weder historisch noch politisch tragbar.

Manche Wissenschaftler*innen lehnen eine strikte Unterscheidung zwischen Antijudaismus und Antisemitismus ab, weil beide Phänomene nicht klar voneinander zu trennen sind, sich historisch überlagerten und den obigen Definitionen gemäß beispielsweise ein dritter Begriff für die antike vorchristliche Judenfeindschaft fehlt (Longerich 2021, 13 f.; Schäfer 2020, 10). Auch in der englischsprachigen Forschung wird die Unterscheidung kaum gemacht. Trotzdem hält der Autor die Unterscheidung in religiösen Antijudaismus und modernen Antisemitismus für hilfreich, um auf den folgenden Seiten die Herkunft unterschiedlicher Motive zu erschließen.

2.2. „Islamisierter“ Antisemitismus

Wie in anderen gesellschaftlichen Gruppen gibt es auch unter Muslim*innen in Deutschland antijüdische Vorstellungen und Stereotype, die vielgestaltig sein können und die sich häufig gegenseitig überlagern. Zuweilen sind die antijüdischen Motive unter Muslim*innen die gleichen wie in der Mehrheitsgesellschaft, oft stammen sie aber auch aus anderen Kontexten.

Eine virulente muslimische Judenfeindschaft ist ein sehr junges Phänomen, das nur bis zur Mitte des 20. Jh. zurückverfolgt werden kann. Auch wenn schon in der Frühzeit des Islams antijudaistische Motive angelegt waren, spielten diese historisch kaum eine Rolle. Diskriminierung von Jüdinnen*Juden war Teil der islamischen Ordnung, Verfolgung war es nicht. Es waren erst die Einflüsse des christlichen Antijudaismus ab dem 19. und des modernen Antisemitismus ab dem 20. Jh., die, ausgelöst durch die Krisenmomente des Kolonialismus und des Beginns des Nahostkonflikts, judenfeindliche Motive unter Muslim*innen stärker verbreiteten. Die antijüdischen Konstrukte – bis hin zur Bildsprache – waren im Wesentlichen „Importgut“ aus Europa. Im Hinblick auf die Herkunftsgeschichte der einzelnen Motive ist es irreführend, von „islamischem Antisemitismus“ zu sprechen, denn die Motive sind mehrheitlich gerade keine Produkte der islamischen Geschichte. Mit dem Aufstieg des Islamismus als politischer Ideologie seit den 1970er Jahren wurden die vorher vor allem von nationalistisch-arabischen Akteur*innen hervorgebrachten antijüdischen Bilder „islamisiert“, heute sind sie vor allem bei islamistischen Gruppen und Individuen zu beobachten. Man kann daher von „islamisiertem Antisemitismus“ sprechen (Kiefer 2007, 77 f.).

Ziel der folgenden Seiten soll es sein, einen Überblick über die Herkunft und Genese von heute verbreiteten antijüdischen Bildern zu geben, die in letzter Zeit in muslimischen *Communitys* aufgetaucht sind. Dieser Überblick ist grob chronologisch gestaltet, die Motive werden in ihren unterschiedlichen Herkunftskontext eingebettet. Die Auswahl kann niemals erschöpfend sein, denn die Menschen sind religiös, politisch, gesellschaftlich und medial unterschiedlich geprägt und bringen verschiedene Einstellungen mit. Mit diesem Text soll Fachkräften sowohl der primären als auch der selektiven und indizierten Präventionsarbeit geholfen werden, antijüdische Motive (vor allem, aber nicht nur) im Bereich des Islamismus zu erkennen und darauf zu reagieren.

03

„Islamisierte Antisemitismus“: Motive und deren historischer Kontext

3.1. Islamischer Antijudaismus

„Antijudaismus“ wird für eine christlich geprägte Judenfeindschaft gebraucht, die sich seit dem Mittelalter zeigte und in Anschuldigungen wie dem „Gottesmord“, Ritualmorden und Hostienfrevell oder der Blutbeschuldigung sichtbar wurde (Benz 2015, 15). Hier soll analog dazu die Terminologie „islamischer Antijudaismus“ gebraucht werden, um islamisch-religiös begründete jüdenfeindliche Motive zu erfassen.

Der frühe Islam in Mekka war dem Judentum aufgrund seines Monotheismus zugeneigt; viele jüdische Traditionen wie das Fasten, die Speisevorschriften oder die Gebetstraditionen fanden mit geringen Veränderungen Eingang in die islamische Religion (Cohen 1997, 27). In Medina, wo sich die jüdische Bevölkerung mehrheitlich nicht der neuen Religion anschloss, kam es schließlich zu einem politischen Bruch zwischen den frühen Muslim*innen und den dort ansässigen Jüdinnen*Juden, was sich auch theologisch in einer zunehmenden Distanzierung des Islams vom Judentum niederschlug. Die jüdischen Stämme wurden angegriffen, vertrieben und zum Teil hingerichtet (Kiefer 2002, 29 f.). Koransuren der medinensischen Periode zeigen Jüdinnen*Juden als unzuverlässig, lügnerisch, hinterhältig oder sündhaft (Adang 1996, 5). Bei einem Feldzug der frühen Muslim*innen nach Khaybar im Jahre 628 wurden die dortigen Jüdinnen*Juden unterworfen. In den Waffenstillstandsverhandlungen verpflichteten sich die Jüdinnen*Juden von Khaybar zur Zahlung der Hälfte ihrer Dattelernte, wodurch ihnen die Beibehaltung ihrer Religion gesichert wurde (Stillman 1979, 18). Dies wurde für das islamische Recht zum juristischen Präzedenzfall, wie mit Nichtmuslim*innen zu verfahren sei: Man sicherte ihnen weitgehend freie Religionsausübung zu, verpflichtete sie aber zur Zahlung einer Kopfsteuer (Cohen 1997, 55).

Das islamische Recht etablierte eine vorgeblich göttlich legitimierte und damit für alle verbindliche hierarchische Gesellschaftsordnung, in der Muslime an der Spitze standen. Vor allem Jüdinnen*Juden und Christ*innen galten als Besitzende authentischer göttlicher Offenbarungsschriften, denen durch die Zahlung der Kopfsteuer in der Regel religiöse Autonomie und der Schutz von Leben und Eigentum zugesichert wurde. Sie genossen weitgehend Rechtssicherheit (Cohen 1997, 112). Antijüdische Motive aus dem Koran und den Hadithen blieben bestehen, dazu kam im Mittelalter der Vorwurf, Jüdinnen*Juden hätten ihre göttliche Offenbarungsschrift bewusst verfälscht (Adang 1996, 237). Diskriminierung wurde als Teil der gesellschaftlichen Ordnung verstanden, Zwangskonversionen oder Verfolgungen von Jüdinnen*Juden gab es jedoch selten. Sie wurden damit begründet, dass Nichtmuslim*innen

angeblich die gottgegebene Hierarchie in Zweifel gezogen hätten (Cohen 1997, 164; Lewis 1987, 54).

Das heißt, judenfeindliche Aussagen sind im Koran, in den Hadithen und in der islamischen Tradition angelegt. Dennoch erreichte der islamische religiöse Antijudaismus nie die Virulenz des christlichen Antijudaismus. Anders als im christlichen Mittelalter waren Jüdinnen*Juden im islamischen Herrschaftsbereich nie die einzige religiöse Minderheit, und religiöse Minderheiten wurden in der Regel nicht aus Gesellschaft, Wirtschaft oder Kultur ausgeschlossen. Die islamische Gesellschaftsordnung einschließlich der Unterordnung, aber auch des Schutzes religiöser Minderheiten war festgelegt und galt als göttlich legitimiert. Ein Bruch dieser Ordnung war daher nicht leichtfertig vorzunehmen und galt, wenn nicht ausreichend begründet, als Widerstand gegen eine gottgegebene Ordnung. Auch erreichten die Vorwürfe und Unterstellungen gegen Jüdinnen*Juden nie die Dimensionen etwa des christlichen Vorwurfs des „Gottesmordes“.

