

epd Dokumentation online

Herausgeber und Verlag: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) gGmbH,
Emil-von-Behring-Str. 3, 60439 Frankfurt am Main.

Geschäftsführer: Direktor Jörg Bollmann

Amtsgericht Frankfurt am Main HRB 49081

USt-ID-Nr. DE 114 235 916

Verlagsleiter: Bert Wegener.

Chefredakteur der epd-Zentralredaktion: Karsten Frerichs.

Verantwortlicher Redakteur epd-Dokumentation: Uwe Gepp

Erscheinungsweise: einmal wöchentlich, online freitags.

Bezugspreis:

- **Online-Abonnement** „epd Dokumentation“ per E-Mail: monatl. 30,15 Euro, jährlich 361,80 Euro, 4 Wochen zum Ende des Bezugsjahres kündbar. Der Preis für das Online-Abonnement schließt den Zugang zum digitalen Archiv von epd-Dokumentation (ab Jahrgang 2001) ein.

Verlag/Bestellservice (Adresse siehe oben unter GEP): Tel: 069/58098-225,

Fax: 069/58098-226, E-Mail: kundenservice@gep.de

Redaktion (Adresse siehe oben unter GEP): Tel: 069/58098-209

Fax: 069/58098-294, E-Mail: doku@epd.de

© GEP, Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten. Die mit dem Abo-Vertrag erworbene Nutzungsgenehmigung für „epd Dokumentation“ gilt nur für einen PC-Arbeitsplatz. „epd Dokumentation“, bzw. Teile daraus, darf nur mit Zustimmung des Verlags weiterverwertet, gedruckt, gesendet oder elektronisch kopiert und weiterverbreitet werden.

Anfragen richten Sie bitte an die epd-Verkaufsleitung (Adresse siehe oben unter GEP),

Tel: 069/58098-259, Fax: 069/ 58098-300, E-Mail: verkauf@epd.de.

Haftungsausschluss:

Jede Haftung für technische Mängel oder Mängelfolgeschäden ist ausgeschlossen.

Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 5. Juli 2022

www.epd.de

Nr. 27-28

■ Bilderverbot?! – Zum Umgang mit antisemitischen Bildern an und in Kirchen

Fachtagung der Evangelischen Akademie zu Berlin

Evangelische Bildungsstätte auf Schwanenwerder, 7. bis 9. November 2021

Impressum

Herausgeber und Verlag:
Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik (GEP)
gGmbH
Anschrift: Emil-von-Behring-Str. 3,
60439 Frankfurt am Main.
Briefe bitte an Postfach 50 05 50,
60394 Frankfurt

Geschäftsführer:
Direktor Jörg Bollmann
Verlagsleiter:
Bert Wegener
epd-Zentralredaktion:
Chefredakteur: Karsten Frerichs

epd-Dokumentation:
Verantwortlicher Redakteur:
Uwe Gepp
Tel.: (069) 58 098 –135
Fax: (069) 58 098 –294
E-Mail: doku@epd.de

Der Informationsdienst
epd-Dokumentation dient der
persönlichen Unterrichtung.
Nachdruck nur mit Erlaubnis und
unter Quellenangabe.
Druck:
Strube Druck & Medien GmbH
Stimmerswiesen 3
34587 Felsberg

■ Debatte über antisemitische Bilder an und in Kirchen

Wie umgehen mit judenfeindlichen Schmähplastiken aus dem Mittelalter an Kirchen wie in Wittenberg? Eine Tagung in Berlin suchte nach Antworten.

Berlin (epd). In der Debatte um den Umgang mit mittelalterlichen antijüdischen Darstellungen und Schmähplastiken an und in Kirchen wirbt der Antisemitismusbeauftragte der Bundesregierung, Felix Klein, für einen Austausch zwischen Kirchen und der jüdischen Gemeinschaft. »Es gibt in der Debatte kein richtig oder falsch«, sagte Klein bei einer Podiumsdiskussion am 9. November in Berlin: »Ein Fehler macht nur, wer sich dem nicht stellt.«

Klein plädierte dafür, über die Entfernung oder Nichtentfernung der beleidigenden, schmähenden Skulpturen nicht die Gerichte entscheiden zu lassen, sondern eine Lösung im Austausch zwischen den beiden Religionen zu finden. Die Reliefs und Darstellungen dokumentierten in ihrer »verstörenden, profanen Vulgarität«, wie Juden durch die Brille der christlichen Theologie und Gesellschaft gesehen wurden. Dieser Kulturgeschichte müssten sich die Kirchen bewusst sein. »Dann haben sie die Chance, zu

verhindern, dass sich das Gleiche wiederholt«, sagte Klein.

Der Antisemitismusbeauftragte der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Christian Staffa, forderte von den Kirchen mehr Selbstreflexion. Diese öffne den Weg zu Veränderung. Laut Staffa gehört dazu, eine andere Bildsprache zu entwickeln, beispielsweise den Jünger Judas Jesus aus Liebe küssen zu lassen und nicht als Zeichen des Verrats (Judaskuss) oder in der Abendmahlsformel die Formulierung »in der Nacht, als er verraten wurde« abzuschaffen.

Die Podiumsdiskussion »Bilderverbot?! Zum Umgang mit antisemitischen Bildern an und in Kirchen« war Abschluss einer Tagung der Evangelischen Akademie in Berlin zum Thema.

Doron Kiesel vom Zentralrat der Juden in Deutschland sprach sich gegen ein generelles Entfernen der umstrittenen Plastiken aus. »Abnehmen ist eine Form des Wegschauens«, sagte Kiesel. Die jüdische Gemeinschaft sollte sich auch nicht in die Kirchengemeinden einmischen. Allerdings sollte ein Prozess der Auseinandersetzung durch einen interreligiösen Dialog angeregt werden, sagte Kiesel.

Die Erinnerungsbeauftragte der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Ober-

lausitz, Marion Gardei, betonte die Wichtigkeit von entsprechenden Strukturen innerhalb der Kirche. Die Landeskirche erarbeite deshalb ein Gesetz für den Umgang mit antisemitischen Schmähplastiken, um die betroffenen Gemeinden bei der Aufarbeitung nicht allein zu lassen. Dort, wo solche Reliefs noch sichtbar im Kirchenraum hingen, sollten laut Gardei zunächst keine liturgischen Handlungen mehr vorgenommen und Gottesdienste gefeiert werden. »Das ist für mich eine rote Linie«, sagte Gardei.

(epd-Basisdienst, 9. November 2021)

Am 14. Juni 2022 urteilte der Bundesgerichtshof über den Umgang mit einer antijüdischen Schmähplastik an der Stadtkirche von Wittenberg (»Wittenberger Sau«). Siehe hierzu die epd-Berichterstattung auf den Seiten 65 und 66 dieser epd-Dokumentation.

Texte einer früheren Tagung zum Umgang mit antisemitischen Bildnissen finden sich in der epd-Dokumentation 4/2020.

Quellen:

Bilderverbot?! – Zum Umgang mit antisemitischen Bildern an und in Kirchen

Fachtagung der Evangelischen Akademie zu Berlin, Evangelische Bildungsstätte auf Schwanenwerder, 7. bis 9. November 2021

Kooperationspartner: Zentralrat der Juden in Deutschland, Zentrum für Antisemitismusforschung/Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt (FGZ) – Standort Berlin, Kulturbeauftragter der Evangelischen Kirche in Deutschland

Inhalt:**Bilderverbot?! – Zum Umgang mit antisemitischen Bildern an und in Kirchen**

Fachtagung der Evangelischen Akademie zu Berlin, Evangelische Bildungsstätte auf Schwanenwerder, 7. bis 9. November 2021

▶ Christian Staffa/Yael Kupferberg/Doron Kiesel/Johann Hinrich Claussen: Vorwort	4
▶ Dr. Josef Schuster: Video-Grußwort	6
▶ Prof. Dr. Alexander Deeg: Umkehr als Bildbearbeitung – Praktische und praktisch-theologische Überlegungen zum Umgang mit antijudaistischen Bildern	7
▶ PD Dr. Thomas Geier: Kommentar zum Vortrag »Umkehr als Bildbearbeitung – Praktische und praktisch- theologische Überlegungen zum Umgang mit antijudaistischen Bildern«	19
▶ Seniorprof. Dr. Thomas Eppenstein: Bildung durch Stereotype? – Erziehungswissenschaftliche Reflexionen zur Lesbarkeit von Bildern	22
▶ Prof. Dr. Ilona Nord: Einige Überlegungen zum (religions-)pädagogischen Umgang mit antisemitischen Bildwerken	30
▶ Dr. Dana Ionescu: Typologien/Bilder der Judenfeindschaft als Kontinuum in der Kirchengeschichte?	34
▶ PD Dr. Hans-Joachim Hahn: Christlich präfigurierte Bilder des Antisemitismus in der Populärkultur – Zum Umgang mit einem mehrdeutigen Material	37
▶ Dr. Yael Kupferberg: Erfahrungen am Bild. Essayistische Überlegungen zur bildhaften Aneignung im sakralen Raum	49
▶ Dr. Ulrike Wendland: Zur Denkmalkunde und zum Denkmalrecht unbequemer Denkmale	52
▶ Dr. Urte Evert: Das Museum als »Abklingbecken« toxischer Denkmäler – Ein Beitrag aus der Praxis zum Thema Handlungsmöglichkeiten und Vorschläge für einen neuen Umgang mit Schmähbildern	55
▶ Rabbiner Prof. Dr. Andreas Nachama und Pfarrer Friedhelm Pieper: Stellungnahme zum Umgang mit der Schmähskulptur einer Sau an der Wittenberger Stadtkirche	60
▶ Dr. Felix Klein: Impulsrede zur öffentlichen Podiumsdiskussion	62

Aus der epd-Berichterstattung

▶ Debatte über antisemitische Bilder an und in Kirchen	2
▶ Bundesgerichtshof: Judenfeindliche Schmähplastik darf bleiben	65
▶ EKD-Antisemitismusexperte: Judenfeindliche Bilder besser einordnen	66

Vorwort

Die Diskussion um die judenfeindliche Schmähskulptur an der Wittenberger Stadtkirche wirft wichtige Fragen zum Umgang mit antisemitischen Bildsprachen in der Kirche auf. Die Argumente in der Debatte um dieses und andere antijüdische Bilder in oder außerhalb von Kirchengebäuden sind oft sogar gegensätzlich. Können an den Orten der Diskriminierung Gegenbilder entstehen?

Ob »Judensau« oder »Ecclesia et Synagoga«: Die kunstgeschichtlichen Zeugnisse grundlegender antisemitischer Weltaneignungsformen sind Legion. Ist in ihrer Rezeptionsgeschichte eine nachhaltige Wirkung festzustellen? Und wie sähe ein Denkmal aus, das an die Gewaltförmigkeit der überkommenen christlichen Anschauung des Jüdischen erinnert?

Nicht erst in der neueren Debatte wird festgestellt, dass Antisemitismus mit einfachen pädagogischen Mitteln nicht beizukommen ist. Mechanismen der Projektion negativer Charakteristika auf Jüdinnen und Juden wie auch die Abwehr von Ambivalenzen sind in manche christlichen und säkularen Welterklärungsmuster eingeschrieben. Wie können diese beiden Wirkweisen verändert werden? Welche Rolle spielen Negativbilder wie die sogenannte »Judensau«, welche positiven Bilder können entgegengestellt werden? Wie können wir vermeiden, dass antijüdische Bilder trotz oder gar durch kritische Reflexion am Leben gehalten werden?

Darüber interdisziplinär nachzudenken und dies zu diskutieren, dazu diente die Fachtagung, von der hier wichtige Beiträge dokumentiert werden. Sie kommen aus unterschiedlichen fachlichen Richtungen und geben so einen Einblick in Diskussionszusammenhänge, die nicht oft zusammenkommen. Antisemitismuskritische und bildtheoretische, theologisch-praktische, religionspädagogische, pädagogische, kulturwissenschaftliche oder museumspädagogische Reflexionen und die Frage der Denkmalschutzperspektive konzentrierten sich auf die Frage, wie wir die Negativzuschreibungen auf das Jüdische unterbrechen können. Die Diskussion fokussierte die antisemitische Sau an der Wittenberger Stadtkirche, die wahlweise auf der Tagung »Kirchen« oder »Christensau« genannt wurde. Der Umgang mit diesem schon zu DDR-Zeiten markierten und kommentierten Schandmal, ist bleibend umstritten. Deshalb lassen sich auch hier widerstreitende Vorschläge finden.

In dieser Frage wird eine juristische Klärung nicht den Kern des Problems bearbeiten zu können. Diese Klärung wird gerade vor dem Bundesgerichtshof angestrebt. Dazu hat es folgende Pressemitteilung des Antisemitismusbeauftragten der EKD, Dr. Christian Staffa, gegeben:

»Der jahrelange Rechtsstreit um die Wittenberger ›Kirchensau‹ hat den Bundesgerichtshof erreicht. Das Gericht muss entscheiden, ob die antijüdische Schmähplastik aus dem 13. Jahrhundert von der Stadtkirche der Lutherstadt entfernt werden muss und ob das Sandsteinrelief den Tatbestand der Beleidigung erfüllt. Das Sandsteinreliefbild von 1290 zeigt eine Sau, an deren Zitzen sich Menschen laben, die Juden darstellen sollen. Ein Rabbiner blickt dem Tier unter den Schwanz und in den After.

Zu der BGH-Verhandlung am 30. Mai hat unser Studienleiter Christian Staffa, der zugleich Antisemitismusbeauftragter der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) ist, vorab erklärt:

»Die Wittenberger ›Kirchensau‹ stellt fraglos eine Schmähung dar und kann so nicht bleiben. Doch die lange Geschichte christlichen Antijudaismus und Antisemitismus, die sich in diesem Relief auf obszöne Weise verdichtet, ist nicht auf juristischem Wege zu klären. Vielmehr geht es aus meiner Sicht darum: Die vielen kirchlichen Zeugnisse antijüdischer Haltung und Praxis müssen als Anlass zur Umkehr von aller Judenfeindschaft genommen werden. Das gilt für dieses Relief, aber übrigens ebenso für das Wittenberger Cranach-Altarbild.

Tatsächlich stellt sich die Frage, ob wir noch unter und vor diesen Bildern unsern Glauben bekennen können, zu dem heute die unmissverständliche Aussage gehören muss: Antisemitismus ist Sünde. Dennoch: Die Skulpturen einfach von den Kirchen zu entfernen, würde zu kurz greifen. Denn antijüdische Geschichte lässt sich nicht ungeschehen machen, indem man ihre Zeugnisse abschlägt und glättet. Auf diese Formel hat es Josef Schuster, der Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, auf unserer jüngsten Tagung zu diesem Thema gebracht.

Sich der antijüdischen Geschichte zu stellen und diesen Prozess auch sichtbar zu machen, ist ein langer Weg, der mittlerweile begonnen,

aber noch lange nicht zu Ende ist. Davon zeugt auch dieser Rechtsstreit, der unabhängig von seinem Ausgang die vor uns liegende Aufgabe nicht erledigen kann. Und davon zeugen die neuen Bemühungen nicht nur der Wittenberger Gemeinde, weitere Formen der Auseinandersetzung mit ihrem antijüdischen Erbe zu finden.»

Der Kläger hatte gegen ein vorangegangenes Urteil des Oberlandesgerichtes Naumburg (OLG) Revision eingelegt. Das OLG hatte eine Berufungsklage des Mannes zurückgewiesen und ein Urteil des Landgerichts Dessau-Roßlau bestätigt. Demnach muss das Relief nicht beseitigt werden, weil es aktuell keinen beleidigenden Charakter mehr habe. Es befinde sich nicht unkommentiert an der Kirche. Das Relief sei in ein Gedenkensemble eingebunden und stelle damit keine Missachtung von Juden mehr dar.

Unterhalb der Schmähpastik gibt es seit 1988 ein Mahnmal mit Erklär-Text, in dem sich die evangelische Kirchengemeinde von Judenverfolgungen, den antijudaistischen Schriften des Reformators Martin Luther und der verhöhnenden Zielrichtung des mittelalterlichen Reliefs distanziert.

Zum Umgang mit antisemitischen Bildnissen an und in christlichen Kirchen hat die Evangelische Akademie in der Vergangenheit mehrere Tagungen veranstaltet. Zu einer früheren Tagung erschien bereits 2020 die epd-Dokumentation ›In Stein gemeißelt‹ (epd-Dokumentation 4/2020).«

Zu danken ist im Rahmen dieser Dokumentation den Vortragenden der Tagung, die sich die Mühe der nachträglichen Verschriftlichung unterzogen haben, um die Diskussion zu verbreitern und zu vertiefen, denn wir sprechen hier nicht von einer schnell zu bearbeitenden antijüdischen und antisemitischen christlichen Tradition.

Es gibt noch viel zu tun.

Dank gilt auch den Kooperationspartner*innen der Tagung: Zentralrat der Juden in Deutschland, Zentrum für Antisemitismusforschung/ Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt (FGZ), Standort Berlin, Kulturbeauftragter der Evangelischen Kirche in Deutschland

Dr. Christian Staffa
Studienleiter Evangelische Akademie zu Berlin
und Beauftragter der EKD für den Kampf gegen
Antisemitismus

Dr. Yael Kupferberg
Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt (FGZ) / Zentrum für Antisemitismusforschung (ZfA)

Prof. Dr. Doron Kiesel
Zentralrat der Juden in Deutschland

Prof. Dr. Johann Hinrich Claussen
Kulturbeauftragter der EKD

Video-Grußwort

Dr. Josef Schuster, Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland

7. November 2021

Ich grüße Sie als Beitragende und Teilnehmende dieser sehr besonderen Fachtagung »Bilderverbot?! Zum Umgang mit antisemitischen Bildern an und in Kirchen« in der Evangelischen Bildungsstätte auf Schwanenwerder.

Ob »Judensau« oder »Ecclesia-Synagoga«-Skulptur: Es braucht nicht viel, um die Anstößigkeit der Darstellungen zu erkennen, wie wir sie in Wittenberg, Calbe und an vielen anderen Kirchengebäuden finden. Es springt ins Auge, dass das Judentum als Negativfolie des Christentums verzerrt und abwertend abgebildet ist. Zurecht führte die Forderung nach Abnahme des antisemitischen Reliefs an der Wittenberger Stadtkirche zu einer bundesweiten Debatte darüber, was der richtige Weg im Umgang mit diesen Skulpturen sein kann.

Die damit verbundene generelle Frage ist, wie Kirchen im Umgang mit den antisemitischen Schmähbildern eine verantwortungsvolle Auseinandersetzung mit ihrer Vergangenheit und ihrem Erbe gestalten und fördern. Ich befürworte sehr, dass die Kirchen sich bewusst und kritisch mit dem Antisemitismus in der eigenen Tradition und christlicher Ikonographie auseinandersetzen. Lange wurde die öffentliche Zurschaustellung beleidigender, jüdenfeindlicher Darstellung weder aufgearbeitet noch kritisch kommentiert. Daran hat sich vieles geändert, auch wenn die Distanzierung noch immer keine Selbstverständlichkeit darstellt. An manchen Kirchgebäuden stehen mittlerweile Erklärtafeln, die die Plastiken als antisemitische Bilder einordnen und über ihre gewaltvolle Bildsprache und Geschichte aufklären. In einigen christlichen Gemeinden wurden bereits Prozesse angestoßen, die den Umgang mit diesen Bildern offen diskutieren.

