

Ansar Jasim, Tanja Lenuweit
**Narrative über Jüdinnen und Juden, Judentum,
die Shoah und Israel in Syrien**

Working Paper III

Der Gang der Geschichte(n).
Narrative über Jüdinnen und Juden,
Judentum, die Shoah und Israel

Der Gang der Geschichte(n) wird gefördert von der Bundeszentrale für politische Bildung und dem Auswärtigen Amt. Das Projekt steht unter der Schirmherrschaft von Außenminister Heiko Maas.



Ansar Jasim, Tanja Lenuweit
**Narrative über Jüdinnen und Juden, Judentum,
die Shoah und Israel in Syrien**

Working Paper III

Der Gang der Geschichte(n).
Narrative über Jüdinnen und Juden,
Judentum, die Shoah und Israel



Das Projekt »Der Gang der Geschichte(n). Narrative über Jüdinnen und Juden, Judentum, das Judentum, die Shoah und Israel« wird von Minor – Projektkontor für Bildung und Forschung seit Juli 2019 umgesetzt und arbeitet bis Ende 2022.

Herausgeberin: Tanja Lenuweit

Redigat: Lucas Frings, Konrad Krämer, Andrea Schnelzauer

Gestaltung: Gaston Isoz

Oktober 2021

Minor – Projektkontor für Bildung und Forschung e. V.

Alt-Reinickendorf 25

13407 Berlin

www.minor-kontor.de

Kontakt: t.lenuweit@minor-kontor.de

www.minor-kontor.de/der-gang-der-geschichten



Inhaltsverzeichnis

Einleitung	8
Teil 1	
Arabische Auseinandersetzungen mit Faschismus und Nationalsozialismus <i>Tanja Lenuweit</i>	11
1. Forschungsansätze und -problematiken	11
2. Omar Kamil: Emblematische Verschränkung verschiedener historischer Erfahrungen	12
3. Gilbert Achcar: Kritik an der »großen Erzählung«	13
4. Arabische Reaktionen auf den Nationalsozialismus im Kontext der französischen und der britischen Besatzung	14
5. Nationalistische Richtungen in den 1930er und 1940er Jahren	15
6. Diskurse um Holocaust und Nationalsozialismus nach 1948	16
Teil 2	
Holocaust und Israel in der syrischen Staatsrhetorik <i>Ansar Jasim, Tanja Lenuweit</i>	19
1. Holocaust in der politischen Rhetorik	19
2. Israel in der politischen Rhetorik Syriens	20
3. Inoffizielle offizielle Propaganda: <i>Matze von Zion</i>	21
4. Die »Achse des Widerstands«	22
5. Ideologie in Syrien und das »as if«	23
6. Witze als Form des Widerstands	24
Teil 3	
Jüdinnen*Juden, Shoah und Israel in kulturellen Produktionen <i>Ansar Jasim</i>	27
1. Der Normalisierungsvorwurf	28
2. Film: <i>Damascus with Love</i> (2010)	29
3. Serien	32
3.1 Film: <i>What Happened in Damascus</i> (2013)	33
4. Belletristische Literatur	37

4.1 Ali Al-Kurdis <i>Sham'āyā-Palast</i> (2010): Vom jüdisch-palästinensischen Zusammenleben	40
4.2 Ibrahim Aljabins <i>Auge des Orients</i> (2016): Von jüdischen Freund*innen und von Nazis in Damaskus	41
5. Fazit	41
Teil 4	
Narrative von Syrer*innen – Geschichten von Nähe und Vertrautheit <i>Ansar Jasim</i>	43
Literaturverzeichnis	50

Einleitung

Das Projekt »Der Gang der Geschichte(n)« setzt sich seit 2019 mit Narrativen über Jüdinnen*Juden, Judentum, Shoah und Israel in vier ausgewählten Herkunftsländern von Zugewanderten und den entsprechenden Communitys in Deutschland auseinander. Der Fokus liegt auf zwei Ländern der MENA-Region (Syrien und Marokko) und zwei ost-/ostmitteleuropäischen Ländern (Polen und Russland). Mittels Recherchen durch beauftragte Expert*innen wird zunächst eine Wissensbasis zu den in diesen Ländern vorhandenen Narrativen über Jüdinnen*Juden, Judentum, Shoah und Israel geschaffen. Dabei geht es nicht nur um die Identifizierung antisemitischer Stereotype, sondern auch um positive Bilder. Gleichzeitig soll auch jüdisches Leben sichtbar gemacht und die Perspektive von Jüdinnen*Juden einbezogen werden. In einem nächsten Schritt wird überprüft, welche Relevanz diese Narrative in Deutschland haben, ob und wie sie sich verändern, an welche in Deutschland vorhandenen Narrative sie anknüpfen und welche Wechselwirkungen entstehen. Ziel ist es, Grundlagenwissen zu gewinnen und für die politische Bildung nutzbar zu machen.

Das Working Paper ist die dritte Publikation des Projekts zum Herkunftsländ Syria. *Von einer lokalen zu einer globalen Community (2020)* bietet einen Überblick zur jüdischen Geschichte Syriens. *Hidden Stories of Damascene Jews (2020)* dokumentiert Ergebnisse einer fotografischen Recherche zu Spuren jüdischen Lebens in Damaskus sowie eine Sammlung von narrativen Interviews mit Damaszener Jüdinnen*Juden. Narrative zu Jüdinnen*Juden, Judentum, Shoah und Israel in Syrien stehen im Zentrum der nun vorliegenden Publikation. Sie basiert auf den Ergebnissen der Recherchen, die Ansar Jasim für das Projekt durchgeführt hat.

Das Working Paper gliedert sich in vier Teile. Das erste Kapitel versucht, einen Überblick der Forschungsliteratur zur Auseinandersetzung mit Faschismus und Nationalsozialismus im arabischsprachigen Raum zu geben. Die einschlägige wissenschaftliche Literatur kommt vor allem aus dem angloamerikanischen und europäischen Raum sowie von israelischen Wissenschaftler*innen. Von einem kritischen arabischen Diskurs zum Thema lässt sich bislang kaum sprechen. Viele der wissenschaftlichen Diskurse verlaufen zudem antagonistisch, es geht dabei oft weniger um die Anerkennung historischer Fakten als vielmehr um Ursachen und Bewertungen. So stellt ein Teil der Forschenden die Kollaboration von Amin Al-Hussaini, dem palästinensischen Mufti von Jerusalem, mit den Nationalsozialisten ins Zentrum, ein anderer Teil untersucht und erklärt die arabischen Haltungen zum Nationalsozialismus vor allem vor dem Hintergrund der Palästinafrage.

Das zweite Kapitel setzt sich damit auseinander, wie Holocaust und Israel in der syrischen Staatsrhetorik verhandelt werden. Der Holocaust, so zeigt sich, wird immer wieder relativierend in Bezug zu Israel gesetzt. So werden die Opferzahlen als unklar oder als aus politischen Gründen übertrieben bezeichnet und das Leiden der Juden in der Shoah mit dem Leiden der Palästinenser durch die Nakba gleichgesetzt. Der syrische Staat inszeniert sich als Anwalt der palästinensischen Sache und als dezidiert antiisraelisch. Auch

antisemitische Verschwörungserzählungen wie die einer angeblichen Kollaboration der Zionisten mit den Nationalsozialisten sind Teil dieser Rhetorik. Eine besonders unrühmliche Rolle spielt das Buch *Matze von Zion* des vormaligen Außenministers Mustafa Tlass, das die Damaskusaffäre von 1840 aufgreift und den angeblichen Ritualmord als historisch belegte Tatsache behauptet.

Politische Rhetoriken in einem autoritären Staat, in dem es keine öffentliche zivilgesellschaftliche Sphäre und keinen Freiraum für Diskurse gibt, sind nicht mit den Einstellungen der Bevölkerung gleichzusetzen. Dass Widerstand auch dann vorhanden sein kann, wenn sich scheinbar kein sichtbarer Widerspruch regt, machen die performativen Strategien der syrischen Bevölkerung im Kontext des Assad-Kults ebenso deutlich wie subversive Witze.

Die Darstellung von Jüdinnen*Juden, dem Judentum, der Shoah und Israel in syrischen kulturellen Produktionen ist Thema des dritten Kapitels. Hier gilt es zwischen staatlichen und nicht staatlichen Produktionen zu unterscheiden und diese vor dem Hintergrund des fehlenden Freiraums für öffentliche und offene Debatten zu lesen. Immer wieder sehen sich Kulturschaffende dem Vorwurf der »Normalisierung der Beziehungen mit Israel« ausgesetzt. Trotzdem scheint sich einiges zu bewegen, so wird in den letzten Jahren ein neues Interesse an jüdischen Figuren und an der jüdischen Geschichte des Landes sichtbar. Ein Beispiel dafür ist der syrische Film *Damascus with Love* von 2010, der die Suche einer jüdischen Syrerin nach ihrem tot geglaubten (christlichen) Geliebten zum Thema hat.

Auch in Ramadan-Serien tauchen jüdische Charaktere auf. Eine Analyse der Serie *What Happened in Damascus* zeigt deren dichotome Darstellung, die der staatlichen Rhetorik folgt: So gibt es »unsere Juden«, die Syrien und/oder »den Arabern« gegenüber loyal und als die »guten« Juden markiert sind, sowie die »anderen Juden«, die israelischer oder europäischer Herkunft sind und eher als böse und verschlagen gezeichnet werden.

Das neue Interesse an jüdischer Geschichte und jüdischen Charakteren wird in der Literatur besonders deutlich. Beispielhaft dafür sind zwei Werke von mittlerweile im deutschen Asyl lebenden Autoren. Der Schriftsteller Ali Al-Kurdi wuchs als palästinensischer Flüchtling im jüdischen Viertel von Damaskus auf. Sein autobiografisch geprägtes Buch *Der Sham'āyā-Palast* erzählt in einzelnen Geschichten aus wechselnder Perspektive vom interreligiösen Zusammenleben und sozialer Nähe in dieser Nachbarschaft. Ebenfalls in Damaskus spielt der collagenhafte Roman *Auge des Orients* von Ibrahim Aljabin, der in Syrien verboten wurde. Eine der Hauptfiguren ist der deutsche Nazi-Verbrecher Alois Brunner, der in Syrien Unterschlupf fand und beim Aufbau des syrischen Sicherheitsapparates eine wichtige Rolle spielte.

Teil 1

Arabische Auseinandersetzungen mit Faschismus und Nationalsozialismus

Die Mehrheit der wissenschaftlichen Veröffentlichungen, die sich mit arabischen Positionen zum Faschismus und zum Nationalsozialismus beschäftigen, kommt aus dem angloamerikanischen und dem europäischen Raum. Es gibt zwar einige arabischsprachige Intellektuelle und Historiker*innen wie Omar Kamil und Gilbert Achcar, aber von einem kritischen *arabischen Diskurs* zu diesem Thema kann bislang nicht gesprochen werden.

1. Forschungsansätze und -problematiken

Eine Auseinandersetzung mit der Literatur macht einige Unschärfen und Problematiken deutlich. So wird häufig eine ebenso große wie heterogene Gruppe von Menschen einer Region als »die Araber« zusammengefasst, obwohl diese aus diversen Bevölkerungen zusammengesetzt ist, deren Muttersprache nicht unbedingt Arabisch ist und die vollkommen unterschiedliche Geschichten haben. Es versteht sich eigentlich von selbst, dass nicht von einem einheitlichen arabischen Diskurs ausgegangen werden kann.

Fehlende Sprachkenntnisse sind eine weitere Problematik, wenn es um die Untersuchung von Reaktionen auf den Nationalsozialismus in arabischsprachigen Ländern geht. Viele Analysen basieren auf deutschsprachiger Nazi-Propaganda für die arabischsprachigen Regionen. Untersucht werden somit in erster Linie die Strategien des NS-Regimes bezüglich der arabischsprachigen Regionen in Westasien, aber nicht unbedingt, ob und wie diese Strategien tatsächlich gewirkt haben (Nordbruch 2011: 185). Wenn mangels Sprachkenntnissen nicht auf lokales Material in Arabisch wie beispielsweise Memoiren, Zeitungsartikel oder offizielle Dokumente zurückgegriffen werden kann, bleiben die Reaktionen und Haltungen der Menschen gegenüber dem NS-Regime und seiner Ideologie notgedrungen außen vor (a.a.O.: 183).

Fehlende Sprachkenntnisse wirken sich auch auf die Analysen einiger Autor*innen aus, die sich nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 mit dem Thema beschäftigt haben und offensichtlich unter dem Eindruck eines wachsenden Antisemitismus in den arabischsprachigen Regionen entstanden sind. Ihre Analysen betonen vor allem die Sympathie und Kollaboration arabischer Kräfte und Führer mit Nazi-Deutschland und dem faschistischen Italien. Ulrike Freitag und Israel Gershoni üben hier deutliche Kritik: Langfristige historische Kontinuitäten, so ihr Vorwurf, würden ohne sorgfältige historische Beweisführung konstruiert, Fakten und Ereignisse würden durch das Prisma der vermeintlichen Erfordernisse der Gegenwart erzählt, interpretiert und manchmal auch einfach erfunden (Freitag & Gershoni 2011: 314). Damit werde eine angebliche historische Kontinuität bis zu den terroristischen Anschlägen der Gegenwart entworfen und rückblickend die geschichtliche Wahrnehmung geprägt (a.a.O.: 312f.).¹

¹ Freitag & Gershoni nennen hier Küntzel sowie Mallmann & Cüpers.

Frank Schellenberg nimmt in seiner 2017 veröffentlichten Dissertationsschrift *Zwischen globalem Erinnerungsdiskurs und regionaler Perspektive* eine Bestandsaufnahme des Forschungsstandes zu den arabischen Reaktionen auf den Nationalsozialismus vor. Deutlich werde, dass die jeweilige Haltung zu Kolonialismus und zum Nahostkonflikt auch die Forschung bestimme. Die Forschungsdebatte werde sehr antagonistisch und häufig polemisch geführt, es falle vielen der Beteiligten schwer »eine angemessene emotionale Distanz zu wahren« (Schellenberg 2017: 37), wenn andere Forschende »sich dem Thema unter anderen Prämissen und mit anderen Schwerpunkten widmen« (ebd.).

Kontrovers werde es vor allem, wenn es um die 1930er und 1940er Jahre gehe, also um zeitgenössische arabische Reaktionen auf den Nationalsozialismus. Kaum jemand bezweifle die weite Verbreitung von antisemitischen Äußerungen und Taten in den verschiedenen Ländern, auch über die groben Eckdaten und Zäsuren der Genese des arabischen Antisemitismus herrsche weitgehend Einigkeit. Die Fragen nach den Ursachen und der Bewertung würden allerdings sehr unterschiedlich beantwortet (ebd.).

2. Omar Kamil: Emblematische Verschränkung verschiedener historischer Erfahrungen

In seiner Dissertationsschrift von 2012 *Der Holocaust im arabischen Gedächtnis. Eine Diskursgeschichte 1945–1967* macht der Historiker Omar Kamil zwei dominierende und gegensätzliche Ansätze in der Forschung zu den arabischen Reaktionen auf den Holocaust aus.

In dem einen Deutungsmodell liege der Fokus auf der Kollaboration arabischer Nationalisten mit Nazi-Deutschland und dabei werde der palästinensische Mufti Amin Al-Hussaini² als eine wichtige handelnde Figur hervorgehoben (Kamil 2012: 10). Kamil benennt dafür stellvertretend den amerikanischen Historiker Jeffrey Herf, der sich in seiner Studie *Nazi Propaganda for the Arab World* (Herf 2009) vor allem auf die jüdenfeindlichen Reden von Al-Hussaini konzentriert. Herf betrachte die Verbindung zwischen Hitler und Al-Hussaini als eine Fusion zwischen arabischem Nationalismus und nationalsozialistischer Ideologie, die im Juden Hass eine Schnittstelle gefunden habe (Kamil 2012: 11).

Im zweiten Deutungsmodell werde die arabische Auseinandersetzung mit dem Holocaust vor allem in Zusammenhang mit der Palästinafrage betrachtet und die Bereitschaft der arabischen Nationalisten zur Kollaboration mit dem nationalsozialistischen Deutschland als »Zweckopportunismus« interpretiert, als ein rein politisch-patriotisches Interesse, welches sich »im Grunde gegen die Kolonialmacht England und die Zionisten richtete« (ebd.).³ Dieser Argumentationslinie zufolge seien die arabischen Nationalisten am »wahren Charakter des Naziregimes nicht ernsthaft interessiert« (ebd.) gewesen.

Omar Kamil kommt zu dem Schluss, beide Forschungspositionen könnten nicht zu einer ausgewogenen Sicht führen, »weil ihre Fragestellung sie dazu zwingt, entweder die ersten arabischen Reaktionen auf den Genozid an den

- 2 Mohammed Amin al-Hussaini wurde 1921 von Großbritannien als Mufti von Jerusalem eingesetzt. Er koordinierte den arabischen Aufstand von 1936 bis 1939 gegen die britische Mandatsmacht und jüdische Bewohner*innen Palästinas. Von 1941 bis 1945 lebte Al-Hussaini als Gast der Nationalsozialisten in Berlin. 1946 erhielt er in Ägypten Asyl, sein Einfluss nach dem Zweiten Weltkrieg ist umstritten.
- 3 Kamil bezieht sich hier beispielhaft auf Höpp/Wien/Wildangel 2004.

Juden als unmittelbar und unzweifelhaft faschistisch zu verstehen, oder umgekehrt zu versuchen, die arabischen Reaktionen von Mittäterschaft freizusprechen [...]« (a.a.O.: 12).

