

MÜNCHNER BEITRÄGE ZUR JÜDISCHEN GESCHICHTE UND KULTUR

Lehrstuhl für Jüdische Geschichte
und Kultur an der
Ludwig-Maximilians-Universität München

DAS NEUE SEFARAD –
DAS MODERNE SPANIEN
UND SEIN JÜDISCHES ERBE

Beiträge von David Nirenberg,
Michael Studemund-Halévy,
Michal Friedman,
Stefanie Schüler-Springorum,
Anna Menny, Carlos Collado Seidel
und Alejandro Baer

Jg. 5 / Heft 2•2011



Dieses Heft wurde gefördert vom
Freundeskreis des Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur an
der Ludwig-Maximilians-Universität München e.V.

Herausgeber: Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur, Michael Brenner.

Beirat: Martin Baumeister, München – Menahem Ben-Sasson, Jerusalem – Richard I. Cohen, Jerusalem – John M. Efron, Berkeley – Jens Malte Fischer, München – Benny Morris, Beer Sheva – Hans-Georg von Mutius, München – Ada Rapoport-Albert, London – David B. Ruderman, Philadelphia – Martin Schulze Wessel, München – Avinoam Shalem, München – Wolfram Siemann, München – Norman Stillman, Oklahoma – Yfaat Weiss, Jerusalem – Stephen J. Whitfield, Brandeis.

Redaktion: Hiltrud Häntzschel, Eva Haverkamp, Andrea Pfeufer, Andrea Sinn, Ernst-Peter Wieckenberg (verantwortlich), Mirjam Zadoff.

Anschrift: Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Historisches Seminar, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München.

e-mail: juedische.geschichte@lrz.uni-muenchen.de

Erscheinungsweise: Jährlich zwei Hefte.

Bezugsbedingungen: Die Zeitschrift wird gegen eine Schutzgebühr von 7,50 € je Einzelheft, von 14 € im Jahresabonnement, zzgl. Porto abgegeben. Bestellungen werden an die Abteilung erbeten.

Manuskripte: Die Redaktion haftet nicht für unverlangt eingesandte Manuskripte. Das Formblatt für die Zeitschrift steht als pdf-Datei auf der homepage des Lehrstuhls unter dem Stichwort „Manuskriptgestaltung“ zum Herunterladen bereit.

Bei nicht allen Abbildungen dieses Heftes ist es uns gelungen, die Rechteinhaber zu ermitteln; ggf. bitten wir um Verständnis und nachträgliche Mitteilung an das Institut.

Umschlagabbildung Bildnachweis: Foto: F. Ontañón

© Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Producing und Gestaltung: mazzetti&mazzetti GmbH, München

Satz: mazzetti&mazzetti GmbH, München

Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

Umschlaggestaltung: Peter Mazzetti

Das Signet ist der Buchstabe Lamed aus der Schrift Frank-Rühl-Hebräisch von Rafael Frank (1908). Mit diesem Buchstaben beginnt das hebräische Wort Limud, das „Lehre“ und „Lernen“ bedeutet.

ISSN 1864–385X

INHALT

Michael Brenner Einleitung Seite 5

ESSAYS

David Nirenberg Die moderne Vorbildfunktion des
mittelalterlichen Spanien Seite 7

Michael Studemund-Halévy ‚Wer kann alle Schartecken
erzehlen die aus Holland zu uns kommen‘.
Das iberische Erbe der Hamburger und
Amsterdamer Portugiesen Seite 30

Michal Friedman Die Wiederentdeckung des
‚Jüdischen Spanien‘
Die Politik der Rekonstruktion der jüdischen
Vergangenheit und die Entstehung Sefardischer
Studien in Spanien (1845–1949) Seite 41

Stefanie Schüler-Springorum Who is who?
Vergangenheitsbewältigung in Spanien Seite 59

Anna Menny Zwischen Nationalkatholizismus
und Philosefardismus.
Der Umgang mit dem jüdischen Erbe im
franquistischen Spanien Seite 65

Carlos Collado Seidel
Der Mythos ‚Franco als Judenretter‘
Die ‚Judenfrage‘ im Zeichen der spanischen
Realpolitik während des Zweiten Weltkriegs Seite 80

Alejandro Baer Zwischen Europäisierung und
Verdrängung: Holocaust-Erinnerung in Spanien ... Seite 97

AUS DEM ARCHIV

„Oma Clemens Reise nach Argentinien“ –
Eine autobiographische Erzählung über Spanien als
Fluchtweg und Falle mit einer Einführung von
Alejandro Baer Seite 112



TAGUNGS- UND
EXKURSIONSBERICHTE

Monika Halbinger

„Jewish Voices in the German Sixties“

Eine Schloss-Elmau-Tagung, 26.–29. Juni 2011 Seite 122

NACHRICHTEN UND TERMINE

Neues von Mitarbeitern und Absolventen Seite 129

Veranstaltungen Seite 129

Neues vom Freundeskreis des Lehrstuhls Seite 134

Die Autoren Seite 135

Übersicht über die Themenschwerpunkte
der bislang erschienenen Hefte Seite 143

Michael Brenner

Einleitung

Das vorliegende Heft reflektiert einen Schwerpunkt der Aktivitäten des Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur, die Erforschung der Auseinandersetzung Spaniens mit seinem jüdischen Erbe. Im Rahmen des seit Herbst 2008 gemeinsam mit den Kollegen Martin Baumeister und Bernhard Teuber betreuten LMU-Exzellenzprojekts über die drei Kulturen „Christen, Mauren, Juden“ wird hier intensiv über die Verortung muslimischer und jüdischer Identitäten im literarischen, politischen und gesellschaftlichen Selbstverständnis des mehrheitlich katholischen Spanien geforscht. In diesem Zusammenhang fanden mehrere internationale Tagungen statt, deren Ergebnisse bereits der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden. Neben wissenschaftlichen Vorträgen gab es unter anderem eine Podiumsdiskussion mit der damaligen Präsidentin des Zentralrats der Juden in Deutschland, Charlotte Knobloch, und dem Präsidenten der Federación de las Comunidades Judías de España, Jacobo Israel Garzón.

Ein Ergebnis dieses Projekts ist die kurz vor dem Abschluss stehende Dissertation von Anna Menny über den Umgang mit dem jüdischen Erbe sowie den Wiederaufbau jüdischer Gemeinden im franquistischen Spanien. In dieser Ausgabe präsentiert sie einen kleinen Ausschnitt ihrer Forschungen zu dieser Thematik. Auch die anderen Beiträge dieses Hefts sind eng mit den Aktivitäten unseres Lehrstuhls verbunden. Mit David Nirenberg von der University of Chicago konnte die LMU eine weltweit anerkannte Autorität zur Geschichte der Juden Spaniens für die Munich History Lecture begrüßen. Der hier veröffentlichte Beitrag beruht auf seinem im Juni 2011 in München gehaltenen Vortrag, in den Eva Haverkamp einführte. Der Aufsatz von Michael Studemund-Halévy untersucht den iberischen Einfluss auf die Hamburger Juden und spiegelt seine langjährigen Forschungen zu diesem Themenkomplex wider.

Dass die Beschäftigung mit dem jüdischen Erbe in Spanien auch international auf immer mehr Interesse stößt, zeigt die eben abgeschlossene Dissertation von Michal Friedman an der New Yorker Columbia University. Sie gibt uns in ihrem Beitrag einen kurzen Einblick in ihre Forschungen zur Entstehung

der Jüdischen Studien als Wissenschaftszweig im modernen Spanien. Dabei weist sie, ähnlich wie andere Beiträge dieses Hefts, darauf hin, dass der wissenschaftliche Ertrag oft eine bestimmte politische Aussage enthält.

Alejandro Baer, der an den Universitäten Madrid und Bayreuth lehrte und im akademischen Jahr 2011/2012 eine Lehrstuhlvertretung an der LMU wahrnimmt, hat den hier abgedruckten Vortrag in unserem Forschungscolloquium gehalten. Zudem veröffentlichen wir ein bisher unbekanntes, in seinem Besitz befindliches Dokument, das die Flucht einer Gruppe deutscher Juden über die Pyrenäen beschreibt. Stefanie Schüler-Springorum, seit kurzem Leiterin des Zentrums für Antisemitismusforschung an der Technischen Universität Berlin und Teilnehmerin an einer unserer Projekttagungen, untersucht den Umgang mit der eigenen Vergangenheit im heutigen Spanien. Carlos Collado Seidel, der den Lehrstuhl für Europäische Geschichte an der LMU im akademischen Jahr 2010/2011 vertreten hat, geht spezifisch der Frage nach dem Mythos Francos als Judenretter nach, der bis heute weit über Spanien hinaus Geltung hat.

Neben der Erforschung des Themenbereichs spanisch-jüdischer Geschichte und Erinnerung laufen weiterhin verschiedene andere Projekte an unserem Lehrstuhl. Gerade hinzugekommen ist eine Mitarbeiterstelle, die sich in erster Linie dem Aufbau eines neuen Schwerpunkts Israel-Studien widmen soll. Die mit Dr. Noam Zadoff besetzte Stelle soll die bereits begonnenen Aktivitäten auf diesem Gebiet weiter ausweiten. Wie weit gediehen die Israel-Studien im englischsprachigen Raum bereits sind, konnten unsere Mitarbeiter Julie Grimmeisen und Oliver Glatz, die die diesjährige Lehrstuhlexkursion nach Israel geleitet haben, vor kurzem miterleben. Julie Grimmeisen war als einzige deutsche Teilnehmerin am diesjährigen Summer Institute for Israel Studies der Brandeis University eingeladen, während Oliver Glatz an der Gründungskonferenz der European Association for Israel Studies in London teilnahm. Den Entwicklungen in den USA und Großbritannien folgend wäre es dringend geboten, auch im deutschsprachigen Raum einen Lehrstuhl für Israel-Studien einzurichten. München böte sich aufgrund des akademischen Umfelds als idealer Standort für eine solche Professur an.

David Nirenberg

Die moderne Vorbildfunktion des mittelalterlichen Spanien¹

Das mittelalterliche Spanien verfügt über eine eigenartige Vorbildfunktion in der modernen Welt. Ich meine damit den Begriff ‚Vorbild‘ in der mittelalterlichen Bedeutung von *exemplum*, als moralisch lehrreiche historische Erzählung: Die moralisch lehrreichen Erzählungen sind hier unsere Geschichten aus dem mittelalterlichen Spanien. Eine besonders bekannte Form dieser Vorbildfunktion ist die ‚convivencia‘, wörtlich ‚Zusammenleben‘. Sie wurde zu einem schlagkräftigen und positiv konnotierten Begriff, um die relativ friedliche Koexistenz von Christentum, Islam und Judentum auf der Iberischen Halbinsel zu beschreiben. In akademischen Kreisen begann ‚convivencia‘ ungefähr zeitgleich mit der Dekolonisierung und (in Spanien) mit der letzten Dekade der Franco-Diktatur aufzublühen. Neue Aufmerksamkeit erhielt sie in jüngster Zeit, als die muslimische Welt und der Nahe Osten ins Zentrum der geopolitischen Bühne traten. Sie ist jedoch keineswegs die einzige Option. Im 17. und 18. Jahrhundert fanden es zum Beispiel viele Nicht-Spanier moralisch lehrreicher, die ‚Schwarze Legende‘ der spanischen Intoleranz zu pflegen (die oft als ‚orientalisches‘ Erbe aus dem spanischen Mittelalter dargestellt wurde), anstatt den historiographischen Boden eines interreligiösen ‚Goldenen Zeitalters‘ zu bestellen.

Außerdem existieren natürlich oft mehrere Vorbildfunktionen nebeneinander, die um pädagogischen und politischen Einfluss ringen. Für Johann Gottfried Herder (1744–1803) war Spanien „die glückliche Gegend, wo für Europa der erste Funke einer wiederkommenden Cultur schlug, die sich denn auch nach dem Ort und der Zeit gestalten mußte, in denen sie auflebte. Die Geschichte davon klingt wie ein angenehmes Märchen.“ In Herders „angenehmem Märchen“ brachte der Einfluss der Muslime – besonders ihrer Dichtung – auf das christliche Spanien „für ganz Europa Freiheit der Gedanken“

¹ Dieser Beitrag basiert auf einem Vortrag, den David Nirenberg im Juni 2011 auf Einladung der Mittelalterlichen Jüdischen Geschichte an der LMU gehalten hat.

und „die erste Aufklärung“.² Doch Herders „angenehmes Märchen“ war für August Wilhelm von Schlegel ein Schauermärchen. Er räumte zwar ein, dass die Araber zur Entwicklung des Reimes beigetragen haben mochten, beharrte aber darauf, dass sie zu „grausam“ seien, um dessen höchste Verwendung zu finden, das Liebesgedicht. Schlegel wehrte unerbittlich jede Spur eines islamischen Einflusses auf Europa ab: „Aber die Anhänger Mohammeds hatten nie den geringsten Einfluss auf das, was das eigentliche Wesen des Mittelalters ausmacht.“³

Dieser Wettstreit zwischen den iberischen Modellen hat auch eine reichhaltige moderne Geschichte. Wir könnten eine gesamte Konferenz nur der Untersuchung der zahlreichen Vorbildfunktionen widmen, die spanische Autoren des frühen 20. Jahrhunderts entwickelt haben. Ihre Geschichtsschreibungen über das mittelalterliche Spanien sehen sehr unterschiedlich aus, je nachdem, welche Absicht sie damit verfolgten: ob sie sefardische Juden als Kolonisten in Nordafrika gewinnen, marokkanische Muslime als Söldner für Franco im Bürgerkrieg rekrutieren oder eine antiliberalen und antikommunistische Ideologie zusammenschimmern wollten.⁴ Oder wir könnten uns auf die jüdische Geschichtsschreibung konzentrieren, die sehr interessant ist. Obwohl die Vorstellung, dass die spanischen Muslime das kulturelle Licht gebracht hätten, das ein dunkles Europa erleuchtete, unter den Autoren im 19. Jahrhundert weit verbreitet war, waren es die Autoren der Haskala, der jüdischen Aufklärung, die am eifrigsten das Konzept eines ‚Goldenen Zeitalters‘ der Toleranz vertraten, in dem religiöse Minderheiten, besonders die Juden, unter dem andalusischen Islam gediehen und ausgebildet wurden.⁵ Diese ‚aufgeklärten‘

² Johann Gottfried Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität. In: Ders.: Werke. Frankfurt am Main 1991, Band 7, S. 470, 475.

³ „Mais les sectateurs de Mahomet n'ont jamais eu la moindre influence sur rien de ce qui constitue le génie original du moyen âge.“ August Wilhelm von Schlegel: Observations sur la langue et la littérature provençales. Tübingen 1971 [Nachdruck der Ausgabe Paris 1818].

⁴ Siehe zu diesem Thema u.a. Isabelle Rohr: The Spanish Right and the Jews, 1898–1945. Antisemitism and Opportunism. Sussex 2007; E. Gonzalez Calleja/ F. Limon Nevado: La hispanidad como instrumento de combate. Raza e imperio en la prensa franquista durante la guerra civil Española. Madrid 1988.

⁵ Ich will keinesfalls behaupten, dass die Entwicklung des Begriffs ‚Goldenes Zeitalter‘ ein Monopol der jüdischen Autoren war (der Protestant Franz Delitzsch zum Beispiel verwendete ihn erstmals in: Zur Geschichte der jüdischen Poesie [1836]). Mir geht es darum, dass die These in der jüdischen Geschichtsschreibung extensiv ausgebreitet worden ist. Zum Inte-



1 Plaza de Juda Levi in Córdoba

jüdischen Historiker stellten die kulturellen Errungenschaften der arabisierten Juden von Sefarad heraus, wenn sie sich mit ihren orthodoxen Glaubensgenossen auseinandersetzten, die sich gegen die Assimilierung wandten. Aber vor allem hielten sie das Vorbild eines toleranten mittelalterlichen Islam gegen die anti-emanzipatorische und antisemitische Politik der modernen christlichen Nationen hoch, in denen sie lebten (namentlich Deutschland und Österreich-Ungarn).

Die jüdische Geschichtsschreibung ist auch deshalb interessant, weil sie gezwungen war, heftig auf die Folgen des politischen Wandels zu reagieren. Das „angenehme Märchen“ (die moderne Wissenschaft bevorzugt den Begriff „Mythos“⁶) von einem Goldenen Zeitalter der interreligiösen Toleranz und des kulturellen Austauschs in al-Andalus war für das politische Projekt der europäischen Juden im neunzehnten Jahrhundert von offensichtlichem Nutzen. In dem sich wandelnden politischen und kulturellen Kontext des zwanzigsten Jahrhunderts wurde es jedoch zu einem zweiseitigen Schwert. Die ara-

resse Europas im 19. Jahrhundert an der muslimischen Vergangenheit Spaniens siehe u.a. Michael Scholz-Hänsel: 'Antiguedades Arabes de España'. Wie die einst vertriebenen Mauren Spanien zu einer Wiederentdeckung im 19. Jahrhundert verhalfen. In: Gereon Sievernich/Hendrik Budde (Hg.): Europa und der Orient: 800–1900. Gütersloh 1989, S. 368–382.

⁶ Norman Stillman: Myth, Countermyth, and Distortion. In: Tikfun 6, Bd. 3 (Mai–Juni 1991), S. 60–64. Stillmans Aufsatz ist Teil einer Debatte mit Mark Cohen. Dessen ausführlichste Antwort findet man in: Mark R. Cohen: Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter. München 2005. Vgl. auch Ismar Schorsch: The Myth of Sefardic Supremacy. In: Leo Baeck Institute Year Book 34 (1989), S. 47–66.

bischen Nationalisten machten es sich nun, vor dem Hintergrund des europäischen Kolonialismus im Allgemeinen und der verstärkten jüdischen Ansiedlung innerhalb des Mandatsgebiets im Besonderen, zu eigen. Durch die Übersetzung europäischer Werke wie Louis Viardots *Essai sur l'histoire des arabes et des maures d'Espagne* (Paris 1833) ins Türkische (Istanbul 1863–64, mit einer Neuauflage 1886–87) oder Chateaubriands *Le dernier Abencerage* ins Arabische (Algier 1864) entdeckten muslimische Intellektuelle die Geschichte von al-Andalus von Neuem und begannen sie für ihre politische Arbeit einzusetzen.⁷ Der Nationalist Ahmad Shauki, der während des Ersten Weltkriegs aus dem britischen Mandatsgebiet ausgewiesen worden war, feierte diese Geschichte in seinen Gedichten über al-Andalus. Am Ende dieses Kriegs wurde sie zu einem festen Bestandteil des schulischen Curriculums in der arabischen Welt. 1922 diente sie M. Kurd Ali zum Beweis dafür, dass die Behauptungen des Westens, die Araber seien nicht zur Zivilisation fähig, Lügen waren: In Wirklichkeit sei „das arabische und islamische Spanien die Schule für den christlichen Westen“ gewesen (hier klingt Kurd Ali ganz wie Herder).⁸ Konfrontiert mit der neuen Vorbildfunktion des mittelalterlichen Spanien für die islamische, antikoloniale Kulturpolitik, warnte der jüdische Historiker Cecil Roth seine Kollegen in einem weitsichtigen Aufsatz von 1946 – veröffentlicht am Vorabend der palästinensischen Naqba und bei der Entstehung des Staates Israel –, dass die vorbildliche Vergangenheit, die sie so eifrig hegten, im kommenden Kampf gegen sie verwendet würde.⁹

⁷ Siehe zu diesen Übersetzungen Bernard Lewis: *Islam in History. Ideas, Men, and Events in the Middle East*. London 1973; und ders.: *History – Remembered, Recovered, Invented*. Princeton 1975. Für die Stellung von al-Andalus in der islamischen historischen Erinnerung bleibt das Werk von Henri Pérès bedeutend: *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 à 1930*. Paris 1937.

⁸ Zit. nach Siegfried Kohlhammer: „Ein angenehmes Märchen“: Die Wiederentdeckung und Neugestaltung des muslimischen Spanien. In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 57 (2003), S. 595–608. Kohlhammer argumentiert hier ähnlich. Zum Aufschwung des Themas al-Andalus in der arabischen Dichtung Anfang des 20. Jahrhunderts siehe Yaseen Noorani: *The Lost Garden of al-Andalus. Islamic Spain and the Poetic Inversion of Colonialism*. In: *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999), S. 237–254; und Pedro Martínez Montavez: *Al-Andalus, España, en la literatura arabe contemporanea. La casa del pasado*. Madrid 1992.

⁹ Zur Publikationsgeschichte von Roths Aufsatz, der zuerst am 4. Oktober 1946 in der Zeitschrift *New Palestine* der Zionist Organization of America erschienen ist, 1967 in *Near East Report* und später noch mehrfach

Doch anstatt mich auf vergangene Auseinandersetzungen über Vorbildfunktionen zu konzentrieren, beschäftige ich mich lieber einen Moment mit der Gegenwart, denn das Alter hat die Gegner nicht mürbe gemacht. Im Gegenteil, dank des Wiederauflebens religiöser Konflikte als einer Hauptgefahr in der Weltpolitik nach dem Ende des Kalten Krieges haben die mittelalterliche und frühneuzeitliche Geschichte von Gewalt und Toleranz am Mittelmeer eine neue Vorbildfunktion angenommen. Diese ist ebenso heftig umstritten, wie das im 18. Jahrhundert der Aufklärung und im 19. des Kolonialismus der Fall gewesen war, und sie ist ebenso gefährlich. Auch heute wieder wird die mittelalterliche Geschichte des Mittelmeerraumes eingesetzt, um Machtansprüche in der Gegenwart zu begründen. Lassen Sie mich zwei kurze Beispiele nennen, um die politischen Überlappungen solcher Geschichtsschreibung provokativ deutlich zu machen.

Mein erstes Beispiel ist die Rede Papst Benedikts XVI. in der Universität Regensburg am 12. September 2006. In „Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen“ konstatierte der Papst eine lange Geschichte des Kampfes zwischen einem „vernunftgemäßen“ Christentum und einem gewalttätigen, „nicht vernunftgemäßen“ Islam. Um seine Argumentation zu stützen, zitierte er einige Zeilen aus einem „Dialog“, den der byzantinische Kaiser Manuel II. Paleologus im Winter 1391 mit einem gelehrten Muslim geführt haben soll. Manuel kämpfte zu diesem Zeitpunkt als Soldat in der Armee des muslimischen Sultans:

„Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten. [...] Gott hat kein Gefallen am Blut [...] Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung [...] Um eine vernünftige Seele zu überzeugen, braucht man nicht seinen Arm, nicht Schlagwerkzeuge noch sonst eines der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann [...]“¹⁰

wiederabgedruckt wurde, siehe Mark Cohen: *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*. Princeton 1994, S. 9 f.

¹⁰ Zit. nach <http://epub.uni-regensburg.de/406/1/Papstredeneu.pdf> (10.05.2011). Benedikt zitiert aus Theodore Khoury: *Manuel II Paléologue*,

Ich werde an späterer Stelle ins Jahr 1391 zurückkehren, da in jenem Jahr iberische Christen so manche Seele mit scharfen Waffen und Todesdrohungen taufte, doch lassen Sie uns noch kurz im Jahr 2006 bleiben. Am 17. September drückte der Papst als Reaktion auf muslimische Proteste sein Bedauern aus und erklärte: „Es handelte sich dabei um ein Zitat eines mittelalterlichen Textes, der in keiner Weise mein persönliches Denken widerspiegelt.“ [...] „Die Rede war und ist in ihrer Ganzheit eine Einladung zum offenen und ehrlichen Dialog, mit großem gegenseitigem Respekt.“¹¹

Doch die Muslime haben in der Rede des Papstes zu Recht Feindseligkeit gegenüber dem Islam wahrgenommen. Denn im Mittelpunkt der päpstlichen Erörterungen standen nicht etwa Manuels Beschreibung von Mohammeds Gewalt oder dessen fehlender Originalität, sondern seine Aussage zum richtigen Verhältnis von Glaube und Vernunft. Dies war kein Nebenaspkt, sondern das zentrale Thema der Rede. Ebenso wie der mittelalterliche Kaiser behauptete der Papst, dass der Islam seine gesamte Geschichte hindurch an einem Pol eines Gegensatzes, den es eigentlich zu überwinden galt, festgehalten habe: den Gegensatz zwischen dem „jüdischen“ Gehorsam gegenüber Gott (Glaube) und der „griechischen“ Philosophie (Vernunft). Der Islam habe sich (Benedikt zufolge) immer für das „Judentum“ entschieden, also für den Glauben, den Gehorsam, die völlige Unterwerfung unter das Gesetz Gottes, und sei daher eine fanatische und nicht eine rationale Religion.

Benedikt zufolge ist die einzige Religion, die das „innere Zugehen aufeinander, das sich zwischen biblischem Glauben und griechischem philosophischem Fragen vollzogen hat“, das Christentum des *logos*. Und zwar sei diese vernunftgemäße Religion nur im westlichen Katholizismus aufgeblüht: „[...] das

Entretiens avec un Musulman, 7e Controverse. In: Sources Chrétiennes Nr. 115. Paris 1966, S. 144. Die Kritik des Kaisers hat eine lange Geschichte und spiegelt die frühesten christlichen Reaktionen auf den Islam wider, die uns überliefert sind. Dazu gehört die anonyme *Doctrina Jacobi Nuper Baptizati*, in der die Figur eines ehemaligen Juden (der von den Byzantinern zur Taufe gezwungen worden war!) bezeugen soll, dass der neue Prophet der Araber ein falscher sei, da wahre Propheten nicht mit Schwertern bewaffnet kämen. Ein etwas späteres Beispiel findet sich in: Niketas von Byzanz: Zweiter Brief an die Hagarener. In: Karl Förstel (Hg. und Übersetzer): *Schriften zum Islam. Griechisch-deutsche Textausgabe*. Wiesbaden 2000, S. 194; sowie Dirk Krausmüllers Aufsatz über Niketas: *Killing at God's Command. Niketas Byzantios' Polemic against Islam and the Christian Tradition of Divinely Sanctioned Murder*. In: *al-Masāq* 16 (2004), S.163–176.

¹¹ Zit. nach <http://www.kath.net/detail.php?id=14683> (1.5.2011).

Christentum [hat] trotz seines Ursprungs und wichtiger Entfaltungen im Orient schließlich seine geschichtlich entscheidende Prägung in Europa gefunden [...] Diese Begegnung [...] hat Europa geschaffen und bleibt die Grundlage dessen, was man mit Recht Europa nennen kann.“¹² Nur dieser europäisch-katholische *logos* könne als Grundlage für Toleranz dienen: „Nur so werden wir auch zum wirklichen Dialog der Kulturen und Religionen fähig, dessen wir so dringend bedürfen.“ [...] „In diesen großen Logos, in diese Weite der Vernunft laden wir beim Dialog der Kulturen unsere Gesprächspartner ein.“¹³ Die Einladung des Papstes ergeht im Namen von Dialog und Toleranz, aber angesichts dessen, dass die Voraussetzung für diesen Dialog eine Synthese von Glauben und Vernunft ist, die er als genuin katholisch und europäisch definiert, ist die Botschaft alles andere als tolerant: Nicht mehr „konvertiere oder stirb“ wie bei den Kreuzzählern des Mittelalters, sondern „konvertiere oder bleibe aus dem Dialog der Kulturen und der Europäischen Union ausgeschlossen“.

Mein zweites, viel kürzeres Beispiel kommt vom anderen Ufer des Mittelmeeres, von den Führern einer islamischen Bewegung und nicht einer christlichen, aber auch hier wird mit einer Geschichte der Toleranz politische Macht beansprucht. Ich spreche von Artikel 31 der Hamas-Charta von 1988: „The Islamic Resistance Movement is a humanistic movement. [...] Under the wing of Islam, it is possible for the followers of the three religions – Islam, Christianity and Judaism – to coexist in peace and quiet with each other. Peace and quiet would not

¹² Zit. nach <http://epub.uni-regensburg.de/406/1/Papstredeneu.pdf> S.6 f. (1.5.2011) Benedikt argumentiert nicht, wie es Kant tat, dass Jesu Lehren nicht jüdisch, sondern griechisch seien: westliche Weisheit, orientalisch/jüdisch gewandt (vgl. Benno Erdmann (Hg.): Reflexionen Kants zur Anthropologie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen. Leipzig 1882, S. 213 f.). Stattdessen behauptet er, wie es der späte Hegel tat, dass die Evangelien eine Synthese aus den beiden Kulturen seien.

¹³ Zit. nach <http://epub.uni-regensburg.de/406/1/Papstredeneu.pdf>, S.11 f. (1.5.2011) Es muss vielleicht nicht erwähnt werden, dass Benedikts „logos“ nicht die ganze „Breite der Vernunft“ ist, sondern eine spezielle christliche Form der Vernunft, die sich schon seit ihrer ersten Formulierung im Johannes-Evangelium 1,1–13 viel damit befasste, ihre Feinde zu benennen. Obwohl das Wort „Jude“ bei Johannes mehr als 60 Mal auftaucht, waren Juden nicht seine einzigen Feinde. Siehe zu den anderen zum Beispiel Elaine Pagels: Das Geheimnis des fünften Evangeliums. Warum die Bibel nur die halbe Wahrheit sagt. Mit dem Text des Thomas-Evangeliums. München 2004.

be possible except under the wing of Islam. Past and present history are the best witness to that."¹⁴

Wie der Papst, so blicken auch die Autoren der Hamas-Charta zurück und greifen einen Strang der Geschichte heraus – obgleich einen ganz anderen –, um zu begründen, dass der Islam die einzige Religion sei, die sowohl zu Wahrheit als auch zu Toleranz fähig ist. Auch dieser Anspruch hat eine lange Geschichte. Dies ist nicht der Ort, um auf diese Geschichte einzugehen, nur soviel: Von den frühesten polemischen Auseinandersetzungen zwischen Islam, Christentum und Judentum im siebten und achten Jahrhundert an haben sich die muslimischen Debatten über die Rolle von Toleranz oder Gewalt in der Religion oft in einem mehr oder weniger expliziten Dialog mit christlichen Meinungen über diese Frage entwickelt, und umgekehrt ebenso.¹⁵ Die Geschichte dieser rivalisierenden Vorbildfunktionen muss noch geschrieben werden. Wenn das geschieht, wird sich, so bin ich mir sicher, herausstellen, dass die Rivalen viel stärker interdependent und dialogisch waren, als wir denken. Selbst die widerstreitenden Behauptungen eines islamischen Philosophen wie Sayyid Q. utb (dessen Einfluss auf die Autoren der Hamas-Charta beträchtlich war) und eines katholischen wie Papst Benedikt teilen am Ende dieselbe Prämisse – die in der Neuzeit am wirksamsten von Hegel formuliert worden ist –, nämlich dass die Synthese von Glauben und Vernunft das Ziel der wahren Religion sei. Natürlich sind sie uneins in der Frage, welche Religion diese Synthese in der Geschichte am besten vollbracht hat.

Aber ich schweife ab: Eine solche dialogische Geschichte möchte ich hier nicht angehen. Mein Argument ist viel begrenzter: Sowohl Benedikt als auch die Hamas formulieren den Anspruch, dass ihrer jeweiligen Religion Toleranz innewohne, mit dem Ziel, die politische Minderwertigkeit oder den Ausschluss der anderen zu begründen (dasselbe könnte

¹⁴ http://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp (1.7.2011). Vgl. eine leicht unterschiedliche Übersetzung unter: <http://www.palestinecenter.org/cpap/documents/charter.html>.

¹⁵ Eine dialogische Geschichte der frühen islamischen und späten römischen Einstellungen gegenüber religiösem Zwang, Dschihad und Toleranz ist gerade erst im Entstehen begriffen. Siehe zum Beispiel Lawrence Conrad: *Heraclius in Early Islamic Kerygma*. In: Gerrit J. Reinink, Bernard H. Stolte (Hg.): *The Reign of Heraclius (610–641). Crisis and Confrontation*. Leuven 2002, S. 113–156; Thomas Sizgorich: *“Do Prophets Come With Swords?” Conquest, Empire, and Historical Narrative in the Early World*. In: *American Historical Review* 112 (2007), S. 993–1015.



2 Toledo, Sinagoga del Tránsito

man zweifellos über eine Reihe von Ansprüchen sagen, die im Namen des Staates Israel gestellt werden). Die Aussage des Papstes, dass der Islam eine Bedrohung für die christlichen Wurzeln Europas darstelle, war als Beitrag zu der Diskussion in der Europäischen Union intendiert, ob man die große muslimische Nation Türkei in die eigenen Reihen aufnehmen solle oder nicht. (Kurz bevor er Papst wurde, hatte Kardinal Ratzinger öffentlich auf ein „Nein“ gedrängt.) Der Anspruch der Hamas auf friedliche Tolerierung ist Teil ihres langen Kampfes gegen den jüdischen und christlichen Einfluss in der Region. In anderen Worten: Diese Ansprüche auf größere Toleranz sind zugleich Ansprüche auf größere Macht.

Bitte verstehen Sie mich nicht falsch: Ich vergleiche nicht den Papst mit der Hamas, oder die Hamas mit dem Papst. Ich weise nur darauf hin, dass beide, ebenso wie viele andere, die mittelalterliche Geschichte, mit der wir uns befassen, verwenden, um in der Gegenwart Macht zu beanspruchen, und dass die Macht dieser Ansprüche die Bedingungen unserer eigenen Arbeit formen. In einem solch polarisierten politischen Feld verlieren auch die sachlichsten Aussagen ihre Unschuld. So werden zum Beispiel Diskussionen über die Rolle der arabischen Handschriften für die Überlieferungsgeschichte von Aristoteles

in das katholische Europa des Mittelalters zu Prüfsteinen in den heftigen Auseinandersetzungen über muslimische Einwanderung oder den Beitritt der Türkei zur EU. Wenn ich einen Vergleich ziehen müsste, würde ich sagen, dass die gegenwärtige Politik dem Bereich der Mittelalterforschung eine ethische Last aufbürdet, die jener gleicht, vor der amerikanische Historiker standen, die sich in den 1950er und 60er Jahre mit der Situation der Afroamerikaner beschäftigten, oder europäische Wissenschaftler, die in den 1920er und 30er Jahren über das Judentum schrieben. Meiner Meinung nach lässt sich diese Bürde am besten tragen, wenn man sich weigert, die Geschichte der Politik dienstbar zu machen. Wenn wir eine bestimmte Vergangenheit als vorbildhaft auszeichnen, spielen wir zu oft der Macht in die Hände. Zumindest aus politischen Gründen sollten wir uns diesem Spiel verweigern, anstatt es mitzuspielen.

Es mag viele geben, die diesem Punkt im Allgemeinen zustimmen würden, sich aber dennoch fragen, ob integrative Vorbildfunktionen wie zum Beispiel die ‚convivencia‘, die Ausgangspunkt für diesen Beitrag war, von dieser Logik nicht ausgenommen seien. Wenn heute ‚convivencia‘ und das iberische ‚Goldene Zeitalter‘ für Verleger, Fernsehproduzenten und auch für Politiker und Bürger, die sich mit der aktuellen Geopolitik beschäftigen, so attraktiv sind, liegt das teilweise daran, dass sie ein Gegengift zu liefern scheinen zur Idee des ‚Clash of Civilizations‘, die so einen großen Teil dieser Geopolitik zu leiten scheint. Was ich zu zeigen versuche, ist, dass selbst diese ‚integrativen‘ Vorbildfunktionen ihre eigenen Ausgrenzungen produzieren und diese Ausgrenzungen für Machtansprüche einsetzen. Betrachten wir zum Beispiel die Logik eines jüngeren ‚integrativen‘ Projekts, an dem ich beteiligt war, das Secretariat of the Alliance of Civilizations der Vereinten Nationen.

Vor drei Jahren haben die Vereinten Nationen auf Vorschlag des spanischen Premierministers (der von der Türkei unterstützt wurde) ein Sekretariat eingerichtet mit dem Auftrag (ich zitiere aus dem Entwurf des Sekretariats), „Vorurteile, Missverständnisse, Täuschungen und Polarisierung zu überwinden, die Gewalt entstehen lassen“. Etwas weiter unten in dem Entwurf heißt es, das Sekretariat soll „all jene ansprechen, die daran glauben, etwas aufzubauen statt es zu zerstören, die Diversität als Mittel des Fortschritts und nicht als Bedrohung auffassen, und die über die Grenzen von Religion, Ethnie, Rasse und Kultur hinweg an die Würde des Menschen glauben“. Das Sekretariat bildete eine Reihe von Arbeitsgrup-

pen, von denen sich viele mit dem Beispiel des Multikulturalismus und der Toleranz im mittelalterlichen Spanien befassen. Doch aus mir unbekanntem Gründen (vermutlich nicht, weil sein Auftrag erfüllt gewesen wäre) schloss es weniger als ein Jahr später seine Pforten.

Die Allianz der Zivilisationen stellt ein gutes Beispiel für die Gefahr dar, die sich ergibt, wenn man die multiethnische Vergangenheit des Mittelmeerraumes nutzt, um unsere gegenwärtigen Konflikte neu zu inszenieren. Projekte wie die Alliance of Civilizations sprechen diejenigen unter uns an, die sich von der aktuellen Politik abgestoßen fühlen. Mit dem Beispiel mittelalterlicher Toleranz glauben wir zeitgenössische Machtkonstellationen zu kritisieren, in Wirklichkeit jedoch erreichen wir, wenn wir gegenwärtige politische Konflikte vor dem Hintergrund vergleichender Beispiele von Toleranz und Zivilisation reinszenieren, genau das, was die Aufklärung mit denselben Methoden erreicht hatte: die Rechtfertigung unserer eigenen Machtansprüche durch die Barbarisierung der anderen.

Die eine Zeile, die ich aus dem Papier des Sekretariats zitiert habe, genügt, um den Widerspruch deutlich zu machen: Diese ‚Allianz‘ all jener, die für Vielfalt sind und Polarisierung verurteilen, definiert sich selbst mithilfe einer Reihe von Gegensätzen und Exklusionen. Sie ist gegen jene, die (anscheinend) lieber zerstören als aufzubauen, die Vielfalt lieber eliminieren denn gutheißen wollen und die nicht an die Menschenwürde glauben. Wir wissen natürlich, wen die Autoren dieser Verfassung im Sinn hatten: die Anhänger des konkurrierenden Paradigmas, des ‚Clash of Civilizations‘. Diese Leute sind Zerstörer, Eliminierer, Misanthropen, kurz: Barbaren. In diesem Sinne ist die ‚Allianz‘ selbst ein ‚Clash‘, ist der Anspruch auf Toleranz selbst eine Form der Intoleranz. Sie ist ein gutes Beispiel für Walter Benjamins Diktum: „Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.“¹⁶

Ich betone hier das Politische, da ich glaube, dass viele der Wissenschaftler, die begonnen haben, die Vorbildfunktion einer bestimmten Geschichte aufzudecken oder die Ansprüche einer Zivilisation gegenüber einer anderen zu verteidigen, von sich glauben, positiv politisch engagiert zu sein. Das gilt für jene, die der Geschichte des Mittelmeerraumes im Mittelalter

¹⁶ Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte. In: Ders.: Illuminationen. Ausgewählte Schriften. Frankfurt am Main 1974. Bd. 1, S. 253f.

folgen, um den Islam gegen das zu verteidigen, was sie als Angriffe und Falschdarstellungen des Westens ansehen. Es gilt ebenso für jene, die den Westen gegen die Angriffe und Falschdarstellungen seiner Kritiker verteidigen. Ich behaupte, dass wir uns in Bezug auf die Politik irren. In dem Ausmaß, in dem wir mit unserer Arbeit versuchen, eine Kultur vom Gewaltpotenzial freizusprechen, entweder indem wir die Existenz dieses Potenzials minimieren, oder indem wir, was noch schlimmer ist, die Verantwortung dafür auf eine andere Gesellschaft oder Kultur projizieren, schreibt ihr diese Arbeit genau die Phantasien wieder ein, die die Gewalt überhaupt geschaffen hatten. Wie schon gesagt: „Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.“

Einer meiner allgemeinen Punkte in diesem sehr allgemeinen Beitrag lautet daher, dass Vorbild-Geschichten wie hier die Geschichte der Iberischen Halbinsel und des Mittelmeerraumes zu schlechter Politik führen, indem sie dazu neigen, zu polarisieren und zu projizieren. Aber mein wichtigeres Argument, auf das ich die übrige Zeit verwenden möchte, besagt, dass sie auch zu schlechter Geschichtsschreibung führen, und das aus zwei Gründen. Zum einen teilen sie jede behandelte Fragestellung in der Mitte durch und berücksichtigen dann nur die eine Hälfte. Denken Sie zum Beispiel an die Frage der Gewalt versus Toleranz oder an Koexistenz versus Verfolgung. Diejenigen Wissenschaftler, die das ‚Goldene Zeitalter der Koexistenz‘ betonen wollen, pflegen Phasen der Gewalt zu ignorieren oder schieben sie als Abweichung, Ausnahme, als irrelevant oder nicht aufschlussreich beiseite. Für diejenigen hingegen, die die Anfälligkeit einer bestimmten Gesellschaft oder Kultur für Barbarei betonen wollen, ist die Gewalt strukturell und die Koexistenz „situationsbedingt“. Für sie erscheint die Geschichte als lange Liste von Grausamkeiten, als endlose Reihe von Massengräbern.

Solche gespaltenen Geschichtsschreibungen sprechen unser Bedürfnis nach Mythen an, nach eindeutigen historischen Helden und Schurken, am besten an entsprechenden Hüten erkennbar. Aber indem sie nur dadurch zu ihren Ergebnissen kommen, dass sie die Hälfte dessen, was sie erklären müssten, ignorieren, können sie die uns interessierende Frage nicht zufriedenstellend beantworten. Die Frage lautet: Was gibt den Gesellschaften, die wir untersuchen, gleichzeitig das Potenzial zur Koexistenz und zur gewalttätigen Intoleranz, und wodurch wird bestimmt, welches dieser Potenziale sich zu einer gebe-

nen Zeit und an einem gegebenen Ort durchsetzt? Wir können uns nicht mit Arbeiten über Pluralismus zufrieden geben, die dessen Versäumnisse ausblenden, oder umgekehrt mit Arbeiten über Verfolgung, die die langen Perioden funktionierender Zusammenlebens übersehen. Das maurische Granada war im 11. Jahrhundert zur selben Zeit, innerhalb einer Generation, in der Lage, einen Juden zum Wesir zu befördern und sowohl den jüdischen Wesir als auch die jüdische Gemeinde zu ermorden. In den katholischen spanischen Königreichen begann und endete das 15. Jahrhundert mit Massakern, mit Zwangstaufen oder der Ausweisung Zehntausender Juden. Aber zwischen diesen ‚Anfällen‘ war es freundlich genug, um das hervorzubringen, was ein Historiker die „jüdische Renaissance“ genannt hat.¹⁷ Unsere Modelle müssen diese beiden Phänomene gleichzeitig erklären können, anstatt die Bedeutung entweder des einen oder des anderen zu negieren.

Viele Historiker haben ein solches Modell entwickelt. Mein Buch *Communities of Violence* war mein erster Versuch. Ich versuchte, in den Archiven der Krone von Aragon aus dem 14. Jahrhundert eine gesellschaftliche und politische Theologie zu entdecken, die zur gleichen Zeit Gewalt und Koexistenz erklären konnte. Dabei gelangte ich zu einigen sehr allgemeinen Schlussfolgerungen. Die erste davon lautete, dass die drei Religionen in ihrer Ausübung voneinander abhängig waren. Damit meine ich, dass wichtige Momente der Identifikation mit einer religiösen Gemeinschaft oft in der Interaktion mit und der Abgrenzung gegen Mitglieder (oder Äußerungen) anderer religiöser Gemeinschaften erlebt wurden. Zweitens drückte sich diese gegenseitige Abhängigkeit oft in Gewalt aus. Und drittens enthielten diese Gewaltausbrüche selbst konkurrierende Visionen einer multi-religiösen Gesellschaft, von denen manche deren Fortbestand unterstützten und andere deren messianische Zerstörung verkündeten. So gründete zumindest im Königreich Aragon im 14. Jahrhundert das Zusammenleben in vieler Hinsicht auf Formen von Gewalt, denen auch das Potenzial zur Transformation oder gar zur Zerstörung eben jener Koexistenz innewohnte, die sie ermöglicht hatten.

Ein solches nicht-polares, ja ko-dependentes Modell von Gewalt und Koexistenz hilft uns dabei zu verstehen, wie sich eine

¹⁷ Mark D. Meyerson: *A Jewish Renaissance in Fifteenth Century Spain*, Princeton 2004.

bestimmte Gesellschaft ihre eigene Kohärenz und ihr Fortbestehen vorstellte, selbst dann, wenn Möglichkeiten zu leben und zu denken, die zu einem bestimmten Zeitpunkt in ihrer Geschichte bekämpft wurden, marginal oder gar undenkbar erschienen, zu einem anderen Zeitpunkt zur Gewissheit wurden. Ein gutes Beispiel für dieses Problem ist der Wandel von, erstens, einer christlich dominierten Gesellschaft, die sich mehr oder weniger einer gefestigten ‚convivencia‘ von Christentum, Judentum und Islam verpflichtet hatte, zu, zweitens, einer Gesellschaft, die am Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts die massenhafte Konversion von Juden anstrebte und religiöse Unterschiede messianisch überwinden wollte (1391, 1412–16), und, drittens, hin zu einer Gesellschaft, die ab Mitte des 15. Jahrhunderts zunehmend davon überzeugt war, dass die Taufe nur begrenzt dazu geeignet war, die Unterschiede auszuradieren, die sowohl körperlich als auch spirituell zwischen Christen, Juden und Muslimen bestanden. Wie können wir diesen Weg von der ‚convivencia‘ über die apokalyptische Missionierung zur ‚Reinheit des Blutes‘ (*limpieza de sangre*) erklären, ohne entweder eine klare Diskontinuität in der Geschichte behaupten zu müssen (was danach kam, hatte nichts zu tun mit dem, was davor geschehen war) oder aber einen Teil dieser Geschichte (zum Beispiel die ‚convivencia‘) als Wesenszug der iberischen Gesellschaft hinzustellen und einen anderen (zum Beispiel die Inquisition oder Säuberung) als Perversion oder Abweichung?

