
Das Transkulturelle im Ethnischen finden. Grenzverschiebungen arabischer und jüdischer Ethnizität in Brasilien

Jeffrey Lesser

Zusammenfassung

That Arabs and Jews are part of a single group transcending religion and region of origin is surprising at first glance. Yet in Brazil there is a deep and well developed popular and elite conception of Jews and Arabs as one „people“ with a set of common characteristics, who are a single people more similar than different. This chapter treats categories like „immigrant“ and „foreigner“ as imbued with positive national identity characteristics that naturalize some Brazilians via their foreignness. It analyzes why Arabs and Jews (along with Japanese) are often glossed as the „best“ Brazilians because of their immigrant status.

Schlüsselwörter

Jews · Arabs · Japanese · Immigrant · Foreignness · Brazilianness · Ethnicity · Whiteness · Stereotypes · Migration

J. Lesser (✉)

Department of History, Emory University, Atlanta, GA, USA

E-Mail: jlesser@emory.edu

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2016

K. Kazzazi et al. (Hrsg.), *Migration – Religion – Identität. Aspekte transkultureller Prozesse*, DOI 10.1007/978-3-658-06510-2_2

1 Einführung

Ich liebe historische „Fakten“, die wahrscheinlich falsch sind. Eine meiner Lieblingsgeschichten ist unter dem Titel „Getúlio e os Dois Semitas“ überliefert. Sie wurde von Aziz Maron erzählt, von 1951 bis 1959 Bundesabgeordneter und Brasilianer mit Wurzeln im Nahen Osten. In der Geschichte treffen der Abgeordnete Aziz und ein Journalist eines Tages im Jahr 1954 Präsident Getúlio Vargas im Präsidentenpalast in Rio de Janeiro. Während der Unterhaltung fragt der Abgeordnete den Präsidenten Vargas, ob es eine weise Entscheidung gewesen sei, Ricardo Jafet, Brasilianer libanesischer Abstammung und Präsident der Banco do Brasil, und Horacio Lafer, Sohn von europäisch-jüdischen Einwanderern und Finanzminister, auf zwei benachbarten und kritischen Positionen zusammenarbeiten zu lassen.¹

Abb. 1 Deckblatt des Flugblattes „O Imigrante“, das für die Einwanderung nach Brasilien wirbt (Januar 1908, 1:1)



¹ Jafet war eine der öffentlichsten Figuren unter den ca. 350.000 Menschen in Brasilien, die sich zu der Zeit als „syrisch-libanesisch“ definierten. Lafer hatte eine vergleichbare Stellung unter den ca. 100.000 Juden im Land (Safa 1960, S. 54–68; Malamud 1983).

Was es sei, fragte Präsident Vargas, was an der Zusammenarbeit von Jafet und Lafer so merkwürdig sei. Der Mann antwortete: „Aber, Ihre Exzellenz, ein Araber und ein Jude. Die werden sich ständig bekriegen. Sie werden ein richtiges Palästina in Ihrer Regierung haben.“

„Haben Sie keine Angst“, riet Getúlio Vargas, „schließlich ist das alles das Gleiche. Beide sind Semiten, Lafer und Jafet. Araber und Juden kämpfen um die größte Beute und danach verstehen sie sich“ (Júnior 1955, S. 179 [übers. aus d. Engl. KK]).

Die Implikation der Geschichte, dass Araber und Juden Teil einer einzigen, über Religion und Herkunftsregion hinausgehenden Gruppe seien, wirkt auf den ersten Blick überraschend. In den frühen fünfziger Jahren, als diese Unterhaltung angeblich stattfand, schienen die Teilung Palästinas und die Gründung des Staates Israel Juden und Araber zu ewigen Feinden zu machen. Wenn wir aber genauer hinschauen, sehen wir, dass die Antwort von Getúlio Vargas nicht an einem fernen Kampf um das Land hängt. Vielmehr zeigt sie eine weit entwickelte Vorstellung von Juden und Arabern als ein „Volk“ mit gemeinsamen Eigenschaften, als ein einziges, in sich eher ähnliches als unterschiedliches Volk.