Für Kamil ist es die »emblematische Verschränkung verschiedener historischer Erfahrungen, deren exakter Nachvollzug [...] so wesentlich für ein angemessenes Verständnis der Reaktionen arabischer Intellektueller auf den Holocaust ist. In diesem Gegenstand überlagern sich europäische Geschichtserfahrungen, wie die Vernichtung der Juden, mit kolonialen Erfahrungen der arabischen Welt [...]« (a.a.O.: 14)

Es gehe also darum, die »widersprüchlichen, zuweilen rivalisierenden, in jedem Falle aber sich überlagernden Gedächtnisschichten« (a.a.O.: 15) zu unterscheiden: Auf der einen Seite stehe die europäische Erinnerung an den Holocaust, einem »Schlüsselthema der Historiografie und der politischen Kultur« (ebd.) Europas und auf der anderen Seite die koloniale Erinnerung arabischsprachiger Regionen, in die die Staatsgründung Israels genauso eingeordnet wird wie etwa der französische Kolonialismus in Nordafrika und den Ländern Westasiens. Eben diese konkurrierenden Gedächtnisse hätten zu einer Blockade der Rezeption bzw. Relativierung und Leugnung des Holocaust aufseiten arabischer Intellektueller geführt.

3. Gilbert Achcar: Kritik an der »großen Erzählung«

Der libanesische Historiker Gilbert Achcar untersucht in *The Arabs and the Holocaust* (Achcar 2010) arabische Reaktionen auf den Nationalsozialismus und die Shoah bis in die Gegenwart hinein. In seiner Arbeit stellt Gilbert Achcar der Shoah die Nakba, die Flucht und Vertreibung der Palästinenser*innen, gegenüber – allerdings ohne beides gleichzusetzen. Achcar kritisiert weite Teile der Forschung als tendenziös. Er spricht von einer »großen Erzählung«, die eine historische Kausalität von Amin Al-Hussaini, dem Mufti von Jerusalem, bis hin zu Osama bin Laden konstruiere (Achcar 2010: 168). Al-Hussaini werde rückwirkend und anhaltend in seiner Bedeutung aufgewertet und dämonisiert. Dies zeige sich auch an dem Eintrag zu seiner Person in der *Encyclopedia of the Holocaust* von Yad Vashem, der länger sei als die Einträge zu Göring und Göbbels und fast so lang wie der zu Hitler (a.a.O.: 165). Tatsächlich werde Al-Hussaini im arabischen Raum sehr kontrovers diskutiert und von der arabischen und insbesondere palästinensischen Linken in unzähligen Texten kritisiert (a.a.O.: 167). Seit den 1930er Jahren habe er wenig Popularität genossen und nehme heute einen eher marginalen Platz im kollektiven palästinensischen Gedächtnis ein (a.a.O.: 16off.).

Omar Kamil gesteht Achcar zu, »die Araber über den Holocaust, aber auch die Israelis über die *Nakba* auf[z]u[klä]ren, jenes Leid, dass sie aus seiner Sicht mit der Gründung des Staates Israel den Palästinensern zufügten« (Kamil 2012: 14). Aber genau darin, so Kamil, liege auch die Schwäche von Achcars Ansatz. Er analysiere »die Haltung der arabischen Intellektuellen zum Holocaust zwar scharfsinnig und kritisch, dennoch [büße] seine Studie überall dort an argumentativer Stringenz ein, wo er den Leugnungsdiskurs arabischer Intellektueller isoliert im Rahmen des arabisch-israelischen Kon-

fliktes« (ebd.) interpretiere. Der Holocaust werde »zum Vehikel, um die Problematik des Verhältnisses zu Israel insgesamt zu thematisieren und sich in Abgrenzung zum Westen zu begreifen« (ebd.).

4. Arabische Reaktionen auf den Nationalsozialismus im Kontext der französischen und der britischen Besatzung

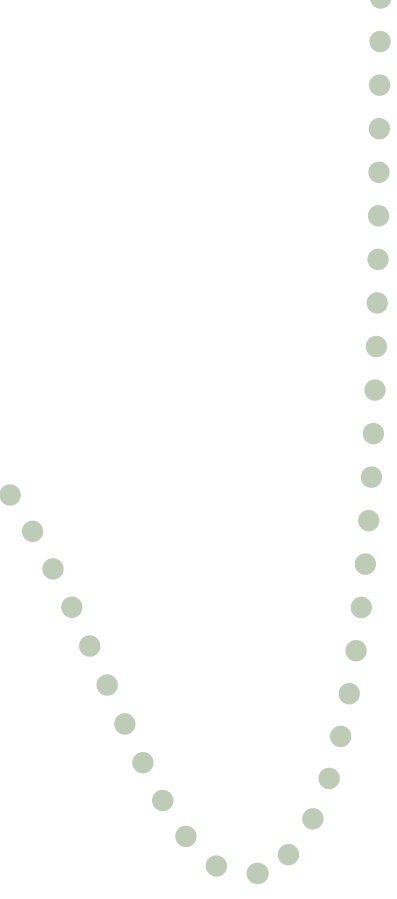
Götz Nordbruch rekonstruierte arabische Reaktionen auf den Nationalsozialismus anhand der syrischen und der libanesischen Presse. Er kommt zu dem Schluss, Nationalsozialismus als politisches Regime und als Ideologie sei nur eine der intellektuellen und politischen Positionen gewesen, die in den sich verändernden Gesellschaften als mögliche politische Option auf Interesse stießen und in lokalen Debatten eine Rolle spielten. »Faschismus in Italien, Kemalismus in der Türkei, Kommunismus in Sowjetrußland und die autoritäre Modernisierung des Irans« (Nordbruch 2014: 35, Übersetzung der Autorin) seien in der damaligen arabischen Öffentlichkeit ebenfalls auf Resonanz gestoßen. Nordbruch ordnet die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus folglich in die allgemeinen Diskussionen um eine zukünftige Gesellschaft und Sozialordnung ein und um die Frage, welches politische System für die arabische politische Kultur passend sei: Demokratie oder Diktatur, eine liberale parlamentarische Regierung oder eine autoritäre Herrschaft, ein Mehrparteiensystem oder ein Einparteiensystem (a.a.O.: 35f.; Freitag & Gershoni 2011: 319.).

Zu ähnlichen Ergebnissen kommen auch Ulrike Freitag und Israel Gershoni. »Deutschlands Rassentheorien und die antisemitische Ideologie lösten kontroverse Debatten aus, die sich beispielsweise um die Natur der Nation oder den Status religiöser Minderheiten innerhalb einer arabisch-islamischen Mehrheit drehten.« (Freitag & Gershoni 2011: 319, Übersetzung der Autorin).

Pro-deutsche Haltung im Kontext der Besatzung

Stefan Wild spricht von einer (anfänglich) breiten Begeisterung für Hitler. So seien in den ersten Monaten nach Kriegsbeginn Plakate in Ladenfenstern syrischer Städte zu sehen gewesen, die in Arabisch verkündeten: »Im Himmel ist Gott unser Herrscher, auf Erden Hitler« (Wild 1985: 128, Übersetzung der Autorin). In Aleppo, Homs und Damaskus habe es einen populären Vers im lokalen arabischen Dialekt gegeben: »Nicht mehr ›Monsieur‹, nicht mehr ›Mister‹, im Himmel Gott, auf Erden Hitler!« (ebd.: 128, Übersetzung der Autorin) Dieser Vers lege nahe, dass die positiven Reaktionen auf den Nationalsozialismus als Antwort auf die französische bzw. britische Besatzung gesehen werden können, denn Deutschland wurde unterstellt, keine direkten kolonialen Interessen in der Region zu haben (a.a.O.: 129).

Die pro-deutsche Haltung habe eine Geschichte, die bis ins 19. Jahrhundert zurückgehe, denn es habe bereits Verbindungen und Handelsbeziehungen (beispielsweise Waffenimporte) zwischen Preußen und dem Osmanischen Reich und ebenso privilegierte Beziehungen zwischen Deutschland und den Jungtürken gegeben. An diese Beziehungen habe das nationalsozia-



listische Deutschland anknüpfen können (a.a.O.: 128f.). Zudem habe der deutsche Nationalismus in intellektuell-politischen Kreisen als ein Beispiel dafür gegolten, dass auch eine Region ohne Staat eine Nation sein könne; denn bis zur Reichsgründung von 1871 habe es zwar deutsche Geschichte, deutsche Sprache und deutsche Kultur gegeben, aber keinen deutschen Staat (a.a.O.: 130).

Auch Götz Nordbruch stellt eine positive Bezugnahme auf den Nationalsozialismus in arabisch-nationalistischen Kreisen fest. So finde sich im Januar 1934 neben dem Abdruck von Auszügen von *Mein Kampf* in der libanesischen Tageszeitung *Al-Nida'* in der Kommentierung durch den Herausgeber Kazim Al-Sulh die Vorstellung einer Übernahme nationalsozialistischer Ideen für die Formierung von Gesellschaft und Nation. Allerdings weise Al-Sulh die rassentheoretischen Elemente nationalsozialistischer Ideologie deutlich zurück (Nordbruch 2014: 38f.).

Anti-nationalsozialistische Positionen

Wie Nordbruch deutlich macht, gab es ebenso dezidiert anti-nationalsozialistische Positionen. 1935 formierte sich das Netzwerk League against Nazism and Fascism in Syria and Lebanon (Nordbruch 2011: 188). Der Zusammenschluss war eng mit der *Syrischen Kommunistischen Partei* verbunden und repräsentierte eine Bandbreite an Intellektuellen und politischen Aktivist*innen aus dem marxistischen und liberal-progressiven Spektrum (ebd.).

Nordbruch weist darauf hin, dass es für die Zeit ab dem Beginn des Zweiten Weltkrieges nur wenige Zeugnisse lokaler Stimmen gebe. Grund dafür sei die Zensur und die Unterdrückung von politischer Meinungsbildung durch die lokalen Behörden der französischen Kolonialverwaltung (Nordbruch 2009: 81). Als eine der wenigen bekannten politischen Stimmen dieser Zeit nennt Nordbruch den Aktivist und Intellektuellen Mohammad Najati Sidqi. Sidqi, der zwar einen palästinensischen Hintergrund hatte, aber einen großen Teil der späten 1930er Jahre im Libanon und in Syrien verbrachte, veröffentlichte 1940 in Beirut ein Buch mit dem programmatischen Titel *Islamic traditions and the principles of Nazism – do they match?* (Nordbruch 2009: 81). Darin führt er aus, dass die Ideologie des Nazismus bzw. des Nationalsozialismus der Essenz des Islam entgegenlaufe; es entspräche dem »islamischen Geist« viel mehr, wenn sich die islamische Welt mit den demokratischen Kräften gegen die Nazi-Tyrannie vereinte (ebd.).

5. Nationalistische Richtungen in den 1930er und 1940er Jahren

Gilbert Achcar benennt vier politische Richtungen, die in den 1930er und 1940er Jahren in der arabischen Welt bestimmend gewesen seien: Westlich-orientierte liberale Positionen, marxistische Positionen, nationalistische Positionen und reaktionärer und/oder fundamentalistischer Panislamismus. Die größte Affinität zum Nationalsozialismus und zu Deutschland erkennt Achcar bei Anhängern des Panislamismus⁴, da für diese die Religion der Hauptmotor der Welt und die Juden⁵ ein gemeinsamer Feind gewesen seien (Achcar 2010: 127).

- 4 Panislamismus ist ein Überbegriff für Bewegungen und ideologische Konzepte, die ab ca. 1870 als Reaktion auf die europäische Expansionspolitik des 19. Jahrhundert entstanden und die religiöse und politische Einheit und das Gemeinschafts- und Solidaritätsgefühl aller Muslim*innen weltweit stärken wollten.
- 5 In dieser Publikation wird auf alle existierenden Geschlechter verwiesen, indem jeweils beide Wortformen des binären Sprachgebrauch mit einem * verbunden werden. Wenn jedoch davon auszugehen ist, dass ein Substantiv für den jeweiligen (historischen) Kontext ausschließlich auf Männer verweist, wird die männliche Schreibweise verwendet. An Stellen, in denen beispielsweise über »die Juden« als von Nicht-Jüdinnen*Juden imaginierte Gruppe gesprochen wird, wird in dieser Publikation das generische Maskulinum verwendet.

Obwohl Achcar zufolge nur wenige der Nationalisten mit dem Nationalsozialismus sympathisierten, gab es darunter eine faschistische Partei, die die NSDAP zumindest in ihrer Semiotik regelrecht kopierte: die Syrische Soziale Nationalistische Partei (SSNP).

Gegründet wurde die SSNP 1932 von Antoun Saadeh. Saadeh stammte aus einer griechisch-orthodoxen Familie, war selbst aber säkular. Nach Einschätzung des Historikers Christoph Schumann stand Saadeh dem Judentum zwar negativ gegenüber, aber nicht im Sinne eines Rassenantisemitismus, sondern er habe das Judentum als erstarrt und unterwickelt angesehen (Schumann 2004: 171). Die zionistische Bewegung sei für ihn »eine Art jüdische[r] Angriff auf die syrische Nation⁶« gewesen (a.a.O.: 157). Schumann sieht vor allem eine organisatorische und symbolische Nähe zum Faschismus; die Partei sei illiberal und autoritär geprägt, was sich insbesondere in dem Eid auf die Parteidoktrin und dem absoluten Gehorsam gegenüber dem *za'im*, dem Führer, zeige (a.a.O.: 165f.). Dies spiegelte sich im bis heute verwendeten Parteigruß: Mit dem rechten Arm erhoben wird »Es lebe Syrien« und »Es lebe Saadeh« gerufen (a.a.O.: 175). Noch heute ist das Symbol der Partei eine rote Swastika in einem weißen Kreis auf schwarzem Hintergrund.

In den 1940er und 1950er Jahren entwickelte sich die SSNP zu einer relevanten politischen Akteurin, die unter anderem jeweils einen Putsch gegen die Regierungen in Syrien und im Libanon versuchte. Sie ist bis heute in Syrien existent und seit 2005 als Teil der Progressiven Patriotischen Front im syrischen Parlament. Sie unterhält eigene Milizen, die auf Seiten des syrischen Regimes aktiv im derzeitigen Krieg involviert sind (Lund 2015).

6. Diskurse um Holocaust und Nationalsozialismus nach 1948

Eine der wenigen umfassenden Untersuchungen, die auch die Zeit nach 1948 in den Blick nimmt, stammt von den beiden israelischen Historiker*innen Meir Litvak und Esther Webman. In ihrer Quellenstudie *From Empathy to Denial* von 2009 setzen sie sich mit der Entstehung, dem Wandel und den Kontinuitäten von Diskursen zur Shoah im arabischsprachigen Raum auseinander und verwenden dafür Beispiele aus Ägypten, Libanon, Jordanien, den palästinensischen Autonomiegebieten, Syrien und noch einer Vielzahl anderer Staaten. Anhand von vier historischen Fallstudien analysieren sie Diskurse, die sich in arabischen Büchern, Zeitungs- und Zeitschriftenartikel finden, sowie etliche Aussagen von Politikern, Journalist*innen, Akademiker*innen und Militärs.

Litvak und Webman kommen zum Schluss, dass arabische Diskurse sich – wenn überhaupt – nur sehr wenig mit dem Holocaust selbst auseinandersetzen, der Nahostkonflikt habe den arabischen Blick auf den Holocaust verstellt. Der Holocaust sei »in der arabischen Welt nie systematisch untersucht worden, im Gegensatz zu Zionismus⁷, Judentum und Israel, die ausgiebig erforscht sind, oft mit einer klaren ideologischen Ausrichtung« (Litvak & Webman 2009: 8, Übersetzung der Autorin). Erklären lasse sich das möglicherweise mit »dem Widerwillen, sich mit einem Thema zu befassen, das Sympathien für den Feind erwecken könnte« (ebd., Übersetzung der Autorin),

6 Nation meint hier *Großsyrien*, welche die SSNP als Sinai, Palästina, Jordanien, Libanon, Syrien und Irak, später auch Zypern definierte.

7 Als Reaktion auf den Antisemitismus in Europa im 19. Jahrhundert formierte sich unter Leitung von Theodor Herzl die Idee eines jüdischen Staates zwischen Mittelmeer und Jordan, begrifflich angelehnt an Zion, einen Hügel in der Nähe von Jerusalem. Zu weiteren Denker*innen und Richtungen des Zionismus siehe Avineri 1981.

es passe aber auch zu »dem breiten Trend der arabischen Geschichtsschreibung, die sich kaum mit nicht-arabischen Fragen und Themen zu beschäftigt« (ebd., Übersetzung der Autorin). Der arabische Diskurs habe kein kohärentes Narrativ entwickelt, vielmehr lasse sich von »einem Reservoir und einem Repertoire von Referenzen, Argumenten und Bildern sprechen, die verstreut und miteinander verflochten sind [...]« (a.a.O.: 13, Übersetzung der Autorin). Ihre Studie beenden Litvak und Webmann mit dem hoffnungsvollen Blick auf junge arabische Wissenschaftler*innen und Intellektuelle, die den Beginn einer Neuausrichtung des Diskurses anzeigen, auch wenn ihr Bild vom Holocaust noch durch viele der alten Widersprüche überlagert sei.

Teil 2

Holocaust und Israel in der syrischen Staatsrhetorik

Die syrischen Regierungen seit 1971 unter Hafiz und Bashir Al-Assad betrieben eine primär antiisraelische Rhetorik, die jedoch von antisemitischen Motiven durchzogen war. Dabei suchten sie stets Verbündete – Staaten, politische Gruppen sowie auch Einzelpersonen – aus dem In- und Ausland, die die staatliche Position bestärken sollten. Dieses Kapitel untersucht die verschiedenen Propagandaformen der Regierung, wirft jedoch auch einen Blick auf die Haltungen der syrischen Bevölkerung.

1. Holocaust in der politischen Rhetorik

Obwohl Bashar Al-Assad den Holocaust offiziell nicht leugnet, unterstützte er den verurteilten britischen Holocaust-Leugner und notorischen Antisemiten David Irving mit 250.000 britischen Pfund (Litvak & Webman 2009: 178) und zudem die iranische Holocaust-Leugner-Konferenz 2006 (Radai 2017: 18). Bashar Al-Assads Politik ist, den Holocaust herunterzuspielen und zu relativieren. In einem Radiointerview mit einem US-amerikanischen Journalisten vom 27. März 2006 windet sich Assad gegenüber den (Nach-)Fragen des Journalisten: Es habe zwar einen Holocaust gegeben, dieser würde aber vom Westen übertrieben; es habe definitiv Massaker gegen Juden gegeben, aber man wisse nicht, wie und wie viele Menschen genau gestorben seien; das Problem sei nicht, wie viele getötet worden wären, sondern wie der Holocaust genutzt würde und dass dem palästinensischen Volk gerade gleiches Unrecht widerfahre (Radai 2017: 17f., Übersetzung der Autorin).

