

Nach der Uhr: Koloniales Zeitregime in Afrika

Wie Missionare und Wirtschaft den Sonntag veränderten

Als die europäischen Mächte sich daranzumachen, in Afrika ihre Herrschaft zu etablieren, war die Kolonisierung der Zeit ein wichtiger Aspekt ihrer Anstrengungen. Die Einführung des gregorianischen Kalenders, christlicher Feiertage, eines arbeitsfreien Sonntags sowie der Übergang von lokalen Zeiten zur europäischen Leitzzeit markierten das Bemühen der neuen Herren, die Zeit selbst unter ihre Kontrolle zu bringen. Die wachsende Verbreitung von Uhren und Kalendern sollte die Kolonisierten daran erinnern, dass die Zeit nicht mehr ihre eigene war.

Wie zahlreiche Vorträge einer vom British Institute in Eastern Africa im kenianischen Naivasha organisierten Tagung über Freizeit in Afrika herausstellten, standen besonders die Bewohner der rasch wachsenden Städte im Visier der Anstrengungen, die Zeit zu ordnen. Arbeiter und Angestellte sollten sich den Rhythmen des industriellen Kapitalismus und der Bürokratie anpassen, sich der Vorstellung verschreiben, dass Arbeit beständig, regelmäßig und sorgfältig zu kontrollieren ist.

So war die neue Zeitordnung wichtiger Bestandteil der Bemühungen, bürokratische und kapitalistische Strukturen in Afrika durchzusetzen. Auf der anderen Seite nutzten, wie Geoffrey Asilimwe (Makerere University, Kampala) betonte, Afrikaner Konflikte über die Zeit, um sich in der kolonialen Ordnung einen Platz zu verschaffen, aber auch um sich dem europäischen Fremddregime zu widersetzen, Sand in das Getriebe dieser Herrschaft zu bringen.

Gerade in den rasch wachsenden Städten waren soziale Beziehungen und kulturelle Ausdrucksformen durch einen höheren Grad an Auswahl und größere Spielräume des Experimentierens gekennzeichnet als in ländlichen Gebieten. Zudem sorgte hier eine Kombination unterschiedlichster Pressionen, die sich nicht allein auf Arbeit bezogen, sondern auch mit städtischen Regularien, mit regelmäßigen religiösen und säkulareren Ereignissen zusammenhingen, dafür, dass das Bewusstsein über eine neue Zeitordnung verbreiteter war als auf dem Land.

Selbst die Stadtbewohner ohne Uhren, und davon gab es eine ganze Menge, entwickelten ein solches Bewusstsein wesentlich schneller als die ländliche Bevölkerung. Die europäische, industriell-kapitalistisch geprägte Zeitordnung, so zeigte Karen Barber (Birmingham), war gleichsam Teil des Prozesses, ein Stadtbewohner zu werden. Selbst jene, die nicht unmittelbar in die Lohnarbeit einbezogen waren, übernahmen entsprechende Zeitpläne: Der Sonntag etwa wurde für Freizeitaktivitäten genutzt.

Doch wie gestalteten die kolonisierten Afrikaner ihre Freizeit? In seinem Abendvortrag kritisierte Charles Ambler (El Paso), dass es in der historischen und ethnologischen Literatur zu Afrika zwar viele Beschreibungen von Freizeitaktivitäten, bisher jedoch kaum ernsthafte begriffliche Deutungen gebe. Zwei Definitionen von Freizeit dominierten in der bisherigen Forschung. Für die einen, so Ambler mit einer Prise Sarkasmus, sei Freizeit schlicht die Teilnahme an Aktivitäten, welche heute als Freizeitbeschäftigungen angesehen würden. Die anderen verstanden Freizeit als Raum von Erfahrungen, die Vergnügen oder Entspannung für spezifische Individuen oder Gruppen bedeuten. Ambler zeigte sich skeptisch, ob die zur Verfügung stehen-

den Quellen ausreichen, vorkoloniale Konzepte von Freizeit zu erfassen. Dem widersprachen vehement einige der afrikanischen Historiker, ohne jedoch den Gegenbeweis antreten zu können. Chris Muhozi (Makerere) versuchte zwar mit Verve, ein vielfältiges Bild der Freizeitaktivitäten der Ankoole (im heutigen Westuganda) vor der Kolonialzeit zu entwerfen. Doch auf Fragen nach seinen Quellen verwies er nur vage auf Interviews.