Die Skulpturen von den Kirchen schlicht zu entfernen, greift zu kurz. Denn antijüdische Geschichte lässt sich nicht ungeschehen machen, indem man die steinernen Reliefs abschlägt und

glättet. Es bedarf der Aufklärung über den Hintergrund dieser Schmähplastiken. Sie sind lediglich der sichtbare, in Stein gemeißelte Ausdruck einer jahrhundertelangen antijüdischen Geschichte des Christentums. Dieser christliche Antijudaismus reicht bis in die Gegenwart hinein. Eine Entfernung solcher Skulpturen würde die Phänomene von Antisemitismus, die weiterbestehen, verkennen. Doch ist es möglich, den Kontext der Bilder für die Betrachter so aufzubereiten, dass einerseits eine kritische Auseinandersetzung mit seiner antisemitischen Geschichte ermöglicht wird, andererseits das Bild dadurch nicht reproduziert wird?

Die Debatten über die einzelnen steinernen Reliefs verbinden sich stets mit der übergreifenden gesellschaftlichen Aufgabe, wie kulturelle Bildung über Antisemitismus in seiner Vergangenheit und Gegenwart aufklären kann. Die vielen kirchlichen Orte, an denen derlei Skulpturen zu finden sind, können als Erprobungsräume wahrgenommen werden. Es kann dort an zum Teil prominenten und viel besuchten touristischen Orten eine tiefergehende Einordnung der Geschichte der Bilder für ein breites Publikum zugänglich gemacht werden. Ein Benennen und Offenlegen jüdenfeindlicher Motive ist wichtig, um den Blick auch für andere gegenwärtige Formen von Antisemitismus zu schärfen. Für die Zukunft ist es also wünschenswert, dass noch mehr Orte die Schandmaler als solche kennzeichnen. Nachhaltig werden diese Orte als Bildungsorte aber nur sein können, wenn sie von kirchlichen und gesellschaftlichen Initiativen begleitet werden.

Ich wünsche Ihnen für diese Tagung ein produktives interdisziplinäres Gespräch, in denen durch Vorträge, Arbeitsgruppen und Gespräche Ideen, Konzepte und Möglichkeiten ausführlich diskutiert werden können. Sicher werden einige Impulse von dieser Tagung ausgehen, die für die Entscheidungsträger an den einzelnen Orten wegweisend sein können.

D

Umkehr als Bildbearbeitung – Praktische und praktisch-theologische Überlegungen zum Umgang mit antijudaistischen Bildern

Prof. Dr. Alexander Deeg, Universität Leipzig

Überarbeitete Fassung des am 9. November 2021 in der Evangelischen Bildungsstätte auf Schwanenwerder, Berlin, gehaltenen Vortrags

Sie sind da – die Dokumente der Geschichte des christlichen Antijudaismus. Sie liegen als Texte vor, sie sind auf Altarbildern zu sehen und als Skulpturen haben sie sich eingeschrieben und eingemauert in die Architektur unzähliger Kirchen. Nicht erst seit den Diskussionen um den Umgang mit der Wittenberger »Judensau«, der aus dem 13. Jahrhundert stammenden Darstellung an der Südseite der Stadtkirche St. Marien¹, stellt sich die Frage, wie mit diesen Zeugnissen einer jahrhundertealten christlichen Abgrenzung und Feindschaft gegenüber Jüdinnen und Juden umzugehen ist. Die Forderung nach einer Entfernung steht im Raum – und wird vor allem von denen vorgebracht, die sich selbst als Opfer der Schmähung begreifen und sich auch gegenwärtig angegriffen fühlen. Diese Gefühle und Wahrnehmungen der Opfer sind unbedingt ernst zu nehmen. Gleichzeitig aber bedeutet ein entferntes und z.B. in ein Museum verbrachtes Zeugnis einer problematischen Geschichte die Beseitigung eines Stolpersteins im öffentlichen Raum – und damit die Beseitigung der Nötigung zur öffentlichen Auseinandersetzung.

In diesem grundlegenden und hier nur grob skizzierten Spannungsfeld frage ich nach Praktiken des Umgangs mit antijudaistischen Bildern. Das m.E. Entscheidende bei allen diesen Praktiken ist als Grundthese im Titel des Beitrags festgehalten: Es geht um *Umkehr als Bildbearbeitung* – in metaphorischem und konkretem Sinn. Metaphorisch sind die Bilder im Blick, die wir internalisiert haben und die unsere Wahrnehmung prägen (ganz gleich, ob wir sie explizit artikulieren könnten oder nicht), wenn wir von Jüdinnen und Juden reden, von Judentum oder Judentümern, von Israel oder Gottes Volk. Konkret geht es um die gemalten Bilder und die Skulpturen, um die Bilder im Internet und in den sozialen Medien. In den Praktiken des Umgangs mit diesen Bildern spiegeln sich die Haltungen, die wir zu ihnen haben, und werden solche Haltungen und Einstel-

lungen zugleich immer neu hervorgebracht. Jede Praxis im Umgang mit Bildern ist Ausdruck eines vorher vorliegenden Verständnisses und gleichzeitig performativ, da sie neue Verständnisse aus sich heraussetzt.

1. Der (un-)sichtbare Hohepriester oder: Ausstellung oder Entfernung?

Ich setze mit einem Beispiel ein, das die Ambivalenzen im Umgang mit antijudaistischen Bildern vor Augen führt. Das Marienportal an der Nordseite der Nürnberger St. Sebaldus-Kirche entstand 1320 und zeigt Szenen aus den Erzählungen über Maria in der *Legenda Aurea* (einer Sammlung aus dem Jahr 1264 mit immensem Einfluss auf die Spiritualität im Hochmittelalter)². Zur Darstellung der Begräbnislegende ist auf der Homepage der Gemeinde Folgendes zu lesen:

»Die Begräbnislegende variiert das Motiv der Ekklesia und Synagoga (Kirche und Synagoge), wobei Maria die dem Judentum überlegene Kirche verkörpert. Ihr zufolge wollte sich der Hohepriester am Sarg Marias vergreifen, wurde dabei verkrüppelt und erblindete. Mit anderen, ebenfalls erblindeten Juden wurde er erst auf ein zweimaliges Bekenntnis zu Christus von den Qualen erlöst.«³

Die folgende Abbildung zeigt ein Detail dieser Darstellung: den Hohepriester, der den Sarg Marias berührt.



Abb. 1 Ausschnitt des Marienportals der St. Sebaldus-Kirche in Nürnberg. Foto: Gary Todd, CC0 1.0
Link zum Bild: siehe Verzeichnis am Ende dieses Textes

Im Marienportal wird deutlich, wie sehr sich anti-judaistische Bilder in die Architektur von Kirchen eingeschrieben haben. Alte (vor allem: mittelalterliche) Kirchen tragen die Spuren des Antijudaismus – teilweise überaus deutlich sichtbar, teilweise (wie bei dem Nürnberger Marienportal) so, dass man genau hinsehen, gleichsam in die Darstellung ›hineinzoomen‹ muss, um wahrzunehmen.

Der Hohepriester ist für uns und damalige Betrachter*innen am Spitzhut und ggf. an der Form der Nase als Jude eindeutig erkennbar. Es ist klar, dass hier eine anti-judaistische Darstellung vorliegt, die die Überlegenheit des christlichen Glaubens auf Kosten der abwertenden Darstellung des Judentums zeigt. Wie aber sieht ein gegenwärtig verantwortbarer Umgang mit dieser Darstellung aus?

Üblicherweise dürften selbst Besucher*innen, die sich das Marienportal sehr genau ansehen, die relativ kleine Darstellung kaum wahrnehmen. Wäre es daher sinnvoll, auf den Antijudaismus explizit hinzuweisen? Sollte ein größeres Schild am Portal mit dem Hinweis auf die Darstellung und ggf. mit einer klaren Erläuterung und natürlich Distanzierung angebracht werden? Geht es auch bei einem Beispiel wie diesem um Sichtbarmachung, damit sich Menschen heute kritisch mit der Vergangenheit und ihren Wirkungen in die Gegenwart auseinandersetzen können? Oder würde so überhaupt erst Aufmerksamkeit geschaffen für ein problematisches Bild und würde so eine Bildwirkung freigesetzt, die unter Umständen ins Gegenteil des Intendierten umschlagen kann, weil sie bei allem Versuch der Distanzierung alte, stereotype Darstellungen des Judentums reifiziert? Oder sollte die Darstellung entfernt und in ein Museum verbracht werden? – Gegenwärtig bietet die Nürnberger St. Sebaldus-Kirche Führungen an, bei denen immer wieder auch auf das Portal verwiesen wird; und es gibt eine m.E. hervorragend gestaltete Internet-Seite, die über die Darstellung aufklärt. Beides halte ich für angemessen und ausreichend.

Mit diesem Nürnberger Beispiel ist auf die Ambivalenzen hingewiesen, die zum Umgang mit anti-judaistischen Traditionen gehören und in jedem Fall verhindern sollten, allzu pauschale Lösungen vorzuschlagen. Es gilt, die jeweils individuellen Orte und die dort wahrnehmbaren und möglichen Praktiken genau wahrzunehmen.

Ja, Martin Krapf hatte Recht, als er seinem bereits 1999 erschienenen Buch zur christlichen Schuld

am Antisemitismus den Titel gab: »Kein Stein bleibt auf dem andern«⁴ und damit den notwendigen Umgang mit anti-judaistischer Tradition beschrieb. Es geht um einen radikalen Umbau des Denkens und der Lehre, damit wir nicht fortsetzen, was sich problematisch in unsere Geschichte eingeschrieben hat und zu Ausgrenzung und Diffamierung, zu Hass und Gewalt führte und einen wesentlichen Beitrag zum neueren Phänomen des rassistischen Antisemitismus leistete.

Den Anfang machten Sprachfiguren, die bereits im Neuen Testament das (vermeintlich) ›Neue‹ des Christuserignisses abgrenzen gegenüber dem, was die ›anderen‹, die nicht an Jesus als den Christus glaubenden Jüdinnen und Juden, glauben. Es handelt sich zunächst um primär innerjüdische Auseinandersetzungen, die dann aber bald in andere machtpolitische Konstellationen übertragen wurden.⁵ Spätestens seit dem vierten Jahrhundert redeten diejenigen, die die politische Macht und die religiöse und kulturelle Deutungsmacht hatten, *über* ›die anderen‹. Und spätestens im Mittelalter, in den Kirchen des Westens, drückte sich diese Macht auch in der Architektur aus und schrieb sich dort ein.

Ist Antijudaismus – wie Rosemary Radford-Ruether schon vor einigen Jahrzehnten meinte – in die Grundlegung *jeder* Christologie eingeschrieben und wäre damit so etwas wie der ›Geburtsfehler‹ des Christlichen?⁶ Radford-Ruether sieht den Antijudaismus dort beginnen, wo Christ*innen triumphalistisch eine vollendete Eschatologie behaupten – und nicht erkennen, dass die messianischen Erwartungen mit Jesus eben nicht an ein Ende kamen und Jesus nicht deren Erfüllung ist (sondern – wie ich mit Paulus sagen würde – deren Bestätigung⁷).

Damit aber wäre m.E. keinesfalls *jede* Christologie als im Keim anti-judaistisch zu werten. Aber es gilt, wie Friedrich-Wilhelm Marquardt zu Beginn seiner Dogmatik forderte, einen entschiedenen Neubruck zu wagen aus der Wurzel, die uns trägt, und dort mit dem Denken nochmals einzusetzen, wo die entstehende Kirche einst das Judentum verlassen hat.⁸ Aber was heißt das für den Umgang mit unseren Bildern? Entfernung, Einreißen, weil auch hier kein Stein auf dem anderen bleiben soll? Oder vielmehr: Sichtbarmachung, um eine bewusste Auseinandersetzung zu ermöglichen? Oder: Nichtbeachtung, weil ein Neuanfang sich nicht ständig abarbeiten kann an dem ›Alten‹, sondern Neues hervorbringen muss?

2. Bilder und Sprache, Ikon und Logos

Mit Bildern verhält es sich anders als mit Texten. Sie wirken intensiver als Worte. Kulturwissenschaftler*innen haben immer wieder versucht, die Wirkung von Bildern zu beschreiben. Etwa Walter Benjamin, der dafür die Metapher des Blitzes gebrauchte. Bilder seien wie ein Blitz, da sie teilweise viel später einen deutlich wahrnehmbaren donnernden Nachhall erzeugen.⁹ Bilder setzen sich fest – und ihre Wirkung entfaltet sich ggf. erst im Nachklang. Das hat mit der Emotionalität der Bildrezeption zu tun und mit der Unmittelbarkeit (und es galt wohl noch vor einhundert Jahren, als Menschen weit weniger Bilder sahen, als wir das heute tun, weit intensiver als gegenwärtig, wo die Flut der Bilder mindestens eine partielle Immunisierung gegen die Wirkung des Bildes bedeutet). So werden Bilder zugleich auch Teil des kollektiv Unbewussten.

William J. T. Mitchell, neben Gottfried Boehm einer der Väter des »iconic turns« spricht vom »Widerstand des Ikonos gegen den Logos«. ¹⁰ Bilder widersetzen sich einer ›Auflösung‹ in Begriffe oder einer Relativierung durch Begriffe. Gerade Zerrbilder, Schmähbilder oder Spottbilder entfalten auf diesem Hintergrund ihre toxische Wirkung, die noch so viele Worte nicht gleich oder gar nicht beseitigen können.

Dabei scheint es mir hilfreich, drei Dimensionen der Bildrezeption zu unterscheiden, die ich *semiotisch*, *anthropologisch* und *gesellschaftlich* nenne: *Semiotisch* lassen sich Bilder als Auslöser von Zeichenprozessen verstehen. Sie sind Signifikanten (Zeichenträger), die decodiert und auf ihr Signifikat hin entschlüsselt werden können. Das läuft konventionalisiert und unbewusst oder bewusst und reflektiert: Ein Bild ›bedeutet‹ dieses und jenes. Doch die Bildwirkung geht weiter und reicht tiefer. *Anthropologisch* lässt sich sagen, dass äußere Bilder zu inneren Bildern werden und so die Betrachtenden verändern. In gewisser Weise wird dabei der menschliche Körper selbst zum Raum der Bilder (und etwa Träume zeigen, wie sehr wir Menschen von der Macht der Bilder ›erfüllt‹ sind: In aller Regel sind es Traum**bil**der, die im Schlaf der Nacht ›hochkommen‹ – und nicht Texte, die in unseren Träumen wirken). In *öffentlich-gesellschaftlicher* Perspektive schließlich gilt, dass Bilder Kulturen prägen, zu bestimmten Zeiten in der Öffentlichkeit ›da sind‹ und ›üblich‹ erscheinen bzw. verstören. Sie können verwendet werden – von der Werbung etwa, aber auch im politisch-gesellschaftlichen Kontext. Sie zeigen

und verschleiern zugleich, bringen etwas hervor oder drängen Anderes in den Hintergrund.

Bekanntlich hat sich Religion zu der Macht der Bilder immer wieder ambivalent verhalten: Einerseits ist Ikonoklasmus, die Zerstörung der Bilder, ein Teil der geschichtlichen (und gegenwärtigen¹¹) Praxis von Religionen; andererseits sind Religionen bildproduktiv. Der Kunstgeschichtler Hans Belting spricht einmal von der »Macht der Bilder und der Ohnmacht der Theologen«. ¹² Theologen nämlich polemisieren immer wieder gegen die Bilder, versuchen sie *begrifflich* in den ›Griff‹ zu bekommen, indem sie sie deuten, oder versuchen, sie durch Zerstörung zu eliminieren. Theologen kämpfen dabei einen permanenten Kampf gegen das Goldene Kalb, den sie nicht gewinnen können – und müssen am Ende die Bilder doch legitimieren und so die Theorie zu einer bestimmten Praxis nachliefern oder immer wieder von vorne den Kampf gegen die Bilder aufnehmen.

Gefährlich werden Bilder vor allem dann, wenn sie zur Bemächtigung dienen – zur Bemächtigung Gottes oder bestimmter Menschengruppen. Sigrid Weigel spricht in ihrer »Grammatologie der Bilder« von »infamen Bildern« – und ordnet die Schmähbilder des Mittelalters in diese Gruppe ein. Seit der Neuzeit freilich gebe es zudem die Praxis der Karikatur, bei der es um die »perfetta déformità« ging, die perfekte Deformation, die das Eigentliche und Wahre enthüllen wollte.¹³

Unser gegenwärtiger Umgang mit Bildern ist differenzierter als der von Menschen des Mittelalters. Wir wissen – allein durch die Fülle der Bilder, die uns umgeben – Bilder anders einzuordnen und anders mit ihnen umzugehen. Und dennoch ist Schmähung durch Bilder weiterhin möglich, vor allem, wenn Bilder in einer Gruppe betrachtet werden, die ›die anderen‹ zeigt. Bilder können hier zu Waffen in einem Krieg der Werte und der Kulturen werden, wie etwa die sogenannten »Mohammed-Karikaturen« und der Umgang mit ihnen zeigten.¹⁴

Was bedeuten diese wenigen Andeutungen aus der kulturwissenschaftlichen Diskussion für den Umgang mit Schmähbildern von Jüdinnen und Juden? Wenn es richtig ist, dass der Logos gegenüber dem Ikon relativ wenig erreicht, wäre hier schon eine Spur gelegt, wie man Bilder wohl eher *nicht* loswird: durch bloße Kommentierung.

3. »Judensau«/»Christensau«, Synagoga & Ecclesia, Judas: Drei Bild-Ebenen

Es gibt zahlreiche antijudaistische Bilder. Und sobald sich jemand von einem Bild angegriffen, geschmäht oder beleidigt fühlt, gibt es keine graduellen Unterschiede; eine Schmähung lässt sich eben nicht von außen dadurch relativieren, dass jemand behaupten würde, es sei doch ›gar nicht so schlimm‹, was auf dem Bild dargestellt wird. Dennoch scheint es mir hilfreich, für die Diskussion drei Ebenen zu unterscheiden:

(1) *Offensichtliche Schmähbilder/Spotbilder*: Es gibt Darstellungen, wie die an der Südostfassade der Wittenberger Stadtkirche St. Marien, die sich eindeutig als Schmähbilder bezeichnen lassen. Der Begriff »Judensau«, der sich dafür seit dem frühen 20. Jahrhundert eingebürgert hat, ist hoch problematisch, denn er transportiert sprachlich, was die Darstellung will: Juden verunglimpfen als diejenigen, die keine ernsthafte Religion haben; die ihre Quellen aus dem After einer Sau gewinnen, die an den Zitzen einer Sau säugen. Besser wäre es vielleicht, mindestens alternierend von »Christensau« zu sprechen, da die Darstellung von Christ*innen geschaffen und von ihnen gebraucht wurde; mit dem Versuch der Diffamierung des Gegenübers stellen sich Christ*innen selbst bloß.

Die Darstellung aus dem Ende des 13. Jahrhunderts war – so ist es jedenfalls für Wittenberg historisch wahrscheinlich – so angebracht, dass Jüdinnen und Juden sie *nicht* sehen konnten. Um die Kirche herum war der christliche Friedhof, zu dem Juden keinen Zutritt hatten. Sie diente wohl ursprünglich als Warnung für Christenmenschen. Es handelte sich dann nicht um ein Spott-, aber eben durchaus um ein Schmähbild, das Christenmenschen vor einem (vermeintlich) ›falschen‹ Glauben warnen wollte, dies aber auf eine Weise tat, die die eigene christliche Identität gegenüber dem Judentum, das als gänzlich verdorben verspottet und geschmäht wurde, betonte.