Seit den 1980er Jahren aber wurden einige islamische antijudaistische Motive aktualisiert, die lange Zeit kaum verbreitet waren. Drei von ihnen, die auf den Koran, die Hadithe und die frühe islamische Geschichtsschreibung zurückgreifen, sollen hier exemplarisch betrachtet werden.

Aktualisierte Motive des islamischen Antijudaismus **Affen und Schweine**

Im Koran taucht das Motiv auf, dass Jüdinnen*Juden und Christ*innen in Affen und Schweine verwandelt wurden, weil sie den Islam verspotteten und sich nicht an die göttlichen Gesetze hielten, namentlich an die jüdischen (!) Speisegesetze (5,60–62). An anderen Stellen werden Jüdinnen*Juden in Affen verwandelt, weil sie sich nicht an das jüdische (!) Gebot zur Bewahrung des Sabbats hielten (2,65; 7,166). Diese Motive entstammen wohl vorislamischen und wahrscheinlich frühen christlichen Traditionen. Später wurden die Verse dahingehend gedeutet, dass Muslim*innen nicht von den göttlichen Geboten abfallen sollten, um nicht am Jüngsten Tag in Affen oder Schweine verwandelt zu werden (Cohen 2013, 550 f.). Die koranischen Motive sind älter als das im christlichen Hochmittelalter entstandene Motiv der „Judensau“; beide haben sich möglicherweise unabhängig aus den gleichen frühchristlichen Überlieferungen entwickelt.

Steine und Pflanzen

Ein lange wenig bekannter Hadith wurde im Zuge des Nahostkonflikts stark verbreitet. Er wird beispielsweise in Artikel 7 der Charta der palästinensischen Hamas von 1988 aufgeführt.² Der Hadith verweist auf ein Ereignis der Apokalypse: In einem Kampf zwischen Jüdinnen*Juden und Muslim*innen würden schließlich auch die Steine und Pflanzen (mit Ausnahme des „Gharqad“-Baums) Partei für die Muslim*innen ergreifen und sie dazu aufrufen, Jüdinnen*Juden zu töten. Die islamische apokalyptische Literatur weist keine einheitlichen Szenarien auf. Die Gegenspieler*innen sind unterschiedlich definiert und entsprechen oft den politischen Kontexten, aus denen sie stammen (beispielsweise ist es häufig Byzanz). Der heute sehr bekannte Hadith ist eine der Quellen, die Jüdinnen*Juden mit einem apokalyptischen Endkampf in Verbindung bringen (Cook 2005, 35 f.). Aus dem Mittelalter sind weitere Texte bekannt, die Jüdinnen*Juden als Anhänger*innen des Antichristen zeichnen. Durch eine theologisch-apokalyptische Deutung des Nahostkonflikts werden gerade jene Texttraditionen, die sich mit Jüdinnen*Juden befassen, in der heutigen apokalyptischen Literatur aktualisiert und verbreitet (Filiu 2008, 64, 142).

Khaybar

Auch das Stichwort „Khaybar“, der Ort, an dem die dortigen Jüdinnen*Juden 628 unterworfen und von dem sie später vertrieben wurden, ist zu einer Chiffre geworden, die im Kontext des Nahostkonflikts virulent wurde. Damit wird ein Sieg gegen den modernen Staat Israel und eine Unterwerfung der Israeli*nnen angedroht. Das Motiv geht wohl auf die 1980er Jahre zurück: Die libanesische Hisbollah nannte ihren ersten Selbstmordanschlag 1982 gegen die israelische Armee nachträglich „Khaybar“ (Alagha 2006, 130, 352), und die palästinensische Hamas verwies während der Ersten Intifada auf „die Stunde von Khaybar“ (Mishal und Aharoni 1994, 32). Der Schlachtruf „Khaybar, Khaybar, oh ihr Juden, die Armee Muhammads wird zurückkommen“, der angeblich bei der historischen Eroberung Khaybars gerufen wurde, wird heute in verschiedenen Varianten sowohl von der Hisbollah als auch von anderen Organisationen skandiert, und auch bei Demonstrationen in Deutschland war er schon zu hören.³

² https://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp (letzter Zugriff am 01.09.2022).

³ <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/muslimischer-antisemitismus-nichts-gegen-juden-aber-15339390.html> (letzter Zugriff am 01.09.2022).

3.2. Christlicher Antijudaismus

Die politischen und sozialen Entwicklungen der Moderne stellten die traditionelle islamische Gesellschaftsordnung immer mehr infrage. Über die Vergabe von Schutzverträgen und Staatsbürgerschaften (nicht nur, aber vor allem) an religiöse Minderheiten gewannen die europäischen Mächte zunehmend politischen Einfluss im Osmanischen Reich oder auch in Persien. Immer größere Teile der Bevölkerung unterstanden damit nicht mehr der staatlichen Gerichtsbarkeit. Durch die verstärkte europäische Einflussnahme gelangten ab dem 19. Jh. auch ursprünglich christliche, antijudaistische Motive in muslimische Länder.

Import von Motiven des christlichen Antijudaismus „Geldjuden“

Die christliche Gesellschaft des Mittelalters schloss Jüdinnen*Juden praktisch von weiten Teilen des Erwerbslebens aus und beschränkte sie weitgehend auf Kleinhandel, Pfandleihe und Geldverleih (Bergmann 2016, 11). Daraus entstand das Bild des habgierigen jüdischen Wucherers (Benz 2015, 29 f.), das bis heute aktuell ist. Unter islamischer Herrschaft gab es keine derartigen Einschränkungen des Erwerbslebens. Geldverleih wurde von vielen gesellschaftlichen Gruppen betrieben, auch von Jüdinnen*Juden (Cohen 1997, 98), und gerade die formative frühislamische Gesellschaft war stark von Handel geprägt. Trotzdem findet sich das Motiv der reichen, habgierigen Jüdinnen*Juden heute auch in muslimischen und islamistischen Kontexten, etwa in der Hamas-Charta von 1988 (Art. 20, 22)⁴. Ein anderes Beispiel ist der deutsche Comedian Nizar, der selbst mit seiner postmigrantischen Identität kokettiert. In seinen Auftritten setzt er unter anderem auf antijüdische Stereotype wie das des „Geldjuden“. Der vermeintliche „Witz“ der Bühnenprogramme liegt darin, dass Nizar das angebliche Tabu bricht, antijüdische Stereotype zu nennen (obwohl diese laufend in der Gesellschaft formuliert werden), um sie im nächsten Satz halbherzig zurückzunehmen.⁵

4 https://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp (letzter Zugriff am 01.09.2022).

5 <https://www.juedische-allgemeine.de/kultur/loeckchen-und-hakennase/> (letzter Zugriff am 01.09.2022).

Ritualmord

1840 verschwanden in Damaskus ein italienischer christlicher Mönch und sein Diener. Die christlichen Gemeinden waren der festen Überzeugung, es müsse sich um einen von Jüdinnen*Juden begangenen „Ritualmord“ handeln – eine antijudaistische Anschuldigung, die erstmals 1144 in England erhoben worden war und die sich bald im gesamten christlichen Europa ausgebreitet hatte. Dabei wurde Jüdinnen*Juden vorgeworfen, (in der Regel) Kinder zu schlachten, um ihr Blut für rituelle Zwecke zu verwenden (Benz 2015, 19). Die Beschuldigung aus Damaskus 1840 wurde von Frankreich unterstützt, das sich als Schutzmacht der Mönche betrachtete. Die osmanischen Behörden versuchten, sich dagegenszustellen, gingen auf französischen Druck aber gegen Jüdinnen*Juden vor Ort vor (und bestätigten damit für viele Muslim*innen einen möglichen Wahrheitsgehalt der Anschuldigung). Die Damaskusaffäre von 1840 fand weltweit Beachtung und war eines der ersten Male, dass die Anschuldigung eines Ritualmordes in einem muslimischen Land erhoben wurde, wenn auch anfangs von Christ*innen. Das Motiv verbreitete sich weiter, im 20. Jh. auch in muslimische Kreise (Lewis 1987, 158 f.), und findet sich bis heute: Wenn auf einer Demonstration gegen Kriegsmärtyrer der israelischen Armee im Gazastreifen die Parole „Kindermörder Israel“ gerufen wird (Embacher, Edtmaier und Preitschopf 2019, 280), um die zivilen Opfer anzuklagen, wird damit das antijudaistische Motiv des Ritualmordes bedient.