Eine entscheidende Rolle spielte der Aufstieg des organisierten Sports. Er war zentraler Bestandteil kolonialstaatlicher Versuche zur Disziplinierung und sozialen Kontrolle der Freizeit. Maanda Mulaudzi (Kapstadt) führte aus, dass vor allem in den Minenstädten des südlichen Afrika die Kolonialverwaltung im Verlauf des zwanzigsten Jahrhunderts wiederholt Programme ins Leben rief, um die afrikanischen Arbeiter zu gesitteten Sportaktivitäten zu motivieren. In Johannesburg lancierten in den zwanziger Jahren Missionare und die Minengesellschaften Aktivitäten, die dazu dienen sollten, die Freizeit der Arbeiter auch „moralisch einwandfrei“ zu gestalten.

Hintergrund dieser Initiativen war zum einen das Bestreben, der Arbeit von kommunistischen Agenten entgegenzutreten, welche, so fürchtete man, „Unzufriedenheit“ unter den Township-Bewohnern säen würden. Zum anderen ging es allgemein darum, durch die Moralisierung der Freizeit die vermeintlich ungezügelte Wildheit der Einheimischen zu dämpfen. Zu diesem Zweck sahen die Freizeitprogramme für die Afrikaner „zivilisierte“ Sportarten wie Volley- und Fußball oder Filme erbaulichen Inhalts vor.

Proletarische Sportarten lehnten die Verwaltungen ab. Boxen passte nicht in das Freizeitkonzept der Kolonialherren. Freilich war der Boxsport gerade unter Arbeitern in den Minenstädten des südlichen Afrika nach dem Ersten Weltkrieg ungemein beliebt. Die meisten Europäer in den Kolonien hielten Boxen hingegen für eine den Afrikanern völlig unangemessene, ja unmoralische Betätigung, die sowohl zur Verrohung der Bevölkerung beitrage als auch die Gesundheit der städtischen Arbeiterschaft bedrohe. Zudem sei der „afrikanische Sportinstinkt“, das Gefühl für Fair Play, für diese Sportart nicht ausreichend entwickelt. Besonders beunruhigte jedoch die Tatsache, dass Boxen mehr oder weniger autonom, ohne europäische Patronage rasch populär wurde.

Einen bisher noch wenig erforschten Aspekt stellte Gregory Deacon (London) vor. Er diskutierte den Zusammenhang von Christentum und Freizeit und erläuterte, dass seit ein, zwei Jahrzehnten in Ländern wie Nigeria und Ghana Pfingstkirchen vermehrt Freizeitangebote wie Ausflüge und Picknicks organisieren, die sie ausdrücklich als Gegenmodell zu Gewalt und Alkoholismus konzipieren. Sika Ahadzie (Accra) präsentierte schließlich eine umfassende empirische Untersuchung über die gegenwärtigen Freizeitaktivitäten und -vorstellungen von Vertretern der Mittelklasse in nigerianischen Großstädten. Die Mehrzahl der Befragten nannte Sport, Ausgehen und Fernsehen. Bereits an vierter Stelle rangierte jedoch „churching“ – der Gang in die Kirche nimmt zumindest unter gebildeten urbanen Afrikanern offenkundig einen wichtigen Platz in der Freizeitgestaltung ein. ANDREAS ECKERT

Sprengkräfte: Dynamit in der Moderne

Unfälle und Verbrechen

Er zeichnet sich durch Instabilität und Gewalt aus, ist unberechenbar und kratzt an der Souveränität dessen, der ihn gebraucht – der Sprengstoff, der in Form von Nitroglycerin und später dem Dynamit in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts die kulturellen Ordnungsvorstellungen umkrempelte (Thomas Brandstetter: „Entfesselte Kräfte. Der Sprengstoff als Kulturtechnik der Moderne“, in: Zeichen der Kraft. Wissensformationen 1800-1900, hrsg. von Thomas Brandstetter und Christof Windgätter, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2008).