Bis heute wurde versucht, die Kluft, die durch die massenhaften Zwangstauften 1391 und wieder 1412–16 entstanden ist, dadurch zu überbrücken, dass man eine von zwei konkurrierenden Kontinuitäten feststellte: entweder die Kontinuität der Juden als Juden oder die der Christen als Christen. Die erste Kontinuität betont die Unfähigkeit der konvertierten Juden, gute Christen zu werden – ob aus mangelnder Aufrichtigkeit oder aufgrund der Schwierigkeit, alte Gewohnheiten abzulegen. Diese Schule interpretiert die Stigmatisierung der getauften Juden durch die Christen als neuartige Antwort auf die anhaltende ‚Jüdischkeit‘ dieser Konvertiten und spielt die Kontinuität dieser Stigmatisierung in den Strukturen der christlichen iberischen Kultur herunter. Die zweite Schule macht genau das Gegenteil, sie betont die Unfähigkeit der Christen, die jüdischen Konvertiten zu akzeptieren – ob aus mangelnder Aufrichtigkeit oder aus Gewohnheit. Nach dieser Schule hat die Verfolgung der jüdischen Konvertiten wenig

mit etwaigen Überbleibseln von ‚Jüdischkeit‘ in ihrem Glauben zu tun, sondern liegt hauptsächlich an den antisemitischen Strukturen des Christentums.¹⁸

Jede dieser Strategien bewahrt die grundsätzliche Integrität einer Kultur, indem sie der anderen Inkohärenz oder Heuchelei zuschreibt. Diese Strategien wurden umso heftiger verfolgt, je näher wir zu Themen wie ‚limpieza de sangre‘ gelangen, die so weit entfernt von den Versprechungen eines paulinischen Christentums zu sein scheinen (Jesus Christus ist weder Jude noch Grieche) und so nah an einer ‚Schwarzen Legende‘ des Rassismus. Daher rührt die überwältigende Tendenz in der spanischen Wissenschaft, diese Entwicklungen einfach als neuartige Reaktionen auf ein neuartiges Phänomen zu betrachten, das außerhalb des Christentums steht – die anhaltende Jüdischkeit einer Vielzahl von Getauften –, und nicht als Produkt und Fortsetzung eben jener kulturellen und gesellschaftlichen Strukturen, die die multireligiöse Landschaft der Iberischen Halbinsel geformt hatten.

Ich behaupte, dass das Letztere zutrifft. Mehr noch: Die gleiche Soziologie und Politik, die in der Ära vor den Massentaufen ‚toleranterweise‘ die fortdauernde Existenz religiöser Unterschiede ermöglicht hatten, schufen diese Unterschiede anschließend ‚intoleranterweise‘ von Neuem. Sie drückten sich in der Angst vor der jüdischen Irrlehre und in dem Erlass von Blutreinhaltungsgesetzen aus. Ich beziehe mich ausschließlich auf christliche Quellen, mache das aber nicht zufällig oder weil ich glaube, dass die Geschichte der religiösen Koexistenz im christlichen Spanien ohne Bezugnahme auf die muslimische und jüdische Gesellschaft und Kultur zu verstehen wäre. Ich behaupte, dass Gewalt und Koexistenz, Exklusion und Inklusion und eine Vielzahl anderer Gegensätze simultan und kohärent von jeder Kultur produziert werden können. Da ich mein konkretes Beispiel einer Periode christlicher Hegemonie entnehme, ist es wichtig zu zeigen, dass dieses doppelte Potenzial innerhalb des Christentums selbst existiert. Andernfalls wäre es zu einfach, das Problem erneut aufzuspalten, indem man zum Beispiel – wie viele Historiker es taten – die toleranteren Tendenzen der iberischen Christen den Ideen zuschreibt,

¹⁸ Viele Wissenschaftler verbinden beide Schulen, so zum Beispiel Yirmiyahu Yovel: *The Marranos. The Other Within*. Princeton 2008. Er betont gleichzeitig die Unfähigkeit der jüdischen Konvertiten, „natürliche“ Christen zu werden, und die Unfähigkeit der Christen, sie solche werden zu lassen.

die sie vom Islam übernommen haben, und die intoleranten dem Wesen des christlichen Denkens.

Wenn wir wollten, könnten wir behaupten, dass eine Soziologie, die in der Lage war, ‚convivencia‘, Missionierung und ‚limpieza‘ hervorzubringen, bereits in den frühesten Texten des Neuen Testaments angelegt war, zum Beispiel in den Briefen des Paulus an die Römer und die Galater. Bereits darin finden wir eine Erklärung für das Fortbestehen der jüdischen Verschiedenheit in der Welt, verbunden mit einem eschatologischen Streben danach, diese Verschiedenheit zu überwinden. Wir finden die Entwicklung eines pädagogischen Vokabulars von der ‚Judaisierung‘ (Gal 2,14), mit dem die Christen über die Bedrohung durch die Verschiedenheit belehrt wurden.¹⁹

Oder wir könnten uns, zusammen mit einigen jüngeren Historikern, auf die Quellen der Kirchenväter konzentrieren, wie zum Beispiel die ausführliche Ausarbeitung des Augustinus über die Vorbildfunktion des ‚Judaismus‘ für die Christen. Augustinus bezeichnete die Juden bekanntermaßen als „Gefäße des Zorns“ (ein Ausspruch Paulus‘, aus dem Römerbrief 9,22): „Gott, der seinen Zorn zeigen und seine Macht erweisen wollte, hat die Gefäße des Zorns, die zur Vernichtung bestimmt sind, mit großer Langmut ertragen.“ Nach Augustinus war diese Vorbildfunktion hinreichende Rechtfertigung für die fortdauernde Existenz der Juden. Ihr erbärmlicher Buchstabenglaube und Materialismus sollten nach Gottes Willen als Folie dienen, vor der sich die christliche Spiritualität abheben konnte, trotz aller Verwirrung in der prä-apokalyptischen Welt. Man sollte die Juden folglich nicht töten, sondern ihnen erlauben, bis ans Ende der Zeit in der Sklaverei unter den Christen zu leben.²⁰

¹⁹ „Wenn du als Jude nach Art der Heiden und nicht nach Art der Juden lebst, wie kannst du dann die Heiden zwingen, wie Juden zu leben?“ (Gal 2,14)

²⁰ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 59,17–19. „Töte sie nicht [...] zerstreue sie“. Augustinus: *Über den Gottesstaat*. Bd. 2: Buch 11–22, 2. Auflage Zürich/München 1978, Buch 18, 46. Siehe zur Rolle von Augustinus bei der Ausarbeitung der theologischen Rechtfertigung dafür, die Juden in der christlichen Gesellschaft weiter zu tolerieren, die verschiedenen Arbeiten von Bernhard Blumenkranz, darunter: *Die Judenpredigt Augustins*. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten. Basel 1946; Jeremy Cohen: *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley 1999; Paula Fredriksen, *Augustine and the Jews. A Christian Defense of Jews and Judaism*. New York 2008.

Man könnte sagen, dass wir bereits in diesen frühen Texten das Entstehen einer ko-dependenten Soziologie erkennen, wenn wir den Status der Juden darin als Spiegelbild beziehungsweise als Indikator für den Status der Christen nehmen. Beispiele für diese Soziologie mit ihren mannigfaltigen Potenzialen finden wir im Mittelalter überall in Europa. Manchmal dient sie dem, was wir gerne ‚convivencia‘ nennen, manchmal erscheint sie eher als Mittel zur Verfolgung. So zitierte 1146 Bernard von Clairvaux Augustinus – „töte sie nicht“ –, um die Kreuzfahrerheere des Zweiten Kreuzzuges davon abzuhalten, die Juden im Rheinland dahinzumetzeln. Im selben Jahr zitierte Petrus Venerabilis diesen Satz in einem Brief an den französischen König, in dem er gegen die seiner Meinung nach übermäßige Freundlichkeit gegenüber den Juden protestierte – „töte sie nicht, [aber sie sollten] zu einem Leben schlimmer als der Tod bewahrt bleiben“.²¹

Im mittelalterlichen Spanien mit seinem relativ großen nicht-christlichen Bevölkerungsanteil wurde die tägliche Umsetzung dieser ko-dependenten Soziologie grundlegend für die Repräsentation von politischen und gesellschaftlichen Privilegien der Christen. Sowohl individuell wie kollektiv vergewiserten sich die Christen ihrer Ehre als Teil des auserwählten Volkes, indem sie sich von den entehrten Juden abgrenzten. Dafür bietet die Kritik des Heiligen Vinzenz Ferrer am Zinsgeschäft bei Christen ein gutes Beispiel: „[...] heute ist fast alles Habgier, denn fast jeder betreibt Wucher, was früher nicht der Fall war, außer bei den Juden. Aber heute tun es auch Christen, als ob sie Juden wären [...]“ Wenn wir seine Predigten weiterlesen, können wir zahllose Beispiele finden, wo Ferrer das Verhalten von Christen dadurch charakterisiert, wie nah oder wie weit es von dem der Juden entfernt war: Bibelauslegung, Wahl des Sexualpartners, Aufrechterhaltung der Ehre und das Betreiben der Fehde. In jedem dieser Punkte definierte sich das iberische Christentum durch seine Distanz zum Judentum. Oder,

²¹ Petrus Venerabilis: Epistulae 130. In: Giles Constabel (Hg.): *The Letters of Peter the Venerable*, Bd. 1. Cambridge, MA 1967, S. 327–330. Bernard von Clairvaux’ Predigten werden von einem jüdischen Zeitgenossen beschrieben: Rabbi Ephraim von Bonn: *Sefer Zekhirah* (Buch der Erinnerung), übers. von Shlomo Eidelberg, *The Jews and the Crusaders. The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*. Madison 1977, S. 121 f. Siehe auch Christoph Auffarth: *Heilsame Gewalt? Darstellung, Begründung und Kritik der Gewalt in den Kreuzzügen*. In: Manuel Braun/Cornelia Herberichs (Hg.): *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen*. München 2005, S. 249–270, hier S. 265–267.

wie der Heilige Vinzenz es in einer anderen Predigt so prägnant formulierte: „Der kann kein guter Christ sein, der Nachbar eines Juden ist“.²²

Indem sie diese Distanz radikal verringerten, schufen die Massentaufen von 1391 und später ein Problem für diese Soziologie. Die neuen Christen genossen alle Privilegien, standen aber topographisch, sozial, fiskalisch et cetera den Juden näher. In einer solchen Welt, in der sich gewissermaßen der „Kessel des Zorns“ und der „Kessel der Barmherzigkeit“ zunehmend ähneln, wird es immer schwieriger, die notwendige Distanz zwischen Christen und Juden aufrechtzuerhalten. Davon sprach König Johann I. von Aragón 1393, kurz nach der ersten Welle von Konversionen, als er beklagte, dass es für einen „natürlichen Christen“ unmöglich geworden sei zu erkennen, wer ein neuer Christ und wer ein Jude sei.²³ Dass St. Vinzenz im frühen 15. Jahrhundert eine massenhafte Segregation und Konversion plante, sollte nicht nur in seinem messianischen Kon-

²² Josep Sanchis Sivera (Hg.): *Der Heilige Vinzenz Ferrer über den Geldhandel: Sermons*, Bd. V. Barcelona 1984, S. 147. Zu „Nachbarn“: 'car nunqua será bon christià, lo qui és vehí de juheu.' BC ms 476, folios 136v–153v, hg. von Josep Perarnau i Espelt, *Els quatre sermons catalans de sant Vicent Ferrer en el manuscrit 476 de la Biblioteca de Catalunya*. In: *Arxiu de Textos Catalans Antics* 15 (1996), S. 231 f. Ich bringe viele weitere Beispiele für die Lehren Ferrers in: *Conversion, Sex, and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain*. In: *American Historical Review* 107 (Oktober 2002), S. 1065–1093.

²³ *Archivo de la Corona de Aragón (ACA)*, C 1964:108v–109v, 18.8.1393, adressiert an Tortosa [=Fritz Baer: *Die Juden im christlichen Spanien*, Erster Teil, *Urkunden und Regesten*, Berlin 1936, Bd. 1, Nr. 456, S. 716–718]. Den Brief an Tortosa sollte man zusammen mit jenen an Barcelona (vgl. José María Madurell Marimón: *La cofradía de la Santa Trinidad, de los conversos de Barcelona*. In: *Sefarad* 18 (1958), S. 60–82, hier S. 72–77) und Girona (unveröffentlicht, ACA, C 1960:120v–121v, 1.9.1393) sehen. Ein vergleichbarer Brief an Morvedre ist auf den 4. April 1396 datiert (ACA, C 1911:46r–v, 2. Nummerierung). Die Stadt Valencia verwendete dieselben Argumente, als sie beim König intervenierte, dass die Juden, wenn sie überhaupt wieder in der Stadt angesiedelt werden sollten, isoliert und abgelegen siedeln sollten (ACA, C 1927:108 r–v, 15.11.1393). Siehe dazu auch Riera i Sans: *Judíos y conversos en los reinos de la corona de aragón durante el siglo XV*. In: *La Expulsión de los Judíos de España. Conferencias pronunciadas en el II Curso de Cultura Hispano-Judía y Sefardí de la Universidad de Castilla-la Mancha, celebrado en Toledo del 16 al 19 de sept. de 1992*. Toledo 1993, S. 71–91, hier S. 83. Zur Wahrnehmung der konkurrierenden strategischen Ansprüche in solchen Argumenten siehe ACA 2030:136v–137r (3.9.1393): Darin befiehlt die Königin, dass den Juden von Valencia keine zusätzlichen Unterscheidungen auferlegt werden sollten, da man sie bereits unschwer erkennen könne („prou son senyalats“) und zusätzliche Kleidervorschriften dazu führten, dass sie die Stadt verließen. (= José Hinojosa Montalvo: *The Jews of the Kingdom of Valencia: From persecution to expulsion, 1391–1492*, Jerusalem 1993, Nr. 191, 440; auch Nr. 218, 231, 235).

text gesehen werden, als Vorbereitung auf die Apokalypse, sondern auch im Zusammenhang mit Augustinus, als Versuch, im neuen Jahrhundert die angemessene ‚Nachbarschaft‘ zwischen Christen und Juden wiederherzustellen. Indem seine Erfolge jedoch drohten, die lebenden Repräsentanten des Judentums in den Vororten der christlichen Städte auszulöschen und ein neues Heer von Konvertiten im Niemandsland zwischen Christen und Juden anzusiedeln, machten sie es natürlich nur umso schwieriger, die notwendigen Unterschiede zwischen den beiden wiederherzustellen.

Lebende Juden verschwanden aus der iberischen Welt. Doch die Judaisierung – gemeint im Sinne von Paulus als Bindung an das Wort, das Gesetz und den Leib, die für Christen übertrieben schien – blieb bestehen. Das Verschwinden ‚echter Juden‘ ließ sogar einfacher erkennen, wie die Gefahr der Judaisierung jeden Christen betraf, die ‚alten‘ wie die ‚neuen‘ gleichermaßen.

Man findet so leicht Belege für solche Versuche, dass man gerne die Gefahren des Judentums im Spanien des 15. Jahrhunderts verallgemeinert. In den 600 Gedichten, die Juan Alfonso de Baena zwischen 1391 und 1430 für seinen *Cancionero* zusammentrug, finden sich Dutzende von Beispielen, in denen die christlichen Dichter sich gegenseitig als ‚Judaisierer‘ diffamieren. Sie beschuldigen einander, jüdische Vorfahren zu haben, eine zu kleine Vorhaut oder eine zu große Nase zu haben, hetero- oder homosexuellen Verkehr mit Juden zu praktizieren. Doch in vielen Fällen, in denen wir genealogische oder biografische Hinweise über die Poeten finden können, die sich gegenseitig derart beschuldigten, stellte sich heraus, dass sie gar keine ‚conversos‘ sind.²⁴ ‚Judentum‘ ist für die Dichter eine Strategie, ihren Konkurrenten eine ungenügende Beziehung zu Sprache, Liebe und anderen Erfordernissen christlicher Poesie vorzuwerfen. Kurz, es handelt sich um eine Sprache der literarischen Kritik und nicht der Häresieanklage, sie bedroht jeden christlichen Poeten mit der ‚Jüdischkeit‘.²⁵

²⁴ Charles Fraker räumt das ein in seiner Rezension des Buches von Wolf-Dieter Lange: *El fraile trovador*: "Thus one more supposed New Christian [Diego de Valencia] gets stricken from the canon". In: *Hispanic Review* 42, 3 (1974), S. 341–343. Die Suche nach Conversos in diesem Kanon wird dennoch weiter mit Eifer betrieben. Siehe dazu zuletzt die Ausführungen von Yovel: *The Marranos* (wie Anm. 18), S. 266 ff.

²⁵ Meine Meinung begründe ich ausführlich in: *Figures of Thought and Figures of Flesh: 'Jews' and 'Judaism' in Late Medieval Spanish Poetry and Politics*. In: *Speculum* 81 (2006), S. 398–426.

Der *Cancionero de Baena* erlaubt uns einen Einblick in eine Welt, in der es, wie in Paulus' Galaterbrief, weder Juden noch Griechen gibt, aber in der, ebenfalls wie im Galaterbrief, ‚Judaisieren‘ eine deutliche und gegenwärtige Gefahr für jeden Christen ist. Da man in dieser Welt keine Chance hat, den Buchstaben, das Gesetz und die Liebe zum Materiellen zu vermeiden, wird der Christ immer in die Falle des ‚Judaisierens‘ tappen. Die Theologie, die ich augustinisch nenne, schuf diese Gefahr, indem sie darauf beharrte, dass der christliche Wille nicht ausreiche, um den Verlockungen des ‚jüdischen‘ Fleisches zu widerstehen. Aber zumindest in Spanien hat das, was ich als augustinische Soziologie bezeichne, dabei geholfen, diese Gefahr in Schach zu halten. Die Möglichkeit, lebende Juden als Beispiele für diesen „Kessel des Zorns“ zu behandeln, denen der „Kessel der Barmherzigkeit“ gegenübergestellt wurde, hatte früheren Generationen iberischer Christen die Sicherheit gegeben, anders zu sein. Um eine Metapher aus der Philosophie und der Psychoanalyse zu verwenden, könnten wir sagen, dass die Existenz realer Juden den iberischen Christen geholfen hatte, auf das Judentum einige der spirituellen Gefahren zu projizieren, die in dieser materiellen Welt unausweichlich sind.

Die Massentaufen im 15. Jahrhundert haben diesen „Kessel des Zorns“ angestoßen – der für die christliche Identität in Spanien so bedeutend war und durch Jahrhunderte der Projektion so stigmatisiert –, sie haben ihn so heftig gegen den Kessel der Barmherzigkeit gestoßen, dass beide zerbrochen sind und ihren Inhalt miteinander vermischt haben. In der neuen Welt voller Christen, die – oder deren Vorfahren – einst Juden gewesen waren, schien die allgegenwärtige Gefahr des ‚Judaisierens‘ viel präsenter, da man nun leicht christliche Judaisierer und leibhaftige Juden verwechseln konnte. Baenas Dichter erfreuten sich an dieser Verwechslung, aber viele empfanden die Gefahr als unerträglich, oder zumindest schien es ihnen strategisch hilfreich, sich so zu verhalten. Durch ihr Verhalten konnte die Gefahr des ‚Judaisierens‘ erneut in einen soziologisch nützlichen „Kessel des Zorns“ gesperrt werden, der jetzt durch Abstammung, Natur und ‚raza‘ (Rasse) definiert war.

Da wir hier nur für ein Beispiel für diesen Prozess Zeit haben, möchte ich die erste Abhandlung erwähnen, die das verteidigt hat, was wir heute als ‚limpieza de sangre‘ bezeichnen würden. Verfasst hat sie der Baccalaureus Marcos García de

Mora im Namen der Rebellen von Toledo im Jahre 1449.²⁶ Bereits im ersten Absatz beklagt sich Marcos über jene Könige, Prinzen und „Administratoren in den geistigen und weltlichen [Angelegenheiten] des Universums“, die „sich wie Vieh an den Buchstaben binden [...] und [...] der göttlichen und der menschlichen Schrift falsche Bedeutung verleihen“. Er sagt, dass diese Administratoren im „Bund [ayuntamiento] mit der Synagoge“ seien. Der Baccalaureus beruft sich auf eine Reihe von Zitaten von Augustinus und Paulus und schlägt gewissermaßen einen Lesetest für die politische Macht vor. Menschen, die wie Juden lesen, wörtlich nach dem Fleisch, werden zu Ungeheuern der Synagoge und verlieren jedes Recht darauf, in der christlichen ‚res publica‘ Macht auszuüben.²⁷ Man muss nicht von Juden abstammen, um ein leseunkundiges Ungeheuer der Synagoge zu sein. Ganz im Gegenteil: Der Baccalaureus klagt explizit den Privado Alvaro de Luna, den Kronprinzen und den König als „jüdische Leser“ an, ja selbst den Papst, falls der Pontifex Marcos Gesuch auf Gerechtigkeit ablehnte. Es sei sogar möglich, schließt er, dass sich kein Prinz finden ließe, der wie ein Christ lese. In diesem Fall solle die Stadt sich direkt der Herrschaft des Heiligen Geistes unterstellen.

Die Politiker von Toledo stellten hermeneutische ‚Judaisierung‘ als universale Gefahr hin: Jeder ‚Administrator‘ könne den Fehler begehen, wie ein Jude zu lesen, wörtlich nach dem Fleisch, und dadurch eine tyrannische, eigennützige Kreatur werden. Ihre Politik ähnelt bis hierher stark der Dichtung Baenas. Aber die Toledaner argumentierten auch, dass dieses ‚jüdische Lesen‘ durch die ‚jüdische Abstammung‘ der Konvertiten in die christliche Gesellschaft eindringe. Wenn es gelänge, diese Konvertiten von der übrigen christlichen Gesellschaft zu isolieren, würde die Judaisierung enden: Damit begründeten sie die Notwendigkeit, Gesetze zur Blutreinheit zu erlassen und die Abstammungsgruppen der alten und der neuen Christen zu trennen.²⁸ In anderen Worten: Wenn es gelänge, die Gefahr des Judaisierens wieder in das jüdische Fleisch ‚zurückzugießen‘,

²⁶ E. Benito Ruano: El memorial contra los conversos del bachiller Marcos García de Mora (Marquillos de Mazarambroz). In: Sefarad 17 (1957), S. 314–351, hier S. 320 f.

²⁷ In diesem Absatz stütze ich mich auf Augustinus‘ Erörterung des wörtlichen Lesens in: De doctrina christiana III.v.9. Dort wird diese Art zu lesen als Zeichen für Judaisieren und Verohung behandelt.

²⁸ E. Benito Ruano: La sentencia-estatuto de Pero Sarmiento. In: Revista de la universidad de Madrid 6 (1957), S. 277–306.

den „Kessel des Zorns“ wieder zusammensetzen, wäre die christliche Gesellschaft wieder gefestigt. ‚Raza‘ und ‚limpieza‘ wären die Hilfsmittel, um diese Festigung zu erlangen.

Ich werde nicht der Frage nachgehen, ob diese Werkzeuge den ‚paulinischen‘ oder ‚augustinischen‘ Idealen entsprachen, was seit dem 15. Jahrhundert häufig diskutiert wurde.²⁹ Es ist zumindest eindeutig, dass ‚raza‘ und ‚limpieza‘ mögliche Lesarten der paulinischen und augustinischen Traditionen waren, Lesarten, die nicht nur in den Argumenten des 15. Jahrhunderts Verwendung fanden, sondern sich als siegreich und historisch wirkmächtig erwiesen. Darüber hinaus entsprach die Soziologie, die durch diese Lesarten möglich wurde, strukturell der früheren, die den Juden einen Platz in der christlichen Gesellschaft eingeräumt hatte, und stellte keinen radikalen Bruch mit ihr dar. ‚Convivencia‘ und ‚limpieza‘ entsprangen beide derselben christlichen Sozio-Theologie. Diese Theologie sah die Verschiedenheit, die ein existierender ‚Anderer‘ vorlebte, als so hilfreich für die Selbstdefinition des Christentums an, dass sie den ‚Anderen‘ von Neuem erschuf, als er zu verschwinden drohte. In diesem Sinne waren ‚convivencia‘ und ‚limpieza‘ nicht Gegensätze, sondern eher nah verwandte Potenziale innerhalb einer komplexen Kultur.

Was für das christliche Spanien gilt, gilt auch für andere Kulturen. Wir erleben zum Beispiel die gleiche politische Tendenz, den Islam aufzusplitten in gegensätzliche und voneinander unabhängige Möglichkeiten, wenn es um Fragen der Toleranz und der Ko-Existenz geht. Und je nachdem wird der eine oder der andere Pol als die wahre Essenz der Religion be-

²⁹ Manche Wissenschaftler, die über das frühe Christentum forschen, haben in letzter Zeit betont, dass es in den Schriften des Paulus Diskurse gebe, die sie als rassistisch betrachten. Siehe besonders Denise K. Buell: *The Politics of Interpretation. The Rhetoric of Race and Ethnicity in Paul*. In: *Journal of Biblical Literature*, 123, 2 (2004), S. 235–252; dies.: *Race and Universalism in Early Christianity*. In: *Journal of Early Christian Studies*, 10, 4 (2002), S. 429–468; und dies.: *Rethinking the Relevance of Race for Early Christian Self-Definition*. In: *Harvard Theological Review*, 94, 4 (2001), S. 449–476. Natürlich existiert auch eine heftige Debatte über die Bedeutung der Rasse im iberischen Kontext des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Ich habe versucht, sie zusammenzufassen und dazu beizutragen in: *Race and the Middle Ages. The Case of Spain and its Jews*. In: Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo, Maureen Quilligan (Hg.): *Rereading the Black Legend. The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*. Chicago 2007, S. 71–87, S. 335–345; sowie (meiner Ansicht nach weniger erfolgreich) in: *El concepto de la raza en la España medieval*. In: *Edad Media. Revista de Historia* 3 (Frühjahr 2000), S. 39–60.

trachtet. Der Islam ist entweder eine Religion des Friedens oder der Gewalt, der *dhimmis* oder des *Dschihad*. Aber natürlich sind in den enormen kulturellen Ressourcen dieser Religion beide Potenziale enthalten, ebenso wie in vielen anderen Religionen. Sie auf eine bestimmte Vorbildfunktion zu reduzieren, ist ebenso falsch wie bei den iberischen, die wir hier diskutieren, und politisch ebenso gefährlich. Lassen Sie mich zum Schluss noch einmal auf die Worte der Hamas-Charta von 1988 zurückkommen (Art. 31): „Under the wing of Islam it is possible for the followers of the three religions – Islam, Christianity, and Judaism – to coexist in peace and quiet with each other. Peace and quiet are not possible except under the wing of Islam. Past and present history are the best witness to that.“ Wenn mein Beitrag eine Hauptaussage hat, dann diese, dass die Geschichte kein Zeugnis ablegen kann für die grundsätzliche Toleranz oder Intoleranz, Zivilisation oder Barbarei einer bestimmten Religion oder Kultur. Religionen und Kulturen schaffen immer das Potenzial für beides, oft sogar mit derselben Geste. Wenn wir das vergessen, machen wir nicht nur aus der Vergangenheit ein Märchen, sondern wir riskieren auch, aus der Zukunft einen Albtraum zu machen.

Aus dem Englischen übersetzt von Simone Gundi.

BILDNACHWEIS

Abb. 1 und 2:

Foto: F. Ontañón.

Michael Studemund-Halévy

„Wer kann alle Scharteken erzehlen die aus Holland zu uns kommen“

Das iberische Erbe der Hamburger und
Amsterdamer Portugiesen

Bei der Durchsicht der zahlreichen sefardischen Bibliotheksverzeichnisse des 17. und 18. Jahrhunderts, unter denen die der Rabbiner die umfangreichsten sind, stellt sich sofort die Frage nach einem ‚literarischen‘ Kanon, dem sich die ‚Portugiesen‘ des 17. und 18. Jahrhunderts verpflichtet fühlten.¹ Es mag überraschend sein, dass diese aus Spanien und Portugal Vertriebenen nicht nur eine große Anhänglichkeit an ihre Sprache, sondern auch an die Literatur Spaniens und Portugals bewahrt hatten. Die Kenntnis dieser Literatur war der Tatsache geschuldet, dass die sefardische Diaspora wie ein *network* oder *global village* funktionierte: Handel mit den portugiesischen Kolonien in Amerika und Asien, an wirtschaftlichen Interessen ausgerichtete Endogamie und hohe soziale Mobilität verstärkten das Zusammengehörigkeitsgefühl unter den Portugiesen. Und da sie sich weniger über religiöse als über ethnische und soziale Kriterien definierten, betrachteten sie die auf der Iberischen Halbinsel und in anderen Teilen des spanischen Weltreiches zurückgebliebenen *conversos* weiterhin als Fleisch von ihrem Fleische, auch wenn sie ihre Verwandten auf der Iberischen Halbinsel kritisierten, noch immer in den ‚Länder des Götzendienstes‘ (*terras de idolatria*) zu wohnen.²

Eine Rückkehr in die *terras de idolatria* war zwar möglich, wurde aber in den Diasporagemeinden von den Rabbinern mit

¹ Siehe dazu Pedro da Silva Germano: *La Poésie en langue portugaise des Juifs ‚sefardim‘ d’Amsterdam (XVIIe / XVIIIe siècles)*, Thèse de doctorat, Paris 1999 [MS]; Harm den Boer: *La literatura sefardí de Amsterdam*, Alcalá de Henares 1995, S. 107–119; Rúben Daniel Dias Fonseca: *Contribuição dos sefarditas para a historia da didáctica do Português em Amesterdão – séculos XVII, XVII e XIX*. Mestrado em língua e cultura portuguesa, Universidade de Lisboa, Lissabon 2007; Michael Studemund-Halévy: *Ecos ibéricos na literatura sefardita de Hamburgo*. In: *Cadernos de Estudos Sefarditas* 9, 2009 [2011].

² Michael Studemund-Halévy: *Étrangers Universels. Les réseaux séfardes à Hambourg, La Diaspora des Nouveaux-Chrétiens*. In: *Archives du Centre Culturel Calouste Gulbenkian* 48, 2004, S. 135–168.

weitreichenden Sanktionen gehandelt.³ So setzten sie ihre internationalen Handelskontakte ein, um diese Literatur für sich oder für andere zu beschaffen. Eine weitere Bezugsquelle waren die holländischen Bücherangebote: zwischen 1599 und 1800 erschienen dort über 4000 Bücherkataloge.⁴ Daraus, dass die portugiesischen und spanischen Bücher aus sefardischen Bücherverzeichnissen vor allem aus holländischen und französischen Verlagen stammen und nur wenige Bücher aus Portugal und Spanien, muss man den Schluss ziehen, daß die iberischen Flüchtlinge wohl nur in den seltensten Fällen Bücher aus ihrer alten Heimat in die neue retten konnten.

„Wer kann alle Scharteken erzählen die aus Holland zu uns kommen darinnen ein Hauffen Atheistische, Epicurische, Gotteslästerliche Lehren gefunden werden.“⁵ Holland wird im

17. Jahrhundert zum ‚Buchladen der Welt‘, und so ist es nicht verwunderlich, dass die Hamburger Lutheraner argwöhnisch die aus Holland importierten Bücher kontrollieren. Welche von diesen Büchern in Hamburger Auktions- und Buchhändlerkatalogen auftauchen, lässt sich jedoch nur unbefriedigend beantworten.

³ Marc Saperstein: Exile in Amsterdam. Saul Levi Morteira's Sermons to a Congregation of New Jews. Cincinnati 2005, S. 300–305.

⁴ Bert van Selm: Die frühesten holländischen Auktionskataloge. In: Reinhard Wittmann (Hg.): Bücherkataloge als buchgeschichtliche Quellen in der frühen Neuzeit, Wiesbaden 1984, S. 67–78; B.P.M. Dongelmann: Book sale catalogues in the Dutch Republic, 1599–1800. In: Lotte Hellinga et al. (Hg.): The Bookshop of the World. Amsterdam 2001, S. 255–262.

⁵ Johannes Müller: Atheismus Devictus. Hamburg 1672, S. 30; Jonathan I. Israel: The publishing of forbidden philosophical works in the Dutch republic (1666–1710) and their European distribution. In: Hellinga (Hg.): The Bookshop (wie Anm. 4), S. 255–262.



1 Mesilat Bet Israel, Hamburg 1753, die vom Hamburger Kantor Jacob Rafael Belinfante (1708–1761) reichgeschmückte hebräisch-portugiesische Handschrift befand sich bis 1939 in Hamburg, heute befindet sie sich im Archiv des Ben-Zvi-Instituts in Jerusalem

Auch Hamburg wurde im 17. Jahrhundert zu einem auch von Ausländern geschätzten Zentrum des Buchhandels und der Verlage: „I Hamburg äro fuller bookhandlare“ („Auch Hamburg ist voller Buchläden“) schrieb der schwedische Gesandte in Deutschland, Salvius Adler, seinem Freund Per Brahe.⁶ Kein Wunder also, dass in einigen Fällen Amsterdamer und Hamburger Portugiesen auch als Buchlieferanten tätig waren, so zum Beispiel der Hamburger Arzt Dr. Benedictus de Castro⁷ und der Amsterdamer Buchdrucker und Rabbiner Menasse ben Israel, die der schwedischen Königin beziehungsweise Ex-Königin Christina bei ihren umfangreichen Büchereinkäufen behilflich waren.⁸ Und Salvius Adler zum Beispiel nutzte seine guten Kontakte zu dem gelehrten Hamburger Rabbiner und Philologen David Cohen de Lara⁹ und dem Gotorper Arzt und Avisenschreiber Benjamin Mussaphia,¹⁰ um den schwedischen Hof nicht nur mit Nachrichten, sondern auch mit „jüdischen und messianischen“ Büchern zu versorgen.¹¹

Die Neuerscheinungen wurden sogleich in den zahlreichen literarischen Zirkeln (*tertulias*) oder in literarischen Akademien diskutiert.¹²

Welche Bücher aber gelangten in die Amsterdamer und Hamburger Bibliotheken? In einer ‚Ethischen Verfügung‘ vom 10. Ju-

⁶ Susanna Akerman/Johan Adler Salvius: Questions to Baruch de Castro Concerning ‘De tribus impostoribus’. In: Silvia Berti (Hg.): *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in Early-Eighteenth-Century Europe*, Dordrecht 1996, p. 396–423; Heiko Droste/Johan Adler Salvius: *Hamburgische Biografie* 4, Hamburg 2008, S. 14–15.

⁷ Michael Studemund-Halévy: *Biographisches Lexikon der Hamburger Sefarden*, Hamburg 2000; ders.: Benedictus und Rodrigo de Castro. *Hamburgische Biografie* 1, 2001, S. 69–72; ders.: Familie de Castro. *Das Jüdische Hamburg*, Hamburg 2006, S. 47–48; ders.: *Dicionário do Judaísmo Português*, Lissabon 2009, S. 146, 149–150.

⁸ Michael Studemund-Halévy: *Sephardische Bücher und Bibliotheken in Hamburg*, Menora 8, 1997, S. 150–180; ders.: *Sephardischer Buchdruck in Hamburg*, Lusorama 32, 1997, S. 85–101; 33, 1997, S. 41–72.

⁹ Studemund-Halévy: *Biographisches Lexikon*, (wie Anm. 7); ders.: David Cohen de Lara, *Hamburgische Biografie* 2, 2003, S. 92–93.

¹⁰ Studemund-Halévy, *Biographisches Lexikon*, (wie Anm. 7); ders.: Benjamin Mussaphia, *Hamburgische Biografie* 1, 2001, S. 215–216; ders.: *Dicionário*, (wie Anm. 7), S. 377–378.

¹¹ Siehe dazu Michael Studemund-Halévy: *Die Hamburger Sefarden zur Zeit der Glikl Hameln*. In: Monika Richarz (Hg.): *Die Hamburger Kauffrau Glikl. Jüdische Existenz in der Frühen Neuzeit*, Hamburg 2001, S. 195–222.

¹² Kenneth Brown: *The Distinctiveness of Seventeenth- and Eighteenth-Century Sephardic Creative Literature in Hamburg and Environs*. In: Michael Studemund-Halévy (Hg.): *Coming and Going*, Hamburg 2011 (in Vorbereitung).

ni 1677 riet der Amsterdamer Juwelier Isaac de Matatia Aboab seinen Söhnen, „von Zeit zu Zeit und für einige wenige Stunden unterhaltsame und historische Bücher zu lesen“.¹³ Für sie stellte er eine Leseliste mit spanischen und portugiesischen Büchern zusammen, die sich im 17. und 18. Jahrhundert nicht nur in den portugiesischen Gemeinden von Amsterdam und Hamburg großer Beliebtheit erfreuten. Die Leseliste umfasst nicht nur jüdische Bücher, die in Amsterdam oder Hamburg gedruckt wurden, sondern auch populäre Werke christlicher Autoren wie Alfonso de la Torre (*Visão deleitable*),¹⁴ Juan de Palafox y Mendoza (*Historia de la conquista de la China; Historia Real Sagrada*) oder Frei Heitor Pinto (*Imagem da vida christam*).

Eine große Anzahl dieser Werke befand sich in Hamburger Büchersammlungen, die meisten wohl in der Bibliothek des Hamburger Rabbiners, Gelehrten und Büchersammlers Samuel Abas,¹⁵ wie aus dem umfangreichen Verkaufskatalog (*Catalogus Variorum atque in [!] insignium in quavis facultate & lingua, librorum theologorum & miscellaneorum [!], hebrai-*

¹³ Ishack de Matatia Aboab: Documentos para todo estado e ydade / E em particular para abitar bem os moços desde sua / mocidade à vertude. / Feitos e Juntados por o senhor meu Pay o senhor / Ishack de Matatia Aboab [...], apud L. Fuks/R. Fuks-Mansfeld: Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections, Bd. 2, S. 75, Nr. 156 [MS. HS. EH 48 D 9]. Siehe auch Daniel Swetschinski: Reluctant Cosmopolitans. The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam. London 2000, S. 212–213; Boer: La Literatura sefardí (wie Anm. 1), S. 113–114.

¹⁴ Harm den Boer: The Visión deleitable under the Scrutiny of the Spanish Inquisition: New Insights on Converso literature. In: European Judaism X, 2, 2010, S. 4–19.

¹⁵ Michael Studemund-Halévy: Codices Gentium. Samuel de Isaac Abas, coleccionista de libros hamburgués. In: Jaime Contreras (Hg.): Família, Religión y Negócio. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna. Madrid 2003, S. 287–319; ders.: Portugal in Hamburg. Hamburg 2007, S. 155–159.

לוח ספרים

מלשונות וחכמות שונות: ובכללם ספרים רבים מחכמת הרבנו אהמהרופאים המובהקים אנשי השם אשר היו מקרם. שהנהגו אחר פטירתו החכם השלם הרב המצויין כה'דר שמואל אבן אשר ימכרו ליום. לחרש השלישי

הוא חרש מארסו שנת תנ"ן לפ"ק.

המבירתהיה כבית רביאל וארין דין דאלין פה אמשטרדאם:

CATALOGUS Variorum atque Insignium in quavis Facultate & Lingua, LIBRORUM,

Præcipuè Theologicorum & Miscellaneorum, Hebraica,
Græca, Latina, Hispanica, Italica, & Gallica, B C

Classimè Deltisimique viii 50 m. 12. 13 (1)

RABBI SAMUEL ABAS.

Qgorum auctio habebitur in ædibus,

DANIEL VAN DEN DALEN,

Habitantis op't Rockin ter sijden de Beuris, die martis, 13 Mart. 1693;
Stilo Novo, hora nona matutina, et hora secunda Pomeridiana
præcise: Catalogi distribuentur apud eundem Typographum.



AMSTELODAMI,

Apud DANIEL VAN DEN DALEN, 1693.

2 Die Bibliothek des Hamburger Lehrers und Gemeindeführers Samuel Abas (um 1634–1691) zählt mit über 1 100 Büchern in lateinischer, französischer, hebräischer, portugiesischer und italienischer Sprache zu den größten sefardischen Rabbinerbibliotheken des 17. und 18. Jahrhunderts. Die einzig erhaltene Ausgabe des Verkaufsexemplars (Amsterdam 1693) befindet sich in der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel.

ca, graeca, latina & hispanica, Amsterdam 1693) seiner in Amsterdam versteigerten Bibliothek hervorgeht.¹⁶

Die Bibliothek Abas zählt mit ihren 421 Büchern in lateinischer, 248 in französischer, 236 in hebräischer, 168 in portugiesischer und 113 in italienischer Sprache zu den größten und bedeutendsten sefardischen Rabbinerbibliotheken des 17. Jahrhunderts.¹⁷

Aus dem schon erwähnten Manuskript *Relações, / cantigas, adivinhações* des Ishak de Matatiah Aboab finden wir das bekannte Gedicht „Menina que colheis flores / e sois das flores a flor / por dita sentis amor, / como dais aser amor“, das aus der Komödie *Ylysippo* des portugiesischen Dichters Jorge Ferreira de Vasconcellos stammt, sowie drei Studentenlieder, darunter das von der lusitanistischen Forschung immer wieder zitierte *Adeus Famosa Coimbra*.

Ohne Zweifel erfreuten sich auch Liedersammlungen bei den Sefarden großer Beliebtheit. Noch heute verwahren Amsterdamer und Hamburger Bibliotheken zahlreiche gedruckte und ungedruckte sefardische Liedersammlungen in portugiesischer und spanischer Sprache.¹⁸ Darunter auch die von Kenneth Brown wieder entdeckte *Colleção curioza de poesias & em prosa* (ca. 1780)¹⁹ des Hamburger Kaufmanns Ben(i)to G. Rahmeyer, dessen bedeutende Sammlung portugiesischer Bücher (*Catalogus bibliothecae lectissimae et nitidissimae defuncti Benedicti Guilielmi Rahmeyeri [...]: celeberrimi variarum scientiarum et linguarum praecipue libros rarissimos ex lingua lusitana et hispanica complectens*, Hamburg 1791: Eckermann) schon von Lessing erwähnt wurde.²⁰ Das Manuskript

¹⁶ Alonso de la Torre, *Vision delectable* (Abas 18/34); Imanuel Aboab, *Nomologia* (Abas 19/52); Fernando Texeda, *Carrascon* (Abas 25/59) *Lugares comunes dichos y çentençias* (Abas 24/21); Juan de Palafox y Mendoza, *Historia de la conquista de la China por el tartaro* (Abas 25/61); Abraham Cohen Pimentel, *Questões e discursos academicos* (Abas 19/41); Isaac Jessurun, *Livro da providencia divina* (Abas 19/48); F. Heitor Pinto, *Imagem da vida christam* (Abas 19/49); Yehuda Halevi, *Cuzary, na traducção de Jacob Abendana* (Abas 19/49); Menasseh ben Israel, *Conciliador* (Abas 19/54); Jacob Jehuda Leon Templo, *Retratos* (Abas 19/56)

¹⁷ Siehe dazu vor allem Daniel M. Swetschinski: *Reluctant Cosmopolitans. The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*. London (2000), S. 278–314 und Yosef Kaplan: *Circulation of Books and Ideas in the Western Sephardi Diaspora: The Collection of David Nunes Torres and Its Historical Significance* (MS, Hamburg 2005).

¹⁸ Studemund-Halévy: *Portugal in Hamburg*, (wie Anm. 15), S. 155–159.

¹⁹ Studemund-Halévy: *Portugal in Hamburg*, (wie Anm. 15), S. 155.

²⁰ *Codici Hispanici 44*, Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg.

enthält Prosatexte, zahlreiche burleske Gedichte und Widmungsgedichte auf der Grundlage älterer Sammlungen, wie zum Beispiel der fünfbändigen Anthologie *A Fénix Renascida ou obras poeticas dos melhores portuguzes* [sic] (Lissabon 1716; 2. Aufl. 1746), sowie einige Widmungsgedichte in portugiesischer und spanischer Sprache, die anlässlich der ersten uns bekannten *tertulia* in Hamburg am 3. Januar 1600 verlesen wurden, darunter auch eine heftige antijüdische Predigt und antijüdische und philosemitische Gedichte von *conversos*.

Neben Rahmeyer machten sich zahlreiche Mitglieder der auch in Porto ansässigen Hamburger Kaufmannsfamilie Gabe um die Vermittlung der portugiesischen Sprache und Literatur in Hamburg verdient. Hier ist vor allem Pedro Gabe de Massarellos zu nennen, Konsul Portugals in Hamburg, ein von der deutschen Lusitanistik sträflich vernachlässigter Diplomat und Literat.²¹ Pedro Gabe, der neben seinen Muttersprachen Portugiesisch, Deutsch und Englisch auch Französisch, Spanisch und Italienisch in Wort und Schrift beherrschte, machte die Hamburger 1809 mit der Kultur seines Landes vertraut:

„Pequena Chrestomathia portugueza; petit recueil d’extraits en prose et en vers de quelques auteurs modernes portugais, placés dans l’ordre d’une difficulté progressive, publié par P.G. de Massarellos, Hambourg chez F.H. Nestler, imprimeur-libraire.“²²



3 Grabstein des Hamburger Lehrers und Gemeindeführers Semuel Abas auf dem Jüdischen Friedhof Altona (Portugiesischer Teil)

²¹ Studemund-Halévy: Portugal in Hamburg, (wie Anm. 15), S. 139–141; ders.: Johann und Pedro Gabe, Hamburgische Biografie 4, 2008, S. 108–110; Bruno Sampaio, *Portuenses ilustres* 3, Porto 2003.