Die Damaskusaffäre 1840 war der Auslöser für philanthropische jüdische Organisationen in Frankreich und anderen westeuropäischen Ländern, in der zweiten Hälfte des 19. Jh. jüdische Schulen vor allem in Nordafrika und im Nahen Osten zu errichten. Diese säkularen Schulen unterrichteten im Geiste der Aufklärung und boten Fremdsprachenunterricht und Berufsausbildung für Jungen und Mädchen (Stillman 1991, 24 f.). Der Erfolg der Schulen führte dazu, dass sich die Jüdinnen*Juden in Nahost und Nordafrika modernisierten und europäisierten, sogar die Unterrichtssprachen, vor allem das Französische, wurden bis in die Familien hinein übernommen. Fremdsprachenkenntnisse und moderne Berufe erlaubten es Jüdinnen*Juden nun, durch bessere Berufswahl vom zunehmenden europäischen Einfluss und schließlich auch vom Kolonialismus zu profitieren (Stillman 1991, 30, 45).

3.3. Moderner Antisemitismus

Die Ideen der Aufklärung, europäischer Druck und Kolonialismus führten im 19. Jh. zum Zusammenbruch des islamischen Gesellschaftsmodells. Die unterschiedliche Behandlung religiöser Gruppen war in modernen Staaten nicht mehr aufrechtzuerhalten, die Kopfsteuer wurde abgeschafft (Lewis 1987, 65). Die traditionelle Ordnung, die Muslime an die Spitze gestellt und den Nichtmuslim*innen den geschützten, aber diskriminierten Status von Minderheiten gewährt hatte, wurde im Kolonialismus revolutioniert. Europäer*innen standen nun an der Spitze, gut ausgebildete lokale Christ*innen und Jüdinnen*Juden direkt darunter. Die meisten Muslim*innen fanden sich am unteren Ende der neuen Hierarchie wieder. Minderheiten konnten also von der Modernisierung profitieren, die muslimische Mehrheit jedoch zumeist nicht. Dadurch wurden die Minderheiten zur Zielscheibe genereller Unzufriedenheit, und Konflikte zwischen Muslim*innen und Nichtmuslim*innen, aber auch zwischen Christ*innen und Jüdinnen*Juden flammten auf (Stillman 1991, 45 f.; Lewis 1987, 170).

Erst diese Umwertung der Gesellschaft machte es überhaupt möglich, dass auch unter Muslim*innen der europäische Antisemitismus rezipiert werden konnte, denn dort wurden Jüdinnen*Juden als (über-)mächtig und einflussreich imaginiert, was in Bezug auf eine diskriminierte Minderheit widersinnig gewesen wäre.

Der „jüdische Körper“

Die Emanzipation der Jüdinnen*Juden im Europa des 18. Jh. stellte europäische Antisemit*innen vor eine Herausforderung: Mitteleuropäische Jüdinnen*Juden hatten im Zuge der Aufklärung zumeist ihre traditionelle Kleidung abgelegt und waren nun äußerlich ununterscheidbar von anderen Europäer*innen. Die Konstruktion einer angeblichen „jüdischen Rasse“ ging einher mit der Konstruktion einer scheinbaren jüdischen Physiognomie, unter anderem mit der „jüdischen Nase“ – einem Konstrukt, das ins Mitteleuropa des 19. Jh. zurückverfolgt werden kann (Gilman 1991, 177 ff.). Abbildungen von Jüdinnen*Juden als abstoßende, groteske Figuren wurden in antisemitischen Bildern gängig; die Bildsprache wurde übernommen von nationalsozialistischer oder auch sowjetischer antisemitischer Propaganda. Es ist unklar, wann genau diese Bildsprache in den muslimischen Raum importiert wurde, mutmaßlich erst nach dem Zweiten Weltkrieg. Spätestens seit den 1960er Jahren wurden Karikaturen in der arabischen Presse verbreitet, die sich der gleichen

Bilder bedienten wie die nationalsozialistischen oder sowjetischen Karikaturen von Jüdinnen*Juden. Mit diesen Motiven, deren Hintergrund europäischer Natur war, musste die arabische Leserschaft erst vertraut gemacht werden (Lewis 1987, 188).

„Protokolle der Weisen von Zion“

Die „Protokolle der Weisen von Zion“, als angeblicher Beweis, dass Jüdinnen*Juden Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur und Medien regieren würden, sind ein Schlüsseltext für den Vorwurf einer „jüdischen Weltverschwörung“. Kein antisemitischer Text der Geschichte war wirkmächtiger. Textgrundlage ist ein trivialer deutschsprachiger antisemitischer Schauerroman von 1868. In diesem Roman werden Juden auf dem Prager Jüdischen Friedhof dabei beobachtet, ein Komplott zu planen, um die Weltherrschaft zu erlangen (Benz 2007, 31). Auf Grundlage des Romans und weiterer Texte entstanden die „Protokolle der Weisen von Zion“, wahrscheinlich verfasst vom zaristischen Geheimdienst. In der heute verbreiteten Fassung erschienen die „Protokolle“ erstmals 1905 in Russland (Benz 2015, 73). Die ersten Übersetzer ins Arabische in den 1920er Jahren waren arabische Christen. Erst im Kontext des Palästinakonflikts ab den 1950er Jahren fanden die „Protokolle“ große Verbreitung unter arabischen Muslim*innen und wurden auch von führenden arabischnationalistischen Politiker*innen bekanntgemacht (Kiefer 2002, 93; Wild 2006, 205–210). In keiner anderen Sprache gibt es so viele Ausgaben der „Protokolle“ wie im Arabischen (Lewis 1999, 208). Der Verweis auf die „Protokolle“ und das Motiv einer jüdischen Weltverschwörung, gelegentlich auch verbunden mit freimaurerischen Verschwörungstheorien, taucht seit 1967 auch verstärkt in islamistischen Texten auf. Als Beispiel seien Artikel 17 und 22 der Charta der palästinensischen Hamas von 1988 genannt.⁶ Der angebliche Wahrheitsgehalt der „Protokolle“ wurde in der arabischen Öffentlichkeit lange kaum angezweifelt, allerdings gibt es inzwischen auch immer mehr Intellektuelle, die die „Protokolle“ klar als Fälschung bezeichnen, und unter Historiker*innen ist ihr Fälschungscharakter inzwischen nicht mehr umstritten (Wild 2006, 209).

Gerade der islamistische Antisemitismus, dessen Wurzeln schon auf die ägyptischen Muslimbrüder in den 1920er Jahren zurückgehen, war dezidiert antimodern. Jüdinnen*Juden wurden für die negativen Erscheinungen der Moderne verantwortlich gemacht, sei es der Kapitalismus, sei es die Presse oder die nachlassende Sexualmoral (Holz und Kiefer 2010, 120).

⁶ https://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp (letzter Zugriff am 01.09.2022).

Demgegenüber stand ein vermeintliches „goldenes Zeitalter“ einer religiös definierten Gesellschaft, die der Islamismus wieder neu erschaffen wollte.