In anderen Äußerungen verglich er das Leiden der Palästinenser mit dem Leiden Christi. Dies führte zu Protesten, unter anderem von Seiten der jüdischen Gemeinde in Deutschland. In einem Interview mit dem Spiegel von 2001 (Windfuhr & Ihlau 2001) äußerte sich Assad dazu:

»Wie auch immer, das sind geschichtliche Tatsachen, die wir nicht leugnen können. Doch wieso will man mir deswegen eine antijüdische Einstellung andichten, wo wir doch in Syrien auch jüdische Staatsbürger haben und als Muslime die jüdische Religion anerkennen. Wir Syrer wenden uns gegen keine Religion.« (Windfuhr & Ihlau 2001)

Die offizielle syrische Position zum Holocaust basiert vor allem auf den nicht nur in Syrien verbreiteten Verschwörungserzählungen von einer Kollaboration zwischen Nationalsozialisten und Zionisten, die Litvak & Webman folgendermaßen beschreiben:

»Die vermeintliche Entschlossenheit der Zionisten, ihre politischen Konkurrenten loszuwerden und die Masse der Juden, die den Zionismus mehrheitlich ablehnten, zur Auswanderung nach Palästina zu bewegen, deckte sich mit dem Wunsch der Nazis, die Juden um jeden Preis loszuwerden. Dieses gemeinsame Interesse trieb die beiden Parteien angeblich zu einer engen Zusammenarbeit auf verschiedenen Ebenen, die in der Ausrottung von Nicht-Zionisten, armen oder alten Juden gipfelte.« (Litvak & Webman 2009: 243, Übersetzung der Autorin)

Einige dieser Verschwörungserzählungen gehen so weit, zu behaupten, die Nazis hätten die Morde auf Anweisung der zionistischen Führer durchgeführt. Ihre Kontakte zu den Nazis hätten die zionistischen Führer geheim gehalten, zum einen, »um die Vernichtung der Juden für die Mobilisierung internationaler Unterstützung für Israel zu nutzen« (ebd., Übersetzung der Autorin), zum anderen, um ihre Verbündeten nicht vor den Kopf zu stoßen.

Litvak und Webman führen Artikel aus drei staatlichen syrischen Tageszeitungen (*Teshreen*, *Al-Thawra* und *Syria Times*) aus den Jahren 2000 und 2002 an, in denen der syrische General und spätere Verteidigungsminister Ali Habib Mahmud⁸ zwar einräumte, dass die Nazis einige Juden getötet haben, sich aber zu sagen beeilte, dass »jeder Jude, der auf organisierte Weise von den Nazis ermordet wurde, in Wirklichkeit auf Wunsch der Zionisten ermordet wurde« (Litvak & Webman 2019: 247, Übersetzung der Autorin).

2. Israel in der politischen Rhetorik Syriens

Der israelische Historiker Itamar Radai setzt sich in seinem erstmals 2007 und 2017 erneut erschienen Aufsatz »On the Road to Damascus: Bashar Al-Asad, Israel, and the Jews« mit der syrischen Rhetorik zu Israel, Zionismus und Judentum durch die beiden Assads und deren Regierungen sowie durch die syrischen Presse auseinander.

Radai stellt fest, dass Hafiz Al-Assad – anders als viele Staatsmänner vor ihm – offene Angriffe auf das Judentum vermieden und rhetorisch zwischen Judentum, Zionismus und Israel unterschieden habe: »Wir hassen das Judentum nicht als Religion, aber wir hassen den Zionismus als einen kolonialistischen Eindringling.« (Radai 2017: 3, Übersetzung der Autorin) Er habe Israel mehrfach, unter anderem Anfang der 1990er, als das Böse in Staatsform bezeichnet, dem die restliche Welt gegenüberstehe (a.a.O.: 6). In einem Interview mit einem amerikanischen Journalisten erklärte Hafiz Al-Assad:

»Ich habe keine Feindschaft gegen den jüdischen Glauben oder gegen einen Juden als religiöse Person. Aber die Juden in Israel – das ist ein anderes Thema. Diese Juden sind unsere Feinde [...].« (a.a.O.: 3, Übersetzung der Autorin)

8 Ali Habib Mahmud (1939–2020) kommandierte von 1994 bis 2002 die syrischen Spezialeinheiten, 2004 bis 2007 war er Oberbefehlshaber der Syrischen Armee und von 2009 bis 2011 Verteidigungsminister.

Politik und Rhetorik von Hafiz Al-Assad waren betont antiisraelisch, aber nicht immer offensichtlich antijüdisch, eine Linie, die sein Sohn und Nachfolger Bashar fortsetzt. Die Rhetorik Bashar Al-Assads ist Radai zufolge geprägt von einem Rassismus-Vorwurf gegen Israel und der Gleichsetzung von Zionismus und Nationalsozialismus.

Die Haltung des syrischen Regimes ist nicht mit der der syrischen Bevölkerung gleichzusetzen. Kritik und (öffentliche) Gegendiskurse sind in autoritären Staaten kaum möglich. Trotz dieser Umstände gab es immer Intellektuelle, die andere Positionen einnahmen. Ein wichtiges Beispiel ist das Engagement verschiedener libanesischer, palästinensischer und syrischer Intellektueller (etwa Ali Ahmad Saed Isbir, bekannt als der syrische Dichter Adonis) gegen eine Konferenz von westlichen und arabischen Holocaust-Leugnern, die 2001 in Beirut abgehalten werden sollte. Sie unterzeichneten eine Petition, mit der sie die libanesischen Behörden aufforderten, die Konferenz nicht stattfinden zu lassen (Achcar 2010: 265f.). Wegen dieser Initiative wurden sie teilweise heftig angegriffen (Saleh 2006).

9 Tlas, geboren 1932 lernte Hafiz Al-Assad im Militärdienst kennen, wurde wie er in der Vereinigten Arabischen Republik in Kairo stationiert und nach deren Auflösung in Ägypten inhaftiert und aus dem Militärdienst entlassen. Nach dem Putsch der Baath-Partei 1963 übernahm er hochrangige Aufgaben in der Syrischen Armee.

10 Bei »Dar Tlas« (Tlas-Verlag) erschienen neben Büchern, die Hafiz Al-Assad verherrlichen, auch eine syrische Ausgabe der »Protokolle der Weisen von Zion«, sowie die arabische Übersetzung eines Buchs des verurteilten französischen Holocaust-Leugnern Roger Garaudy (Radai 2017: 4).

11 Nach dem Verschwinden eines Kapuzinermönchs in Damaskus beschuldigte der französische Konsul von Damaskus, Benoît Ulysse de Ratti-Menton, die Damaszener Juden, den Mönch entführt zu haben, um mit seinem Blut Matzen für das bevorstehende Pessachfest zu backen. Der osmanische Statthalter ließ daraufhin zahlreiche Juden verhaften, um unter Folter Geständnisse zu erzwingen. Internationale Proteste beendeten die einige Monate andauernde Affäre.

3. Inoffizielle offizielle Propaganda: »Matze von Zion«

Mustafa Tlas⁹, syrischer Verteidigungsminister und enger Vertrauter Hafiz Al-Assads, schlug eine offensivere Rhetorik an. In seinem Buch *Matze von Zion* vereinen sich Zionismus, Israel und Judentum zu dem »Bösen« (Radai 2017: 4).

Matze von Zion [fateer sahyoun] erschien Anfang der 1980er Jahre in Mustafa Tlas' eigenem Verlag *Dar Tlas*¹⁰. Das Buch wurde seitdem immer wieder nachgedruckt und ist bis heute erhältlich. Als Co-Autor von Mustafa Tlas wird ein libanesisch-christlicher Priester vermutet (Dagher 2019: 64). In dem Buch wird die Behauptung aufgestellt, die Juden backten Matzen mit dem Blut ihrer Opfer. Das Buch knüpft an die Damaskusaffäre¹¹ von 1840 an. Der angebliche Ritualmord wird als historisches Ereignis dargestellt. Als »Beweis« wird der Aufsatz eines Universitätsprofessors aus den 1960er Jahren angeführt. Das Geschehen wird zudem mit dem Zionismus in Verbindung gebracht, der angeblich schon damals aktiv gewesen sei (Radai 2017: 4).

In einem Interview von 2003 mit der in London ansässigen Zeitung *al-Sharq al-Awsat* bekräftigte Mustafa Tlas seine Ansichten erneut:

»Die Matze von Zion hat in Damaskus stattgefunden, ich habe es nicht erfunden, und es ist durch Dokumente belegt. Es beschreibt einige jüdische Rituale. Wie können die Zionisten diese Realität leugnen? Sie wollen nicht, dass irgendjemand von ihrer feindseligen Moral erfährt, also nehmen sie jeden ins Visier, der sie mit dieser Feindseligkeit bloßstellt [...].« (ebd., Übersetzung der Autorin)

Es gibt allerdings keine Untersuchung dazu, wie verbreitet und bekannt das Buch in der syrischen Bevölkerung ist und wie es rezipiert wird.

Offene Kritik und Ablehnung von Tlas' Werk finden sich in einem Artikel, der 2015 in der Zeitung *The New Arab* erschienen ist. Unter der Überschrift »Dekonstruktion des Mythos der ‚Matze von Zion‘ oder die Blutverleumdung« bezeichnet der im Libanon ansässige Autor Saqr Abu Fakhr das Buch als »mit Aberglaube und kranken Geschichten« gefüllt. Es habe nichts zu bieten außer »vulgäre Mythen« und »das Bewusstsein der Araber rückständig zu machen« (Abu Fakhr 2015, Übersetzung der Autorin).

4. Die »Achse des Widerstands«

Ab den späten 1970er Jahren verloren linksgerichtete arabische Nationalisten und westlich orientierte Liberale an Bedeutung und Einfluss in Syrien. Im Jahr 1987 formierte sich der paramilitäre Zweig des Islamischen Widerstands, angeführt von der im selben Jahr gegründeten palästinensischen Islamischen Widerstandsbewegung, bekannt unter dem Akronym Hamas¹², und der 1985 gegründeten libanesischen Hisbollah¹³. Gemeinsam mit dem syrischen Regime und dem Iran bildeten sie die sogenannte Achse des Widerstands und der Verweigerung (miḥwar al-muqāwama wa-l-mumāna'a). Gemeint ist vor allem Widerstand gegen Israel und gegen die vermeintliche US-amerikanischen Politik in der Region (Harmoon Studies 2019, Übersetzung der Autorin). Wurde zuvor der Konflikt mit Israel als ein antikolonialer politischer Kampf betrachtet, sieht die Hisbollah darin einen religiösen »clash of civilizations« zwischen Juden und Muslimen. In ihrer Rhetorik sind die Begriffe Zionismus und Judentum austauschbar und »die Juden« werden als essenziell böse dargestellt (Daher 2016: 169f.).

Hamas und Hisbollah erfreuten sich bis 2011 einer gewissen fraktions- und konfessionsübergreifenden Popularität in Syrien, dann führten ihre unterschiedlichen Haltungen im Aufstand von 2011 zur Spaltung (Cafiero & Certo 2014). Die Hamas positionierte sich gegen das syrische Regime und siedelte mit ihrer politischen Vertretung noch im Dezember 2011 von Damaskus nach Katar über: »Wir unterstützten das syrische Regime, solange es gegen den israelischen Feind kämpfte, [...] aber als es sein Volk unterdrückte, beschlossen wir, uns von ihm zu trennen, obwohl dies als großer Verlust für die Hamas angesehen wird« (zit. nach ebd., Übersetzung der Autorin), so der stellvertretende Außenminister der Hamas-Regierung in Gaza, Ghazi Hamad.

Die Hisbollah hingegen ging mehr und mehr dazu über, den Aufstand in Syrien als eine vom Ausland inszenierte Verschwörung darzustellen, die zum Ziel habe, den Widerstand gegen Israel zu schwächen (ebd.: 2014). Rhetorisch wurde die Bekämpfung des Aufstands in den verschiedenen syrischen Städten mit der Befreiung Palästinas verbunden, wie es der damalige Generalsekretär der Hisbollah Hassan Nasrallah 2015 ausdrückte: »Der Weg nach Al-Quds [Jerusalem] führt über Qalamon, Zabadani, Homs, Aleppo, Daraa, Hasaka, Suwaida¹⁴ [...]« (zit. nach Rabah 2016, Übersetzung der Autorin) Diese Rhetorik und die aktive bewaffnete Beteiligung der Hisbollah an der Niederschlagung des Aufstands in Syrien führte bei Oppositionellen zu offenen, gegen den Iran wie die Hisbollah gerichteten Äußerungen (Daher 2019: 47; 203f.).

12 Hamas: Die Hamas wurde in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre gegründet, in Opposition zur PLO, der Palästinensischen Befreiungsorganisation von Jassir Arafat. Anders als die PLO spricht die Hamas Israel das Existenzrecht ab; das Hamas-Emblem zeigt den Jerusalemer Felsendom und zwischen palästinensischen Fahnen den Umriss eines ungeteilten Palästinenserstaates, der auch das israelische Staatsgebiet einschließt.

13 Die Hisbollah (»Partei Gottes«), 1985 gegründet, ging aus einem Bündnis schiitischer Gruppen im Libanonkrieg 1982 hervor. Sie sitzt seit 1992 im libanesischen Parlament und verfügt zudem über einen paramilitärischen Arm.

14 Die genannten Städte ziehen sich von Nordsyrien (Aleppo, Hasaka) an die syrisch-jordanische Grenze (Daraa) und in den Nordlibanon (Qalamon).

5. Ideologie in Syrien und das »as if«

Lisa Wedeen untersucht in ihrem Buch *Ambiguities of Domination* (Wedeen 2015) den »Assad-Kult« des syrischen Regimes unter Hafiz Al-Assad in den 1980er und 1990er Jahren. Seinen Ausdruck fand dieser Kult in Massendemonstrationen, Monumenten wie auch in der Rhetorik. Ikonographie und Slogans zeichneten Assad als jemanden, der alles und jeden verstehe (Wedeen 2015: 2f.). Der eigentlich säkulare Kult wies ab 1984 eine zunehmend religiöse Symbolik auf. Assad wurde gottgleich und als unsterblich gezeichnet, als »ein geheiligter Führer, der »für immer« regieren würde (ila al-abad)« (a.a.O.: 35, Übersetzung der Autorin). Diese Glorifizierung der Person Hafiz Al-Assad erfolgte zu einem Zeitpunkt, als Hafiz al-Assad einen Herzinfarkt erlitten hatte, sie sei zudem als Antwort auf die politischen Herausforderungen der 1980er und die zunehmende ökonomische Regression zu verstehen gewesen (Wedeen 2015: 33f.).

Der Assad-Kult, so Wedeen, sei ein Mittel gewesen, um die Bevölkerung zu disziplinieren. Der Kult habe eine Politik der »öffentlichen Heuchelei« produziert, denn die Bevölkerung habe zwar mitgemacht, aber nicht unbedingt dahintergestanden und nur so getan, »als ob« (as if) sie es täten.

»Dass alle Syrer in der Lage sind, die formelhaften Slogans des Regimes zu reproduzieren, sagt uns vor allem, dass das Regime in der Lage ist, Gehorsam auf der Ebene des äußeren Verhaltens zu erzwingen. [...] Durch die erzwungene Teilnahme an Ritualen der Ehrerbietung, die sowohl für diejenigen, die sie inszenierten, als auch für diejenigen, die sie konsumierten, offensichtlich vorgetäuscht gewesen sind, hat das Regime Gehorsam erzeugt.« (Wedeen 2015: 6, Übersetzung der Autorin)

Es habe ein symbolisches Repertoire gegeben, eine Art Vokabular des syrischen Staates, welches die Menschen in Syrien beherrschten. Die Benutzung dieses symbolischen Repertoires und das Performen einer politischen Konformität machten zwar die Macht des Regimes spürbar und öffentlich sichtbar, waren in ihrer maßlosen Übertreibung für die Bevölkerung aber oftmals lachhaft.¹⁵ Von Assads Staat ging also so viel Macht aus, dass seine Bürger*innen an den Spektakeln teilnahmen, aber sie glaubten nicht notwendigerweise daran. »Die Menschen müssen nicht an die Fiktion des Kults glauben, und sie tun es auch nicht, aber sie müssen so handeln, als ob.« (a.a.O.: 30, Übersetzung der Autorin). Der Kult Hafiz Al-Assads war vor allem ein mächtiger, wenn auch mehrdeutiger Mechanismus der sozialen Kontrolle (Wedeen 2015: 24).

Mit der Ära Bashar Al-Assads und dem Aufstand von 2011 haben sich die Methoden der sozialen Kontrolle gewandelt. Mit Bashar Al-Assads Herrschaft in den 2000er Jahren hat sich ein System entwickelt, das Wedeen als neoliberale Autokratie bezeichnet:

¹⁵ Wedeen führt verschiedene Beispiele der Überhöhung der Person Assad an, wie die, dass er als »der Höchste und Beste« aller Professionen – der höchste Lehrer oder Apotheker – angepriesen wurde, was praktisch nicht möglich gewesen sein kann (siehe Wedeen 2015: 12).