²² Innocencio Franciscio da Silva: *Diccionario Bibliographico Portuguez* 6, 1862, S. 409–410.

Teile dieser *Chrestomathia* wurden später in Brasilien in der *Biblioteca juvenil, ou fragmentos morais, históricos, políticos, literários e dogmáticos, extraídos de diversos autores, e oferecidos à mocidade brasileira* nachgedruckt. 1806 beförderte Pedro Gabe ebenfalls bei F.H. Nestler das Epos *A padeira de Aljubarrota: poema eroico-comico: imitação de la Pucelle* des späteren ministro residente in den Hansestädten, José Anselmo Corrêa Henriques (1777–1831), zum Druck.²³ Neben einer deutschen Grammatik für ein deutsches Publikum übersetzte Gabe später auch den ersten Gesang der *Lusiaden*.²⁴

Zu den Autoren, die in keiner sefardischen Bibliothek fehlten und deren Gedichte bei jeder Gelegenheit zitiert und imitiert oder als Grabgedichte oder für Predigten (*sermões*) und Trauerpredigten (*canções funebres*) auch ins Hebräische übersetzt wurden, gehören vor allem die Sonette und die *Lusiadas* des portugiesischen Nationaldichters Luís de Camões. Von den Gedichten wurden besonders die Sonette *Sete anos de pastor Jacob* und *Alma minha gentil* sowie der Zehnzeiler *Os bons vi sempre passar / No mundo graves tormentas* zitiert. Bekanntschaft mit Camões machten die Hamburger Protestanten seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in einer Portugiesischen Grammatik des Hamburger und Altonaer Notars, Kantors und Übersetzers Abraham Meldola (Hamburg 1784) sowie mit der Übersetzung der *Lusiaden* von Carl Christian Heise (Hamburg 1806).

Folgende sefardische Autoren zitieren aus dem Werk von Luis de Camões:

Bento Teixeira

Der aus Brasilien stammende Dichter berichtet am 19. Dezember 1597 dem Lissabonner Inquisitionstribunal, dass ein Salvador Fernandes aus Espirito Santo (Brasilien) das Sonett *Sete anos de pastor Jacob* rezitiert hätte.²⁵

²³ Das einzige mir bekannte Exemplar besitzt die Universitätsbibliothek von Toronto (Thomas Fisher Rare Book: port COR57 A 15 1819).

²⁴ da Silva: *Diccionario Bibliographico*, (wie Anm. 22), S. 410; Rogério Chociai: Bento Teixeira & Camões: o verso no verso. In: *Revista de Letras* (São Paulo), Bd. 31, 1991, S. 17–31.

²⁵ I.S. Révah: *Uriel da Costa et les Marranes de Porto*. Paris 2004, S. 342.

Uriel da Costa

Der aus Porto stammende Religionsphilosoph, der in Hamburg und Amsterdam sein von den jüdischen Gemeinden mit dem Bann belegtes Buch *Exame das Tradições Phariseas* (Amsterdam 1624) verfasst hatte, zitiert darin den Zehnzeiler *Os bons vi sempre passar / No mundo graves tormentas*, der zuerst in der zweiten Auflage der *Rimas* (Lisboa 1598) erschienen war (S. 84).

Ishak de Matatihu Aboab

In den unveröffentlichten *Relações, cantigas, adivinhações* befindet sich ein Sonett.²⁶

Miguel de Silveyra

Im Prolog zu seinem heroischen Gedicht *El Macabeo* (Neapel 1638) feiert Miguel de Silveyra Camões als einen der größten Epiker: „Tuuiron los Griegos a Homero, honor de su patria, por cuya naturaleza litigarô tâtas Ciudades. Los Latinos después a Vergilio, que solo cô su imitaciô ha conseguido inmortal renombre; faurecio a la modernos nuestra edad, con el Tasso, gloria de Italia, y emulaciôn de los antiguos; y con Camoins lustre de Lusitania, que excedio a muchos en el espiritu.“

António Enriquez Gómez

In seinem heroischen Gesang Sanson Nazareno (Rouen 1656) feiert Enriquez Gómez überschwenglich Camões: „Homero fue diuino, Virgilio eminente, Camoês admirable, Taso profundo [...] Camoês en el espiritu excedio a todos los antigos quanto mas a los modernos.“

²⁶ *Relações, cantigas, adivinhações, e outros corizidades, Trasladadas de papeis Velhos e juntadas neste caderno Em Amsterdam, 1683 (MS)*. Siehe dazu Joaquim Leite de Vasconcelos: *De Campolide a Melrose*. Lisboa 1915, S. 159–164; ders.: *Dois romances peninsulares*. In: *Revista de Filología Española* 9, 1922, S. 395–398; Dirk van der Cruysse: *Un témoignage de rancune et de ‚saudadosismo‘ judéo-portugais au XVIIIe siècle*. In: *Les Lettres Romanes* 27, 1, 1973, S. 20–36; Kenneth Brown: *El Parnaso sefardí y sus cancioneros, siglos 17–18*, *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Birmingham 1998, vol. 2, S. 70–69; Silva Germano: (wie Anm. 1), S. 415–432; Jacobo Sanz Hermida: *La compilación sefardita de Isaac Mathatias Aboab: apuntes para su edición*. In: *Estudios Portugueses*, 3, 2003, S. 159–169

Manuel de Pina

In einem *Canção funebre*, das Manuel de Pina auf den Tod des Amsterdamer Oberrabbiners Saul Levi Mortera verfasst, imitiert er das Gedicht *Fermosa e gentil Dama, quando vejo*, das seinerseits auf das Gedicht *Di pensier, di monte in monte* von Petrarca zurückgeht.²⁷

Daniel Levi de Barrios

Der Amsterdamer Gemeindechronist und Dichter Miguel (Levi) de Barrios veröffentlicht 1675 in Brüssel seinen *Hymno Portugues sacado de los versos de Luis de Camões*: „Deoses ó sacro verso está chamando / os Anjos do saber alto, e profundo“.²⁸ In seinem Buch *Bello Monte* (Brüssel 1686) zitiert er die ersten vier Zeilen des Sonetts *Alma minha gentil que te partiste*²⁹ sowie einen Achtzeiler aus den *Lusiaden*: *Mas depois que as estrelas ò chamarem* (X, 56). Und in dem Vorwort zu seinem Buch *Coro de las Musas* zitiert er Luis de Camões, den er als „Principe de los Poetas Lusitanos“ feiert.³⁰

David Mendes Franco

Der Amsterdamer Gemeindechronist, Übersetzer und Dichter nimmt in seinem unveröffentlichten Gedichtband *Kinor David* die 56. Strophe des IX. Canto aus den *Lusiaden* und in hebräischer Übersetzung auf: „Mil árvores estão ao céu subindo“.³¹ In seiner ebenfalls unveröffentlichten Gedicht- und

²⁷ ‚Canção funebre na Lamentavel falta / do Insigne, e Doctissimo / Snr. Haham Saul, / Levi Morteira / de felis memoria‘, Amsterdam 1660. Siehe dazu Silva Germano: La poésie en langue portugaise, (wie Anm.1), S. 459–464; Herman Prins Salomon/Saul Levi Mortera: Tratado da verdade da Lei de Moisés. Braga 1988, S. CIX. Boer: La literatura sefardita, (wie Anm 1), S. 116; Javier Huerta Calvo: Manuel de Pina y la literatura burlesca de los sefardíes. In: Fernando Díaz Esteban (Hg.): Los Judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro. Madrid 1994, S. 215–228.

²⁸ Imperio de Dios / En la Harmonia del Mundo. / Prov. 9. / La sabiduria labrò su casa, cortò sus siete pilares, Amesterdam (1675). Cf. Silva Germano: La poésie en langue portugaise, (wie Anm 1), S. 496.

²⁹ Bello Monte / de Helicon / dirigelo / al illustrissimo Señor / Don Manuel de Belmonte, Brüssel 1686, S. 264.

³⁰ Coro de las Musas, Amsterdam 1672, S. 221, Eloge XLV.

³¹ Biblioteca Ets Haim (Amsterdam), EH 47 E 3; Biblioteca Ets Haim (Amesterdão), EH 47 E 3; Raphael Arnold, Luís de Camões translated for the first time into Hebrew, Zutot 6, 1, 2009, S. 101–109.

Aenigma-Sammlung *Emek ha-Shirim* (c. 1780), befinden sich die cantos 16, 40 e 88 der *Lusiaden* in der hebräischen Übersetzung von Moses Hayyim Luzzatto.³²

Ishaq Coen Faro

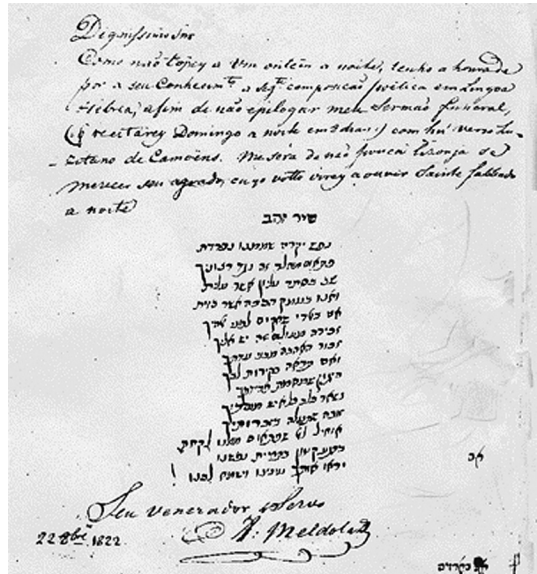
Der Amsterdamer Verleger veröffentlicht 1677 und 1688 in dem Buch *Romances / varios / de Diferentes Athores* das populäre Gedicht *Sete anos de pastor Jacob servia*.³³

Álvaro Dinis

Der Hamburger Kaufmann und Gemeindeführer Alvaro Dinis alias Semuel Jachia zitiert (unge- nau) in seiner Predigsammlung *Trinta Discursos* (Hamburg 1629) mit „o frutto q da Bela Persia ueo milhoir tornado no terreno alheo“ (S. 25) einen Vers aus den *Lusiaden*: „*O pomo que da patria Persia veio, Milhoir tornado no terreno alheo*“ (*Lusíadas* IX, 58).³⁴

Abraham Meldola

Für eine Trauerpredigt für ein junges Mädchen übersetzt der Altonaer Kantor, Notar und Übersetzer Abraham Meldola das Gedicht *Alma minha gentil* ins Hebräische.³⁵ In seiner *Nova Grammatica Portuguesa* (Hamburg 1784), deren zweite Auflage 1826 in Hamburg erscheint, druckt er den ersten *Canto* vollständig ab (S. 638–658) sowie die *Outavas sobre o desconcerto do Mundo* (S. 658–662), den Zehnzeiler *Os bons vi sempre passar* (S. 662) und das Sonett *Alma minha gentil* (S. 662).



4 Der Kantor, Übersetzer und Notar Abraham Meldola (1754–1826) übersetzte am 22. Oktober 1822 für eine Trauerpredigt eines jungverstorbenes Mädchens das berühmte Sonett 'Alma minha gentil que te partiste' (Meine reizende Seele, die so früh verschieden) des portugiesischen Nationaldichters Luis de Camões

³² Biblioteca Ets Haim (Amsterdam), EH 47 B 26.

³³ Germano: La Poésie (wie Anm. 1), S. 518.

³⁴ Studemund-Halévy: Biographisches Lexikon, (wie Anm. 7); ders.: Álvaro Dinis, *Das Jüdische Hamburg*, (wie Anm. 7), S. 61; ders.: *Dicionário*, (wie Anm. 7), S. 207–208; Julia Lieberman: *Sermons and the Construct of a Jewish Identity. The Hamburg Sephardi Community in the 1620*, *Jewish Studies Quartely* 10, 2003, S. 81–90.

³⁵ Michael Studemund-Halévy: *A Jerusalém do Norte*. Hamburg 1999.

1764 erschien in Hamburg die wenig bekannte und nur in einem Exemplar (?) überlieferte Liedersammlung COLECCION NUEVA | DE | CANCIONES | LYRICAS | UNAS COLEGIDAS | DE LOS | MAS CELEBRES INGENIOS | Y OTRAS COMPUTASTAS | POR | JEOSUAH HABILLO. | A Costa del Author. | En HAMBURGO, | En Casa del CONRAD JACOB SPIERINGK | 1764.

Diese *Coleccion Nueva* eines Hamburger (?) Portugiesen ist neben den zahlreichen Grab- und Gelegenheitsgedichten eines der letzten literarischen Zeugnisse der Hamburger ‚Portugiesen‘.³⁶

BILDNACHWEIS

- Abb. 1: Archiv des Ben-Zvi-Instituts in Jerusalem.
 Abb. 2: Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel.
 Abb. 3: Foto: Jürgen Faust.
 Abb. 4: Staatsarchiv Hamburg.

³⁶ Kenneth Brown: The Spanish and Portuguese Golden Age Parnassus in Hamburg Jeosuah Habilho's Colección Nueva (1764), Michael Studemund-Halévy (Hg.): Die Sefarden in Hamburg, Bd. 2. Hamburg 1997, S. 781–871; ders.: Spanish, Portuguese, and Neo-Latin Poetry Written and/or Published by Seventeenth- and Eighteenth-Century Sephardim from Hamburg and Frankfurt (1–3), *Sefarad* 59, 1999, S. 3–42; 60, 2000, S. 227–253; 61, 2001, S. 3–56; Kenneth Brown/Stephanie Karau: La poetisa es la luna que con las de Apolo viene: nuevos datos y textos de varias poetisas sefardíes de los siglos XVII y XVIII. In: Monika Bosse (Hg.): La Creatividad Feminina y las Tramas del poder. Kassel 1999, Bd. 2, S. 439–480; ders.: Genio y figura de seis poetas sefardíes de Amsterdam, Hamburgo y Livorno de los siglos XVII – XVIII, Judit Taragona Borrás/Judit-Angel Sáenz-Badillos (Hg.): Jewish Studies in the Turn of the 20th Century. Leiden/Köln 1999, Bd. 2, S. 469–477; ders.: El Parnaso sefardí y sus cancioneros, siglos 17–18, Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Birmingham 1999, Bd. 2, S. 70–79; ders.: The Distinctiveness of Seventeenth- and Eighteenth-Century Sephardic Creative Literature in Hamburg and Environs. In: Studemund-Halévy (Hg.): Coming and Going, (wie Anm. 12).

Michal Friedman

Die Wiederentdeckung des ‚Jüdischen Spanien‘

Die Politik der Rekonstruktion der jüdischen Vergangenheit
und die Entstehung Sefardischer Studien in Spanien
(1845–1949)

Wie diese aktuelle Ausgabe der *Münchener Beiträge* zeigt, besteht wachsendes wissenschaftliches Interesse an der Beziehung des modernen Spanien zu seiner jüdischen Bevölkerung und deren Vergangenheit.¹ Meine Dissertation *Die Wiederentdeckung des ‚Jüdischen Spanien‘: die Politik der Rekonstruktion der Jüdischen Vergangenheit und die Entstehung Sefardischer Studien in Spanien (1845–1949)* versucht mit der Dokumentation einsetzender spanischer Initiativen zur Wiederentdeckung des spanisch-jüdischen Vermächnisses sowie der Entstehung der spanischen Sefardischen Studien in der Moderne die bestehende Forschungslücke zu füllen. Der folgende kurze Überblick einiger Leitfragen und Probleme, die die Studie zu lösen versucht, wird hoffentlich dazu beitragen, den Dialog über das Thema weiter anzuregen.

Historiker der jüdischen Geschichte haben seit langem den Reiz deutlich gemacht, den das Projekt der Moderne auf die am Ringen um politische Emanzipation beteiligten Juden ausübte, und dabei insbesondere die wichtige Rolle der iberisch-sefardischen Vergangenheit hervorgehoben.² Meine Studie geht näher auf diese Arbeiten ein, wobei allerdings die Bedeutung des modernen Spanien und der modernen spanischen Geschichtsschreibung für die Entstehung der modernen Jüdischen Studien im Vordergrund der Diskussion stehen soll.

¹ Siehe auch den neuesten Band *Jewish Spain in the Modern Era*, Sonderheft des *Journal of Spanish Cultural Studies*, Jg. 12, Nr. 1 (März 2011).

² Siehe zum Beispiel Ismar Schorsch: *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism*. Brandeis 1994, S. 71–92; Yosef Haim Yerushalmi: *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle 1982, S. 81–103 und Amos Funkenstein: *Perceptions of Jewish History*. Los Angeles 1993.

Auf dem Gebiet der spanischen Geschichte existieren einige bedeutende Studien über die Konstruktion des spanischen Nationalstaates und die Bedeutung von Geschichte und Geschichtsschreibung in diesem Prozess,³ wobei die meisten dieser Arbeiten den Stellenwert der jüdischen Vergangenheit nur oberflächlich streifen.⁴ Die Institutionalisierung der Arabistik (die modernen Studien der Arabischen Sprache und Literatur sowie der muslimischen Vergangenheit in Spanien) hingegen ist hinreichend dokumentiert und genießt signifikante wissenschaftliche Aufmerksamkeit.⁵ Die Forschung zur Beziehung zwischen dem modernen Spanien und ‚seinen‘ Juden beschränkt sich sehr häufig auf das Thema Franco und die Juden. Spanischer Antisemitismus und Philosemitismus beziehungsweise Philosefardismus wurden generell mit einer ähnlichen Tendenz untersucht.⁶ Zudem wurde der historiographischen Debatte über den Stellenwert der jüdischen und muslimischen Vergangenheit viel Aufmerksamkeit gewidmet, die sich vor allem auf die Gestalten des Literaturhistorikers Américo Castro und des Historikers Claudio Sánchez Albornoz in den 1940er

³ Siehe zum Beispiel Carolyn Boyd: *Historia Patria. Politics, History and National Identity in Spain 1875–1975*. Princeton 1997; José Álvarez Junco: *Mater Dolorosa: La idea de España en el siglo XIX*. Madrid 2001; Martín Peiró: *Los guardianes de la historia*. Madrid 1997; Eduardo Manzano Moreno/Juan Sisino Pérez Garzón (Hg.): *La gestión de la memoria*. Madrid 2000.

⁴ Bemerkenswerte Ausnahmen sind Aurora Riviére Gómez: *Orientalismo y Nacionalismo Español. Estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843–1868)*. Madrid 2000; und Nitai Shinans Dissertation: *Mide'ot kedumot el hamekhkar hamada'j: toldot jehudej sefarad bijemej habenajim bekhitwej reschit hahistoriographia hasefaradit ben haschanim 1759–1898*. (Vom Stereotyp zur wissenschaftlichen Forschung) The Hebrew University. Jerusalem 2006.

⁵ Siehe James Monroe: *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*. Leiden 1970; Manuela Manzanares de Cirre: *Arabistas españoles en el siglo XIX*. Madrid 1971; Riviére Gómez: *Orientalismo* (wie Anm. 4). Für aktuellere Arbeiten zum Thema von spanischen Forschern siehe den Sammelband von Eduardo Manzano Moreno, Gonzalo Fernández Parilla, Manuel Fera García u.a. (Hg.): *Orientalismo, exotismo y traducción*. Cuenca 2000; zum Spanischen Arabismus und Orientalismus aus Kultur- und Performance Studies Perspektive Susan Martín Márquez: *Disorientations: Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity*. New Haven 2008.

⁶ Federico Ysart: *España y los judíos en la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona 1978. Chaim Lipschitz: *Franco, Spain, the Jews and the Holocaust*. New York 1984. Haim Avni: *Spain, the Jews and Franco*. Philadelphia 1982. Antonio Marquina, Gloria Inés Ospina: *España y los judíos en el siglo XX*. Madrid 1987. Bernd Rother: *Spanien und der Holocaust*. Tübingen 2001. Álvarez Chillida: *El Antisemitismo en España: La imagen del judío (1812–2000)*. Madrid 2002; Isabelle Rohr: *The Spanish Right and the Jews, 1898–1945: Antisemitism and Opportunism*. Eastbourne 2007.

Jahren konzentrierte.⁷ In meiner Studie werde ich die tieferen Wurzeln dieser Beziehung und die Debatte um die Frage eines ‚jüdischen Wesens‘ Spaniens aufzeigen. Darüber hinaus soll veranschaulicht werden, dass die Wiederentdeckung der jüdischen Vergangenheit in Spanien deutlich ambivalenter war als bisher dargestellt.

Das wissenschaftliche Interesse und die Debatte um den Stellenwert der Juden in Spanien und der spanischen Geschichte ist zweifelsohne vor das 19. Jahrhundert zurückzudatieren.⁸ Im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit wurden an iberischen Universitäten dem biblischen Hebräisch, als Ergänzung zur christlich-theologischen Ausbildung, Lehrstühle und Lehraufträge gewidmet. Historische Narrative vor dem 19. Jahrhundert beanspruchten, die Herkunft der spanischen Juden zum Großteil auf der Grundlage mittelalterlicher und frühneuzeitlicher christlicher Mythologie zu dokumentieren. Dort jedoch, wo die jüdische Vergangenheit als Thema historischer oder politischer Debatten auftauchte, diente sie eher als zufällige Referenz in Arbeiten, die weitergehende Problematiken adressierten, nicht aber als zentrales Thema.⁹

Jüdische Geschichte und Hebräisch entstanden in Spanien als wissenschaftliche Disziplinen erst zwischen dem Ende des

⁷ Während Castro eine Version der spanischen Geschichte präsentierte, die in iberischer kultureller und rassistischer Hybridität wurzelte, einschließlich der convivencia von Christen, Muslimen und Juden, verteidigte Sánchez Albornoz Spaniens christliches Erbe und repräsentierte Spanien als eine ewig vereinigte katholische Entität. Siehe Américo Castro: *España en su historia: Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires 1948; Claudio Sánchez-Albornoz: *España: Un enigma histórico*. Buenos Aires 1956. Zum Studium ihrer Arbeit und Diskussion der Debatte siehe zum Beispiel J.N. Hillgarth: *Review of Spain and Historical Enigma*. In: *American Historical Review* (AHR), Jg. 83, Nr. 2 (April 1978), S. 455–456; Américo Castro: *The impact of his thought: Essays to mark the centenary of his birth*. Hg. von Ronald E. Surtz, Jaime Ferrán, Daniel P. Testa. Madison 1988.

⁸ Ich beziehe mich hier nicht auf die Repräsentationen der Juden und Conversos in Werken der spanischen Literatur, was Thema für eine eigene Studie böte, sondern eher auf historische und politische Studien bezüglich ihrer Verortung der jüdischen Vergangenheit.

⁹ Beispiele solcher früher Debatten tauchen ab dem 17. Jahrhundert in Arbitrista-Literatur auf, andeutend, dass die Ausweisung der Juden als einer der Faktoren in Spaniens zunehmenden Verfall wirke. Im 18. Jahrhundert diskutierten einige Werke die Verfolgung der Juden und ihrer Nachkommen durch Inquisition und Kirche (das berühmteste Werk über die Inquisition stammt von Antonio Llorente) als Teil weiterer Bestrebungen, Liberalismus zu verfechten und die Kirche zu entrenchen. Die Kehrseite solcher Schriften kann in einigen zeitgenössischen Abhandlungen katholischer Reaktionäre gefunden werden, die diese Verfolgungen feierten und religiöse Intoleranz verteidigten. Siehe Nitai Shinans Dissertation (wie Anm. 4).

18. Jahrhunderts und dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts.¹⁰ Die Formung dessen, was in Spanien heute als moderne Jüdische oder Sefardische Studien betrieben wird, fand im Entstehungskontext der Geschichts- und Literaturstudien als wissenschaftliche Disziplinen statt und in der Folge der Herausbildung eines modernen liberalen spanischen Nationalstaates.¹¹ Die jüdische Vergangenheit nahm in den offiziellen historischen nationalstaatlichen Narrativen eine zentrale Rolle bei den Bemühungen um die Konstruktion einer spanischen Patria während des 19. Jahrhunderts ein, von mir als *Historia Patria* bezeichnet. Die Konstruktion dieser Geschichte war sehr umstritten, da sich Historiker und Politiker in ihren Diskussionen über Spaniens jüdische Vergangenheit auf den Kampf um die Etablierung einer liberalen konstitutionellen Politik ebenso bezogen wie auf Debatten um religiöse und nationale Identität sowie auf ideologische und politische Ängste, die aus dem Verlust des spanischen Kolonialreiches entstanden. Die Wiederentdeckung der jüdischen Vergangenheit stand also in enger Beziehung zu den wichtigsten nationalpolitischen und kulturellen Bewegungen und Ideologien, die sich im 19. und 20. Jahrhundert in Spanien etablierten: vom Orientalismus, Regenerationismus, Neo-Katholizismus und der *Hispanidad* bis hin zum spanischen Faschismus.

Eine der wohl einflussreichsten Persönlichkeiten in der Diskussion um die Entstehung der Wiederentdeckung der jüdischen Vergangenheit im modernen Spanien ist der spanische Historiker und Literaturwissenschaftler José Amador de los

¹⁰ 1781 veröffentlichte José Rodríguez de Castro eine bibliographische Studie, *Biblioteca española*, Bd. 1, die sowohl spanisch-jüdische als auch converso-Autoren als Teil eines größeren Projektes darstellte, indem er Autoren und Werke katalogisierte, die er als ‚Spanisch‘ bezeichnete. Sein Werk bezog sich auf Nicolás Antonios Studie *Biblioteca hispana*, Bd. 1. Rom 1672. Beide Werke sollten eine wichtige Quelle und Referenz für Gelehrte des jüdischen Spanien werden. Während diese Autoren mit dem Versuch, das Konzept von ‚Spanien‘ zu rekonfigurieren, ein Exempel statuiert haben, sollten spätere spanische Gelehrte diese neu konzipierten Grenzen annehmen und sie über bibliographische Forschung hinaus erweitern, um die erste moderne Sozial- und Kulturgeschichte des spanischen Judentums zu schreiben.

¹¹ Zur Entstehung des Hebräischen als modernes statt als theologisches Fach in Spanien siehe Pascual Pascual Recuero: *Gramáticas hebreo españolas en el siglo XIX*. *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*. Granada 1977–1979, S. 67–80. Rivére Gómez, David Wacks: *Is Spain’s Hebrew Literature ‚Spanish‘?* In: Adrienne L. Martín, Cristina Martínez-Carazo (Hg.): *Spain’s Multicultural Legacies*. *Studies in Honor of Samuel G. Armistead*. Newark, DE 2008.

Ríos (1818–1878), Autor der ersten modernen Geschichte der Juden in Spanien, der *Estudios históricos, políticos y literarios de los judíos de España* (1848), später erweitert zur *Historia social, política y religiosa de los judíos de España* (1875–1876).¹² Die aufmerksame Lektüre von Amador de los Ríos' Arbeit über die Juden im Kontext der spanischen Polit- und Kulturlandschaft dieser Zeit illustriert, wie er den Prozess der Wiederentdeckung des jüdischen Vermächtnisses revolutionierte und Spaniens jüdische Vergangenheit zum Objekt der Debatten im 19. Jahrhundert machte. In ihren Bestrebungen, eine spanische Patria zu konstruieren, stellten Wissenschaftler und Politiker die Geschichtsschreibung in den Dienst rivalisierender politischer Standpunkte, besonders im Kampf um die libertad de cultos (Glaubensfreiheit) spielte die Interpretation der jüdischen Vergangenheit eine Rolle.

Amadors Arbeit trug darüber hinaus dazu bei, die Expansion und Institutionalisierung der Wiederentdeckung der jüdischen Vergangenheit zu unterstützen und in Spaniens Historia Patria zu inkorporieren.

Tief beeinflusst von dem jeweiligen politischen, oft gewalttätigen Kampf um die Identität von Spaniens liberaler konstitutioneller Politik, der während des ganzen 19. Jahrhunderts im Land tobte, enthüllte Amador de los Ríos' Werk ein ambivalentes Verhältnis gegenüber den Juden. Die Wurzeln dieser Ambivalenz müssen meiner Ansicht nach in der Entstehung des spanischen Liberalismus gesucht werden, insbesondere in dessen enger Beziehung zu einer christlichen Vision der Patria, einer Vision, an der Amador de los Ríos als moderater Liberaler treu festhielt. Welche Rolle spielten nun die Juden in einer idealisierten christlichen Patria, und wie gestaltete deren Präsenz oder Abwesenheit diese Vision? Und weiter, wie konnte das Verständnis einer jüdischen Vergangenheit mit einer solchen Vision vereinbart werden? Dies sind einige der Fragen,

¹² Zwischen dem 17. November 1845 und dem 16. Februar 1846, einige Jahre vor der Veröffentlichung der *Estudios* (Madrid 1848), publizierte Amador eine Reihe von Artikeln mit dem Titel: ‚De los judíos en España‘ in der Wochenzeitschrift *Revista del Español: Periódico de Literatura, Bellas Artes y Variedades* 25–30 (1845): 1–5, 4–8, 3–9, 4–9, 1–6; 30, 32, 34, 36, 37, 39 (1846): 4–9, 1–6, 5–9 die als Grundlage für seine spätere umfassende Studie diente. Vor dem Erscheinen der *Estudios* veröffentlichte Adolfo de Castro, ein radikaler Liberaler, eine kurze Geschichte der Juden in Spanien: *Historia de los judíos de España* (Cádiz 1847), die er, wie Amador behauptete, von seiner Arbeit zu den Juden in der *Revista* entlehnt hatte.

die Amador de los Ríos sich und seinen Lesern stellte und die er mit Hilfe seiner Forschung zu beantworten versuchte.

Was aus den *Estudios* und der *Historia* hervorging, ist die besondere Vision eines vereinigten katholischen Spanien, im Zusammenhang mit der Wiederentdeckung der jüdischen Vergangenheit der Patria. Diese Vision wurde durch ein christliches Erlösungsnarrativ konstruiert und hochgehalten, in dem die Juden und die jüdische Vergangenheit von Amador de los Ríos als Vehikel genutzt wurden, durch das Spanien von seinem Elend erlöst werden sollte. Sein Verständnis der Beziehung von Juden und Patria wiederum entsprach der christlichen Konzeption der Stellung der Juden im Christentum. Obwohl die Entstehung des Christentums einen radikalen Bruch mit dem Judentum bedeutete, behielten die Juden weiterhin eine wichtige Stellung in dessen Entwicklung und Selbstwahrnehmung, da sie Zeugnis über die Wahrheit des Christentums ablegen und als Stützpfiler des neugegründeten Glaubens, aber auch als ultimative Erlösung dienen konnten; beides waren Ideen, die Rechtfertigungen für deren weitere Existenz darstellten. In Amador de los Ríos' Augen trug die jüdische Präsenz auf der Iberischen Halbinsel vor 1492 zum Erhalt der spanischen Patria bei und besaß daher das Potenzial, diese vor ihrem Niedergang zu bewahren; genau wie die christliche Erlösung auf die Juden und das Judentum gegründet worden war. Amador de los Ríos zielte darauf ab, die jüdische Geschichte zu einer Grundlage für Spaniens ‚Historia Patria‘ zu machen, ebenso wie die Bedeutung von Juden und Judentum für die Geschichte des Christentums grundlegend ist. Ein Beispiel dieser Haltung wird durch Amador de los Ríos' Verständnis der Exilsefarden als Träger und Übermittler von Spaniens kulturellem Erbe sowie als Zeugen und Befürworter einer bedeutenden spanischen Patria über die Landesgrenzen hinaus verdeutlicht. Bemerkenswerterweise trug dieses Verständnis spanisch-jüdischer Geschichte dazu bei, die spanischen sefardischen und philosefardischen Kampagnen zu inspirieren, die sich um die Jahrhundertwende formierten und bis weit ins 20. Jahrhundert Bestand hatten.¹³

¹³ Siehe zum Beispiel Isidro González: *El retorno de los judíos*. Madrid 1991. José Antonio Lisbona: *Retorno a Sefarad: La política de España hacia sus judíos en el siglo XX*. Barcelona 1993; Rohr: *Anti-Semitism and Opportunism* (wie Anm. 6), S. 10–37; und meinen Aufsatz: *Reconquering ‚Sepharad‘: Hispanism and Proto-Fascism in Giménez Caballero's Sephardist Crusade*. In: *Jewish Spain: Translations, Appropriations and Commemorations in the Modern Era*, Sonderheft des *Journal of Spanish Cultural Studies* (wie Anm. 1).

Die Reichweite von Amador de los Ríos' Wissenschaft erstreckte sich bis in die jüdische Welt. Die einsetzende moderne jüdische Geschichtsschreibung zu den Juden Spaniens schuldet dessen früher Forschung zum Thema viel, ebenso wie der Tatsache, dass Amador de los Ríos und die jüdischen Gelehrten sich mit den jeweils anderen Werken beschäftigten und darüber in Konflikt gerieten. Ein derartiges Engagement nahm fast dramatische Ausmaße an, als Amador de los Ríos' Werk zum Ausgangspunkt des wichtigen Gesuches wurde, das der spanischen verfassungsgebenden Cortes im Jahr 1854 von Ludwig Philippson, dem Herausgeber der berühmten *Allgemeinen Zeitung des Judenthums*, vorgelegt wurde.¹⁴ Diese Petition, die im Namen der deutschen Juden unterbreitet wurde, forderte Spanien auf, das Prinzip der *libertad de cultos* (Glaubensfreiheit) einzuführen und das Ausweisungsdekret von 1492 außer Kraft zu setzen.¹⁵

In seinem Appell erinnerte Philippson an die jüdische Vergangenheit des Landes, um dessen mutmaßliche Verpflichtung gegenüber den Juden zu verdeutlichen und zu einem Exempel für religiöse Toleranz zu machen. Interessanterweise bezog sich Philippson in seiner Rekonstruktion dieses historischen Narrativs nicht auf Werke jüdischer oder ausländischer Autoren. Stattdessen zitierte er das „vollkommen unabhängige“ Werk eines modernen spanischen Autors, Amadors de los Ríos' *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España*. In Deutschland war Philippson ein Vorkämpfer der politischen Emanzipation der Juden, und wie viele andere Juden seiner Zeit sah er die sefardische Vergangenheit als Idealmodell jüdischer Anpassung an ein nicht-jüdisches Umfeld.¹⁶ Philippsons Initiative in Spanien war einzigartig, da sie wissenschaftliches Engagement für eine idealisierte Vergangenheit mit der Politik des modernen Nationalstaates verknüpfte, in-

¹⁴ Philippson vermutete, dass der Moment 1854 sehr vielversprechend für sein Unterfangen war, so dass er befürchtete, der letzte progressive liberale Streich, der zwei Monate vor der Vorlage der Petition stattfand, würde neue liberalisierende Tendenzen hervorbringen und ein günstiges Klima für religiöse Toleranz schaffen.

¹⁵ Philippsons Aufruf wurde in der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* am 28. August 1854 veröffentlicht.

¹⁶ Zu Philipsons Aktivität im Auftrag der deutschen Juden und sein Interesse an „Sefarad“ siehe Carsten Schapkow: *The Debate on Sephardic Jewry in German-Jewish Literature in the 19th-Century*. In: Esther Benbassa, Aron Rodrigue (Hg.): *Les sépharades en la littérature. Un parcours millénaire*. Paris 2004, S. 11–15.

dem er konkrete Ansprüche an Spanien stellte, die möglicherweise seinen eigenen Bemühungen im Kampf der deutschen Juden dienten.¹⁷

Philipppsons Anerkennung der *Estudios* missfiel Amador de los Ríos allerdings in vielerlei Hinsicht, woraufhin er prompt eine Gegendarstellung anfertigte.¹⁸ Amador de los Ríos definierte Spanien zuallererst als katholische Nation, weshalb seiner Meinung nach nur ein katholischer Spanier wie er selbst für die Aufgabe, sich mit der Vergangenheit des eigenen Landes und deren zeitgenössischen Auswirkungen zu beschäftigen, qualifiziert sei. Er behauptete daher, anders als er selbst sei Philipppson „jemand, der nicht einmal einen kastilischen Namen trägt“ und „der nicht einmal im Namen der Nachkommen der 1492 aus Spanien Vertriebenen spricht“, weshalb er unqualifiziert für ein derartiges Unterfangen sei. Darüber hinaus erwähnte Amador, wie auch später, als er seine Verstimmlung über jüdische Gelehrte, die über die sefardische Vergangenheit schrieben, ausdrückte, Philipppsons Zugehörigkeit zum Judentum explizit als Hindernis einer ausgewogenen Darstellung spanischer Geschichte.¹⁹

Zur selben Zeit wurde das Studium des Hebräischen, traditionell die Domäne der theologischen Schulen, als Resultat einer extensiven liberalen Bildungsreform der Hoheit des Staates zugewiesen und an der Universität von Madrid offiziell als zentrales Fach an der Philosophischen und Literaturwissenschaftlichen Fakultät eingerichtet sowie als verpflichtender Teil des Lehrplanes im Fach Literatur.²⁰ Dieser Statuswechsel der Heb-

¹⁷ Ich danke Jonathan Skolnik für seine Vorschläge als Antwort auf meinen Vortrag zum Thema auf der jährlichen AJS Konferenz 2006, dass Philipppsons Auftritt in Spanien als Hintergrund für seine Bestrebungen in Deutschland gedient haben könnten.

¹⁸ Consideraciones histórico-políticas sobre la exposición elevada a las Cortes Constituyentes de la nación española por los judíos de Alemania. In: Revista española de ambos mundos, 3 (1855).

¹⁹ Ebd., S. 211, 190. Bemerkenswerterweise sollte diese Spannung in Amadors Auseinandersetzung mit anderen jüdischen Historikern, die sich mit seinem Werk beschäftigten, wieder an die Oberfläche gelangen. (Siehe Amador: Historia: S. 258, 728, 759). Für eine tiefergehende Diskussion von Amador de los Ríos und seiner Arbeit zu Juden in Spanien siehe meinen in Kürze erscheinenden Artikel im Journal of Jewish Social Studies: Jewish History as Historia Patria: José Amador de los Ríos and the History of the Jews of Spain.

²⁰ Hebräischer und arabischer Sprachunterricht wurde im neuen Lehrplan auf neun Wochenstunden zurückgestuft. Siehe Riviére Gómez: Orientalismo (wie Anm. 4), S. 15.

räischen Studien vollzog sich zeitgleich mit einer verstärkten Aufmerksamkeit für das Gebiet der Arabistik, das die Literatur und Geschichte des muslimischen Spanien umfasste.²¹

In der Tat war die Betonung des Studiums beider Fächer, wenn auch vornehmlich des Arabischen, eng mit einem wieder erstarrenden Interesse des Staates an arabischen und hebräischen Quellen als Teil des spanischen Nationalerbes und der Neuorientierung der Kolonialansprüche in Nordafrika verknüpft.²² Zusätzlich zu ihren Lehrverpflichtungen an der Universität engagierten sich Hebraisten und Arabisten daher in staatlich geförderten Forschungsvorhaben, um arabische und hebräische Quellen aufzuspüren. Ein königliches Dekret vom 21. März 1855 ernannte die Arabisten und Hebraisten an der Madrider Zentraluniversität zu Mitgliedern einer Regierungskommission, die das Ziel hatte, hebräische und arabische Manuskripte in der Nationalbibliothek zu erforschen, außerdem gründeten Arabisten und Hebraisten an der Madrider Zentraluniversität im Jahr 1860 die erste spanische orientalische Gesellschaft, die *Sociedad Histórica y Filológica de Amigos del Oriente*.²³

Im späten 19. Jahrhundert sollte der spanische Liberalstaat, in seinen Bestrebungen, ein nationales Erbe zu konstruieren, die Zusammenarbeit mit Gelehrten und Politikern verstärkt solchen Akten der Wiederentdeckung widmen. Die Wiederentdeckung der jüdischen Vergangenheit wurde damit zentrales Thema der Forschung und der Mission der Real Academia de la Historia (RAH) sowie Hauptschauplatz der Restauration eines kulturellen Nationalismus. Ebenfalls zu dieser Zeit wurden Kenntnisse des Hebräischen zunehmend als Mittel angesehen, den Zugang zu einem bedeutenden Teil des Reichtums und der Kultur des Vermächtnisses der Patria zu erlangen.

Der erneute Fokus sowohl auf Hebraistik als auch auf Arabistik reflektierte Spaniens Kolonialstreben nach Nordafrika, das den Kontext für die Ausbildung und Privilegierung der Orienta-

²¹ Zu spanischen Arabisten siehe Manuela Manzanera de Cirros klassische Studie: *Arabistas españoles en el siglo XIX*. Madrid 1971; Riviére Gómez: *Orientalismo* (wie Anm. 4). Für neuere Arbeiten zum Thema spanischer Gelehrter siehe den Sammelband von Eduardo Manzano Moreno, Gonzalo Fernández Parilla, Manuel Fera García u.a. (Hg.): *Orientalismo, exotismo y traducción*. Cuenca 2000. Zum spanischen Arabismus und Orientalismus aus Kultur- und Performance-Studien-Perspektive vgl. Susan Martín Márquez: *Disorientations* (wie Anm. 6).

²² Siehe Riviére Gómez und Martín Márquez.

²³ Riviére Gómez: *Orientalismo* (wie Anm. 4), S. 47–48.

listen bildete, die sich dem Studium der semitischen Sprachen widmeten. Der Restaurationsstaat unterstützte daher aktiv Projekte, die zum Ziel hatten, hebräische und arabische Manuskripte und Inschriften zu sammeln und zu transkribieren, aber auch die Ausgrabung und Restaurierung von jüdischen und muslimischen archäologischen Stätten zu fördern. Während der Großteil der akademischen Ausbildung von Gelehrten auf diesem Gebiet an den spanischen Universitäten angesiedelt war, wurde die Mehrheit der Werke, die zum Thema produziert und verbreitet wurden, von der Real Academia de la Historia verlegt. Tatsächlich war im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts Spaniens jüdische Vergangenheit eines der am häufigsten behandelten Themen in der offiziellen Publikation der RAH, dem *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Ab dem Zeitpunkt, als Amador seine *Estudios* publiziert hatte, garantierten die Entwicklungen in den Hebräischen und Arabischen Studien einer neuen Generation von spanischen Gelehrten Zugang zu einem Reichtum an Quellen, mit denen Amadors eigene Arbeit, wie er selbst anerkannte, sich nicht hatte beschäftigen können.

Diese Bestrebungen führten zu einer engen Zusammenarbeit zwischen dem Restaurationsstaat und dem jesuitischen Hebraisten Fidel Fita y Colomé (1835–1917), sowie anderen Gelehrten der RAH, im nahezu obsessiven Zusammentragen, Dechiffrieren, Übersetzen und Publizieren von Hunderten, wenn nicht Tausenden von hebräischen Inschriften und Dokumenten, aber auch in der Wiedererlangung und Erhaltung jüdischer Nationalmonumente.²⁴ Diese Entwicklungen beruhten auch auf der engen Zusammenarbeit mit jüdischen Gelehrten aus anderen Teilen Europas, von denen viele unter Fitas Einfluss, zum ersten Mal in der Geschichte der RAH, Ehrenmitglieder der Institution wurden und häufig Artikel im *Boletín* publizierten. Fita selbst folgte verschiedenen Einladungen, jüdischen Gelehrtenesellschaften beizutreten, und unterhielt eine ausgedehnte Korrespondenz mit zahlreichen jüdischen Gelehrten im Ausland.

Der Fokus auf dem Hebraismus während dieser Zeit war darüber hinaus, als Teil eines breiteren kontinentalen Trends, mit Bestrebungen verbunden, die geschichtswissenschaftlichen Disziplinen in Spanien zu modernisieren und zu professionalisieren. Im Fall Spaniens jedoch konvergierte die Modernisierung der Geschichtswissenschaften unter dem starken

²⁴ Fita fungierte von 1883–1893 als Direktor des BRAH.

Einfluss des französischen und deutschen Positivismus mit Versuchen des konservativen Restaurationsstaates, das traditionelle Vermächtnis der Moderato, der (gemäßigten) liberalen Historiker, zu erhalten. Als Folge bildete sich ein scheinbar hegemoniales offizielles historisches Narrativ der spanischen Geschichte, geprägt durch eine deterministische und teleologische Interpretation der Vergangenheit heraus, die ein Bild von Spanien als ewige christliche Entität konstruierte, ein Bild, das bis in unsere Zeit vorherrscht.