Ein Teil der Antwort des Präsidenten hatte ihren Grund in einer tief sozialisierten Vorstellung in Brasilien, dass Araber und Juden ein einziges migratorisches „Anderes“ seien, dessen gemeinsames Erbe die iberische Reconquista und die Inquisition waren. Doch die Kommentare erweisen Vargas, wie so viele andere der brasilianischen Elite, auch als Erbe einer breiten lateinamerikanischen intellektuellen und politischen Tradition, die auf die Schaffung nationaler Identitäten nach dem Muster westeuropäischer wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Grenzen zielte. Mit anderen Worten, Juden und Araber waren, wie alle anderen Einwanderungsgruppen in Lateinamerika, gleichzeitig Teil einer problematischen gesellschaftlichen Frage, deren Antwort zum Teil in Nationalismus und Fremdenfeindlichkeit lag, und Teil einer gesellschaftlichen Lösung, in der die Einwanderer die lateinamerikanischen Republiken vor ihren Bürgern afrikanischer und indigener Herkunft retten würden. Arabische und jüdische Einwanderer waren daher sowohl Insider (wegen ihres judäo-christlichen Glaubens) als auch Außenseiter (obwohl sie weder „schwarz“ noch „indianisch“ waren, galten sie auch nicht als „weiß“). Araber und Juden erreichten die Ziele der Elite, indem sie wirtschaftlich erfolgreich waren, erregten jedoch gleichzeitig auch deren Zorn, weil sie das Land nicht beackerten und nicht daran interessiert schienen, die euro-brasilianisch-christliche Kultur blind zu akzeptieren (Abb. 2).

Abb. 2 „Migrationsströme“, eine Briefmarke von 1974, die die Einwanderung nach Brasilien feiert



2 Entwicklung der Einwanderung aus dem Nahen Osten nach Brasilien

Dass Araber und Juden Mitglieder einer einzigen transkulturellen Gruppe sein könnten, wird deutlich, wenn wir die ersten Nichtchristen untersuchen, die en masse nach Brasilien emigrierten, eine Gruppe, die man arabische Juden nennen könnte. Die Geschichte beginnt mit dem Ausbruch des Spanisch-Marokkanischen Krieges (1859–1860). Die Unruhen führten dazu, dass viele Juden, vor allem die wirtschaftlich erfolgreichen, überlegten, ob ihre Zukunft nicht woanders liegen könnte. Migration schien eine realistische Option zu sein, da marokkanische Juden oft mehrsprachig waren; sie sprachen bei ihrer Geschäftstätigkeit Arabisch und Spanisch, Französisch und Hebräisch in der Schule und Haqitia (eine auf dem Hebräischen wie dem marokkanischen Arabisch basierende Sprache) zu Hause.

In den 80er Jahren des neunzehnten Jahrhunderts wanderten 95 % der jungen Männer, die ihren Schulabschluss an einer der jüdischen Schulen in Marokko machten, nach Südamerika aus. Ungefähr eintausend von ihnen wählten Pará als Ziel, einen Staat in der brasilianischen Amazonasregion, deren florierende Gummiland-Industrie Städte wie Belém, an der Flussmündung gelegen, mit Händlern und kleinen Kaufleuten füllte. Brasilien war auch attraktiv für marokkanische Juden, weil Einbürgerungsurkunden relativ einfach zu bekommen waren. Als Brasilianer fielen sie unter Gesetze, die Ausländern in Marokko besonderen Schutz gewährten.

Für marokkanische Juden des neunzehnten Jahrhunderts spielten brasilianische Pässe dieselbe Rolle wie zweite Pässe heute für zehntausende Lateinamerikaner, die aktiv eine zweite Staatsbürgerschaft anstreben, vor allem von europäischen und nordamerikanischen Staaten.

Mimom Elbás war typisch. Er wanderte am Ende des Jahres 1892 von Tanger nach Belém aus und zog nach einem Jahr nach Rio de Janeiro. Sechs Monate später wurde er eingebürgert und kehrte nach Marokko zurück, was den brasilianischen Konsul in Tanger zu der Beschwerde veranlasste, dass Elbás „keine andere Sprache als Arabisch sprechen kann, was typisch ist für die Hebräer aus den östlichen Hafenstädten“ (Colaco 1895). Diese Beschwerde war so häufig, dass Brasilien im frühen zwanzigsten Jahrhundert die diplomatischen Beziehungen zu Marokko abbrach, um nicht länger eingebürgerte Staatsbürger schützen zu müssen. Es überrascht nicht, dass im amazonischen Jargon des neunzehnten Jahrhunderts Araber „Juden“ genannt wurden, während in Zentralbrasilien sowohl Juden als auch Araber als „galegos“ bezeichnet wurden, ein abwertender Terminus für Menschen von der iberischen Halbinsel (Safady 1973, S. 115 f.).