»Neoliberale Autokratie impliziert zwei widersprüchliche Logiken der Herrschaft, die einerseits ein Anspruchsbewusstsein für Freiheit, Mobilität nach oben und Konsumvergnügen kultivieren, andererseits die Aufstiegsmöglichkeiten weiterhin an staatsbürgerlichen Gehorsam und Zwangskontrolle binden.« (Wedeen 2013: 843, Übersetzung der Autorin)

6. Witze als Form des Widerstands

Wie sah nun Widerstand im autoritären Syrien, insbesondere in den 1980er und 1990er Jahren, aus? Wedeen führt an, dass Widerstand auch aus banalen Überschreitungen bestanden habe, die allerdings nicht darauf abzielten, das existierende System zu stürzen. So machten politische Satiren, Cartoons und Witze über Assad deutlich, dass, auch wenn die Menschen in Syrien »die Macht nicht direkt in Frage stellen, stellen, sie doch nicht unkritisch die von der Regierung gegebene Version der Realität akzeptieren.« (Wedeen 2015: 87, Übersetzung der Autorin). Witze seien der Ort, an dem »oppositionelles Bewusstsein« blühe (a.a.O.: 89) und in Syrien basierten sie überwiegend auf einer von den Menschen geteilten Skepsis. Schon die schiere Menge an Witzen, die es über den Kult um Hafiz Al-Assad gab, zeige, dass Konsens bestanden habe, diesen nicht ernst zu nehmen (a.a.O. 2015: 121).

Diese Witze erfüllten in Syrien Wedeen zufolge noch eine weitere Funktion, nämlich die Isolation der Einzelnen zu überwinden-, und eine Verbindung zwischen den Menschen zu schaffen: »Sowohl der Witzbold als auch sein Publikum erleben, dass sie ihre eigenen verinnerlichten Zensoren überwunden haben, dass sie Tabus verletzen [...].« (ebd., Übersetzung der Autorin). Dies habe allerdings nur in privaten und sehr vertrauten Kreisen stattgefunden. Populär waren die sogenannten »Grenzwitze«, die immer eine Begegnung zwischen einem syrischen und einem israelischen Soldaten beinhalten. Als Beispiel seien hier zwei Witze aus den 1980er Jahren vorgestellt.¹⁶ In beiden Witzen steht die israelische Seite als die überlegene da. Sie ziehen die »Widerstands-Rhetorik« des syrischen Regimes gegen Israel ins Lächerliche (a.a.O.: 124). Der erste Witz funktioniert als Wortspiel: Assad, der Nachname des Präsidenten, ist das arabische Wort für Löwe.

Ein Israeli und ein Syrer stehen an der Grenze.

Der Israeli sagt zu dem Syrer: »In Israel haben wir fließend Wasser, wir haben Strom und funktionierende Telefone.«

Der Syrer, ratlos, wie er antworten soll, sagt: »Also in Syrien, da haben wir Assad.«

Der Israeli ist verblüfft. Er kratzt sich am Kopf und geht weg. Am nächsten Tag wiederholt sich das gleiche Szenario.

Am dritten Tag kommt der Israeli zurück und sagt: »Wir haben nun auch einen Assad.«

¹⁶ Beide Witze aus: Wedeen 2015: 124, Übersetzung der Autorin.

Der Syrer, der denkt, nun regiere auch in Israel ein Assad, antwortet:
»Nun werdet ihr kein fließend Wasser, Strom oder funktionierende Telefone
mehr haben.«

Der zweite Witz war Ende der 1980er populär:

Ein syrischer Soldat möchte Urlaub von der Armee. Er geht zum befehls-
habenden Offizier. Dieser sagt: »Wenn du mir einen israelischen Panzer
bringst, dann kannst du 20 Tage lang frei haben.«

Der Soldat besorgt den Panzer und bekommt 20 Tage frei. Der Soldat
kommt zurück, nach einer Weile möchte er wieder Urlaub haben. Der kom-
mandierende Offizier wiederholt die gleichen Bedingungen. Der Soldat
kommt dem wieder nach.

Der kommandierende Offizier ist sehr erstaunt und fragt: »Wie hast du das
gemacht?«

Der Soldat antwortet: »Das ist ganz leicht: Ich habe eine Abmachung mit
einem israelischen Typen – ich gebe ihm zwei syrische Panzer und er gibt
mir einen israelischen.«

Teil 3

Jüdinnen*Juden, Shoah und Israel in kulturellen Produktionen

Im Folgenden werden verschiedene syrische kulturelle Produktionen untersucht, die sich mit dem Thema Judentum, Jüdinnen*Juden, Israel und Shoah auseinandersetzen. Es wurden verschiedenen Medien und Formate ausgewählt, da diese jeweils unterschiedliche Zielgruppen ansprechen. Analysiert werden im Folgenden der Film *Damascus with Love* von 2010 und die Fernsehserie *What Happend in Damascus* von 2013 sowie zwei Romane, in denen jüdisches Leben inner- und außerhalb Syriens eine Rolle spielt.

Wie diese Produktionen in der syrischen Bevölkerung rezipiert wurden, muss leider offen bleiben. In Syrien gibt es nach wie vor keine öffentliche Sphäre, in der die hier vorgestellten Beiträge offen und kritisch diskutiert werden könnten.¹⁷ Die Themenkomplexe Politik, Ideologie, Religion, Gesellschaft und Ökonomie unterliegen in Syrien bis heute der Zensur, ebenso Debatten über die Beziehung Syriens zu seinen Nachbarländern. Die Rezension von Büchern mit Bezug zu Alawiten oder anderen religiösen Gruppen ist verboten, das betrifft in der Konsequenz fast alle westlichen Fachbücher zu Syrien.



Ausnahmestand und Zensur

Als 1963 die Baath-Partei¹⁸ durch einen Putsch von Hafiz Al-Assad an die Macht kam, verhängte sie den Ausnahmestand. 1970 wurde der Ausnahmestand noch verstärkt. Begründet wurde diese sogenannte »Militäranweisung 2« mit dem anhaltenden Krieg mit Israel. Konstitutionelle Rechte wie die Versammlungsfreiheit wurden ausgesetzt. Artikel 4 des Gesetzes zum Ausnahmestand besagt, dass alle Formen von Kommunikation (Zeitungen, Bilder, gedrucktes und visuelles Material, Radio und Fernsehen) unter die staatliche Zensur fallen. Dies führte dazu, dass der syrische Staat, was die Informationsverbreitung und die Produktion von Kultur anging, absolute Kontrolle erlangte. In den 1980er Jahren wurde die Zensur verschärft: Nicht nur jeder Vortrag und jedes Buch, auch alle Freitagspredigten von Moscheen mussten fortan genehmigt werden. Mit Beginn des Aufstandes 2011 wurde der Ausnahmestand durch eine ebenso weitreichende Anti-Terrorgesetzgebung ersetzt (Human Rights Watch 2013).

Seit der Machtübernahme der Baathisten gibt es in Syrien keine unabhängige Presse mehr. Bereits 1963 wurden in allen Zeitungen die Redakteure ausgetauscht, denn »die Presse zu kontrollieren, bedeutete das Land zu kontrollieren« (Cooke 2007: 9), so Miriam Cooke in ihrem Buch über kulturelle Produktionen im autoritären System Syriens. Die drei wichtigsten staatlichen Tageszeitungen *Al-Thawra*, *Al-Baath* und *Tashrin* sind erst nach 1963 entstanden; sie veröffentlichen alle ähnliche, gleichgeschaltete Inhalte. Die 1975 gegründete und somit jüngste Zeitung *Tashrin* ist nach dem Krieg mit Israel von 1973¹⁹ benannt und wurde unter der Prämisse gegründet, »den Kampf

17 Mit der Zensur, die mit der Revolution 2011 kam, hat sich eine syrische öffentliche Sphäre außerhalb des Landes entwickelt, in der ohne Angst vor Zensur neue kulturelle Produktionen entstanden sind und entstehen. Diese Produktionen sind hier nicht berücksichtigt.

18 Die Baath-Partei (Arabisch-sozialistische Partei der Wiedergeburt) wurde 1947 mit dem Ziel der Schaffung eines arabischen Einheitsstaates gegründet. Während die Ableger in anderen Ländern schnell an Bedeutung verloren, ist die Baath-Partei in Syrien seit 1963 an der Macht.

19 »Tashrin« bedeutet wörtlich übersetzt »Oktober« und ist die arabische Bezeichnung für den Oktoberkrieg mit Israel 1973, auch bekannt als Jom-Kippur-Krieg.

gegen Imperialismus und Zionismus« zu stärken (George 2003: 124f.). Die Inhalte gehen vor allem auf die Informationen der 1965 gegründeten staatlichen Nachrichtenagentur SANA (Syrian Arab News Agency) zurück. Das Mediensystem wird streng überwacht durch das Informationsministerium. Dies spiegelt sich auch personell wider, so ist der Informationsminister ebenfalls Vorsitzender von SANA (George 2003: 126). Im Bereich von Kulturproduktionen wie Theater und Büchern hat das Kulturministerium die Rolle sowohl des Herausgebers als auch des Zensors (ebd.).

Im Jahr 2000, nach dem Tod von Hafiz Al-Assad, wurden private Zeitungen zugelassen, die allerdings nicht von der Staatsdoktrin abwichen. Einzige Ausnahme war die im Februar 2001 zugelassene Satire-Wochenzeitschrift *Ad-Dommari* des syrischen Cartoonisten Ali Ferzat. Diese thematisierte Fragen von Missmanagement, Ineffektivität und Müllentsorgung (a.a.O.: 130). Ferzat wurde von Mitgliedern des Parlaments regelmäßig kritisiert, verstand es aber, die roten Linien nicht zu überschreiten. Von Seiten der syrischen Opposition wurde ihm wiederum vorgeworfen, sich auf Symptome statt auf Ursachen zu konzentrieren (a.a.O.: 131). 2003 wurde die Zeitung verboten, Ferzat publizierte im Internet weiter. Im August 2011 veröffentlichte er einen Cartoon, der Bashar Al-Assad zeigte, wie er gemeinsam mit dem nur eine Woche vorher gestürzten Muammar Al-Gaddafi per Anhalter die Stadt verlässt. Kurz darauf wurde er von einer maskierten Gruppe angegriffen und ihm wurde symbolträchtig eine Hand und mehrere Finger gebrochen (Bakri 2011). Danach ging der Cartoonist ins kuwaitische Exil (Stelfox 2013).

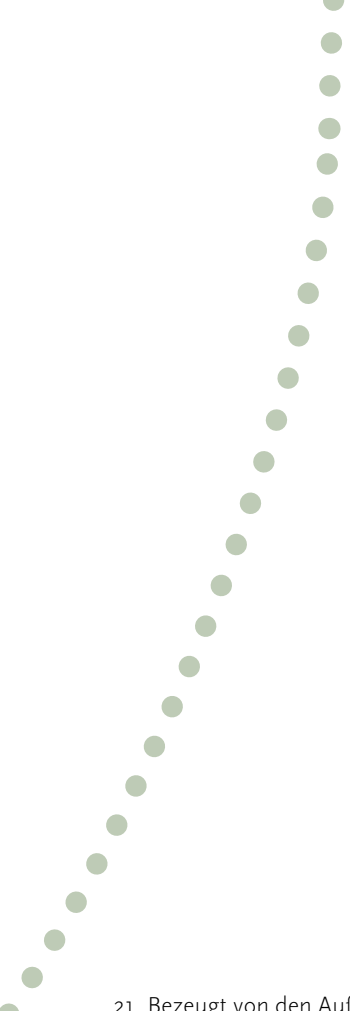
1. Der Normalisierungsvorwurf

Der Vorwurf der Normalisierung mit Israel zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte der Kriminalisierung syrischer Intellektueller durch das syrische Regime. Der Begriff, im Arabischen *taṭbīʿ*, bezeichnet die Aufnahme und Unterhaltung politischer, sozialer, diplomatischer, wirtschaftliche, aber auch kultureller Beziehungen mit Israel auf staatlicher sowieso nicht staatlicher Ebene (Salem 2005). Normalisierung ist nicht direkt als juristische, sondern als politische Beschuldigung zu verstehen, die dann aber mit juristischen Mitteln verfolgt werden kann. Die Gesetze, mit denen die Anklage der Normalisierung durchgesetzt werden kann, sind vage gehalten. Das Dekret 6 vom Juli 1965 etwa führt eine »catch-all«-Kategorie politischer Straftaten ein. Darunter fallen Straftaten gegen die »Sicherheit des Staates« (Sektion C) und Taten, welche »der Vereinigung der arabischen Staaten entgegenstehen« (Sektion E) (Middle East Watch 1991: 25).

Der Fall Adonis

Insbesondere gegen Intellektuelle benutzt das Regime die Beschuldigung der Normalisierung. Dies traf selbst prominente Denker wie den syrisch-libanesischen Intellektuellen Adonis²⁰. Adonis hatte 1993 an einem von der UNSCO (United Nations Special Coordinator for the Middle East Peace Process) unterstützten Treffen in Granada, Spanien, teilgenommen, bei dem auch der

20 Adonis ist der Künstlernamen des 1930 geborenen syrisch-libanesischen Lyrikers und Intellektuellen Ali Ahmad Said Esber. 1956 ging er ins libanesisches Exil, 1968 kehrte er nach Syrien zurück und lebt seit 1985 vorwiegend in Paris. Er gilt als einer der wichtigsten arabischsprachigen Dichter. In seinen Arbeiten hat er insbesondere die Kapazität des Subjekts betont, fernab von religiösen Vorstellungen und entgegen autoritärer Einschränkungen sein eigenes Schicksal zu gestalten (Alshaer 2014).



damalige israelische Außenminister Shimon Peres und Yasser Arafat, der damalige Vorsitzende der Palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO), anwesend waren (Ajami 1999: 253).

Nach den Oslo-Vereinbarungen 1993²¹ hatte er wie auch einige andere syrische Intellektuelle das Gefühl, dass es Zeit für eine Art Waffenstillstand mit Israel sei. »Über dreißig Jahre lang war Israel der ständige Feind Syriens gewesen. Es war Israel, das die syrische Identität prägte; Syrer zu sein bedeutete, mit Israel im Krieg zu stehen« (Cooke 2007: 58, Übersetzung der Autorin), beschreibt Cooke die Situation.

1995 wurde Adonis aus der Union of Arab Writers in Damaskus ausgeschlossen.²² Der Theaterdramaturg Saadallah Wannous und der Schriftsteller Hanna Mina verließen die Union aus Solidarität mit Adonis (Ibrahim 1995). Unterstützung erfuhr Adonis auch durch den Schriftsteller Hani al-Raheb. Raheb kritisierte die Art und Weise, wie Israel in der arabischen Kultur und in Schriften dargestellt wurde, die Ignoranz gegenüber Israels Institutionen, Sprache und Literatur, das Tabu, sich mit jüdischer Kultur auseinanderzusetzen sowie die Verneinung von Israels Staatlichkeit und seinen Errungenschaften. Israel habe bemerkenswerte Leistungen vorzuweisen. Es sei an der Zeit, die Israelis nicht mehr wie »Außerirdische« zu betrachten, die aus einer fremden Welt in die Region gekommen seien (Ajami 1999: 255). Raheb, dem es vor allem darum ging, Raum für einen kritischen Dialog mit israelischen Intellektuellen zu schaffen, wurde 1995 ebenfalls mit dem Vorwurf der Normalisierung aus dem Schriftstellerverband ausgeschlossen (Saeed 2000).

21 Bezeugt von den Außenministern der USA und Russlands unterzeichneten der Verhandlungsführer der Palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO), Mahmud Abbas, und der Außenminister Israels, Shimon Peres, am 13. September 1993 in Washington D.C. den ersten der sogenannten »Osloer Verträge«. Das Grundsatzaabkommen basierte im Wesentlichen auf einem Kompromiss nach dem Prinzip »Land für Frieden«: Beide Parteien einigten sich auf eine friedliche Koexistenz und gegenseitige Anerkennung, einschließlich des Existenzrechts Israels. Ziel des Abkommens war, dass sich die Palästinenser *innen, zunächst in einer Interimsphase, im Gazastreifen und im Westjordanland selbst verwalten und Israel sich zurückziehen sollten.

22 Zu den unterschiedlichen Positionen von arabischsprachigen Intellektuellen zu dem Vorfall siehe Ibrahim 1995.

2. Film: Damascus with Love (2010)

Der Film *Damascus with love* [Dimashq ma'a ḥubbī] (2010), teilweise auch mit »Damascus with my love« übersetzt, des syrischen Regisseurs Mohammad Abdul Aziz ist eine unabhängige Produktion. Der Film verhandelt die Idee von Heimat mittels einer Liebesgeschichte. Eine der Hauptcharaktere, Hala, ist syrische Jüdin, die – ein Novum im syrischen Film – nicht stereotypisch gezeichnet wird.

Hala und ihr Vater Albert Mazrahi sind im Begriff, nach Italien zu Alberts Geschwistern auszuwandern. Am Flughafen von Damaskus teilt der Vater Hala mit, dass ihre Kindheitsliebe Nabil, ein Christ, entgegen ihrer bisherigen Annahme, immer noch am Leben ist. Alberts Hinweis scheint seiner Tochter einen Grund zu geben, die Heimat nicht zu verlassen. Tatsächlich bleibt sie und beginnt die Suche nach Nabil. Albert kommt derweil in Italien an. Mit dabei hat er Erde aus Syrien. In einer der Schlüsselszenen des Films erklärt er seiner italienischen Fahrerin seine Beziehung zu dem Ort, von dem er Erde mitnahm: »Der Ort ist Erinnerung, wenn du den Ort verlässt, dann verlässt du die Erinnerung.« Albert stirbt noch am Tag seiner Ankunft in Italien.

Hala sucht währenddessen nach Nabil, dessen Spur sich verloren hat, nachdem er im Libanon gegen Israel gekämpft hatte. Der Plot konzentriert sich im weiteren Verlauf auf Halas (erfolglose) Suche nach Nabil. Der Film endet schließlich damit, dass Halas Onkel zur Rücküberführung von Alberts Leich-

nam und dessen Begräbnis nach Damaskus kommt. Hala entscheidet sich mit ihrem Onkel Syrien zu verlassen, als sie einen Brief von Nabil erhält. Er will sie in der Altstadt von Damaskus treffen.