Für diejenigen, die sich im späten 19. Jahrhundert der Wiederentdeckung der mittelalterlichen jüdischen Vergangenheit widmeten, wie etwa Fidel Fita, war eine solche Konzentration auf Traditionalismus und Modernisierung dennoch von einem ambivalenten Positivismus gezeichnet – der Gelehrten wie ihm erlaubte, Polemiken zu umgehen und auf einer subtilen Ebene zu operieren, die sich offizieller Restaurationspolitik entziehen konnte, während auf potentielle Brüche in den hegemonialen Konzeptionen der offiziellen ‚historia patria‘ im Restaurationsspanien und darüber hinaus hingewiesen wurde. Die Auseinandersetzung mit diesem Wechsel zu einem, wie ich es nenne, positivistischem Hebraismus – initiiert von Fidel Fita – und dessen Arbeit an der Real Academia de la Historia beleuchtet folglich die weitere Institutionalisierung des Studiums der jüdischen Vergangenheit in Spanien und deren Inkorporierung in die Historia Patria Oficial, die offizielle Historiographie, die unter Überwachung des spanischen Restaurationsregimes (1875–1918) hervorgebracht wurde.²⁵

Fidel Fitas ‚Beinahe-Obsession‘ mit Epigraphik, Transkription und Übersetzung Hunderter hebräischer Dokumente, verbunden mit einer scharfen Analyse derselben, spiegelt nur eine Möglichkeit des Projektes wider, die Wiederentdeckung der jüdischen Vergangenheit in Richtung eines stärker empirischen und scheinbar objektiveren oder ‚wissenschaftlichen‘ Zugangs, auf dem Hebraismus gründend, zu forcieren. Für einige seiner Zeitgenossen an der Real Academia de la Historia, wie den Orientalisten Francisco Fernández y González (1833–1918), (vielleicht nicht ganz zufällig Schwiegersohn von Amador de los

²⁵ Zur weiteren Diskussion um die Wiederentdeckung der jüdischen Vergangenheit am RAH und Fidel Fitas Bemühungen in dieser Sache, siehe das Kapitel meiner Dissertation „Between Historia Positivista and Historia Oficial: The Recovery of the Jewish Past at the Real Academia de la Historia (1876–1918)“.

Ríos) umfasste die Hinwendung zum Hebraismus jedenfalls eine viel weitreichendere Beschäftigung mit der jüdischen Vergangenheit der Nation. Solche Beschäftigung war direkt mit dem Aufstieg einer liberalen Arabistik verbunden. Durch seine Glorifizierung des muslimischen Spanien und der Betonung von ‚convivencia‘ und iberischer Hybridität präsentierte Fernández y González ein komplexes Gegennarrativ zu dem, was oft als die hegemoniale oder ‚offizielle‘ Version der Nationalgeschichte präsentiert wird.²⁶

Die Auseinandersetzung mit der Pionierarbeit des hebräischen Orientalisten Francisco Fernández y González und die Antworten auf sein Werk bauen auf der Diskussion der Orientalistenprojekte des Restaurationsregimes auf. In ihnen manifestierte sich die zentrale Rolle, die Juden und die jüdische Vergangenheit in der Konstruktion eines nationalen historischen Narrativs, basierend auf der Idee der iberischen Hybridität, einnahmen. Fernández y González, Professor der Fakultät für Philosophie und Literatur an der Universität von Madrid und in erster Linie Arabist, war für seine Ansichten bezüglich der großen Bedeutung des ‚semitischen‘ Einflusses auf die Formation der spanischen Kultur bekannt geworden. Ihm zufolge hatte die ‚rassische‘ und kulturelle Mixtur eine wohltuende Wirkung auf Spaniens „große Geschichte, seine Sitten, seine Sprache und sogar seine Stammbäume“. ²⁷ Derartige Ideen, die auch zum Anstieg rassistischen Gedankengutes im Spanien des 19. Jahrhunderts beitrugen, mündeten in der Behauptung, die „rassische Stärke“ Spaniens wurzele in der Fähigkeit der „Spanischen Rasse“, die verschiedenen nebeneinander existierenden Gruppen auf der Iberischen Halbinsel in sich zu vereinen.²⁸

Obwohl sich die meisten Werke, die die Idee der iberischen Hybridität unterstützten, auf die Geschichte des muslimischen Spanien beschränkten, wandte sich Fernández y González ab den 1880ern fast ausschließlich dem jüdischen Spa-

²⁶ Zur weiteren Diskussion um dieses Thema siehe das Kapitel meiner Dissertation: *Orientalismo Hebraico as Spain's 'Other' History: The Place of the Jewish Past in Theories of Iberian Racial Hybridity (1880–1918)*.

²⁷ *Plan de una biblioteca de autores árabes españoles o studio biográficos y bibliográficos para servir a las historia de la literatura arábica en España*. Madrid 1861, S. ix. Ebenso zitiert in Martín Márquez: *Disorientations* (wie Anm. 6), S. 32.

²⁸ Siehe Joshua Goode: *Impurity of Blood: Defining Race in Spain, 1870–1930*. Baton Rouge 2009, S. 1–19.

nien zu. Unter Aufsicht der Real Academia de la Historia unternahm er verschiedene Übersetzungen von Manuskripten, die sich auf die jüdische Vergangenheit bezogen, veröffentlichte Artikel im BRAH, verfasste einige Monographien und hielt öffentliche Reden zum Thema.²⁹

Wie Fita hielt auch er mit den Arbeiten der europäischen jüdischen Gelehrten Schritt, zu denen er Kontakt pflegte und deren Werke er in Spanien verbreitete. Ähnlich seinen Vorgängern sah er die Arbeit an der Wiederentdeckung der jüdischen Vergangenheit als patriotische Verpflichtung an, die über wissenschaftliche Objektivität hinausging: auf gleicher Höhe mit den höchsten Standards der zeitgenössischen Forschung und in seinem Fall einer sogar noch tieferen Kenntnis des Hebräischen und dem Versuch, jüdische Geschichte aus sich selbst heraus zu verstehen.

In seinem Diskurs über hebräischen Orientalismus identifizierte Fernández y González Spaniens Juden als die ältesten und ‚authentischsten‘ Bürger der Nation, sowie das Judentum als Fundament dessen, was wir heute als westeuropäische ‚Zivilisation‘ bezeichnen. Diese Vorstellung, gepaart mit der Idee einer einzigartigen spanischen Toleranz während des Mittelalters, begünstigte die Vorstellung einer parallel verlaufenden, kulturell und ‚rassisch‘ begründeten jüdischen und spanischen Ausnahmeerscheinung, die darauf abzielte, Spanien in Bezug auf seine jüdische Vergangenheit in eine überlegene Position gegenüber dem Rest Europas zu bringen. Wie eine weitere Untersuchung seines Werks offenbart, nahm die Positionierung der Juden als das auserwählte Volk eine säkulare Form an, die Fernández y González' liberalen Hintergrund und seine Beziehungen zum Krausismus aufzeigen.³⁰ Diese Konzeptualisierung der jüdischen Geschichte durch Fernández y González blieb weithin unbeachtet, während sie doch ein wichtiger Vorläufer der besser bekannten republika-

²⁹ Für einige Beispiele siehe seine Monographie: *Instituciones jurídicas del pueblo de Israel en los diferentes estados de la península ibérica: Desde su dispersión en tiempo del Emperador Adriano hasta los principios del siglo XVI* (Bd. 1, único publicado). Introducción histórico-crítica. Biblioteca Jurídica de Autores Españoles, Bd. 10. Madrid 1881; seine Übersetzung und Studium der Takkanah of Valladolid. In: *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid 1886; und sein Artikel zu San Vicente Ferrer y la Judería de Valencia en 1391 im BRAH 1886.

³⁰ Zum spanischen Krausismus und dem Instituto Libre de Enseñanza siehe Carolyn Body: *Historia Patria. Politics, History and National Identity in Spain 1875–1975*. Princeton, N.J. 1997.

nischen linken Visionen des 20. Jahrhunderts der spanischen Geschichte war, die sich einerseits auf die *convivencia* konzentrierten, andererseits aber auch auf liberale, proto-faschistische und franquistische philosefardische und hispanistische Projekte.³¹

Die Antworten, die in Opposition zu derartigen Ideen hebräisch-iberischer Hybridität konstruiert wurden, offenbarten einen einsetzenden Neo-Katholizismus, basierend auf der Wiederbelebung der Ideen von der iberisch-christlichen Reinheit. Neo-katholische Interpretationen von Spaniens jüdischer Vergangenheit wurden im späten 19. Jahrhundert weiter ausgeführt und in die offizielle Nationalgeschichte eingebettet, hauptsächlich dank der Anstrengungen von Spaniens meist gefeiertem Gelehrten, dem Historiker und Literaturkritiker Marcelino Menéndez y Pelayo. Bei der Betrachtung seines Hauptwerkes *Historia de los heterodoxos españoles* (1880–1886) und seines Aufstiegs zur Prominenz in der Königlichen Akademie können Zusammenhänge zwischen der Sicht auf die jüdische Vergangenheit und der offiziellen Geschichtsschreibung des Restaurationsspaniens, wie auch im Hinblick auf die späteren rechtsgerichteten Ausführungen über Sefardismus und Hispanidad hergestellt werden. Obwohl eigentlich in Opposition zueinander konstruiert, fußten die Prinzipien von iberischer Blutsreinheit und von Hybridität letztlich beide in rassistisch begründeten Sichtweisen gegenüber den Juden und der jüdischen Vergangenheit und bildeten die Grundlage nationalistischer Projekte. Diese Gemeinsamkeit mag vielleicht zum Teil helfen, das Verschwimmen der politischen Zugehörigkeiten und Positionen von vielen Gelehrten zu erklären, die sich dem Wiederentdecken der jüdischen Vergangenheit in Spanien widmeten.

Die philosefardischen Kampagnen und die institutionellen Entwicklungen in den Sefardischen Studien im frühen 20. Jahrhundert enthüllen die Ambivalenz solcher Akte der Wiederentdeckung, aber auch den weitreichenden Einfluss der frühen spanischen Forschung und der Debatten über die jüdische Vergangenheit. Der Sefardismus eines Ernesto Giménez Cabal-

³¹ Siehe mein Artikel: *Reconquering 'Sepharad': Hispanism and Proto-fascism in Giménez Caballero's Sephardist Crusade*. In: *Jewish Spain: Translations, Appropriations and Commemorations in the Modern Era*, Sonderheft des *Journal of Spanish Cultural Studies* (wie Anm. 1), S. 35–60; und Isabelle Rohr's Artikel im selben Band, S. 61–75.

lero, eines Pioniers des Faschismus und Gründers sowie Herausgebers der *Gaceta Literaria*,³² Spaniens führender avantgardistischer Literatur- und Kulturzeitschrift, war fester Bestandteil seines Hispanidad-Projektes. Er demonstriert vielleicht auf anschaulichste Weise die zentrale Rolle von ‚Sefarad‘ in den Bemühungen der politischen und intellektuellen Avantgarde, die Vision eines ‚neuen‘ Spaniens und einer hispanischen Identität als Folge des Verlustes des Kolonialreiches 1898 beziehungsweise kurz vor dem Ausbruch des Spanischen Bürgerkriegs 1936 zu erläutern. Zusätzlich zu den vielen Schriften verschiedener Autoren aller politischen Lager, die in der *Gaceta Literaria* zum Thema veröffentlicht wurden, umfasste Giménez Caballeros‘ Sefardenprojekt zwischen 1927 und 1931 einige staatlich geförderte Reisen in die Zentren der sefardischen Diaspora, die in offiziellen Regierungsberichten, Artikeln der *Gaceta* sowie Propagandafilmen dokumentiert sind.³³ Die Koexistenz divergenter Blickpunkte, einschließlich des katholischen Nationalismus, des Kosmopolitismus und des Antisemitismus in Giménez Caballeros Sefardismus sowie seine komplizierte Entwicklung in Richtung Faschismus erlaubt uns mögliche Verbindungen zwischen diesen Positionen im Kontext des spanischen Faschismus abzuleiten. Derartige Positionen verbinden die tiefere Geschichte der Frage um das ‚jüdische Wesen‘ Spaniens; eine Geschichte, die zu einem Gutteil der Idee eines vereinigten katholischen Spanien geschuldet ist und die ihren Höhepunkt unter dem spanischen Faschismus erreichte.³⁴

Wie der allumfassende Sefardismus der *Gaceta Literaria* zeigt, waren kultureller und politischer Sefardismus jedoch sicher nicht die Domäne einer einzigen politischen Fraktion. Das geht deutlich aus der zentralen Rolle der spanischen republikanischen Regierung hervor, die 1935 eine weit propagierte öffentliche Gedenkfeier des 800sten Geburtstags von Maimonides in Córdoba organisierte. Diese Feier muss im Rahmen

³² La *Gaceta Literaria* (ibérica-americana-internacional) 1927–1929, hier zitiert die Ausgabe von Ed. Turner (Spain) und Topos Verlag AG (Lichtenstein), wieder aufgelegt 1980.

³³ *Nuevas informaciones sobre los sefardíes del próximo oriente* (1931); *Judíos de la Patria Española* (1931).

³⁴ Mehr zum Sefardismus von Giménez Caballero in meinem Artikel: *Reconquering Sepharad* (wie Anm. 31) und Isabelle Rohr's Artikel im selben Band, S. 61–75.

der Legitimierung der spanischen Republik durch die Wiedervergegenwärtigung einer großen Patria über die nationalen Grenzen hinaus und unter Einbeziehung der Sefarden gesehen werden. Interessant an dieser speziellen Veranstaltung, über das bloße Studium der Politik öffentlicher Gedenkfeiern hinaus, ist die Tatsache, dass sie verschiedene Akteure von inner- und außerhalb der ‚Nation‘ in den Vorstellungsprozess von Spanien als einer Patria einschloss, die möglicherweise eines Tages die Nachkommen der 1492 ausgewiesenen Juden ebenfalls mit einschließen würde. Die disparaten Visionen der Patria verbanden sich über die Dauer der Veranstaltung eng, als Spanier und Sefarden eine gemeinsame Vision formten, die in einer Zeit der Krise zumindest teilweise mit der Patria, wie sie von den Regierungsbeamten ausgemalt und veröffentlicht wurde, übereinstimmte.

Kultureller und politischer Sefardismus standen in der Tradition früherer Wiederentdeckungen und waren ebenfalls verbunden mit Entwicklungen im akademischen Studium der sefardischen Vergangenheit im Spanien des frühen 20. Jahrhunderts. 1914 wurde der aus Jerusalem stammende jüdische Gelehrte Abraham S. Yahuda (1877–1951) als erster Lehrstuhlinhaber der „Rabbinischen Sprache und Literatur und der Geschichte der Juden in Spanien“ an die Universität Madrid berufen. Yahuda war der erste Jude, der in eine derartig prestigeträchtige Position an eine moderne spanische Universität berufen wurde, und während seine Ernennung von der Regierung in Zusammenarbeit mit einflussreichen Gelehrten der RAH und der Universität Madrid angestoßen und unterstützt wurde, erregte seine jüdische Herkunft Debatten und Missfallen bei anderen weniger liberalen Gruppen. Im Jahr 1920, nach einer Reihe akademischer Intrigen, die sich gegen den Weiterbestand seiner Position richteten, trat Yahuda öffentlich von seinem Lehrstuhl zurück. Eine Erforschung dieser Episode und der Arbeit A.S. Yahudas als Anwalt Sefardischer Studien enthüllt die andauernden Spannungen und Ambivalenzen über die Identitätsfrage derjenigen, die in die Aufgabe der Wiederentdeckung der jüdischen Vergangenheit der Nation involviert waren.³⁵

³⁵ Zum Beleg dieser Episode siehe das Kapitel meiner Dissertation „Between Sefardismo and Hispanidad: The Jewish Past in Spain’s Sephardist Campaigns (1898–1935)“.

Ich möchte mit einer Erwähnung der Einrichtung des Arias Montano Instituts für Sefardische und Hebräische Studien an Spaniens prominentestem Forschungsinstitut, dem Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1940 und dem Erscheinen der Zeitschrift *Sefarad* schließen. Diese und ähnliche Entwicklungen an einigen von Spaniens großen Universitäten sollten die offizielle Einbindung der Sefardischen Studien in die wissenschaftlichen Bestrebungen und die historia patria der Nation signalisieren, eine Geschichte, die noch immer das Objekt zahlreicher Debatten im Kontext eines supranationalen Spaniens ist, das darum bemüht ist, sich in einer zunehmend multi-ethnischen Europäischen Union zu definieren.

Ich hoffe, mit meinem Beitrag einige der Wege aufgezeigt zu haben, die Juden und jüdische Geschichte in der immer dringlicher werdenden Frage nach der Definition Spaniens und des ‚spanischen Wesens‘ spielten, gerade so wie sie es in den entstehenden Debatten um nationale Identität im Zusammenhang mit der sogenannten ‚Jüdischen Frage‘ überall in Europa taten. Im Falle Spaniens jedoch bestand das Paradoxe einer solchen Debatte in ihrer andauernden Präsenz im nationalen Bewusstsein bei gleichzeitiger Abwesenheit einer jüdischen Bevölkerung, auch vier Jahrhunderte nach deren Vertreibung. Darüber hinaus erwiesen sich die Debatten, die über Fragen der jüdischen ‚Abwesenheit‘ und ‚Präsenz‘ in Spanien entbrannten, als einzigartig im zeitgenössischen Aufbau säkularisierter Nationalideologien in Europa; in Spanien waren sie durch eine starke christlich-nationale Ideologie und religiöse Rhetorik geprägt, wenngleich diese oft in Opposition zur Haltung des Klerus standen. Es ist dieser Kontext, in dem wir in Spanien das Zusammenspiel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Debatten über jüdische Konversion zum Christentum, aufklärerische Debatten über jüdische Emanzipation und Wiederezulassung und die noch problematischeren modernen Debatten über den unassimilierbaren ‚rassischen‘ Charakter der Juden betrachten müssen. Vielleicht können in Folge dieses einzigartigen christlich-spanischen Zwischenspiels disparater historischer Debatten die Ambivalenzen der tieferen Geschichte der Wiederentdeckung der jüdischen Vergangenheit in Spanien nachvollzogen werden – eine Geschichte, die vieles der Idee eines vereinigten katholischen Spaniens schuldet und die ihren Höhepunkt während des spanischen Faschismus erreichte. Nur durch die Beschreibung dieser Geschichte kann vielleicht vollends ergründet werden, weshalb die Ver-

suche Spaniens, seine jüdische Vergangenheit wiederzuentdecken, vom 19. Jahrhundert bis heute, noch immer von ähnlicher Ambivalenz geprägt sind. Schließlich suggeriert die Erforschung dieser Anstrengungen, dass kein derartiger Akt historischer Wiederentdeckung, weder in der Vergangenheit noch heute, unabhängig von der Politik ist, die sie antreibt.

Aus dem Englischen übersetzt von Agnes Kneitz.

Stefanie Schüler-Springorum

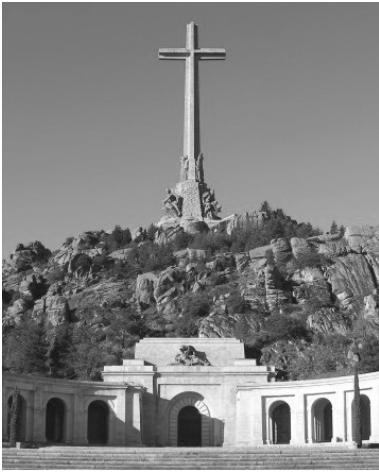
Who is who?

Vergangenheitsbewältigung in Spanien

Wer sich als deutscher Tourist zufällig in den Alcázar, die imposante Festung von Toledo, verirrt, wird sich nach einer Weile verwirrt die Augen reiben: Tapfere junge Kadetten, die todesmutig der Belagerung aus dem Reich des Bösen standhalten, nur notdürftig von tollkühnen Fliegern aus der Luft versorgt, und nach vielen Märtyrertoden am Ende in einer heldenhaften Aktion befreit werden. Das alles soll im Spanischen Bürgerkrieg stattgefunden haben – kämpfte da nicht eine demokratisch gewählte Regierung gegen faschistische Aufständische? Wer ist hier nun wer?

Toledo ist nicht der einzige Ort in Spanien, an dem sich die franquistische Bürgerkriegserzählung fast bruchlos erhalten hat: Mindestens ebenso eindrucksvoll ist das Valle de los Caídos, Francos monumentale, von Zwangsarbeitern errichtete Grabstätte, die bis heute von der katholischen Kirche hingebungsvoll gepflegt wird. Nur ab und zu gelangen Nachrichten dieses anachronistischen Zustands auch in unsere Medien: So meldete zum Beispiel die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* kürzlich, dass ein Streit über die gerade erschienene Spanische Nationalbiographie ausgebrochen sei, in der der Diktator als „tapferer und katholischer“ und vor allem „gemäßigter“ Staatschef dargestellt wird. Der daraufhin unter Beschuss geratene 79jährige Direktor der Königlichen Akademie für Geschichte rechtfertigte sich, indem er erklärte, man könne schließlich auch in Deutschland über Hitler sagen, „was man sagen muss“. Der reflexartige Bezug auf Hitler, Deutschland und die nationalsozialistischen Verbrechen, der sich meist sofort einstellt, wenn in Spanien über die Vergangenheit diskutiert wird, ist verzerrend und erhellend zugleich.

Verzerrend, weil sich die franquistische Repression, der Hunderttausende zum Opfer fielen, nicht vergleichen lässt mit dem genozidalen Massenmord der Deutschen, auch wenn manche Historiker, wie jüngst der sehr verdienstvolle Paul Preston, dies schon mit der Wahl ihrer Buchtitel insinuierten möchten (*The Spanish Holocaust*, 2011). Erhellend, weil durch



Valle de los Caídos
(Das Tal der Gefallenen)

den Vergleich des *Umgangs* mit diesen Verbrechen nach der Diktatur sehr schnell deutlich wird, was alles anders und falsch gelaufen ist in Spanien – und wem man es in Deutschland in erster Linie zu verdanken hat, dass dies hier nicht der Fall war.

Die Antwort ist so banal wie wahr: den Siegermächten. 1945 war Deutschland ein besiegtes und besetztes Land, und US-Amerikaner, Briten, Franzosen und Sowjets begannen sofort, wenngleich auf unterschiedliche Weise, sich mit den Verantwortlichkeiten für die nationalsozialistischen Verbrechen auseinanderzusetzen.

Die beiden deutschen Staaten, die 1949 entstanden, wiesen zwar, wenn man die Geschichte sehr großzügig ‚dehnt‘, Kontinuitäten zu denjenigen politischen Lagern auf, die sich 1933 in Deutschland gegenübergestellt hatten, aber es hatte eben keinen Bürgerkrieg gegeben, sondern einen von Deutschland ausgehenden Weltkrieg mit anschließender Niederlage und Besatzung. In Spanien dagegen war es 1936 zu dem gekommen, was man pathetisch „Bruderkrieg“ nennt, obgleich Schwestern, Mütter und Töchter ebenso zu Tode kamen beziehungsweise als Überlebende der Kriegshandlungen jahrelang unter Vertreibung, Repression und Hunger leiden mussten. Aber: Es gab eben auch nicht wenige Spanierinnen und Spanier, die den Militärputsch gut geheißen hatten oder sich nach und nach auf die Seite der Sieger schlugen. Die größte Gruppe aber waren vermutlich diejenigen ungezählten Männer und Frauen, die zufällig in dem einen oder anderen Lager gelandet waren und nun versuchten, Krieg und Diktatur, so gut es ging, irgendwie zu überleben.

Und dafür brauchte man einen langen Atem: Franco wurde bekanntlich nicht besiegt, sondern starb nach drei Jahren Krieg und 36 Jahren Alleinherrschaft friedlich in seinem Bett. In diesen 36 Jahren hatte sich der Charakter des Regimes mehrfach gewandelt: Nach der faschistischen Phase und den ‚Jahren des Hungers‘ ging es durch die internationale Anerkennung im Kalten Krieg, für die sich nicht zuletzt die alten deutschen Kriegskameraden in der Bundesrepublik einsetzten, langsam bergauf; eine technokratische Elite begann, das Land zu modernisieren, und die in den 60er Jahren einsetzende Arbeitsmigration einerseits und der Massentourismus andererseits taten das jeweils Ihrige dazu, das Land gen Westen beziehungsweise

Europa zu öffnen. Dies hielt den franquistischen Machtapparat jedoch nicht davon ab, bis zur fast letzten Minute noch Todesurteile gegen politische Gegner zu verhängen: Der Anarchist Salvador Puig Antich wurde zusammen mit einem in Spanien gestrandeten DDR-Bürger noch 1974 mit der besonders brutalen und qualvollen Garrote zu Tode gebracht. Die Verfilmung seines Schicksals („Salvador – Kampf um die Freiheit“, 2007) mit einem eindrucksvollen Daniel Brühl in der Hauptrolle wurde hierzulande leider kaum beachtet. Puig Antich ist bis heute nicht rehabilitiert.

Damit legt man den Finger auf die wohl größte Wunde der spanischen Vergangenheitspolitik: Es hat nie eine justizielle Aufarbeitung der Verbrechen des Franco-Regimes gegeben; im Gegenteil: Sie gelten noch nicht einmal als Verbrechen. Bis heute hält sich selbst an spanischen Universitäten der wissenschaftlich seit Jahrzehnten widerlegte Mythos, es hätte im Frühjahr 1936 eine ‚kommunistische Bedrohung‘ gegeben, der sich die putschenden Generäle tapfer entgegengeworfen hätten. Die versöhnlichere Variante dieser historischen Generalamnesie ist die Mär vom ‚Bruderkampf‘, die keine Aggressoren und keine Opfer kennt, keine politischen Interessen oder ökonomischen Profiteure, sondern nur tragische Verstrickung und mit der Zeit angeblich verheilte Wunden.

Der Ursprung dieser Erzählung lässt sich schon in den letzten Jahren des Franquismus verorten, aber erst in der *Transición*, dem vielgelobten friedlichen Übergang in die Demokratie, wurde daraus gewissermaßen ein ‚nation building myth‘. Dieser ‚paktierte Übergang‘, der nach Francos Tod mit den alten Trägern des Regimes ausgehandelt und auch von den westlichen Demokratien aktiv unterstützt wurde, bedeutete eben nicht nur eine fast vollständige personelle Kontinuität in allen Bereichen des Staatsapparats, sondern auch, dass die jahrzehntelange Diskreditierung der spanischen Republik aufrechterhalten blieb – und ihre Zerstörung somit nie als zumindest historisch verurteilungswürdige Tat anerkannt wurde. Statt die Republik wieder herzustellen, wurde Spanien eine parlamentarische Erb-Monarchie, mit dem noch von Franco designierten König Juan Carlos I. als Staatsoberhaupt. Als dieser sich 1981 öffentlich gegen die nochmals putschenden Generäle stellte, mussten die alten Franquisten ihre Träume auf Wiederherstellung der alten Ordnung endgültig begraben – der paktierte Übergang war, so ließe sich dies deuten, in der Person des Königs wirklich gelungen. Ein Jahr später kam, erstmals

seit 1936, mit dem sozialistischen Partido Socialista Obrero Español (PSOE) wieder eine jener Parteien an die Macht, die zu den Pfeilern der Republik gehört hatten. Nun also, so erwarteten nicht wenige, würde eine zweite Phase der Transición eingeleitet werden, die sich der justiziellen oder doch zumindest der symbolischen Aufarbeitung des Bürgerkriegs annehmen würde. Weit gefehlt!

Doch die historische Symbolpolitik des neuen Regierungschefs Felipe González beschränkte sich darauf, dass er seinen Urlaub auf der Yacht Francos verbrachte und im übrigen anlässlich des 50. Jahrestags des Ausbruchs des Bürgerkriegs im Jahre 1986 verkündete, dies sei kein Ereignis, an das es sich zu erinnern lohne.

Als jemand, der Mitte der 1980er Jahre in Barcelona lebte, erinnere ich mich noch sehr gut an meine damalige Fassungslosigkeit ob dieser staatlich und vor allem von links verordneten Nichtbefassung. Zu meinem Erstaunen jedoch schienen meine Freunde, die alle in den 50er Jahren geboren waren, diese Empörung nicht zu teilen, sondern achselzuckend darüber hinwegzugehen. Im Januar dieses Jahres nun hatte ich Gelegenheit, auf einer von Prof. Carlos Collado Seidel vom Lehrstuhl für Europäische Geschichte der LMU und dem Instituto Cervantes veranstalteten Podiumsdiskussion mit Prof. Angel Viñas einen damaligen Berater Felipe González' zu befragen, der gleichzeitig einer derjenigen spanischen Historiker ist, die sich am frühesten und intensivsten mit der Zerstörung der Republik beschäftigt haben. Er bestätigte mir zu meinem Erstaunen, dass man damals tatsächlich Angst gehabt habe, tatsächlich eine tiefsitzende Sorge verspürte, die alten franquistischen Kräfte in Militär, Polizei und Justiz könnten die Macht doch noch einmal an sich reißen, wenn man zu stark am Konsens des Schweigens über die Vergangenheit rütteln würde. Ich kannte dieses Argument natürlich von damals und hatte es nie wirklich ernst genommen: Schließlich befanden sich die Sozialisten in Spanien 1986 auf dem Höhepunkt ihrer Macht, besaßen die absolute Mehrheit und hatten das Land erfolgreich in die NATO und die EU integriert. Angel Viñas' eindrückliche Schilderung macht meiner Meinung einmal mehr deutlich, wie wirkmächtig generationelle Erfahrungen in der Geschichte sind: Die Massaker und das Elend, das ihre Eltern in den 30er und 40er Jahre erlitten hatten, und die bleierne Zeit der polizeilichen Repression der 60er und 70er Jahre saßen den Kindern der 50er Jahre buchstäblich noch in den Knochen. Die Besieg-

ten von 1936 blieben vierzig Jahre lang besiegt, und ihre Kinder sollten sich zwar später gegen das Regime auflehnen, aber sie konnten sich weder von der Angst ihrer Eltern befreien noch wollten sie sich mit einer Niederlage identifizieren.

Und so ist es kein Zufall, dass es nun die Enkel sind, die im wahrsten Sinne des Wortes die Leichen des Bürgerkrieges wieder ausgraben. Den Anfang machte der Journalist Emilio Silva, der sich im Jahre 2000 auf die Suche nach den Gebeinen seines ermordeten Großvaters machte. Mittlerweile ist daraus in bestimmten Regionen eine kleine Bürgerbewegung geworden, die die unzähligen Massengräber lokalisiert, Leichen exhumiert und damit nicht zuletzt auch das jahrzehntelange Schweigen zum Thema macht. Wurde diese Bewegung vom christdemokratischen Regierungschef José María Aznar, Enkel eines franquistischen Journalisten, noch bekämpft, so erhält sie seit dem Wahlsieg Jose Luís Rodríguez Zapateros', Enkel eines hingerichteten Republikaners, staatliche Anerkennung und zumindest zum Teil auch Unterstützung. In diese Phase fällt auch ein kleiner Boom von Büchern über den Bürgerkrieg, nachdem es in der Transición vor allem das Medium Film gewesen war, in dem man sich mit diesem Thema auseinandersetzte. Den Anfang hatten die Romane von Rafael Chirbes gemacht (*Der lange Marsch*, 1998; *Die schöne Schrift* 1999); ihnen folgte im Jahre 2002 der Bestseller *Die Soldaten von Salmis* von Javier Cercas und der posthume Überraschungserfolg von Alberto Méndez *Die blinden Sonnenblumen* (2005). In all diesen Büchern verknüpft sich das Grauen des Bürgerkriegs mit den langen und für die Besiegten ‚bleiern Jahren‘ der spanischen Nachkriegszeit. Jaume Cabré schließlich wagte es, in seinem Roman *Die Stimmen des Flusses* (2007) den Bogen bis in die Gegenwart zu spannen und so insbesondere die handfesten wirtschaftlichen Profite der Sieger sowie die Komplizenschaft der Katholischen Kirche zum öffentlichen Thema zu machen.

Wurde also in den ersten Regierungsjahren der Enkel der Besiegten viel am symbolischen Konsens gerüttelt, so zeigten sich viele Aktivisten enttäuscht über das 2007 von der Regierung Zapatero auf den Weg gebrachte „Ley de la Memoria Histórica“, das als ein im Parteienpoker verwässerter Kompromiss empfunden wurde anstatt der lange überfälligen Klarstellung, wer Täter und wer Opfer im Bürgerkrieg gewesen sei. Der Versuch, dies auf gerichtlichem Wege zu erreichen und die Verbrechen des Franquismus endlich juristisch auch als solche zu

kennzeichnen, scheiterte drei Jahre später mit der Entlassung des Staatsanwalts Balthasar Garzón, der zwar die halbe Regierungsrige Gonzalez' seinerzeit wegen Amtsmissbrauchs hatte hinter Gitter bringen oder den chilenischen Staatschef Augusto Pinochet wegen Menschenrechtsverbrechen anklagen können – nicht aber die Vergehen des hauseigenen Diktators.

Seit dessen Tod sind mittlerweile ebensoviele Jahre vergangen wie das Franco-Regime selbst angedauert hat. Aber solange es keinen gesellschaftlichen Konsens über dessen Charakter gibt, solange kann es auch keine symbolische und pädagogische Aufarbeitung in Gedenkstätten und Museen, in Ausstellungen und Schulbüchern geben, wie sie für die Geschichtspolitik in beiden deutschen Staaten, wenn auch in deutlich unterschiedlichem Tempo und mit deutlich unterschiedlichen Akzenten charakteristisch gewesen ist und wie sie sich seit der Vereinigung geradezu zu einem neuen deutschen ‚Exportschlagger‘ entwickelt hat. Der so geschulte europäische Tourist wird also vermutlich noch eine ganze Weile staunend im Valle de los Caídos oder dem Alcázar von Toledo stehen.

BILDNACHWEIS
Abb.: FeelMadrid.com.

Anna Menny

Zwischen Nationalkatholizismus und Philosefardismus

Der Umgang mit dem jüdischen Erbe im
franquistischen Spanien

1992 war in Spanien ein Jahr der historischen Jubiläen: Die Eroberung Granadas, das Vertreibungsedikt gegen die im aragonesisch-kastilischen Königreich lebenden Juden und die Entdeckung Amerikas durch Kolumbus jährten sich zum fünfhundertsten Mal. Zahlreiche Gedenkveranstaltungen nahmen das historische Sefarad¹ in den Blick, und der spanische König erklärte am 31. März in der Synagoge von Madrid, dass die Sefarden nun endgültig ihren Platz in der hispanischen Familie eingenommen hätten und Spanien fortan das Spanien aller Spanier sei.² 1992 bildete so den Höhepunkt einer demokratischen Erinnerungskultur, die in der trikulturellen *convivencia* im Mittelalter die Wurzeln der spanischen Toleranz sieht.

Die jüdische Vergangenheit rückte aber nicht erst im demokratischen Spanien nach 1975 in den Blick, auch für das franquistische Regime spielte sie innerhalb der nationalkatholischen Ideologie eine – wenn auch ambivalente – Rolle: Die franquistische Geschichtsschreibung setzte Franco in die Tradition der Katholischen Könige, die 1492 die spanische Nation von allen Feinden und Gefahren befreit und zugleich das imperiale Zeitalter der spanischen Weltmacht eingeläutet hätten. Die Vertreibung der Juden aus den iberischen Königreichen wurde in dieser Lesart zur Grundvoraussetzung der Nationwerdung und des Aufstiegs zum spanischen Weltreich in der Folgezeit.

¹ Der hebräische Begriff Sefarad umfasst nicht nur die geographische Bezeichnung für die Iberische Halbinsel, sondern auch die z.T. stereotypisierte und mystifizierte Erinnerung an die Phase des relativ friedfertigen Zusammenlebens, der sogenannten ‚convivencia‘, von Christen, Mauren und Juden auf der Iberischen Halbinsel bis Ende des 15. Jahrhunderts.

² Vgl.: Discurso de S.M. el Rey en la Sinagoga de Madrid, 31 de marzo de 1992; Archiv der Comunidad Israelita de Madrid (ACIM), 232.15(460)“1992“(042)ESPdis.

Neben diesem heroisierenden, exkludierenden und durch antijüdische Klischees geprägten Narrativ, welches in den Juden, wie in allen Nicht-Katholiken, vornehmlich Feinde der spanischen Nation sah, bildete der Philosefardismus einen weiteren Erzählstrang über die spanisch-jüdische Geschichte franquistischer Prägung. Er sah in den Sefarden, das heißt den Nachfahren der 1492 von der Iberischen Halbinsel vertriebenen Juden, Mitglieder der kulturell und sprachlich verbundenen hispanischen Großfamilie und knüpfte dabei an die Bewegung Angel Pulidos zu Beginn des 20. Jahrhunderts an, der für eine Wiederanbindung der in der Welt verstreuten Sefarden an ihre „spanische Heimat“ plädierte. Pulido hatte während einer Balkanreise Bekanntschaft mit Spanisch sprechenden Sefarden gemacht und in der Folge eine patriotische Begeisterung für die Aufrechterhaltung spanischer Kultur und Sprache in den sefardischen Gemeinden entwickelt.³ Pulido argumentierte, dass die Ausweisung der Juden den Niedergang Spaniens verursacht habe und eine Versöhnung mit den Sefarden daher die Genesung der spanischen Wirtschaft ebenso wie ein Aufblühen der spanischen Kultur bewirken könne.⁴ Ein ähnlich geartetes Interesse an den Sefarden entwickelten einige Intellektuelle und Politiker während des Franquismus, so zum Beispiel Ramón Menéndez Pidal oder Blas Piñar.⁵ Dies hatte zur Folge, dass das Sefardentum in seiner kulturellen Dimension früher und leichter in einen als hispanisch verstand-

³ Pulidos Interesse an den Sefarden beruhte auf deren vorrangiger Wahrnehmung als „Spanier“, nicht aber auf ihrer Perzeption als Träger einer eigenständigen Kultur. Damit fügte sich Pulidos Denken in die „Hispanismobewegung“, die nach dem Verlust der letzten spanischen Kolonien im Jahr 1898 bestrebt war, die vergangene Größe Spaniens über andere Wege wiederherzustellen und zugleich das Ansehen Spaniens im Ausland zu verbessern. Vgl. dazu Angel Pulido: *Espanoles sin patria y la raza sefardí*, Madrid 1905 [Nachdruck mit einer Einleitung von Maria Antonia Bel Bravo]. Granada 1993, S. 21, S. 24; ders.: *Los israelitas españoles y el idioma castellano*, Madrid 1904 [Neuaufgabe mit einer Einleitung von Jacobo Israel Garzón]. Barcelona 1992, S. 86 f.; Bernd Rother: *Spanien und der Holocaust*. Tübingen 2001 (Romania Judaica 5), S. 31 ff. Auch Touboul Tardieu sieht das Motiv des Philosefardismus in dem Nutzen, der Spanien aus einer Annäherung an die Sefarden erwachse. Vgl.: Eva Touboul Tardieu: *Séphardisme et Hispanité. L'Espagne à la recherche de son passé (1920–1936)*. Paris 2009, S. 145.

⁴ Vgl. z.B.: Pulido: *Espanoles sin patria* (wie Anm. 3), S. 201, S. 529 ff.; Pulido: *Los israelitas españoles* (wie Anm. 3), S. 6.

⁵ Vgl.: Norbert Rehrmann: *Das schwierigere Erbe von Sefarad: Juden und Mauren in der spanischen Literatur. Von der Romantik bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M. 2002, S. 771 f.

nen Kulturraum integriert werden konnte als die jüdische Religion ins öffentliche Leben.

Anhand einiger kurzer Beispiele kann gezeigt werden, dass philosefardische Vorstellungen auf die Kultur- und Erinnerungspolitik Einfluss gewinnen konnten, während gleichzeitig die franquistische Religionspolitik dem nationalkatholischen Diskurs eng verhaftet blieb.

Franquistische Religionspolitik im Zeichen des Nationalkatholizismus

Nach dem Sieg der franquistischen Aufständischen im Spanischen Bürgerkrieg (1936–1939) wurde 1945 ein erstes Grundgesetz (*Fuero de los Españoles*) verabschiedet. Dieses definierte Spanien als eine katholische Nation und erlaubte die Ausübung nicht-katholischer Religionen lediglich im Privaten. In Artikel sechs heißt es dazu:

„Das Bekenntnis zur Katholischen Religion, die die des spanischen Staates ist, und ihre Ausübung stehen unter staatlichem Schutz. Keiner wird aufgrund seines religiösen Glaubens oder der privaten Ausübung seines Kultes belästigt werden. Es werden keine öffentlichen Zeremonien oder Manifestationen außer denjenigen der katholischen Religion erlaubt.“⁶

Ende der 1940er Jahre existierten kleinere jüdische Gemeinden in Barcelona und Madrid, die auch Synagogen in Privatwohnungen eingerichtet hatten. Sie waren aber als solche nicht offiziell anerkannt, und ihre Mitglieder und Aktivitäten wurden von den spanischen Behörden misstrauisch überwacht. Auch das 1954 in Barcelona eingerichtete Gemeindezentrum mit zwei Synagogen, eine nach sefardischem und

⁶ „La profesión y la práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la Religión Católica.“ Ley de 17 de julio de 1945. Fuero de los Españoles, Art. 6; BOE, 18.07.1945; abgedruckt in: Canton A. Bernádez.: Legislación eclesiástica del estado (1938–1964). Madrid 1965, S. 81. Übersetzung nach: Walther L. Bernecker: Geschichte Spaniens im 20. Jahrhundert. München 2010, S. 219. Zur zeitgenössischen Diskussion um die Konfessionalität des spanischen Staates vgl. auch: Antonio Marquina Barrio: La confesionalidad del estado. In: Historia 16, 23 (1978), S. 26 ff.

eine nach aschkenasischem Ritus, und die 1959 in Madrid eingeweihte Synagoge durften keinerlei äußere Erkennungszeichen aufweisen.⁷

Nachdem das Vereinsgesetz 1964 den nicht-katholischen Gemeinden eine erste Möglichkeit zur legalen Anerkennung geboten hatte,⁸ bedeutete das 1967 verabschiedete Gesetz zur Religionsfreiheit (*Ley de Libertad Religiosa*) eine religionspolitische Zäsur.⁹ Es erlaubte in begrenztem Umfang die Ausübung nicht-katholischer Religionen und ermöglichte ihre Anerkennung als konfessionelle Gemeinden durch den Eintrag in ein dafür geschaffenes, dem Justizministerium unterstehendes, Religionsregister. Allerdings wurde die gesetzlich garantierte „Religionsfreiheit“ dadurch eingeschränkt, dass sie dem „Respekt gegenüber der katholischen Religion, die die der spanischen Nation ist“, untergeordnet wurde.¹⁰

Die Ende der 1960er Jahre in Barcelona, Madrid, Malaga, sowie den spanischen Exklaven Ceuta und Melilla bestehenden jüdischen Gemeinden hatten so zwar ein juristisches Fun-

⁷ Vgl.: Central Pedagógica y de Documentación – CIB: La Comunidad Israelita de Barcelona entre 1954 y 1986. In: Jacobo Israel Garzón (Hg.): Los judíos de Cataluña (1918–2007). Madrid 2007, S. 61. Zu der 1959 eröffneten und 1960 genehmigten Synagoge in Madrid vgl.: José Antonio Lisbona: Retorno a Sefarad. La política de España hacia sus judíos en el siglo XX. Barcelona 1993, S. 165 f. Dass es überhaupt zu einem schrittweisen Ausbau der religiösen Infrastruktur kam, kann auf die Einwanderungswelle marokkanischer Sefarden nach dem Ende des spanischen Protektorats in Marokko zurückgeführt werden. Diese versuchten, ihr bisheriges, stark religiös geprägtes Gemeindeleben zumindest in Ansätzen in Spanien zu reorganisieren. Zur Einwanderungswelle aus Marokko vgl.: Danielle Rozenberg: L'Espagne contemporaine et la question juive. Les fils renoués de la mémoire et de l'histoire. Toulouse 2006, S. 208 ff.

⁸ Die jüdische Gemeinde in Madrid hatte am 27. Februar 1965 durch ihren Eintrag in das Vereinsregister des Regierungsministeriums (Ministerio de Gobernación) als erste nicht-katholische Vereinigung in Spanien einen legalen Status erhalten. Vgl.: Caesar C. Aronsfeld: The Ghosts of 1492. Jewish Aspects of the Struggle for Religious Freedom in Spain 1848–1976. New York 1979, S. 58.

⁹ Die Verabschiedung des Gesetzes kann im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils verstanden werden, welches in Spanien die Spaltung der Kirche vorangetrieben hatte. Die jüngeren und fortschrittlicheren Kräfte innerhalb des Klerus gingen in den 1960er Jahren zunehmend auf Distanz zum franquistischen Regime und engagierten sich in der Opposition. Zugleich versuchte die franquistische Regierung, 25 Jahre nach ihrem Sieg im Bürgerkrieg, einen „Friedensdiskurs“ zu etablieren und neue Legitimationsquellen zu erschließen.

¹⁰ „respeto a la Religión católica, que es la de la Nación española“. Ley 44/1967, de 28 de junio regulando el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa, abgedruckt in: Maria Blanco: La Primera Ley Española de Libertad Religiosa. Génesis de la Ley de 1967. Barañain 1999, S. 334.

dament erhalten,¹¹ ihr religiöses Alltagsleben unterlag aber weiterhin – und bis in die Phase der Demokratie hinein – bedeutenden Einschränkungen.