1570 wurde die Darstellung neu gefasst und in einen Deutekontext eingefügt, indem sie mit Martin Luthers Schrift aus dem Jahr 1543 »Vom Schem Hamphoras« verbunden wurde.¹⁵ Die hochmittelalterliche Darstellung wurde in die Theologie des Reformators eingezeichnet – und gewann so nochmals neue, gesteigerte und nun auch reformatorisch legitimierte Bedeutung. Besonders beachtet wurde die »Judensau« (die nun auch diesen Namen trug) in den 1930er Jahren. In der Zeit des Nationalsozialismus wurde sie

gezielt in Stadtführungen (auch mit Nazi-Größen) eingebaut.

Im Vorfeld des Lutherjubiläums 1983 gab es bereits intensive Diskussionen um die Wittenberger Schmähplastik. Mit ausdrücklicher Zustimmung der Magdeburger Synagogengemeinde wurde daraufhin eine Bodenplatte gestaltet und eine Zeder gepflanzt – und so ein Ort des Gedenkens geschaffen. Der Text der Platte lautet: »Gottes eigentlicher Name, der geschmähte Schem-Hamphoras, den die Juden vor den Christen fast unsagbar heilig hielten, starb in sechs Millionen Juden unter einem Kreuzeszeichen.«¹⁶

Mit der neuen Aufmerksamkeit auf Wittenberg im Zuge der Feierlichkeiten zu 500 Jahren Reformation stand auch die Frage nach einem angemessenen Umgang mit der Wittenberger Schmähplastik wieder im Zentrum. 2019 forderte etwa auch der Antisemitismusbeauftragte der Bundesregierung Felix Klein eine Entfernung der Plastik. Das wesentliche Argument derer, die für den Verbleib argumentieren, wurde eingangs bereits grundlegend benannt: Ist es hilfreich, einen Stein des Anstoßes aus der Öffentlichkeit zu entfernen? Dies hätte ja zweifellos die Folge, dass eine fortgesetzte Auseinandersetzung, wie sie derzeit etwa in jedem Jahr zum 9. November an der Gedenkstätte stattfindet, nicht mehr unbedingt nötig wäre. Auch wenn es denjenigen, die eine Entfernung fordern, um alles andere als eine ›Entsorgung‹ einer problematischen Geschichte geht, stellt sich m.E. durchaus die Frage, ob dies nicht *volens volens* die Konsequenz wäre.

(2) *Bilder mit pejorativer Symbolik im Verhältnis von Synagoge und Kirche*: Bereits seit dem 9. Jahrhundert wird die antitypische Nebeneinanderstellung von Synagoga und Ecclesia ins Bild gefasst. Die beiden erscheinen vor allem im Hochmittelalter häufig und zeigen die triumphierende Kirche neben der blinden, in ihrer Macht gebrochenen Synagoge.

Im Dezember 2020 erschien ein Artikel der Journalistin Barbara Schneider in den »Zeitzeichen«, der sich besonders auf dieses mittelalterliche Motiv bezog und den Antijudaismus, der sich in christlicher Darstellung des Judentums finde, aufzeigte.¹⁷ Interessant sind m.E. die Leserbriefe, die daraufhin bei Zeitzeichen eingingen und teilweise veröffentlicht wurden. In manchen von ihnen findet sich auch der Wunsch, das Ganze doch möglicherweise deutlich positiver zu deuten: Verwiesen wird etwa auf die Schönheit der Synagoga, aber auch darauf, dass die Darstellung

– bei aller Antithetik – doch auch zeige, dass beide zusammengehören und nicht voneinander getrennt werden dürfen. Da Synagoga und Ecclesia häufig an Portalen von Kirchen zu finden sind, werde auch deutlich, dass es keinen Eingang in die Kirche an der Synagoge vorbei gebe.

Während über offensichtliche Schmäplastiken und Schmäbilder eine Diskussion möglicher ›positiver‹ Wirkungen völlig undenkbar wäre, zeigt dieses Beispiel aus den Zeitzeichen, dass weniger eindeutige Darstellungen nochmals andere und differenziertere Argumente ermöglichen.

(3) *Subtilere Darstellungen von Judenfeindschaft:* Schließlich gibt es christliche Bilder, in denen Judenfeindschaft tief eingeschrieben ist – aber so, dass Betrachtende dies nicht unbedingt auf den ersten Blick wahrnehmen. Dazu gehört etwa Cranachs berühmte Typologie von »Gesetz und Evangelium«, die ebenso als Unterstreichung der Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament gelesen werden kann wie als schroffe Gegenüberstellung.¹⁸

Vor allem die Darstellung der Judas-Figur in der christlichen Kunst durch die Jahrhunderte spiegelt christlichen Antijudaismus. Ein besonders eklatantes Beispiel ist der Judas im Herrenberger Altar von Jerg Ratgeb (1518/19), der heute in der Staatsgalerie in Stuttgart zu sehen ist.¹⁹

Judas sticht durch das leuchtende Gelb aus dem Bild heraus. Vor seinem Mund ist eine Fliege zu sehen, die das satanisch Böse symbolisiert. Besonders auffällig ist das erigierte Glied des Judas, das dessen Schamlosigkeit und Gier sowie seine mangelnde Beherrschung und Affektkontrolle zeigen soll. Auch hat er den Stuhl bereits umgestoßen und die ›Ordnung‹ des Mahles durcheinander gebracht.

In kunstgeschichtlicher Perspektive zeigt sich, dass Judas in der Alten Kirche ikonographisch zwar einerseits als abschreckendes Beispiel gezeigt werden konnte (der erhängte Judas), andererseits aber auch als notwendiges Werkzeug Gottes. Pejorative Judas-Darstellungen finden sich seit dem Mittelalter. »Das [Mittelalter] zeigt J[udas] meist niederträchtig und verabscheuungswürdig. Seine Handlungen werden streng verurteilt. J[udas] wird in jeder Weise degradiert: Rotes Haar, gelbes Gewand, derbe (jüdische) Gesichtszüge kennzeichnen J[udas] als den Übeltäter u[nd] den schlechten Juden [...]. Sein Nimbus ist schwarz oder fehlt ganz.«²⁰

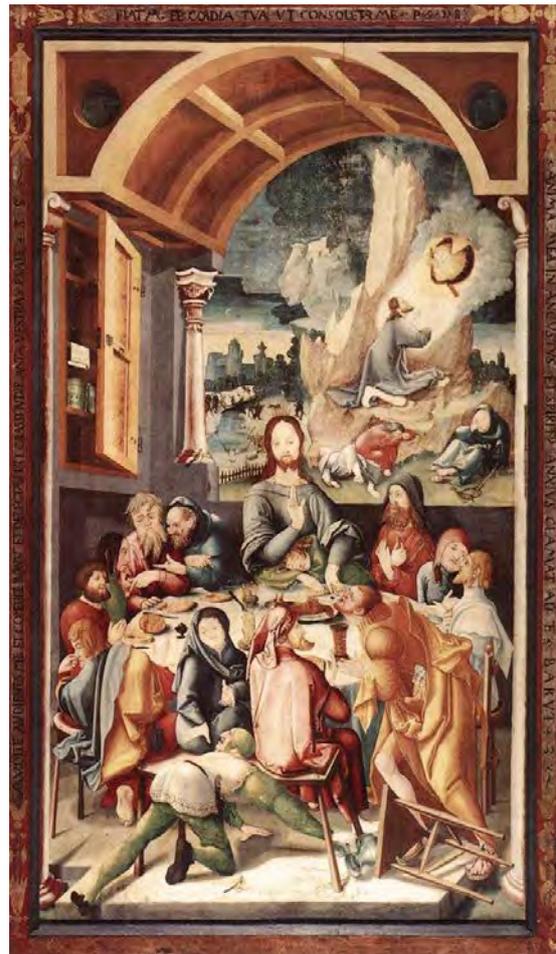


Abb. 2: Herrenberger Altar von Jerg Ratgeb, 1518/19, Gemeinfreie Abbildung. Quelle: Wikimedia Commons
Link zum Bild: siehe Verzeichnis am Ende dieses Textes

Mit der Judas-Figur verhält es sich dabei ähnlich wie mit dem eingangs geschilderten Nürnberger Hohepriester im Marienportal der St. Sebaldus-Kirche. Wenn die Darstellung nicht so eklatant ausfällt wie beim Ratgeb-Altar, stellt sich die Frage, ob ein kommentierender Hinweis bzw. eine wie auch immer geartete explizite und wahrnehmbare Auseinandersetzung das Problem eher vergrößert oder zu beheben hilft.

Die kritische Frage an jede Form des kritischen Gedenkens und der Erinnerung lautet zweifellos: Gibt es Bilder, die wir paradoxerweise mit unserem Versuch der ›Aufarbeitung‹ gerade am Leben erhalten? Gibt es eine gut gemeinte Weise der Gedenkarbeit, die sich kontraproduktiv auswirkt, weil manche Bilder schon längst vergessen wären, wenn ›wir‹ sie nicht immer wieder ›ausstellen‹ würden?

Freilich ist bei dieser Frage zu unterscheiden zwischen den Opfern von Hass-, Schmä- bzw. Spottbildern und all den anderen, die diese Bilder

wahrnehmen. Das macht den Streit um die Wittenberger »Judensau« so schwierig, dass es hier nicht um die mehr oder weniger abstrakte Auseinandersetzung um den rechten Umgang mit einem historisch-antijudaistischen Bildprogramm geht, sondern in der gegenwärtigen Rezeption um die Opferperspektive, um einen oder mehrere Menschen, die sich selbst angegriffen fühlen und verletzt werden durch das Bild. Damit geht es immer auch um die Frage, wie gegenwärtiger Antisemitismus angestachelt oder argumentativ unterlegt wird durch die Bilder von einst – und es geht um die Verantwortung derer, in deren Macht es läge, die Bilder zu beseitigen. Daniel Hornuff weist darauf hin, dass »[a]ntijüdische Hetze [...] nahezu immer bildhaft geprägt« sei, »da sie mit besonders verhärteten Klischees hantiert« und gegenwärtig Bildtraditionen aufnimmt und reaktiviert, die alt sind.²¹

4. Vom Umgang mit den Bildern

Entscheidend ist es m.E., nicht nur über »Bilder« und deren tatsächliche oder vermeintliche Wirkung zu reden, sondern *Bild-Praktiken* in den Blick zu nehmen. Es gilt, das Umfeld der Bilder in den Blick zu nehmen, die Akteur*innen und deren Interessen (als die, die Bilder herstellen oder ausstellen, und die, die sie wahrnehmen) zu bedenken sowie die sozialen Kontexte. In dieser Hinsicht setze ich mit einer kurzen Wahrnehmung nationalsozialistischer Bildpolitik ein, wie sie sich in der Ausstellung »Entartete Kunst« zeigt. In den nächsten Schritten blicke ich auf unterschiedliche Weisen eines möglichen Umgangs mit problematischen Bildern, die ich kurz vorstelle und kommentiere.

4.1 Exkurs: »Entartete Kunst«

Die Nationalsozialisten hatten zweifellos Angst vor Bildern, die die Freiheit des Individuums, Diversität und Individualität betonten und sich nicht einfügten in ihre Ideologie der Masse und in verherrlichte arische Ideale.²² Ein auf den ersten Blick durchaus paradoxer Versuch, die Macht dieser Bilder zu bannen, lag darin, ihnen das Label »Entartete Kunst« aufzukleben und sie bewusst auszustellen. Die Ausstellung »Entartete Kunst« wurde am 19.7.1937 in Göttingen eröffnet und zeigte 650 konfiszierte Kunstwerke aus 32 deutschen Museen. Insgesamt sahen bis 1941 ca. drei Millionen Menschen die von Joseph Goebbels geleitete Ausstellung.

Interessant ist, wie die Ausstellungsmacher vorgehen. Wären die Bilder nur wie in einer Galerie

oder einem klassischen Museum ästhetisch ansprechend gezeigt worden, hätten die Menschen diese Kunst – trotz des Titels der Ausstellung – vielleicht als gar nicht so »entartet« wahrgenommen; die Bilder hätten trotz ihres Framings wirken können und ein Gegenprogramm gegen nationalsozialistische Ideologie vor Augen geführt.

Die Ausstellungsmacher versuchten, die Wirkung der Kunst zu brechen. Auf dem Ausstellungskatalog geschieht dies, indem das Wort »Kunst« nur in Anführungszeichen gesetzt, eine Skulptur gewählt wird, die von den wenigsten als »schön« empfunden und diese auch noch aus einer Perspektive gezeigt wird, die das »Entartete« aufweisen soll.²³

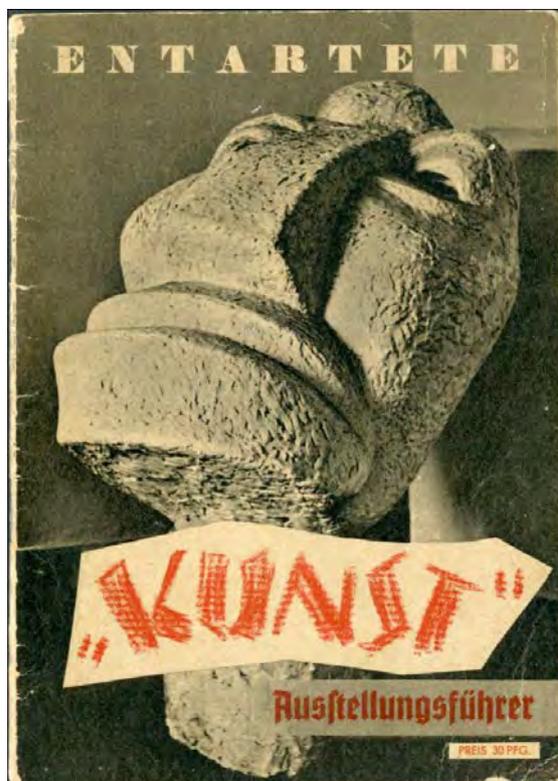


Abb. 3: Ausstellungskatalog ENTARTETE KUNST, Berlin 1938, mit Motiv »Der neue Mensch« von Otto Freundlich, 1912, CC BY-SA 4.0
Link zum Bild: siehe Verzeichnis am Ende dieses Textes

In der Ausstellung selbst wurden die Kunstwerke thematisch sortiert und eher als Beispiele für leitende Thesen und Wahrnehmungen gezeigt und so in ihrer Wirkung als »Bild« gebrochen – etwa dort, wo mehrere expressionistische Werke unter der groß über ihnen angebrachten Zeile »Deutsche Bauern – jüdisch gesehen« angeordnet werden. Die Texte sollten die »Abartigkeit« der Kunst unterstreichen bzw. durch Zitate der Künstler*innen belegen, dass hier »artfremdes« Denken Einzug hält. Dabei spielte das Wecken

von Emotionen eine entscheidende Rolle. Die Bilder sollten einem vorurteilsfreien Blick von vornherein entzogen werden.²⁴

Es ist mehr als heikel, diese nationalsozialistische Propaganda, die einhergeht mit der Verfolgung von Künstler*innen und mit einem vorher nie dagewesenen Kunstraub, in lediglich formaler Perspektive auszuwerten. Aber die Praktiken, die sich hier zeigen, sind für den Umgang mit Bildern durchaus interessant. Die nationalsozialistischen Machthaber, die selbst Bild-Inszenierungen massiv zur ›Propaganda‹ einsetzten, wussten um die Macht der Bilder. Die gesamte Ausstellung diente dazu, diese Macht zu brechen – und zahlreiche Richtungen der Kunst sowie die ihnen zugehörigen modernen Künstler*innen zu diffamieren. Es ist eine historisch interessante, aber kaum mehr zu beantwortende Frage, ob sie mit dieser Bild- und Ausstellungspolitik reüssierten – oder ob die Bilder ihren ikonischen Widerstand selbst noch in dieser Ausstellung gegen die Initiatoren der Ausstellung wenden konnten.²⁵

4.2 Bekämpfung durch kommentierte Ausstellung

Der Versuch, die Macht der Bilder durch Kommentierung zu brechen, sie aber zugleich zu zeigen, lässt danach fragen, ob dies auch einen möglichen Umgang mit Schmähbildern bedeuten könnte.

Im Jahr 2018 inszenierte sich die Künstlerin Lena Meyer-Landrut selbst, indem sie Kommentare zu ihrer Person aus den sozialen Medien auf ein fotografisches Selbstbildnis schrieb. Ein Screenshot findet sich auf der Webseite der FAZ, die auch über den Vorgang berichtete.²⁶

Dazu schreibt Daniel Hornuff: »Ihr Körper scheint von den ursprünglich an sie gerichteten Texten in ikonoklastischer Absicht geradewegs überschrieben zu sein. Dadurch aber werden die Texte zum Teil des Bildaufbaus – und folglich der ihnen zugeordneten Funktion enthoben. Es scheint, als verlören sie als ästhetische Elemente ihre konkrete Hasswirkung. Umso eher lassen sich die so ausgestellten Quasi-Objekte auf neue – distanziertere – Weise lesen.«²⁸ Die Wirkung des Hasses verpufft, wo er aufgenommen und selbst gleichsam ›zur Schau gestellt‹ wird.²⁹

Wäre es denkbar, Bilder unserer antijudaistischen Tradition so auszustellen, dass ihre problematische Wirkung durch Kommentare sichtbar werden könnte?²⁸ Was könnte es bewirken, wenn etwa Altarbilder für eine bestimmte Zeit mit einer Folie beklebt würden, die antisemitische Parolen ganz explizit mit der Gestalt des Judas verbindet, wie ich es in der folgenden Bildmontage zum Wittenberger Cranach-Altar in der Stadtkirche St. Marien nur angedeutet habe?



Abb. 4: Lukas Cranach d.Ä., Reformationsaltar (Detail), 1547, Foto: epd-Bild/Jens Schlüter, Nachdruck mit freundlicher Genehmigung der Ev. Stadtkirchengemeinde Wittenberg, Bearbeitung: Alexander Deeg

Freilich müsste eine solche zweifellos verschreckend-verstörende, aber vielleicht gerade so die Augen öffnende Verbindung von Wirkungsgeschichte, in das Bild eingeschriebenem Antijudaismus und gegenwärtigem Antisemitismus begleitet sein von textlichen Erläuterungen oder – besser noch – Veranstaltungen, in denen darauf hingewiesen würde, dass die gesamte Tischgemeinschaft, die sich zum letzten Mahl Jesu versammelte, eine jüdische Tischgemeinschaft war.

4.3 Umarbeitung

Eine weitere Idee könnte es sein, traditionell anti-judaistische bzw. antisemitische Motive aufzunehmen und weiterzubearbeiten. Dies bietet die Chance, gerade im Blick auf die Ausgangsdarstellung deutlich zu machen, dass und wie wir inzwischen ›weiter‹ sind. Das Problem liegt darin, dass durch die Weiterarbeit das bisherige Motiv mittradiert wird und so letztlich doch erhalten bleibt.

Am berühmtesten sind hier sicherlich die Neugestaltungen von Synagoga und Ecclesia, mit denen sich Ursula Rudnick ausführlich beschäftigt hat.³⁰ Aus einem klassisch antijudaistischen Motiv wurden in den vergangenen Jahren bewusst Gegenbilder geschaffen – etwa die Skulptur von Joshua Koffman auf dem Campus der St. Joseph's University in Philadelphia (2015). Sie trägt den Titel »Synagoga and Ecclesia in Our Time«, wobei »Our Time« auf die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils »Nostra aetate« (1965) verweist, die die Basis eines erneuerten Verhältnisses von (katholischen) Christ*innen und Jüdinnen und Juden war.