Für einen Film, der von der syrischen Zensur freigegeben wurde, enthält der Film einige ungewöhnliche Szenen, die dem offiziellen Staatsnarrativ entgegenstehen: In einer Szene in Italien unterhalten sich syrische Juden auf Hebräisch über ihr verlorenes Zuhause in Syrien. Auch wenn es nur eine Hintergrundszene ist, ist sie von Bedeutung, denn sie ist ein Eingeständnis dessen, dass syrische Jüdinnen*Juden, die nach Israel ausgewandert sind, nun Hebräisch sprechen, aber dennoch nostalgische Heimatgefühle gegenüber Syrien empfinden können.²³ Es ist ein Statement, dass sich diese Identitäten nicht gegenseitig ausschließen, entgegen der Dichotomie von »unsere syrische Juden« und »zionistische Juden«. Auch in anderen Teilen des Films hören wir Alberts Familie außerhalb liturgischer Räume Hebräisch sprechen, was die Vermutung erlaubt, dass Alberts Familie eventuell selbst einige Zeit in Israel gelebt hat, da Hebräisch keine Alltagssprache für syrische Jüdinnen*Juden ist.

Der Film erzählt zudem verschiedene Geschichten vom Zusammenleben in Syrien: Albert Mazrahi hatte einen nicht-jüdischen Geschäftspartner, der Hala bei der Suche nach Nabil hilft. Die Liebesgeschichte zwischen Hala und Nabil beginnt, als die noch kindliche Hala am Schabbat vor die Haustür geht, um eine nicht-jüdische Person zu finden, die ihr einen Knopf annäht. Hier ruft der Regisseur Vorstellungen von Judentum und einer jüdisch-orthodoxen Tradition auf, die vielen Syrer*innen noch bekannt sind, sei es aus der eigenen Erinnerung, sei es aus Erzählungen.²⁴ Die erwachsene Hala wiederum ist von Kleidung und ihrem Habitus nicht als orthodoxe Jüdin gezeichnet. Der Film macht deutlich, dass Kontakt mit Jüdinnen*Juden kein Alltag mehr ist: Bei einem Abendessen mit nicht-jüdischen Bekannten in Damaskus werden Hala Fragen zum Schabbat und anderen Traditionen gestellt, und zwar ganz so, als hätten die Gesprächspartner*innen endlich die Chance, diese Fragen zu stellen. Im Film gibt es auch die Figur einer armenischen Nachbarin, die Hala stereotypisch unterstellt, wohlhabend zu sein, da sie ja Jüdin sei.

In verschiedenen Szenen wird betont, dass Hala jüdische Syrerin ist, z.B. in einer Unterhaltung mit Halas Bekanntem Kamil fragt diesen ein Armeeeoffizier erstaunt: »Eine Jüdin? Aber Syrerin?«

Der palästinensische Ladenbesitzer, der Hala den Brief von Nabil überbringt, wird in traditioneller palästinensischer Kleidung und deutlichem palästinensischen Dialekt überspitzt dargestellt. Als filmischer Charakter steht er für die Geschichte vom friedlichen Zusammenleben der palästinensischen Flüchtlinge mit den jüdischen Bewohner*innen der Altstadt von Damaskus.

»Unsere Juden«

Der Film ist eine Komödie ohne offensichtliche politische Botschaft. Die jüdischen Charaktere werden nicht politisiert. Trotzdem vermittelt der Film in seiner Gesamtheit eine deutliche Aussage: Syrien und das Judentum schließen

23 Nach Israel ausgewanderten Jüdinnen*Juden ist die Rückkehr nach Syrien bis heute nicht möglich.

24 Vgl. hierzu die Interviews im 4. Kapitel.



Screenshot: *Damascus with Love*: Hala



Screenshot: *Damascus with Love*: Roadtrip, Suche nach Nabil

sich nicht gegenseitig aus, syrische Jüdinnen*Juden sind Syrer*innen. Es sind keine kontroversen Charaktere, sie sind alle als heimatliebend dargestellt und entsprechen dem Bild von syrischen Jüdinnen*Juden als »unsere Juden«.

Der Film muss mit dem fortschreitenden Verschwinden der syrisch-jüdischen Bevölkerung in Bezug gesetzt werden, er erschien 2010 zu einer Zeit, als die jüdische Bevölkerung aufgrund antijüdischer Maßnahmen, Fluchtmigration und der letztendlichen Ausreiseerlaubnis seit 1992 auf einige wenige Personen zusammengeschrumpft war, sodass in der jungen Generation fast kein Alltagswissen mehr über das syrische Judentum vorhanden war.

Hierzu äußerte sich der Regisseur Mohammad Abdul Aziz: »Wir müssen die Minderheiten, die auf syrischem Boden leben, schützen. Sie sind ein gesellschaftlicher Reichtum und eine reiche Wissensquelle [...] für Syrien, die es verteidigen muss.« (Aljazeera 2011, Übersetzung der Autorin)

In einem Interview mit Aljazeera von 2012 äußert der Regisseur seine Hoffnung, dass mit den revolutionären Umbrüchen in der Region auch ein inklusives Projekt entsteht, welches Gleichheit und Gerechtigkeit für die Minderheiten der Region bringen kann. In den gesellschaftlichen Visionen, die sich in den Aufständen spiegelten, die ja in einigen Ländern erfolgreich gewesen seien, werde mit der Diskriminierung und dem gesellschaftlichen Ausschluss der herrschenden Regime gebrochen (Aljazeera 2012).

3. Serien

Syrische Serien haben sich in den letzten Jahren zu einer »leading force« im Bereich der arabischsprachigen Serien entwickelt. Yvonne Kozlovsky Golan, Film- und Kulturwissenschaftlerin an der Universität Haifa, untersuchte die Darstellung von jüdischen Erfahrungen in Serien und Filmen der WANA-Region²⁵. Sie geht davon aus, dass Serien einen höheren »Penetrationsgrad« pro Haushalt in der Region haben als Filme (Kozlovsky Golan 2019: 161). In Bezug auf syrische Serien stellt sie fest, dass »nach Jahrzehnten übersehener Existenz [...] die Juden sozusagen wiederentdeckt und symbolisch über den Bildschirm nach Syrien zurückgebracht« worden seien (ebd., Übersetzung der Autorin).

Besonderer Beliebtheit erfreuen sich die Ramadan-Soaps, die an allen 30 Tagen des Ramadans ausgestrahlt werden. Die im arabischsprachigen Raum sehr populäre syrische Produktion *Bab Al-Hara* (Tor des Stadtviertels), mit über 50 Millionen Zuschauer*innen zu Spitzenzeiten (Van Tets 2014), spielt in der Zwischenkriegszeit während des französischen Mandats in Syrien, in der Damaszener Altstadt. In der sechsten Staffel werden verschiedene jüdische Charaktere aus der jüdischen Gasse der Altstadt eingeführt: ein jüdisches Mädchen, das eine Liebesgeschichte mit einem nicht-jüdischen Jungen aus einem anderen Viertel beginnt, ein jüdischer Arzt und ein Rabbi. Verkörpert werden sie von prominenten syrischen Schauspieler*innen. Die Entscheidung syrisch-jüdische Charaktere in den Serienkosmos einzuführen, blieb nicht unumstritten und führte zum Ausstieg eines Schauspielers aus der Serie (Alia 2018).

Die Serie ist keine staatliche Produktion, sondern wird vom Middle East Broadcasting Center (MBC), einer privaten Mediengruppe, die einem saudi-arabischen Geschäftsmann gehört, finanziert und von syrischer Seite produziert. Diese »selektive Liberalisierung« (Heydemann 1993: 88, Übersetzung der Autorin), d.h. eine Finanzierung aus Privatwirtschaft bei gleichzeitiger staatlicher Kontrolle, trifft nach der Medienwissenschaftlerin Donatella Della Ratta auch auf die Produktion syrischer Serien zu. An der Oberfläche habe sich der syrische Staat zwar fast komplett von der Produktion dieser Serien zurückgezogen, aber »in der Praxis beeinflussten die politisch Mächtigen weiterhin das syrische Drama, indem sie Allianzen mit Geschäftsleuten schmiedeten, [...] die bereit waren, als ihre Stellvertreter zu fungieren« (Della Ratta 2018: 24, Übersetzung der Autorin).

25 Die WANA-Region (West Asien & Nord Afrika) umfasst je nach Definition unter anderem Marokko, Ägypten, Eritrea, Äthiopien, Sudan, Türkei, Libanon, Syrien, Iran sowie die Länder der Arabischen Halbinsel.

3.1 *What Happened in Damascus* (2013)

Die Ramadan-Serie *What Happened in Damascus* [mā ḥadatha fī Dimashq] von 2013, bei der der regimenahe Regisseur Basil Al-Khatib Regie führte, ist eine Produktion der staatlichen General Organization for Television and Radio Production, welche dem Informationsministerium untersteht. Die Serie spielt auf zwei unterschiedlichen zeitlichen und geografischen Ebenen, zum einen in Damaskus um 1947 und 1948, zum anderen in den frühen 2000er Jahren in Damaskus und den USA. Die erste Ebene nimmt Bezug auf die Entwicklungen in Damaskus vor der Staatsgründung Israels. Die zweite Ebene fokussiert zum einen Heimweh und Nostalgie der von ihrem Mann ins US-amerikanische Exil getriebenen syrischen Jüdin Widad, zum anderen den progressiven Alltag einer Mittelschichtsfamilie im heutigen Damaskus.

Prominent gesetzt sind Charaktere, die für einen arabischen Nationalismus stehen, wie etwa die Figur Rafat (auch Abu Ahmad genannt). Gegenpol ist eine Gruppe von zionistisch-gesinnten Jüdinnen*Juden, die mit allen Mitteln versucht, die Jüdinnen*Juden der Damaszener Gemeinde zur Auswanderung in den sich in der Gründungsphase befindenden Staat Israel zu bewegen. Das Paar Widad und Fouad ist antipodisch dargestellt: Widad ist überzeugte Damaszenerin, was sich auch in ihrer Sprache und ihrem Habitus ausdrückt. Sie verkehrt in jüdischen wie auch in nicht-jüdischen Damaszener Kreisen. Ihr Mann, Fouad, arbeitet für die Jewish Agency for Israel²⁶ und ist Offizier in der Palmach²⁷. Unter Drohungen zwingt er Widad, Damaskus zu verlassen.

In den USA Anfang der 2000er Jahre sieht man dann, wie sich Widad wie in einem originalen Damaszener Haus eingerichtet hat. Fast täglich ruft sie ihre Freundin in Damaskus an und teilt ihr mit, wie sehr sie Ash-Sham (Damaskus) vermisst. In den USA hat Widad sich zu einer politischen und dezidiert antizionistischen Frau entwickelt, die sich für Palästina engagiert. Immer wieder muss sie sich darüber mit ihren Verwandten, die für die Jewish Agency arbeiten, streiten. Am Ende der Serie stirbt sie in ihrem Haus in den USA, ohne je wieder in Damaskus gewesen zu sein.

Dichotome Darstellung: loyal oder niederträchtig

Kozlovsky Golan hat aufgezeigt, dass in der Darstellung von Jüdinnen*Juden in Film und Fernsehen in der Regel zwei antagonistische Charaktere kreiert werden: die Figur des »niederträchtigen Juden«, der zur Emigration nach Israel aufruft, und dessen Antithese, der »loyale Jude«, arabischsprachig und patriotisch, der nicht auswandern möchte (Kozlovsky Golan 2019: 163).

Diese dichotome Darstellung findet sich auch in *What Happened in Damascus* in den Figuren Fouad und Widad.²⁸ Zusätzlich wird in der Serie noch ein dritte, negativ besetzte »Kategorie« von Juden eingeführt, nämlich die der europäischen Jüdinnen*Juden, die nicht als eigenständige Charaktere auftauchen, sondern über die nur gesprochen wird. Sie werden als »ihre Juden« bezeichnet (im Gegensatz zu »unseren«, nämlich den syrischen Juden) und vor allem mit Polen und der Ukraine verbunden. Die europäischen Jüdinnen*Juden sind als Zionist*innen gezeichnet, die nach Palästina einwandern.

26 Die Jewish Agency for Israel, 1929 auf dem 16. Zionistenkongress gegründet, war die im Völkerbundmandat für Palästina vorgesehene Vertretung der Jüdinnen*Juden und diente der britischen Mandatsverwaltung als Ansprechpartnerin. Die Agentur besteht bis heute und unterstützt Jüdinnen*Juden bei der Einwanderung und Integration in Israel.

27 Der Palmach (Akronym für Plugot Machatz, hebräisch für Eingreifgruppen) wurde 1941 als Elitetruppe der jüdischen Untergrundorganisation Hagana im Mandatsgebiet Palästina gegründet und bestand aus ungefähr 2000 Frauen und Männern. 1948 wurde er aufgelöst und Teil der neuen israelischen Verteidigungskräfte.

28 Es tauchen in der Serie weitere jüdische Figuren auf, wie beispielsweise eine Sängerin aus Qamishlo, mit der Fouad eine Affäre eingeht, diese spielen jedoch keine wirkliche Rolle.

In der ersten Folge unterhalten sich vier Figuren im Jahr 1946 in einem Volkscafé in Damaskus:

Person 1: »[...] Während des französischen Mandats, gab es ein Problem und das Land war vereint. Aber nach der Unabhängigkeit ... hat jeder seine eigenen Sorgen.«

Person 2: »Es gibt eine Sorge und ein Problem mein Lieber und das heißt Palästina.«

Person 1: »Wenn wir schon beim Thema sind: Ich habe gehört, die Engländer werden Palästina nicht vor dem nächsten Jahr verlassen wegen ihrer Lieblinge, den Juden.«

Person 3: »Die Sache dreht sich nicht darum, ob sie ihre Lieblinge sind oder nicht. Es geht darum, dass sie zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen wollen. Auf der einen Seite werden sie die Juden und ihre Probleme in Europa los und drücken sie uns auf.«

Person 4: »Diese Juden sind Feiglinge.«

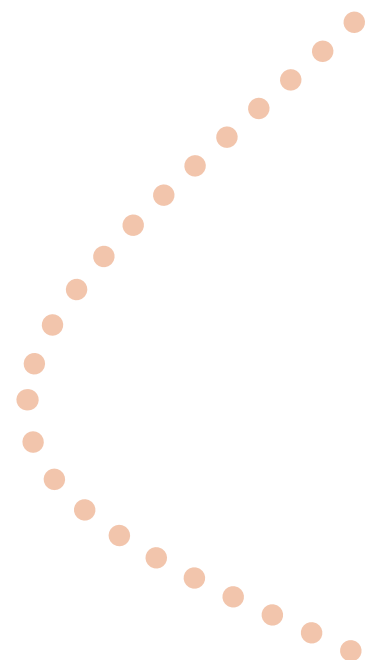
Person 1: »Wollt ihr eine Erklärung haben? Die Damaszener Juden leben mit uns seit Ewigkeiten. Ganz anders als die Juden der Ukraine, Europas und Polens.«

Person 4: »Mein Lieber, was soll das denn heißen – ihre Juden, unsere Juden? Da ist einer schlimmer als der andere.«

Person 3: »Kommt schon, die Damaszener Juden leben unter uns mit der Prämisse, dass wir zu einem einzigen Land gehören. Und in der kommenden Zeit, wird es sich zeigen ... Entweder stehen sie gegen diesen Staat [Israel] und wir werden sie dafür in Ehren halten. Oder aber, sie stellen sich auf die Seite dieses Staates [Israel]. Dann sind sie nicht mehr wert als die Juden Polens und der Ukraine.« (Folge 1, Übersetzung der Autorin)

Die angesprochene Dichotomie in der Darstellung der jüdischen Protagonist*innen in der Serie spiegelt sich auch in den Details: Fouad kleidet sich fast ausschließlich in westlichen Anzügen, wohingegen sein Onkel, Abu Ishaq, der Damaskus nicht verlassen will, zumeist in lokaler traditioneller Kleidung auftritt. Fouad taucht überwiegend in dunkler und zwielichtiger Szenerie auf (Vorspann Folge 8, siehe Abbildung). Die Serie spielt mittels dieser Bilder klar mit antisemitischen Vorurteilen, ohne diese konkret zu machen. In der Diskussion mit seinem Neffen Fouad bezeichnet Abu Ishaq die Ausreise nach Israel als »Vertreibung der Juden in ihr Land« (Folge 24), also als gewaltsamen Akt, nicht als eine freiwillige Entscheidung. Diese Thematik der angeblichen Zwangsausreise, für die Agenten der Jewish Agency verantwortlich gemacht werden, zieht sich durch fast alle Dialoge. Die zunehmenden Spannungen und antijüdischen Feindseligkeiten in der Bevölkerung selbst werden (als Ausreisegrund) nicht thematisiert. Lediglich in Folge 25 berichtet Abu Ishaqs Tochter von den »unerträglichen Beleidigungen«, die seit der Staatsgründung Israels immer mehr zunehmen. Konkreter wird es nicht, da ihr Vater dies herunterspielt und meint, dass es sich dabei nur um Flegel handeln würde.