Franquistische Erinnerungspolitik im Zeichen des Philosefardismus

Die jüdische Vergangenheit spielte im offiziellen Gedächtnis des Franquismus eine untergeordnete Rolle, ihr Ende hingegen – als welches das 1492 von den Katholischen Königen erlassene Vertreibungsedikt galt – wurde Teil des Gründungsmythos der spanischen Nation. Die sinnstiftende Bedeutung dieses historischen Ereignisses für die franquistische Nation lässt sich unter anderem an spanischen Schulbüchern festmachen, einer wichtigen Quelle für offizielle Geschichtsdeutungen und nationale Selbstbilder. So heißt es zum Beispiel in der von Antonio Fernández Rodríguez verfassten Enzyklopädie aus dem Jahr 1964:

„Groß und mit Glück gesegnet waren die Unternehmungen dieser privilegierten Monarchen. Einheit und Hierarchie war ihre Devise, symbolisiert durch das Joch und die Pfeile, die ihr Emblem waren. Mit Energie und Liebe beendeten Fernando und Isabel die vorherrschende Anarchie; schufen die Santa Hermandad um die Bürger vor Übergriffen durch Banden zu schützen; eroberten nach zehn Jahren unglaublicher, ritterlicher Heldentaten das Königreich Granada, letzte Zuflucht der Moros; vertrieben die Juden aus Spanien, die eine nationale Gram waren [beziehungsweise die die Gefahr einer Zermürbung der Nation darstellten, A. M.]; etablierten das Tribunal der Heiligen Inquisition um die Einheit des Glaubens zu sichern; eroberten die Kanarischen Inseln und Melilla; umgaben sich mit Weisen; schützten die Wissenschaften und Künste und, vor al-

¹¹ Bis 1969 waren alle zu diesem Zeitpunkt in Spanien existierenden Gemeinden in das Religionsregister eingeschrieben. Vgl.: Comisión de Libertad Religiosa: Resoluciones sobre reconocimiento legal de Asociaciones confesionales no católicas, dictadas hasta el día 10 de junio de 1973 y relación de Secciones locales, lugares de culto y Centros de formación de las mismas, Madrid 1973; Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (AMAE), Leg. R 13729.

lem halfen sie Kolumbus für Spanien die Neue Welt zu gewinnen“.¹²

Während in dieser Lesart, die die Schulgeschichtsschreibung bis mindestens zur bildungspolitischen Reform 1970 dominierte,¹³ ausschließlich die Vertreibung der Juden von Interesse für die spanische Geschichte war, diente dem franquistischen Philosefardismus der Umstand der jahrhundertelangen Existenz einer jüdischen Bevölkerung auf der Iberischen Halbinsel vor 1492 für die Konstruktion einer Verbundenheit der Sefarden in aller Welt mit Spanien. Der franquistische Philosefardismus widersprach somit nicht der Betonung der nationalen Größe, sondern erweiterte die hispanische Gemeinschaft und Kultur um ein zusätzliches Element, indem die Sefarden als Mitglieder des hispanischen Kulturraums verstanden wurden.

Als Ausdruck dieses staatlichen Philosefardismus können unter anderem die Realisierung der *Exposición Bibliográfica Sefardí Mundial* in Madrid 1959, die Gründung des *Museo Sefardí* und die Veranstaltung eines Symposiums über sefardische Studien, beides 1964, verstanden werden. Auch die nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges losgetretene Propagandakampagne, die Spanien zu einem jüdenfreundlichen Staat und sicheren Hafen für verfolgte Juden stilisierte, kann – zumindest teilweise – in diesem Schema verortet werden. Damit ist bereits angedeutet, dass der Philosefardismus zwar seine Legitimation hauptsächlich aus der mittelalterlichen Vergangenheit bezog, aber nicht auf diese beschränkt blieb. Vielmehr erwies er sich als flexibles Instrument zur Aneignung von Geschichte.¹⁴

¹² Antonio Fernández Rodríguez: *Enciclopedia práctica*. Grado elemental. Barcelona 1964, S. 264. Die 1476 von den sogenannten Katholischen Königen gegründete *Santa Hermandad* war eine wichtige Stütze ihrer Herrschaft und diente als Einrichtung zur Strafverfolgung vor allem der inneren Befriedung. Vgl.: Henry Kamen: *Spain, 1469–1714. A society of Conflict*. Harlow 2005 (3. Aufl.), S. 19f. *Moro* ist der Sammelbegriff für Muslime, Araber und Nordafrikaner und umfasst sowohl ethnische als auch religiös-kulturelle Zuschreibungen, die die „Andersartigkeit“ betonen.

¹³ Zur Darstellung der Juden und der spanisch-jüdischen Vergangenheit in Schulbüchern vgl.: Anna Menny: *Sefarad im Licht des casticismo*. Nationale Vergangenheitskonstruktionen in spanischen Schulbüchern der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: Dies., Britta Voß: (Hg.): *Die Drei Kulturen und spanische Identitäten*. Geschichts- und literaturwissenschaftliche Beiträge zu einem Paradigma der iberischen Moderne. Freiburg 2011, S. 101–126.

¹⁴ Der Historiker Bernd Rother beschreibt den Philosefardismus daher treffend als ein politisches Instrument der franquistischen Diktatur, „um in der westlichen Welt Respektabilität zu gewinnen und aus dem Schatten

Anders als bei späteren Anlässen richtete sich die Aufmerksamkeit der franquistischen Propaganda in den Jahren nach 1945 auf die unmittelbare Vergangenheit des Krieges und des Holocaust. Kurz nach der Staatsgründung Israels wurde im Mai 1949 im Rahmen der Vereinten Nationen auf Vorschlag Brasiliens über die Aufhebung des diplomatischen Boykotts von Franco-Spanien abgestimmt.¹⁵ Der israelische Delegierte, Abba Eban, begründete sein ablehnendes Votum damit, dass es sich bei Spanien um einen ehemaligen Verbündeten NS-Deutschlands handelte.¹⁶ Obwohl er Spanien gleichzeitig von jeglicher eigener Verantwortung und Schuld an der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik freigesprochen hatte, löste dieser Vorfall in der spanischen Regierung heftige Proteste aus und führte in der Folgezeit zu einer propagandistischen Offensive, die darauf abzielte, die öffentliche Meinung im Ausland für sich zu gewinnen.¹⁷ Dabei versuchte das Außenministerium – und dort wiederum die dafür zuständige Pressestelle *Oficina de Información Diplomática* (OID) – die Rolle Spaniens als Transitland und das Verhalten einiger spanischer Diplomaten in von NS-Deutschland besetzten Gebieten zu einer offiziell angeordneten Hilfspolitik zu glorifizieren. Innerhalb kurzer Zeit gaben das Außenministerium und seine diplomatischen Vertretungen verschiedene Schriftstücke heraus, die sich diesem Themenkomplex widmeten. Ein Beispiel ist die noch im Jahr 1949 von der OID publizierte Broschüre *España y los judíos*,¹⁸ die in spanischer und französischer Sprache erschien

zu treten, den die engen Beziehungen zum nationalsozialistischen Deutschland immer noch auf das Regime warfen“. Bernd Rother: Wiederentdeckung, Annäherung, Normalität? Die spanische Politik und die Sefarden im 20. Jahrhundert. In: Norbert Rehrmann, Andreas Koecher (Hg.): Spanien und die Sefarden. Geschichte, Kultur, Literatur. Tübingen 1999, S. 111.

¹⁵ Vgl.: José Antonio Lisbona: *España-Israel. Historia de unas relaciones secretas*. Madrid 2002, S. 49ff

¹⁶ Vgl.: Haim Avni: *Spain, the Jews, and Franco*. Philadelphia 1982, S. 1f; Raanan Rein: *In the Shadow of the Holocaust and the Inquisition. Israel's Relations with Francoist Spain*. London/Portland 1997, S. 59 f., S. 68 f. Israel war eine von insgesamt 14 Nationen, die gegen den Vorschlag stimmten.

¹⁷ Vgl.: Lisbona: *España-Israel* (wie Anm. 15), S. 49 ff.

¹⁸ 1949 publizierte die spanische Botschaft in Washington die mit dem OID-Papier weitgehend identische Broschüre *Spain and the Sefardi Jews*. Vgl.: Spanish Embassy Washington, D.C.: *Spain and The Sefardi Jews*, Washington D.C. 1949; AMAE, Leg. R 2328/35 und Archivo General de la Administración (AGA), (10) 26.1 AAEE 54/8901. Vgl. zu diesen ersten Nachkriegs-Propagandatätigkeiten auch: Rother: *Spanien und der Holocaust* (wie Anm. 3), S. 330 ff. Avni zufolge ist die französische Ausgabe weitgehend mit der spanischen Version identisch. Der Verfasserin war sie nicht

und das Ziel einer Gegendarstellung zu der Rede des israelischen Delegierten vor der Vollversammlung der UN verfolgte. Nach einer Verurteilung der „jüdischen Attacke gegen Spanien“¹⁹ werden darin die Hilfsmaßnahmen der spanischen Regierung für Juden in Frankreich, Rumänien, Griechenland und Französisch-Marokko während des Zweiten Weltkrieges geschildert. Die Darstellung zeichnet sich durch eine Übertreibung der zahlenmäßigen Bilanz der durch spanische Hilfe geretteten Juden sowie durch eine begriffliche Ungenauigkeit aus, die den Eindruck erweckte, Spanien habe ausnahmslos jeden Juden gerettet.²⁰ Von Interesse ist hier aber weniger die propagandistische Mystifizierung der historischen Ereignisse als vielmehr die ihr zugrunde liegende philosefardische Argumentation. Die Broschüre konstruiert einen kausalen Zusammenhang zwischen der Koexistenz von Christen und Juden auf der Iberischen Halbinsel im Mittelalter und dem gegenwärtigen Umgang der franquistischen Regierung mit Juden, wobei sie das 1948 verabschiedete Staatsbürgerschaftsdekret²¹ als Kulminationspunkt spanischer Toleranz darstellt.²² Um die Kontinuitätsvorstellung aufrechtzuerhalten, wird die Vertreibung der Juden 1492 verharmlost und unter Verweis auf den bedeutenden spanischen Intellektuellen, Marcelino Menéndez Pelayo, als historische Notwendigkeit im Dienste der Nation gerechtfertigt.²³ Letztlich führt die Broschüre die spanische

zugänglich. Vgl.: Avni: Spain (wie Anm. 16), S. 179. Weiterhin geht er davon aus, dass die englische Version eine größere Verbreitung als die spanische und die französische Broschüre erfuhr. Vgl.: Haim Avni: Los judíos y Franco en 1949: un desencuentro mistificado. In: Francisco Ruiz Gómez, Manuel Espadas Burgos (Hg.): Encuentros en Sefarad. Actas del congreso internacional „Los judíos en la historia de España“. Madrid 1987, S. 402.

¹⁹ „ataque judío a España“, Oficina de Información Diplomática: España y los Judíos, Madrid 1949: S. 4; AMAE, Leg. R 8447/12.

²⁰ Zur kritischen Auswertung dieser Broschüre mittels einer detaillierten Untersuchung des tatsächlichen Verhaltens der spanischen Regierung und der spanischen Diplomaten während des Zweiten Weltkrieges vgl.: Rother: Spanien und der Holocaust (wie Anm. 3), insb. S. 319 ff; ders.: Franco als Retter der Juden? Zur Entstehung einer Legende. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 2 (1997), S. 122–146.

²¹ Das Königliche Dekret von 1948 ermöglichte Sefarden unter bestimmten Voraussetzungen die Erlangung der spanischen Nationalität. Vgl.: Decreto-Ley de 29 de diciembre de 1948 por el que se reconoce la condición de súbditos en el extranjero a determinados sefardíes, antiguos protegidos de España. Abgedruckt in: Sefarad, 1 (1949), S. 260 f.

²² Vgl.: Oficina de Información Diplomática: España y los Judíos, S. 34; AMAE, Leg. R 8447/12.

²³ Vgl.: Oficina de Información Diplomática: España y los Judíos, S. 11; AMAE, Leg. R 8447/12.

Position im Zweiten Weltkrieg auf die „traditionelle [...] Bluts- und Kulturverwandtschaft“ mit den Sefarden zurück.²⁴

Im Verlauf der 1950er Jahre begann die internationale Isolation des Regimes aufzuweichen. 1953 konnte Spanien erste internationale Verträge mit dem Vatikan und den USA schließen, Mitte der 1950er Jahre wurde es in die UNO und in das Genfer Internationale Arbeitsamt (ILO) aufgenommen.²⁵ Diese Entwicklung sowie die zu dieser Zeit ebenfalls anwachsende jüdische Bevölkerung in Spanien führten zu einem stärkeren Interesse jüdischer Organisationen an dem iberischen Land. Am Ende der Dekade wandte sich die Sefardische Weltföderation an die spanische Botschaft in London, um diese von der Idee einer Ausstellung zu sefardischer Kultur zu unterrichten. Die Anfrage wurde an das spanische Außenministerium weitergeleitet, welches die Ansicht vertrat, dass eine solche Ausstellung nur dann genehmigt werden könne, wenn das Andenken an Sefarad alle negativen und spezifisch sefardischen Elemente ausblende und spanische Interessen nicht verletzt würden. So sollte eine „Glorifizierung derjenigen Aspekte des sefardischen Denkens“ vermieden werden, die „im grundsätzlichen Widerspruch zum spirituellen Konzept des authentischen Spaniens“ stünden.²⁶ Damit war – trotz zahlreicher Meinungsverschiedenheiten zwischen den unterschiedlichen Unterabteilungen des Außenministeriums in der Folgezeit²⁷ – die Grundlinie der spanischen Haltung vorgegeben.

Die Ende 1959 unter Beteiligung des Außenministeriums, des Instituts für Hispanische Kultur sowie der Sefardischen Weltföderation in der Hauptstadt Madrid realisierte Ausstellung zu sefardischer Literatur, *Exposición Bibliográfica Sefardi*

²⁴ „vínculos tradicionales de sangre y de cultura“, Oficina de Información Diplomática: España y los Judíos, S. 6; AMAE, Leg. R 8447/12.

²⁵ Vgl.: Bernecker: Geschichte Spaniens (wie Anm 6), S. 226 ff.

²⁶ „glorificación de aquellos aspectos del pensamiento sefardi“, „fundamentalmente antagónicos con el concepto espiritual de la España auténtica“. Ministerio de Asuntos Exteriores: Nota Informativa reservado. Madrid, 27.10.1959; AMAE, Leg. R 6592/37.

²⁷ Zu einem Konflikt kam es z.B. zwischen der Abteilung für den Nahen und Mittleren Osten und der Abteilung für Kulturelle Beziehungen im Außenministerium im Zusammenhang mit einer im Anschluss an die Ausstellung in Madrid geplanten Wanderausstellung. Letztere sah darin die Möglichkeit zur positiven Selbstinszenierung, erstere betonte die politischen Gefahren. Vgl.: Ministerio de Asuntos Exteriores. Próximo y Medio Oriente: Nota. Madrid, 22.07.1960; AMAE, Leg. R 6294/3; Ministerio de Asuntos Exteriores. Relaciones Culturales: Nota. Madrid, 12.08.1960; AMAE, Leg. R 6170/33.

Mundial, war das bis dahin deutlichste öffentliche und offizielle Zeichen philosefardischer Strömungen innerhalb der frankquistischen Regierung und führte zu einer (vorübergehenden) Belebung der Erinnerung an das historische Sefarad.²⁸ In fünf Ausstellungsräumen der Nationalbibliothek wurden verschiedene Schriftstücke, darunter literarische, biblische und wissenschaftliche Werke, gezeigt. Chronologisch gliederte sich die Ausstellung in die sefardische Kultur auf der Iberischen Halbinsel bis Ende des 15. Jahrhunderts und die Kultur der Sefarden in Afrika, Amerika, Asien und Europa nach 1492.

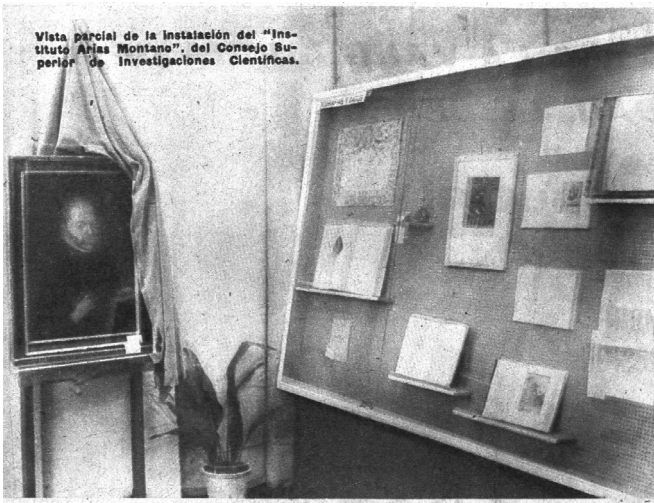
Bereits die Anordnung und die Schwerpunktsetzung innerhalb der Ausstellung verweisen auf eine harmonisierende Lesart der Vergangenheit. Dazu passend heißt es im Ausstellungskatalog:

„Dies ist eine chronologische Konzeption. Das Ende des Mittelalters bedeutet zugleich den Beginn einer außergewöhnlichen Begebenheit, [nämlich, A. M.] dass eine von ihrem Heimatboden entwurzelte Gemeinde, wo sie über viele Jahrhunderte lebte, über die Zeit hinweg und trotz schwierigster Bedingungen die Liebe zu ihrer Heimerde zu bewahren wusste, und, was noch bedeutender ist, die Kultur, die sie mit ins Exil nahm.“²⁹

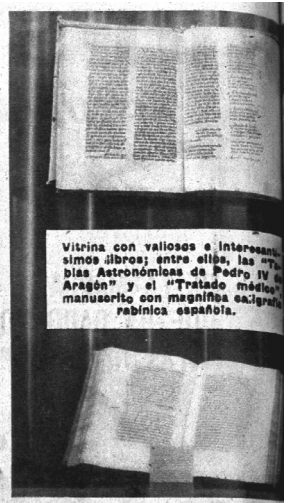
Wie vom spanischen Außenministerium im Vorfeld gefordert, wurden aber nicht nur die „negativen Elemente“ ausgeblendet, sondern zugleich eine Hispanisierung der Inhalte vollzogen. Der Prolog des Ausstellungskataloges nennt als Ziel der Ausstellung die „hispanische Bedeutung“ der sefardischen Kultur herauszustellen, welche zutiefst durch die jahrhundertlange

²⁸ Die mit der Vorbereitung und Durchführung beauftragte Kommission setzte sich aus einem Repräsentanten der dem Außenministerium unterstehenden Generaldirektion für Kulturelle Beziehungen sowie Vertretern verschiedener Einrichtungen, wie der Nationalbibliothek und dem *Instituto de Cultura Hispánica*, Professoren, Archivaren, einem Spezialisten des *British Museum*, sowie einem Abgeordneten der Sefardischen Weltföderation zusammen. Als Vertreter der in Spanien lebenden Juden war Max Mazin, der dem Vorstand der jüdischen Gemeinde in Madrid angehörte, an den Vorbereitungen beteiligt. Vgl.: Ministerio de Asuntos Exteriores: Nota Informativa reservado. Madrid, 27.10.1959; AMAE, Leg. R 6592/37; Reunión de la Comisión Organizadora de la Exposición Bibliográfica Sefardita. Madrid, 18.10.1959; AMAE, Leg. R 6592/37.

²⁹ Biblioteca Nacional de Madrid (Hg.). Catálogo de la Exposición Bibliográfica Sefardí Mundial, 18 de noviembre a 19 de diciembre de 1959. Madrid 1959, S. VIII.



Vista parcial de la instalación del "Instituto Arias Montano", del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.



Vitrina con valiosos e interesantes libros; entre ellos, las "Tablas Astronómicas de Pedro IV de Aragón" y el "Tratado médico" manuscrito con magnífica caligrafía rabinica española.

EXPOSICION BIBLIOGRAFICA SEFARDI MUNDIAL

Damos aquí algunas interesantes fotografías de la Exposición Bibliográfica Sefardí, recientemente inaugurada, y que en la Biblioteca Nacional ocupa cinco salas, dedicadas a exponer la más antigua documentación de la cultura hispano-hebrea hasta el siglo XV; a las sinagogas y sus rituales, así como también a la Biblia, comentarios bíblicos y literatura religiosa desde el XVI; a la Vida Comunal, Festividades, Lexicografía, Gramática, Medicina, Economía, etc., y a la vida y ritual cotidianos, y, por fin, a las publicaciones de la Federación Sefardí Mundial; a las del "Instituto Arias Montano", del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y a los trabajos acerca de los sefardíes, de D. Angel Pallido y D. Ramón Menéndez Pidal. (Fotos V. Muro.)



Vida y ritual cotidianos (matrimonio, ritual maturo, etc.).

Präsenz der Sefarden auf der Iberischen Halbinsel beeinflusst worden sei.³⁰ Ein Eigenwert wurde der sefardischen Literatur, die Gegenstand der Ausstellung war, nicht beigemessen.

Eine ähnliche, durch hispanische und philosefardische Denkmuster geprägte Lesart der Vergangenheit lag auch dem nur kurze Zeit später, im Jahr 1964, erlassenen Gründungsdekret für ein in der historischen Synagoge von Toledo zu errichtendes Museo Sefardí zugrunde. War die *Exposición Bibliográfica Sefardí Mundial* in Madrid noch ein auf den Zeitraum der Ausstellungsdauer begrenzter Erinnerungsort gewesen, wurde jetzt mit dem offiziellen Beschluss zur Museumsgründung die Einrichtung eines dauerhaften Erinnerungsortes in einem historisch bedeutenden Gebäude in Aussicht gestellt.³¹ Hervorzuheben ist, dass die Gründung des Museums – anders als noch zuvor die Ausstellung in Madrid – von der franquistischen Regierung ausging.³²

Durch die damit vollzogene Institutionalisierung der sefardischen Kultur im offiziellen Gedächtnis gewann die Stadt Toledo in ihrer Funktion für den nationalen Identitätsdiskurs eine Bedeutungsebene hinzu. Hatte Toledo zunächst als ehemalige Hauptstadt des Westgotenreiches das Zentrum des kastilisch-katholischen Spaniens symbolisiert und war durch den Mythos um die Belagerung des Alcázars (der historischen Festung) im Bürgerkrieg zu einem „nationalen Pilgerort“ geworden,³³ wurde es nun zunehmend zum Symbol für die auf

³⁰ „significación hispánica“, Biblioteca Nacional de Madrid (Hg.): Catálogo de la Exposición Bibliográfica Sefardí Mundial, S. VIII.

³¹ Die Synagoge Samuel ha-Leví in Toledo ist eine von drei aus dem Mittelalter in ihrer ursprünglichen Form weitgehend erhaltenen Synagogen in Spanien. Die 1357 im Mudejar-Stil erbaute Synagoge war 1494 von den Katholischen Königen an den Calatrava-Orden übergeben worden und hatte zunächst als Lazarett gedient. Ab dem 16. Jahrhundert wurde sie als Kirche und ab dem 18. Jahrhundert als Kapelle genutzt. Im Mai 1877 wurde die ehemalige Synagoge zum Nationalmonument erklärt und 1911 der Stiftung *Vega Inclán* zur Verwaltung übergeben. 1969 wurde die Synagoge als Museum aus der Stiftung herausgelöst und dem Kulturministerium unterstellt. Vgl.: José Luis Lacave: *Juderías y sinagogas españolas*. Madrid 1992, S. 303. Ausführlicher zur Geschichte der Synagoge vgl. etwa Santiago Palomero Plaza: *Historia de la Sinagoga de Samuel Ha Levi y del Museo Sefardí de Toledo*. Toledo 2007.

³² Vgl.: Bernd Rother: *Wiederentdeckung, Annäherung, Normalität? In: Rehrmann, Koehert (Hg.): Spanien und die Sefarden (wie Anm. 14), S. 112. Avni versteht die Gründung des Museo Sefardí als Höhepunkt der prosefardischen Aktivitäten des franquistischen Regimes. Vgl. Avni: Spain (wie Anm. 16), S. 209.)*

³³ Vgl.: Ana Moreno Garrido: *Historia del turismo en España en el siglo XX*. Madrid 2007, S. 153.

spanischem Boden blühende sefardische Kultur. Diese Neuinterpretation der Stadt findet sich bereits in dem Gründungsdekret des Museums 1964, welches die besondere Eignung des Ortes herausstellt:

„und dafür [für das Museum, A. M.] gibt es keinen angebrachteren Rahmen als das ehrwürdige Gelände der Synagoge von Samuel Leví, heute unter dem Namen Sinagoga del Tránsito bekannt und in Toledo gelegen, einer Stadt, die wie keine andere in Spanien durch hebräische Elemente geprägt ist“.³⁴

Die Erweiterung des Stadt-Narrativs um die Erinnerung an die kulturelle Vielfalt und die jüdische Vergangenheit auf der Iberischen Halbinsel im Mittelalter stellt einen Vorläufer der demokratischen Erinnerungskultur dar, in der Toledo als Stadt der Drei Kulturen zu einem zentralen Erinnerungsort avancieren sollte.

Ebenfalls 1964 veranstalteten das Instituto Arias Montano und das im Anschluss an die *Exposición Bibliográfica Sefardí Mundial* neugegründete Instituto de Estudios Sefardíes, welche seit 1940 beziehungsweise 1961 unter dem Dach der Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) bestanden, anlässlich des 25-jährigen Bestehens dieser staatlichen Forschungseinrichtung in Madrid ein Symposium zu sefardischer Geschichte und Kultur. Zum dritten Mal innerhalb von wenigen Jahren manifestierte sich bei diesem Anlass ein offizieller Philosefardismus. Die Beiträge des Symposiums, an dem über 60 Wissenschaftler und Interessierte aus zehn Ländern teilnahmen, betonten die enge Verbundenheit der sefardischen und spanischen Kultur und forderten mitunter die Wiedereingliederung der Sefarden in die Familie der Hispanidad.³⁵ Das spanische Interesse an den Sefarden begründete der Leiter des Instituto de Estudios Sefardíes, Federico Pérez Castro, damit, dass „[d]ie Juden aus Spanien, [...] innerhalb des Judentums im Allgemeinen, die Schöpfer einer humanistischen, reichen und

³⁴ Decreto 874/1964, 18.03.1964. Abgedruckt in: Sefarad, 1 (1964), S. 232 f..

³⁵ Vgl.: Federico Pérez Castro: Programática. In: Iacob M. Hassán (Hg.): Actas del Primer Simposio de Estudios Sefardíes. Primero de los actos celebrados con motivo del XXV aniversario de la fundación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 1970, S. 3–19.

offenen Spiritualität“ sind.³⁶ Das Symposium verstand sich als eine Wiederbegegnung und als Beginn einer Annäherung zwischen Spanien und den Sefarden.

Schlussbemerkung

In Teilen der franquistischen Regierung bestand durchaus ein Interesse an sefardischer Geschichte und Kultur. Im Vergleich mit der Erinnerung an die sogenannte *Reconquista*, an das imperiale Zeitalter der spanischen Weltmacht oder an die jüngere Vergangenheit des Bürgerkrieges spielte das historische Sefarad im offiziellen Gedächtnis zwar eine untergeordnete Rolle, konnte aber mitunter Relevanz für die Selbstdarstellung gewinnen, indem sich die jüdische Vergangenheit in bestehende Narrative einfügen ließ.

An den hier vorgestellten Beispielen wurde deutlich, dass dem Interesse an der jüdischen Vergangenheit die Erwartung eines gewissen Nutzens zugrunde lag. Dieser konnte außenpolitischer Natur sein, wie bei der OID-Broschüre, oder in der Betonung nationaler Errungenschaften liegen, wie bei der *Exposición Bibliográfica Sefardí Mundial*. In beiden Fällen gründete sich die Erwartungshaltung auf eine positive Lesart der Geschichte. Diese setzte die Ausblendung der Zäsur des historischen Datums 1492 voraus und erlaubte dadurch die Vorstellung einer nahtlosen Kontinuität zwischen der Blütezeit sefardischer Kultur auf der Iberischen Halbinsel und ihrer Fortsetzung in der ‚Diaspora‘. Die Kultur des Sefarentums stellte nach philosefardischer Interpretation somit keinen Gegensatz, sondern vielmehr eine weitere Facette der *Hispanidad* dar. Es handelte sich um einen Strang der nationalen Meistererzählung, der eine andere Schwerpunktsetzung vornahm, ohne sich dabei in einem grundlegenden Widerspruch mit der Rechtfertigung des Vertreibungsediktes als Vorbedingung der Nationswerdung zu befinden. So konnte es bis Mitte der 1960er Jahre zu einer partiellen Verankerung einer – wenn auch selektiven – Erinnerung an Sefarad im offiziellen Gedächtnis kommen.

Im Gegensatz dazu wurde das Judentum als Religion, im Mittelalter wie auch im 20. Jahrhundert, als eine Bedrohung

³⁶ Pérez Castro: *Prográmatica*. In: Hassán (Hg.): *Actas del Primer Simposio de Estudios Sefardies* (wie Anm. 35), S. 11.

für die Einheit der Nation begriffen. Solange der franquistische Staat Konfession und Nation zusammendachte, hatte das Judentum, ebenso wie alle weiteren Religionen, in diesem Denkschema keinen Platz und wurde als fremd ausgeschlossen. Zwar führte die in den 1960er Jahren einsetzende langsame Aufweichung des Nationalkatholizismus zu einer vorsichtigen Anerkennung der jüdischen Gegenwart in Spanien, das Judentum als Religion wurde aber lediglich toleriert und nicht als gleichwertig akzeptiert. Erst die Verabschiedung der demokratischen Verfassung 1978, die Spanien zu einem nicht-konfessionellen Staat erklärte, schaffte eine neue Grundlage und die 1992 zwischen dem spanischen Staat und den drei Dachverbänden der Protestanten, Muslime und Juden geschlossenen Kooperationsverträge führten zu einer weitgehenden Gleichstellung dieser Minderheitenreligionen mit der katholischen Kirche.

BILDNACHWEIS

Abb.: ABC. Diario Ilustrado de Información General, Madrid, 24.11.1959, S. 8.

Carlos Collado Seidel

Der Mythos ‚Franco als Judenretter‘

Die ‚Judenfrage‘ im Zeichen der spanischen Realpolitik während des Zweiten Weltkriegs

Die Geschichte der Franco-Diktatur (1936–1975) ist ein inzwischen seit Jahrzehnten historiographisch intensiv bearbeitetes Forschungsfeld, und so verwundert es, dass sich trotzdem eine Vielzahl an Mythen und Legenden, die sich um die Person Francos ranken und zu Lebzeiten des Diktators intensiv gepflegt wurden, als außerordentlich zählebig erweisen. Einer dieser beliebten Mythen ist Francos vermeintlich entschiedener Wille, Spanien aus dem Zweiten Weltkrieg herauszuhalten. Dies sei aus seiner Rücksichtnahme auf das nach dem Bürgerkrieg ausgeblutete Land, aus der Unvereinbarkeit seines Regimes mit dem Nationalsozialismus sowie aus politischer Weitsicht und Klugheit heraus geschehen. Dieses über Jahrzehnte durch Franco-Apologeten gebetsmühlenartig wiederholte Bild hat sich tief in das kollektive Gedächtnis eingegraben und kann nur ganz allmählich durch die Ergebnisse der historischen Forschung verdrängt werden. Diese hat längst erwiesen, dass Franco im Jahr 1940 sehr wohl bereit gewesen war, Spanien erneut in einen Krieg zu stürzen, allerdings nicht „aus purem Vergnügen“.¹ Franco forderte als Gegenleistung beträchtliche Gebiete des maghrebinischen französischen Kolonialgebietes. Zu einer schriftlichen Festlegung war Hitler aus Rücksicht auf Vichy-Frankreich aber nicht bereit. Zudem war er im Herbst 1940, als das sagenumwobene Treffen mit Franco im französischen Grenzort Hendaye stattfand, nicht an einem weiteren ‚Erntehelfer‘ interessiert. Franco unterschrieb schließlich ein Protokoll, das Spanien mit allen Konsequenzen an die Achsenmächte band, der Zeitpunkt für den Kriegseintritt blieb damals aber offen. Mit der Verlagerung des Kriegsgeschehens nach Osten verlor eine Entscheidung darüber erst

¹ Aus der Vielzahl an Publikationen zu diesem Themenkomplex vgl. die aktuelle Synthese: Stanley Payne: Franco and Hitler. Spain, Germany and World War II. New Haven 2008, hier S. 91.

einmal an Dringlichkeit. Franco hat die Option des Kriegseintritts erst mit der Landung der Alliierten in Nordafrika im November 1942 in Frage gestellt und mit dem Sturz Mussolinis im Juli 1943 schließlich verworfen.

Ein weiterer dieser zählbaren Mythen ist jener von ‚Franco als Judenretter‘, der aus Mitmenschlichkeit heraus gehandelt und damit Tausenden von Juden den Gang in die Vernichtungslager erspart habe, womit trotz aller ideologischen Nähe zum Nationalsozialismus prinzipiell unterschiedliche Wertvorstellungen zutage träten. Dieses Bild wurde nach Kriegsende alsbald durch das Franco-Regime propagandistisch vermittelt. So hieß es etwa in einer Broschüre des spanischen Außenministeriums aus dem Jahr 1949: „Spanien hat, aufgrund seiner universalen christlichen Liebe für alle Rassen in der Welt, zur Rettung der Juden beigetragen, nicht nur aus gesetzlichen oder politischen, sondern vor allem aus spirituellen Gründen.“² Ganz in dieser Tradition wird noch in jüngsten historischen Darstellungen immer wieder auf die Verdienste Francos bei der Judenrettung verwiesen: „Zwischen 1939 und 44 wurde die Iberische Halbinsel wieder zu einem Ort der Zuflucht [...]. Während Franco und Salazar den Faschismus propagierten, gewährten sie gleichzeitig jenen Juden Schutz, die fliehen mussten vor dem Nationalsozialismus.“³

Tatsächlich hat sich die spanische Diplomatie in direkten Verhandlungen mit deutschen Regierungsstellen für die Ausreise von Juden eingesetzt. Zudem gelang es jüdischen Fluchthilforganisationen, Tausenden die Flucht über die Pyrenäengrenze zu ermöglichen. Schließlich sind gegen Ende des Zweiten Weltkrieges vor allem durch diplomatische Vertretungen in Mitteleuropa, insbesondere jener von Budapest, noch einmal Tausende Juden vor Ort vor dem wohl sicheren Tod bewahrt worden. Der Berechnung von Bernd Rother zufolge wurden durch diplomatische Maßnahmen etwa 3 800 Juden gerettet.⁴

² Oficina de Información Diplomática: *L’Espagne et les juifs*. Madrid 1949.

³ Béatrice Leroy: *Die Sefardim. Geschichte des iberischen Judentums*. München 1987, S. 212; vgl. entsprechend auch Walter Haubrich: *Spanien*, München 2009, S. 57.

⁴ Hierunter befanden sich einerseits etwa 800 Juden spanischer Staatsbürgerschaft, die in Frankreich und Griechenland beheimatet gewesen waren. Bei den übrigen handelte es sich um Juden, denen durch die spanische diplomatische Vertretung in Budapest Schutzbriefe ausgestellt worden waren. Eine kleine Gruppe von 155 konnte aufgrund ihrer spanischen Staatsbürgerschaft das Kriegsende im KZ Bergen-Belsen erleben. Vgl. Bernd Ro-

Hinzu kommen jene, die mit Hilfe jüdischer Organisationen Spanien als Transitland durchquerten, wenngleich zu deren Zahl keine verlässlichen Angaben vorliegen. Haim Avni gibt eine Größenordnung von etwa 37 000 an.⁵ Dies kann zweifellos als eine beachtliche Hilfestellung betrachtet werden. Allerdings hat die Forschung längst belegt, dass Franco keinesfalls aus jener ihm zugeschriebenen christlichen Nächstenliebe heraus gehandelt, sondern sich vielmehr nur sehr widerwillig und in einem Umfang, der viel geringer war, als es seiner Reichweite entsprochen hätte, für die Rettung von Juden eingesetzt hat. Dieses Ergebnis wurde noch vor der Öffnung der maßgeblichen spanischen Archive für die Forschung nach Farncos Tod von Haim Avni vorgelegt. Spätere Untersuchungen, so etwa jene von Antonio Marquina und Gloria Inés Ospina, haben das Bild von ‚Franco als Judenretter‘ weiter verdüstert, indem sie zu dem Ergebnis gelangten, dass die spanische Diplomatie sich der Angelegenheit nur höchst ungern annahm. So sei die Rettung sehr vieler Juden allein dem beherzten Eingreifen einzelner Diplomaten vor Ort zu verdanken gewesen, die dabei auch die eigenen Kompetenzen überschritten.⁶

Apologeten des Franco-Regimes haben diese Einschränkungen entweder kleingeredet oder dahingehend argumentiert, es sei dennoch eine Tatsache, dass Franco in verdienstvoller Weise die Judenrettung zugelassen und Zehntausende Menschen vor der Deportation bewahrt habe.⁷ Dabei konnten sie auf vielfältige Zeugnisse von Betroffenen zurückgreifen, die dank der spanischen Diplomatie den nationalsozialistisch dominierten Raum verlassen können oder geschützt worden waren. In diesem Sinne stellte etwa ein Mitarbeiter der Jewish Agen-

ther: Franco und die deutsche Judenverfolgung. Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, 46 (1998), S. 218. Diese Zahlen entsprechen in etwa denen von Haim Avni: Spain, the Jews and Franco. Philadelphia 1982 (Erstausgabe auf Hebräisch, Tel Aviv 1974), S. 92. Zu den Gesamtzahlen gehen die Schätzungen weit auseinander.

⁵ Vgl. Avni: Jews (wie Anm. 4), S. 186.

⁶ Antonio Marquina/Gloria Inés Ospina: España y los judíos en el siglo XX. La acción exterior. Madrid 1987, S. 145–232; ganz in dieser Linie argumentiert auch David Salinas: España, los Sefarditas y el Tercer Reich (1939–1945). La labor de diplomáticos españoles contra el genocidio nazi. Valladolid 1997. Vgl. darüber hinaus: José Antonio Lisbona: Retorno a Sefarad. La política de España hacia sus judíos en el siglo XX. Barcelona 1993, S. 107–127; sowie vor allem Bernd Rother: Spanien und der Holocaust. Tübingen 2001.

⁷ Siehe hierzu vor allem Federico Ysart: España y los judíos en la segunda guerra mundial. Barcelona 1973.

cy, der auf der Iberischen Halbinsel mit der Betreuung durchreisender Juden befasst war, fest, dass „das totalitäre Spanien mehr aktives humanitäres Verständnis und Großzügigkeit“ gezeigt habe „als die anderen liberalen und gut verwalteten Länder im Herzen Europas. Ich kenne niemanden und ich habe auch von keinem einzigen Flüchtling gehört, dem die Einreise an der spanischen Grenze verweigert oder der auf feindliches Territorium zurückgeschickt wurde.“⁸ Eine besonders weitreichende propagandistische Wirkung im Sinne der These vom Philosefarden Franco hatte die Publikation des Rabbiners Chaim U. Lipschitz.⁹ Zu dem auf dieser Grundlage entstandenen Mythos und zur Erklärung der Motive Francos für jenes großherzige Eintreten gehört auch eine angebliche jüdische Abstammung des Diktators.¹⁰

Der vermeintliche Altruismus des spanischen Staatschefs relativiert sich allerdings deutlich, wenn in den Blick genommen wird, dass die 1943 anlaufenden diplomatischen Rettungsaktionen sefardische Juden betrafen, die die spanische Staatsbürgerschaft besaßen.¹¹ Damit handelte es sich nicht um eine rein humanitäre Maßnahme, sondern um die Wahrnehmung einer staatlichen Fürsorgepflicht gegenüber eigenen Staatsbür-

⁸ Perez Leshem (Fritz Lichtenstein): Rescue Efforts in the Iberian Peninsula. Leo Baeck Institute Year Book 1969, S. 231–256. Bezeichnenderweise enthält die apologetische Darstellung von Ysart ein Geleitwort des Präsidenten der hebräischen Vereinigung in Spanien. Darin heißt es: „Spanien stellt einen der sehr wenigen Leuchtpunkte dar, die in jener langen und finsternen Nacht strahlten, die das jüdische Volk während der tragischen Jahre des Nationalsozialismus erlebt hat“. Max Mazin in Ysart: España y los judíos (wie Anm. 7), S. 10. Entsprechend existiert im Archiv des spanischen Außenministeriums auch eine Vielzahl an Dankschreiben von Betroffenen, die allerdings meist verknüpft sind mit der Bitte um Vertretung von Entschädigungsforderungen gegenüber der Bundesrepublik Deutschland. Vgl. Archiv des spanischen Außenministeriums (AMAE), R 3355, 25.

⁹ Vgl. Chaim U. Lipschitz: Franco, Spain, the Jews and the Holocaust. New York 1984. Lipschitz war im Zuge seiner Recherchen 1970 sogar von Franco persönlich empfangen worden. Apologeten wie Lipschitz oder Ysart greifen bei ihren Darstellungen vor allem auf Erinnerungen von Überlebenden zurück.

¹⁰ Vgl. hierzu Lipschitz: Franco (wie Anm. 9), S. 169 f. sowie vor allem Harry S. May: Francisco Franco: The Jewish Connection. Washington 1978; sowie Miquel Figueras i Vallès: Las raíces judías de Franco. Barcelona 1993.

¹¹ Hierbei ging es um Juden, die aufgrund eines nostalgischen philosemitischen Dekretes aus dem Jahr 1924 als Nachfahren der 1492 ausgewiesenen Sefarden die Option wahrgenommen hatten, als „Spanier ohne Vaterland“ die spanische Staatsbürgerschaft anzunehmen. So sollen in Frankreich etwa zweitausend und in Griechenland über fünfhundert Sefardim, die vor allem in Saloniki lebten, als spanische Staatsbürger eingetragen gewesen sein. Vgl. hierzu Rother: Holocaust (wie Anm. 6), S. 79 ff.

gern im Ausland. Besonders befremdlich ist in diesem Zusammenhang auch, dass die Hilfestellung im Rahmen einer „Rückholungsaktion“ erst erfolgte, wenn die Gewähr für die Weiterreise dieser spanischen Staatsbürger in ein Drittland bestand. Der Aufenthalt auf spanischem Boden war vor dem Hintergrund eines diffusen Antisemitismus der sozioökonomischen Eliten des Franco-Regimes, der totalisierenden Dominanz der Doktrin der katholischen Kirche sowie nicht zuletzt der Wirkung der auch auf Spanien ausstrahlenden antisemitischen nationalsozialistischen Propaganda nicht erwünscht.¹² So war vor allem in den Jahren der Dominanz der spanischen faschistischen Staatspartei Falange innerhalb des franquistischen Herrschaftsgefüges in der ersten Phase des Zweiten Weltkriegs eine starke antisemitische Propaganda betrieben worden.¹³ In diesem Sinne stellte Diktator Franco Ende 1939 fest: „Nun versteht Ihr die Motive, die verschiedene Nationen dazu gebracht haben, diejenigen Rassen zu bekämpfen und zu entfernen, deren besonderes Kennzeichen ihre Geldgier und ihr Eigennutz ist und deren Vorherrschaft innerhalb einer Gesellschaft immer wieder Verwirrung stiftet und die historische Bestimmung eines Staates gefährdet. Wir, die wir uns – dank der Hilfe Gottes und der klaren Voraussicht der Katholischen Könige – schon vor Jahrhunderten von einer solchen Last befreit haben, können nicht untätig bleiben angesichts einer neuen Blüte solch habgieriger und egoistischer Gemüter, die in solchem Maß an irdischen Gütern hängen, dass sie lieber ihre Kinder opfern würden, als ihren eigenen Interessen zu schaden.“¹⁴ Die dabei zum Ausdruck gebrachte Überzeugung von der „Internationalität und Gefährlichkeit dieser Rasse“ stellte innerhalb der Eliten der Diktatur einen Gemeinplatz dar. Für Franco wurde gerade die von „finsternen Gesellschaften“ ausgehende Gefahr für die spanische Nation und für das Wohlergehen des Abendlandes sowie der zivilisierten Welt zu einer Obsession. Hierzu gehörten das Judentum, der Kommunismus und das Freimaurer-

¹² Vgl. zu diesem Themenkomplex Manfred Böcker: Antisemitismus ohne Juden. Die Zweite Republik, die antirepublikanische Rechte und die Juden. Spanien 1931-1936. Frankfurt 2000; sowie Isabelle Rohr: The Spanish Right and the Jews, 1898-1945. Antisemitism and Opportunism. Eastbourne 2008; José Antonio Lisbona: Retorno a Sefarad. La política de España hacia sus judíos en el siglo XX. Barcelona 1993, S. 91 ff.

¹³ Vgl. Marquina/Ospina: España y los judíos (wie Anm. 6), S. 150 ff.

¹⁴ Abgedruckt in der Tageszeitung Arriba, 01.01.1940; zit. nach Marquina/Ospina: España y los judíos (wie Anm. 6), S. 145.

tum, die in seinem Weltbild zur „jüdisch-freimaurerisch-kommunistischen Verschwörung“ amalgamiert wurden. So verstand sich Franco-Spanien während des Zweiten Weltkriegs als aktiv beteiligt im Kampf gegen die Sowjetunion als eine der Hauptmächte des internationalen Judentums.

Wenngleich die spanische Propaganda durchaus eine Trennlinie zwischen den Sefarden als spanischen Kulturträgern und der restlichen jüdischen Welt zog, stand damit für die spanische Diplomatie hinsichtlich der Frage der Einwanderung von Juden spanischer Staatsbürgerschaft fest: „Wir können sie nicht nach Spanien transportieren, um sie hier sesshaft werden zu lassen, weil das unmöglich ist und weil der Caudillo [Franco] das nicht erlauben würde.“¹⁵ Für Franco war eine Wiederausreise der Juden unter allen Umständen sicherzustellen.¹⁶ Das Beharren auf einem „strikten, mehr oder weniger umstrittenen“ Legalismus im Zusammenhang mit den Sefarden spanischer Staatsbürgerschaft, so der spanische Botschafter in Vichy-Frankreich und spätere Außenminister, José-Félix de Lequerica, sei da fehl am Platze.¹⁷ So galt vielmehr die grundsätzliche Haltung, wonach das Ausweisungsgedikt der Katholischen Könige von 1492 nach wie vor Bestand habe.