Abb. 5: Joshua Koffman, »Synagoga and Ecclesia in Our Time« (2015), Foto: Friedhelm Pieper

Die Skulptur arbeitet gegenständlich. Sie zeigt die Synagoga mit der Torarolle und die Kirche mit

dem Buch – und beide im Gespräch einander zugewandt, so dass sie miteinander ihre Schriften studieren. Die Skulptur will klar und eindeutig eine Botschaft vermitteln und lässt wenig bis keinen Raum zur Interpretation (weswegen ihr Kunstcharakter durchaus hinterfragt werden kann). Ursula Rudnick erwähnt weitere Punkte der Kritik:

»Fragen werfen die Attribute der Frauenfiguren auf: die altertümliche Kleidung, sowie die Kronen. Sehen so Ecclesia und Synagoga in ›unserer Zeit‹ aus? Oder verkörpern sie einen rückwärtsgewandten Wunsch, dass sie sich so in vergangenen Zeiten hätten begegnen mögen? Bräuchte es gerade für eine allegorische Darstellung von Synagoga und Ecclesia in ›unserer Zeit‹ nicht auch Attribute gegenwärtiger weiblicher Macht oder Ehre und Kleidung?«³¹

Ganz anders verhält es sich mit der Skulptur »Twins« von Johan Tahon, die sich vor dem Landeskirchenamt in Hannover befindet »und aus einem Wettbewerb hervorging.



Abb. 6: Johan Tahon, »Twins« (2017)

Foto: Gerd Fahrenhorst, CC BY 4.0

Link zum Bild: siehe Verzeichnis am Ende dieses Textes

Was genau die rechteckigen Tafeln darstellen, die beide Figuren an ihrer Seite haben, bleibt offen – und vielfältige Assoziationen – zwischen Büchern (der Tora/der Evangelien) und Himmelsleiter – sind denkbar. Es ist nicht einmal klar, welche der beiden Figuren Ecclesia ist und welche Synagoga. Ursula Rudnick schreibt:

»Die Figuren unterscheiden sich in ihrer Haltung und in ihrem Ausdruck. Die eine hat den Kopf gesenkt, wirkt in sich versunken, sei es

aus Schmerz oder Scham. Die andere blickt zu ihr hin, den Kopf schräg haltend, jedoch nicht geneigt. Sie berühren einander nicht und kommunizieren auch nicht miteinander, stehen jedoch auf einem gemeinsamen Fundament.«³²

Die Idee der Gegenbilder ist alt – und hat ikonologisch den unbestreitbaren Vorteil, dass ich einer Darstellung nicht ›nur‹ einen ›Text‹ entgegenstelle, sondern ein neues und anderes Bild. Die bewegendste Darstellung, die ich kenne, stammt aus der Initiale eines Siddurs aus dem 13. Jh., ist also von Jüdinnen und Juden geschaffen. Sie kehrt die traditionelle Darstellung um. Deutlich werden Synagoga (mit dem Hut) und Ecclesia (mit der Krone) gezeigt. Aber blind ist in dieser Darstellung die Ecclesia. Sie sieht nicht, so deutete ich die kirchliche Blindheit, dass sich die Welt durch Jesus, den Christ*innen den Christus nennen, nicht verändert hat; sie sieht nicht, welches Leid sie mit ihrem Triumphalismus über die Synagoga gebracht hat. Aber: Die Synagoga reicht ihr die Hand und scheint bereit, sie zu neuer Wahrnehmung zu führen.³³



Abb 7: Miniatur eines Brautpaares zum Shabbat ha-Gadol (»Großer Shabbat«) vor den Festen Pessach, Schawuot und Sukkot aus Siddur Tefilla, Ms. Cod. Levy 37, fol. 169v; Abbildung aus: Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, *Juden, Christen, Deutsche*, Bd. 1: 1933-1945, Stuttgart 2004, 26.

4.4 Neue Bilder

Ein Schritt weiter wäre es, gänzlich neue Bilder zu schaffen, Bilder, die sich nicht abarbeiten an alten Motiven und diese verändern, sondern gegenwärtig bildschöpferisch produktiv werden. Es ist zweifellos ein Problem des neuen christlich-jüdischen Miteinanders, dass es weder zu einem Aufbruch neuer geistlicher Lieder und geistlicher Dichtung noch zu einem umfangreichen neuen Bildschaffen gekommen ist. Die häufig geäußerte Wahrnehmung, christlich-jüdisches Gespräch sei daher etwas für eine bestimmte, intellektuell interessierte, häufig bildungsbürgerliche Gruppe und habe mit dem gelebten Glauben wenig bis gar nichts zu tun, hat sicher ihre Berechtigung.

Interessant erscheint mir hier z.B. das Projekt »Dagesh – Jüdische Kunst im Kontext«, das seit Juni 2020 Schüler*innen die direkte Begegnung mit jüdischen Künstler*innen bietet, die diese zu eigenem Kunstschaffen anregen.³⁴

4.5 Leerstellen

Eine der gangbarsten und anregendsten Möglichkeiten im Umgang mit antijudaistischen Bildern liegt m.E. darin, leere Flächen zu schaffen, die als Unterbrechung der Architektur und ihrer Wirkung Aufmerksamkeit auf sich ziehen, ohne das problematische Werk selbst zu zeigen.

Leerstellen, *voids*, sind im Machtbereich der Nationalsozialisten in den Städten und Dörfern vielfach dadurch entstanden, dass Synagogen, jüdische Schulen etc. zerstört wurden. Etwa in Leipzig wurde das Gedenken an die Synagoge in der Gottschedstraße durch ein Denkmal möglich gemacht, das die Leerstelle in besonderer Weise betont: 140 leere, bronzene Stühle erinnern an den Ort, an dem einst die Synagoge stand, und halten ihn ›frei‹.



Abb. 8: Holocaustdenkmal in der Leipziger Zentralstraße; Foto: Heinrich Stürzl, CC BY-SA 4.0
Link zum Bild: siehe Verzeichnis am Ende dieses Textes

In Wittenberg könnte das so aussehen, dass eine einfarbige (je nach Mut ggf. graue oder gelbe) Tafel über der Darstellung der »Judensau«/ »Christensau« angebracht wird. Sie würde die Architektur der Stadtkirche von der Südseite her deutlich und wahrnehmbar stören – ohne zugleich das verstörende und bis heute anstößige Bild zu zeigen. Es würde gleichsam ein Riss in

der Architektur sichtbar, der auffällt, ohne dass die Schmähdarstellung sichtbar wird. Sie könnte ggf. nachts auch besonders beleuchtet oder mithilfe von Lichtinstallationen neu wahrnehmbar gemacht werden. Der bereits vorhandene und oben zitierte Text zum Gedenken aus dem Jahr 1983 könnte – vierzig Jahre nach seiner Formulierung – revidiert und ergänzt werden.



Abb 9: Stadtpfarrkirche St. Marien in Lutherstadt Wittenberg; Foto: M_H.DE, CC BY-SA 4.0,
Bearbeitung: Alexander Deeg, Link zum Bild: siehe Verzeichnis am Ende dieses Textes

Die Inszenierung der Leere wäre eine m.E. eminent wirkungsvolle Weise des Umgangs mit dem Bild – weit angemessener und sinnvoller, als würde die Darstellung entfernt und in ein Museum verbracht. Gleichzeitig könnte sie neue Weisen der Erinnerung und des Gedenkens hervorbringen, neue ›Rituale‹, die sich angesichts des Risses in der Architektur ergeben würden, und Predigten, die sich als Arbeit an mentalen Bildern bewähren.³⁵ Dass die Plastik am originalen Ort erhalten bleibt, würde dann auch ermöglichen, dass sich neue Generationen aufgrund neuer Einsichten neu zu der Plastik verhalten. Es gilt, was Rabbi Tarfon in den Sprüchen der Väter zum Umgang mit der Tora meinte, auch für jede Praxis der Umkehr, die sich als Praxis beständiger Bildbearbeitung erweist: Es ist nicht an dir, die Arbeit zu beenden, aber du bist auch nicht frei, von ihr abzulassen.³⁶

Anmerkungen:

¹ Vgl. Jörg Bieligg u.a. (Hg.), *Die »Wittenberger Sau«. Entstehung, Bedeutung und Wirkungsgeschichte des mittelalterlichen Reliefs der sogenannten »Judensau« an der Stadtkirche Wittenberg*, Kleine Hefte zur Denkmalpflege 15, Halle 2020. – Vgl. exemplarisch zu der intensiven Auseinandersetzung mit dem Thema in der Presse: <https://www.deutschlandfunk.de/streit-um-wittenberger-judensau-es-darf-keinen-bildersturm-100.html> [Zugriff vom 17.04.2022].

² Voraussichtlich im Herbst 2022 wird eine Neuauflage ausgewählter Texte aus der *Legenda Aurea* erscheinen: Christian Lehnert, *Heiligenlegenden. Geschichten aus der Legenda aurea des Jacobus de Voragine*, illustriert v. Michael Triegel, Berlin 2022.

³ Zitiert nach: <https://sebalduskirche.de/marien-portal/> [Zugriff vom 16.04.2022].

⁴ Martin Krapf, *Kein Stein bleibt auf dem andern. Die christliche Schuld am Antisemitismus*, Neukirchen-Vluyn 1999.

⁵ Vgl. Klaus Wengst, *Wie das Christentum entstand. Eine Geschichte mit Brüchen im 1. und 2. Jahrhundert*, Gütersloh 2021.

⁶ Vgl. Rosemary Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978.

⁷ Dies ermöglicht dann m.E. eben doch sehr bewusst eine messianisch orientierte Christologie; vgl. Alexander Deeg, *Messianisch predigen*, in: Alexander Deeg und Manuel Goldmann (Hg.), *Gottes Gesalbte: Priester – Könige – Propheten. Solus Christus neu gelesen*, in: *Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext. Perikopenjahr 2016/17*, Wernsberg 2016, lix–lxviii.

⁸ Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988.

⁹ Walter Benjamin, zitiert bei Sigrid Weigel, *Grammatologie der Bilder*, stw 1889, Berlin 2015, 23.

¹⁰ Zitiert bei Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in der Kulturwissenschaft*, Hamburg 2006, 332 [vgl. insgesamt zum »Iconic Turn« 329–380; vgl. dazu auch Christa Maar/Hubert Burda (Hg.), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, Köln 2004].

¹¹ *Man denke nur an die Bild- und Kunstzerstörungen durch die Taliban in Afghanistan.*

¹² Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München⁶2004, 11. Vgl. auch Gottfried Boehm, *Die Wiederkehr der Bilder*, in: ders. (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München 1994, 11–38; Gernot Böhme, *Theorie des Bildes*, München 1999.

¹³ Vgl. Weigel, *Grammatologie der Bilder* (Anm. 11), 234.

¹⁴ Vgl. nur Fabian Wahl, *Der Islam in den Medien. Journalistische Qualität im Streit um die Mohammed-Karikaturen*, Marburg 2011.

¹⁵ Im selben Jahr entstand auch Martin Luthers heftigste antijüdische Schrift »Von den Juden und ihren Lügen«.

¹⁶ Vgl. Hans-Jürgen Grabbe, *Entsorgung von Geschichte aus dem Geist politischer Korrektheit*, in: Jörg Bieligg u.a. (Hg.), *Die »Wittenberger Sau«. Entstehung, Bedeutung und Wirkungsgeschichte des mittelalterlichen Reliefs der sogenannten »Judensau« an der Stadtkirche Wittenberg*, Kleine Hefte zur Denkmalpflege 15, Halle 2020, 103–115, 115.

¹⁷ Vgl. Barbara Schneider, *Tödliche Wirkung. Tief sitzender Juden Hass hat sich in der christlichen Kunst vielfach niedergeschlagen*, in: <https://zeitzeichen.net/node/8674> [Zugriff vom 03.04.2022].

¹⁸ Die Darstellung ist hier nicht abgedruckt, aber im Internet vielfach greifbar.

¹⁹ Vgl. dazu vor allem aus: https://www.deutschlandfunk.de/das-abendmahl-und-die-kunstgeschichte-jesus-in-der-kneipe.2540.de.html?dram:article_id=445181.

²⁰ Art. Judas Ischariot, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 2, 444–448, 445f.

²¹ Daniel Hornuff, *Hassbilder. Gewalt posten, Erniedrigung liken, Feindschaft teilen*, Digitale Bildkulturen, Berlin 2020, 31.

²² Vgl. Siegfried Kracauer, *Das Ornament der Masse. Essays*, Frankfurt/M. 1994.

²³ Es handelt sich um die 1912 geschaffene Skulptur »Der neue Mensch« von Otto Freundlich (1878–1943; ermordet entweder im KZ Sobibor oder Lublin-Majdanek).

²⁴ Vgl. zu der Ausstellung die hervorragende Datenbank der FU Berlin: https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/db_entart_kunst/index.html [Zugriff am 16.04.2022].

²⁵ Parallel wurde im »Haus der Deutschen Kunst« in München die »Große Deutschen Kunstausstellung« gezeigt (vgl. www.gdk-research.de [Große Deutsche Kunstausstellung; frei zugängliche Dokumentation des Materials!]).

²⁶ <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/lena-meyer-landrut-postet-selfie-gegen-hasskritik-auf-instagram-15890060.html> [Zugriff am 16.04.2022].

²⁷ Hornuff, *Hassbilder* (Anm. 22), 64f.

²⁸ Vgl. dazu auch Judith Butler, die in ihrem Buch »Hass spricht« (Hatespeech) auf die Performativität der Sprache verweist und auf Praktiken des Wider-Spruchs und der Gegen-Rede, die unter Umständen so weit gehen, dass sie die geltende Ordnung verletzen: Judith Butler, *Haß spricht. Zur Politik des Performativen, aus dem Englischen von Kathrina Menke und Markus Krist*, Frankfurt/M. 2006. – Vgl. auch Kerstin Schankweiler, *Bildproteste. Widerstand im Netz, Digitale Bildkulturen*, Berlin 2019.

²⁹ Daniel Hornuff verweist darauf, dass die intermediale Verbindung von Bild und Text zur Signatur gegenwärtiger digitaler Bildkulturen gehört – sichtbar auf herausragende Weise bei der Ästhetik von Instagram; vgl. Hornuff, *Hassbilder* (Anm. 23), 13f. und passim.

³⁰ Ursula Rudnick, *Ecclesia und Synagoga. Ein Motiv christlicher Ikonographie im Spiegel theologischer Neubestimmung*, in: Alexander Deeg/Joachim J. Krause/Melanie Mordhorst-Mayer/Bernd Schröder (Hg.), *Dialogische Theologie. Beiträge zum Gespräch zwischen Juden und Christen und zur Bedeutung rabbinischer Literatur*, SKI.NF 14, Leipzig 2020, 151–173.

³¹ Rudnick, a. a. O., 164.

³² Rudnick, a. a. O., 167. Im Umfeld der Enthüllung der Skulptur gab es einzelne kritische Stimmen, die fragten, ob die Darstellung und ihr Titel (»Twins«) nicht eine unangemessene Nähe zeigen, die die bleibenden Differenzen von Jüdischem und Christlichem allzu sehr ausblenden würde.

³³ Es handelt sich um die Aufnahme eines bekannten Bildmotivs zur Darstellung des Hohenlieds der Liebe (Shir ha-shirim).

³⁴ Vgl. <https://dagesh.de/> [Zugriff vom 18.04.2022].

³⁵ Vgl. Jan Hermelink, *Predigt als Arbeit an mentalen Bildern. Zur Rezeption der Textsemiotik in der Predigtanalyse*, in: *PrTh* 30 (1995), 219–239.

³⁶ Rabbi Tarfon, *mAv* 2,21.



Links zu Bildern aus diesem Text

Abb. 1: Ausschnitt des Marienportals der St. Sebaldus-Kirche in Nürnberg
Foto: Gary Todd, CC0 1.0:

<https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/deed.de>

[https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:St._Sebald_%28N%C3%BCrnberg%29#/media/File:Sebalduskirche_\(St._Sebald_Roman_Catholic_Church\)_%28585151772\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:St._Sebald_%28N%C3%BCrnberg%29#/media/File:Sebalduskirche_(St._Sebald_Roman_Catholic_Church)_%28585151772).jpg)

Abb. 2: Herrenberger Altar von Jerg Ratgeb (1518/19)
(Quelle: Wikimedia Commons/www.staatsgalerie.de)

Gemeinfreie Abbildung bei:

https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Herrenberg_Altarpiece?use_lang=de#/media/File:Jerg_Ratgeb_-_Last_Supper_-_WGA19006.jpg

Digitale Sammlung der Staatsgalerie Stuttgart:

<https://www.staatsgalerie.de/g/sammlung/sammlung-digital/einzelansicht/sgs/werk/einzelansicht/904DF6CD4DFBD61412C0FCADD8930526.html>

Abb. 3: Otto Freundlich, »Der neue Mensch« (1912)

Cover des Ausstellungskataloges »Entartete Kunst«, 1938, CC BY-SA 4.0:

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

[Category:Entartete Kunst catalog – Wikimedia Commons](#)

Abb. 6: Johan Tahon, »Twins« (2017)

Foto: Gerd Fahrenhorst, CC BY 4.0:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en>

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Johan_Tahon,_Twins,_Hannover.jpg

Abb. 8: Holocaustdenkmal in der Leipziger Zentralstraße

Foto: Heinrich Stürzl, CC BY-SA 4.0:

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leipzig_Gedenkst%C3%A4tte_ehemalige_Gro%C3%9Fe_Synagoge_von_NO_sw.jpg

Abb. 9: Stadtpfarrkirche St. Marien in Lutherstadt Wittenberg

Foto: M_H.DE, CC BY-SA 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>

https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Wittenberg_Stadtkirche#/media/File:Lutherstadt_Wittenberg,Kirchplatz,Stadtpfarrkirche_St._Marien.jpg

Kommentar zum Vortrag »Umkehr als Bildbearbeitung – Praktische und praktisch-theologische Überlegungen zum Umgang mit antijudaistischen Bildern«

PD Dr. Thomas Geier, TU Dortmund, Institut für Allgemeine Didaktik und
Schulpädagogik

**Evangelische Bildungsstätte auf Schwanenwer-
der, Berlin, 9. November 2021**

Vielen, vielen herzlichen Dank! Für die Möglich-
keit hier zu sprechen, aber – und das erscheint
mir wichtiger – vor allem dafür, hier gewesen zu
sein, um zuzuhören. Ich habe sehr vieles gelernt
in diesen knapp anderthalb Tagen.

Da hinein mischt sich anhaltend Verwunderung
darüber, was ich denn nun eigentlich hierzu bei-
zutragen habe? Mich beschäftigt die Frage, als
wer ich bloß adressiert wurde, um einen Kom-
mentar zu einer Sache zu machen, von der ich
erst jetzt so langsam erahne, in welche histori-
schen und politischen Zusammenhänge sie einge-
schrieben ist.

Trotzdem nehme ich die Einladung selbstver-
ständlich gern an, einen kurzen Kommentar im
Folgenden zu machen. Dieser steht inhaltlich
doch eher lose gekoppelt im Zusammenhang mit
dem vorherigen Vortrag von Herrn Deeg – aber
ich will auch nicht behaupten, dass er völlig ohne
jeglichen Zusammenhang damit sei.