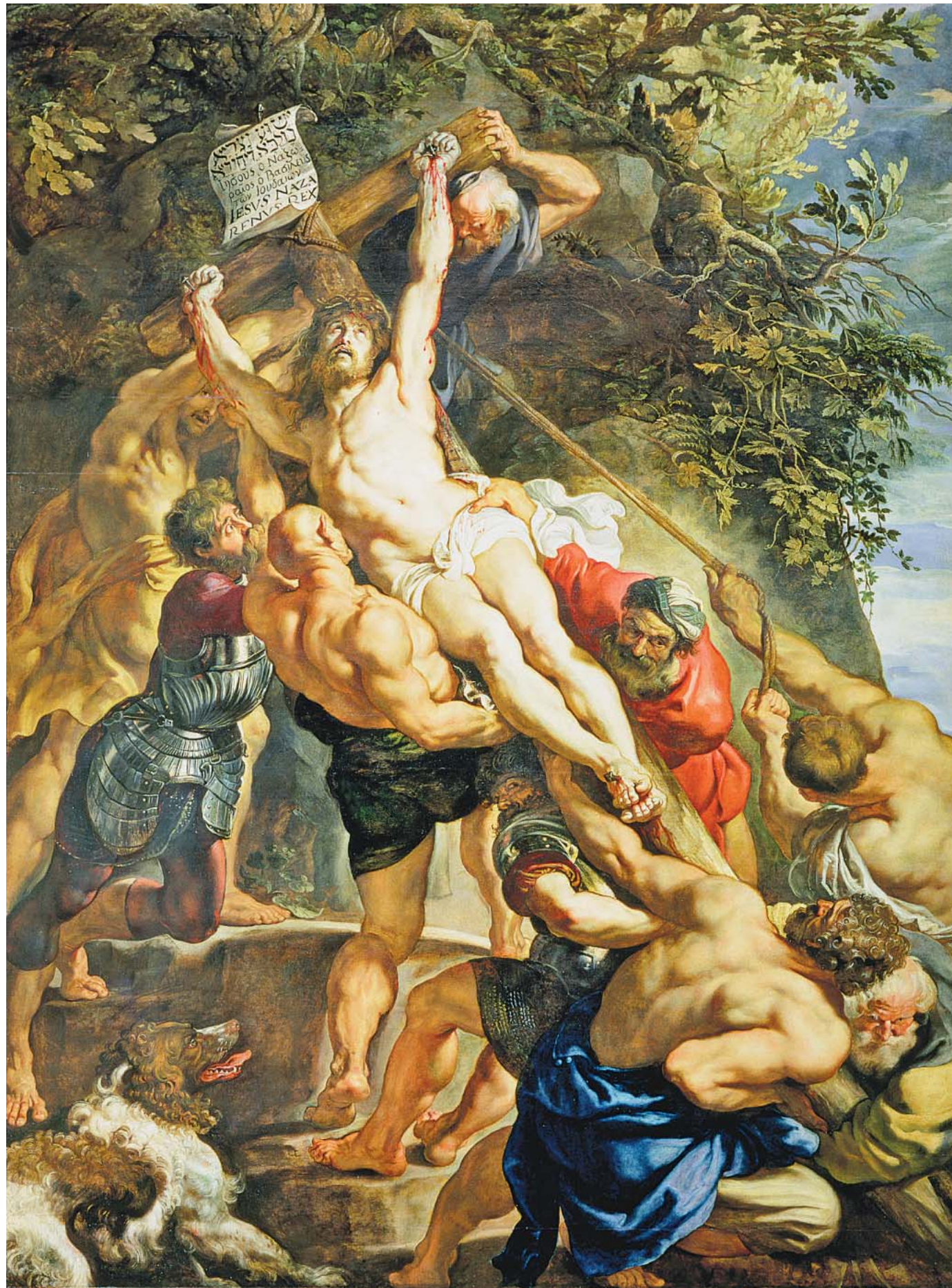
Als der Sprengstoff in die Welt einbrach, stellte er sich gegen die Idee von der Ordnung der Thermodynamik. Die Sprengung widersetzte sich dem Kreislaufschema von Energieumwandlung und erzeugte einen Effekt, der nicht mehr in einem proportionalen Verhältnis zu seiner Ursache steht. Brandstetter verweist auf die an Genieult grenzende Verehrung von Ingenieuren wie Louis Favre, dem Erbauer der Gotthardbahn: Favre habe seine Intelligenz, seine Energie und schließlich sein Vermögen in das Unternehmen gesteckt und sei am Ende daran zugrunde gegangen. Er erlag in seinem Tunnel einem Herzinfarkt.