Angesichts der Verpflichtung, sich für die eigenen Staatsbürger einzusetzen, entstand eine zwiespältige Haltung, die für diese Angelegenheit charakteristisch werden sollte. Hierzu gehörte die hohe bürokratische und in der Praxis häufig verhäng-



1 Spanische Ausgabe der Protokolle der Weisen von Zion

¹⁵ Zit. nach Avni: *Jews* (wie Anm. 4), S. 182. Vgl. hierzu auch: Schreiben von Francisco Graf Jordana an Innenminister Blas Pérez González, 23.03.1943, AMAE, R 1372, 2.

¹⁶ Vgl. hierzu Rother: *Holocaust* (wie Anm. 6), S. 171.

¹⁷ Vgl. hierzu Rother: *Judenverfolgung* (wie Anm. 4), S. 197.

nisvolle Hürde, die eine penible Überprüfung der lückenlosen Vollständigkeit aller notwendigen Meldeunterlagen und Nachweise sowie eine im Rahmen der Möglichkeiten durchgeführte ideologische Überprüfung der Ausreisewilligen darstellte.¹⁸ Dies bekamen mitunter unmittelbare Familienangehörige zu spüren, wenn registrierte Familienväter es versäumt hatten, Ehefrau oder Kinder in der zuständigen konsularischen Vertretung eintragen zu lassen. So stand jenen sefardischen Juden, die ein Anrecht auf die spanische Staatsbürgerschaft gehabt hätten, die Beantragung aber versäumt hatten, meist ein tragisches Schicksal bevor. Daher lässt sich auf der Grundlage der Ergebnisse von Historikern wie Haim Avni, Antonio Marquina/Gloria Inés Ospina oder Bernd Rother die unter anderem durch den US-amerikanischen Botschafter Carlton Hayes in der unmittelbaren Nachkriegszeit in Umlauf gebrachte Feststellung keinesfalls nachvollziehen, wonach sich Spanien nicht nur für Juden spanischer Staatsbürgerschaft eingesetzt habe, sondern außerordentlich flexibel und unbürokratisch vorgegangen sei.¹⁹

Ein weiteres beabsichtigtes Hindernis stellte die Beschränkung der Einreiseerlaubnis auf nur sehr kleine Gruppen von jeweils fünfundzwanzig Personen dar.²⁰ Erst nach deren vollzähliger Ausreise war die Einreise einer weiteren Gruppe zugelassen. Dies führte aufgrund der Schwierigkeiten, die die mit der Betreuung der Flüchtlinge befassten jüdischen Organisationen hatten, um Einreisevisa für Drittstaaten zu erwirken, zu einem Einreisestopp für weitere Gruppen. Sogar der Vatikan sah sich im August 1943 gezwungen, Partei zu ergreifen, und zeigte sich besorgt über das zögerliche Eintreten der spanischen Regierung für die eigenen Staatsbürger.²¹ Wenngleich die restriktive Haltung schließlich nicht konsequent durchgehalten werden konnte und die Gruppengröße erweitert wurde, hatte die damit erfolgte Verschleppung der Rettungsmaßnahmen fatale Folgen: Mit Ablauf der durch deutsche Stellen gesetzten letzten Frist saßen noch viele spanische Sefarden

¹⁸ Vgl. hierzu Avni: *Jews* (wie Anm. 4), S. 137 sowie Rother: *Holocaust* (wie Anm. 6), S. 200 f.

¹⁹ Vgl. hierzu etwa die Kriegserinnerungen des amerikanischen Botschafters Carlton J. H. Hayes: *Wartime Mission in Spain, 1942–1945*. New York 1946, S. 123 f.

²⁰ Vgl. hierzu: Verbalnote der spanischen Botschaft in Berlin an das Auswärtige Amt, 09.08.1943, AMAE, R 6592, 6.

²¹ Vgl. hierzu Marquina/Ospina: *España y los judíos* (wie Anm. 6), S. 228.

auf gepackten Koffern und wurden schließlich doch noch nach Osteuropa abtransportiert. Auf das Schicksal, das sie dort erwartete, hatte die spanische Botschaft in Berlin bereits im Juli 1943 hingewiesen: Wenn den Juden die Einreise nach Spanien verweigert werde, verurteile man sie zum Tode.²²

Die spanische Hinhaltenaktik bedingte auch, dass die im griechischen Saloniki lebenden Juden spanischer Staatsangehörigkeit Anfang August 1943, sofern sie sich nicht durch Flucht einem Zugriff hatten entziehen können, in das Konzentrationslager Bergen-Belsen deportiert wurden. Diese ‚Zwischenlösung‘ scheint sogar durch die spanische Diplomatie favorisiert worden zu sein.²³ Im Februar 1944 durfte die Gruppe doch noch nach Spanien als weitere Zwischenstation ausreisen. Eine weitere im März 1944 aus Griechenland deportierte Gruppe Juden spanischer Staatsangehörigkeit wurde ebenfalls nach Bergen-Belsen gebracht, überlebte dort allerdings bis zur Befreiung im April 1945.²⁴ Mehr Glück war den wenigen spanischen Juden in Bulgarien und Rumänien beschieden, da die Regierungen beider Länder die Ausreise der Betroffenen nicht erzwingen.²⁵ Aufgrund der großen Schwierigkeiten, ein aufnehmendes Land zu finden, führte die Reise der spanischen Juden meist erst einmal in ein Flüchtlingslager im französischen Protektorat Marokkos, bevor von dort aus die mühselige Reise weiterging, etwa zurück nach Griechenland oder nach Palästina. Ferner muss man davon ausgehen, dass viele derer, die aus Frankreich stammten, ab dem Spätsommer 1944 nach der Räumung der spanisch-französischen Grenze durch die Wehrmacht den Weg in ihre Heimat suchten.

Angesichts des Widerwillens der spanischen Regierung, diese Juden ins Land zu lassen, wirken die Überlegungen des spanischen Heeresministers und engen Vertrauten Francos, General Carlos Asensio Cabanillas, hinsichtlich des Umgangs mit Männern, die sich im wehrfähigen Alter befanden, besonders perfide. Diese hätten beim Eintreffen auf spanischem Boden zum Dienst an der Waffe herangezogen werden müssen. Doch sollte dies nicht nur auf jeden Fall vermieden werden;

²² Vgl. hierzu ebd., S. 194 f.

²³ Vgl. Raul Hilberg: Die Vernichtung der europäischen Juden. Die Gesamtgeschichte des Holocaust. Berlin 1982, S. 480 f.

²⁴ Vgl. Patrik von zur Mühlen: Fluchtweg Spanien-Portugal. Die deutsche Emigration und der Exodus aus Europa 1933–1945. Bonn 1992, S. 109 f.

²⁵ Vgl. Rother: Holocaust (wie Anm. 6), S. 293 ff.

es wurde vielmehr vorgeschlagen, die Betroffenen zu zwingen, sich vom Wehrdienst freizukaufen.²⁶ Dies war aber nicht die einzige Überlegung, um Profit aus der Rettungsaktion zu schlagen. So sollten alle Eintreffenden zwanzig Prozent ihres zur Ausreise hinterlegten Vermögens in nicht ausführbaren Peseten ausbezahlt bekommen.²⁷ Darüber hinaus richtete die spanische Diplomatie das Augenmerk darauf, in den Besitz des zurückgelassenen Vermögens spanischer Juden zu gelangen, auch jener, die schließlich doch noch in den Osten deportiert wurden.²⁸

Die von Franco-Apologeten immer wieder ins Feld geführte moralische Bedeutung dieser Rettungsaktionen relativiert sich weiter, wenn die außenpolitischen Zusammenhänge in den Blick genommen werden; die Bereitschaft, sich für diese Juden einzusetzen, erklärt sich wesentlich aus der spezifischen Konstellation des Jahres 1943.

Nach einer Zeit der Fixierung Spaniens auf die Achsenmächte, für die vor allem der Name des spanischen Außenministers und Generalsekretärs der Falange, Ramón Serrano Suñer, steht, trat die spanische Diplomatie mit dessen Nachfolger General Francisco Graf Jordana in eine neue Phase. Vor allem ließ die Entwicklung auf den Schlachtfeldern eine Neuorientierung der Außenpolitik als unbedingt notwendig erscheinen, wobei die Ereignisse im westlichen Mittelmeer, sozusagen vor der eigenen ‚Haustür‘, mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt wurden: Hatte schon der Kriegseintritt der Vereinigten Staaten in Madrid für Unruhe gesorgt, zeigte die Landung der Alliierten in Nordafrika, dass sich das Blatt zu wenden begonnen hatte. Für die Beobachter in Spanien stand zwar noch lange nicht fest, dass Deutschland den Krieg verlieren würde. Allerdings wurde allmählich wahrgenommen, dass es den Krieg wohl auch nicht mehr würde gewinnen können. So trat Graf Jordana aus grundsätzlichen außenpolitischen Überlegungen heraus dafür ein, möglichst freundschaftliche Bande zu beiden Kriegsparteien zu halten und sich vor allem von keiner der beiden Seiten vereinnahmen zu lassen. Die Neutralität, so der spanische Außenminister, böte die Gewähr, von keinem der ‚Kriegskolosse‘

²⁶ Vgl. Angel Viñas: Franco, Hitler y el estallido de la guerra civil. Antecedentes y consecuencias. Madrid 2001, S. 498.

²⁷ Vgl. hierzu: Bericht der Generaldirektion für auswärtige Politik, 18.03.1943, AMAE, R 1716, 4.

²⁸ Vgl. hierzu Avni: Jews (wie Anm. 4), S. 185.

überrollt zu werden. Eine Parteinahme sei hingegen glatter Selbstmord.²⁹ Während vor diesem Hintergrund die Kontakte zu Briten und Amerikanern intensiviert wurden, pflegte die spanische Diplomatie unverändert ihre Freundschaftsbande mit Berlin. Spanien versuchte auch weiterhin im Rahmen der Möglichkeiten, die Kriegsanstrengung der Achsenmächte zu unterstützen, sei es mit der Lieferung kriegsrelevanter Rohstoffe, sei es durch die Tolerierung der Tätigkeit deutscher Geheimdienste und insbesondere der militärischen Aufklärung auf spanischem Boden oder durch die Entsendung spanischer Arbeiter ins Reichsgebiet. Allerdings musste sukzessive dem wachsenden Druck der Alliierten nachgegeben werden, die diese Begünstigung immer stärker geißelten und mit empfindlichen Sanktionen drohten. Nach und nach war die spanische Außenpolitik gegen ihren Willen gezwungen, Stück für Stück von den Achsenmächten abzurücken. Dennoch stellten Briten und Amerikaner mit wachsender Verwunderung fest, dass Spanien nicht bereit war, sich grundsätzlich von Hitler-Deutschland abzuwenden.

Die spanische Diplomatie ging nämlich entgegen den unmissverständlichen Ankündigungen der Alliierten davon aus, dass es schließlich doch noch zu einem Bruch im Lager der Alliierten und zu einem Separatfrieden zwischen Deutschland und den Westmächten kommen würde. Entsprechend entwickelte die spanische Diplomatie eine Drei-Kriege-Theorie, wonach zeitgleich drei militärische Auseinandersetzungen die Welt erschütterten: Die eine war der Krieg gegen die Sowjetunion, an dem Spanien aus ideologischer Überzeugung aktiv teilnahm. Die zweite war jener zwischen den angloamerikanischen Mächten und Deutschland, gegenüber dem sich Spanien neutral verhielt und den die spanische Diplomatie zu einem Ende bringen wollte. Schließlich fand noch der Krieg in Fernost statt. Und gerade im Sinne der neutralen Haltung Spaniens im sogenannten Krieg zwischen den Westmächten und dem ‚Dritten Reich‘ empfand sich Madrid als prädestiniert, um im Sinne ei-

²⁹ Brief Jordana an den spanischen Botschafter in Berlin, Vidal, 22.04.43, AMAE, R 2304, 1. Zur Absicherung der eigenen Position gehörte auch ein mit Nachdruck betriebenes Aufrüstungsprogramm. Vgl. hierzu Rafael García Pérez: *Franquismo y Tercer Reich. Las relaciones económicas hispano-alemanas durante la segunda guerra mundial*. Madrid 1994, S. 369–403. Die Forschung hat indes gezeigt, dass Spanien nicht in den Krieg hineingezogen wurde, weil es letztlich für keine der Kriegsparteien rentabel erschien, sich in Spanien militärisch zu engagieren.

nes Separatfriedens zu vermitteln. Die spanische Diplomatie war von der Sorge getrieben, dass sich die Westmächte und Deutschland im gegenwärtigen Krieg völlig erschöpfen würden. Für sie war es wider die Interessen der westlichen Welt und bar jeglicher Vernunft, Deutschland als Bollwerk gegen den Kommunismus militärisch zu zerstören, weil auf diese Weise dem „barbarischen und kommunistischen Russland“ unweigerlich Tür und Tor nach Mitteleuropa offen stünden. Vielmehr sei ein antikommunistisches Bündnis zwischen London, Washington und Berlin eine imperative Notwendigkeit. So begann die spanische Diplomatie entsprechende Friedensvermittlungsparolen zu lancieren.³⁰ Spanische Diplomaten hatten bereits 1942 in dieser Angelegenheit vertrauliche Gespräche mit Repräsentanten Londons, Washingtons und sogar Berlins geführt³¹ und sich darüber hinaus darum bemüht, auch andere Neutrale für eine konzertierte Demarche zu gewinnen.³² Nach dem Misserfolg dieses Vorstoßes folgten im Frühjahr 1943 öffentliche Friedensappelle des spanischen Außenministers und sogar Francos.³³ Die Kriegsparteien wiederum wiesen erwartungsgemäß das Ansinnen ab. Für London und Washington stand seit der Konferenz von Casablanca erklärtermaßen außer Frage, dass es keine Gespräche geben könne, die nicht die bedingungslose Kapitulation des ‚Dritten Reichs‘ als Ergebnis hätten.³⁴ Berlin wiederum war aufgebracht, weil es befürchtete, als Drahtzieher der spanischen Initiative angesehen zu werden, was als Zeichen von Schwäche hätte interpretiert werden können.³⁵

Dass weder die Krieg führenden Parteien noch die Neutralen auf die öffentlichen Appelle reagierten, erschütterte den spanischen Außenminister aber nicht sonderlich. Die geringen Er-

³⁰ Vgl. hierzu die Darstellung des spanischen Diplomaten José María de Doussinague: *España tenía razón*. Madrid 1950, S. 210.

³¹ Zu den Gesprächen mit Berlin vgl. Klaus-Jörg Ruhl: *Spanien im Zweiten Weltkrieg. Franco, die Falange und das „Dritte Reich“*. Hamburg 1975, S. 211 ff..

³² Vermerke über Gespräche mit den diplomatischen Repräsentanten Schwedens und der Schweiz, Januar/Februar 1943, AMAE, R 4294, 16. Vermerke über Gespräche mit den diplomatischen Repräsentanten Finnlands und Schwedens, 19.02.43, AMAE, R 1372, 22.

³³ Teilweise abgedruckt sowie Stellungnahme des US-Außenministers Cordell Hull in: *Archiv der Gegenwart (AdG)*, 1943, S. 5918B sowie S. 5942G.

³⁴ Zu den Hintergründen vgl. Cordell Hull: *The Memoirs of Cordell Hull*. New York 1948, S. 1570 ff. Stellungnahmen von Hull und Eden, 18.04.43 und 21.04.43, AdG, 1943, S. 5918B.

³⁵ Telegramm Vidal an Jordana, Nr. 269, 19.04.43, AMAE, R 2304, 1.

folgsaussichten des Vorstoßes waren ihm von vornherein klar gewesen. Und gerade die Proteste aus Berlin kamen ihm zu pass. Graf Jordana dachte nämlich vor allem an die Nachkriegszeit. Er wollte im Vorfeld des Kriegsendes Zeichen setzen. Der Eindruck der Unabhängigkeit von Berlin war dabei Teil des Konzepts.³⁶ Und bei aller antikommunistischen Rhetorik ging es der spanischen Führung insbesondere darum, auf die Bedeutung der Neutralen für die Wiederversöhnung nach dem Krieg aufmerksam zu machen und damit die eigene Position zu festigen.³⁷ Wie Jordana gegenüber dem amerikanischen Botschafter freimütig einräumte, war es ihm bei dieser Initiative lediglich wichtig, aller Welt deutlich zu machen, dass es die spanische Regierung gewesen sei, die sich als erste für den Frieden eingesetzt habe.³⁸

In das gleiche Horn stieß Jordana, als sich die spanische Diplomatie aus eigenem Antrieb als Verteidiger des im NS-Deutschland unter Druck stehenden Katholizismus in Szene setzte. Spanien sollte damit an Profil gewinnen und von der ideologischen Nähe zum NS-Regime abrücken. So startete die spanische Diplomatie im Juni 1943 eine Initiative, durch die das katholische Antlitz des Franco-Regimes deutlich nach außen gekehrt und die Unterschiede zur nationalsozialistischen Doktrin betont wurden. Der Außenminister wies darüber hinaus jedoch vor allem seinen Botschafter in Berlin, Ginés Vidal y Saura, an, sich bei der Reichsregierung für die katholische Kirche in Deutschland einzusetzen und gegen die Verfolgung von Katholiken zu protestieren. Hierzu sollte Vidal zwei weitere katholische Länder, Italien und Ungarn, für eine gemein-

³⁶ Brief Jordana an Vidal, 22.04.43, AMAE, R 2304, 1.

³⁷ Memorandum der spanischen Botschaft in London an das Foreign Office, 12.10.42, Public Record Office (PRO), CAB 119/30. Minute Eden an Churchill, P.M. 42/288, 02.12.42, PRO, FO 371, 31230; Vermerk des spanischen Außenministeriums zum Gespräch mit dem britischen Botschafter Sir Samuel Hoare, 03.03.43, AMAE, R 1372, 22; Memorandum eines Gesprächs zwischen dem spanischen Botschafter in Washington und einem ranghohen US-Diplomaten, 03.05.43, Roosevelt Library (FDRL), FDR, SWP, 79, 5.

³⁸ Hayes: Mission (wie Anm. 19), S. 130. Notiz über Gespräch zwischen Jordana und Hayes, 10.05.43, AMAE, R 2421, 1. Damit aber verkannte die spanische Diplomatie freilich, dass vor allem für Washington gerade die Neutralen keinen moralischen Anspruch darauf hatten, die Nachkriegsordnung mitzugestalten. Für die amerikanische Führung konnte es in diesem Krieg keine Unparteiischen geben. Wer nicht auf der Seite der Alliierten stand, stellte sich im Grunde gegen sie. Die Exaltierung der Neutralität erwies sich da letztlich als kontraproduktiv.

same Aktion gewinnen.³⁹ Der spanische Botschafter erschrak allerdings über diese Anweisung und zog als erstes den Nuntius zu Rate. Dieser zeigte sich wiederum nicht minder überrascht von dem Ansinnen aus Madrid und bat unmissverständlich darum, unter keinen Umständen bei der Reichsregierung vorstellig zu werden. Damit sollte vermieden werden, dass der Vatikan als Drahtzieher hinter dem spanischen Ansinnen vermutet wurde. Der Nuntius befürchtete vor allem eine kontraproduktive Wirkung: Die Lage der Katholiken im deutschen Einflussbereich sei zwar schlecht, könne sich aber immer noch weiter verschlechtern. So empfahl der spanische Botschafter in wörtlicher Anlehnung an das Sprichwort, nicht päpstlicher als der Papst zu sein, das Vorhaben fallen zu lassen.⁴⁰ Wie im Fall der Friedensappelle interessierte sich Graf Jordana aber nicht für das Ergebnis des Vorstoßes: Was Spanien interessiere, so Jordana in seiner Klarstellung gegenüber Vidal, sei weniger der Erfolg der Unternehmung, als vielmehr aktenkundige Fakten zusammenzutragen, mit denen sich das Land später einmal verteidigen könne. Es ginge darum, Spanien so zu positionieren, wie es den nationalen Interessen am zweckdienlichsten sei: „Das hat weniger mit Religion zu tun als vielmehr mit Haltungen, auf die wir gegebenenfalls zurückgreifen können.“⁴¹ Ganz in diesem Sinne beschwerte sich auch Franco im Gespräch mit dem deutschen Botschafter in Madrid über die Religionspolitik Berlins.⁴²

In diesen politischen Zusammenhang gehört auch die Zulassung des Transits von Zehntausenden jüdischer Flüchtlinge, die zusammen mit bis zu insgesamt 100 000 Flüchtlingen durch Spanien reisten.⁴³ Hier hatte der Druck der Alliierten eine kooperative Haltung der spanischen Behörden erzwungen, vor allem nachdem Spanien im Februar 1943 auf deutschen Druck hin die spanisch-französische Grenze geschlossen hatte,⁴⁴ über

³⁹ Anweisung Jordana an Vidal, Nr. 237, 01.06.43, AMAE, R 2304, 1.

⁴⁰ Brief Vidal an Jordana, 18.06.43, AMAE, R 1371, 3.

⁴¹ Brief Jordana an Vidal, 26.07.43, AMAE, R 1371, 3.

⁴² Notiz über Gespräch zwischen Franco und Hans-Heinrich Dieckhoff, 15.06.43, AMAE, R 2304, 1.

⁴³ Haim Avni gibt die Gesamtzahl der jüdischen Flüchtlinge mit 37 000 an. Vgl. Avni: *Jews* (wie Anm. 4), S. 186. Zu den Gesamtzahlen der Personen, die zwischen 1940 und 1944 durch Spanien reisten, vgl. Patrik von zur Mühlen: *Fluchtweg* (wie Anm. 24), S. 150ff.

⁴⁴ Brief Jordana an Innenminister Blas Pérez González, 26.02.43, AMAE, R 1371, 1.

die seit der Besetzung Vichy-Frankreichs durch die Wehrmacht Tausende von Franzosen ihr Land verlassen hatten, um sich nach Möglichkeit den Truppen de Gaulles in Nordafrika anzuschließen.⁴⁵ Massive Proteste der britischen und US-amerikanischen Botschaft führten Mitte April 1943 in dieser Frage zum Einlenken Madriids.⁴⁶ Die französisch-spanische Grenze wurde wieder geöffnet, und auch die zwangsweise Internierung dieser Männer im wehrfähigen Alter fand ein Ende.⁴⁷

In diesen Kontext gehört auch das Eintreten der spanischen Regierung für Juden spanischer Staatsangehörigkeit. Die Quellenlage lässt keinen Zweifel daran, dass sich die spanische Regierung nicht aus moralischen Überlegungen heraus für die jüdischen Landsleute eingesetzt, sondern vor allem aus Sorge vor einer negativen Reaktion der Öffentlichkeit im Ausland gehandelt hat. So stellte Ende 1943 der spanische Außenminister General Gómez Jordana gegenüber seinem Amtskollegen im Heeresressort, General Carlos Asensio, fest: „Das Problem ist, dass die Zahl derjenigen Juden, die die spanische Staatsbürgerschaft besitzen und die in Europa entweder im Konzentrationslager inhaftiert sind oder dorthin deportiert werden, in die Hunderte geht. [...] Wir können sie aber auch nicht in ihrer gegenwärtigen Situation sich selbst überlassen und die Tatsache ignorieren, dass sie spanische Staatsbürger sind, da dies harte Kritik in der Presse, besonders in Amerika, hervorrufen und uns international große Schwierigkeiten bereiten würde.“⁴⁸ Selbst die deutsche Botschaft in Madrid zeigte sich davon überzeugt, dass hinter dem Interesse Spaniens an den Juden die amerikanische Botschaft stehe, die die Spanier dazu dränge, sich für Juden spanischer Staatsangehörigkeit einzusetzen.⁴⁹ In dieses Bild passt die Art des Herantretens an die US-amerikanische Regierung: Mitte März 1943



2 Spanische „Gerechte unter den Nationen“ in Yad Vashem

⁴⁵ Memorandum Hayes an Roosevelt, 03.05.43, FDRL, FDR, PSF 50; Brief Hayes an Roosevelt, 14.12.42, ebenda.

⁴⁶ Bericht Eden an Hoare, Nr. 136, 13.04.43, most secret, PRO, FO 954, 27C. Minute Eden an Churchill, P.M. 43/118, 06.04.43, PRO, PREM 4, 21, 2A.

⁴⁷ Memorandum Hayes an Roosevelt, 03.05.43, FDRL, FDR, PSF 50.

⁴⁸ Zit. nach Avni: Jews (wie Anm. 4), S. 182.

⁴⁹ Vgl. Telegramm des deutschen Botschafters in Madrid an das Auswärtige Amt, 29.12.43. Abschrift enthalten in: AMAE, R 6592, 6.

gab das spanische Außenministerium an, nach Überwindung von außerordentlichen Schwierigkeiten die Ausreise von einigen hundert Sefarden, die spanische Staatsbürger waren, aus den durch die Achsenmächte besetzten Gebieten erwirkt zu haben.⁵⁰ Diese Darstellung entsprach bekanntermaßen nicht den Tatsachen. Vielmehr hatte die Reichsregierung die Initiative ergriffen und die spanische Regierung zur „Rückführung“ der Juden spanischer Staatsangehörigkeit aufgefordert. Hiermit hatten die Deutschen die spanische Regierung in eine Zwangslage gebracht, da für diese feststand, dass die spanischen Juden keinesfalls nach Spanien „heimgeholt“ werden sollten. Da deutsche Stellen einer unmittelbaren Ausreise in ein Drittland widersprochen hatten, hatte das spanische Außenministerium in einer ersten Reaktion dem Auswärtigen Amt sogar mitgeteilt, dass in diesem Fall „die spanische Regierung die Juden spanischer Nationalität ihrem Schicksal überlassen“ würde.⁵¹ Die mit der US-Botschaft geführten Sondierungsgespräche erbrachten dann die neue Perspektive des Transits durch Spanien und begründeten die schließlich durchgeführte Rettungsaktion.

Die spanischen Hilfsmaßnahmen für die Juden Budapests im Laufe des Jahres 1944 erfolgten wiederum vor dem Hintergrund internationalen Drucks, insbesondere der Vereinigten Staaten und Großbritanniens, die die Neutralen aufgefordert hatten, sich für die dort verbliebenen Juden einzusetzen.⁵² Mit der Ausstellung von Schutzbriefen durch die diplomatische Vertretung des neutralen Spanien konnte die Lage einiger Tausend Juden vor Ort gesichert werden. Gleichzeitig wurden von Seiten Spaniens mit Blick auf die Nachkriegszeit die durchgeführten humanitären Maßnahmen zum Schutz der Juden im Sinne einer propagandistischen Verwertung den Regierungen der Vereinigten Staaten und Großbritanniens unmittelbar zur Kenntnis gebracht. Im Fall der Budapester Juden tat sich die spanische Regierung aus juristischen Gründen allerdings leichter als hinsichtlich der Juden spanischer Staatsbürgerschaft, handelte es doch weder um spanische Staatsbürger, noch ging es um eine Einreise nach Spanien. Vor allem aber ist die Ret-



3 Briefmarke zu Ehren des spanischen Diplomaten Ángel Sanz Briz (1998)

⁵⁰ Memorandum Hayes, 10.03.43, Columbia University Library (CUL), CHP, 3. Brief Jordana an Blas Pérez González, 23.03.43, AMAE, R 1371, 1.

⁵¹ Zit. Nach Rother: Holocaust (wie Anm. 6), S. 168.

⁵² Vgl. hierzu Marquina/Ospina: España y los judíos (wie Anm. 6), S. 213 ff. sowie Avni: Jews (wie Anm. 4), S. 172 f.

tung Tausender ungarischer Juden der tatkräftigen Initiative des spanischen Diplomaten Ángel Sanz Briz zu verdanken, der in Eigeninitiative handelte und Anweisungen aus Madrid sehr ‚großzügig‘ interpretierte, sowie des Diplomaten Giorgio Perlasca, der nach der Abberufung von Sanz Briz in die Schweiz angesichts der heranrückenden Roten Armee die Geschäfte der spanischen Botschaft übernommen hatte und sich weiter für den Schutz der Juden einsetzte.⁵³

Franco und die spanische Diplomatie sahen sich widerwillig und aus politischem Kalkül heraus gezwungen, sich für Juden einzusetzen, die zum Teil sogar spanische Staatsbürger waren. Wie im Zusammenhang mit den Friedensinitiativen oder den Protesten gegen die NS-Kirchenpolitik ging es der spanischen Diplomatie mit Blick auf die Nachkriegszeit vor allem um die Außenwirkung. Dennoch hat sich der positiv konnotierte Mythos von ‚Franco als Judenretter‘ erhalten. Dies liegt sicherlich an der grundsätzlichen Zählebigkeit von historischen Mythen und dem sich nur langsam wandelnden kollektiven Gedächtnis sowie vor allem an einer selbst in der Historiographie weit verbreiteten verharmlosenden Wahrnehmung des Franco-Regimes. Wie beschrieben, hätte Franco eine deutlich größere Zahl an Juden retten können. Selbst das spanische Außenministerium musste Anfang der 1960er Jahre selbstkritisch einräumen, dass der spanische Staat „übertrieben vorsichtig“ gehandelt habe und „eine schnellere und entschiedeneren Haltung erheblich mehr Juden“ hätte retten können.⁵⁴ Entsprechend ist es berechtigt, das ehrende Gedenken jenen vereinzelt Diplomaten wie Angel Sanz Briz zuteil werden zu lassen, die aus Mitmenschlichkeit handelten und Tausende Juden retteten. Auch der Vergleich mit anderen neutralen Staaten ergibt für Franco-Spanien ein negatives Bild. Die Schweiz und Schweden führten die eigenen jüdischen Staatsangehörigen zügig in ihre Heimat zurück.⁵⁵ Portugal zeigte sich gegenüber jenen,

⁵³ Sanz Briz wurde 1965 die Ehrung als „Gerechter unter den Völkern“ zuteil. Vgl. hierzu Diego Carcedo: *Un Español frente al Holocausto: Como Angel Sanz Briz salvó a 5.000 judíos*. Barcelona 2000.

⁵⁴ Memorandum des spanischen Außenministeriums, 15.09.1961, AMAE, R 6592, 96. Dieses Memorandum war im Zusammenhang mit der Frage über ein mögliches Eintreten Spaniens im Rahmen der Entschädigungs- und Wiedergutmachungsansprüche von Juden spanischer Staatsbürgerschaft erstellt worden.

⁵⁵ Ein Vergleich Spaniens mit diesen Neutralen bezüglich des Transits in Drittländer ist aufgrund der geographischen Rahmenbedingungen nicht zweckdienlich.

die Schwierigkeiten hatten, die Weiterreise anzutreten, großzügiger als Spanien und forderte keine unmittelbare Ausreise.⁵⁶

An der grundsätzlichen Haltung Francos und der spanischen Diplomatie änderte sich auch mit Kriegsende nichts. So sollten auch weiterhin keine Juden spanischer Staatsangehörigkeit einwandern.⁵⁷ Franco hat darüber hinaus zu keinem Zeitpunkt an der engen Verbindung zum NS-Regime gerüttelt und sich bis Kriegsende widersetzt, die Unterstützung für das NS-Regime völlig zu unterbinden. Noch in den Wirren der letzten Kriegsmonate beeilte sich die spanische Regierung, die Reichsregierung wissen zu lassen, dass sie an den freundschaftlichen Beziehungen ungebrochen festhalte. Und wie Forschungsergebnisse der letzten Jahre immer deutlicher ans Licht brachten, fanden Kriegsverbrecher und gesuchte Nationalsozialisten in Spanien dauerhaft Zuflucht oder Hilfestellung bei der Durchreise nach Südamerika.⁵⁸ Die Bewunderung für Nazi-Deutschland blieb auch über das Jahr 1945 hinaus erhalten. Stellvertretend hierfür sei die Feststellung José Ignacio Escobars, eines führenden Ideologen des Franco-Regimes, angeführt. Im Sommer 1946, als die Alliierten die Auslieferung von Nazis aus Spanien mit Nachdruck verfolgten, stellte Escobar fest, das einzige Vergehen dieser „bedauernswerten Deutschen“ sei gewesen, dass „ihr Vaterland es nicht geschafft hatte, die Atombombe rechtzeitig fertig zu stellen, und sie infolgedessen den Krieg verloren haben“⁵⁹. Hinter solchen Aussagen steckt ein Geist, der weder das Wesen der NS-Diktatur verstanden hat, noch in der Lage ist, Mitgefühl den Opfern gegenüber aufzubringen.

BILDNACHWEIS

Abb. 1: <http://bajurtov.files.wordpress.com/2010/08/protocolos01.jpg>
 Abb. 2: <http://jerusalen.files.wordpress.com/2008/09/justos-entre-las-naciones.jpg>
 Abb. 3: http://sellosmundo.com/sellos/sello_57095.jpg

⁵⁶ Vgl. Rother: Judenverfolgung (wie Anm. 4), S. 218.

⁵⁷ Vgl. hierzu ebd., S. 213.

⁵⁸ Vgl. etwa Carlos Collado Seidel: *España refugio nazi*. Madrid 2005.

⁵⁹ Brief von José Ignacio Escobar, Marquis von Marismas del Guadalquivir, an den spanischen Außenminister Alberto Martín Artajo, 12.07.46, AMAE, R 2160, 4.

Alejandro Baer

Zwischen Europäisierung und Verdrängung

Holocaust-Erinnerung in Spanien¹

Seit einigen Jahren wird in den Sozial- und Kulturwissenschaften die These von einer möglichen transnationalen europäischen oder sogar globalen Erinnerungskultur vertreten. Diese These besagt, dass das nationalsozialistische Vernichtungsprojekt des Holocaust einen zentralen, wenngleich ‚negativen‘ Bezugspunkt für ‚gemeinsame‘, von Nation und unmittelbaren Opfergruppen losgelöste Erinnerungskonstruktionen bildet. So behaupten etwa Levy und Sznajder (2001), dass sich auf der Grundlage gemeinsam erinnerter Barbarei nun eine globale, zukunftsweisende, humanistische Erinnerungskultur entfalte. So weitreichend und bedeutsam diese These ist, weist insbesondere die Frage, *wie* sich diese entstehende europäische beziehungsweise sogar globale Holocausterinnerung als politisches und kulturelles Phänomen ausprägt, in der vorhandenen Forschung noch erhebliche Lücken auf. Das betrifft vor allem die tatsächliche Auseinandersetzung mit Holocaust-bezogenen Erinnerungspraktiken und Vergangenheitsdiskursen – im Sinne der Deutung der Ereignisse und deren Aktualisierung – in verschiedenen Kontexten. Spanien ist ein interessanter Fall für eine kritische Überprüfung dieser These, und zwar deshalb, weil die transnationale Dynamik dieser Entwicklung sich besonders gut an Staaten studieren lässt, die vom Holocaust nicht unmittelbar betroffen sind.

Beginnen wir mit der zunächst überraschenden Feststellung, dass in Spanien heute tatsächlich an den Holocaust erinnert

¹ Dieser Aufsatz basiert auf einem Vortrag, der im Januar 2011 im Kolloquium des Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur der LMU gehalten wurde. Ich danke Prof. Michael Brenner und den Teilnehmern des Historischen Seminars für die Gelegenheit, in diesem Rahmen diese Arbeit vorzustellen. Eine breiter gefasste Formulierung der in diesem Text präsentierten Thematik kann man unter dem Titel „The Voids of Sefarad. The Memory of the Holocaust in Spain“ im Journal of Spanish Cultural Studies, vol. 12.1 (2011), S. 95–120 finden. Für hilfreiche Kommentare danke ich Georg Lindinger und Bernt Schnettler.

wird. Die Frage ist: Wie findet das statt? Welche Formen und Funktionen nimmt diese Erinnerung an? Welche Interpretationen, Identifikationen, Analogien und Vergleiche ruft das Thema hervor? In welchem Zusammenhang steht dieses (neue) Phänomen der Erinnerung an den Holocaust, das sich in sehr unterschiedlichen Formen ausprägt (öffentliche Gedenkakte, pädagogische Initiativen, kulturelle Produktion) zu der spanischen Aufarbeitung der Vergangenheit beziehungsweise der Vergangenheitsbewältigung des Bürgerkriegs und der Franco-Diktatur, die seit der Jahrtausendwende in der spanischen Öffentlichkeit intensiv thematisiert wird? Der Schwerpunkt dieses Essays soll dabei auf die Gegenwart gelegt werden. Zuvor jedoch werde ich, wenn auch nur knapp, den allgemeinen Rahmen der Thematik skizzieren und die Frage des historischen Bezugs Spaniens zum Holocaust erläutern.

Spanien und der Holocaust: so fern und doch so nah

Aus beschränkter historischer Perspektive ist Spanien von den Ereignissen der Shoa tatsächlich nur sehr tangential betroffen. So finden während des Zweiten Weltkriegs bekanntlich keine Besatzung durch die Wehrmacht, vor allem aber auch keine Deportationen von Juden aus dem spanischen Territorium statt. Aus Francos Sicht sind seine Feinde in erster Linie die Republikaner und deren Sympathisanten, also: Sozialisten, Kommunisten und Freimaurer. Tatsächlich wurden diese Feinde mit Juden gleichgestellt, was sich in die bekannte Vorstellung einer jüdisch-kommunistisch-freimaurerischen Verschwörung fügte. Aber der Antisemitismus des franquistischen Regimes fand vornehmlich auf rhetorischer Ebene statt und wurde nicht in konkrete Repressionsmaßnahmen umgesetzt. In Spanien wurden keine Rassengesetze eingeführt, und ebenso wenig praktizierte die Franco-Regierung eine formelle Diskriminierung zwischen jüdischen und nichtjüdischen Flüchtlingen. Das Kriterium für die Erteilung von Transitvisen war hauptsächlich politisch: nämlich erstens, den Eintritt für die Republikfeinde zu blockieren und zweitens, die Flut der Flüchtlinge unter Kontrolle zu halten, die über Spanien vor allem einen Weg nach Nord- oder Südamerika suchten.²

² Jacobo Israel Garzón, Alejandro Baer: España y el Holocausto. Historia y testimonios. Madrid 2007.



1 Himmler zu Besuch in Spanien, Oktober 1940, hier vor dem Klostereingang in El Escorial

In dieser Hinsicht ist Spaniens Distanz zum Verbrechen des Holocaust also relativ groß. Diese verkürzt sich allerdings, wenn man in Betracht zieht, dass der Bürgerkrieg und die erste Phase des Franquismus im allgemeinen Kontext des Aufstiegs des Faschismus und des Zweiten Weltkrieg stattfindet. Ganz fraglos gibt es starke ideologische Affinitäten, abgesehen von der handfesten wirtschaftlichen und vor allem militärischen Kooperation, zwischen Franco und Hitler. Nicht zu vergessen ist die ‚Blaue Division‘, eine Infanteriedivision aus spanischen Freiwilligen, die unter der Führung der deutschen Wehrmacht am Krieg gegen die Sowjetunion teilnahm. Zwischen 1941 und 1943 gehörten 47 000 Männer dieser Division an.³

Fast gleichzeitig spielte sich die Geschichte der Spanischen Republikaner ab, deren Schicksal enger mit den NS-Verbrechen verbunden ist. Während der sogenannten ‚Retirada‘, des Rückzugs am Ende des Bürgerkrieges 1939, gelangten Hunderttausende spanischer Flüchtlinge nach Südfrankreich. Von Franco-Spanien als ‚Rote‘ und somit nicht als Staatsangehörige betrachtet, wurden 140 000 der Vichy-Regierung ausgeliefert. Viele schlossen sich der französischen Resistance an. Insgesamt wurden in den Kriegsjahren 9 000 Spanier in deutsche KZs deportiert, hauptsächlich nach Mauthausen (einer der

³ In einem kürzlich erschienenen Artikel von Núñez Seixas wird der Kontakt zwischen diesen Männern mit den verfolgten Juden im besetzten Europa beschrieben, ein bislang vernachlässigter Bereich der historischen Forschung. Xosé Manuel Núñez Seixas: *Sharing or Witnessing Destruction? The ‚Blue Division‘ and the Nazi Holocaust in: Antonio Gómez López-Quiñones, Susanne Zepp (Hg.): The Holocaust in Spanish Memory. Historical Perceptions and Cultural Discourse. Leipzig 2010.*

wohl bekanntesten ist der kürzlich verstorbene Schriftsteller und Buchenwald-Überlebende Jorge Semprún). Von diesen kamen 5000 ums Leben.⁴ Im Unterschied zu anderen Ländern sind die spanischen Opfer des Nationalsozialismus fast ausschließlich (nichtjüdische) Antifaschisten. Dies hatte deutliche Folgen für die zu betrachtende Erinnerungs- beziehungsweise Verdrängungspolitik.

Es ist auch auf einen dritten Bezug Spaniens zum Holocaust hinzuweisen, der für unsere Analyse der gegenwärtigen Manifestationen von Holocaust-Erinnerung von großer Bedeutung ist. Die Vertreibung der Juden aus Spanien stellt eine Urerfahrung des modernen europäischen Antisemitismus dar. In diesem Sinne ist *Sefarad*, das jüdische Spanien und dessen tragisches Ende, sowie die Stigmatisierung, der Ausschluss und die Verfolgung der *conversos* unter den *estatutos de limpieza de sangre* (den Statuten zur Reinheit des Blutes) ein direktes Bezugselement zur Shoa und deren Erinnerung⁵. Das Tilgen der Erinnerung an diese Vergangenheit ist jedoch einer der Gründe der Distanz Spaniens zum Holocaust. Und die Leere oder Stille um *Sefarad*, die bis zur Gegenwart hallt, kann damit auch die besonderen Weisen, wie der Holocaust in Spanien heute gedeutet, beschrieben und auch vereinnahmt wird, erklären.

Kleine Geschichte der Holocaust-Erinnerung in Spanien

Der Untergang des Hitler-Regimes 1945 wurde im Franco-Spanien sehr anders als in den übrigen westlichen Staaten wahrgenommen. Die Verbrechen des ehemaligen Verbündeten waren im Franco-Spanien ein weitgehend unbekanntes und wenn, dann sehr weit entferntes Ereignis. Der Historiker Alvarez Chillida schreibt: „Deutschland erschien fortdauernd in Spanien auf der Seite des Guten, im großen Kampf gegen den Kommunismus. Und der Genozid an den Juden wurde so viel wie möglich verheimlicht“. Filme, in denen die deutschen Verbrechen thematisiert werden, fielen unter die Zensur. So wurden beispielweise bei *Judgement in Nürnberg* (1961) die Bilder

⁴ Rosa Toran: *Vida i mort dels Republicans als camps Nazis*. Barcelona 2002.

⁵ José Miguel Marinas: *Como cantar en tierra extraña. Para una memoria española del Holocausto*. Isegoría Nr. 23, 2000, S. 139–153. Cristiane Stallaert: *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona 2006.

von Leichenbergen und kranken Überlebenden weggeschnitten. Auch jede Form der Erinnerung an die republikanischen Opfer der Nazis wurde ausdrücklich verboten. Die ‚Amicale Mauthausen‘, die Vereinigung ehemaliger spanischer KZ-Häftlinge, wurde 1962 im Untergrund gegründet und erst 1978 legalisiert.⁶

Inwieweit änderte sich diese Situation mit der Demokratisierung Spaniens nach dem Tod des Diktators 1975? Das Verhältnis zum Thema Erinnerung ist eng mit der politischen Spezifik der spanischen *Transición* verknüpft. Die *Transición*, der geregelte Übergang von der Diktatur zur Demokratie innerhalb der Legitimität des alten Regimes, erforderte das Ausklammern der Fragen nach Schuld und Verantwortung. Über einen sogenannten Schweigepakt („pacto de silencio“ oder „pacto de olvido“) beschlossen alle Parteien, die Vergangenheit im Namen des Konsens und des Friedens zu vergessen. Der Bezug zur jüngeren spanischen Geschichte, insbesondere der Bürgerkrieg, sollte die Gegenwart und Zukunft nicht gestalten⁷. Durch das im Jahr 1977 verabschiedete Amnestie-Gesetz, das auch den Sicherheitskräften des Regimes Strafflosigkeit garantierte, wurde ein Schlussstrich unter dieses Kapitel der spanischen Geschichte gezogen. Die vom Franquismus unterdrückte Geschichte wurde einfach von der Demokratie vernachlässigt oder besser gesagt: verdrängt. Zum Thema II. Republik herrschte in der Öffentlichkeit bleierne Stille, genauso zu den im Bürgerkrieg und während der anschließenden Diktatur Liquidierten. Die spanischen Opfer der Nazis, – von den jüdischen ganz zu schweigen – sind in diesem Kontext nicht relevant. Jegliche Form von Gedenken an den Weltkrieg und die NS-Verbrechen ist noch an die unmittelbaren Opfergruppen gebunden: Vor allem sind das ehemalige republikanische KZ-Häftlinge, welche schon im französischen Exil in Lagerkomitees organisiert waren. Im Rahmen der kleinen jüdischen Gemeinde Spaniens gibt es bis Mitte der 80er Jahre keine Gedenkveranstaltungen, und die Erinnerung an die Nazi-Gräueltaten existiert nur im kollektiven Gedächtnis der wenigen

⁶ Zur politischen Mythenbildung (vor allem unter dem Zeichen des Antikommunismus) und zum Bezug zu den NS-Verbrechen im Spanien der Nachkriegszeit, siehe Sören Brinkmann und Víctor Peralta Ruiz: Spanien. Weder Täter noch Opfer? In: Monika Flacke (Hg.): Mythen der Nationen. 1945-Arena der Erinnerungen. Berlin 2004, S. 757–771.