Ich wende dies produktiv und sage: Mal schauen,
was sich so ergeben wird. Mit gewissem Risiko,
dass es auch nach hinten losgehen kann. Denn
ich muss doch etwas weiter ausholen.

Meine Perspektive auf das Thema des Bilderver-
bots und der Umkehr als Bildbearbeitung ist eine
erziehungswissenschaftliche. Thomas Eppen-
stein hat dankenswerter Weise gestern am Nachmittag
schon etwas dazu gesagt, und eine genuin erzie-
hungswissenschaftliche Perspektive von derjeni-
gen einer praktischen Pädagogik unterschieden.
An dieser Stelle muss ich mir dazu leider weitere
Kommentare verkneifen, denn ich hätte zwar
Lust, diese Grenzziehung zu irritieren und auf-
zuweichen¹. Aber dafür bleibt keine Zeit. Ich
übernehme daher in zunächst heuristischer Weise
die Abgrenzung zur praktischen Pädagogik.

Ich stimme ebenfalls ganz mit Thomas Eppen-
stein darin überein, dass es wiederholt Erwartun-
gen an die Pädagogik gibt, gesellschaftliche Pro-
bleme zu lösen, die sie selbst nicht lösen kann.
Gestern ist dies in der Figur des Adultismus im

Generationenverhältnis beschrieben worden, als
gesagt wurde, es gehöre zu den üblichen Erwar-
tungen an die jüngere Generation, solche Proble-
me zu lösen, welche die ältere Generation nicht
zu lösen vermocht habe.

Eine vergleichbare gesellschaftliche Adressierung
der Pädagogik lässt sich auch in einer ähnlichen
Figur, der *Pädagogisierung politischer Probleme*,
finden. In all den Erwartungen an Pädagogik
steckt übrigens selbst eine Auffassung von Pädä-
gogik, gewissermaßen eine Eigentheorie darüber,
was sie sei und welchen Zweck und Nutzen sie
habe. Diese Auffassung von Pädagogik kenn-
zeichne ich einmal als eine utilitaristische Auffas-
sung, also als einen Zweck-Mittel-Zusammenhang
– ganz gleich übrigens, ob es sich dabei um das
große oder kleine ABC handelt, wie es ebenfalls
gestern gesagt worden ist. Diese Auffassung von
Pädagogik möchte ich in jedem Fall irritieren,
denn sie scheint mir ihre Eigenlogik nicht zu
berücksichtigen.

Die *Pädagogisierung politischer Probleme* zeigt
sich aus meiner Sicht z.B. im Umgang mit der
Migrationstatsache; und dies jetzt über einen
schon langen Zeitraum, bereits schon in der
Nachkriegszeit. Die ersten Anwerbeabkommen
beginnen in den 1950er Jahren in der BRD. Seit
dem Anwerbestopp 1973 spätestens ist nicht
mehr zu ignorieren, dass sich unter den Schü-
ler*innen nun eben auch Kinder der sog. Gastar-
beiter*innen befinden. Werfen wir ein Schlaglicht
auf heute, dann sehen wir: Im Jahre 2021 spre-
chen wir immer noch über Kinder mit sog. Migra-
tionshintergrund. Wir sprechen immer noch über
Diskriminierung und wir sprechen immer mehr
über Rassismus. Über alltäglichen und strukturel-
len Rassismus – heute vielleicht in offenerer Wei-
se. Zumindest wenn man die aktuellen Diskurse
mit denjenigen der 1990er Jahre vergleicht. Wie
sich die diskursive Lage entwickeln wird und ob
es dazu kommen wird, Rassismuskritik zu einem
allgemeinen Bestandteil pädagogischer und ge-
sellschaftlicher Reflexion zu machen, bleibt skept-
tisch abzuwarten.

Aus der also nun bereits lang andauernden Pro-
blematik der Migrationstatsache in der Pädagogik
möchte ich eine erste *Umkehr* vornehmen und

den *Blick auf die Pädagogik selbst* wenden! Statt einer Reflexion auf das Subjekt (etwa von Bildungsprozessen) geht es mir hier in einem ersten Schritt um eine Reflexion auf die Institutionen von Pädagogik: hier prominent die Schule. Wenn ich in diese Institution »hineinschauen«, stoße ich auf strukturelle Widersprüche! Das möchte ich kurz erläutern.

Dazu lege ich mir die folgende Frage vor: Inwiefern sind die Pädagogik selbst und ihre Institutionen, wie die Schule, in die Widersprüche verstrickt, die sie selbst als Teil von Gesellschaft reproduziert, ja re-produzieren muss. Das könnte auch als Anschluss an die Perspektive von Yael Kupferberg verstanden werden, an die gesellschaftlichen Bedingungen des Subjekts anzuknüpfen. Hier: An den gesellschaftlichen Kontext des Subjekts, das mit Pädagogik adressiert wird.

Zur Analyse der mit Schule verbundenen Widersprüche greife ich auf Schultheorie und Schulforschung zurück: Der Schulforscher Werner Helsper unterscheidet hierbei gesellschaftliche Widersprüche der Schule von pädagogischen Widersprüchen.

Gesellschaftliche Widersprüche finden wir in Gestalt von Selektion und Allgemeiner Bildung. Seit dem pädagogischen Aufruf durch die *Didactica Magna* von Comenius von 1657, alle, alles, allseitig zu lehren, sind wir historisch spätestens mit Einführung der Schulpflicht auf eine Soziale Allgemeinheit von Bildung verwiesen. Dieser Anspruch steht allerdings im Widerspruch zur Allokation, der Verteilung der Absolvent*innen der Schule auf die verschiedenen gesellschaftlichen Positionen. Sie finden dies als soziale Ungleichheit in Form von Arbeitsteilung, funktionaler Differenzierung oder Klassenverhältnissen, Schichtzugehörigkeiten etc. beschrieben. Die Schule muss also ebenso ihre Funktion der Selektion erfüllen. – Sie wissen vielleicht, dass es sich beim deutschen Bildungssystem um ein hochgradig selektives System handelt, was schon allein an der Schulstruktur liegt (worauf ich jetzt nicht weiter eingehe).

Pädagogische Widersprüche werden von Helsper *Antinomien* genannt, um deutlich zu machen, dass es sich um systematisch im Widerspruch stehende normative Anforderungen handelt, mit denen es das schulpädagogische Handeln zu tun hat.

Eine der ältesten Beschreibungen von Antinomien lässt sich in Gestalt von *Heteronomie und Autonomie* bereits in den pädagogischen Schriften Immanuel Kants finden, wenn er die Frage stellt: Wie kann ich Freiheit kultivieren bei dem Zwan-

ge? Oder etwas anders formuliert: Wie kann Erziehung zur Mündigkeit unter Bedingungen des Zwanges, der in Erziehung ausgeübt wird, ermöglicht werden? Oder noch etwas anders formuliert: Wie kann von außen etwas angestoßen oder ermöglicht werden (etwa Bildung, Lernen etc.), was nur von innen her, von den Subjekten (von den pädagogischen Adressat*innen) selbst zu bewerkstelligen ist?

Eine weitere Antinomie kann in Gestalt von *Subsumtion versus Rekonstruktion* beschrieben werden. Die soziale Allgemeinheit der pädagogisch Adressierten findet sich in ihrer Rolle als Schüler*innen wieder; mit den entsprechenden mehr oder weniger standardisierten Rollenerwartungen an sie. Diese gehen auch mit lern- und entwicklungspsychologischen Erwartungen an die Homogenität ihres Lern- und Entwicklungsstands einher. Die organisatorische Idee, Massenunterricht in aufeinander aufbauenden Schulklassen schrittweise stattfinden zu lassen, basiert darauf. Daraus folgt die Subsumtion der einzelnen, singulären Schüler*in, die Unterordnung des Individuums und seine*ihre Klassifikation. Dazu steht allerdings die Anforderung im Widerspruch, in der pädagogischen Arbeit die individuelle Person mit ihrer je individuellen Bildungsgeschichte, ihren individuellen Lernwegen fokussieren und adressieren zu müssen. Dies erfordert, den einzelnen Fall jeweils als besonderen zu *rekonstruieren*. Das ist mit der Formulierung Subsumtion versus Rekonstruktion gemeint.

Eng damit verbunden ist die Antinomie des *Wissens*. Auf der einen Seite muss ich – aus der ego-logischen Perspektive des pädagogischen Akteurs gesprochen – etwas von meinem oder über mein Gegenüber – den Anderen – *wissen*. Zum anderen ist dieser Andere in seiner Möglichkeit, sich zu etwas erst noch zu entwickeln, *unbestimmt* und auch *unbestimmbar*. Darin drückt sich auch die Zukunftsoffenheit pädagogischer Arbeit aus. Damit kommt jedoch auch ein Moment von *Unsi-cherheit* in die pädagogische Arbeit, nämlich etwas systematisch *nicht wissen* zu können.

Während die Frage der pädagogischen Professionalisierung diejenige nach einem angemessenen Umgang mit den Antinomien ist, möchte ich hingegen an dieser Stelle thematisch abbiegen und einen rassismuskritischen Pfad einschlagen.

Denn es wird mittlerweile in vielen einzelnen mikrologischen Studien in der Erziehungswissenschaft deutlich, dass die pädagogische Arbeit angesichts ihrer Antinomien für allerlei Kategorisierungen, Stereotypisierungen, Naturalisierungen und Hierarchisierungen offen ist. Also für Prakti-

ken, in denen durch Zuschreibungen der Schüler*innenschaft (Nicht-)Zugehörigkeiten erzeugt und festgeschrieben werden.

So zeigt eine Studie von Marcus Emmerich und Ulrike Hormel von 2013, wie gesellschaftliche Kategorisierungen in der Schule aufgegriffen und mit eigenlogischen pädagogischen Begriffen verbunden werden. Entsprechend kann eine ehemals rein sozialstatistisch gebrauchte Vokabel wie etwa »Migrationshintergrund« mit Begriffen wie Leistung(-stand), Begabung oder Passung verknüpft werden. Es geht hierbei um Zuschreibungsprozesse, die im Prinzip offen für jegliche Diskurse über die Fremden, die Anderen, den »natio-ethno-kulturellen« Anderen, den religiösen oder »Migrationsanderen« (Paul Mecheril) sind.

»Migrationshintergrund« ist dabei eine gleichermaßen dankbare wie fatale Sinnressource: Ein Deutungsmuster, auf das Lehrkräfte zurückgreifen, um sich ihre pädagogische Praxis zu erklären und die Komplexität ihres Tuns zu reduzieren, und damit meinen, Ungewissheit in der Lehrfähigkeit reduzieren, gar ausschließen zu können. Die Ungewissheit resultiert unter anderem auch aus der Antinomie von Heteronomie und Autonomie. So lässt sich vielleicht viel schulischer Zwang ausüben, aber dennoch kann niemand zu seiner Aneignung gezwungen werden. Das pädagogische ist eben kein technologisches Verhältnis, das auf Kausalität von Ursache und Wirkung beruht. Sondern alle pädagogische Arbeit kennzeichnet systematisch die Unverfügbarkeit ihrer Adressat*innen. Pädagogik kann sicherlich Lernen oder Bildung besser oder schlechter ermöglichen, aber nichts davon herstellen, ohne die Aneignungsprozesse durch ihre Adressat*innen.

Das führt für mich zur Reflexion der pädagogischen Beziehung zum Anderen und in diesem Zusammenhang zum zentralen Thema der Tagung, dem *Bilderverbot*, das ich nun abschließend etwas eigensinnig aufgreifen möchte.

Hierbei geht es mir um das Bild, das ich mir vom Anderen in der Bezugnahme auf ihn mache. Den Begriff des Bildes benutze ich dabei im erweiterten Sinne der Imagination und der Repräsentation – was Narrative oder Begriffe nicht ausschließt. Wenn der Andere in der pädagogischen Arbeit unverfügbar ist, dann liegt dies sozusagen jenseits oder diesseits (je nachdem, aus welcher Perspektive geschaut wird) derjenigen Bilder, die ich mir von ihm oder ihr mache bzw. bereits gemacht habe.

Das hierbei aufzugreifende Bilderverbot liegt also nicht in einem Verbot von Bildern oder des Bil-

dermachens überhaupt, sondern vielmehr darin, sich die Verkennung des Anderen durch das Bild, das ich mir gemacht habe, bewusst zu machen. Denn wenn ich mir ein Bild gemacht habe, das mir vermeintlich einen Zugang zu eröffnen verspricht, ist mir die Unverfügbarkeit des Anderen dadurch bereits schon wieder versperrt. Es handelt sich also um eine Paradoxie. Und ich meine, dass sie sich angesichts des im Vorhinein Gesagten produktiv aufgreifen lässt. Sie könnte geradezu zu einem Ausgangspunkt dafür werden, das Scheitern der pädagogischen Bilder vom Anderen in praxi zu vergegenwärtigen.

Dies wäre somit eine bedeutsame Umkehr *in* der Bildbearbeitung!

Statt also an einem immer ausgefeilteren System von Bildern etwa in der Perfektion diagnostischer Verfahren zu arbeiten, könnte das Bilderverbot aufgegriffen werden, um zu einer Kritik an den bildgebenden Verfahren der Pädagogik zu kommen.

Von der Figur der Unverfügbarkeit des Anderen aus stellt sich dabei die entscheidende Frage: Wie kann ich diesem konkreten leiblichen singulären Anderen in der pädagogischen Arbeit gerecht werden? Wie kann Pädagogik ihr Verhältnis zum singulären Anderen angesichts des veränderten Anderen (wie er seitens postkolonialer Ansätze im Kontext von *othering* beschrieben wird), also des immer schon gelabelten und bebilderten Anderen aufbauen?

Kurzum: Mir geht es um eine Reflexion, von der aus sich das Eigene des Pädagogischen befragen lässt. Von diesem hierzu doch ziemlich eigenwillig genutzten Bilderverbot des Anderen lassen sich aus meiner Sicht pädagogische Institutionen und ihre Praktiken befragen. Zu realisieren wäre in punkto Unverfügbarkeit ein Nicht-Wissen in der pädagogischen Beziehung zum Anderen. Ein Nicht-Wissen, das nicht ein Übergang oder Durchgangsstadium auf dem Weg zum (besseren) Wissen ist, sondern seine Produktivität in der Offenheit behält.

Ich bedanke mich und freue mich auf die Diskussion!

Anmerkung:

¹ Justus Köhncke, ein Musiker aus Köln, hat vor ein paar Jahren ein Lied zu einer Kunstinstallation mit dem schönen Titel »WEICHE ZÄUNE« geschrieben. Das wäre dann sozusagen die Begleitmusik, die ich mir dazu wünschen würde.



Bildung durch Stereotype? – Erziehungswissenschaftliche Reflexionen zur Lesbarkeit von Bildern

Seniorprof. Dr. Thomas Eppenstein, Goethe-Universität Frankfurt/Main

Evangelische Bildungsstätte auf Schwanenwerder, Berlin, 8. November 2021

Jugendliche dürfte die Betrachtung von Kirchen und altem Mauerwerk eher langweilen. Dieser Vorbehalt rückt mit der Beschäftigung mit der Sache jedoch zunehmend in den Hintergrund, wenn Stein gewordene Erinnerungen in Form von Denkmälern aus ihrem Dornröschenschlaf der weitgehenden Nichtbeachtung gerissen werden, indem man ihnen das Existenzrecht streitig macht. So verschlafen und langweilig, wie es scheint, sind die steinernen Sinnbilder gar nicht, denn ihr Geist treibt weiterhin sein Unwesen. Darauf sind auch Heranwachsende ansprechbar. Wer die Macht dieser Geister bannen will, sollte sich ihnen zuwenden. Die judenfeindlichen Bilder in und an Kirchen können durchaus als »Referenzbilder« für das gegenwärtig gängige Schimpfwort »Du Jude« gesehen werden, sie gehören zum Bildgedächtnis auch dann, wenn sie vielleicht nie genauer betrachtet wurden, als »Bilder im Kopf«, deren Wirkungen man sich nicht bewusst bedient, die jedoch die vermeintlich eigenen Bilder, die man sich macht, unterfüttern¹.

Mögliche Erwartungen an praktische Pädagogik: Die Konturierung eines sozialen Gedächtnisses, die Sau soll zum politisch erzieherischen Modell werden, wobei Zweifel aufkommen, ob das im Medium der Luthersau möglich ist. Ferner die Lösung eines Problems, das an anderer Stelle festgefahren scheint. Indes kann die Erwartung kaum befriedigt werden, eine Wenn-Dann-Beziehung zwischen der Frage herzustellen, was mit der Sau geschehen sollte und einem daraus kausal abzuleitenden Bildungsertrag bei Heranwachsenden. Das hängt am sogenannten Technologiedefizit der Pädagogik. Ich sehe indessen gerade im oft beklagten technologischen Defizit die Option für Bildungsprozesse, die dem Eigensinn von Heranwachsenden Raum und damit einem Erziehungsziel zur Mündigkeit – hier gegenüber dem eigenen Blick auf Bildnisse – eine Chance geben. Es gibt durchaus Technologien pädagogischer Beeinflussung, die jedoch in Widerspruch zum Gedanken mündiger Erkenntnis und intrinsischer Motivation stehen. Es wird also hier keinen Vorschlag geben, von dem eine eindeutige Ableitung in Hinblick auf seine pädagogischen Wirkungen möglich ist.

Trotz dieser möglichen Erwartungsenttäuschung, soll aber versucht werden, anhand der Auseinandersetzungen um die Luthersau pädagogische Implikationen und erziehungswissenschaftliche Reflexion zur Lesbarkeit von Bildern zu skizzieren, weil sich die bildhaften Zeugnisse der Geschichte lebendig erhalten, wenn sie nicht bewusst verarbeitet und befragt werden.

Bezugspunkte und Versuch einer pädagogischen Problembestimmung

Ausdruck eines heftigen Diskurses um den Gegenstand ist schon die Tatsache der unterschiedlichen Bezeichnungen und kontroversen Einordnungen in den Debatten: Die »sogenannte Wittenberger Sau«, »Die Sau an der Kirche«, »Das Wittenberger Bildwerk«, »Vom Schandmal zum Mahnmal«, »Das Wittenberger Relief«, Das »Schmähbild«, »Spottbild«, »Eine derbe Verunglimpfung der jüdischen Religion«, »Luther- oder Christensau«, »schwieriges historisches Erbe«, »Teil eines umfassenden ikonografischen Programms«, »Zeugnis historischer Wirklichkeit – eine kaum auszuhaltende in Stein gemeißelte Geschichtsschreibung«². Die Bedeutungszuschreibungen zur Sau weichen voneinander ab, was sich an diesen diversen Bezeichnungen und ihren Abstufungen zeigt. Warum wird die Luthersau nicht als Aufforderung zur Gewalt skandalisiert? Wer betont mit welchen Argumenten den Wert als Kunstwerk? Ist ein Vergleich mit dem Karikaturenstreit zulässig? Was bei der Luthersau auffällt: Zwar sind judenfeindliche Bildnisse in unterschiedbaren Bildsprachen unterschiedlichen historischen Epochen zuzuordnen, indes zeigt sich eine durchgängige Kontinuität in der strategischen Absicht solcher Bildnisse: Die erniedrigende gruppenbezogene Abwertung.