Das Bild des Ingenieurs im neunzehnten Jahrhundert unterscheidet sich grundlegend von der Figur des distanzierten Planers, als der er heute gilt. Sie waren „Grenzgänger, die sich stets auf dem schmalen Grat zwischen technokratischer Vernunft und monomaniischem Wahnsinn bewegten“. Der sprengende Ingenieur gab das Bild der Verabschiedung, des Exzesses, und spiegelte so das Verhältnis von Sprengstoff und

der durch ihn in Frage gestellten thermodynamischen Ordnung. Brandstetter sieht in der Explosion einen neuen Ereignistyp, der wiederum eng gekoppelt war an den des Unfalls. Spektakuläre Unglücksfälle erregten große Aufmerksamkeit, und Alfred Nobel entwickelte daraufhin die etwas weniger empfindliche Variante des Dynamits.

Dennoch ereigneten sich regelmäßig Unfälle. Beim Gotthardtunnelbau kamen 64 Arbeiter durch Sprengstoffexplosionen ums Leben. Als Konsequenz wurde 1871 das erste Haftpflichtgesetz eingeführt, die Frage nach der Schuld wich der Frage nach dem Risiko. „Unfälle waren nicht mehr dem Individuum anzulasten, sondern wurden als unvermeidbare Konsequenz der industriellen Arbeitsorganisation verstanden.“ Der Sprengstoff avancierte zum sozialen Problem und bekam eine politische Dimension. Hierin liegt nach Brandstetter seine Verwandtschaft zu einem anderen Phänomen, das im neunzehnten Jahrhundert aufgekomen war: dem terroristischen Attentat. Das Dynamit galt als die bevorzugte Waffe anarchistischer Gewalt. Ein Sprengstoffgesetz wurde verabschiedet, das auf dem Prinzip des Verdachts gründete.

Es sind die Aspekte des seriellen Auftretens – jedes Ereignis verweist auf ein zukünftiges, ähnliches – und die Logik des Verdachts, die eine Verbindung zwischen dem Sprengstoff und den Ereignistypen Unfall und terroristisches Attentat herstellen. Die Erschütterung der Kultur einer ganzen Epoche ist die Konsequenz dieser unkontrollierten Kraftentfaltung von Explosivstoffen; für Brandstetter werden sie damit zu einem Gegenstand der Archäologie der Moderne par excellence. mith



Kühne Perspektive auf ein altes Symbol: 1610 malte Peter Paul Rubens seine Kreuzaufrichtung mit einer unerhörten Dynamik der Bewegungen und einer vielgestaltigen Figurenwelt.

Foto Bridgeman Art

Sieg in diesem Zeichen

Zwischen reiner Spiritualität und buchstäblich „wahrem Kreuz“ fand die Christenheit seit der Antike eine Vielzahl von Frömmigkeitspraktiken.

Das Schloss in Rastatt, ein Erinnerungsort der Revolution von 1848, auch das Gedächtnis der christlichen Frühgeschichte pflegt, ist kaum bekannt. Die unter dem Patrozinium des heiligen Kreuzes stehende, im Stil eines Hoftheaters ausgestattete Schlosskapelle verwahrt nicht nur einen Span der Kreuzreliquie, sie setzt auch in opulenten großformatigen Deckenbildern die Kreuzauffindungslegende in Szene. Dabei ist Helena, die Mutter Kaiser Konstantins, mit den Gesichtszügen Sibylla Augustas (1675 bis 1733) versehen, als Verkörperung der barockfrommen und baufreudigen Witwe von Markgraf Ludwig Wilhelm.