⁷ Santos Juliá: Echar al olvido – Memoria y amnistía en la transición, Claves de Razón Práctic Nr. 129, 2003, S. 14–25.



2 Flyer für eine Kundgebung zur Unterstützung von Untersuchungsrichter Baltasar Garzón, April 2010

aus Mitteleuropa stammenden Überlebenden, die noch eine kleine Minderheit in einer vor allem marokkanisch-sefardisch geprägten Gemeinde bilden. Beide Gruppenerinnerungen – jüdische und republikanische – finden bis zur Jahrtausendwende keinen Weg in die Öffentlichkeit.

Was geschieht in diesen Jahren? Eine Anzahl – vor allem externer – Faktoren, die hier nur kurz skizziert werden können, üben ihre Wirkung auf eine grund-

legende Umstellung in der öffentlichen Erinnerungskultur Spaniens aus. In den 1980er Jahren stellt die Aufarbeitung der Diktaturen in Lateinamerika und deren Hinterlassenschaft von Verbrechen einen starken Einfluss im Land dar. Die Presse berichtet intensiv über die Prozesse, und es werden sich später auch spanische Richter (wie zum Beispiel Baltasar Garzón) für die Strafverfolgung der Militärverbrecher einsetzen, wie etwa der Fall Pinochet belegt. In den 1990er Jahren werden Filme wie *Schindlers Liste* und auch Fernsehsendungen zum Thema Holocaust massiv rezipiert, und im allgemeinen wächst die massenmediale Beschäftigung mit den Nazi-Verbrechen, besonders im Kontext der Gedenkfeiern zum 50. Jahrestag der Befreiung Europas.⁸ Ende der 1990er Jahre öffnen auch in Spanien die Völkermorde in Ruanda und die ethnischen Säuberungen auf dem Balkan eine Sensibilität für Menschenrechtsverletzungen und ebenso für deren Vorbeugung durch Erinnerungsarbeit. Seit 1986 ist Spanien Mitglied der EU, und im Laufe der Jahre kann man nicht nur auf institutioneller Ebene eine fortdauernde Europäisierung wahrnehmen. Allmählich fasst sie auch Fuß in einem neuen Selbstverständnis der kommenden Generationen von Spaniern und Spanierinnen. In diesen Zusammenhängen wird der Holocaust, als ein für das vereinte Europa relevan-

⁸ In diesen Jahren findet eine progressive akademische Auseinandersetzung mit dem Holocaust unter Historikern und Philosophen statt. Auch ist es bemerkenswert, dass in der Belletristik, den bildenden Künsten und im Theater spanische Künstler wie Juana Salabert, Antonio Muñoz Molina, Sofia Gandarias oder Juan Mayorga, unter vielen anderen, das Thema als Gegenstand ihres Werkes aufgreifen. Was populäre Darstellungen betrifft, ist auf das Tagebuch von Anne Frank hinzuweisen, das 2007 in Madrid unter dem Titel *El diario de Ana Frank - Un canto a la vida* erstmals als Musical aufgeführt wurde.

tes historisches Ereignis, zunehmend eine prominente Rolle in der spanischen Erinnerungslandschaft einnehmen.

Ab der Jahrtausendwende löst sich allmählich der Schweigepakt gegenüber der jüngeren Geschichte Spaniens auf. Eine neue Generation von Spaniern, vor allem im linksliberalen Spektrum, stellt den Konsens der ‚Transición des Vergessens‘ und ihre Ergebnisse in Frage und bringt eine Geschichtsdeutung an die Öffentlichkeit, die eng an den europäischen kosmopolitischen Erinnerungsdiskurs anknüpft: Der Schweigepakt wird nicht nur als ein Verrat gegenüber den Opfern des Franquismus interpretiert, sondern auch als ein Unrecht, das an gegenwärtigen Generationen verübt wird. Erinnerung an die Gräueltaten der Diktatur und demokratisches Selbstverständnis werden eng verknüpft. Innerhalb von wenigen Jahren wird aus der politischen Tugend des Vergessens die Tugend der Erinnerung.⁹ Trotz intensiver politischer Auseinandersetzungen, die fest in der lokalen und der nationalen Politik angesiedelt sind, lassen zahlreiche produktive Querverweise auf eine übergeordnete Erinnerungskultur feststellen. Die Tatsache jedoch, dass die Akteure innerhalb der Erinnerungsbewegung in Spanien nur in einem bestimmten politischen Sektor verankert sind und deren Geschichtsdeutung noch weitgehend konsensbedürftig ist, belastet die Rezeption der Holocaust-Thematik stark.

Holocaust-Gedenkrituale in Spanien

Holocaust-Gedenkzeremonien, die im letzten Jahrzehnt als Folge der Einbindung Spaniens in das transnationale Netzwerk der Erinnerung und Erziehung zum Thema des Holocaust eingeführt wurden, bieten einen günstigen Ausgangspunkt für unsere Analyse. Besonders aufschlussreiche Erkenntnisse

⁹ Kern der Erinnerungsbewegung ist eine landesweite Bürgerinitiative, die mit dem Namen ‚Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica (ARMH)‘, (Wiedererlangung der historischen Erinnerung) bezeichnet wird. Die ARMH begann infolge der Initiative eines jungen Journalisten, der das Schicksal seines 1936 erschossenen und verschollenen Großvaters recherchierte. Das Ziel des Verbandes ist hauptsächlich die Lokalisierung und Exhumierung von Massengräbern der Opfer der Franco-Repression im Bürgerkrieg und der Diktatur – nach Schätzungen zwischen 70000 und 100000. Siehe Santos Juliá: *Víctimas de la guerra civil*. Madrid 1999; und Francisco Ferrandiz: *The Intimacy of Defeat: Exhumations in Contemporary Spain*, in: Carlos Jerez-Farrán, Samuel Amago (Hg.): *Unearthing Franco's Legacy: Mass Graves and the Recovery of Historical Memory in Spain*. Notre Dame 2007.



3 Staatsakt zum Tag des Gedenkens an den Holocaust und der Prävention von Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Madrid, 27. Januar 2009

bringt die Untersuchung der Veranstaltungen am 27. Januar, dem Tag der Befreiung des Konzentrations- und Vernichtungslagers Auschwitz-Birkenau, der im Kontext zahlreicher nationaler, europäischer, inter- und transnationaler Prozesse als europäischer und internationaler Gedenktag institutionalisiert wurde.¹⁰ Im Dezember 2004 führte die PSOE-Regierung auch in Spanien eine offizielle Gedenkveranstaltung mit dem Namen ‚Tag des Gedenkens an den Holocaust und der Prävention von Verbrechen gegen die Menschlichkeit‘ ein. Die konkrete Ausgestaltung der Gedenkveranstaltung und ihre Rezeption kann dabei als Effekt des Aufeinandertreffens transnationaler,

¹⁰ Hierbei sind insbesondere zu nennen: die Arbeit der Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research (ITF) seit Mai 1998; das Stockholm International Forum on the Holocaust vom Januar 2000; die Aufforderung des Europäischen Parlaments vom 16. März 2000, den 27. Januar als Shoa-Gedenktag und den 9. November als ‚internationalen Tag gegen Faschismus und Antisemitismus‘ einzuführen; der Beschluss der Bildungsminister im Europarat im Oktober 2000, einen Gedenktag zur Erinnerung an den Holocaust und zur Prävention von Verbrechen gegen die Menschlichkeit in Schulen ab dem Jahr 2003 einzuführen; die OSZE-Berlin Deklaration vom 29.4.2004; die Ausrufung als ‚International Day of Commemoration in Memory of the Victims of the Holocaust‘ durch die Vollversammlung der UN im November 2005. Siehe Jens Kroh: Transnationale Erinnerung. Der Holocaust im Fokus geschichtspolitischer Initiativen. Frankfurt am Main 2008; sowie www.osce.org.

nationaler und lokaler Erinnerungs- und Vergangenheitsdiskurse und -politiken verstanden werden. Auch die Spannung zwischen partikularen Gruppengedächtnissen (jüdischen, republikanischen) und dem universellen ‚appeal‘ der Stockholmer Erklärung und der darauf folgenden supranationalen Gedenkpolitik kommt hier wesentlich zum Vorschein.

Die Problematik fängt schon mit der Wahl des Tages an. Wann sollte in Spanien an den Holocaust erinnert werden? Die republikanischen Opferorganisationen bevorzugten dafür den 5. Mai, den Tag der Befreiung des KZ Mauthausen, das widerspricht jedoch der Position der jüdischen Gemeinde, die für den Jom ha-Shoa plädierte. Als spanischer Gedenktag erschien der 5. Mai als der Tag mit engerem Bezug zur spanischen Geschichte, jedoch war der Tag aus politischen Gründen nicht konsensfähig. Der 27. Januar bietet zwar Möglichkeit zum Konsens, da keine bestimmte Erinnerungsgemeinschaft an das Datum gebunden ist, wirkt jedoch abstrakt, da nicht nur für die Allgemeinheit dieses Datum gehalten ist, sondern auch für die betroffenen Gruppen.

Der Staatsakt zum 27. Januar findet seit 2005 immer im so genannten ‚Paraninfo‘, dem Auditorium der Complutense Universität in Madrid statt. Der Raum befindet sich in einem ehemaligen Jesuitenseminar, das heute für akademische Zeremonien benutzt wird. Der allgemeine, strukturelle Ablauf besteht aus einem mehr oder weniger festen Ritual mit drei alternierenden Elementen: Reden, Gesang und Gebeten. An zentraler Stelle steht der Akt des Kerzenentzündens. Nachdem das Trauerlied der Sinti und Roma ‚Gelem Gelem‘ von einer Gruppe von Sinti-Musikern gespielt und gesungen wird, fängt der zentrale Teil des Aktes an. Der ‚Zeremonienmeister‘, Rektor oder Vizerektor der Universität, verkündet: „Für die sechs Millionen Juden, die in den Konzentrationslagern ermordet wurden“. Die zweite Kerze wird den „1,5 Millionen in den Gaskammern ermordeten Kindern“ gewidmet, die dritte den „in den deutschen KZs Mauthausen, Gusen, Buchenwald und Bergen-Belsen“ ermordeten Spaniern. Die vierte Kerze dient der Erinnerung der „Sinti und Roma sowie anderer Kollektive, die vom Nazismus verfolgt wurden“. Die fünfte Kerze wird „für die Gerechten unter den Nationen, die ihr Leben für die Rettung der Verfolgten riskiert haben“, entzündet¹¹. Die sechste

¹¹ Hier ist darauf hinzuweisen, dass sowohl in der zweiten Kerze, für die 1,5 ermordeten Kinder, wie auch in der fünften, die den „Gerechten unter den Völkern“ gewidmet wird, das Wort „Juden“ nicht erwähnt wird. Dieses

Kerze schließlich ist den „Überlebenden“ gewidmet, die in Israel eine „Zufluchtsstätte“ fanden. Der zentrale Teil der Gedenkveranstaltung – das Entzünden der sechs Kerzen – hat einen deutlich jüdischen Ursprung (nicht nur ist das Entzünden von Gedenkkerzen [Jiskor-Kerzen] eine traditionelle jüdische Form der Erinnerung an die Verstorbenen. Auch die Zahl der Kerzen symbolisiert die 6 Millionen Opfer der Shoa),¹² sie dient jedoch dem darüber hinausweisenden Ziel, die verschiedenen anwesenden Opferkollektive in ein gemeinsames Gedenken zu integrieren. Sie transzendiert den innerjüdischen Bezug und wird zum inklusiven Ritual, indem sie die spanische Beziehung zum Holocaust durch die Beteiligung von republikanischen KZ-Überlebenden sowie Sinti und Roma betont. Zudem werden universale Kategorien angesprochen (Kinder, Gerechte, Überlebende), die das Ereignis der Tendenz und der Intention nach transformieren: Die jüdische Shoa der jüdischen Zeremonie wird zum universellen Holocaust. Mit diesem umfassenderen Begriff werden nicht nur die jüdischen Opfer des Genozids erinnert und geehrt, sondern *alle* Verfolgten des Nazi-Regimes (die politisch verfolgten Republikaner sowie Sinti und Roma werden symbolisch mit jeweils einer Kerze und einem Vertreter, der sie anzündet, eingeschlossen). Diese Eigentümlichkeit der spanischen Holocaust-Gedenkzeremonien wirft auf ganz neue Weise die Frage nach der Singularität der Shoa und deren ritueller und politischer Umsetzung in Gedenkritualen auf. Einzigartigkeit gegenüber der Universalisierung hat hierbei eine spezifisch spanische Implikation, da die Bezugnahme auf den Holocaust im spanischen Fall auch ein politisches Vehikel im erinnerungspolitischen Streit über den Spanischen Bürgerkrieg und die Franco-Diktatur darstellt.

Fehlen ist kein Zufall, sondern eine dezidierte Änderung im Namen der ‚Universalität‘. Siehe Bernt Schnettler, Alejandro Baer, Dariusz Zifonun: Transnationale Gedächtniskultur? Ansätze einer ländervergleichenden Performanzanalyse von Erinnerungsritualen am Beispiel des 27. Januars. In: Soeffner, Hans-Georg (Hg.): Unsichere Zeiten. Herausforderungen gesellschaftlicher Transformationen. Verhandlungen des 34. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Jena 2008. Wiesbaden 2010.

¹² Die Jom ha-Shoa-Feiern in den jüdischen Gemeinden beinhalten regelmäßig das Ritual des Kerzenentzündens. Meistens werden dabei sechs Kerzen benutzt, um die Zahl der sechs Millionen im Holocaust ermordeten Juden sinnbildlich darzustellen. In dem an diesem Tag zelebrierten Akt in der israelischen Gedenkstätte Yad Vashem entfachen sechs Holocaust-Überlebende mit jeweils einer Fackel eine Flamme.

Während der Faschismus-Begriff Hitler ebenso wie Franco umfasst, dient die Einzigkeitsthese mit ihrer klaren Trennung zwischen Faschismus und Nationalsozialismus dazu, das Franco-Regime außerhalb des Schattens des Holocaust zu lassen. So kann es auch nicht überraschen, dass hier eine Positionierung in der spanischen Politik darüber stattfindet, wie man des Holocaust gedenken soll und wie das Ereignis zu deuten ist.

Anhänger der linken Parteien und Nationalisten betonen die republikanischen Opfer und ziehen Parallelen zwischen Nazismus und Franquismus. Die Holocaust-Erinnerung wird zur Erinnerung an die Opfer des Nationalsozialismus (beziehungsweise des Faschismus), wie wir in den beschriebenen staatlichen Zeremonien feststellen können. Dabei finden wir in ihrer spanischen Form ein einzigartiges Meisternarrativ, den Antifaschismus, welcher in der Nachkriegszeit in Europa (außer in Spanien) vorherrschend war. Im Spanien des 21. Jahrhunderts wird dieser Diskurs zum Teil aufgegriffen, jedoch nicht mehr als heroisches Gedenken, sondern unter dem Vorzeichen einer traumatischen Erinnerung an den Völkermord¹³: Die früheren Helden werden jetzt Opfer (*víctimas*). Wie Dan Diner treffend bemerkt, war das grundlegende Ikon des Antifaschismus der Spanische Bürgerkrieg, und das politische Gedenken an den Spanischen Bürgerkrieg überschattete die Erinnerung an Auschwitz, noch bevor der Holocaust überhaupt diesen Namen erhielt. Die Geschichte der Vernichtung bekam erst ihren legitimen Raum, als sie die politischen Semantiken der Meisternarrative des Antifaschismus übernahm.¹⁴ Im Kontext der globalen Holocaust-Erinnerungskultur findet ein entgegengesetztes Phänomen statt: Der Faschismus – in unserem Fall der Franquismus – wird in Holocaust-Semantiken dargestellt. Dieses ist nicht nur in der erwähnten Subsumierung der Verbrechen Hitlers und Francos festzustellen. Holocaust- und Genozid-Begrifflichkeit werden auch benutzt, indem Erfahrungen der Franco-Repression mit Holocaust-Metaphern und Analogien beschrieben werden.¹⁵ Ähnliches geschieht in der Ge-

¹³ Jeffrey Alexander et. al.: Cultural trauma and collective identity. Berkeley 2004.

¹⁴ Dan Diner: Icons of Memory Juxtaposed. In: López-Quiñones, Zepp (Hg.): The Holocaust in Spanish Memory (wie Anm. 3). Leipzig 2010.

¹⁵ „Die franquistische Repression war ganz fürchterlich, sehr verbrecherisch, sehr grausam [...] so wie das, was man in Filmen über Hitler sieht. Genauso. In Krematorien haben sie uns zwar nicht geworfen, aber die Leute starben in Gefängnissen und Konzentrationslagern, kreppten an Hunger

schichtsschreibung, wo zunehmend der Begriff Holocaust eingesetzt wird, um Verbrechen des Franquismus zu beschreiben. Wie beispielsweise „Las fosas del silencio: Hubo un Holocausto español?“ (Die Gräber der Stille: Gab es einen Spanischen Holocaust?). Auch die Begriffe „Vernichtungskrieg“ und „Genozid“ werden häufig von Historikern für die politischen Säuberungsaktionen der Franco-Truppen während und nach dem Bürgerkrieg benutzt. Hier zeigt sich die Ambivalenz dieser Entwicklungen: zum einen als ein Zeichen für die zentrale Rolle, die der Holocaust in der Erinnerungslandschaft eingenommen hat. Der Holocaust ist zu einer Metapher geworden, mit der andere Erfahrungen gemessen werden und mit der sie auch begriffen werden. Auch kodieren unterschiedliche Gruppen ihre eigenen Trauma-Erfahrungen, indem sie sie als funktionale Äquivalente zum Holocaust bilden.¹⁶ Zum anderen verbergen sich hinter der Uniformität der symbolischen Träger eine Vielfalt aneignender Deutungen – möglicherweise sogar verschiedene Formen der Instrumentalisierung. Diese Instrumentalisierungen sind auf beiden Seiten der spanischen Politik in ihrem Bezug zur Holocaust-Erinnerung festzustellen.

Die Konservative Partei (Partido Popular), für die Francos Militärputsch und Regierung noch zum größten Teil als kleineres oder unausweichliches Übel verstanden wird, bewegt sich dabei im Rahmen des Einzigartigkeitsdiskurses. Dies wird in den Gedenkreden sehr deutlich. Es wird immer an die Shoa und nicht an die Opfer des Nationalsozialismus erinnert. Distanz zum Ereignis sowie historische Entlastung sind unmittelbare Folgen dieser konservativen Deutung. Im Unterschied zu Deutschland führt in Spanien der Diskurs der Shoa-Singularität zu einer leeren und selbstgefälligen Erinnerungspolitik, in der jegliche Form von kritischer Aufarbeitung der eigenen Vergangenheit – über verschiedene Formen von Kollaboration und Mitverantwortung – ausgeblendet wird. Als Beispiel kann die Form der Reden, in welchen die Thematik des Antisemitis-

und Dreck – und an Vitaminmangel, an Ungeziefer. Sie kreppten an allen Grausamkeiten, die man sich für den Menschen nur vorstellen kann. All das, was uns zugefügt wurde, war ein Holocaust und die Leute wissen immer noch nichts davon.“ (Zeitzeuge der Franco-Repression, aus Montse Armengou and Ricard Belis: *Las fosas del silencio ¿Hay un Holocausto español?*. Barcelona 2005, S. 161 (eigene Übersetzung).

¹⁶ Jeffrey Alexander: On the Social Construction of Moral Universals. The ‘Holocaust’ from War Crime to Trauma Drama. In: *European Journal of Social Theory* (2002), S. 5–85.

mus angesprochen wird, angeführt werden. Der Antisemitismus existiert nur als diskursive Keule gegen den (teilweise antizionistischen) politischen Gegner. Der historische christliche Antijudaismus in Spanien und dessen immer noch vorhandene Ausprägungen im gegenwärtigen Katholizismus Spaniens werden dabei nicht reflektiert. Der Holocaust wird hier zwar ‚erinnert‘, betrifft aber nur „Juden und Deutsche“.

Eine weitere Form der Instrumentalisierung im Kontext der globalisierten Holocausterinnerung kann man an folgendem Beispiel feststellen: Am 28. September 2010 organisierten in Madrid zwei rechtsradikale Gruppierungen die öffentliche Ehrung von Angel Sanz Briz, einem spanischen Diplomaten, der während des Zweiten Weltkriegs in Budapest an der Errettung zahlreichen Juden mitgewirkt hat und in Yad Vashem als ‚Gerechter unter den Völkern‘ geehrt wird. Viele rechtsradikale Franquisten hatten bislang den Holocaust ignoriert, geleugnet oder sogar gerechtfertigt. Jetzt wurde jedoch über den rhetorischen Bezug auf die Judenrettung ein Weg eröffnet, der politisch dazu dienen soll, die Figur Franco und seine Diktatur zu rehabilitieren. Der Holocaust als Symbol des absolut Bösen (Singularitätsdiskurs) und das im Kontext der Gedenkzeremonien eingeführte (jüdische) Motiv des ‚Gerechten unter den Völkern‘ (Righteous Gentile) dringt sogar in diese Sphären ein und ermöglicht rechtsradikale revisionistische Politik.

Holocaust-Erinnerung und sekundärer Antisemitismus

Wie bereits andere Forscher festgestellt haben, werden in erinnerungskulturellen Initiativen nicht nur Gelegenheiten einer kritischen und selbstreflexiven Vergangenheitsaufarbeitung verpasst. Paradoxerweise kann die Institutionalisierung von Holocaust-Erinnerung auch eine Plattform für die Äußerung antisemitischer Ressentiments bieten.¹⁷ Diese werden vor allem über Medien vermittelt und, den Umfragen gemäß, zunehmend vom Mainstream aufgegriffen. Behauptet wird etwa, die vorgeblich „irrationale Elevation“ des Holocaust gegenüber anderen Genoziden sei auf „jüdischen Einfluss“ zurückzuführen.



4 Cartoon in der Tageszeitung *La Razón*, erschienen 2002. (Text: „Palästinensisches Ghetto. Historische Vergleiche sind verboten“).

¹⁷ Phillip Spencer und Sarah diPalma: *The Left, the Holocaust and Genocide. On some Problems with not Taking Anti-Semitism Seriously (Enough)*. Vortrag im Rahmen des Research Network ‚Racism, Antisemitism and Ethnic Relations‘. ESA-Kongress Lissabon, September 2009.



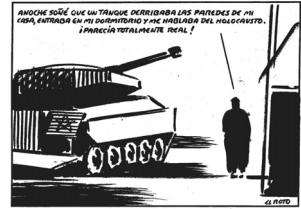
5 Cartoon in der Tageszeitung *El País* vom 17. Mai 2008 (Text: „Wie kann jemand, der den Holocaust überlebt hat, einen neuen anstiften? Jetzt gibt es Schlafmittel, die sogar die Gewissen einschlämmern lassen.“).

ren. Zugleich würden „gegenwärtige Genozide“ verschwiegen, womit vorrangig der gemeint ist, den Israel angeblich an den Palästinensern begehe. Diese Israel anschuldigenden Holocaust-Auslegungen sind ein bereits von vielen Seiten bestätigtes Faktum, das in Spanien sehr ausgeprägt ist. Die Etablierung des Gedenktages führt dazu, dass diese Sorte von Aussagen genau am oder um den Holocaust-Gedenktag herum geäußert werden. So erzeugte der Vertreter der republikanischen Opferorganisation Amicale Mauthausen während der ersten staatlichen Holocaust-Gedenkfeier am 27. Januar 2005 in Madrid scharfe Polemik, als er in seiner Ansprache von „Konzentrationslagern in Palästina“ sprach. Einen Tag später wurde dieses Motiv vom Karikaturisten der Tageszeitung *ABC* übernommen. Es zeigt einen arabischen Mann, der mit Ehrfurcht auf ein mit Stacheldraht und Wachturm dargestelltes KZ blickt. Die Bildunterschrift lautet: Ein Palästinenser, der den jüdischen Holocaust-Schmerz begreift, weil seine gesamte Familie durch die Israelis ermordet worden ist. (*ABC* vom 28. Januar 2005). Vor dem Hintergrund des israelisch-palästinensischen Konflikts entfesseln Expressionen der Erinnerung an den Holocaust sehr oft antisemitische Ressentiments. Der Begriff ‚Holocaust‘ in sich selbst löst Assoziationen zur ‚jüdischen Opferpolitik‘ und zum ‚palästinensischen Holocaust‘ in breiten Sektoren der öffentlichen und veröffentlichten Meinung aus. In Spanien kann man hier einen interessanten paradoxen Prozess beobachten. Die verstärkte Präsenz von Holocaust-Themen und -Motiven in den Medien – eine Folgeerscheinung der Globalisierung der Holocaust-Erinnerung – korreliert mit einem starken Mangel an Aufklärung über den Holocaust. Diese Holocaust-bezogenen Erscheinungsformen des Antisemitismus stehen sowohl in Zusammenhang mit dem sogenannten ‚Neuen Antisemitismus‘ in Europa, wie auch mit einer spanischen, historischen und kulturellen Spezifik in Zusammenhang.¹⁸ Diese spanische Besonderheit bringt uns zu unserer zu Beginn erläuterten These zurück.

¹⁸ Alejandro Baer: Spain's Jewish problem. From the „Jewish-Bolchevik Conspiracy to the Nazi-Zionist“ State. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung, 18. 2009. Seite 89–110, hier S. 95f.

Fazit

Abschließend können wir auf die eingangs formulierte Frage nach den Bezügen Spaniens zum Holocaust zurückkommen. Die Verbindungen sind nicht unbedingt historisch, sondern vor allem in kultureller Hinsicht überaus dürftig. Sie resultieren nicht aus der – relativen – Distanz zu den Naziverbrechen, sondern vor allem aus der eigenwilligen Rezeption nach 1945 in einem seit praktisch fünf Jahrhunderten bereits ‚judenreinen‘ Land. Es sind vor allem die Auslassungen, das Verschweigen wie auch die anhaltenden Vorurteile über das Jüdische, welche in soziologischer Hinsicht die Diskurse über den Holocaust auch im gegenwärtigen Spanien weiter prägen. Im Spanien des 21. Jahrhunderts wird gerne und häufig das ‚Spanien der drei Kulturen‘ im Sinne des Stiftungsmythos‘ einer angeblich urwüchsigen spanischen Toleranz angerufen. Wie allerdings Reyes Mate schreibt, können wir uns nicht auf jenes Spanien berufen, ohne das gegenwärtige in Frage zu stellen, denn „wir sind unmittelbare Nachkommen des Spaniens der Intoleranz“¹⁹. Es liegt hier also eine außerordentliche Verbindung mit einer spezifisch spanischen Holocaust-Erinnerung vor, die bis in die judäo-spanische Vergangenheit zurückführt. Walter Benjamin sagte, dass die Gegenwart in einem Augenblick durch die flüchtige Kraft einer vergessenen Vergangenheit erleuchtet werden könnte. Mit anderen Worten bedeutet dies, dass das Vergessen der Vergangenheit Teil der Wirklichkeit ist und dadurch die Gegenwart mitformt.



6 Cartoon von El Roto in der Tageszeitung *El País* vom 5. Juli 2006 (Text: „Gestern träumte ich, dass ein Panzer die Wände meines Hauses abrisst, in mein Zimmer einbrach und mir vom Holocaust erzählte. Es schien absolut wirklich!“).

BILDNACHWEIS

Abb. 1: Foto: Archivo General de la Administración.
Abb. 3: Foto: Maria Jesús Velasco.
Abb. 4: La Razón.
Abb. 5 und 6: El País.

¹⁹ Reyes Mate: *La razón de los vencidos*. Barcelona 1991, S.143

Oma Clemens Reise nach Argentinien

Eine autobiographische Erzählung
über Spanien als Fluchtweg und Falle

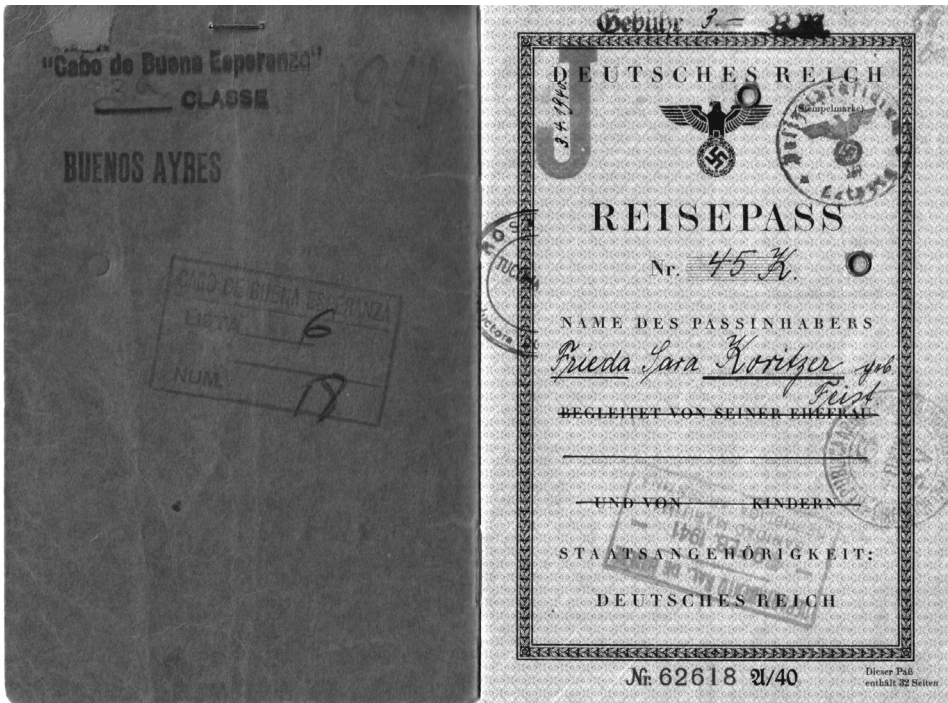
Einleitung von Alejandro Baer

In vielen Familien gibt es jemanden, der sich mit Familiengeschichte befasst und sorgfältig die Gegenstände, Photographien und Dokumente der Vergangenheit und Gegenwart wie einen Schatz für eine spätere Zeit aufbewahrt. In unserer Familie war dies meine Großmutter, Hanna Koritzer (geboren 1902 in Leipzig und gestorben 1988 in Buenos Aires). „Jemanden wird das alles vielleicht mal interessieren“, schrieb sie auf der ersten Seite einer nie veröffentlichten Familiengeschichte, die sie in den letzten Jahren ihres Lebens anfertigte. In einer Mappe mit Briefen und Pässen aus der Zeit der Emigration befand sich auch die Kopie eines dicht gedruckten vierseitigen Textes, mit der handschriftlichen Überschrift „Oma Clemens [das war der Spitzname ihrer Mutter, Frieda Koritzer] Reise nach Argentinien“. Dieser Bericht dokumentiert die Reise von sieben deutsch-jüdischen Flüchtlingen Ende 1940 über Frankreich und einen strapazenreichen Aufenthalt in Spanien nach Lissabon. Von dort sollte das Schiff „Cabo de Buena Esperanza“ sie alle nach Argentinien bringen.

Aus der Feder eines Familienvaters, der der Gruppe vorstand (näheres über den Verfasser ist leider nicht herauszufinden), stammt der nachfolgende Bericht, der tiefe Einblicke in diese Reise erlaubt. Wahrscheinlich handelt es sich um seine Tagebucheinträge, die nachträglich in Form eines Reiseberichts zusammengeschrieben und den anderen Reise- und Leidensgefährten, unter anderen Oma Clemen, als Kopie zugesandt wurden. Er erklärt das Rätsel um die Visen und Stempelinträge des Passes von Frieda Koritzer/Oma Clemen, „eine[r] fast taube[n] Dame aus Leipzig“, wie es im Text heißt. In dem im spanischen Konsulat in Berlin erteilten Visum ist deutlich zu lesen: „Transito sin detenerse en España“ (Transit ohne Aufenthalt in Spanien). Die Stempel an der spanisch-französischen Grenze (21. Dezember 1940) und der spanisch-portugiesischen Grenze (2. Januar 1941) belegen jedoch einen längeren

Aufenthalt in Spanien. Was geschah in diesen Tagen? Die Antwort ist in diesem knappen Bericht zu finden und beleuchtet zugleich die Konsequenzen einer verworrenen und absurden Visumspolitik. Damit bietet dieser Text zudem eine seltene – deutsch-jüdische – Perspektive auf das Spanien von 1940.


Am 12. Dezember abends 11 Uhr fuhren wir pünktlich in einem Sonderwagen der 3. Klasse zu 55 Personen in Berlin ab und waren am anderen Morgen 9 Uhr in Aachen. Die Pass- und Zollkontrolle ging schnell von statten, sodass der Zug ohne Verspätung abfuhr. Nach einer langweiligen Fahrt, ohne besonders schöne Landschaften und Städte, fuhren wir durch Belgien über Namur nach Frankreich und kamen gegen zehn Uhr in Paris an. Das programmässig vorgesehene Abendessen war sehr gut. Kaltes Geflügel, Roastbeef, Brot, Obst, Wein und Sprudel war für jeden der Passagiere in einem Papierbeutel eingepackt. Während der Nacht wurden wir zum Bahnhof Austerlitz rangiert und um 7 Uhr morgens ging die Fahrt weiter durch das besetzte Frankreich. Auch während dieses, vom Krieg fast verschont gebliebenen Fahrtabschnittes sah man wenig Schönes. Es war eben Winter, und da der Schnee fast gänzlich fehlte, gab es auch keine schönen Winterlandschaften zu sehen. So kamen wir um 8 Uhr abends mit etwas Verspätung an der Grenzstation Hendaye an. Hier sollten wir die erste Enttäuschung erleben. Vorgesehen sollten wir um zehn Uhr in San Sebastian sein. Aber die Spanier wollten nach zehn Uhr keine Zollabfertigung mehr vornehmen und so mussten wir die Nacht im Zuge verbringen, anstatt in einem für uns bestellten erstklassigen Hotel in San Sebastian. Die Nacht im Zuge verlief ebenso unangenehm wie die vorhergehenden Nächte. Morgens um 8 Uhr war nochmals deutsche Pass- und Zollkontrolle und gegen 10 Uhr waren wir in Irun, auf spanischem Boden. Hier erlebten 7 Personen unseres Transportes eine furchtbare Enttäuschung. Trotzdem Pässe und Visen in Ordnung waren, liess man diese 7 Personen nicht durchreisen. Man sagte, dass die Portugiesen Auswanderer nach Nord und Südamerika, deren Visen vor dem 6. Juni 1940 ausgestellt seien, nicht einreisen liessen. Man sollte sich neue Visen beschaffen. Unter diesen 7 Personen befand auch ich mich mit meiner Frau und meinen Söhnen im Alter von 13 und 16 Jahren. Die anderen drei Personen waren eine 70 jährige fast taube Dame aus Leipzig und eine 63 jährige Dame mit Tochter aus Dülmen. Alles Bitten und Reden war vergebens. Auch der



Reisepass von Frieda Koritzer, genannt Oma Clemen

Transportführer war machtlos. Wir wurden in den nächsten Zug gesetzt und kamen gegen 12 Uhr wieder in Hendaye an. Die deutschen Militairs rieten uns, nochmals einen Versuch zu machen. Gegen 2 Uhr fuhren wir wieder nach Irun, jedoch mit dem gleichen Ergebnis. Gewaltsam setzte man uns wieder in den Zug nach Hendaye. Den letzten Versuch machten wir abends um 9 Uhr um über die Brücke nach Irun zu kommen. Auch hier kannten die Zollbeamten der Spanier die neuen Instruktionen und man liess uns auch hier nicht durch.

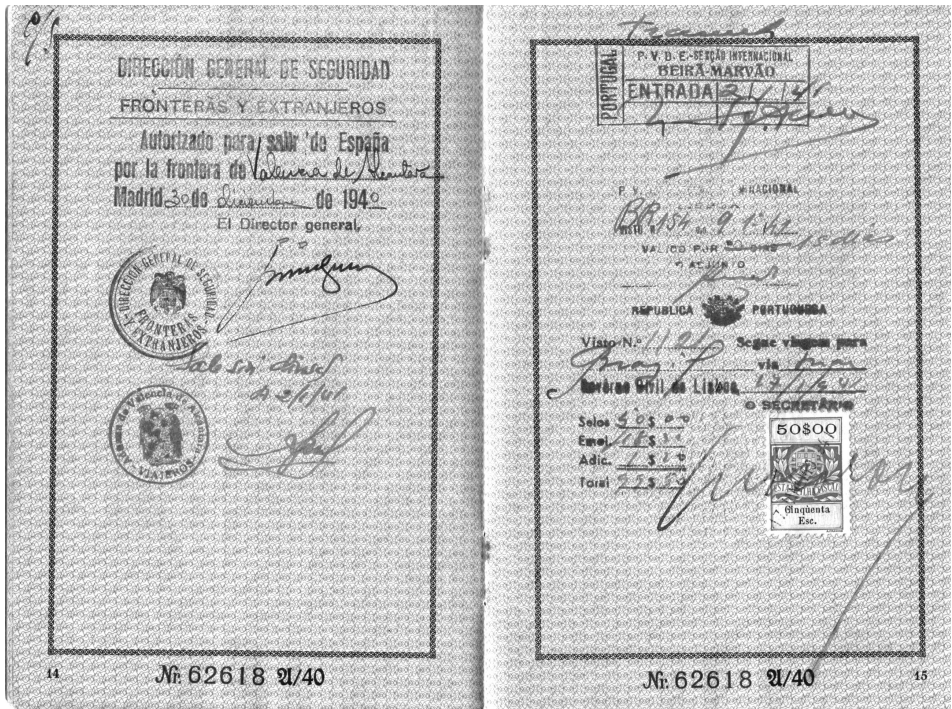
Inzwischen war es 11 Uhr geworden. Ein Quartier zu bekommen war sehr schwierig. Wir gingen in eine Wirtschaft, deren Inhaberin uns in drei verschiedenen Privathäusern unterbrachte. Aber diese Wirtsfrau hatte uns schwer übervorteilt, fast die Hälfte unseres Vermögens von je 10 Goldmark ging für die eine Nacht und Mittagessen drauf. Dort weiter wohnen konnten wir nicht, da wir das nicht bezahlen konnten. Wir wandten uns an das Rote Kreuz. Dieses gab uns Lebensmittel für einen Tag und bezahlte für zwei Nächte in einer anderen Pension, wo wir 7 zusammen 2 Zimmer hatten, das Logis. Mehr war von dieser Institution nicht zu bekommen. Als einziger Mann übernahm ich die Führung. Den Rest unseres Vermögens warfen wir zu-

Ehefrau	
	Lichtbild
Unterschrift des Pabinhabers <i>Sara Maria Koritzner geb. Seidel</i> — und seiner Ehefrau —	
Es wird hiermit bescheinigt, daß der Inhaber die durch das obenstehende Lichtbild dargestellte Person ist und die darunter befindliche Unterschrift eigenhändig vollzogen hat.	
Der Polizeipräsident zu Leipzig den 3. April 1940 <i>Chollmeyer</i>	
Nr. 62618 2/40	

PERSONENBESCHREIBUNG		
		Ehefrau
Beruf	<i>Fräulein Koritzner</i>	
Geburtsort	<i>Leipzig</i>	
Geburtsdag	<i>8. 4. 1894</i>	
Wohnort	<i>Leipzig</i>	
Gestalt	<i>mittel</i>	
Gesicht	<i>oval</i>	
Farbe der Augen	<i>grünblau</i>	
Farbe des Haares	<i>weiß</i>	
Besond. Kennzeichen	<i>—</i>	
	<i>schwarzhörig</i>	
KINDER		
Name	Alter	Geschlecht
/		
Nr. 62618 2/40		

sammen, ich musste mit jedem Pfennig rechnen. Aus diesem Grunde durfte ich auch keine Zeit verlieren und bemühte mich so schnell wie möglich, neue Visa zu beschaffen. Nachdem ich erfahren hatte, dass die Konsulate in Bayonne waren, fuhr ich um 2 Uhr dorthin. Zuerst fuhr ich zum Konsul del Uruguay. Ich konnte mich schlecht mit demselben verständigen. Kurzerhand fuhren wir zur Meri [sic!], wo ein Dolmetscher die Verständigung herbeiführte. Ich wurde erst für Donnerstag wieder bestellt, da der Konsul in Paris noch Rückfragen zu machen hatte. Inzwischen hatte ich auch Zeit, das argentinische Visum zu beschaffen. Meine grösste Sorge aber war das Geld für die Visa, je 150 franz. Franc, zusammen zu bekommen. Zunächst musste ich versuchen die noch vorhandenen Dollars zu einem guten Kurs umzuwechseln. Dies gelang mir auch. Dann erinnerte ich mich einer Bekannten in Paris, von der ich mir telegrafisch Geld kommen liess. Am Tage vor unserer Abreise traf dieses noch rechtzeitig ein. Bis zur Ankunft dieses Geldes haben wir regelrecht gehungert. Mittags liessen wir uns von unserer Wirtin etwas Gemüse kochen, jedoch kam dieses ohne jegliches Fett, nur abgekocht, auf den Tisch. Es blieb trotzdem nicht übrig. Abends gab es etwas Brot mit Butter und eine Tasse Würfel-

suppe. Trotzdem war unsere Stimmung gut, denn wir waren in dem Glauben, dass wir bald weiter fahren konnten. Am Donnerstag fuhr ich vergebens nach Bayonne. Erst am Freitag bekam ich die Pässe mit den neuen Visen ausgehändigt. Wir waren alle glücklich, dass diese Schwierigkeit überwunden war. Anderen Tages fuhren wir mittags über die spanische Grenze, wo man uns jetzt durchliess. Nachdem wir die Nacht im ungeheizten Zug verbracht hatten, gelangten wir am Sonntagmittag in Villar-Formasa, der portugiesischen Grenzstation an. Ahnungslos und ganz ohne Bedenken gaben wir die Pässe zur Revision ab. Ganz ausser Fassung waren wir, als man uns auch hier die Durchreise nicht erlaubte. Auf unsere Frage nach dem Grund sagte man uns, Pässe und Visen sind in Ordnung, aber laut Sonderorder könnten wir nicht durchreisen. Wie es uns jetzt zu Mute war, kann sich niemand vorstellen. Kein Geld mehr in der Tasche, keine Verbindung weder vorwärts noch zurück. Unsere Lage war entsetzlich. Man bedenke, dass unsere Papiere in bester Ordnung waren, dass wir 4 Tage und Nächte bis zu dieser Station durch Spanien in ungeheiztem Zuge gefahren waren, dass wir inzwischen in Hendaye acht Tage gehungert hatten, abgesehen von den Kosten und Bemühungen für die neuen Visen, die gänzlich unnötig erneuert wurden, da unsere alten Visen unbefristete Gültigkeit hatten. Und da sagt uns der Zollbeamte, kalt wie eine Hundeschauze, mit beiden Händen in der Tasche, laut Sonderorder können wir nicht weiterreisen. Mir persönlich schwirrten allerlei Gedanken durch den Kopf. Sollte ich diesem Beamten mit der Faust ins Gesicht schlagen, dass ihm das Blut aus Mund und Nase spritzt? Wäre ich allein gewesen, so hätte ich es ohne Rücksicht auf die Folgen getan. Ich sässe jetzt vielleicht noch im Gefängnis und der Beamte läge vielleicht im Krankenhaus und könnte sich dann ja schriftlich für solche Sonderorders bei seinen Vorgesetzten bedanken. Die Ausführung der Tat ist nur durch die Anwesenheit meiner Reisegefährten unterblieben. Ich behielt klaren Kopf, auch als man uns wieder gewaltsam in den Zug nach Spanien setzte. Ohne Geld sassen wir 7 im Zuge nach Salamanca. Unterwegs kam der Schaffner, um uns die Fahrkarten zu verkaufen. Als wir ihm sagten, dass wir kein Geld dafür hätten, gebärdete er sich wie ein Wilder. Es nutzte ihm aber nichts, denn bei uns war nichts zu holen. In Salamanca übergab er uns der Polizei, und vorerst war es mit meiner Führung zu Ende. Ich musste dieselbe den Polizisten übergeben. Inzwischen war es Abend geworden, und man hatte uns in das Gefängnis gebracht. Geschla-



fen haben wir zusammen in einem Raum auf Bänken und Stühlen. Anderen Tages versuchte ich Verbindung mit dem Deutschen Konsulat zu bekommen. Dies war aber nicht möglich. Wir sollten am Nachmittag nach Madrid gebracht werden. Inzwischen hatte ich Zeit, um die Eheringe von meiner Frau und mir zu verkaufen, denn für etwaige Notfälle wollte ich etwas Geld in Händen haben. Es war 1 Uhr geworden und wir hatten seit 24 Stunden nichts gegessen. Ich meldete dieses und um 2 Uhr bekamen wir durch ein Restaurant ein sehr gutes Essen gebracht. Ich muss sagen, dass uns lange nichts mehr so gut geschmeckt hat. Nach 14 Tagen ein richtig warmes Essen. Gegen 4 Uhr führte man uns, begleitet von drei Polizisten, zur Bahn. Die Bewachung war also gut. Sogar zum Klosett hatten wir Begleitung. Nachdem wir drei Stunden im ungeheizten Zug gefahren waren, mussten wir in Avila aussteigen. Diese Stadt liegt 1 200 Meter hoch. Durch Eis und Schnee ging es ins Gefängnis. Die Frauen kamen ins Frauen-, und ich mit meinen Jungens ins Männergefängnis. Meine Damen verbrachten die Nacht zusammen mit bis zu 30 Jahren wegen politischer Vergehen bestraften Mädchen. Man hat mir anderen Tages sehr interessante Dinge erzählt. Eine zu 20 Jahren verurteilte Studentin hat den Damen

Süssigkeiten gegeben und eine Sammlung veranstaltet, bei der sechs Peseten zusammen gekommen sind. Selbstverständlich haben meine Damen die Annahme dankend abgelehnt. Ich habe mit meinen Kindern die Nacht wieder auf Bank und Stühlen verbracht. Gegen 4 Uhr wurden wir abgeholt und zur Bahn gebracht. Es war bitterkalt, und im Schneckentempo zog die Karawane dahin. Ich entschloss mich, ein Auto zu bestellen, was mir mit Hilfe der Polizisten auch gelang. Es war niemand glücklicher als die beiden alten Damen. Unser Zug sollte um 5,40 abfahren. Wir kamen erst um 6 Uhr zur Station. Zeit hatten wir trotzdem genug, denn um 9 Uhr fuhren wir erst ab. Mit 4–5 Stunden Verspätung muss man in Spanien immer rechnen. Wir kamen in ein Abteil mit noch vielen anderen Gefangenen zusammen, davon einige gefesselt.