Eine weitere Szene spielt im Jahr 2001 in den USA mit zwei Mitgliedern der pro-israelischen Lobbyorganisation American Israel Public Affairs Commit-





Screenshot: *What Happened in Damascus*: Fouad

tee (AIPAC). Auch hier wird die Dichotomie deutlich: Der »niederträchtige Jude« taucht in Gestalt von Mordochai auf. Er scheint ein Verwandter von Widad zu sein, der, wesentlich jünger als sie, vermutlich nicht in Syrien, sondern in Israel oder den USA aufgewachsen ist. Die arabische Jüdin Widad markiert Mordochai als »Anderen«, als europäischen Juden: »Deine Großmutter in Polen hat dir also Tabouleh gemacht?« (Folge 3, Übersetzung der Autorin)

Mordochai hasst die Araber und findet, sie seien alle gleich, nämlich Terroristen. Die »loyale Jüdin« Widad widerspricht und betont dabei ihre eigene Identität als Damaszenerin:

»Willst du nicht wissen, seit wann sie dort waren? Zwei Jahre, zweihundert Jahre, zweitausend Jahre? Die, die dort vor euch waren, die du Terroristen etc. nennst ... Ich bin unter ihnen geboren. Ich bin mit ihnen aufgewachsen und habe mit ihnen gelebt. Mordochai, ich bin Damaszenerin. Ich bin mit einem damaszenischen Stempel markiert. Ich bin in Damaskus, in Ash-Sham, geboren. Und Damaskus ist wie Jerusalem. Wie jede arabische Stadt in Palästina. Ich habe die ganze Welt bereist. Ich habe keinen Ort ausgelassen, es gibt keinen Ort, den ich nicht besucht hätte. Es gibt nichts, was so voller Liebe ist wie der Boden von Damaskus. In meinem Leben habe ich keine Menschen wie sie gesehen. Sie sind das Süßeste, was Gott geschaffen hat.« (Folge 3, Übersetzung der Autorin)

In der gleichen Folge weist Widad die beiden Männer des AIPAC darauf hin, dass sie in der gleichen Weise über Araber*innen sprächen würden, wie Hitler über Jüdinnen*Juden gesprochen habe.

Am Ende wird der »loyale Jude« Abu Ishaq, der Damaskus nicht verlassen möchte, Opfer der »niederträchtigen Juden«. Er wird von den pro-israelischen Juden um Fouad umgebracht, woraufhin dessen Ehefrau und Tochter sich nun doch zur Ausreise nach Israel entscheiden. Gemeinsam mit Widad und Fouad reisen sie zunächst in den Libanon aus. Auch wenn Widad niemals nach Israel emigriert, kann sie aufgrund Fouads Machenschaften nicht mehr nach Damaskus zurück. Sie selbst sieht das als eine gerechte Strafe dafür, dass sie sich nicht offen gegen das Unrecht, das ihr Ehemann Fouad angerichtet hat, gewandt hat.

Rekurs auf die Damaskusaffäre

Erst nur in Andeutungen, dann aber sehr deutlich wird die antisemitische Ritualmordbeschuldigung der Damaskusaffäre von 1840 eingeführt. Allerdings wird der Ritualmord nicht als Mär entlarvt, sondern zu einer historischen Tatsache (Folge 25) und (religiösen) Tradition der Juden stilisiert. Es werden Zweifel am Wahrheitsgehalt dieser Legende angemeldet, diese dann aber ausgeräumt, wie eine Szene mit Fouad, einem Agenten der Jewish Agency, und dem Damaszener Rabbiner in Folge 26 zeigt. Der Rabbiner möchte kurz vor seiner Ausreise nach Israel noch mal Brot mit Blut eines nicht-jüdischen Kindes backen. Er beklagt, dass die Juden nicht mal mehr Matze traditionell herstellen würden. Fouad antwortet: »Aber du weißt doch, was beim letzten Mal, als wir Matze gemacht haben, passiert ist.« Der andere Agent fragt scheinheilig nach, ob das denn wirklich Tradition sei, da viele dies verneinen würden. Der Rabbi bekräftigt, es sei Tradition, und so wird beschlossen, einen nicht-jüdischen Jungen zu entführen.

Palästina und arabischer Nationalismus

Das Thema Palästina ist hochgradig emotional aufgeladen und für die Serie von tragender Bedeutung. Für fast alle Protagonist*innen steht das Thema im Vordergrund. So wird etwa eine Demonstration 1947 dargestellt, an der nahezu alle wichtigen Charaktere teilnehmen. Auf dem Plakat, das in der Szene zu sehen ist, steht: »Wir sterben, damit Palästina lebt.« (Vorspann Folge 8)

Der arabische Nationalismus ist ein weiteres Thema, welches sich durch die Serie zieht: Der patriotische Jude Rafat nennt seine Tochter Uruba (Araber-tum): »Ich habe dich so genannt, weil ich die Araber bis heute liebe.« Durch den Mund der Figur Rafat werden an dieser Stelle auch die »korrupten arabischen Führungen« kritisiert, die sich, so Rafat, zwar als arabische Nationalisten bezeichneten, aber so zerstritten wären, dass sie es nicht vermocht hätten, Palästina zu schützen (und damit die Staatsgründung Israels zu verhindern) (Folge 29).

Mit der Ausreise Fouads und den jüdischen Personen, die sich um ihn sammeln, verschwinden alle jüdischen Charaktere aus dem Teil der Serie, der in Damaskus spielt. Die Serie suggeriert damit, dass jüdisches Leben in Syrien nach 1948 nicht mehr existent gewesen sei: Jüdinnen*Juden sind immer »ausgereiste Jüdinnen*Juden«. Die einzige jüdisch-syrische Figur, die in der Serie noch nach 1948 vorkommt, ist Widad, die dann in den USA lebt.

Zwischen 1960 bis 2010 kamen lediglich in drei Filmen und zwei Serien²⁹ jüdische Charaktere vor, im Zeitraum von 2011 bis 2015 in sechs Produktionen. Allerdings, so Kozlovsky Golan, erfülle die plötzliche Wiederentdeckung des jüdisch-syrischen Erbes die Funktion, die politische Rhetorik des syrischen Regimes als Schützer der Minderheiten und somit als Bewahrer des multikulturellen und multireligiösen Syriens zu untermauern:

²⁹ Details zu diesen Filmen siehe Kozlovsky Golan 2019: 164–165.

»Dieser Trend positiver jüdischer Charaktere in einem Drama, das von Millionen Menschen in der arabischen Welt verfolgt wird, ist kein Zufall. Er wurde sorgfältig orchestriert, mit der spezifischen Absicht, das Syrien vergangener Tage, das Zusammenleben von Muslimen, Christen, Alawiten und Juden im öffentlichen Bewusstsein in Syrien zu bewahren.« (Kozlovsky Golan 2019: 163)

Eine Untersuchung dazu, wie Fernsehserien von ihrem Publikum rezipiert werden, gibt es bisher nicht. Viele der staatlichen Produktionen werden auch noch im Exil von Oppositionellen konsumiert, ob und inwieweit diese als Propaganda aufgefasst oder erkannt werden, bleibt offen.

4. Belletristische Literatur

Jüdische Charaktere in arabischsprachigen Romanen sind ein relativ neues Phänomen, das sich nicht nur auf Syrien beschränkt. Immer mehr Autor*innen aus arabischen Ländern beschäftigen sich mit der jüdischen Geschichte ihrer Länder. Hinzu kommt die Diskussion über und um diese Romane. So setzen sich im arabischsprachigen Kulturmagazin *Al-Jadeed* von Dezember 2019 zwölf Artikel mit unterschiedlichen Aspekten dieser neuen Romane mit jüdischen Hauptfiguren auseinander (Al-Jadeed 2019). Im Jahr 2016 allein wurden drei Romane mit jüdischen Hauptcharakteren publiziert, zwei davon spielen hauptsächlich in Damaskus, einer in Aleppo.³⁰

Im Jahr 2019 erschien *Was gibt es über die jüdische Dame Rahel?* des syrisch-kurdischen Schriftstellers Salim Barakat. Der Roman setzt sich mit jüdischem Leben Qamishlo auseinander und erinnert daran, dass zu den jüdischen Minderheiten auch Menschen mit syrisch-jüdisch-kurdischem Hintergrund gehörten. Er beschreibt, wie sich nach 1967 eine Diktatur entwickelte und zeigt, dass die Rhetorik des Regimes und der Sicherheitsstaat wesentlich zur Auswanderung der Jüdinnen*Juden beitrug.

4.1 Ali Al-Kurdis *Sham'āyā-Palast* (2010): Vom jüdisch-palästinenschen Zusammenleben

Ali Al-Kurdi (*1953), palästinensisch-syrischer Journalist und linker Oppositioneller, der zehn Jahre in syrischen Gefängnissen verbrachte, veröffentlichte 2010 seinen Debütroman *Der Sham'āyā-Palast*. Der Roman ist bisher nur auf Arabisch erschienen, Auszüge wurden für das Projekt »Weiter Schreiben« übersetzt. Der Roman weist autobiografische Züge auf und erzählt die Geschichte eines palästinensischen Flüchtlingskindes, das in der Altstadt von Damaskus in der Jüdischen Gasse im Sham'āyā-Palast aufwächst. Der Sham'āyā-Palast wurde 1856 von Sham'āyā Effendi, einem wohlhabenden Damaszener Juden, erbaut. Seine Erben hatten nach 1948 das Land verlassen. Das Haus wurde als Besitztum von »Ausgewanderten Juden« vom Staat registriert³¹ und in Wohnstätten für 50 (!) palästinensische Familien umgewandelt.

30 Nabil Muhsan *Jabra Bar* (Dar Al-Mutawassit), Ibrahim Aljabins *Auge des Orients* und Ibtisam Al-Tarisis *Der Fluch der Kadimiyun*. Eine arabische Zusammenfassung der Romane veröffentlichte Nabil Suleiman in der arabischsprachigen Tageszeitung *Asharq al-Awsat* (Suleiman 2019).

31 Es gibt in Syrien zwei Kommissionen, die für die Obhut jüdischen Besitzes zuständig sind, zum einen der »Aufsichtsrat für Besitz der Abwesenden Juden« und die »Hohe Kommission für Jüdische Angelegenheiten«, die von einem Mitarbeiter des Innenministeriums geleitet wird.

Der Roman erzählt nicht nur die Geschichte des Zusammenlebens verschiedener Konfessionen und sozialer Schichten in der Altstadt von Damaskus. Er setzt sich auch mit der komplexen Frage der Palästinenser in der Altstadt auseinander, denn als palästinensische Flüchtlinge unterschieden sie sich von den syrischen Bürger*innen und als Bewohner*innen der Altstadt unterschieden sie sich von den Palästinenser*innen der Flüchtlingslager.

Der Roman hat mehrere Ich-Erzählende, die verschiedene Teile der Erzählung wiedergeben. Ihre Leben sind durch Freundschaften und familiäre Bindungen miteinander verwoben und alle wohnen entweder in der Altstadt oder gehen dort in die Schule. Die Erzählung beginnt mit einer Geschichte des palästinensischen Ich-Erzählers Ahmad, der in einer Szene aus seiner Kindheit beschreibt, wie palästinensischen Kinder von ihrem Zimmer im Palast mit Neugier das Innenleben der Synagoge betrachten: »Da waren sie, Juden: Nachbarn und Menschen wie wir. Sie waren einfach mitten unter uns. Sie sprachen dieselbe Sprache wie wir.« (Al-Kurdi 2010, Übersetzung durch Al-Slaiman 2019) Ahmad beschreibt dann den jüdischen Eierverkäufer, der einen roten Tarbusch trägt, »so dass es schwierig war, ihn von den anderen Männern im Al-Shaghour-Viertel zu unterscheiden« (ebd.).

Durch den Wechsel der Ich-Erzähler*innen werden unterschiedliche Sichtweisen auf die jüdischen Charaktere, zu denen die Erzählenden verschiedene Beziehungen haben, deutlich. Während der syrische Christ George einen jüdischen besten Freund hat, ist Ahmad bei der Freundschaft eher zurückhaltend. Es tauchen viele weitere jüdische Charaktere in sehr unterschiedlichen Situationen auf: der großzügige Eierverkäufer, der jüdische Arzt mit seinen Töchtern, die jüdischen Näher*innen. Es gibt Musa, den jüdischen Marxisten, der mit der palästinensischen Sache sympathisiert und überraschend 1967 heimlich auswandert, um seinen Traum, das Studium zum Kino-Regisseur in London, zu verwirklichen. Diese Geschichte erzählt auch davon, dass die Ausreise von Jüdinnen*Juden aus Syrien als nationale Sicherheitsfrage behandelt wurde:

»Nach einiger Zeit verschwand Musa, und sein Fernbleiben von der Schule überstieg die übliche Zeit. Ahmad und die anderen in der Clique bekamen Zweifel, insbesondere weil Musa immer wieder angedeutet hatte, dass er nach Europa fahren wollte und er sich immer wieder über den diskriminierenden Umgang mit ihnen [den Juden] und dem [Reise-]Verbot³², welches ihnen auferlegt wurde, beklagt hatte. Auf der anderen Seite machte er so eine Geheimnistuerei um sein Privatleben, obwohl er bei generellen kulturellen und intellektuellen Themen so eine große Offenheit bei Diskussionen zeigte.

Eines Tages kam die Schulverantwortliche mit einem gestempelten Umschlag, und nachdem sie sich wieder entschuldigt hatte, stellte die Lehrerin die Frage: »Weiß jemand von euch die Adresse eures Mitschülers Musa Shaqifati?!« Zu meinem Erstaunen hob Ahmad seine Hand und die Verantwortliche meinte zu ihm: »Gib ihm diesen Umschlag, er enthält die letzte Warnung, er wird der Schule verwiesen, wenn er nicht kommt und uns seine Abwesenheit begründet.«

32 Von 1948 bis 1992 war die legale Ausreise für Jüdinnen*Juden verboten. Von 1963 bis 1992 gab es für Jüdinnen*Juden eine Genehmigungspflicht für Reisen, die einen Radius von 5 km überschritten.

Nachdem wir aus der Schule raus sind, fragte ich Ahmad erstaunt: »Warum kennst du denn die Adresse von Musa?« Er nickte nur und meinte: »Sein Haus ist in der Nähe von uns in der Gasse ... trotz allem, wir müssen nach ihm sehen, nicht, dass ihm irgendwas geschehen ist.« Am nächsten Tag kam Ahmad nervös zur Schule »Was ist mit dir passiert, hast du Musa gesehen?« Er antwortete genervt: »Gut, dass ich mich nicht darin verwickelt habe. Kurz bevor ich zu ihm gehen wollte, habe ich unseren Nachbarn Abu Jack, den Eierverkäufer, nach seinem Haus gefragt. Er hat mir verraten, dass die Gasse voller Sicherheitsleute ist, da dein Freund Musa aus dem Land geflohen ist mit ein paar Jungs seiner Konfession.« (Al-Kurdi 2010: 56, Übersetzung der Autorin)

Auch das darauffolgende Kapitel benennt die »Geschehnisse von 1967« als entscheidendes Motivationsmoment für die Ausreise vieler Jüdinnen*Juden, die, wie der Ich-Erzähler des Kapitels meint, in Syrien Karrieren beispielsweise als Ärzte etc. hätten machen können. Allerdings wird nie spezifiziert, was mit den »Geschehnissen von 1967« gemeint ist, es bleibt unklar, ob es »nur« der Krieg an sich war oder (auch) damit verbundene Anfeindungen, die Jüdinnen*Juden zur Ausreise bewegt haben.

Erzählt wird auch die Geschichte von Simon, der gegen den Willen seines Vaters, eines angesehenen jüdischen Arzt, nach Israel ausreiste. Erstaunlicherweise wird Israel auch als solches benannt. Die Ausreise wird vom Ich-Erzähler nicht bewertet, aber als sich Simon dem israelischen Militär anschließt und in einer Mission auch Damaskus beschießt, heißt es:

»Er beschießt das Herz seiner Stadt, in welcher er seine Kindheit und Jugend gelebt hat. Es kommt zu Zerstörung und Bränden, Toten und Verletzten in den Reihen der Zivilisten. Durch Zufall wird sein Flugzeug von einer Abwehrrakete getroffen [...] er schießt sich mit dem Fallschirm ab und landet in einem der Randbezirke Damaskus, wo er als politischer Gefangener festgenommen wird. Sein Vater besucht ihn im Krankenhaus, bespuckt ihn jedoch.« (a.a.O.: 59, Übersetzung der Autorin)

Hier bleibt die Erzählung jedoch nicht stehen, sondern sie fragt nach dem Innenleben der beiden Personen: Was hat der Sohn gefühlt? Was hat der Vater gedacht und war das Anspucken seines Sohnes Ausdruck seiner wahren Gefühle oder war er gezwungen, so zu performen, um sich selbst nicht in Gefahr zu bringen?

In einem späteren Kapitel werden die Geschichten und Schicksale weiter verwoben, so treffen sich der ausgewanderte Musa und einer seiner Kindheitsfreunde aus Syrien durch Zufall in Paris wieder. Musa erzählt von seinem neuen Filmprojekt über die arabischen Jüdinnen*Juden. Das Thema Identität, das sich durch den Roman zieht und auch den palästinensischen Ich-Erzähler sehr beschäftigt, taucht hier wieder auf. Musa meint, arabische Jüdinnen*Juden seien in ihrer Identität zerrissen, die Rückkehr nach Syrien, Irak oder Jemen sei ihnen nicht möglich. Auch in Israel habe er sich nicht finden können, denn dort stießen unterschiedliche Erinnerungen aufeinander: die Erinnerungen arabischer und die Erinnerungen europäischer Jüdinnen*Juden.


Der Roman macht deutlich, dass wer Wand an Wand mit jüdischen Familien aufwächst und täglich auf eine Synagoge blickt, ein bestimmtes Wissen erlangt, welches die Mehrheit der syrischen Gesellschaft nicht (mehr) hat. Die Bedeutung des Romans liegt darin, dass er zum ersten Mal einen Teil syrischer Geschichte beleuchtet, über den erstaunlich wenig bekannt ist, nämlich das Zusammenleben von palästinensischen Flüchtlingen und syrischen Jüdinnen*Juden in Folge der Nakba. Zudem ist es ein palästinensischer Autor, der mit seinen jüdischen Figuren unterschiedliche Stimmen und Sichtweisen im Roman präsentiert.