Nationalsozialistische Propaganda

1939 begann das nationalsozialistische Deutschland, nach dem Vorbild von „Radio Bari“ des faschistischen Italiens, auf „Radio Berlin“ über Kurzwelle arabische, später auch türkische und persische Propagandasendungen zu übertragen (Motadel 2014, 92). Als Sprecher gewannen die Nazis unter anderem den vormaligen Mufti von Jerusalem, Amin al-Husseini, der aufgrund seiner antibritischen Agitation in NS-Deutschland ein Exil gefunden hatte und nicht nur für den Propagandasender tätig war, sondern ab 1943 muslimische Bosnier für eine SS-Division rekrutierte und sie für den Vernichtungskrieg gegen Jüdinnen*Juden motivierte. Al-Husseini wurde zur Schlüsselfigur des NS-Staates, um bei einem arabischen Publikum um Unterstützung zu werben. Die von al-Husseini gewünschte Gegenleistung – eine Erklärung der Nazis, die arabischen Staaten bei ihren Bestrebungen nach Unabhängigkeit zu unterstützen – blieb indes aus (Kiefer 2002, 80 f.).

Die Zuhörerschaft von „Radio Berlin“ ist schwer messbar (Motadel 2014, 107), doch dürfte das arabische Programm mit seiner Verbindung von Koranrezitationen, attraktiver Moderation, antibritischer und zunehmend antisemitischer Propaganda auch ein Publikum gefunden haben. Dabei wurde moderner, rassistischer Antisemitismus nationalsozialistischer Prägung mit islamisch-religiösen Motiven kombiniert (Motadel 2014, 95, 97–99). Die Reaktionen in den arabischen Ländern blieben aber gemischt (Motadel 2014, 108). Die größte Wirkung der NS-Propaganda in diesem Kontext lag wohl weniger darin, während des Zweiten Weltkrieges eine große Anhängerschaft für den Nationalsozialismus zu gewinnen, sondern nationalsozialistische antisemitische Konstrukte in den arabischen Raum zu exportieren, die heute noch existieren.

3.4. Sekundärer Antisemitismus: Holocaustrelativierung, - leugnung und - rechtfertigung

In muslimischen Ländern gab es keine eindeutige Parteinahme für den NS-Staat. Den Anhänger*innen nationalsozialistischer Ideen standen auch zahlreiche Gegner*innen und Kritiker*innen gegenüber (Wien und Wildangel 2004, 12). Als die Weltöffentlichkeit 1945 von den Schrecken des Holocausts erfuhr, war die Berichterstattung etwa in ägyptischen Zeitungen sachlich oder drückte Empathie mit den jüdischen Opfern aus, die palästinensische Presse war etwas zurückhaltender (Litvak und Webman 2009, 28–31). Relativierungen, Leugnungen und Rechtfertigungen des Holocausts entwickelten sich in der arabischen Öffentlichkeit ab den 1950er Jahren, damals unabhängig von westlichen Diskursen, und erst ab den 1970er Jahren wurden die „Argumente“ europäischer und nordamerikanischer Holocaustleugner*innen rezipiert (Litvak und Webman 2009, 156). Das Vorgehen ist dabei unterschiedlich und reicht von einem Infragestellen von Opferzahlen oder von historischen Quellen über eine Gleichsetzung der israelischen Besatzungspolitik mit dem Holocaust der Nazis und der Holocaustleugnung bis zur Rechtfertigung des Holocausts. Das Infragestellen des Holocausts und seiner Dimensionen dient dabei oft politischen Zwecken (Litvak und Webman 2009, 161, 174, 227), namentlich der Positionierung gegen Israel. Die Holocaustleugnung oder -relativierung war in den 1950er Jahren vor allem unter arabischen Nationalist*innen verbreitet, seit Ende der 1970er Jahre unter Islamist*innen. Der iranische Präsident Ahmadineschad richtete 2006 eine Konferenz mit Holocaustleugner*innen aus (Amirpur 2019, 239). Aber die Entwicklung geht auch in die entgegengesetzte Richtung: Nachdem die Vereinigten Arabischen Emirate volle diplomatische Beziehungen mit Israel aufgenommen hatten, eröffneten sie eine Holocaust-Ausstellung in Dubai und nahmen an internationalen Gedenkveranstaltungen teil.⁷

⁷ <https://www.spiegel.de/ausland/holocaust-gedenken-delegation-der-vereinigten-arabischen-emirate-nimmt-am-marsch-der-lebenden-teil-a-0b127b8d-2778-4db3-8502-5e0994bffa79> (letzter Zugriff am 02.09.2022).

3.5. Israelbezogener Antisemitismus

Die Formierung des arabischen Nationalismus fand etwa in dem Zeitraum statt, als immer mehr zionistisch motivierte Jüdinnen*Juden nach Palästina kamen, um sich dort niederzulassen. Die zunehmende Entwicklung hin zu einer „jüdischen Heimstätte“, eventuell einem jüdischen Staat, wurde von der entstehenden arabischen Nationalbewegung als Bedrohung gesehen. Mit den Unruhen in Palästina 1929 wurde die Solidarität mit den arabischen Palästinenser*innen – und damit die Gegnerschaft zum Zionismus – ein Kristallisationspunkt arabisch-nationaler Identitätsbildung. In muslimischen Gesellschaften, die nicht arabisch waren, wie im Iran, in der Türkei oder in Indien, erreichte die Palästinafrage nie diese zentrale Rolle; anfangs auch nicht in Ägypten, das sich damals eher als „ägyptisch“ denn als „arabisch“ verstand (Stillman 1991, 95 f.). Die arabische Nationalbewegung hatte also zwei Gegenbilder: den Kolonialismus, der bald von arabischen Nationalstaaten abgelöst wurde, und den Zionismus, der mit der Gründung des Staates Israel 1948 eine neue Dimension erreichte. Bis heute halten Teile des arabischen Nationalismus einen Nexus zwischen Kolonialismus und Zionismus aufrecht; sie sehen den Zionismus als eine Adaption oder Fortsetzung des europäischen Imperialismus und Kolonialismus (Dawisha 2016, 243; Kamil 2012, 161). Dabei wurde zunehmend weniger zwischen Jüdinnen*Juden und Zionist*innen bzw. Israeli*nnen differenziert – obwohl der Zionismus unter den jüdischen *Communities* in arabischen Staaten kaum Anklang fand, weder vor Gründung des Staates Israel 1948 noch danach. Schon in den 1940er Jahren war es in mehreren arabischen Ländern zu Pogromen gegen die lokalen Jüdinnen*Juden gekommen, und bis Ende der 1960er Jahre hatten die meisten ihre Herkunftsländer verlassen oder waren ausgewiesen worden; viele gingen nach Israel (Lewis 1987, 189 ff.). Mit der Zuspitzung des Nahostkonflikts nahm der Staat Israel ab den 1960er Jahren immer mehr die Rolle des zentralen Feindbildes ein (Dawisha 2016, 245), mehr und mehr antisemitische Motive wurden in den antiisraelischen Diskurs übernommen. Die verheerende Niederlage der arabischen Armeen gegen Israel 1967 führte letztendlich zum Niedergang der arabisch-nationalistischen Ideologien und zum Aufstieg des Islamismus. Dieser übernahm die antisemitischen Stereotype des arabischen Nationalismus, wobei sie um klassischen islamischen Antijudaismus ergänzt wurden (Kiefer 2002, 109, 123). Dies kennzeichnet unterschiedliche Spielarten des Islamismus, etwa die sunnitische palästinensische Hamas oder die schiitische Islamische Republik Iran. Der Iran führte beispielsweise unmittelbar nach der Islamischen Revolution 1979 den Quds-Tag ein, der jedes Jahr zum Ende des Ramadans begangen wird, auch mit Demonstrationen in Ländern wie Deutschland (Kiefer

2002, 119, 133). Der Quds-Tag war nicht zuletzt ein Instrument der jungen Islamischen Republik, um sich über die Solidarität mit den Palästinenser*innen und eine Gegnerschaft zum Staat Israel eine panislamische Ausrichtung zu geben. Auch wenn die Organisation für Islamische Zusammenarbeit den Tag inzwischen in ihren Kalender aufgenommen hat (Reiter 2008, 122), bleibt er bis heute eine weitgehend schiitische Angelegenheit, die vor allem bei Anhänger*innen der Islamischen Republik Iran oder der libanesischen Hisbollah Zuspruch findet.