Wie zerlumpt diese Menschen aussahen, kann sich kaum jemand vorstellen. Auch waren sie halb verhungert. In den wenigen Tagen meines Aufenthaltes in Spanien habe ich feststellen können, dass ein grosser Teil des Volkes tatsächlich hungert. Auf jeder Station kamen halb verhungert aussehende Kinder an den Zug um Brot zu betteln. Leider konnten wir den armen Kindern nichts geben, da wir ja selbst nicht hatten und auch wir hungrig waren. Gegen 2 Uhr kamen wir in Madrid an. Jetzt glaubte ich, gewonnenes Spiel zu haben. Meine Bemühungen, die Polizisten zu veranlassen, um mich mit der Deutschen Botschaft in Verbindung zu setzen, waren erfolglos. Man liess mich weder zum Telefon, noch konnte ich die Polizisten bewegen zu telefonieren. Eine weitere schreckliche Enttäuschung bot sich uns, als man uns auf Lastwagen mit den anderen Gefangenen zum Gefängnis transportieren wollte. Es gelang mir, für uns 2 Privatautos zu nehmen, in denen je ein Polizist mit uns fuhr. Der Erlös aus den Eheringen schrumpfte stark zusammen. Im Gefängnis angekommen, wurden wir wieder getrennt. Die Frauen kamen ins Frauenabteil und ich mit den beiden Jungen zu den Männern. Beide Abteile lagen in einem Keller, der früher als Pferdestall gedient haben soll. In unserem Raum, etwa 25 qm. gross, waren noch andere 14 Sträflinge untergebracht. Es waren alles Ausländer, die wegen Passvergehen oder sonstiger kleiner Delikte hier festgehalten wurden. Zum Teil waren es sehr nette junge Leute, die trotz aller Misere den Humor nicht verloren hatten. Dieses wirkte auch günstig auf uns und trug dazu bei, dass wir uns über alles schnell hinwegsetzten. Froh waren wir, dass unsere Verbindung mit den Frauen nicht abgebrochen war. Durch einen kleinen Flur gelangten wir in einen

Vorraum, dieser diente uns als Treffpunkt. Mehrmals am Tage hatten wir, trotz Verbotes Gelegenheit, uns dort zu sehen und zu sprechen. Gegen Abend erhielten wir Zuwachs. Ein Delegierter vom Roten Kreuz in Genf wurde bei uns eingeliefert. Warum wusste er selbst nicht. Er befand sich auf der Durchreise nach Lissabon und wollte, auf Veranlassung der Gattin des Amerikanischen Gesandten in Madrid, bei der er abends zuvor zu Tisch gewesen war, versuchen, etwas für die armen spanischen Kinder zu tun. Aus diesem Grunde hatte er seinen Pass zur Verlängerung seines Aufenthaltes eingereicht. Als er ihn wieder abholen wollte, hat man ihn kurzerhand und ohne jede Begründung zu uns ins Gefängnis gebracht. Seine Gattin wurde abends um 9 Uhr aus dem Palasthotel geholt und ahnungslos über das Schicksal ihres Mannes auch ins Gefängnis gebracht. Zu meinen Damen. Ihre Enttäuschung war eben so gross wie die ihres Mannes. Heute ist Weihnachtsabend. Die heilige Nacht und das schönste Fest der Christen nimmt seinen Anfang. Hier merkt man nichts davon. Das Abendbrot, bestehend aus einem Teller mit Erbsen und Reis und einem kleinen Stückchen Brot, hat sich nicht geändert. Seit acht Tagen gibt es immer mittags und abends dieses Gericht und auch an beiden Weihnachtstagen gab es nichts anderes. Ausgerechnet am heutigen Weihnachtsabend war das Essen nicht zu geniessen. Es schmeckte nach Petroleum. Unsere Beschwerde war erfolglos. Als die Gefangenen, die im Raume neben uns lagen und schon länger inhaftiert waren, erfuhren, dass wir das Essen unberührt hingestellt hatten, kamen sie zu uns und verschlangen einen Teller nach dem anderen wie ausgehungerte Raubtiere. Bei diesem Anblick bekam der Delegierte des Roten Kreuzes einen Nervenzusammenbruch. Es ist Christnacht! Ich habe mit meinen beiden Jungens unser Nachtlager auf der Erde aufgeschlagen. Auf dem Strohsack liegend versuche ich, einzuschlafen was aber trotz grösster Müdigkeit mir vorerst nicht gelingt. Es schwirren allerhand Gedanken durch meinen Kopf. Ich frage mich immer wieder, wie es möglich ist, dass Menschen, die nach langer, gewissenhafter und kostspieliger Vorbereitung ihre Auswanderung angetreten haben, trotz ordnungsgemässer Pässe und Visen an einer Grenze zurückgewiesen werden. Später habe ich feststellen können, das [sic!] höchste Regierungsbeamte für derartige Verbrechen verantwortlich sind. Ich benutze gezwungenermassen den Ausdruck Verbrechen, denn Verordnungen mit derartigen Folgen sind nicht anders zu bezeichnen. Und diese hohen Herren sitzen, während mir auf dem Strohsack liegend, all diese Sachen

durch den Kopf gehen, befrachtet unter dem Weihnachtsbaum, händefaltend Heiligenlieder singend. Ob diese Herren beim Unterzeichnen derartiger Verordnungen sich der Tragweite ihrer Handlung bewusst sind? Wenn nicht, so sind sie wegen Unfähigkeit abzusetzen, wenn ja, mit Zuchthaus zu bestrafen. Im letzten Falle wäre es das Richtige, diese Verbrecher wegen Gefährdung anständiger und ahnungsloser Menschen kurzerhand zu erschiessen. Ein oder zwei derartiger Entscheidungen würden sicherlich genügen, und für immer abschreckend wirken. Für mich wäre es eine grosse Freude, eines Tages in der Presse zu lesen, dass ein Beamter wegen eines derartigen Verbrechens von einem Betroffenen erschossen wurde. Trotz grosser Müdigkeit habe ich sehr schlecht geschlafen. Das Ungeziefer hat auch sein gutes Teil dazu beigetragen, Früh war ich wieder auf den Beinen, um zu versuchen, einen Brief an die Deutsche Botschaft herauszuschmuggeln. Ein Leidensgefährte war mir dabei behilflich, 5 Peseten habe ich zahlen müssen. Am 2. Weihnachtstag grosse Überraschung und Freude. Zwei Herren von der Deutschen Botschaft begrüssen mich. Nachdem sie festgestellt hatten, dass unsere Pässe und Visen in Ordnung sind, haben sie uns mitgenommen und in ein Hotel gebracht. Wir wussten nicht, wie uns geschehen war, besonders glücklich waren wir, dass wir unsere Freiheit wieder hatten. Nachdem ich ein erfrischendes Bad genommen und die verlauste Wäsche gewechselt hatte, war es Zeit, zum Abendessen. Als wir am fein gedeckten Tisch sassen, schauten wir uns gegenseitig an und glaubten, mit dem Zuge frisch angekommene Gäste zu sein. Über unseren Appetit, der auch die nächsten Tage anhielt, hatte der Kellner, der uns bediente, seine helle Freude. Zum Nachtschiff versorgte er uns besonders reichlich mit Obst. Nach langer Zeit gingen wir nach Tisch mal wieder in ein Kaffee, wo wir ausgezeichneten Kaffee tranken und feine Sahneteilchen assen. Für den anderen Tag war ich zum Deutschen Konsulat bestellt, um über unsere Weiterreise zu sprechen. Wenn ich bisher all diese Sachen allein gemacht habe, so nahm ich hier in Spanien meine Frau mit, man fühlt sich hier nicht sicher, besonders aber, wenn man mit spanischen Behörden zu tun hat. Auf dem Deutschen Konsulat war man äusserst korrekt, und vor allen Dingen war man uns ausserordentlich behilflich. Man hat sich für uns bei der portugiesischen Gesandtschaft [sic!]eingesetzt und nach vier Tagen bekamen meine Frau und ich vom portugiesischen Gesandtschaftsrat die Mitteilung, dass wir ungehindert die Grenze passieren könnten, die Grenzpolizei war verständigt worden.

Auf unsere Frage, warum wir denn vorher nicht durchreisen konnten, frug er, ob wir Juden seien. Nachdem wir dies bejaht hatten, zuckte er die Achseln und schwieg.–Inzwischen gab es für mich noch viel Lauferei, um auch die spanischen Behörden zufrieden zu stellen. Auch musste ich noch mal nach Salamanca fahren, um das dortlagernde Gepäck zu holen. Hier gab es noch unangenehme Stunden für mich. Zuerst kam der Stationsvorsteher, der mir die nicht bezahlten Fahrkarten vom vergangenen Sonntag repräsentierte. Zur Vorsicht hatte er unser Gepäck beschlagnahmt. Da ich damit gerechnet hatte, hatte ich den Herrn vom Konsulat gebeten, mir hierfür Geld mitzugeben, was anstandslos geschah. Nachdem ich die Fahrkarten bezahlt hatte, konnte ich das Gepäck nach Madrid expedieren. Plötzlich stand auch der Wirt, der uns in Salamanca das Essen ins Gefängnis gebracht hatte, vor mir und verlangte Zahlung für das Essen. Ich wies ihn ab, da ich der Auffassung war, dass dafür die Polizei aufzukommen hätte. Ich sagte ihm, dass ich kein Geld habe, er solle sich an die Deutsche Botschaft in Madrid wenden. Nach langem Hin und Her verduftete er unverrichteter Sache. Um 3 Uhr in der Nacht kam ich mit 6 Stunden Verspätung wieder in Madrid an. Es war eine anstrengende Fahrt, 16 Stunden im ungeheizten und überfüllten Zuge. Trotz aller Erlebnisse hatten wir nicht die Lust verloren, am heutigen Neujahrstage den Prado, das grösste und bedeutendste Museum der Welt, zu besichtigen. Von dieser Pracht und Kunst waren wir alle tief beeindruckt und hellauf begeistert. Besonders aber unsere Alterspräsidentin, Frau Dr. Korritzer aus Leipzig war so glückstrahlend, über dieses Erlebnis, dass sie von ihrem Beinleiden nichts mehr spürte und noch eine Stunde länger dort blieb als wir. Es war schade, dass uns hierfür nur ein halber Tag zur Verfügung stand. Nachdem die Verhandlungen mit dem Deutschen Konsulat, der Port, Botschaft und den Behörden abgeschlossen waren, fuhren wir am 2. Januar von Madrid ab. An der Grenzstation wurden wir von einem Herrn des Hilfsvereines Lissabon, den wir telegrafisch benachrichtigt hatten, abgeholt. Jetzt, nachdem sich in Madrid höchste portugiesische Beamte für uns eingesetzt hatten, waren unsere Pässe und Visen auf einmal in Ordnung. Am 4. Januar, nachmittags, 4 Uhr, kamen wir alle wohlbehalten in Lissabon an, von unseren Freunden und Bekannten herzlichst begrüsst. Hier wurden wir vom Hilfsverein in einer Pension gut untergebracht. Die Abfahrt unseres Schiffes war auf den 19. Januar verlegt und somit hatten wir 14 Tage Zeit, um uns von den Strapazen der vergangenen drei Wochen zu erholen.

BILDNACHWEIS
Abb.: privat.

HEFT 2 • 2011
MÜNCHNER BEITRÄGE
ZUR JÜDISCHEN
GESCHICHTE UND KULTUR

Monika Halbinger

„Jewish Voices in the German Sixties. Jüdische Stimmen im Diskurs der sechziger Jahre“

Eine Tagung auf Schloss Elmau, 26.-29. Juni 2011

In den letzten Jahren wurde der deutschen Protestkultur der 1960er Jahre, vor allem in Form der Studentenbewegung, verstärktes mediales wie auch wissenschaftliches Interesse zuteil. Der Frage, welche Rolle jüdische Intellektuelle in diesen Jahren des radikalen Wandels spielten, nahm sich die vom 26. bis 29. Juni 2011 auf Schloss Elmau stattfindende Tagung „Jewish Voices in the German Sixties“ an. Diese mit Wissenschaftlern aus Europa, den USA, und Israel international besetzte Konferenz wurde vom Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur der LMU gemeinsam mit dem Institute of European Studies der University of California at Berkeley/USA veranstaltet.

Im ersten Panel der Tagung stand zunächst die Beteiligung jüdischer Protagonisten an den Studentenbewegungen in den USA und der Bundesrepublik im Mittelpunkt. Nach Atina Grossmann (New York) war die erste Hälfte der 1960er Jahre in den USA vor allem durch die Bürgerrechtsbewegung und den Kampf der schwarzen Bevölkerung, an dem sich trotz der zahlreichen christlichen Bezüge auch viele Juden beteiligten, geprägt. Auf den Holocaust wurde hier kaum rekurriert, auch nicht von den jüdischen Aktivisten, die die Welt verändern wollten, ohne an ihre noch offenen Wunden erinnert zu werden, und die die Bedrohung durch Atombomben viel drängender empfanden.

Max Paul Friedman (Washington) verteidigte – vielen Beiträgen der Feuilletondebatten der letzten Jahre widersprechend – die deutsche 1968er Bewegung gegen den Vorwurf antisemitischer und antiamerikanischer Auswüchse und plädierte dafür, die Einflüsse jüdischer Stimmen auf die Protestkultur, wie beispielsweise Herbert Marcuse, Max Horkheimer und Erich Fried, sowie die Kontakte zur amerikanischen Linken, in der Juden eine verhältnismäßig große Rolle spielten, stärker in den Blick zu nehmen.

Jerry Z. Muller (Washington) präsentierte Jacob Taubes als einen weiteren Vermittler zwischen dem deutschen und amerikanischen Geistesleben und bezog sich in seinen Ausführungen auf seine laufende Forschung. Taubes spielte als erster Ordinarius für Judaistik an einer deutschen Hochschule, der FU in Berlin, eine außergewöhnliche Rolle bei der Implementierung von Ideen aus dem Ausland in die Kultur der Bundesrepublik der 1960er Jahre. Für viele deutsche Intellektuelle, die selbst noch kaum gereist waren, wurde der vielseitig interessierte Taubes mit seinen zahlreichen internationalen Kontakten zum Repräsentanten von Weltoffenheit im kulturell provinziellen Deutschland der Nachkriegszeit.

In einem Gespräch mit Rachel Salamander vermittelte Jürgen Habermas aus der Perspektive des Zeitzeugen persönliche Eindrücke. Habermas vertrat die These – deren Überprüfung in einer empirischen Untersuchung noch aussteht –, dass die allmählichen Fortschritte in der Zivilisierung der politischen Kultur der Bundesrepublik zu einem nicht unwesentlichen Teil jüdischen Emigranten zu verdanken sind, gerade auch im öffentlichen Bereich, der vor allem durch die Mentalität eines „Verdrängungsantikommunismus“ geprägt war.

Im anschließenden zweiten Nachmittagspanel wurden „Stimmen aus der Emigration“ gehört. So referierte Raphael Gross (Frankfurt) über Hans Kelsen, der nach 1945 nicht nach Österreich oder Deutschland zurückgekehrt war, aber als bedeutende Stimme aus dem Exil wirkte. Kelsen, oft als „Jurist des 20. Jahrhunderts“ bezeichnet, erhielt keinen Rückruf in die Städte, in denen er vor seiner Vertreibung gewirkt hatte. Wie in den 1930er Jahren spielten auch nun antisemitische Ressentiments eine Rolle, so zum Beispiel in Wien, wo Kelsen zwar mit offiziellen Ehrungen überhäuft wurde, aber eine Rückkehr vor dem Hintergrund des antisemitischen Mainstreams nicht erwünscht war.

Im Folgenden widmeten sich Mirjam und Noam Zadoff in einer gemeinsamen Präsentation der Bedeutung Walter Benjamins und Werner Scholems für Gershom Scholem. Noam Zadoff skizzierte Scholems Rolle in der deutschen Rezeption Walter Benjamins, bei der vor allem die Freundschaft zu Adorno eine entscheidende Rolle spielte. Für beide fungierte Benjamins Werk als Brücke zur Welt ihrer eigenen Jugend vor all den historischen Umbrüchen und Enttäuschungen. Zadoff sah dies als einen ihrer wichtigsten Beiträge zum deutschen Geistesleben der Nachkriegszeit: die Schaffung einer kulturellen

„Jewish Voices in the German Sixties“



▲ Noam Zadoff, Atina Grossmann ▲



▲ Jürgen Habermas



▲ Conrad Tribble



▲ Raphael Gross



◀ Dan Diner



Atina Grossmann

Max Paul Friedman

Jerry Muller

Eine Schloss Elmau-Tagung
26.-29. Juni 2011



Daniel Cohn-Bendit ▲



Steven Aschheim ▲

Rachel Salamander ▼



Mirjam Zadoff ▲



Malachi Hacohen ▲



Norbert Frei ▲



John Efron

Michael Brenner

und intellektuellen Kontinuität zwischen der Vorkriegszeit und den 1960er Jahren.

Mirjam Zadoff verglich im Anschluss Scholems Erinnerungen an den Freund mit der Erinnerung an seinen Bruder, den kommunistischen Politiker Werner Scholem. Gershom Scholem fand einen eigenen Weg, marxistische und kommunistische Biographien zu einem Teil der jüdischen Geschichte zu machen. So verglich er den Enthusiasmus der radikalen, linken Juden der Zwischenkriegszeit mit dem Enthusiasmus der Juden, die im messianischen Glauben Schabbtai Zvi folgten. Nach Scholem seien demnach sowohl Benjamin als auch sein Bruder Werner Anhänger eines säkularen Messianismus gewesen.

Nach einem Grußwort des Generalkonsuls der USA in München, Conrad R. Tribble, referierte Christoph Schmidt (Jerusalem) im Eingangsvortrag zum zweiten Tag der Tagung zur Aneignung jüdischer Identität durch die radikalen Studenten. Diese imaginierte Identität sei, so Schmidt, eine messianische gewesen. Jüdische Intellektuelle wie Adorno, Marcuse, Bloch und Benjamin wurden in diesem Konstrukt als geistige Väter adoptiert, während die biologischen Väter der rebellierenden Söhne wegen ihrer Schuld an Auschwitz abgelehnt wurden. Bemerkenswerterweise entwickelte sich aber recht rasch ein Konflikt zwischen diesen „eingebildeten Juden“ und den „realen Juden“, der selbst antisemitische Züge aufwies. Gemäß der messianischen Logik hatte nur die Revolution die wahre Bedeutung von Auschwitz verstanden, während sich die Überlebenden von Auschwitz selbst zu einem großen Teil dem imperialistischen Lager angeschlossen hätten, so zum Beispiel in Form der jüdischen Gemeinde zu Berlin oder in Israel.

Der Umgang mit dem Nationalsozialismus auf Seiten der Linken war dann auch Thema eines lebhaften Gesprächs von Norbert Frei (Jena) mit dem für seine Eloquenz bekannten Zeitzeugen Daniel Cohn-Bendit. Den Vorwurf, die Studenten hätten die Auseinandersetzung mit Auschwitz vermieden, ließ Cohn-Bendit nicht gelten und bestand unbeirrt darauf, dass eine Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit stattgefunden habe, vor allem im persönlich-familiären Rahmen; zugleich musste er aber eingestehen, dass auch er sich den Bildern des Grauens bewusst entzogen habe.

In der Nachmittagssektion wurden dann nochmals die unterschiedlichen intellektuellen Hintergründe der Remigranten diskutiert. Steven Aschheim (Jerusalem) zeigte, dass gerade in der Sozialgeschichte die differierenden biographischen Erfah-

rungen von Historikern auch differierende Forschungsansätze zur Folge hatten. So brachten jüdische Emigranten wie George Mosse, Walter Laqueur oder Fritz Stern in der Tradition des deutsch-jüdischen Bildungserbes und die persönlichen Erfahrungen reflektierend ein besonderes Interesse für Ideen, Symbole und Einstellungen mit; sie wollten wissen, warum Menschen von bestimmten Dingen überzeugt waren. Deutsche Sozialhistoriker hingegen bevorzugten strukturgeschichtliche Ansätze, was wiederum eng mit ihren Biographien zusammenhing. Da die eigene Elterngeneration in den Nationalsozialismus involviert war, ermöglichte es die Sozialgeschichte über das eigene soziale Umfeld zu schreiben, ohne konkrete Personen erwähnen zu müssen.

Noah Strote (Berkeley) zeigte die Rolle von Hans-Joachim Schoeps in der Entwicklung eines christlich-jüdischen Konsens in den Nachkriegsjahren der Bundesrepublik. In Abkehr von der NS-Zeit proklamierten christliche Theologen nun das Judentum als positives Element des christlich-jüdischen Fundaments der bundesrepublikanischen Gesellschaft. Als Repräsentant dieses neuen gesellschaftlichen Übereinkommens wurde Hans-Joachim Schoeps im Januar 1968 zum Ziel von Studentenprotesten, bei denen er als „jüdischer Faschist“ bezeichnet wurde. Dieser Vorfall verdeutlichte laut Strote ein Spannungsverhältnis innerhalb der Studentenbewegung: Da gab es zum einen den Wunsch christlicher Studenten, sich mit der revolutionären Tradition des Westens zu identifizieren, die oft mit dem Judentum assoziiert wurde, und auf der anderen Seite existierte Empörung und Wut über die herrschenden Kräfte, welche die Idee der christlich-jüdischen Versöhnung instrumentalisierten, um den Status quo zu erhalten.

Nach Malachi Hacohe (Jerusalem) hatten Friedrich Torberg und andere österreichische Emigranten erheblichen Anteil daran, dass es zu einem Übergang der alten Idee vom jüdischen Zentraleuropa in den aktuellen europäischen Kosmopolitismus kam. Seit 1954 Chefredakteur des Kulturmagazins FORVM, half Torberg das imperiale Vermächtnis des Multikulturalismus und der Achtung von Minderheiten für das Nachkriegsösterreich zu bewahren und eine eigenständige österreichische Identität zu schaffen, die vereinbar war mit einem postnationalen Europa.

In der Schlussdiskussion der Tagung wurde dann die Frage eines Revivals jüdischer Kultur, also die Existenz einer neuen Generation von jüdischen Intellektuellen erörtert, was von

den Diskussionsteilnehmern Rachel Salamander (München), Dan Diner (Jerusalem/Leipzig) und Awi Blumenfeld (Tel Aviv) eher skeptisch eingeschätzt wurde. So gebe es beispielsweise im öffentlichen Leben nur wenige jüdische Personen, auch sei keine nachwachsende jüdische Literatengeneration zu erkennen. Diese pessimistische Einschätzung hatte eine lebhaftere Diskussion zur Folge, die bewies, dass dieses Thema keineswegs erschöpft ist und erst die Zukunft zeigen wird, ob und inwieweit jüdische Stimmen in der deutschen Gesellschaft in den nächsten Jahren Gehör finden werden.

NACHRICHTEN UND TERMINE

Neues von Mitarbeitern
und Absolventen

Veranstaltungen

Neues vom Freundeskreis
des Lehrstuhls

NEUES VON MITARBEITERN UND ABSOLVENTEN

Ab November wird Dr. **Noam Zadoff**, seit Oktober 2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur die neu eingerichtete Stelle besetzen, die von der LMU-Leitung für den Aufbau eines Schwerpunktes Israel-Studien geschaffen wurde.

Julie Grimmeisen M.A., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur, wurde als einzige deutsche Teilnehmerin für das diesjährige Summer Institute for Israel Studies des Schusterman Center for Israel Studies an der Brandeis University eingeladen. Dieses Programm unterstützt Universitäten, die Israel-Studien etablieren möchten. Neben einem zweiwöchigen Studienkurs beinhaltete das Programm auch eine neuntägige Reise durch Israel.

VERANSTALTUNGEN

Rückblick



Foto: Mariana Maisel

Zu einem „Abend zur griechisch-jüdischen Geschichte“ lud die Stiftung für Jüdische Geschichte und Kultur im Juni in das Jüdische Gemeindezentrum am St. Jakobsplatz ein. Den Festvortrag hielt Prof. Catherine E. Fleming von der New York University (links im Bild) zum Thema „Greek Jews before and after World War II“. Weiter im Bild (v.l.n.r.): G. Nikolaj Kiessling (Stiftung für Jüdische Geschichte und Kultur), Anja Zückmantel (Evlagon Institut für kretisch-jüdische Geschichte, Chania), Prof. Michael Brenner und Manolis Kugiumutzis (Vorsitzender des Kretischen Vereins München)

Unter dem Thema „weit von wo. Jüdische Migrationen“ fand vom 10.–15. Juli 2011 bereits zum dritten Mal im Jüdischen Museum Hohenems die **Sommeruniversität** statt. In Kooperation mit dem Jüdischen Museum, den Univer-



sitäten Basel, Salzburg und erstmals auch der Universität Wien wurden verschiedenste Aspekte des Themas von mehr als 20 Referenten beleuchtet. Neben tagsüber stattfindenden Seminaren gab es auch gut besuchte öffentliche Abendveranstaltungen, etwa den Vortrag von Prof. Moshe Zimmermann aus Jerusalem über „Abstieg‘, ‚Abfall der Schwächlinge‘, ‚Brain drain‘ – Auswanderung aus dem Judenstaat“. Vom Münchner Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur waren als Referenten Prof. Michael Brenner, Dr. Mirjam Zadoff und Dr. Noam Zadoff vertreten sowie Allianz-Gastprofessor Norman Stillman, der über „The Phenomenon of Migration in the History of the Jews of the Islamic World“ sprach. Zudem gab es auch einen Sprachkurs zum Judenspanisch, den Michael Studemund-Halévy abhielt. Dank einer Förderung durch den Schroubek Fonds konnten zudem zwei gut besuchte Jiddisch-Sprachkurse eingerichtet werden. Die 60 Studierenden der mitveranstaltenden Universitäten – München stellte mit 19 Studenten die größte Gruppe – zeigten sich alle sehr zufrieden.

Exkursion nach Israel

vom 28. Mai bis 4. Juni 2011

„Juden und Araber in Israel. Einblicke in die pluralistische israelische Gesellschaft“ lautete das Thema der im Sommersemester 2011 von Julie Grimmeisen und Oliver Glatz angebotenen Übung, in deren Rahmen eine einwöchige Exkursion nach Israel stattfand. Erstmals wurde damit gezielt siebzehn Studierenden im Grundstudium/B.A. die Möglichkeit der Teilnahme an einer Exkursion des Lehrstuhls geboten, um ihnen einen ersten Kontakt zu Israel und dessen Gesellschaft sowie zu israelischen Wissenschaftler/innen und Studierenden zu ermöglichen.

Kernstück der Exkursion waren Gastvorträge israelischer Wissenschaftler zu verschiedenen Aspekten aus dem Themenspektrum der israelischen Gesellschaft. So sprachen Steven Aschheim über den Brith-Shalom-Zirkel deutsch-jüdischer Humanisten und ihr Verständnis vom Zionismus und Moshe Zimmermann über den Umgang der israelischen Gesellschaft mit der Shoa. Hillel Cohen von der Hebräischen Universität führte in die Problematiken des Nahostkonflikts ein, während Taysser Khateeb von der Universität Haifa einen sehr persönlichen Einblick in die Lage der Araber in Israel gab. Awi Blumenfeld brachte der Gruppe im Rahmen eines engagierten Spaziergangs durch die Jerusalemer Stadtviertel Rehavia und Nahlaot die „Ultraorthodoxie als gelebtes Beispiel historischer Fiktion“ näher.



Zwei Vorträge über Einwanderung nach Israel ermöglichten interessante Vergleichsperspektiven: von Guy Miron vom Schechter Institut über die Einwanderung von Juden aus islamischen Ländern und von Michael Philippov vom Israel Democracy Institute über die Einwanderung von Juden aus der ehemaligen Sowjetunion.

Neben der Davidszitadelle besuchte die Gruppe Yad Vashem, wo Uriel Kashi nicht nur die israelische Perspektive auf die Shoa vorstellte, sondern gleichzeitig die Ausstellungskonzeption erklärte. Die Besichtigungen der Universitäten von Haifa und Jerusalem ermöglichten nicht zuletzt ein Zusammentreffen mit israelischen Studierenden. Schließlich bot das Programm auch Platz für – ungeplante und geplante – Überraschungen. Zu nennen wären die freundliche Einladung der Kunsthistorikerin Naomi Feuchtwanger-Sarig in ihr Jerusalemer Wohnzimmer, eine Vereidigung von

Soldaten an der Klagemauer sowie eine Rundfahrt durch Nordisrael mit einer ‚Audienz‘ beim spirituellen Oberhaupt der Drusen.

Zum Ende des Sommersemesters konnten Allianz-Gastprofessor Norman Stillman und Prof. Michael Brenner dank der Förderung durch den Freundeskreis vier Doktoranden anderer deutscher Universitäten einladen, um im Rahmen des Oberseminars ihre Forschungsarbeiten im Bereich „Jews in the Islamic World“ vorzustellen und zu diskutieren. So sprach Amira Slimane (Heidelberg) über „The Phenomenon of ‚Fake Muslims‘ and its Religious and Cultural Background in the Context of Almohad Persecutions of the Jews in al Andalus and the Maghreb“. Kerstin Hünefeld (Berlin) berichtete über „The Protection-Relationship (Dhimma) between Imam Yahya Hamid al-Din and the Yemenite Jews as Space of Interaction used by Political and Religious Legal Players“. Das Forschungsthema von Imen Ben Temellist (Heidelberg) lautet: „The History of the Jews of Tunisia under the Rule of Vichy France and National Socialist Germany 1940–1943“. Den Abschluss des Kolloquiums bildete Sophie Wagenhofer (Berlin), die über „The Jewish Museum in Casablanca and the Discourse on Moroccan Identity“ arbeitet.

Vorschau

Buchvorstellung: Am 3. November wird Maximilian Strnad, von 2008 bis 2010 wissenschaftlicher Mitarbeiter im Forschungsprojekt „Juden in Deutschland nach 1945“, seine Monographie *Zwischenstation „Judensiedlung“*. *Vertreibung und Deportation der jüdischen Münchner 1941–1943* vorstellen, das in der Reihe *Jüdische Geschichte und Kultur in Bayern* des Oldenbourg Verlags erschienen ist. Die Buchvorstellung findet um 19.30 Uhr im Kulturhaus Milbertshofen, Curt-Mezger-Platz 1, statt.

Die Reihe „Nachbarschaften. Thomas Mann und seine jüdischen Schriftstellerkollegen in München“, die der Thomas-Mann Förderkreis gemeinsam mit dem Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur vor etwa einem Jahr ins Leben gerufen hat, wird fortgesetzt: Der Literaturwissenschaftler und Autor **Dirk Heiße**rer, erster Vorsitzender des Thomas-Mann-Förderkreises München e.V., wird Thomas Manns Text „Zur Jüdischen Frage“ sowie weitere Texte zum Thema aus den Jahren 1922 bis 1948 vortragen und kommentieren. Anschließend besteht Gelegenheit zur Diskussion. Der Thomas-Mann-Abend findet am Dienstag, dem 8. November 2011 um 19 Uhr im Internationalen Begegnungs-Zentrum (IBZ), Amalienstraße 38, statt. Der Eintritt kostet 8 Euro, ermäßigt 6 Euro. Reservierung unter Tel. 089/89 999 320 oder Email: info@tmfm.de.



Für die im vergangenen Jahr am Lehrstuhl eingerichtete, einmal jährlich stattfindende **Yerushalmi Lecture** konnte der Lehrstuhl in diesem Jahr Prof. **David N. Myers** gewinnen, Chair des Departments of History an der University of California Los Angeles. Am Donnerstag, dem 15. Dezember wird er zum Thema „Yosef Hayim Yerushalmi: Living at the Crossroads of History and Memory“ sprechen.

Auf Einladung der Mittelalterlichen Jüdischen Geschichte wird Prof. **Elisheva Baumgarten**, Professorin im Department of Jewish History und im Gender Studies Programm an der Bar Ilan University in Ramat Gan am 21. November einen Vortrag über jüdische Frauen im Mittelalter halten. Elisheva Baumgarten veröffentlichte unter anderem *Mothers and Children: Jewish Family Life in Medieval Europe* (2004). Der Vortrag findet um 16 Uhr c.t. im Raum A021 im Hauptgebäude der LMU, Geschwister-Scholl-Platz 1, statt.

Der Schriftsteller **Eli Amir** wird am 24. November um 18 Uhr im Rahmen des Oberseminars von Prof. Brenner über seinen Roman *Jasmin* und den Sechs-Tage-Krieg sprechen. In größerem Rahmen ist Eli Amir am 22. November anlässlich der Kulturtagung München zu erleben, die die Gesellschaft zur Förderung der Jüdischen Kultur und Tradition vom 12. bis 22. November zum 25sten Mal veranstaltet: Unter dem Motto „Von Bagdad nach Jerusalem“ wird der Bestseller-Autor (*Der Taubenzüchter von Bagdad*, 1998) um 19 Uhr im Jüdischen Museum München einen Vortrag mit Lesung und Autorengespräch halten, das Mirjam Zadoff moderieren wird. Eli Amir wurde 1937 in Bagdad geboren, emigrierte 1950 nach Israel und zählt heute zu den bedeutendsten Schriftstellern Israels. Er war persönlicher Referent von Shimon Peres und anwesend bei den Friedensverhandlungen unter Jitzchak Rabin.

Matthias Lehmann, Associate Professor an der Indiana University Bloomington und derzeit Humboldt Gastprofessor am Historischen Seminar der LMU, wird im Rahmen des Oberseminars von Prof. Brenner am Donnerstag, dem 10. November um 9 Uhr in Raum 201 über seine Forschungen zum Thema „Vorläufer des Zionismus? Ein philanthropisches

Netzwerk des achtzehnten Jahrhunderts“ vortragen.

Prof. **Israel Jacob Yuval**, Professor für Jüdische Geschichte und akademischer Leiter des interdisziplinären Forschungszentrums für Jüdische Studien Scholion an der Hebrew University of Jerusalem, wird in der Woche vor Weihnachten über „Chanukka und Weihnachten“ sprechen. Ein Forschungsschwerpunkt Israel Yuvals ist das christlich-jüdische Verhältnis im Mittelalter. Der genaue Termin wird rechtzeitig auf unserer Homepage bekanntgegeben.

Die hier vorliegende Ausgabe der *Münchener Beiträge zur Jüdischen Geschichte und Kultur* zum Thema *Das neue Sefarad – Das moderne Spanien und sein jüdisches Erbe* wird am Donnerstag, dem 12. Januar 2012 gemeinsam mit dem Instituto Cervantes der Öffentlichkeit vorgestellt. Die Veranstaltung beginnt um 19.30 Uhr in den Räumlichkeiten des Instituto Cervantes, Alfons-Goppel-Straße 7 in München.

Am 2. Februar spricht Prof. **Stefan Rohrbacher** vom Institut für Jüdische Studien an der Universität Düsseldorf über „Ganoven und Kafrusen: Eine jüdisch-christliche ‚Randgruppe‘ der frühen Neuzeit.“

NEUES VOM FREUNDKREIS DES LEHRSTUHLS

Förderungen

Der Freundeskreis förderte die Israel-Exkursion des Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur. Nicht zuletzt dank einer Zuwendung der Stiftungsgemeinschaft anstiftung&ertomis war er überdies in der Lage, 14 Studierenden die Teilnahme an der diesjährigen Tagung in Elmau zu ermöglichen. Schließlich übernahm er einen Teil der Kosten eines Kolloquiums, das vier Doktoranden aus verschiedenen Städten Deutschlands die Gelegenheit gab, ihre bisherigen Forschungsergebnisse mit dem diesjährigen Allianz-Gastprofessor Norman Stillman und mit Prof. Michael Brenner im Rahmen des Oberseminars zu diskutieren.

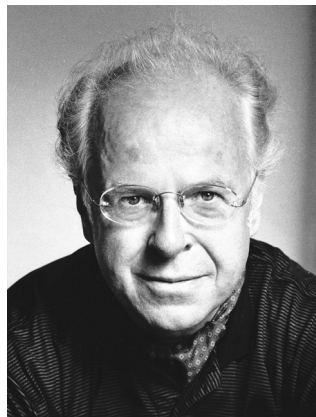
Unterstützt wurde des weiteren eine Veranstaltung am 28. März 2011, bei der Markus Roth und Andrea Löw ihr Buch *Juden in Krakau unter deutscher Besatzung* vorstellen konnten.

Dazu kamen Einzelförderungen: die Unterstützung von Forschungsreisen nach Israel beziehungsweise Frankreich. Der Freundeskreis leistete ferner einen Zuschuss zu der Vorlesung in jiddischer Sprache, die Frau Prof. Dr. Chava Turniansky am 26. Mai 2011 hielt.

Nicht zuletzt soll dankbar vermerkt werden, dass der Freundeskreis wiederum drei Ulpan-Sipendien vergeben

konnte, von denen eines durch die Brüder Teicher, ein weiteres durch Herrn Dr. Wolfgang Beck gestiftet worden war. Wie schon in den vergangenen Jahren übernahm der Freundeskreis die Übersetzungskosten für einige Beiträge der *Münchener Studien zur Jüdischen Geschichte und Kultur*.

Jahresversammlung 2012: Am 26. Januar um 19 Uhr wird sich der Freundeskreis zu seiner Jahresversammlung 2012 zusammenfinden. Im Anschluss daran, ab etwa 20 Uhr, wird Klaus Schultz, über ein Jahrzehnt Intendant und Chef-dramaturg des Staatstheaters am Gärtnerplatz in München, zum Thema referieren zum Thema „Der Dirigent Otto Klemperer - Skizzen zu seinem Portrait“ referieren. Wir werden die Mitglieder spätestens im Dezember schriftlich dazu einladen und dann auch über die Räumlichkeiten informieren.



Die Autoren

Alejandro Baer

arbeitet als Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Kultur- und Religionssoziologie der Universität Bayreuth. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen Erinnerungskulturen, Jewish Studies (Schwerpunkt 20. Jahrhundert/Spanien) und Antisemitismusforschung. Im akademischen Jahr 2011/12 nimmt er eine Lehrstuhlvertretung an der LMU München wahr.

Carlos Collado Seidel

ist außerplanmäßiger Professor für Neuere Geschichte an der Philipps-Universität Marburg. 2010/2011 hatte er die Vertretung des Lehrstuhls für Europäische Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts an der Ludwig-Maximilians-Universität inne. Sein Forschungsschwerpunkt ist die Geschichte Spaniens im 20. Jahrhundert.

Michal Friedman

erhielt vor kurzem ihren Ph. D. an der Columbia University für ihre Arbeit zum Thema *Recovering Jewish Spain: The Emergence of Modern Sephardic Studies in Spain (1845–1940)*. Sie ist Adjunct Professor im Department of History an der Carnegie Mellon University in Pittsburgh.

Anna Menny

steht kurz vor dem Abschluss ihrer im Rahmen des LMUexcellent-Projektes *Christen, Mauren und Juden. Geschichtskultur und Identitätspolitik in der iberischen Moderne* bearbeiteten Dissertation. Ihr Forschungsthema lautet *Die spanisch-jüdischen Beziehungen und das Erbe von Sefarad im Spannungsfeld von Erinnerungs-, Religions- und Außenpolitik (1959–1992)*.

David Nirenberg

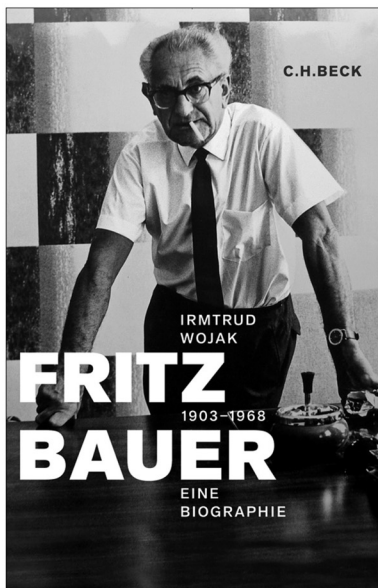
ist Deborah R. and Edgar D. Jannotta Professor of Medieval History and Social Thought an der University of Chicago. Zuletzt erschien von ihm herausgegeben *Judaism and Christian Art: Aesthetic Anxieties from the Catacombs to Colonialism* (mit Herbert L. Kessler, Hg., Pennsylvania 2011).

Stefanie Schüler-Springorum

hat im Juni 2011 die Leitung des Zentrums für Antisemitismusforschung an der TU Berlin übernommen. Zudem ist sie Vorsitzende der Wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft des Leo Baeck Instituts in der Bundesrepublik Deutschland. Zuletzt publizierte sie *Krieg und Fliegen. Die Legion Condor im Spanischen Bürgerkrieg* (Paderborn 2010).

Michael Studemund-Halévy

ist Mitarbeiter am Institut für die Geschichte der deutschen Juden (Hamburg) und Lehrbeauftragter für Judenspanisch an der Universität Hamburg. Er veröffentlichte zuletzt zwei kritische Ausgaben judenspanischer Theaterstücke (Berlin 2008 und Barcelona 2010) und gab mit W. Busse das Buch *Lexicología y lexicografía judeoespañolas* (Bern 2011) heraus.



Irmtrud Wojak, Fritz Bauer 1903–1968. Eine Biographie. 638 Seiten mit 24 Abbildungen. Broschierte Sonderausgabe € 28,- ISBN 978-3-406-62392-9

Fritz Bauer ist eine der interessantesten Persönlichkeiten der deutschen Nachkriegsgeschichte. Seinem Einsatz ist es zu verdanken, dass die juristische Auseinandersetzung mit den Verbrechen des Dritten Reiches nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs in Gang kam und bis zu den Epoche machenden Auschwitz-Prozessen geführt werden konnte

„Ein aufrechter Jurist, eine Biographin mit Spürsinn.“ *Jutta Limbach*



Wolfgang Benz, Deutsche Juden im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts. 336 Seiten mit 32 Abbildungen. Gebunden € 26,95 ISBN 978-3-406-62292-2

Wolfgang Benz versammelt in diesem Buch exemplarische Lebensläufe deutscher Juden im 20. Jahrhundert. Der Prominente steht neben dem Unbekannten, der Kommunist neben dem Großbürger. Zusammen ergeben diese Porträts ein umfassendes Bild jüdischer Erfahrungen im Schatten nationalsozialistischer Verfolgung und ihrer Nachwirkungen bis zur Gegenwart.

C.H. BECK
www.chbeck.de



Frauke Geyken. Freya von Moltke. Ein Jahrhundertleben 1911–2010. 287 Seiten, 71 Abbildungen und 3 Stammtafeln. Gebunden EUR 19,95
ISBN 978-3-406-61383-8

„Diese Darstellung ergänzt überzeugend die vorliegenden Briefbände, und es wird schwer fallen, das hier erreichte dokumentarische und erzählerische Niveau zu übertreffen.“ *Johannes Tuchel, Die Welt*

„In ihrem detaillierten und spannenden Buch lässt sie nicht nur Freya von Moltkes Leben vor dem historischen und sozialpolitischen Hintergrund erstehen, sondern zeichnet auch eindrucksvolle Lebensbilder der Menschen ihres weiteren Umfelds.“ *Renate Wiggershaus, Frankfurter Rundschau*

Helmuth James und Freya von Moltke



Abschiedsbriefe Gefängnis Tegel

September 1944 – Januar 1945

«Was für ein unerträgliches was für ein schönes Buch.»
Martin Derry, Autor von
«Mein verwundetes Herz». Das Leben der Lilli Jahn.

Helmuth James von Moltke, Freya von Moltke
Abschiedsbriefe Gefängnis Tegel. 603 Seiten,
13 Abbildungen, 3 Faksimiles. Leinen EUR 29,95
ISBN 978-3-406-61375-3

„Die Korrespondenz gehört zweifellos zu den kostbarsten Schätzen der deutschen Briefliteratur. Näher am Tod kann man nicht sein. Und nicht näher an der Liebe.“
Thomas Karlauf, Die Welt

„Es sind Briefe, die vom Menschenmöglichen handeln. Man liest sie atemlos, obwohl das Ende bekannt ist.“
Elisabeth von Thadden, Die Zeit

„Erschütternde Dokumente des Aufbegehrens gegen Hitler-Deutschland und Zeugnisse einer großen Liebe.“
Der Spiegel

C.H.BECK
www.chbeck.de