4.2 Ibrahim Aljabins *Auge des Orients* (2016): Von jüdischen Freund*innen und von Nazis in Damaskus

Der 1971 geborene syrische Dichter und Schriftsteller Ibrahim Aljabin lebt seit 2013 im deutschen Exil. Sein erstes Werk *Tagebuch eines Damaszener Juden* mit jüdischen Hauptfiguren wurde 2007 veröffentlicht. Die Verbreitung des Buches wurde sofort von der syrischen Zensur verboten. In einem Interview, das die Autorin mit Aljabin am 2. Dezember 2019 über WhatsApp führte, berichtet Aljabin über die Folgen. Aljabin war bereits eine *Persona non grata* für das Regime, u.a. aufgrund seiner Nähe zu politischen Oppositionellen, was sich immer auch in seinen Artikeln und Büchern und seiner Tätigkeit in der Redaktion Satire-Wochenzeitschrift *Ad-Dommari* widerspiegelte, dazu kamen die kontroversen Themen, die in dem Roman verhandelt werden. Da der Druck selbst nicht verboten wurde, konnte sich das Buch im Geheimen weiterverbreiten: Ein mit Aljabin befreundeter Verleger des Verlagshauses Khatawat druckte das Buch und es konnte direkt bei ihm oder bei Aljabin erworben werden. Trotzdem musste sich Aljabin aufgrund des Inhalts von 2007 bis 2010 vor einem syrischen Militärgericht gegen den Vorwurf der Normalisierung verteidigen.

Auge des Orients wurde im deutschen Exil geschrieben und 2016 auf Arabisch, 2019 auf Deutsch veröffentlicht. Mit diesem Buch knüpft der Autor an Ideen und Figuren von *Tagebuch eines Damaszener Juden* an und bringt verschiedene Charaktere mit Bezug zu jüdischer Geschichte zusammen: Ikhad (eine der Hauptfiguren in Aljabins ersten Roman) steht in ständigem Dialog mit dem Autor Aljabin. Sie diskutieren über Politik und politische Geheimnisse. Im Fortgang der Geschichte bekommt Aljabin die Möglichkeit, gemeinsam mit einem Anwalt geheime Dokumente zu analysieren. Es handelt sich dabei um die Akte des israelischen Spions Eliyahu Cohen, der in den 1960ern in Damaskus operierte und 1965 enttarnt und hingerichtet wurde. Aljabin erzählt Cohens Geschichte im Widerstreit der unterschiedlichen Narrative, die es über ihn gibt.

Eine weitere Persönlichkeit, die eine Rolle im Roman spielt, ist der NS-Kriegsverbrecher und Gehilfe Adolf Eichmanns, Alois Brunner. Brunner – und neben ihm auch andere führende Nationalsozialisten – fand nach dem Zweiten Weltkrieg in Syrien Unterschlupf. Er arbeitete für den syrischen Geheimdienst und entwickelte vermutlich den »deutschen Stuhl« – eines der schlimmsten Folterwerkzeuge der syrischen Gefängnisse (Aouidj & Palain 2017).



Aljabin kritisiert in dem Buch das syrische Regime für seine Doppelmoral, wenn es um *taṭbī'* geht, den Vorwurf der Normalisierung mit dem Feind Israel, denn damit werde verhindert, dass die Menschen in Syrien Beziehungen zu Intellektuellen aus Israel und mit arabisch-jüdischer Herkunft aufbauten, während der syrische Staat gleichzeitig heimlich mit Israel verhandle (Aljabin 2019: 95f.).³³

Das Buch endet mit einer Szene von Kindern, die im Süden Syriens mit Farbe an die Wände malen: »Das Volk will den Sturz des Regimes.« (Aljabin 2019: 356) Damit erweist er dem hoffnungsvollen Graffito, welches zu Beginn der Revolution im März 2011 Solidarität im ganzen Land ausgelöst hatte, eine Referenz.

Fazit

Bei der Betrachtung von Kulturproduktionen muss zwischen verschiedenen Kategorien unterschieden werden: zwischen den staatlichen bzw. staatlich beauftragten und den unabhängigen Produktionen, zwischen Sagbarem und nicht Sagbarem. Für kritische Kulturschaffende ist die Anklage *taṭbī'*, die Normalisierung des Feindes Israel, eine permanente Bedrohung. Sie kann einen Ausschluss aus der Schriftstellerunion, aus der Gewerkschaft der Dramatiker und Filmproduzenten oder der Kammer der Filmindustrie, aber auch eine Anklage vor Gericht und Haft zur Folge haben. Die positive Darstellung von syrischen Jüdinnen*Juden oder eine menschliche Darstellung von Israelis kann den Vorwurf der Normalisierung nach sich ziehen.

Dem Bereich der kulturellen Produktion wurden in den letzten Jahren etwas mehr Freiheiten zugestanden. In der jüngeren syrischen Serien- und Filmproduktion treten jüdische Figuren auf, die nicht zwingend als feindlich dargestellt werden. In den staatlichen Produktionen bleiben es Karikaturen von »guten« und »bösen« Jüdinnen*Juden, nicht staatliche Produktionen können ein differenzierteres Bild bieten, solange sie dem hegemonialen Diskurs des Regimes nicht widersprechen, ansonsten laufen sie Gefahr, verboten zu werden.

Insbesondere der Bruch von 2011 führte dazu, dass sich Erzählungen verändern: Im Schutz des Exils kann über das Aufbrechen von Tabus nachgedacht werden. Belletristische Arbeiten wie die von Ali Al-Kurdi oder Ibrahim Aljabin stehen außerhalb des staatlichen Diskurses und bieten somit Gegennarrative an. In einer Zeit, in der sich viele Syrer*innen aufgrund von Flucht und Vertreibung außerhalb des syrischen Staates befinden, können solche Arbeiten auch eine Art von alternativer Historiografie darstellen. Beide Autoren bieten eine Form von Gegengeschichte und stehen damit im Widerspruch zu einer ideologisierten und revisionistischen Geschichtsschreibung, wie sie sich in Schulbüchern findet.

33 Insbesondere vor und in Folge der Oslo-Vereinbarungen in den 1990er Jahren gab es mehrere Ansätze zu geheimen Friedensverhandlungen zwischen Israel und Syrien (Scheller 2013: Kapitel 3). Auch später gab es weiterhin zahlreiche Versuche von geheimen Verhandlungen zwischen Israel und Syrien unter beiden Assads. Der letzte Versuch fand 2007 unter Vermittlung des türkischen Präsidenten Recep Tayyip Erdoğan statt (Rabinovich 2009: 7).

Teil 4

Narrative von Syrer*innen – Geschichten von Nähe und Vertrautheit

Im Folgenden werden einige Ausschnitte aus qualitativen Interviews zusammengefasst, die die Autorin von Oktober bis Dezember 2019 durchgeführt hat. Interviewt wurden sieben Männer und vier Frauen, die zum Zeitpunkt der Interviews zwischen 27 und 85 Jahre alt waren, unterschiedlichen sozialen Milieus angehören und unterschiedliche Bildungshintergründe haben. Alle stammen aus Damaskus oder Aleppo, fünf der Interviewten sind in einem Stadtviertel mit einer größeren jüdischen Bevölkerung aufgewachsen.

Die Auswahl erfolgte durch persönliche Kontakte, es wurden semi-strukturelle narrative Interviews geführt, teils über WhatsApp oder Facebook-Messenger, Telefon oder Skype, teils persönlich in Berlin. Die Interviews dauerten zwischen ein und zwei Stunden, wurden auf Arabisch geführt und von der Autorin transkribiert und übersetzt. Die Namen wurden für diese Zusammenfassung geändert.

Erinnerungen

Die Mehrheit der Interviewten hat noch persönliche Erinnerungen an Jüdinnen*Juden in Syrien und erzählte von jüdischen Nachbar*innen und/oder Freund*innen. Eine der Interviewten, Rim, war Lehrerin an einer jüdischen Schule in Aleppo und verfügt über entsprechend detailliertes Wissen zu Judentum und jüdischen Traditionen. Ein anderer der Interviewten, Ali, wuchs als palästinensischer Flüchtling im jüdischen Viertel von Damaskus auf. Vom Wohnzimmer der elterlichen Wohnung blickte er direkt auf eine Synagoge. Husam, ebenfalls palästinensischer Flüchtling, besuchte eine Schule in Damaskus, die sich auf dem Grundstück der Jobar-Synagoge³⁴ befand und an der ein weiterer Interviewpartner, Moayad, als Lehrer arbeitete. Moayad erinnert sich daran, die Synagoge mehrmals betreten zu haben.

Die Interviewten erzählten vom jüdischen Bäcker, Fleischer, Arzt oder Stoffhändler. Es war bekannt, wer jüdisch war. Allerdings scheint es einen Unterschied zwischen syrischen und nicht-syrischen Jüdinnen*Juden gegeben zu haben.

Sami, der in Damaskus aufwuchs und einer der jüngeren Interviewpartner ist, hat eine jüdische nicht-syrische Mutter und berichtete, dass dies ein wohlgehütetes Familiengeheimnis gewesen sei:

»Dass meine Mutter Jüdin ist, war ein absolutes Geheimnis, auch innerhalb der Familie wussten das nur wenige. Denn eine ausländische Jüdin, das würde sofort heißen, dass sie eine ausländische Agentin ist. Wir lernen ja, dass das unsere Feinde sind. Selbst wenn du es nicht glaubst, du kannst es nicht einfach durchbrechen.« (Sami)

34 Die Eliyahu Hanavi Synagoge in Jobar, einem Vorort von Damaskus, war eine der bekanntesten und ältesten Synagogen Syriens. 2014 wurde sie im Krieg zerstört.

Die Erzählungen geben ein bestimmtes Wissen zum Judentum wieder. Insbesondere Rim, die lange an einer jüdischen Schule unterrichtet hat, verfügt über ein sehr detailliertes und auch persönliches Wissen. Auch diejenigen der Interviewten, die in mehrheitlich jüdischen Vierteln wohnten oder dort Verwandte hatten, wissen, welche Traditionen am Schabbat gelten (alle Interviewten), was koscheres Essen ist und welche jüdischen Feiertage es gibt.

Rim erzählte, wie ihr Bruder dieses Wissen nutzte, um das jüdische Nachbarskind aufzuziehen:

»Unsere Nachbarn würden immer freitags an unsere Tür klopfen. Sie würden nicht klingeln. Sie fragten uns danach, ihnen das Gas oder Licht anzumachen, oder andere Dinge, die sie brauchten, zu erledigen. Mein Bruder machte dann manchmal diesen Scherz. ›Warum klingelt ihr denn nicht einfach?‹ Er wollte dann die Hand des Nachbarsmädchens nehmen und auf die Klingel drücken. ›Komm schon, mach mal!‹ Die Kleine meinte dann: ›Nein, haram, haram [arabisch für verboten].«

(Rim)

Ali, Hussam und Moayad erzählten zudem von Liebesgeschichten. Hussam, der in Yarmouk aufwuchs, erzählt von Besuchen bei Bekannten, die ein Zimmer im Stadtviertel Haret Al-Yahoud (Judengasse) erhalten hatten. Er erinnerte sich an seine Kindheitsliebe Rachel, die im gleichen Gebäude wohnte wie seine Bekannten:

»Wir spielten miteinander. Erst waren wir Kinder. Aber dann war ich auch schon 15 Jahre alt. So entwickelte sich eine Beziehung. Am Anfang waren wir nur freundlich, aber dann ging es in die ›Ich liebe dich‹ Phase. Es reichte mir schon in die Gasse zu gehen und ich fühlte mich ihr nah. Es war echt toll. [...] Es muss damals gewesen sein, dass Mahmoud Darwish sein Gedicht zu Rita³⁵ veröffentlichte. Er war so eine Art Prophet für uns. Wenn der palästinensische Dichter eine Jüdin liebt – wo sollte dann das Problem sein, wenn Hussam und Rachel sich lieben? Das war auch nicht so relevant. Bis dann 1982 der israelische Einfall in den Libanon passierte.« (Hussam)

35 Der bedeutende palästinensische Dichter Mahmoud Darwish (1941–2008) war in einer Liebesbeziehung mit einer jüdisch-israelischen Tänzerin, Rita, die er in den frühen 1960er Jahren in Haifa getroffen hatte. 1968 schrieb er das später vom libanesischen Musiker Marcel Khalife vertonte Liebesgedicht »Rita und das Gewehr«.

Alle Interviewten sprachen von Syrien als einer Diktatur, in der sie sich rechtlos gefühlt hätten.

So betonte Hussam, alle Menschen in Syrien hätten ohne Rechte gelebt, nicht nur Jüdinnen*Juden. Allerdings habe es doch Abstufungen gegeben:

»Sie [die Juden] wurden als syrische Staatsbürger gesehen, aber eher so fünften oder sechsten oder vielleicht auch fünfzehnten Grades. Denn in Syrien hast du 500 Kategorien von Menschen, die schlecht behandelt werden vom Regime. Nicht nur Juden. Die Vertriebenen aus Qunaitra³⁶ etwa, die wurden so als fünfter Grad angesehen.« (Hussam)

Die Interviewpartner*innen kannten antisemitische Vorurteile bis hin zu Ritualmordlegenden wie beispielsweise die Mär, dass jüdische Süßigkeiten aus nicht-jüdischem Blut hergestellt würden. Oder sie erzählten, Nachbar*innen hätten sie gewarnt, bloß nicht zu den jüdischen Nachbar*innen zu gehen, da dies gefährlich sei. Ali erzählte, ohne ins Detail zu gehen:

»Es gibt diese Gerüchte, aber nicht sehr verbreitet. Das hat auch keiner ernst genommen. Noch nicht mal die Kinder. [...] Was mich an der ganzen Sache interessierte, war, dass, wenn ich an Schabbat das Licht oder Gas anmachte, dann bekam ich meine ein, zwei Geldstücke und ein Bonbon. Das war wesentlich relevanter für mich als all diese Geschichten.« (Ali)

Sara, eine der älteren Interviewpartnerinnen, schüttelte den Kopf, als sie erzählte, dass eine Nachbarin sie davor gewarnt hatte, die Süßigkeiten der jüdischen Nachbar*innen zu essen: »Juden sind reinlich – wie wir. Sie essen kein Blut oder Schweinefleisch. Es gibt dieses Sprichwort: ›Iss bei einem Juden und schlaf bei einem Christen.«« (Sara)

Nach Moayads Einschätzung wurden die Ritualmordlegenden vom syrischen Regime in Umlauf gebracht, sie seien aber keine verbreitete oder verankerte Vorstellung gewesen:

»Der Vater meiner Freundin hatte eine Apotheke. Bei ihm arbeitete eine Jüdin. Nachdem dann Mustafa Tlas das Buch »Matze Zion« herausgebracht hatte und es sich ein paar Jahre später verbreitet hatte [...], da haben alle, die in die Apotheke

36 Die Stadt Qunaitra war seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs eine strategisch wichtige Stadt im syrischen Golan, da sie in der Nähe der syrisch-israelischen Grenze lag. Während des Sechstagekriegs/Juni-Kriegs oder Naksa wurde sie von der israelischen Armee eingenommen. Die syrischen Bewohner*innen von Qunaitra flohen, bevor die israelische Armee einzog. 1974 gab Israel die Stadt an Syrien zurück.

kamen, die jüdische Angestellte begonnen zu fragen: ›Esst ihr so etwas wirklich? Tötet ihr Jungen?‹. Keiner glaubte so etwas wirklich, aber das politische System hat solche Ideen in Umlauf gebracht.« (Moayad)

Gefühle von Verlust

Je nachdem, welcher Generation die Gesprächspartner*innen angehören, berichteten sie von einem anderen Wendepunkt in ihrem Zusammenleben mit Jüdinnen*Juden. Als Wendepunkt beschrieben sie Ereignisse, die zum kontinuierlichen Verschwinden von ihnen nahestehenden jüdischen Menschen geführt haben. Dies waren vor allem Kriege, in denen es zu israelisch-syrischen Konfrontationen gekommen war: der Krieg von 1967 und der Krieg von 1973 oder die israelische Invasion des Libanon 1982. Zwar sei es in Folge der Kriege nicht zu Ausschreitungen gegen Jüdinnen*Juden gekommen, so Rim, aber dennoch weisen die Erzählungen einen deutlichen Zusammenhang zwischen der Flucht bzw. dem Verschwinden ihrer jüdischen Bekannten und den Kriegen auf. Hussams Angebetete Rachel verließ das Land. Saras beste Freundin, die den gleichen Vornamen wie sie trug, verschwand ebenso:

»Das erste Mal, dass mir klar wurde, dass sich Juden von uns unterschieden, war 1973. Es war Krieg. Leute redeten über Juden. Der Krieg fing an und sie verließen Syrien. Jeden Morgen nach dem Aufstehen, stellten wir fest, dass eine weitere Familie verschwunden war. Du wusstest das, wenn die Fensterläden zu blieben.« (Sara)

Sara und Rim erzählten, dass sie bis heute einen Schmerz darüber verspüren, dass sie sich nicht von ihren Freund*innen und Nachbar*innen verabschieden konnten. Allerdings wissen beide, dass die Ausreise von Jüdinnen*Juden verboten war und bestraft werden konnte und verstehen heute, dass die Flucht deswegen geheim bleiben musste.

Ali wohnte bis 1979 im jüdischen Viertel, danach war er aufgrund seiner Aktivitäten in einer linken oppositionellen Partei mehrmals in Haft. Als er in den 1990er Jahren wieder in sein Heimatviertel kam, hatte sich viel verändert:

»Die Gegend hat viel von ihrer Schönheit und Dynamik und ihren menschlichen Beziehungen verloren. Seitdem sie [die Juden] weg sind, siehst du verschlossene Häuser. Einige wurden gemietet und von Künstlern umgewandelt. Aber die Szenerie der Gasse ist traurig anzusehen. Es ist etwas vom schönen Geist, der dort herrschte, weg. Ihre Vielfalt [...] ist verloren.« (Ali)

Die Trauer muss auch im Kontext eines gewissen Stolzes auf die Vielfalt Syriens verstanden werden. Einige der Interviewten, etwa Ali, äußerten sich stolz über ein Syrien, in dem verschiedene Konfessionen lebten, und verstehen das Judentum als ein Teil dieser multi-ethnischen syrischen Identität.