Der israelbezogene Antisemitismus ist inzwischen die umstrittenste Unterform des Antisemitismus. Wo hört legitime Kritik an Israel auf, wo beginnt die Übertragung antisemitischer Stereotype auf Israel? In den letzten Jahren wurden einige Definitionen versucht, die alle auch Kritik hervorgerufen haben. Zum einen stellte der israelische Politiker Nathan Scharanski einen einfachen Test auf, wann Israelkritik zu Antisemitismus wird, nämlich wenn eines der „3 D“ erfüllt ist: Dämonisierung, doppelte Standards oder Delegitimierung.⁸ Zum anderen veröffentlichte die International Holocaust Remembrance Alliance eine etwas vage „Arbeitsdefinition“ von Antisemitismus: „Antisemitismus ist eine bestimmte Wahrnehmung von Juden, die sich als Hass gegenüber Juden ausdrücken kann. Der Antisemitismus richtet sich in Wort oder Tat gegen jüdische oder nichtjüdische Einzelpersonen und/oder deren Eigentum sowie gegen jüdische Gemeindeinstitutionen oder religiöse Einrichtungen.“ Diese Definition wurde von der Bundesregierung anerkannt, mit dem Zusatz: „Darüber hinaus kann auch der Staat Israel, der dabei als jüdisches Kollektiv verstanden wird, Ziel solcher Angriffe sein.“⁹ Die Definition wurde untermauert von einigen Beispielen. Umstritten war hierbei, dass die Beispiele primär israelbezogenen Antisemitismus behandelten.¹⁰ Der Deutsche Bundestag hat im Mai 2018 die BDS (Boycott, Divestment, Sanctions)-Kampagne im Rahmen des Kampfes gegen Antisemitismus verurteilt. Die Kampagne fordert den wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Boykott Israels. Die Frage, ob die BDS-Kampagne antisemitisch sei, war schließlich der Auslöser einer weiteren sogenannten „Jerusalem Erklärung zum Antisemitismus“ von Wissenschaftler*innen, die sich nicht für BDS aussprachen, aber erklärten, dass BDS „als solches [...] nicht antisemitisch“ sei, oder dass der Vorwurf an den Staat Israel, Siedlerkolonialismus oder Apartheid zu betreiben, wohl umstritten, aber „an und für sich nicht antisemitisch“ sei (Brumlik 2021, 12, 17–24).

8 https://www.tagesschau.de/faktenfinder/kurzerklaert/israelkritik-antisemitismus-101-_origin-2322c77a-5078-4c15-9ccb-4932e5bc5133.html (letzter Zugriff am 02.09.2022).

9 <https://www.antisemitismusbeauftragter.de/Webs/BAS/DE/bekaempfung-antisemitismus/ihra-definition/ihra-definition-node.html> (letzter Zugriff am 02.09.2022).

10 <https://www.holocaustremembrance.com/resources/working-definitions-charters/working-definition-antisemitism> (letzter Zugriff am 02.09.2022).

3.6. Postkolonialer Antisemitismus

Die Frage, ob es antisemitisch sei, die israelische Politik als kolonialistisch oder als „Apartheid“ zu bezeichnen, sowie das Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust lösten in jüngster Zeit einen neuen „Historikerstreit“ aus (Brumlik 2021, 8). Die Diskussion um Kolonialismus und Holocaust ist in Deutschland relativ jung. Dan Diner hat in seinem Essay „Gegenläufige Gedächtnisse“ auf zwei unterschiedliche Erinnerungskulturen hingewiesen: zum einen die (späte) Erinnerung an den Holocaust als Zivilisationsbruch in Europa und im Westen, zum anderen aber die bisher weitgehend fehlende Anerkennung kolonialen Unrechts (Diner 2020, 9, 15). Diner geht dabei vom 8. Mai 1945 aus – der Kapitulation NS-Deutschlands, gleichzeitig auch der Tag eines Massakers der französischen Sicherheitskräfte an Algerier*innen in Sétif. Diner spricht von „gegenläufigen Gedächtnissen“: das Gedächtnis an den Holocaust und das koloniale Gedächtnis. (Diner 2020, 62, 97). Omar Kamil schreibt, dass sich das Leiden „unter dem Kolonialismus als Konkurrenz zum jüdischen Leid im Holocaust eingeschrieben hat“ (Kamil 2012, 166).

In der Tat gibt es in europäischen Einwanderungsgesellschaften einen Opferdiskurs, auch, aber nicht nur unter Menschen, deren persönliche Familiengeschichte mit dem Nahostkonflikt verwoben ist (Wetzel 2010, 383). In Frankreich scheint das Phänomen noch stärker aufzutreten. Der „Comedian“ Dieudonné M’bala M’bala gewinnt seine Popularität darüber, antisemitische Stereotype zu äußern und den Holocaust zu leugnen. Zu seinen Anhänger*innen gehören benachteiligte Jugendliche mit Migrationshintergrund, die sich in einer Opferkonkurrenz sehen. Für sie ist die gesellschaftliche Ablehnung von Antisemitismus und die Holocausterinnerung ein Instrument des „Systems“, das damit den Opferstatus einer angeblich privilegierten Gruppe sichert, während ihr eigener Status als vermeintliche Opfer des Kolonialismus oder der Diskriminierung in der französischen Gesellschaft bis heute ignoriert wird. Dieudonné wurde durch seine Äußerungen auch populär bei Islamist*innen oder Rechtsextremen. Er erfand außerdem eine „Quenelle“ genannte Geste, die für Holocaustleugnung steht (Embacher, Edtmaier und Preitschopf 2019, 72 f., 85).

Daneben existiert auch in Teilen der Linken das Konstrukt, dass Jüdinnen*Juden die wesentlichen Agent*innen des Kolonialismus und neokolonialer Ausbeutungsverhältnisse seien. Das Motiv lässt sich aus der antisemitischen Vorstellung der jüdischen Weltverschwörung ableiten, das einflussreiche Jüdinnen*Juden hinter Kapitalismus oder auch Kommunismus sieht (Bergmann 2016, 74). Ein Beispiel in jüngster Zeit ist das Kunstwerk des indonesischen Künstlerkollektivs Taring Padi, das auf der

Documenta 15 gezeigt wurde. Es stellte einen ultraorthodoxen Juden mit spitzen Zähnen auf der Bildseite der Ausbeuter*innen dar, der darüber hinaus „SS“-Runen auf dem Hut trägt – eine Täter-Opfer-Umkehr des Holocausts.

04

Vom Umgang mit islamisiertem Antisemitismus

4.1. Probleme

Der Umgang mit islamisiertem Antisemitismus in europäischen Einwanderungsgesellschaften stellt uns derzeit vor unterschiedliche Probleme, von denen einige hier genannt werden sollen.

Erstens findet die Auseinandersetzung mit islamisiertem Antisemitismus in einem Spannungsfeld statt. Es gibt Muslim*innen, die antisemitischen Konstrukten anhängen und diese ggf. auch verbreiten. Das Erkennen und Benennen dieser antisemitischen Bilder wird aber erschwert durch eine polarisierte gesellschaftliche Debatte, die in Teilen Antisemitismus mit Muslim*innen (und den politischen Rändern) assoziiert, ohne ähnliche Vorstellungen in der Mehrheitsgesellschaft zu thematisieren. Antisemitismus wird somit zu einem Element des „Othering“ (Messerschmidt 2010, 94).