Die populäre kulturelle Vorstellung, dass Araber und Juden eine Gruppe seien, fand sich nicht nur im neunzehnten Jahrhundert am Amazonas. In den 1960er Jahren teilte Brasiliens repressive Abteilung für Politische und Soziale Ordnung ihre Akten über militante Personen in zwei Kategorien ein: eine für „Brasilianer“ und eine für „Nicht-Brasilianer“. Die beiden Termini waren aber nicht an die Staatsbürgerschaft gekoppelt. Vielmehr schuf die Abteilung eine Kategorie für die arabischen, jüdischen und japanischen Namen, die für „nicht-brasilianisch“ gehalten wurden, auch wenn die observierte Person brasilianischer Staatsbürger war. Die „brasilianische“ Kategorie dagegen war voll von Einwanderern aus Portugal, Italien und Spanien, die keine Staatsbürger waren. Dies hilft uns zu verstehen, warum in zeitgenössischem Polizeislang in São Paulo die Bezeichnung Araber „dasselbe war wie Jude“ (Da Silva 1974, S. 69, 107 [übers. aus d. Engl. KK]).

Es ist schwer genau zu sagen, wie viele Juden und/oder Araber sich in Brasilien ansiedelten. Wechselnde nationale Kategorien im Mittleren Osten und Europa und Veränderungen bei der Art und Weise, wie die brasilianische Regierung Einwanderereinträge zählte, bedeuten, dass Statistiken aus verschiedenen Quellen selten übereinstimmen. Was die Angelegenheit noch interessanter macht, ist, dass „Araber“ und „Jude“ seit den 1950er Jahren Kategorien von hohem Status sind, und daher verfechten (und empfinden vielleicht mit gewisser Berechtigung) viele ihr Arabisch- oder Jüdisch-Sein, obwohl traditionelle Organisationen sie möglicherweise nicht darunter fassen würden. Was wir mit einiger Sicherheit sagen können, ist, dass Einwanderer aus dem Mittleren Osten vorwiegend melkitische Christen, maronitische Katholiken, Griechisch-Orthodoxe und Juden waren und dass mehr

als neunzig Prozent bis zu den ersten Dekaden des zwanzigsten Jahrhunderts aus dem heutigen Syrien und Libanon kamen. Darauf folgte eine große Gruppe von Palästinensern, die meisten Muslime, die sich nach 1968 ansiedelten. Bei den Juden sind wir ziemlich sicher, dass die Höhepunkte der Einwanderung aus Marokko und Russland vor dem Ersten Weltkrieg lagen, aus Polen zwischen 1920 und 1940 und aus dem Nahen Osten, vornehmlich Ägypten, nach 1954.

Wie diese demographische Information deutlich macht, sind die Unterscheidungen zwischen „Araber“ und „Jude“ in Brasilien oft schwer zu treffen. Diese Schwierigkeit zeigt, dass es falsch ist anzunehmen, wir könnten Migration nur als ethnisch und religiös gruppenspezifisch verstehen. Tatsächlich zeichnen sich arabische und jüdische Migrationen häufig eher durch Gemeinsamkeiten denn durch Unterschiede aus. So subventionierte Brasilien etwa im späten neunzehnten Jahrhundert Millionen von Einwanderer aus Europa und Asien. Juden und Araber dagegen wurden nicht unterstützt, und so wurden sie auch nicht erwartet. Gleichzeitig hatten Araber und Juden eine besondere Stellung in der brasilianischen Elite, sowohl Freund wie Feind, exotisch anders und doch irgendwie vertraut. Manche Intellektuelle beispielsweise bestanden darauf, dass Brasiliens portugiesische Kolonisten Semiten oder heimliche Semiten gewesen und so mit Amerikas Ureinwohnern verbunden seien. Diese Wissenschaftler und Politiker behaupteten, dass ein biologisches Band portugiesische Kolonisten mit amazonischen indigenen Völkern verbinde, und zwar über Araber und Juden (Braga 1894, S. 283–293). Eine weithin akzeptierte, verrückte französische Theorie besagte, dass König Salomon der „Ahne der Syrer“ gewesen sei und den Amazonasfluss hinaufsegelte, wodurch Quechua zum Ableger des Althebräischen wurde (De Thoron 1868; Correia 1948, S. 471–479). Selbst heute ist es möglich, dass manche derjenigen, die sich als jüdisch-brasilianisch oder arabisch-brasilianisch definieren, behaupten, die indigenen Völker seien ein verlorener Stamm Israels oder ein verlorener Stamm arabischer Reisender. Um nicht zurückzustehen, beanspruchten japanische Immigranten Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts dasselbe für sich und die chinesischen Einwanderer tun es heute ebenso.