Mit welchem Bildtypus, mit welcher Gattung man es zu tun hat, bleibt umstritten. Ich möchte von einer frühen Form visueller – einem Zweck eindeutiger Deutung unterworfenen – Propaganda ausgehen, die von einer Karikatur zu unterscheiden wäre. Karikaturen mit ihren überspitzen Darstellungen und Botschaften genießen und beanspruchen ja einen Freiraum im Medium der Kunst bzw. der Meinungsfreiheit, und die Zumutung, sie zuzulassen, ist nur für Fundamentalist*innen unerträglich. Die Bildkategorie »Karika-

tur«, so verletzend und überzeichnend sie daher kommen mag, muss jedoch einen Grad an Uneindeutigkeit behalten, um Karikatur zu sein. Nicht alles was in Vergangenheit und Gegenwart als Karikatur bezeichnet wurde, genügt diesem Kriterium! Denn »der Karikaturist trifft (...) keine endgültige Gegenstandswahl, er lässt verschiedene Sachinhalte nebeneinander stehen, d.h. er bedient sich der Mehrdeutigkeit gegenständlicher Analogien«. (Hofmann, S.70) Die Betrachtung einer Karikatur ist voraussetzungsvoll, denn »der Karikaturist sieht in seinem Publikum den Partner, der die Spielregeln des Enträtselns beherrscht oder sich wenigstens nicht gegen sie sperrt. (...)« (ebd. S. 71) Der Doppelsinn in Karikaturen rechnet »mit einem Publikum, das sich im Repertoire der Zeichen und Anspielungen zurechtfindet, die verschiedenen Kodierungen durchschaut«(ebd.). Das Wittenberger Relief als Metapher indes postuliert Eindeutigkeit und enthält den auf sie gerichteten Blicken jedwede Rätselhaftigkeit, jedweden Doppelsinn vor, es ist im Kern fundamentalistisch. (Vgl. Titze, 34)

Ich beziehe mich im Folgenden auf die Luthersau, da hier mit der Anbringung des Schriftzugs »Vom Schem Haphoras« eine eindeutige Konnotation zwischen Luthers Schmähchrift und dem Relief vorliegt, gleichwohl die etwa 40 weiteren ähnlichen Darstellungen in und an Kirchen inklusiv gesehen werden können. Ich werde kurz nur einfach von der »Sau« sprechen, der Kontext erklärt den gemeinten Sinn.

Die »SAU« als Lernanlass? Was soll bzw. kann da gelernt werden? Luthers Antisemitismus? Die Frage, wie mit diesem problematischen Erbe in einer durch den Protestantismus maßgeblich beeinflussten Gesellschaft umzugehen sei; die Auseinandersetzung mit konkurrierenden Standpunkten? Die Wirkungsmacht von Bildnissen? In welcher Form sind derartige Lernprozesse vorstellbar? Für Kinder und Jugendliche wohl nur in vermittelter und vermittelnder Form. Oder sind eher die »Christlichen Kirchen« zu adressieren unter dem Stichwort »Lernende Institution«?

In dreifacher Hinsicht kann die Sau zum Bildungsgegenstand oder Bildungsanlass werden: Einmal die Sau selbst, dann die Rezeption der Auseinandersetzung darum und drittens die offene Frage, wie damit umzugehen sei. Die drei Gesichtspunkte stehen in engem Zusammenhang und werden aktuell mit der Infragestellung von Bildnissen, Denkmälern, Straßennamen und weiteren kulturellen Manifestationen fragwürdiger Provenienz in Zusammenhang gesehen.

Schließlich ist auf die emotionale Seite der Sache abzuheben, Bildwirkungen im Zusammenspiel mit einer Vielzahl weiterer, alter und aktueller einflussnehmender zum Gesamtbild verschmelzender antisemitischer Stereotype, die eine antisemitismuskritische Bildung auf den Plan rufen. Relevant sind auch die hinter dem Rücken von Lernenden wirksamen, verschwiegenen, beiläufig aufgeschnappten, subkutanen Einflüsse. Sie beeinflussen Intuitionen und Affekte, ohne dass ihr Ursprung bewusst zu werden braucht. Bilder und Bildnisse, Skulpturen, auch Karikaturen erfüllen diese Funktion einer unaufgeklärten Einverleibung vor allem dann, wenn sie zum Stereotyp werden. Wann wird ein Bild zum Stereotyp?

Stereotype sind Bildinterpretationsvorgaben bzw. bildhafte Vorgaben, die dazu führen, das Welt- und Selbstverhältnis nicht selbst zu bilden, sondern durch permanentes Wiedererkennen gesellschaftlichen Vorgaben zu entlehnen. So wie ein Stereotyp die immer gleiche Prägung des Druckstocks bezeichnet, charakterisiert es eine Prägung der Richtung, in der wahrgenommen, gedacht oder gefühlt werden soll.

Im Fall der Luthersau und all der weiteren ähnlichen Darstellungen handelt es sich um ein solches Bildnis, das als Sinnbild für Judenfeindschaft und späteren bis aktuellen Antisemitismus herhält, das ein bis heute lebendiges Stereotyp historisch zu beglaubigen scheint.

Das Problem bei der Sau: Die Vermischung ästhetischer Bildung im Sinne einer bestimmten Form der Weltaneignung mit einer ethisch relevanten Entscheidung. Klaus Mollenhauer (Vgl. 1996) betonte den »Unterschied, ob man nach den Gründen des Verstehens von Kunstwerken fragt oder nach den Gründen ästhetischer Bildung. Die Betrachtung der Sau aus Perspektive von Geschichtsunterricht, ethischer, religiöser, politischer oder ästhetischer Bildung sollte diese Unterscheidung bedenken. Denn es geht einmal um Lerninhalte und Instruktion, Auseinandersetzung mit Kontroversen oder ethische Positionen, ein andermal um die Lesbarkeit von Bildnissen und damit um die Frage einer Bemündigung gegenüber der Macht der Bilder. Die Instrumentalisierung von Bildnissen als Predigt, Schmähung von Anderen, Anbetung oder Verdammung, die Nutzung ihrer Wirkungen zu Propagandazwecken oder zur Manipulation bedeutet Machtausübung über die Bilder wie über deren Betrachter*innen. Auch Bilder von der Entfernung von Bildnissen sind davon erfasst. Bemündigung will ich hier so verstanden wissen, dass solche Machtausübung

durch welche Instanz auch immer nicht fraglos hingenommen wird.

Es scheint zunächst paradox, dass mit Luther die Darstellung von Bildnissen eine Wende zu deren »Befreiung« aus ihrer Verwendung durch die Katholische Kirche nimmt. Luther sieht den »Gebrauchswert« von Bildern in der Möglichkeit, sie gegen die »Hurenkirche des Papstes«³ (Hofmann, S.34) als »Propagandawaffe« in Stellung zu bringen und »zugleich seine eigene Lehre in die Tradition der unverfälschten Botschaft Christi« für jene zu illustrieren, die dazu noch Bilder brauchen. (ebd. 29). »Die Bilder sind nicht notwendig, sie sind frei, weder gut noch böse, man kann sie haben oder nicht haben.« (ebd. 34) Luther sieht im Gebrauch von Bildern, in der Bildbetrachtung (anders als Zwingli und Calvin) die Möglichkeit, sich von einer magischen, götzenhaften Anmutung zu lösen, »nicht von den Bildern droht Gefahr, sondern von ihren abergläubischen Anbetern« (ebd. S.34). Auch die reformatorischen Ikonoklasten konzidieren dem Bild implizit übernatürliche machtvolle Kräfte, dem sie die Vorrangigkeit des Wortes entgegensetzen. Die Bildnisse im Kirchenraum werden zugunsten der Bildnisse im Kopf entfernt. Werner Hofmann formulierte treffend: »Bilder greifen an und werden angegriffen. Bilder ängstigen und werden bestraft. Bilder spenden Trost und empfangen Dankbarkeit. Bilder zerstören und werden zerstört. (...) Bilder müssen sich der Befragung stellen und bekommen Antworten angeheftet. Waren sie früher wehrlos gegenüber ihren Anbetern oder Zerstörern, sind sie es jetzt vor ihren Interpreten.« (Hofmann 23)

Die Macht der Bilder. Vom manipulativen Blickfang zur mündigen Betrachtung

Zunächst einige grundsätzliche Überlegungen zur Mündigkeit gegenüber Bildnissen: Der Künstler Rémy Zaugg (1943-2005), der sich in seinem Werk mit dem Thema »Wahrnehmung« auseinandersetzt, konfrontiert die Betrachter in einem seiner Werke mit der Frage, die das Ton in Ton gehaltene weiße Bild mit den Schriftzügen an sie stellt: »STELL DIR VOR, DAS BILD SIEHT DICH, ABER DU SELBST SIEHST ES NICHT.« (1988-1990) Für Zaugg ist ein Bild, »was wir ein Leben lang mit uns herumtragen, z.B. nach einem schockierenden Erlebnis⁴. Es sind die Bilder im Kopf, die diese oder ähnliche Erfahrungen auf eine energetische Kraft von Bildwerken schließen lassen, die ihnen zukommt und ihnen eine quasi intersubjektive Potenzialität zwischen sich selbst und denen zukommen lässt, die sie betrachten;

Problematisch, wenn die Macht der Bilder von Betrachtenden Besitz ergreift, ihn oder sie zum Objekt macht.

Yael Kupferberg hat dies in Ihren »Reflexionen zum ›Begehren‹ des Bildes« auf die antijüdische Bildsprache bezogen und als »Energie« des Bildes, als das ›Begehren‹ des Bildes« ausgewiesen (13), vor der wir fast als »Nicht-Alphabetisierte vor dem antisemitischen Bild« stehen. Im Bild, so schreibt sie, »lassen wir es zu, dass wir dogmatisch berührt werden« (ebd.) »Die Bilder tun uns etwas an – wir sind auch Objekt der Bilder« (14) Weil Bildnisse das Potenzial besitzen, die Betrachtenden »anzufassen«, gelte es, Anklage gegen solche Bilder zu erheben, die mit indoktrinierender Absicht wirken (ebd.). Freilich ist dies nicht damit getan, sie einfach von Ihren Orten zu entfernen, denn sie wirken ja fort. Eine Zerstörung der Bildnisse garantiert nicht ihr Fortleben als innere Bilder (Vgl. Schulz, 138,139). Vielmehr erweist sich am Bild – so Kupferberg – unsere Mündigkeit, unser Selbstbewusstsein als Subjekt. Freiheit und nicht Ohnmacht vor dem Bild (ebd.). Gefordert sei »Visuelle Kompetenz« in dem Sinne, »mit wirkungsmächtigen, ›begehrenden‹ Bildern arbeiten und mündig umgehen zu können«. Es müsse »dem ›Begehren‹ des Bildes ein mündiges Subjekt gegenübergestellt werden.« (14) Damit ist die Brücke zu einer zentralen Zielsetzung neuzeitlicher Erziehung geschlagen, Erziehung zur Mündigkeit.

Statt Bildnisse zu entfernen, scheint dies dafür zu sprechen, ihnen hingegen mündig, reflektierend, resilient und kritisch gegenüber zu treten. Was aber, wenn Unmündigkeit gegenüber dem Bild verbleibt? Dann bleibt die Macht des Bildes manipulativ wirksam und die, die durch es beleidigt werden, bleiben schutzlos. Das schließt indes die Bemühung um Bemündigung gegenüber dem Bild nicht aus.

Das Bild von Rémy Zaugg kann als Einladung zur Bemündigung gegenüber der Macht der Bilder gelesen und gesehen werden: Als Aufforderung, sich selbst ein Bild zu machen und sich nicht von ihm beherrschen zu lassen. Eine Erziehung zur Mündigkeit gegenüber der Macht der Bilder müsste demnach eine dreifache Leistung vollbringen:

1. Einmal ginge es darum, zu erkennen, nachzuvollziehen, auch zu spüren, was ein Bildnis mehr zu »sagen« hat, als das, was es darstellt oder illustriert. Das Bild als Kunstwerk, das nicht nur einen Weltausschnitt repräsentiert, sondern eine eigene, manchmal eigenwillige

Präsenz verkörpert, eine Präsenz, die zum Betrachter unmittelbar in Beziehung tritt, ihn oder sie zu affizieren vermag. Ein Bildnis lesen erfordert in diesem Sinn mehr als ein bloßes Wiedererkennen und Einordnen in den bereits bestehenden Kanon von Weltansichten. Einem Bildnis wird das Potenzial zugeschrieben, über das Sagbare hinaus etwas Eigenes zum Ausdruck zu bringen.

2. Zum anderen ginge es um eine Art der Bemündigung gegenüber dem Bildwerk, die auf einer Metaebene eben diese Ansprache durch das Bild auf seine Betrachter*innen und deren Blickrichtung auf das Bildnis in Augenschein nimmt; sich weder im Bild blind zu verlieren, noch ihm im Gestus einer Distanz auszuweichen, die ohnehin zu kennen glaubt, was sie da sieht.
3. Schließlich kann drittens Mündigkeit gegenüber Bildnissen erst durch eine Kontextualisierung in historisches, gesellschaftliches und kulturgeschichtliches Wissen erzielt werden: Die Deutung von Bildnissen bedarf eines Vermögens, die eigenen affektiven Assoziationen mit denjenigen Wissensbeständen abzugleichen, die eine Interpretation aus dem Kontext heraus zulassen, in denen ein Bildnis entstanden war. Zugleich lässt eine Deutung immer auch die Perspektive der gegenwärtigen Betrachtung ihrer Zeit einfließen, eine doppelte Historizität.

Für eine »Erziehung der Blicke« votiert auch die französische, 1944 in Algerien geborene Kunsttheoretikerin und Philosophin Marie-Josè Mondzain in ihrem Buch »Können Bilder töten?«. Es sei »leichter, das Sehen zu verbieten, als das Denken zu erlauben« (39), schreibt sie, und es sei »somit dringend erforderlich, die Erziehung der Blicke ernst zu nehmen.«(ebd.) Mondzain sieht die gefährliche Macht des Bildes weniger in dessen Inhalt, als in der fehlenden Distanz bei gleichzeitiger Verschmelzung mit seinen Betrachtern und votiert gleichsam für die Freiheit der Zuschauenden, denn »Die Zensur kann durch ihre Dekrete niemals die Erziehung des Blicks (...) ersetzen« (39) Zensur unterstelle die Schwäche des Einzelnen und die Stärke des Ganzen. Sie argumentiert: »(...) das Bild existiert nur im Gefolge von Taten und Worten, die es charakterisieren und konstruieren, sowie im Gefolge derer, die es abwerten und zerstören (S.12)« und sie verweist damit auf den Zusammenhang von Bildern und Schuld: Bilder sind keine Personen, sondern »Dinge« mit einem Sonderstatus unter den Dingen, da sie

zunächst rätselhafterweise Dinge und Nicht-Dinge seien (ebd.).

Ich interpretiere diese Passagen im Kontext der Bild-Anthropologie von Hans Belting, der zeigt, dass die Macht über den Anderen in der Macht über dessen Bild liegt. Ein denkendes Sehen setzt Bilder voraus, die sich nicht als Stereotype eignen. Belting schreibt: »Alte Bilder sind gewesene neue Bilder« (54) Ein Bild »entsteht als Resultat einer persönlichen oder kollektiven Symbolisierung« (11) und auch er bescheinigt einen »Doppelsinn innerer und äußerer Bilder«, der vom Bildbegriff nicht zu trennen sei. Der Bildbegriff »verrät gerade dadurch dessen anthropologische Fundierung« (11). Bilder besetzen menschliche Körper (12). Auch Belting verweist auf eine nahezu animistische Eigenschaft von Bildern, betont aber, dass es Menschen sind, die Bilder animieren, »als lebten sie oder sprächen sie zu uns, wenn wir sie in ihren medialen Körpern antreffen. Bildwahrnehmung, ein Akt der Animation, ist eine symbolische Handlung, welche in den verschiedenen Kulturen oder in den heutigen Bildtechniken auf ganz verschiedene Weise eingeübt wird.« (13). Mit diesem Einüben symbolischer Handlungen ist nun wiederum eine Brücke von der Bildwissenschaft zur Erziehungswissenschaft geschlagen, die solche Prozesse – vielleicht kann man sie Bildsozialisation nennen – zu untersuchen hätte. Auch historisch betrachtet wurde die soziale und religiöse Realität schon immer in zeitgebundenen Bildern kontrolliert, »deren Autorität das kollektive Bewusstsein formte.«(18) Die »Frage, nach dem Bild, das in einem Werk verkörpert ist, und dem Bild, das seine Betrachter davon haben oder sich davon machen« (54), kann nicht auf eine Frage nach den Spielregeln der Wahrnehmung oder der erläuternden Vermittlung reduziert werden, denn alte und neue, sie überlagernde Wahrnehmungsmuster, die an der Wand und die im Kopf, das Bildnis an sich und der begleitende Text sind nicht klar zu unterscheiden, sondern stehen in einem »unausgeschöpften« Wechselverhältnis (ebd. 54).

Schwache Empirie

Bezogen auf die SAU will man Genaueres über die pädagogischen Implikationen zur Lesbarkeit von Bildern im Sinne einer Bemündigung gegenüber dem Bild erfahren. Wenn man sich zu dieser Frage auf die Suche nach empirischen Zugängen macht, ist die Ausbeute rar. Ich habe eine Quelle aus dem »Gymnasium auf der Karthause«, eine Eliteschule des Sports in Koblenz ausfindig gemacht, wobei die Datenbasis für eine methodisch

überprüfbare und valide Interpretation sicher nicht ausreicht. Schüler*innen wurden mit der Fragestellung anhand eines Bildes im Kölner Dom im Geschichtsunterricht befasst, wobei offen ist, in welcher Form dies genau geschah. Was vorliegt, ist eine Veröffentlichung von schriftlichen Arbeiten der Schüler*innen, die jeweils eine Beschreibung der Kölner »Judensau-Darstellung«, ein Abschnitt zu »Juden im Mittelalter«, dem »geschichtlichen Hintergrund«, Darstellung der Konfliktlinien und eine »Persönliche Stellungnahme zum Umgang« damit beinhaltet. Welche Wissensinputs die Lehrkraft zur Aufgabenstellung gab, welche Texte, Bilder oder Arbeitsunterlagen bereitgestellt wurden, ob diese Aufsätze im Nachhinein stilistisch oder inhaltlich überarbeitet wurden, lässt sich nicht sagen, noch sind die mündlichen Äußerungen im Zusammenhang des Unterrichtsprojektes erfasst. Dennoch ist eine interpretative Analyse des Dokuments aufschlussreich. Auszüge:⁵

»Die Kirche zieht sich in der Diskussion um die Kölner Judensau völlig zurück, was sehr schade ist.«

» (...) schlimme Sache und hat sich in alle Köpfe der Juden und Christen gebrannt.«

»In einer Kirche herrscht Frieden, weshalb dieses Bild auch Christen beleidigt.«

» (...) glauben wir, dass derartiges nicht in eine Kirche gehört und abgehängt werden sollte.«

» (...) einerseits ein wertvolles Kunstwerk (...), welches geschützt bzw. nicht zerstört werden darf, andererseits wirkt es beleidigend gegenüber den Angehörigen der jüdischen Religion. (...) und wir das nicht dulden wollen«

» (man) könnte durch den Informationstext (einer Informationstafel) die beleidigende Wirkung der »Kölner Domsau« entkräften.«

»wir sollten unsere Vergangenheit nicht vertuschen, sondern zu ihr stehen, also die »Kölner Judensau nicht in einem Museum verstauben lassen!«

Eine Interpretation der vollständigen Texte zeigt, dass die beleidigende Botschaft mehrfach auf Christen und Juden ausgedehnt wird (»*Wir und die Juden*«), die ursprüngliche Schmähung der einen durch die Anderen wird in einer moralisierenden Nostrifizierung gemeinsamer Betroffenheit aufzuheben versucht: (»*Für uns grenzt das schon an Rassismus (...) sollte sich nicht in einer Kirche befinden*«). Vorschläge, das Bild zu entfernen,

durch eine Information zu ergänzen, in ein Museum zu verlagern bzw. dies zugunsten einer musealen Präsentation innerhalb der Kirche zu unterlassen, halten sich etwa die Waage. Die offensichtlich durch die Aufgabenstellung im Unterricht angestoßene Auseinandersetzung mit Kontroversen führt zu Reaktionen der Schüler*innen, das innewohnende Problem lösen zu sollen. Die Aufstellung einer Infotafel wird nicht nur als Aufklärung über die Geschichte, sondern als Entkräftung der Wirkungen der Darstellung »Judensau« und damit gewissermaßen als Neutralisierung des Konfliktes favorisiert. Die Aufsätze der Schüler*innen zeugen davon, dass bereits vorhandene Interpretationsschemata leitend sind. Dies liegt nun nicht am Unvermögen der Schüler*innen, sondern daran, dass die Sau kein Bild zeigt, das Fragen aufwirft, sondern auch heute noch als eine vergangene Version von »Hate-speech« rasch entschlüsselt wird.