Zweitens nimmt der Nahostkonflikt heute eine zentrale Stellung ein, um antijüdische Positionen zu begründen (Höfßl 2020, 314; Ranan 2018, 201). Der Konflikt wird zunehmend als ein religiöser wahrgenommen. Der Blick auf ihn ist geprägt von unterschiedlichen Wissenshorizonten und Erfahrungen, von Empathie und Antipathie, von Emotionen, Meinungen, Parteinahmen und nicht zuletzt von Identitätsfragen. Diese Gemengelage ist äußerst schwierig, einfache Antworten sind kaum möglich.

Drittens sind viele Postmigrant*innen, die in Deutschland antisemitische Äußerungen tätigen, bereits in der deutschen Gesellschaft sozialisiert. Dadurch ist es zu einfach, den islamisierten Antisemitismus auf einen vermeintlichen „Import“ bzw. „Re-Import“ aus den Herkunftsländern zu reduzieren. Antisemitische Vorstellungen können unterschiedlichste Ursachen haben, die zum Teil auf die Herkunftsgesellschaften zurückzuführen sind, durch Familienerzählungen, Medien oder durch politische, religiöse oder soziale Gemeinschaften, die stark mit den Herkunftsgesellschaften in Beziehung stehen. Zum Teil handelt es sich aber auch um die Aufnahme von bereits in der deutschen Gesellschaft vorhandener, historisch gewachsener Stereotype (Embacher, Edtmaier und Preitschopf 2019, 28).

Viertens sind vielen Menschen die antijüdischen Stereotype, die sie äußern, gar nicht als antijüdisch bewusst. Oft werden die Äußerungen getätigt mit dem ausdrücklichen Verweis auf eine Distanzierung von jeglichem antisemitischem Gedankengut oder auf eine persönliche tolerante Haltung gegenüber Jüdinnen*Juden (Messerschmidt 2010, 91).

Fünftens können antisemitische Äußerungen auch zur gezielten Provokation gegen eine Gesellschaft dienen, die als diskriminierend wahrgenommen wird. Dabei kann sowohl eine gefühlte Opferkonkurrenz eine Rolle spielen als auch das Bedürfnis, die eigene Diskriminierungserfahrung auf eine bestimmte Gruppe zu projizieren (Messerschmidt 2010, 95).

Sechstens spielt die Selbstethnisierung eine Rolle. Eine Selbstidentifikation als Palästinenser*in, Araber*in oder Muslim*in kann sich beispielsweise dadurch festmachen, gegen Jüdinnen*Juden zu sein (Arnold 2019, 132, 145; Hößl 2020, 314).

4.2. Lösungsansätze: Wie kann mit islamisiertem Antisemitismus umgegangen werden?

Die Bildungsarbeit gegen Antisemitismus steht unter anderem vor dem Problem, wie heute mit islamisiertem Antisemitismus umgegangen werden kann. Islamisierter Antisemitismus ist medial und in den gesellschaftlichen Debatten sehr präsent. Wenn Menschen, die als „muslimisch“ wahrgenommen werden oder die „muslimisch“ als eine ihrer Selbstzuschreibungen gewählt haben, antijüdische Stereotype äußern, besteht daher schnell die Möglichkeit, dass das auf ihr vermeintliches Muslim-Sein zurückgeführt wird – auch wenn es beispielsweise einer politischen Haltung entspricht, die nichts mit Religionszugehörigkeit zu tun hat. Insofern stehen Muslim*innen in Deutschland unter „Antisemitismusverdacht“ – wie auch unter dem Verdacht der Homophobie (Cheema 2018, 64 f., 68).

Wie oben ausgeführt, sind die meisten Motive des islamisierten Antisemitismus originär europäisch, ja eine „Variation des europäischen [Antisemitismus]“ (Holz und Kiefer 2010, 126). Die Denkmuster sind nicht neu, sondern aktualisiert und um einige wenige islamische Motive erweitert. Bildungsprogramme oder primäre Prävention speziell für Muslim*innen bergen daher die Gefahr, dass die Zielgruppe ethnisiert und essentialisiert wird und somit ein „kulturell Anderes“ konstruiert wird (Fava 2015, 33, 39). Für die Betroffenen können dadurch Marginalisierung und Stigmatisierung noch vergrößert werden (Cheema 2018, 70).

Allerdings dürfen aus Angst vor Stigmatisierung von Betroffenen antisemitische Äußerungen – oder andere Äußerungen mit gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit – nie unwidersprochen stehengelassen werden, egal von wem die Äußerung kommt (Messerschmidt 2010, 103). Eine völlige Ausblendung unterschiedlicher kultureller Hintergründe oder Identitätsfaktoren würde wiederum dazu führen, spezifische Spielarten judenfeindlicher Motive weder erkennen noch bearbeiten zu können (Cheema 2018, 64).

Oben sind verbreitete antijüdische Motive in ihrem Entstehungskontext dargestellt (allerdings ohne Anspruch auf Vollständigkeit). Dies soll helfen, in der Präventionsarbeit antijudaistische und antisemitische Motive leichter zu identifizieren und analytisch zu trennen, um die einzelnen Motive zu versachlichen. Ein weiterer wichtiger Ansatz ist die Differenzierung. Beim Beispiel des Nahostkonflikts ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass Jüdinnen*Juden nicht deckungsgleich sind mit Israeli*nnen, und Israeli*nnen nicht deckungsgleich mit israelischer Politik oder der israelischen Armee. Dabei soll auch das Bewusstsein dafür geweckt werden, dass es sich beim Nahostkonflikt nicht um einen religiösen Konflikt zwischen Jüdinnen*Juden und Muslim*innen, sondern um einen politischen Konflikt handelt.

Das Verwenden antijüdischer Bilder kann mit eigenen Diskriminierungserfahrungen zu tun haben. Dies kann aus Gründen der Provokation und des Tabubruchs geschehen, aber auch, um in vermeintlich gesellschaftlich einflussreichen Jüdinnen*Juden eine personalisierte Ursache eigener Diskriminierung zu sehen. Hier empfiehlt es sich, über die Diskriminierung zu sprechen und nachzufragen, warum dafür antisemitische Bilder gebraucht werden und aus welchen Quellen diese stammen (Messerschmidt 2010, 102). Den Diskriminierungserfahrungen der Klient*innen ist anerkennend zu begegnen.

In der selektiven und indizierten Prävention bei Klient*innen, die sich selbst die Zuschreibung Muslim*in oder Islamist*in gegeben haben, liegt bereits ein religiöses *Framing* vor. Hier empfiehlt es sich, nachzufragen, woher die Klient*innen das antisemitische Motiv haben. Gibt es religiöse Gründe, die für die Wahl eines Motivs sprechen? Widerspricht ein religiöses Motiv nicht vielleicht einer religiösen Eigenlogik? Für diese Dialoge empfehlen sich gerade Gespräche mit muslimischen Seelsorger*innen, die möglicherweise in den Augen der Klient*innen über breiteres theologisches Wissen verfügen.

Eine Selbstzuschreibung als religiös und muslimisch hat allerdings nicht zwingend eine höhere Affinität zu antisemitischen Bildern zur Folge.

Für eine Studie befragte Stefan Hößl 117 junge muslimische Männer in Deutschland und traf dabei zum einen auf Personen, die antisemitische Positionen religiös begründeten, zum anderen aber auch auf solche, für die ihre religiöse Überzeugung Antisemitismus ausdrücklich ausschloss (Hößl 2020, 307, 311).

04

Zusammenfassung

Antisemitismus ist heute in Deutschland weit verbreitet, vielgestaltig und in unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen zu beobachten. Eine alleinige Fixierung auf Antisemitismus unter Menschen, die sich als Muslim*innen definieren oder als Muslim*innen definiert werden, wird dem Problemfeld Antisemitismus nicht gerecht. Dennoch gibt es auch unter Muslim*innen antisemitische Vorstellungen, oft unter denjenigen, die den unterschiedlichen Spielarten des Islamismus zuzurechnen sind. Dadurch ist die Präventions- und Beratungsarbeit zum radikalen Islamismus mit unterschiedlichen antisemitischen Stereotypen konfrontiert.