»Nicht nur ich, alle Palästinenser, die in der jüdischen Gasse lebten, [...] haben eine gemeinsame Identität. Wir sind anders als jene im Camp. In einem Flüchtlingslager gibt es normalerweise Homogenität. Es ist eine geschlossene Sphäre. Es sind alles Flüchtlinge. Mein Großvater lebte im Camp, den haben wir jeden Donnerstag und Freitag dort besucht. Die Menschen lebten noch in Lehmhäusern und um sie herum waren Bäume. Die Berührungen in der Altstadt waren anders. Dass ich aufwache und aus dem Haus gehe, ein jüdisches Begräbnis sehe, weiterlaufe und eine christliche Hochzeit sehe [...]. Mein ältester Freund ist ein Christ, der Sohn eines Pfarrers und gehört zu den Bewohnern Midans, dem islamischen Viertel, in dem es eine alte Kirche gibt. Das ist die Schönheit von Damaskus. All diese Erinnerungen, wo es all diese Vielfalt gibt, wo soll das hin?« (Ali)

Generationenunterschied

In den Erzählungen lässt sich feststellen, dass es einen Unterschied zwischen den Generationen gibt. Hat die ältere Generation noch Jüdinnen und Juden im Alltag erlebt, so gibt es bei der Generation der unter 30-Jährigen meist nur noch das tradierte Wissen ihrer Eltern oder gar kein Wissen mehr, wie Muhannad, einer der Jüngeren, berichtete:

»Die Generation meiner Mutter ist in Jobar auch öfter in die Synagoge gegangen. Die meisten Leute in der Gegend kennen die Synagoge. Aber die Juden sind Stück für Stück ausgewandert. Zum Schluss blieb noch eine einzige jüdische Person. Ich habe seinen Namen vergessen. Er passte auf die Synagoge auf. Alle Leute hier kannten ihn, ich selbst hatte sonst keinen Berührungspunkt mit Juden.« (Muhannad)

Selbst Ali stellte einen Unterschied zwischen sich als in Syrien geborenem palästinensischen Flüchtling und der Generation seiner Mutter fest:

»Meine Mutter, die Juden noch aus Palästina kannte, hatte eine größere Akzeptanz als meine Generation. Der Grund dafür war, dass sie sie aus Palästina als Nachbarn kannte. Man hatte Essen ausgetauscht und auch an Feiertagen und so. Ihr Umgang mit ihnen war offener als unserer als die zweite Generation. Wir hatten eine Form von psychologischer Schranke.« (Ali)

Fazit

Die Narrative der Interviewten zu Jüdinnen*Juden sind vor allem positiv besetzt, weil sie als Teil der eigenen syrischen Identität beschrieben werden. Antisemitische Vorstellungen scheinen aufgrund der früheren sozialen Nähe zu Jüdinnen*Juden keinen Raum zu haben. Während der Interviews wurde deutlich, dass die Intensität der Geschichten bei der jüngeren Generation abnimmt, denn sie speisen sich – anders als bei der älteren Generation – nicht mehr aus persönlichen Kontakten, Begegnungen und Erfahrungen des Zusammenlebens.

Álvarez Suárez und Del Río Sánchez kommen in ihrem Aufsatz »The Current Syrian Popular View on the Jews« von 2013 zu dem Schluss, viele Syrer*innen betrachteten den jüdischen Exodus als »einen nicht wiedergutzumachenden Verlust für das Land; ein Land, das einer kulturellen und religiösen Tradition beraubt wurde« (Álvarez Suárez & Del Río Sánchez 2013: 118, Übersetzung der Autorin). Sie weisen auf zwei wichtige Punkte hin: Zum einen passe die politische Rhetorik des Regimes in vielen Fällen nicht zu den tatsächlichen Einstellungen der syrischen Bevölkerung, zum anderen habe »die Auswanderung der Mehrheit der syrischen Juden dazu geführt, dass die Erinnerung an die Koexistenz im Laufe der Zeit allmählich ausgelöscht wurde und einem Stereotyp Platz gemacht hat, das durch volkstümliche Sprüche, Sprichwörter und Themen gestützt wird, sehr ähnlich zu dem, was in anderen Ländern passiert, in denen die jüdische Bevölkerung verschwunden ist.« (a.a.O.: 114, Übersetzung der Autorin). Die Musikanthropologin Clara Wenz kommt zu einem ähnlichen Schluss: Je größer die soziale und physische Distanz werde, desto stereotyper würden die Bilder von Konflikten und desto mehr dichotome Narrative von »sie« und »wir« würden entstehen (Wenz 2019: 159).

Das von Álvarez Suárez und Del Río Sánchez angesprochene Auseinanderklaffen von politischer Rhetorik und tatsächlichen Einstellungen in der Bevölkerung bestätigte sich in den Interviews. Wenn das Verschwinden der jüdischen Minderheiten tatsächlich zu ihrer Stereotypisierung führt, bleibt mit Blick auf die Interviewpartner*innen die Hoffnung, dass die Narrative der Eltern und Großeltern Bestand haben und die Entwicklung von Stereotypisierungen verhindern oder verzögern.

Diese Erkenntnis unterstreicht die Wichtigkeit des Festhaltens und des Tradierens von Gegennarrativen. Da sie weder in der Rhetorik des Staates noch in den Schulbüchern auftauchen, können diese Narrative auch als »unter-

worfenes Wissen« betrachtet werden, d. h., so der Philosoph José Medina, als »Formen des Erlebens und Erinnerns, die durch herrschende und hegemonale Diskurse an den Rand gedrängt und unqualifiziert und epistemischer Achtung unwürdig gemacht werden« (Medina 2011: 11, Übersetzung der Autorin). Die tatsächlich existierenden positiv besetzten Narrative zu Jüdinnen*Juden müssen sichtbar gemacht werden, um sie als historisches und lokales Wissen von epistemologischer Relevanz sichtbar zu machen und zu erhalten und um sie als eine Form von Gegengeschichte zu westlicher und syrischer offizieller syrischer Historiographie setzen zu können.

Literaturverzeichnis

- Abu Fakhr, S., 2015: «مدلّا تّيرف» وأ «نوي مص ريطف» ففارخ لكيكفت [Dekonstruktion des Mythos der ›Matze von Zion‹ oder die Blutverleumdung]. Al-Arabi Al-Jadid [The New Arab] (3.10.2015). <https://bit.ly/3tmyLmC> (26.08.2021).
- Achcar, G. (2010): *The Arabs and the Holocaust. The Arab-Israeli War of Narratives*. London: Saqi.
- Ajami, F., 1999: *The Dream Palace of the Arabs. A Generation's Odyssey*. New York: Vintage Books.
- Al-Jadeed, 2019: «تّيرعلّا تّي اورلّا يف يّدوهيلا تّروص» [Das Bild des Juden im arabischen Roman] (01.12.2019). <https://bit.ly/2OpT8LQ> (02.09.2021).
- Al-Kurdi, A., 2010: *Qasr ash-sham'āya* [Der Sham'āyā-Palast]. Damaskus: Kanan Printing House.
- Al-Kurdi, A. 2019: *Shamaaya-Palast, Übersetzung eines Ausschnitt durch M. Al-Slaiman* (2019). <https://weeterschreiben.jetzt/texte/ali-al-kurdi-shamaaya-palast> (02.09.2021).
- Alia, K. 2018: «تّراجلّا باب» ن عتّدعتبّا بابسألّا هذللّ: ففرش لّئاو [»Wael Sharaf: Das sind die Gründe, dass ich mich von Bab Al-Hara distanzieren«]. Sayidaty.net (07.02.2018). <https://bit.ly/2ZvoPqF> (02.09.2021).
- Aljabin, I., 2019: *Auge des Orients. Hyperthymesia 21*. Bonn: Free Pen Verlag.
- Aljazeera, 2011: «يفئاطلّا شّي اعتلّاو» «يف بح عم قشمد» [»Damaskus mit meiner Liebe« und sektiererisches Zusammenleben] Aljazeera.net. (08.10.2011). <https://bit.ly/2ZsOzXz> (02.09.2021).
- Aljazeera, 2012: «يف بح عم قشمد» «ملّيف جر خم عم راوح» [Interview mit dem Regisseur des Films »Damaskus mit Liebe«] (01.03.2012). <https://bit.ly/3hvY-cgS> (14.09.2021).
- Alshaer, A., 2014: Adonis. In: *The Literary Encyclopedia* (13.01.2014). https://eprints.soas.ac.uk/17890/1/A-A-Literary_encyclopedia_people_13116-1.pdf (02.09.2021).
- Álvarez Suárez, A./ Del Río Sánchez, F., 2013: *The Current Syrian Popular View of the Jews*. In: *The Levantine Review* 2 (2): 108-118.
- Aouidj, H./ Palain, M., 2017: *Die Asads und ihr Nazi. SS-Hauptsturmführer Alois Brunner beriet Syriens Folterdiktatur*. Reportagen. <https://reportagen.com/content/die-asads-und-ihr-nazi?pass=l4bvmwz7ic1447> (07.09.2021).
- Avineri, Shlomo (1981): *The Making of Modern Zionism. The Intellectual Origins of the Jewish State*. New York: Basic Books.
- Bakri, N., 2011: *Political Cartoonist Whose Work Skewered Assad Is Brutally Beaten in Syria*. *The New York Times* (25.08.2011). <https://www.nytimes.com/2011/08/26/world/middleeast/26syria.html> (28.04.2021).
- Cafiero, G./ Certo, P., 2014: *Hamas and Hezbollah Agree to Disagree on Syria*. *Atlantic Council* (30.01.2014). <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/menasource/hamas-and-hezbollah-agree-to-disagree-on-syria/> (15.04.2021).
- Cooke, M., 2007: *Dissident Syria. Making Oppositional Arts Official*. Durham, North Carolina: Duke University Press.

- Dagher, S., 2019: *Assad or We Burn the Country. How One Family's Lust for Power Destroyed Syria*. New York: Little, Brown.
- Daher, J., 2016: *Hezbollah. The Political Economy of Lebanon's Party of God*. London: Pluto Press.
- Daher, J., 2019: *Syria after the uprisings. The Political Economy of State Resilience*. Chicago, Illinois: Haymarket Books.
- Della Ratta, D., 2018: *Shooting a revolution. Visual Media and Warfare in Syria*. London: Pluto Press (Digital barricades).
- Freitag, U./ Gershoni, I., 2011: *The Politics of Memory. The Necessity for Historical Investigation into Arab Responses to Fascism and Nazism*. S. 311–331 in: *Geschichte und Gesellschaft* 37 (3).
- Harmoon Studies (2019): *لشفا ل ي ف رامثتس ال او ة عن اممل او ةمواق مل ا روح م*, [Die Achse des Widerstands und der Zurückhaltung und scheiternde Investitionen]. Harmoon-Studies (05.01.2019). <https://www.harmoon.org/researches/archives-13056/> (26.08.2021).
- Herf, J., 2009: *Nazi Propaganda for the Arab World*. New Haven, London: Yale University Press.
- Höpp, G./ Wien, P./ Wildangel, R. (Hrsg.), 2004: *Blind für die Geschichte? Arabische Begegnungen mit dem Nationalsozialismus*. Berlin: Klaus-Schwarz-Verlag.
- Human Rights Watch (2013): *Syria: Counterterrorism Court Used to Stifle Dissent*. Human Rights Watch (25.06.2013). <https://www.hrw.org/news/2013/06/25/syria-counterterrorism-court-used-stifle-dissent> (13.09.2021).
- Ibrahim, Y. M., 1995: *Arabs Split on Cultural Ties to Israel*. New York Times (07.03.1995). <https://www.nytimes.com/1995/03/07/world/arabs-split-on-cultural-ties-to-israel.html> (02.09.2021).
- Kamil, O., 2012: *Der Holocaust im arabischen Gedächtnis. Eine Diskursgeschichte 1945–1967*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kozlovsky Golan, Y., 2019: *Site of Amnesia. The Lost Historical Consciousness of Mizrahi Jewry*. Leiden: Brill.
- Litvak, M./ Webman, E., 2009: *From Empathy to Denial. Arab Responses to the Holocaust*. New York: Columbia University Press.
- Lund, A., 2015: *Who Are the Pro-Assad Militias?* Carnegie Middle East Center (02.03.2015). <https://carnegie-mec.org/diwan/59215> (14.01.2020).
- Medina, J., 2011: *Toward a Foucaultian Epistemology of Resistance. Counter-Memory, Epistemic Friction, and Guerrilla Pluralism*. S. 9–35 in: *Foucault Studies* 12.
- Middle East Watch, 1991: *Syria Unmasked. The Suppression of Human Rights by the Asad regime*. New Haven, London: Yale University Press (Human Rights Watch books).

- Nordbruch, G., 2009: *Nazism in Syria and Lebanon. The Ambivalence of the German Option, 1933–1945*. London: Routledge (SOAS/Routledge Studies on the Middle East).
- Nordbruch, G., 2011: ›Cultural Fusion‹ of Thought and Ambitions? Memory, Politics and the History of Arab-Nazi German Encounters. S. 183–194 in: *Middle Eastern Studies* 47 (1).
- Nordbruch, G., 2014: A Challenge to the Local Order. Reactions to Nazism in the Syrian and Lebanese Press. S. 35–54 in: I. Gershoni (Hrsg.): *Arab Responses to Fascism and Nazism. Attraction and Repulsion*. Austin: University of Texas Press.
- Rabah, Makram (2016): The impact of Saudi and Iranian muscle-flexing on Lebanon (09.01.2016), in: *Middle East Eye*. Online verfügbar unter <https://www.middleeasteye.net/opinion/impact-saudi-and-iranian-muscle-flexing-lebanon>, zuletzt abgerufen 26.08.2021.
- Radai, I., 2017: On the Road to Damascus: Bashar al-Asad, Israel, and the Jews. S. 1–20. in: *Rosen Papers* (9).
- Saaed, M., (2000): Remembering Hani al-Rahib. Death Ends Novelist’s Portrayal of Arab World in Crisis, *Al Jadid* 6 (31). <https://www.aljadid.com/content/remembering-hani-al-rahib-death-ends-novelists-portrayal-arab-world-crisis> (02.09.2021).
- Saghieh, H., 2000: *إلى سوفيارد نم يبرعلا قرشملما ويومو قأ* [Die Nationalisten der Maschrek von Dreyfus bis Garaudy]. Beirut: Riad El-Rayyes.
- Saleh, F., 2006: The Politicization of Human Genocide. *Qantara.de* (27.01.2006). <https://en.qantara.de/content/the-holocaust-in-the-arab-world-the-politicization-of-human-genocide> (25.08.2021).
- Salem, W., 2005: The Anti-Normalization Discourse in the Context of Israeli-Palestinian Peace-Building. S. 107 in: *Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture* 12 (1) <https://pij.org/articles/334/the-antinormalization-discourse-in-the-context-of-israelipalestinian-peacebuilding> (07.09.2021).
- Schellenberg, F., 2017: Zwischen globalem Erinnerungsdiskurs und regionaler Perspektive. Der deutsche Nationalsozialismus in den Debatten arabischer Intellektueller seit dem Ende des Kalten Krieges. Baden-Baden: Ergon.
- Schumann, C., 2004: Symbolische Aneignungen. Anṭūn Sa’ādas Radikalnationalismus in der Epoche des Faschismus. S. 155–189 in: G. Höpp/ P. Wien/ R. Wildangel (Hrsg.): *Blind für die Geschichte? Arabische Begegnungen mit dem Nationalsozialismus*, Berlin: Klaus-Schwarz-Verlag.
- Stelfox, D., 2013: Ali Ferzat, cartoonist in exile. *The Guardian* (19.08.2013). <https://www.theguardian.com/world/2013/aug/19/ali-ferzat-cartoonist-exile-syria> (15.09.2021).
- Wedeen, L., 2013: Ideology and Humor in Dark Times: Notes from Syria. S. 841–873 in: *Critical Inquiry* 39 (4).
- Wedeen, L., 2015: *Ambiguities of Domination. Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Wenz, C. A., 2019: Holding on to Aleppo – The Sonic and Musical Afterlife of a City in Ruins. Manuskript unv. Diss. School of Oriental and African Studies (SOAS).
- Wild, S., 1985: National Socialism in the Arab near East between 1933 and 1939. S. 126–173: Die Welt des Islams 25 (1/4).
- Windfuhr, V./ Ihlau, O., 2001: »Scharon plant den Krieg«. Syriens Präsident Baschar al-Assad über den Konflikt der Araber mit dem Staat der Juden, die Erblast des Vaters und seine eigenen Reformen sowie die Vorwürfe des Antisemitismus. Der Spiegel (08.07.2001). <https://www.spiegel.de/politik/scharon-plant-den-krieg-a-dda9ccc7-0002-0001-0000-000019594712> (20.08.2021).

Über die Autorinnen

Ansar Jasim absolvierte einen Master of Science in Middle Eastern Politics und einen Master of Arts in Wirtschaft und Politik des Nahen und Mittleren Ostens. Die intensive Arbeit mit syrischen zivilgesellschaftlichen Organisationen in Syrien und Deutschland ermöglichen ihr einen tiefen Einblick in vergangene und aktuelle Diskurse innerhalb der syrischen Communitys. Für das Projekt *Der Gang der Geschichte(n)* führte sie Recherchen zu Narrativen in Syrien und in syrischen Communitys in Deutschland durch.

Tanja Lenuweit ist wissenschaftliche Mitarbeiterin bei Minor-Projektbüro für Bildung und Forschung und leitet dort die Projekte *Der Gang der Geschichte(n)* sowie *Geschichte(n) und Perspektiven*. Sie hat einen Master of Arts in Kulturwissenschaften und Kultureller Kommunikation und absolvierte eine Ausbildung in Themenzentrierter Interaktion am Ruth Cohn Institut. Sie hat langjährige Erfahrung in der Projektentwicklung und -durchführung, in der (historisch-)politischen Bildung und in antisemitismuskritischer Bildungsarbeit sowie in der Konzeption von Bildungsmaterialien. Freiberuflich arbeitet sie als Kuratorin für Ausstellungsprojekte, die sich oft an der Schnittstelle zwischen Geschichte und Kunst bewegen.

In ihrer Arbeit nimmt sie Bezug auf die Verbindung von Geschichte und Gegenwart sowie auf gesellschaftspolitische und ethische Fragestellungen.