Sigrid Gensichen, Carla Heussler und Katja Richter nahmen den 275. Todestag Sibylla Augustas, der sich in diesen Wochen eine Ausstellung im Schloss widmet, zum Anlass, um in einer wissenschaftlichen Tagung dem zentralen Symbol der Christenheit auf den Grund zu gehen. Während in der Antike die Kreuzigung als schmachvoller Sklaventod galt, von dem römische Bürger nichts wissen wollten – so schrieb Cicero: „Was Kreuz heißt, soll nicht nur vom Leib der Bürger Roms fernbleiben, sondern auch schon von ihrer Wahrnehmung, ihren Augen und Ohren“ –, stieg es im Christentum zum allgegenwärtigen Zeichen auf.

Die erste Sektion der Tagung war der Kreuzforschung des frühen Christentums und Mittelalters gewidmet. Nach Holger Klein (Columbia University/New York) bleibt es schwierig, Konkretes über das vierte und fünfte Jahrhundert zu sagen, da es zu dieser Zeit allenfalls eine legendarische Überlieferung gibt. Nur zögernd – zunächst auf Münzen – habe das Kreuz seinen Platz in der Ikonographie gefunden. Gia Toussaint (Hamburg) nahm die nebulöse Rede von „Wahren Kreuz“ unter die Lupe. Wenn auch schon Augustinus die Formel „vera crux“ verwandte, so doch nur im spirituellen Zusammenhang. Erst im zwölften Jahrhundert, infolge der inflationären Zunahme von Kreuzpartikeln in der Ära der Kreuzzüge, habe das

Begriffsfeld einen materiellen Inhalt angenommen. Erst jetzt war die Benennung des Kreuzes als „wahr“ auf die Realie bezogen mit der Funktion, deren Authentizität zu rechtfertigen. Aus dem Blickwinkel der Liturgiewissenschaft stellte Louis van Tongeren (Tilburg) im rituellen Umgang mit dem Kreuz an den herausgehobenen Tagen – Karfreitag, 14. September (Kreuzerhöhung), 3. Mai (Kreuzauffindung) – ihren physisch-haptischen Charakter heraus.

Ein weiterer Schwerpunkt der Tagung war die Gegenreformation. Herwarth Röttgen (Stuttgart) wartete mit einer subtilen Deutung der Gestik der ausgestreckten Hände und Arme des sterbenden und auferweckten Lazarus bei Caravaggio auf, der ein liegendes, noch lebendiges Kreuz zu figurieren scheint. Dass das Bronzebüchlein unter der Kuppel von St. Peter beinahe ein Petruskreuz, also ein auf dem Kopf gestelltes lateinisches Kreuz geziert hätte, zeigt die Experimentierfreude seines Schöpfers Bernini, wie Rudolf Preimesberger (Berlin) anhand von Skizzen aus der Albertina dokumentierte.

Den Facettenreichtum der Pietas Austriaca machte Werner Telesko (Wien) zum Thema. Marianische, hagiographische, christologische und soteriologische Praktiken schufen ein kaum zu entwirrendes Knäuel einander ergänzender Frömmigkeitspraktiken. Der Habsburger Kreuzkult habe sich allein schon darin gezeigt, dass die frühneuzeitliche Ausdehnung des Habsburger Territoriums in alle vier Himmelsrichtungen mit der Form eines Kreuzes verglichen wurde. Auch kruziifizierte Varianten des Ave Maria – „Gegrüßet seist Du heiliges Kreuz (. . .), der du bist benedict unter den Bäumen“ – sind belegt.

Mehrere Vorträge behandelten das Genre barocker Deckenmalerei, ohne dabei Fragen zur Medialität und Rezeptionsästhetik auch nur zu stellen. Nicht jede Bildkomposition über den Köpfen der Gläubigen ist so komplex, dass sich ihre Interpretation stets in Deskription erschöpfen müsste. Bernhard Rupprecht (München), Doyen dieser Forschungsrichtung, stellte mit Asams Deckenprogramm im schlesischen Wahlstatt, wo die Klostergründung der heiligen Hedwig am Schauplatz der Mongolenschlacht von 1241 mit der Kreuzauffindung der heiligen Helena korreliert, immerhin ein mehrschichtiges Traditionskonstrukt vor, deren Stichhaltigkeit von Fiktionen genährt wurde. Weder ist belegt, dass Hedwig dort ein Kloster gründete, noch weist die Überlieferung etwas von einer Kreuzpartikel, von Helenas Kreuzauffindung neun Jahrhunderte zuvor ganz zu schweigen.