Antisemitische Bilder speisen sich aus unterschiedlichen Quellen. Auch im islamistischen Spektrum sind die geäußerten Vorstellungen zumeist europäischen Ursprungs. Für den richtigen Umgang mit antisemitischen Bildern ist es unabdingbar, die verschiedenen Motive und ihre Herkunft identifizieren zu können, um sie zu dekonstruieren.

Dabei ist Antisemitismus nicht immer eindeutig festzustellen. Gerade im Kontext des Nahostkonflikts mag es zu Grenzfällen kommen. Ist eine bestimmte Aussage noch legitime Kritik an der israelischen Politik, handelt es sich nur um ein zugespitztes Thematisieren von Menschenrechtsverletzungen? „Entscheidendes Kriterium für die rote Linie, die legitimen Widerstand gegen die israelische Politik von Antisemitismus trennt, kann einzig und allein die Frage sein, ob das Recht auf einen jüdischen Staat (in welchen Grenzen auch immer) abgelehnt und aktiv bekämpft wird [...] oder ob das Existenzrecht des Staates Israel [...] anerkannt wird.“ (Schäfer 2020, 293).

Literaturverzeichnis

Adang, C. (1996): *Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible*. Leiden.

Alagha, J. (2006): *The Shift in Hizbullah's Ideology*. Amsterdam.

Amirpur, K. (2019): Licht und Schatten. Antisemitismus im Iran, S. 219–251 in: Heilbronn, C./Rabinovici, D./Sznajder, N. (Hrsg.): *Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte*. Berlin.

Arnold, S. (2019): Der neue Antisemitismus der Anderen? Islam, Migration und Flucht, S. 128–158 in: Heilbronn, C./Rabinovici, D./Sznajder, N. (Hrsg.): *Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte*. Berlin.

Benz, W. (2015): *Antisemitismus. Präsenz und Tradition eines Ressentiments*. Schwalbach/Ts.

Benz, W. (2007): *Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Legende von der jüdischen Weltverschwörung*. München.

Berger Waldenegg, G. C. (2003): *Antisemitismus: „Eine gefährliche Vokabel?“*. Wien.

Bergmann, W. (2016): *Geschichte des Antisemitismus*. München.

Brumlik, M. (2021): *Postkolonialer Antisemitismus?*. Hamburg.

Cheema, S. (2017): Gleichzeitigkeiten. Antimuslimischer Rassismus und islamisierter Antisemitismus – Anforderungen an die Bildungsarbeit, S. 61–76 in: Mendel, M./Messerschmidt, A. (Hrsg.): *Fragiler Konsens. Antisemitische Bildung in der Migrationsgesellschaft*. Bonn.

Cohen, M. (2013): L'antisémitisme musulman: phénomène ancien ou récent?, S. 546–553 in: Meddeb, A./Stora, B. (Hrsg.): *Histoire des relations entre juifs et musulmans des origines à nos jours*. Paris.

Cohen, M. (1997): *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*. Princeton.

Cook, D. (2005): *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*. Syracuse.

Dawisha, A. (2016): *Arab Nationalism in the Twentieth Century*. Princeton.

Diner, D. (2020): *Gegenläufige Gedächtnisse*. Bonn.

Embacher, H./Edtmaier, B./Preitschopf, A. (2019): *Antisemitismus in Europa*. Wien.

Fava, R. (2015): *Die Neuausrichtung der „Erziehung nach Auschwitz“ in der Einwanderungsgesellschaft*. Berlin.

Filiu, J.-P. (2008): *L'Apocalypse dans l'Islam*. Paris.

Gilman, S. (1991): *The Jew's Body*. New York.

Holz, K./Kiefer, M. (2010): Islamistischer Antisemitismus. Phänomen und Forschungsstand, S. 109–137 in: Stender, W./Follert, G./Özdoğan, M. (Hrsg.): *Konstellationen des Antisemitismus*. Wiesbaden.

Höbl, S. (2020): Antisemitismus unter „Musliminnen und Muslimen“, S. 301–322 in: Höbl, S./Jamal, L./Schellenberg, F. (Hrsg.): *Politische Bildung im Kontext von Islam und Islamismus*. Bonn.

Kamil, O. (2012): *Der Holocaust im arabischen Gedächtnis*. Göttingen.

Kiefer, M. (2007): Islamischer oder islamisierter Antisemitismus?, S. 71–84 in: Benz, W./Wetzels, J. (Hrsg.): *Antisemitismus und radikaler Islamismus*. Essen.

Kiefer, M. (2002): *Antisemitismus in den islamischen Gesellschaften*. Düsseldorf.

Lewis, B. (1999): *Semites and Anti-Semites*. New York.

Lewis, B. (1987): *The Jews of Islam*. Princeton.

Litvak, M./Webman, E. (2009): *From Empathy to Denial. Arab Responses to the Holocaust*. London.

Longerich, P. (2021): *Antisemitismus. Eine deutsche Geschichte*. München.

Messerschmidt, A. (2010): Flexible Feindbilder. Antisemitismus und der Umgang mit Minderheiten in der deutschen Einwanderungsgesellschaft, S. 91–108 in: Stender, W./Follert, G./Özdoğan, M. (Hrsg.): *Konstellationen des Antisemitismus*. Wiesbaden.

Mishal, S./Aharoni, R. (1994): *Speaking Stones. Communiqués from the Intifada Underground*. Syracuse.

Motadel, D. (2014): *Islam and Nazi Germany's War*. Cambridge, MA.

Ranan, D. (2018): *Muslimischer Antisemitismus. Eine Gefahr für den gesellschaftlichen Frieden in Deutschland?*. Bonn.

Reiter, Y. (2008): *Jerusalem and Its Role in Islamic Solidarity*. New York.

Schäfer, P. (2020): *Kurze Geschichte des Antisemitismus*. München.

Stillman, N. (1991): *The Jews of Arab Lands in Modern Times*. Philadelphia.

Stillman, N. (1979): *The Jews of Arab Lands*. Philadelphia.

Wetzel, J. (2010): Moderner Antisemitismus unter Muslimen in Deutschland. S. 379–391 in: Schneiders, T. G. (Hrsg.): *Islamverherrlichung*. Wiesbaden.

Wien, P./Wildangel, R. (2004): Einführung. S. 7–17 in: Höpp, G./Wien, P./Wildangel, R. (Hrsg.): *Blind für die Geschichte? Arabische Begegnungen mit dem Nationalsozialismus*. Berlin.

Wild, S. (2006): Importierter Antisemitismus? Die Religion des Islam und die Rezeption der „Protokolle der Weisen von Zion“ in der arabischen Welt, S. 201–216 in: Ansorge, D. (Hrsg.): *Antisemitismus in Europa und in der arabischen Welt*. Paderborn.