Zur Lesbarkeit von Bildern

Eine erziehungswissenschaftliche Reflexion zum Thema sollte interdisziplinäre Impulse anderer Disziplinen aufnehmen, so auch die sogenannte Bildwissenschaft zur Erschließung der visuellen Grundlagen, Phänomene und Vervielfältigung visueller Kultur. Klaus Mollenhauer interessierte bereits Ende des letzten Jahrhunderts die Frage, ob und in welcher Weise Bildmaterialien als erziehungswissenschaftliche Erkenntnisquellen in Betracht kommen (247). In seiner Bildhermeneutik erwartet Mollenhauer die Option zu verstehen, was ein Bild mitteilt über »diejenigen, die es hervorgebracht haben und die es vielleicht auch »abbildet«, über seine Bedeutung innerhalb einer besonderen kulturellen Lage, innerhalb einer bestimmten historischen Formation.« (248) Mollenhauers Überlegungen können in Hinblick auf eine Bildmündigkeit befragt werden, da er hier wesentliche Voraussetzungen zur Lesbarkeit von Bildern formuliert.

Zeitgenössische Jugendliche werden den Unterschied nachvollziehen zwischen der Schweinemetapher jener Zeit und heutigen Schweinchenbildnissen wie Miss Piggy, Schweinchen Babe o.ä. Auch der jeweilige »Verwendungssinn« (Mollenhauer 252) sollte erfasst werden, und: »Zur Pädagogik zählt auch, wie Erwachsene, die erziehende Generation also, sich selber sieht« (252) In Bezug auf die Sau wäre demnach die Sau selbst weniger relevant, als die Auseinandersetzung der Erwachsenen darum, wie man sich dazu ins Verhältnis setzen möchte und was vor dem jeweiligen Hintergrund damit geschehen soll. Das Lehr-

beispiel, dass Erwachsene im Diskurs um die Sau abgeben, zeigt mehr, als die in den Schüleraufsätzen sichtbare Polarität zwischen Kirche, Kunst, Museum oder Entfernung; es zeigt sich als Dilemma, weil jede vorgeschlagene Verfahrensform die Motive anderer Vorschläge hintergeht. Wenn z.B. die Sau hängen bleibt, beleidigt sie weiterhin, wird sie entfernt, verleugnet die Kirche die Geschichte ihrer antisemitischen Ressentiments.

Was bleibt und sich in den Aufsätzen zeigt: Die Lösung liegt nicht in der Aussage, das Beste an dem ganzen Konflikt sei, dass es eine lebendige öffentliche und unter Fachleuten geführte Debatte gebe, erst dadurch würde ja die Sau zum Gegenstand aktueller gesellschaftlicher Auseinandersetzungen. Die Schüler*innen nämlich scheinen sich berufen, diese Aporien zu befrieden und einzu-ebnen, was sich an Versuchen zeigt, eine Lösung vorzuschlagen, die niemandem weh tut. Das funktioniert aber nicht. Die Hypothek des schuldhaften Ballastes, der im Konflikt um die Sau erneut als historisches und nicht überwundenes Erbe seinen Ausdruck findet, wird an die nachwachsende Generation vererbt, und dieses Erbe bleibt verstörend und verletzend. »Erziehungswissenschaftliche Bildinterpretation unterscheidet sich von der Kunstgeschichtsschreibung durch ein *ingeschränktes thematisches Interesse*.« (Mollenhauer, 253). Thema sind Bildmaterialien, »die sich (...) auf das Verhältnis zwischen den Generationen beziehen lassen. Die pädagogische Relevanz der Befassung mit der Sau liegt also in dem Umstand, dass hier über den Umgang und Umfang des aktuellen Antisemitismus vor dem Hintergrund seiner historischen Genese verhandelt wird, und dies nicht ohne Aufträge geschieht, die die jüngere Generation adressiert.

Das Bildnis selbst kann sowohl in Hinblick auf die Absichten seiner Produzenten bzw. deren Auftraggeber gelesen werden sowie, ganz unabhängig davon, anhand des objektiven Gehalts des steinernen Ergebnisses. Versucht man letzteres, fällt der dominante Korpus der Sau gegenüber den um sie wuselnden Figuren auf. Als »Ding an sich« überwölbt das wilde Schwein die unter ihm kauern den Menschlein, lediglich die Figur, die es am Hinterlauf festhält, den Schwanz hebt und ins Hinterteil blickt, ist in ähnlicher Größe proportioniert. Die Blickachse dieses Menschen zum Gesicht des Tieres bildet eine leicht abfallende Linie, die das Bildnis an dessen Oberseite begrenzt. Der menschliche Blick und der massive Korpus des Tieres dominieren die Bildarchitektur, was durch die oberhalb der Wirbelsäule aufgestellten Haare am Rücken noch verstärkt wird. Darüber die

Schmähschrift Luthers. Daneben und darunter unterhalb der Bauchdecke der Sau die eigentliche metaphorische Erzählung. Auch ragt der Kopf und Hals des Tieres aus dem Relief hervor und leicht über dessen Begrenzung am rechten Rand hinaus, ein Eckzahn ist aus dem leicht geöffneten Maul erkennbar. Das Tier ist erregt und will weg. Wäre es eine Filmszene, würde das Schwein, sobald es könnte, aus dem Bildraum herausstürmen.

Sieht man von den propagandistischen Absichten, die mit der Anbringung des Reliefs verbunden waren, einmal ab, verrät dessen Ausführung möglicherweise mehr über die Auftraggeber, als über die dargestellten Juden: Dazu muss man wissen, dass Katholiken und Protestanten sich eifrig wechselweise als Säue herabwürdigten bzw. mit auf Schweine bezogenen Schmähungen bedachten. »In den Reformationskriegen wurden Luther und der Papst auf Flugblättern wechselweise als Sau bezeichnet und beschimpft (...)« (Macho, 87) ein Beleg dafür, dass die Sau als Symbol der feindlichen Geringschätzung, »Verkörperung der Sünde und des Teufels« (53) auch innerhalb christlicher Gegnerschaft galt, und in Luthers Tischreden wurden derbe Beschimpfungen umschrieben mit: »Jemandem Eine Sau geben« (ebd.)

Christen setzten also die Sau nicht nur im Wissen um die Stellung der Sau im Judentum ins Bild, sondern eingedenk der eigenen kulturellen Disposition: Die nicht zugehörigen Anderen werden in der Darstellung als dem Tierreich zugewandt gleichzeitig herabgewürdigt und das eigentlich unwürdige Tier zu beherrschen versucht. Die für das Bildnis verantwortlichen Christen bleiben saumäßig auf ihre Sau fixiert; dabei sollte doch, so die intendierte Botschaft der Darstellung, gerade Abgrenzung von einer Sau und Hinwendung zu ihren heiligen Schriften im Zentrum stehen.

Schließlich erfordere – so Mollenhauer – »die Auslegung von Bildelementen in erziehungswissenschaftlicher Absicht (...) immer auch die Komponente ihrer gesellschaftlichen Verwendung« (257), was in Hinblick auf die Sau ehemals und heute einen Konflikt zeigt: In beiden Zeitaltern avanciert die Sau zum Mittel einer Art Volks-erziehung: Zu Luthers Zeit die Mahnung und Konsolidierung der eigenen Leute gegenüber den Juden, heute als Mahnung genau gegen diese Intention, zumindest bei einem kritischen Teil gegenwärtiger Christ*innen und innerhalb der Gesellschaft. Hier nun sehe ich die Schwelle, wo die Frage nicht mehr lautet, was bewirkt welcher

Umgang mit der Sau in Hinblick auf Heranwachsende, sondern: Welcher Umgang befördert am glaubwürdigsten einen Selbstlernprozess bei Christ*innen, die dieses Bildnis historisch, gegenwärtig und zukünftig als Erbe zu verantworten haben? Erziehungswissenschaftliches Interesse an »Lernenden Institutionen« wie an Selbstreflexiven Lern- und Bildungsprozessen setzt hier ein. Und: Darüber hinaus genügt keine interpretative Anstrengung in dieser Richtung, sondern es muss gehandelt und eine Form gefunden werden, die dem Anspruch genügt, die Erinnerung an die mit der Sau verbundene Judenfeindschaft als Mahnung aufrecht zu erhalten, zum anderen aber das Stereotyp durch permanente Darstellung nicht am Leben zu erhalten. Ein Kunststück eigener Art. Zu bedenken ist hierbei, dass, anders als im Mittelalter, Kirchen als Gebäude heute sowohl sakraler Raum für Ihre Mitglieder wie auch Anschauungsobjekte im Verständnis von zeitgeschichtlicher Architektur, Kunst, Tourismusattraktion etc. in einer pluralen und säkularisierten Gesellschaft sind.

Die Sau kann als Vorläufer eines kulturindustriellen Zwanges gedeutet werden, wie ihn die Vertreter*innen der kritischen Theorie für ihre Zeit diagnostiziert hatten, eines Zwanges, sich ans falsche Bild anzupassen. Pädagogisch wird im Fall der Sau ein Gegenstand, der selbst als Repräsentation gegen Juden errichtet worden war, zur Repräsentation christlicher Judenfeindschaft. Eine doppelte Einstellungsanalyse wird erforderlich. Gertrud Koch schreibt in einem lesenswerten Text zur »visuellen Konstruktion des Judentums«: »Die Einstellung ist die Einstellung«, dass gegenüber der Eindeutigkeit des propagandistischen Bildes das »rätselhafte Bild« die Möglichkeit biete, dem Zwang, sich ans falsche Bild anzupassen, eine »nicht-repressive Aneignung und Transformation« vorzunehmen. Die Präsentation einer Repräsentation, hier also das fortgesetzte Zeigen der Luther-sau, müsste also paradoxerweise mit aufklärerischem Interesse in einem Akt der Verrätselung durchbrochen werden. Aus dem Stereotyp soll ein befragbares Bildnis entstehen.

Ich halte fest, dass Argumente, die Sau sei schützenswert als ein Kunstwerk, als eine Karikatur, als ein zeitgeschichtliches Dokument, als geeignetes Mahnmal, als Dokument für die Permanenz christlichen Antisemitismus oder als willkommenen Anstoß für einen kritischen Diskurs das Dilemma nicht löst: Weder mit einem Verbleib, (auch wenn er durch beigefügte Informationen oder Gedenkstätten kommentiert wird), noch durch Entnahme, Entfernung oder Verlegung in

ein Museum wird die Macht des Bildnisses und seiner Botschaft wirklich gebrochen. In welcher Inszenierung immer: Das Bild ist in der Welt wie ein Vogel, der aus dem Vogelkäfig ausgeflogen ist. Ich neige zu dem Vorschlag, dass die Sau dort, wo sie seit ihrer Renovierung angebracht ist, nicht verbleiben sollte. Die nach außen an der Außenfassade angebrachte Sau kann angemessener den christlichen Gottesdienstbesuchern im Innern des ja noch in Betrieb befindlichen sakralen Gebäudes in veränderter Form als Spiegel vorgehalten werden. Dabei müsste die alte Form gebrochen und kommentiert werden, damit als Erbe sichtbar wird, was sich nicht einfach abschütteln lässt und dem man sich auf Dauer stellen muss. Einer lernenden Institution wäre dies angemessen. Damit wäre der pädagogische Blick gewendet von einer Instruktion von Heranwachsenden zum unerledigten Eigenen der Erwachsenen.

Allemaal: Die Negation der Intentionen der Luther-sau enthält das Momentum einer Utopie, eines unbekanntes Ortes, jenseits von Judenhass und ohne den Zwang, sich davon ein Bild machen zu müssen. Aber der Negation bedarf es, um einer solchen Utopie näher zu kommen.

Anmerkungen:

¹ Gegenstand und Bezugspunkt für die hier dargelegten Reflexionen ist die sogenannte »Wittenberger Sau«, an der Stadtkirche Wittenberg, 1280-1290 errichtet und 1543 mit Luthers Schriftzug »Vom Schem Hamphoras« erneuert. 1988 veranlasst die Stadtkirchengemeinde ein in den Boden eingelassenes Gedenkrelief mit einer Informationstafel als »Stätte der Mahnung«. 2012 erfolgt eine restauratorische Renovierung. 2017 im Kontext des Lutherjubiläums bis heute andauernde erneute Auseinandersetzungen. (Gekürzte Fassung)

² Vgl. epd Dokumentation 04/2020

³ Dieses und die weiteren Zitate: Luther zit. In Hofmann 1983

⁴ Vgl. Gesammelte Schriften. Texte, Gespräche, Vorträge, Briefe. 1963-2005 (<https://snoeck.de/bulletin/r%C3%A9my-zaugg-gesammelte-schriften-texte-gespr%C3%A4che-votr%C3%A4ge-briefe-1963%E2%80%932005>) (Zugriff 18.10.2021)

⁵ <https://gymkarthause.bildung.koblenz.de/index.php/lernen/fachbereiche?view=category&id=29> (Zugriff 28.10.2021)

Literatur:

Belting, Hans (2011, 4. Aufl.): Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft. Fink, Paderborn

Hofmann, Werner (Hrsg.) (1983): Luther und die Folgen für die Kunst. Prestel Verlag München

Hofmann, Werner (2011): Eine »andere Welt«? In: Ders., Werner Nekes, Jutta M. Pichler (Hrsg.): Ich traue meinen Augen nicht. Katalog Karikaturmuseum Krems. Residenz Verlag, Salzburg, S. 70-89

Koch, Gertrud (1992): Zur visuellen Konstruktion des Judentums. Suhrkamp Frankfurt M.

Kupferberg, Yael (2020): Reflexionen zum »Begehren« des Bildes in: epd Dokumentation 04/2020. S. 13-15

Macho, Thomas; Schalansky, Judith (Hrsg.) (2015): Schweine. Ein Porträt. Naturkunden Nr. 17, Matthes & Seitz Berlin

Mollenhauer, Klaus (1996): Grundfragen ästhetischer Bildung: theoretische und empirische Befunde zur ästhetischen Erfahrung von Kindern, Juventa Weinheim und München 1996, S. 25-27

Mollenhauer, Klaus (1997): Methoden erziehungswissenschaftlicher Bildinterpretation, in:

Barbara Friebertshäuser, Annedore Prengel (Hrsg.) Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft. Juventa. Weinheim und München 1997, S. 247-264

Mondzain, Marie-Josè (2006): Können Bilder töten? diaphanes Zürich, Berlin

Schulz, Martin (2009, 2.Aufl.): Ordnungen der Bilder. Eine Einführung in die Bildwissenschaft. Fink, Paderborn.

Titze, Mario (2020): Die Sau an der Kirche. Kunsthistorische Fragen an ein viel diskutiertes mittelalterliches Bildwerk. In: Bielig, Jörg et al. (Hrsg.) Kleine Hefte zur Denkmalpflege, 15/2020: Die »Wittenberger Sau«, Halle (Saale), S. 17-56



Einige Überlegungen zum (religions-)pädagogischen Umgang mit antisemitischen Bildwerken

Prof. Dr. Ilona Nord, Universität Würzburg

Evangelische Bildungsstätte auf Schwanenwerder, Berlin, 8. November 2021

Der Beitrag von Herrn Kollegen Eppenstein ist mehr als anregend. Er zeigt, wie sehr das Ringen um eine zukunftsfähige Antisemitismuskritische Bildung an Problemkonstellationen stößt und in Grenzregionen führt, in der von der Pädagogik Großes erwartet wird, was sie selbst kaum einlösen kann. Darüber hinaus lässt er keinen Zweifel daran, dass diese Problemkonstellationen und Grenzregionen unser Engagement dennoch nicht binden dürfen. Es gilt, Erinnerungslernen zukunftsfähig zu gestalten. Aber die Pädagogik kann dies wie gesagt nicht allein richten. Es gehört eine gesamtgesellschaftliche Initiative dazu, Antisemitismus einzudämmen, seine Wurzeln auszugraben, anzusehen und Transformationsprozesse auszulösen – für eine postantisemitische Gesellschaft.

Lieber Herr Eppenstein, Sie sagten, dass die Wittenberger Kirchensau zum Bildungsgegenstand oder Bildungsanlass in dreifacher Weise werden könne: Einmal das Tier selbst, dann die Rezeption der Auseinandersetzung darum und schließlich die Frage, wie mit beiden umzugehen sei. Entlang dieser Gliederung möchte ich meine Überlegungen zu einem möglichen (religions-)pädagogischen Umgang darlegen.

Gestatten Sie mir zuvor noch eine einordnende Vorbemerkung. Sie nahmen darauf Bezug, dass Christian Staffa einen wirkungsvollen Wortwechsel vorschlägt: Weg von dem ›J-Wort‹ zur Christensau. Sie ergänzten später selbst die Luthersau, für die Sie sich wohl persönlich entschieden haben könnten. Ich nun will auch nicht nachstehen: Ich plädiere für die Nomenklatur Kirchen-Sau. Das Wort beschreibt die Sache gut. Es ist die Sau, die an der Kirche hängt. Es ist die Sau, die der Kirche dokumentiert, zu welchen menschenfeindlichen Bildwerken sie gegriffen hat, welche Gewalt sie mit populistischen Mitteln und künstlerischen Kompetenzen über die jüdische Bevölkerung, ihren Glauben und ihr ganzes Leben ausgeübt hat und dass sie diese Seite von sich noch immer öffentlich zeigt. In Würzburg, der Stadt, in der ich an der Universität für evangelische Religionspädagogik verantwortlich bin, hängt keine

Kirchensau, aber die Marienkirche, Symbol des Überlebens der Bombenangriffe der Alliierten im Zweiten Weltkrieg, weil sie als einziges Gebäude diese überstanden hat, wurde auf dem Areal eines jüdischen Friedhofs aufgebaut. Es ist nicht allein die Kirchensau, sondern sie ist immer schon eingebettet in einen größeren Zusammenhang antisemitischer christlicher Religionspraxen.