3 Transkulturalität und Identität in aktueller Migrationsforschung

Die Verbindung von Arabern und Juden im populären wie im elitären Diskurs spiegelt sich im akademischen Bereich nicht wider, denn ein großer Teil der gegenwärtigen Forschung über Migration kommt aus Diaspora-, Transkulturalismus- oder Transnationalismusstudien. Diese Studien behandeln Gruppen oft, als wären sie losgelöst von den Nationen, die manche von ihnen Heimat nennen, und somit sepa-

rat voneinander. Wenn sie als nicht in die Mehrheitsgesellschaft integriert gesehen werden, werden Migranten und ihre Nachkommen oft als leidende Opfer dargestellt. Wenn sie integriert sind, werden sie häufig als nicht völlig oder authentisch „ethnisch“ definiert. Unter Lateinamerika-Forschern werden manche Gruppen (Juden, Asiaten, Osteuropäer und Araber) gleichzeitig – ohne dies zu hinterfragen – zusammen mit anderen Gruppen europäischer Herkunft in die „weiße“ Kategorie eingeordnet oder sie werden als Einwohner i n lateinamerikanischen Republiken behandelt statt als Bürger v o n lateinamerikanischen Republiken. Und doch werden diese vergleichbaren Einordnungen weithin von Forschern ignoriert, die annehmen, Migrantengruppen wären so unterschiedlich, dass sie nicht verglichen werden können.

Wie man sieht, lehne ich die rigiden geographischen, ethnischen und semantischen Definitionen ab, die oft in einem singulären ethno-religiösen Kontext entwickelt werden. Als Anhänger interdisziplinärer Ansätze stelle ich das in Frage, was ich die „Geistesnahrung des migratorischen Pluralismus“ nennen möchte, wo ethnische Unterscheidungen durch Globalisierung, Transnationalismus und Transkulturalismus verstärkt werden – als ob ethnische Etiketten auf verdrehte Art und Weise einander nicht berührende Streifen auf der pluralistischen Regenbogenflagge geworden wären. Dabei ist ethnische Ähnlichkeit ebenso wichtig wie ethnischer Unterschied und der nationale Teil (trans-)nationaler Kultur ist das, was ethnische Erfahrungen miteinander in Dialog treten lässt (Lesser 2004, S. 7–17). Die Kategorien, die wir erschaffen, um gesellschaftliche Phänomene zu verstehen, bergen Probleme, die sich daraus ergeben, dass den Geschichten von Individuen, Kulturen und Gesellschaften künstliche Taxonomien aufgezwungen werden, die notwendigerweise immer voller Widersprüche, Ambiguitäten und Unübersichtlichkeit sind. Vereinfacht ausgedrückt, müssen Forscher ein Gefühl dafür entwickeln, über Ethnizität und nationale Identitäten in einem Kontext des „und“ nachzudenken, im Gegensatz zu den Rigiditäten, die das Wort „oder“ erzwingt.