Über das Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“ (KN:IX)

Das Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“ (KN:IX) besteht seit Beginn der aktuellen Förderperiode von „Demokratie leben!“ (2020–2024). Es reagiert auf die Entwicklungen im Phänomenbereich und begleitet sowohl die Präventions-, Interventions- und Ausstiegsarbeit als auch die im Themenfeld geführten fachwissenschaftlichen Debatten. Als Netzwerk, in dem die Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus, ufuq.de und Violence Prevention Network zusammenarbeiten, analysiert KN:IX aktuelle Entwicklungen und Herausforderungen der universellen, selektiven und indizierten Islamismusprävention und bietet Akteur*innen der Präventionsarbeit einen Rahmen, um bestehende Ansätze und Erfahrungen zu diskutieren, weiterzuentwickeln und in die Arbeit anderer Träger zu vermitteln. Das Kompetenznetzwerk versteht sich als dienstleistende Struktur zur Unterstützung von Präventionsakteur*innen aus der Zivilgesellschaft, öffentlichen Einrichtungen in Bund, Ländern und Kommunen sowie von Fachkräften etwa aus Schule, Jugendhilfe, Strafvollzug oder Sicherheitsbehörden. Neben dem Wissens- und Praxistransfer zwischen unterschiedlichen Präventionsträgern hat KN:IX das Ziel, mit seinen Angeboten zu einer Verstärkung und bundesweiten Verankerung von präventiven Ansätzen in Regelstrukturen beizutragen.

www.kn-ix.de

Über die BAG ReEx

Die Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus, kurz BAG ReEx, ist ein gemeinnütziger Verein. Gegründet wurde sie im November 2016 von 25 zivilgesellschaftlichen Organisationen, die sich gegen religiös begründeten Extremismus engagieren. Ziele der BAG ReEx sind die Vernetzung, der Fachaustausch und die Weiterentwicklung auf diesem Themengebiet. Mit aktuell 35 Mitgliedsorganisationen steht die BAG ReEx für eine große Vielfalt an Ansätzen und Maßnahmen sowie für langjährige Erfahrungen im Arbeitsbereich. Die BAG ReEx versteht sich als Plattform und Schnittstelle zwischen zivilgesellschaftlichen Akteuren, Politik und Öffentlichkeit. Die BAG ReEx ist konfessionell und parteipolitisch unabhängig.

www.bag-relex.de

Über den Autor

Oliver Glatz (M.A.), Studium der Judaistik und Islamwissenschaft an der Freien Universität Berlin und der Hebräischen Universität Jerusalem. In der Vergangenheit Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum und am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur der Ludwig-Maximilians-Universität München. Derzeit ist er Bildungsreferent für die Stiftung Jüdisches Museum Berlin und die Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas.

Publikationen des Kompetenznetzwerks „Islamistischer Extremismus“ (KN:IX):

Analysen

Nössing, Elisabeth. 2022. *Analyse #6: Das Widerstandsdispositiv im islamistischen Extremismus*. <https://kn-ix.de/download/7038>. Berlin: Violence Prevention Network gGmbH.

Puvogel, Mariam. 2022. *Analyse #5: Attraktivitätsmomente von Kampfsport aus geschlechterreflektierender und rassismuskritischer Perspektive. Anschlussmöglichkeiten und Fallstricke für die (präventiv-)pädagogische Praxis*. <https://kn-ix.de/download/6535/>. Berlin: ufuq.de.

Caliskan, Hakan. 2022. *Analyse #4: „aber ich kann ja jetzt nicht noch Islam so studieren wie Sie!“ Praxisorientierte und diskriminierungssensible Handlungsstrategien zu vermeintlich religiös konnotierten Konflikten im Schulalltag*. <https://kn-ix.de/download/6427/>. Berlin: Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus.

Brüning, Christina. 2021. *Analyse #3: Globalgeschichtliche Bildung in der postmigrantischen Gesellschaft*. <https://kn-ix.de/download/5161>. Berlin: ufuq.de.

Saal, Johannes. 2021. *Analyse #2: Die Rolle der Religion bei der Hinwendung zum religiös begründeten Extremismus*. <https://kn-ix.de/download/5157/>. Berlin: Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus.

Rothkegel, Sibylle. 2021. *Analyse #1: Selbstfürsorge und Psychohygiene von Berater*innen im Kontext der selektiven und indizierten Extremismusprävention*. <https://kn-ix.de/download/5139/>. Berlin: Violence Prevention Network gGmbH.

Impulse

Abay Gaspar, Hande und Manjana Sold. 2022. *Impuls #6: Der Ukraine-Krieg in der islamistischen Propaganda*. https://kn-ix.de/wp-content/uploads/2022/07/KNIX-Impuls6_Ukrainekrieg-BAG-Relex.pdf. Berlin: Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus.

Ali, Rami und Fabian Reicher. 2022. *Impuls #5: Ansätze zum Online-Campaigning. Ein Praxisbericht über die Online-Kampagne von Jamal al-Khatib – Mein Weg! anlässlich der erneuten Machtübernahme der Taliban in Afghanistan*. <https://kn-ix.de/download/7091/>. Berlin: Violence Prevention Network gGmbH.

Vale, Gina. 2022. *Impuls #4: Gender-sensitive approaches to minor returnees from the so-called Islamic State*. <https://kn-ix.de/download/6069>. Berlin: Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus.

Lakbiri, Assala. 2022. *Impuls #3: Apokalyptisches Denken im islamistischen Extremismus*. <https://kn-ix.de/download/5700>. Berlin: Violence Prevention Network.

Nadar, Maike und Saloua Mohammed M'Hand. 2021. *Impuls #2: Menschenrechtsbasierte Radikalisierungsprävention – ein Entwurf aus der Sozialen Arbeit*. <https://kn-ix.de/download/5306>. Berlin: Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus.

Schubert, Kai E.. 2021. *Impuls #1: Reflexionen über den Nahostkonflikt als Thema der selektiven und indizierten Präventionsarbeit*. <https://kn-ix.de/download/5347/>. Berlin: Violence Prevention Network gGmbH.

Sonstige Publikationen

Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“. 2021. *Wer, wie, was – und mit welchem Ziel? Ansätze und Methoden der universellen Islamismusprävention in Kommune, Schule, Kinder- und Jugendhilfe, außerschulischer Bildung, Elternarbeit, Psychotherapie und Sport*. <https://kn-ix.de/download/5052>. Berlin: ufuq.de.

Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“. 2021. *Handreichung zur digitalen Distanzierungsarbeit. Erkenntnisse, Expertisen und Entwicklungspotenziale*. <https://kn-ix.de/download/4971/>. Berlin: Violence Prevention Network gGmbH.

Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“. 2021. *KN:IX Report 2021: Herausforderungen, Bedarfe und Trends im Themenfeld*. <https://kn-ix.de/download/4488>.

Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“. 2021. *Online: Beratung und Begleitung in der pädagogischen Praxis. Methodenfächer*. <https://kn-ix.de/download/3812>. Berlin: Violence Prevention Network gGmbH.

Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“. 2020. *KN:IX Report 2020: Herausforderungen, Bedarfe und Trends im Themenfeld*. <https://kn-ix.de/download/3175/>.

Impressum

Herausgegeben im Rahmen des Kompetenznetzwerks „Islamistischer Extremismus“ (KN:IX)

Verantwortlich:
 Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus e. V.
 Jamuna Oehlmann, Rüdiger José Hamm
 (Geschäftsführung)
 Oranienstraße 58, 10969 Berlin
 Tel: +49 (0)30 921 262 89
 info@bag-relex.de
 www.bag-relex.de

Ansprechpartner*innen im Kompetenznetzwerk:

BAG ReEx
 Jamuna Oehlmann
 jamuna.oehlmann@bag-relex.de

Rüdiger José Hamm
 ruediger.hamm@bag-relex.de

ufuq.de
 Dr. Götz Nordbruch
 goetz.nordbruch@ufuq.de

Violence Prevention Network gGmbH
 Franziska Kreller
 franziska.kreller@violence-prevention-network.de

Email: info@kn-ix.de
 Web: www.kn-ix.de

Redaktion: Rüdiger José Hamm, Ulrike Hoole
 Lektorat: Ulf Schumann | www.textbauer-berlin.de
 Gestaltung: part | www.part.berlin
 Druck: Onlineprinters GmbH

Stand: 06.10.2022
 © BAG ReEx

Das Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“ wird gefördert durch das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend im Rahmen des Bundesprogramms „Demokratie leben!“ und im Fall der Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus kofinanziert durch die Bundeszentrale für politische Bildung, die Landeskommission Berlin gegen Gewalt sowie im Rahmen des Landesprogramms „Hessen – aktiv für Demokratie und gegen Extremismus“.

Die Veröffentlichung stellt keine Meinungsäußerung der Fördergeber dar. Für inhaltliche Aussagen tragen die Autor*innen die Verantwortung.