Katja Richter (Berlin) zeigte, dass es möglich ist, das konfessionelle und das frühchristliche Zeitalter miteinander zu verknüpfen. Nachdem Luther Rom als sündenhaftes Babylon denunziert hatte, legte sich die Stadt in den folgenden Jahrzehnten ein Image vorbildhafter Religiosität zurecht, was sich im Stadtbild besonders pointiert an der Weihe der sixtinischen Obelisk zu Ehren des Kreuzes niederschlug. Im Rückgriff auf das frühchristliche Modell des Kreuzes als Sieges- und Triumphzeichen sowie der Abgrenzung von Christen und Heiden sollte das Kreuz nun zum Symbol der katholischen Kirche werden und dabei erneut die Grenze zwischen Gläubigen und Ungläubigen – diesmal in der Verkörperung häretischer Protestanten – sichtbar machen.

Ulrich Köpf (Tübingen), Leiter der Luther-Gesamtausgabe in Weimar, knüpfte daran die These, dass in Fragen der Kreuzerfrömmigkeit die Gegenreformatoren einen größeren Bruch vollzogen als die Reformatoren selber, die den leidenden Christus am Kreuz des späteren Mittelalters durchaus in ihre Theologie zu integrieren wussten. So war Luther von der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux („theologia crucis“) geprägt. Jakob Gretzers gewaltiges jesuitisches Opus „De Sancte Cruce“ von 1545 sollte in der Vorrede ausführlich auf die Lutherrose, deren Mittelfeld ein Kreuz zielt, eingehen, um zu belegen, dass auch die Lutheraner das Kreuz schätzten. Dahinter stand der Gedanke: Wer das Kreuz bejaht und abbildet, müsse auch das gesamte System des Katholischen bejahen (Christian Hecht, Erlangen). Das Kreuz war eben nicht so gegenständig-bildhaft, als dass es der reformatorischen Bildkritik nicht hätte offensiv begegnen können.

Die Vereinigung einer vornehmlich auf Rom konzentrierten frühneuzeitlich-konfessionellen Perspektive mit regional-historischen Akzenten des Barock mutet ebenso stimmig an, wie deren Unterlegung durch ein spätantik-mittelalterliches Vorspiel problematisch erscheint. Jedes der drei Untersuchungsfelder für sich hätte angesichts der offenkundigen Forschungslücken eine eigene Tagung gerechtfertigt. Gewiss lädt die Universalität des Kreuzes dazu ein, weite historische Bögen zu schlagen, die auch die Kunstentwicklung des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts hätten einbeziehen können. Erinnert sei hier nur an die Kreuzzeit von Joseph Beuys sowie an die Skulptur eines gekreuzigten Frösches von Martin Kippenberger im Landesmuseum Bozen, der jetzt kurz vor dem Sommerurlaub des Papstes einen veritablen Streit ausgelöst hat. STEFAN LAUBE

Revolution der Jungtürken

Laizismus

Als im Juli 1908 der jungtürkische Umsturz sich durchgesetzt hatte, fand die Modernisierungsrevolution zunächst den ungeteilten Beifall Großbritanniens. Erst mit der Zeit wurde klar, dass auch der Wechsel des Regimes und der Staatsideologie an den geopolitischen Zwängen, denen sich das Osmanische Reich ausgesetzt sah, nichts änderte.

Solange die russische Politik an eine Wiedergewinnung Konstantinopels für die Christenheit dachte, solange von Russland aus die christlichen Minderheiten, Griechen und Armenier, tatkräftig gefördert wurden, solange der Zar andere, den türkischen Ansprüchen feindliche Nationen auf dem Balkan unterstützte, konnte von einer strategischen Neuorientierung keine Rede sein. Und so kehrte auch die britische Politik, die gegen Deutschland auf ein Bündnis mit Russland angewiesen war, bald zu einer sehr distanzierten Sicht auf das osmanische Regime zurück.