Es wurde für mich zur offensichtlichen Notwendigkeit, über Identität durch das Wort „und“ nachzudenken, als der verstorbene Albert Hourani mich einlud, einen Beitrag zu einem von ihm herausgegebenen Band über die libanesische Diaspora zu verfassen.² Im klassischen Ausdruck der traditionellen ethnischen Studien, die ich heute als so problematisch empfinde, lehnte ich die Einladung zunächst mit den Worten „Ich arbeite über Juden, nicht Araber.“ ab. Glücklicherweise hatte Professor Hourani kein Interesse an meinen Ausreden. „Gehen Sie nochmal an die Quellen“, sagte er, was ich natürlich tat. Was ich herausfand, war, dass so gut wie jede öffentliche Diskussion über die Ethnizität nicht-europäischer Einwande-

² Hourani 1981, 1991.

rer in Brasilien Araber, Juden und Japaner umfasste. Bald begann ich mich zu fragen: „Was bedeutet es, dass diese drei Gruppen, die zu verschiedenen Zeiten in Brasilien ankamen, sich in verschiedener Art in die Wirtschaft einbrachten und wenig miteinander zu tun hatten, in den Diskursen in der brasilianischen Elite miteinander verbunden werden? Warum ignoriert die traditionelle Forschung diese Gruppen, indem sie sie funktional in einer Art Ehrenkategorie „weiß“ zusammenwirft?“ Manchmal erinnert uns schon der Gebrauch der Pluralformen von Wörtern (*Religionen* und *Kulturen* statt *Religion* und *Kultur*) daran, dass ethnische Gruppen nicht ausschließlich außergewöhnliche und unvergleichbare Erfahrungen haben.

Araber und Juden waren nur zwei Migrationsgruppen, die in einen größeren Komplex von Kultur und Religion verstrickt waren, der lateinamerikanische Intellektuelle und Politiker im zwanzigsten Jahrhundert plagte und ihnen im einundzwanzigsten immer noch auf der Seele liegt. Aus meiner Perspektive ist dies ein Bereich, in dem der brasilianische Fall gut zu anderen lateinamerikanischen Beispielen passt. Debatten über Araber und Juden traten in der gesamten Region mit der Einführung von Lohnarbeit auf, als Eliten versuchten, die Einreise von „erwünschten“ Immigranten zu fördern, in der Erwartung, dass durch diese die Nationalkultur von schwarz oder indigen zu weiß transformiert werden könnte. Bis zu den 1930er Jahren war den nationalen Eliten in Mexiko, Brasilien, Argentinien, Honduras oder Kolumbien deutlich geworden, dass Einwanderer selten perfekt den Erwartungen entsprechen, und es erfolgte eine Gegenreaktion, angeheizt durch die urbane wirtschaftliche Verdrängung, die auf die weltweite Depression folgte. Während „Weiß-Sein“ immer eine entscheidende Komponente der Definition eines erwünschten Immigranten gewesen war, hatte sich bis 1930 die Definition von „Weiß-Sein“ verschoben von christlich, europäisch und bereit zur Niederlassung in ländlichen Gebieten hin zu denjenigen, die zur industriellen Wirtschaft beitragen sowie versichern konnten, dass sie nicht afrikanischer Herkunft waren.

Parallele Bilder von Arabern und Juden wurden durch Parallelen im beruflichen Bereich verstärkt. Da wenige Einwanderer mit dem für ein Geschäft oder eine Fabrik notwendigen Kapital ankamen, waren Tätigkeiten beliebt, die keine große anfängliche Investition verlangten. Viele syrische, libanesische und jüdische Einwanderer wurden wandernde Händler, und diese Gruppen wurden daher mit mobilem Kleinhandel assoziiert, nach der Abschaffung von Zwangsarbeitssystemen und der darauf folgenden Expansion der Märkte ohne Wachstum des Güterverteilungssystems (Safady 1972).³ Hausieren war der Prototyp sowohl der jüdischen wie der syrisch/libanesischen wirtschaftlichen Integration in Brasilien und vielen anderen lateinamerikanischen Ländern. Jüdische und arabische Laden- und Fabrikbesitzer verkauften auf Kredit an die Neuankömmlinge, oft über Agenten, die

³ S. auch Safady 1971.

Verwandte waren oder aus ihren Herkunftsstädten stammten. Andere fanden Großhändler über Anzeigen in jiddischen, arabischen, portugiesischen oder spanischen Zeitungen.

Beliebte Vorurteile verstärkten das Stereotyp des „typischen Einwanderers aus der Levante, (der) ein verarmter junger Mann war, (der) seine Karriere als Hausierer begann“ (Poppino 1973, S. 194 [übers. aus d. Engl. KK]) (Abb. 3). Ein brasilianischer Wirtschaftsattaché in Alexandria, Ägypten, beschwerte sich im Jahr 1930, dass „von Jahr zu Jahr leider die Auswanderung von Syrern und Juden nach Brasilien wächst ... (und) wir können mit Stolz sagen, dass wir Brasilien bevölkern und unsere Rasse formen mit allem, was im Universum am widerwärtigsten ist“.⁴ Professor Everado Backheuser, technischer Berater des Nationalen Geographischen Rates, sagte in den 1940er Jahren ausdrücklich, dass die Juden „Türken sind, die auf Kredit verkaufen“ (Backheuser 1944, S. 14 [übers. aus d. Engl. KK]).

Die Ambivalenz vieler Eliten bezüglich arabischer und jüdischer „Weißheit“ zeigt sich in einer Serie von acht Artikeln, die 1929 für die vielgelesene Zeitung *O Estado de S. Paulo* von dem Intellektuellen Guilherme de Almeida über „Impressionen unserer verschiedenen ausländischen Wohngegenden“ verfasst wur-

Abb. 3 Hausierer in São Paulo, 1928. Bild mit freundlicher Genehmigung des Arquivo Histórico Judaico Brasileiro, São Paulo



⁴ Dies war repräsentativ für Kommentare zur Legitimierung von restriktiver Einwanderungspolitik auf den amerikanischen Kontinenten, s. z. B. Hu-DeHart 1982.

den. Zum größten Teil waren die „Ausländer“, die er fand, in der Tat in Brasilien geboren, und seine Kommentare über die jüdischen und arabischen Gegenden in der Stadt enthielten ähnliche sprachliche Ausdrücke, um Juden und Araber in eine Gruppe zu fassen. Seine Vorstellung von nicht-europäischer „Andersartigkeit“ zeigt sich in der Charakterisierung von Bom Retiro als „The Ghetto“, wo er ein doppeltes Bild heraufbeschwor, welches das Konzept einer abgeschotteten zentraleuropäisch-jüdischen Wohngegend mit der Armut und Andersartigkeit verband, die Nicht-Juden oft mit dem osteuropäischen *shtetl* assoziierten.⁵ Almeidas Beschreibung von São Paulos „arabischer Wohngegend“ um die Marco Street 25 verwendete zwar nicht das Wort „Ghetto“, aber die Ähnlichkeit des sprachlichen Ausdrucks ließ ein ghettoartiges Bild entstehen. Almeidas Darstellung von Juden und Arabern war ebenfalls vergleichbar und stellte beide als nicht vollständig menschlich dar: „Ich fand mich Angesicht zu Angesicht mit dem ersten Gesicht (das ich) im Ghetto von São Paulo (sah). Gesicht? Bart: Bart und Nase. Der erste Jude“ (De Almeida 1929a, S. 4 [übers. aus d. Engl. KK]). Almeida konzentrierte sich auch auf die arabische Gesichtsbehaarung: „Schnurrbärte, nichts als Schnurrbärte. Nicht eine einzige Frau, (was mich dazu bringt), an die Existenz von Harems zu glauben.“ (De Almeida 1929b, S. 6 [übers. aus d. Engl. KK]).

Nur ein Jahrzehnt später verband ein Cartoon von Belmonte von 1944 nicht nur Araber und Juden, sondern Japaner, Italiener, Portugiesen und Personen afrikanischer Abstammung (Abb. 4). Man beachte jedoch die bildliche Aufteilung des in



Abb. 4 Der Text des Cartoons ist folgender: „Sage mir, welche Straße du entlanggehst, und ich sage dir, wer er ist ...“ (Quelle: Folha de Manhã 15. Oktober 1944, S. 15. Bild mit freundlicher Genehmigung des Arquivo Histórico Judaico Brasileiro, São Paulo)

⁵ Almeidas Gebrauch des Ausdrucks „Ghetto“ sollte nicht verwechselt werden mit der neueren Verwendung des Wortes zur Bezeichnung jedes Gebietes mit einer hohen Konzentration einer oder mehrerer Minderheitengruppen (Rose 1986, S. 167).

Migration – Religion – Identität. Aspekte transkultureller
Prozesse

Migration – Religion – Identity. Aspects of Transcultural
Processes

Kazzazi, K.; Treiber, A.; Wätzold, T. (Hrsg.)

2016, XIX, 297 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-06509-6