In dem großen strategischen Spiel um den Nahen Osten waren nicht nur direkte türkische, russische und britische Interessen ins Kalkül zu ziehen, sondern es kam ein weiterer Akteur hinzu: die zionistische Bewegung, die an Kraft gewann – und das anvisierte Territorium für eine jüdische Heimstätte lag damals auf dem Gebiet des Osmanischen Reiches. Die Türkei war vom europäischen Antisemitismus weitgehend frei, und so kam es, dass in der jungtürkischen Führung und in der neuen Regierung Juden oder Angehörige der Dönme, einer von Gershom Scholem untersuchten sabbatianischen Sekte in der Türkei, die unter formeller Annahme des Islams ihre eigenen Überlieferungen pflegte, eine prominente Rolle spielen konnten. Djavid Bey (auch als „Javid“ oder in türkischen Quellen als „Cavid“ transkribiert), erster Finanzminister der Jungtürken, war ein Dönme.

Ein bemerkenswertes Dokument aus der diplomatischen Korrespondenz zwischen Gerard Lowther, dem britischen Botschafter in Konstantinopel, und dem Londoner Außenministerium veröffentlichte vor fast vierzig Jahren der Politikwissenschaftler und Nahost-Experte Elie Kedourie, der an der London School of Economics lehrte („Young Turks, Freemasons and Jews“, in: Middle Eastern Studies, Band 7, 1971).

Lowther meldete in einem längeren Hintergrundbericht vom Mai 1910 nach London nichts Geringeres als seine Gewissheit, bei den Jungtürken und dem geheimen „Komitee für Einheit und Fortschritt“, aus dem die politische Bewegung hervorgegangen war, handle es sich im Wesentlichen um eine freimaurerische Loge. Eine solche Vermutung war nicht von vornherein abwegig, denn die nationalen, säkularistischen und konstitutionellen Bewegungen des neunzehnten Jahrhunderts, allen voran das italienische Risorgimento, standen unter starkem maurerischen Einfluss: Garibaldi, der Nationalheld, war zugleich Großmeister des italienischen „Grande Oriente“.

Vor allem die jungtürkische Polemik gegen „Reaktion“ und „Klerikalismus“ erinnerte den Botschafter an das, was er aus der Französischen Republik über die Freimaurer wusste: soeben, 1905, war in einer radikalen Auslegung der Trennung von Staat und Religion das Kirchenvermögen eingezogen worden – und der „Grand Orient de France“ konnte sich seiner Vorreiterrolle bei der laizistischen Gesetzgebung rühmen.

Talaat Bey und Djavid Bey, die einzigen Regierungsmitglieder von echtem politischen Gewicht, seien zugleich die Spitze der osmanischen Maurerei, glaubte der Botschafter. Lowther dachte dabei ausschließlich vom britischen Interesse her. „Der orthodoxe Muslim hat ein starkes Vorurteil gegen die Maurerei, die ihm schlimmer erscheint als der bloße Un Glaube“, meldete er – und dieses Motiv habe die Meuterei gegen das jungtürkische Regime vom April 1909, den Putschversuch des Sultans, ausgelöst. Für die Propaganda unter Muslimen in Ägypten und Indien werde man sich des Freimaurer-Themas mit Vorteil bedienen können.

Kedourie vermochte in den Ideen Lowthers, deren Ursprung er dem irisch-katholischen Botschaftsdolmetscher Fitzmaurice zuschrieb, nur „schwülstige Phantasien“ (fustian fantasies) und „verwirrte Fabeln“ (fuddled fabulosity) zu erkennen. Neuere Studien zur jungtürkischen Bewegung haben indes die Mitgliedschaft wichtiger Exponenten in maurerischen Logen zur Gewissheit gemacht: M. Sukru Hanioglu konnte in seinem Buch „Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908“ (Studies in Middle Eastern History, Oxford University Press 2001) nachweisen, dass mit nur einer Ausnahme sämtliche Gründer des „Komitees“ Freimaurer waren oder wurden, und zwar, eben doch ganz wie von Lowther vermutet, in der von Italien aus gegründeten Loge „Macedonia Risorta“ beziehungsweise im osmanischen „Grand Orient“.

Der aktuelle türkische Streit zwischen den harten Laizisten der CHP, die sich auf die jungtürkische Tradition berufen, und der islamischen Bewegung hat eine Vorgeschichte, die tief in die Welt der Konspirationen und Gegenkonspirationen führt. Man sollte sie nicht von vornherein, wie Elie Kedourie, als bloßes Phantasieprodukt verwerfen. LORENZ JÄGER