Nun zum ersten Punkt: Es ist eindeutig, dass die Auswahl des Motivs, einen Menschen in dieser Position mit einem Tier zusammenzubringen, für diesen eine diskreditierende und diskriminierende Zielrichtung hat. Das Tier selbst partizipiert allerdings ebenfalls an dieser Abwertungsmetaphorik. So ist mein erster Punkt, dass die Konstellation von Tier und Mensch hier in einen Wechselwirkungszusammenhang gebracht worden sind, der beide einer diskriminierenden Gewalt aussetzt. Da Nutztieren heute wie vermutlich auch historisch in der Regel keine Identität zugeschrieben wurde und wird, trifft nun aber eine Wechselwirkung dieser Mensch-Tier-Kombination den Menschen zusätzlich in einer besonders perfiden Art und Weise. Es wird ihm die Identität genommen, er wird zum generativen Anderen, den es so nicht gibt. Perfide, das heißt wörtlich treulos, ist diese Darstellung deshalb, weil sie konkreten Jüdinnen und Juden das Potential zur persönlichen Identität nehmen will.

Wann wird ein Bild zum Stereotyp? Wenn es konkrete Menschen nicht mehr zeigt: Ihre Identitäten, wo sie leben und mit wem, was sie tun, was sie arbeiten und beitragen zur Kultur, zur Wirtschaft, zur Gesundheit, zum Recht einer Gesellschaft, wo ihre Zielsetzungen und Wünsche für das Zusammenleben sind, das wird abgeblendet und ausgehöhlt. Stereotype werden so als Instrumente fundamentaler Nicht-Anerkennungspraxen eingesetzt.

Am Anfang des Buch Genesis heißt es: Der Mensch ist ein Ebenbild Gottes. Diese Aussage gehört mit zu den Traditionsbeständen, die neben und gemeinsam mit dem Bilderverbot den Umgang mit Bildern innerhalb christlicher Religionspraxen orientieren. Beide gehören in der christlichen Bildhermeneutik zusammen: Bilderverbot und Gottebenbildlichkeit (vgl. Hartenstein/Moxter 2016). Auch wenn wir dies heute möglicherweise

cher Weise auch traditionskritisch sehen müssen, zunächst ist festzuhalten: Die Tiere partizipieren nicht in dieser Weise an der Aussage über die Gottebenbildlichkeit. Die Nähe von Mensch und Tier, die Intimität, die ihnen angedichtet wird, kann psychoanalytisch als tabuiertes Begehren gedeutet werden. Daneben und dazu tritt aus theologischer Perspektive ein Deutungszusammenhang, in dem diesem dargestellten generalisierten Menschen das Menschsein abgesprochen wird; er und sie verlieren ihren Status der Gottebenbildlichkeit. Neben den menschlichen und sozialen und gesellschaftlichen Folgen, die die Herabwürdigung jüdischen Lebens hiermit insgesamt erhält, sind es aber eben auch an Kirchenbauten dokumentierte Katastrophen der Entmenschlichung, die theologisch unwidersprochen geblieben sind und zeigen, wie das Gift des Antisemitismus den Bau des Gotteshauses und die in ihm präsente Theologie, nicht zu schweigen von der in ihm gelebten Religion, bestimmen. Hier treten die Abgründe offen zu Tage und es fällt mir überhaupt schwer, dies zu beschreiben. Wie verletzend, im wahrsten Sinne perfide wird hier agiert. Auch wenn historisch andere Kontexte als heute für die Gestaltung dieser Bildwerke zu berücksichtigen sind, heute nehme ich sie als Zeugnisse eines religiösen Alltagsantisemitismus wahr. Er legte und legt das Fundament für weitere antisemitische Enthemmungen.

Auch wenn die im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation verbreiteten Bildwerke nicht von jedermann und jederfrau leicht gesehen werden konnten und bis heute in Wittenberg nicht gleich beim Flanieren ins Blickfeld kommen, wurde von ihrer Existenz in der mittelalterlichen Welt sicher gewusst. Dem direkten Blick entzogen, wurden sie umso faszinierender. In Wittenberg geht man, wenn ich es recht erinnere, an eine Ecke der Kirche, da kann man sie in geschützter Ruhe ansehen. Theologie und Kirche sind Expert*innen, wenn es um die Beziehung von Eros und Thanatos geht. Deshalb ist die Existenz dieser Bilder umso unerträglicher und eine Tafel, die die Einordnung in historische Zusammenhänge ermöglicht, eine Farce.

Was ist eine Farce? Ein derbes, komisches Lustspiel, eine Posse bildungsbürgerlicher Aufklärungsbestrebungen. Für mich fehlt pädagogisch gesprochen die Passung. Herr Kollege Eppenstein hat durch Aussagen von Schüler*innen zeigen können, wie und dass die Aufstellung einer Infotafel nicht nur als Aufklärung über die Geschichte, sondern als Entkräftung der Wirkungen der Darstellung der ›Kirchensau‹ und damit gewis-

sermaßen als Neutralisierung des Konflikts favorisiert werde. Der Effekt ist, dass all jene, die sich mit der Institution Kirche verbunden fühlen, heute keine klare Verantwortung für diese Bildwerke übernehmen müssen, sondern entlastet werden. Und dazu gehört auch dessen Unterseite, die bis heute weiterwirkt: Ist das Bildwerk dem Blick entzogen, so ist es noch längst nicht der Realität entzogen; es wurde nicht so skandalisiert, dass man eindeutig daran gegangen ist, diese Wirkungen zu verhindern. Ich schäme mich für meine Tradition. Doch ich will bei diesem Bekenntnis nicht stehenbleiben. Auch wenn es in diesem Rahmen nicht möglich ist, eine maßgebliche These zum Weiterdenken hier darzulegen, sie lautet: die Überwindung der Scham ist eine pädagogisch konstruktive Bewegung (vgl. Huizinga 2016).

Damit komme ich zu einem zweiten Punkt: Die Rezeption dieser Bildwerke in der (Religions-) Pädagogik. Bevor es fachwissenschaftlich um die Inhalte gehen kann, sind didaktische Prämissen zu berücksichtigen. Herr Eppenstein schließt an Yael Kupferbergs Beitrag zum Thema an. Hier geht es um die Erziehung des Blicks mit dem Ziel des Aufbaus einer visuellen Kompetenz. In dieser Linie möchte auch ich argumentieren. Dabei ist es unabweislich wichtig, Schüler*innen auf eine, genauer auf ihre beschwerliche Ausgangslage aufmerksam zu machen. Denn die Jugendlichen tendieren dazu, einen Kompromiss zu finden, der niemandem weh tut, damit auch sie nicht in eine Lage geraten, wo sie eingreifen müssten. So wählen sie die Option, dass das Bildwerk an der Kirchenmauer bleibt und eine Informationsstelle hinzugefügt wird. Ich halte diese Maßnahme, wie oben gesagt, für unzureichend, weil sie, wie auch Eppenstein darauf hinweist, dazu verhilft, aktuellen Antisemitismus nicht thematisieren zu müssen. Letztlich liegt die didaktische Kernaufgabe der Erziehung des Blicks darin, einen Perspektivwechsel bei den Schüler*innen anzubahnen, den sie nicht gern annehmen werden. Denn, so Eppenstein, »die Hypothek des schuldhaften Ballastes, der im Konflikt um die Sau erneut als historisches und nicht überwundenes Erbe seinen Ausdruck findet, wird an die nachwachsende Generation vererbt und dieses Erbe bleibt verstörend und verletzend« (epd-Dokumentation 27-28/2022, S.27). Von dieser Ausgangslage ist auszugehen. Sie kann allerdings innerhalb einer Gesellschaft, in der Enttraditionalisierungs- und Individualisierungsprozesse einflussreich sind, nicht auf eine sofortige Anerkennung hoffen, sondern muss zuallererst diese begehbar machen. Damit kommt die bereits in der Pädagogik länger reflektierte Frage ins Zentrum: Welche Bedeutung

haben Generationen und Familientraditionen für mich als Schüler*in? (Welzer, Moller, Tschuggnall 2002).

Was habe ich mit den Taten der vor mir Lebenden zu tun? Wie kann ich diesem Ballast begegnen, ohne dass ich daran meine Lebensfreude verliere? Steil theologisch gesprochen handelt es sich um die Anerkennung dessen, was die Tradition unter Erbsünde verstanden hat. Ethisch können wir davon sprechen, dass es um die Kompetenz geht, Verantwortung zu übernehmen. Doch dies kann nur in Passung zu dem Kontext der Bildungsbemühungen, dem Alter der Schüler*innen und dem Ort, an dem sie lernen, geschehen. Noch immer sehe ich den Beutelsbacher Konsens für die politische und religiöse Bildung grundlegend. Hier geht es um das Überwältigungsverbot oder Indoktrinationsverbot, um das Gebot der Kontroversität und um das Prinzip der Schüler*innen-Orientierung in der politischen Bildung. Wir können hier darüber streiten, ob die Kirchensau abgetragen werden soll oder nicht. Aus meiner Perspektive gibt es keine generell gültige Variante, sondern es kommt vielmehr darauf an, welche Prozessqualitäten mit einem solchen Akt der Veränderung am Bildwerk verbunden sind. Noch wissen wir wenig, welche Wirkungen die Kirchensau auf Schüler*innen hat, wie sie selbst diese beschreiben und welche Bedeutung sie ihnen zumessen. Ebenso wenig gibt es Studien zu Lehrkräften der evangelischen Religion und ihrer Meinung zu diesem Thema. Ein Forschungsprojekt, das ansteht. Damit in einem solchen Forschungsvorhaben weder die Lehrkräfte auf standardisierte und also stereotype Meinungsbilder zurückgreifen, noch die Schüler*innen beim Interview auf ihr Religionsstunden-Ich zurückgreifen, um erwartbar ins Format zu antworten, müssen experimentellere Wege gegangen werden.

Die Iterative Design Research-Methode im Bereich der Human Computer Interaction kann hierzu verhelfen (Löffler, Luthe, Nord, Hurtienne 2020). Es werden digitaltechnische Installationen entwickelt, die irritieren und provozieren, um Proband*innen zu Aussagen zu veranlassen, in denen sie die Horizonte sozialer Erwartung und Stereotypisierung zumindest partiell hinter sich lassen können. Die Methode initiiert Probanden und schafft somit Reflexionsraum. Sie lenkt den Blick nicht zuletzt auf eigene Ressourcen in und für die kreative Umgestaltung von sozialen Situationen. Sie produziert, wenn ich dies einmal mit einem Projektitel von morgen sagen darf, Bildstörungen und setzt Ressourcen frei. Sie kann

die stillgestellten antisemitischen Bilder in Bewegung bringen: Kollege Eppenstein hat die Sau wegrennen lassen, dies ließe sich wohl digital inszenieren. Was wäre, wenn die Synagoga sich die Binde herunterreißt und beide Frauen ihren Platz an der Kirchenwand verließen? Dies könnte zunächst als Überblendung der in Stein gemeißelten Bildwerke installiert werden, ohne dass man die Mauern einreißt. Es ist bereits produktiv darüber nachzudenken, wohin dieser Prozess führen kann? Letztlich spricht hier aber nun die Hochschullehrerin. Zum Iterativen Design Research gehört es herauszufinden, was an einem solchen möglichen Projekt beteiligte Jugendliche selbst hierzu beitragen würden: welche Fragen sie haben und welche Ressourcen sie mobilisieren können.

Diese didaktische Orientierung, die auch digitale Transformationen in Betracht zieht, vermittelt, dass es nicht um eine einfache Alternative gehen kann: Bleibt die Kirchensau an der Wand oder muss sie abgetragen werden? Allenfalls kann es um ein temporär ausgesprochenes Bilderverbot gehen. Ein Memorandum, das einen Wandel inszeniert und kommuniziert. Alle Bildwerke, die antisemitische Wirkungen haben können, werden verhüllt. Alle kirchlichen Zeitungen werden dazu aufgefordert, ein Jahr lang genau darauf zu achten, ob und wie sie in Bild und Wort auf das Judentum Bezug nehmen. Es braucht eine Zeit der Enttrivialisierung, eine Zeit der kirchlichen Konzentration auf ihre Alltagsantisemitismen. Vielleicht kann die evangelische Kirche dann über sich hinaus beginnen zu wirken, in die Gesellschaft hinein. Ein Jahr ohne antisemitische Karikaturen. Und wo sie doch erscheinen, werden sie öffentlich kommentiert, karikiert und skandalisiert. Ich wünsche mir gegenwärtige und kommende Generationen, die Schamkommunikationen in ihren Lebensgeschichten aufdecken und konstruktiv mit ihnen umgehen, die kritisch-konstruktiv religiöse Praxen erfinden und gestalten, die dazu beitragen, Schuld anzunehmen und Hypotheken abzubauen.

Literatur

Friedhelm Hartenstein, Michael Moxter, Hermeneutik des Bilderverbots. Exegetische und systematisch-theologische Annäherungen. Leipzig 2016.

Klaas Huizing, Scham und Ehre. Eine theologische Ethik. Gütersloh 2016.

Diana Löffler, Swantje Luthe, Jörn Hurtienne & Ilona Nord (2020). From experiential to existential questions: An interdisciplinary view on social robots in religious settings. In B.P. Göcke, A. Rosenthal-von der Pütten (Eds.). *Artificial Intelligence. Reflections in Philosophy, Theology, and the Social Sciences* (pp. 293-305). Paderborn 2020.

Harald Welzer, Sabine Moller, Karoline Tschuggnall, ›Opa war kein Nazi‹. *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt am Main 2002.



Typologien/Bilder der Judenfeindschaft als Kontinuum in der Kirchengeschichte?

Dr. Dana Ionescu, Vorsitzende des Villigster Forschungsforums zu Nationalsozialismus, Rassismus und Antisemitismus e.V., Lehrbeauftragte an der Georg-August-Universität Göttingen

Evangelische Bildungsstätte auf Schwanenwerder, Berlin, 8. November 2021

In der Diskussion über Judenbilder und ihre Geschichte sowie die Kontinuität von jüdenfeindlichen Bildern geht es für mich als Politikwissenschaftlerin zentral um die Frage, wie Menschen aufgeklärt werden können, was Antisemitismus ist und wie sie dazu befähigt werden, ihn als solchen zu erkennen und als Problem wahrzunehmen. Wir stehen vor der Herausforderung, dass sich Judenfeindschaft in der mehr als 2000-jährigen Geschichte immer wieder gewandelt und der Gegenwart angepasst hat. Antisemitisches Denken und Handeln lässt sich daher gut durch einzelne Bilder/Motive/Topoi/Narrative entschlüsseln und analysieren, weil so ein sehr komplexes Phänomen greifbar wird. Über diesen Zugang kann gezeigt werden, dass antisemitische Motive eine lange Geschichte haben und sich im Verlauf der Zeit transformiert haben. Wenn Menschen um die Herkunft der zitierten antisemitischen Bilder wissen und ihre Traditionen kennen, können sie deren Funktion nachvollziehen (so die Hoffnung). Zu beachten ist jedoch, dass Antisemitismus mit Blick auf die Gesellschaft weitaus mehr ist als alle [negativen] Stereotype über ›die Juden‹, nämlich ein umfassendes Weltbild, eine Weltanschauung, die in der Existenz ›der Juden‹ die Ursache aller Probleme sieht.¹

In meiner Perspektive ist die gegenwärtige Gesellschaft der Ausgangspunkt einer Analyse von Wirkungsweisen jüdenfeindlicher Bilder. Ohne einen kausalen Zusammenhang aufmachen zu wollen, fällt auf, dass etwa das antisemitische Bild des »jüdischen Kindermörders« oder »Kinderverstümmlers« in abgewandelter und transformierter Form gesellschaftlich nach wie vor verbreitet ist. Das ist erklärungsbedürftig. Über viele Jahrhunderte, verstärkt seit dem 12. Jahrhundert, behaupteten Christ*innen, dass ›die Juden‹ das Blut christlicher Jungen zu religiösen Zwecken entzögen und diese vorher misshandeln, foltern und teilweise beschneiden würden. Insbesondere in der deutschen Beschneidungskontroverse von 2012 wird dieses Motiv wieder reaktiviert und damit zum Bestandteil eines ge-

genwärtigen Antisemitismus.² Zwar sind es heute nicht mehr christliche, sondern jüdische Säuglinge und Jungen, an denen sich ›die Juden‹ vergehen würden. Trotzdem läuft die antisemitische Argumentation darauf hinaus, jüdische Erwachsene (Eltern, Beschneider) verletzen unschuldige und wehrlose männliche Säuglinge (zumeist wird von »Kindern« gesprochen) und nähmen deren Tod in Kauf.³ Jüdische Säuglinge seien der Gewalt ihrer Religion ausgesetzt.

Große Teile der deutschen Bevölkerung lehnen die kulturell-religiöse Vorhautbeschneidung ab.⁴ Sie dämonisieren das Judentum, indem sie es auf diese Praxis reduzieren und Jüdinnen*Juden als rückschrittlich, fremd, grausam und barbarisch darstellen. Diese Zuschreibungen beinhalten auch die Anklage, Jüdinnen*Juden würden sich nicht in die deutsche (christliche) Gesellschaft integrieren, sich nicht anpassen, nicht nach »unseren Regeln« leben.⁵ Im Übrigen hat auch in der Beschneidungskontroverse Ekel – der auch im Zusammenhang mit den »Judensauen« vorkam – eine zentrale Rolle gespielt. Weil es um jüdenfeindliche Bilder geht und zur Vereinfachung klammere ich den Islam und Muslimas*Muslime an dieser Stelle aus.⁶

Abgewandelt finden wir das antisemitische Stereotyp des »jüdischen Kindermörders« auch in der Parole »Kindermörder Israel«, die häufig auf antisraelischen Demonstrationen gerufen wird. Die Parole unterstellt der israelischen Politik und Bevölkerung, gezielt palästinensische Kinder umzubringen und deshalb besonders grausam zu sein. Das alte antijüdische Ressentiment wird auf den Staat Israel übertragen und der Gegenwart angepasst.

Ein weiteres altes christliches jüdenfeindliches Bild, das auch gegenwärtig vorkommt, ist der Vorwurf des Christumordes. Es zählt zu den ältesten jüdenfeindlichen Bildern. Auch heute noch werden ›die Juden‹ als »Christusmörder« beschimpft und diffamiert. In einer Studie konnte gezeigt werden, dass sowohl der *Zentralrat der Juden* als auch die *Israelische Botschaft in Berlin* zwischen 2002 und 2012 zahlreiche Zuschriften mit dieser Anschuldigung erhielten.⁷ Häufig bein-

halteten die Zuschriften auch eine Täter-Opfer-Umkehr, Jüdinnen*Juden werden als »Christenhasser« zu Tätern gemacht, obwohl sie jahrhundertlang durch Christ*innen beziehungsweise die christliche Kirchendoktrin verfolgt und entrechtet wurden. In den Studien »Attitudes Toward Jews« der Anti-Defamation League von 2009 und 2012 stimmen 15 und 14 Prozent der Bevölkerung in Deutschland der Aussage zu »the Jews are responsible for the death of Christ«.⁸

Gemeinsam ist den beiden antisemitischen Motiven, also dem des »jüdischen Kindermörders« und dem Mythos des Christismordes, dass »den Juden« oder Israel eine intentional betriebene gewaltvolle und mörderische Tätigkeit unterstellt wird. Antisemit*innen rechtfertigen ihre Feindschaft auf diese Weise und behaupten zugleich, »die Juden« selbst zögen durch ihre brutalen Gewalttaten den Hass auf sich. Auch hier sehen wir wieder die für den Antisemitismus charakteristische Täter-Opfer-Umkehr. Offen ist für mich die Frage, inwiefern diese Schuldzuweisungen und Lügen tatsächlich an religiöse Überzeugungen anknüpfen oder sich vielmehr davon entkoppelt haben.

Darüber hinausgehend möchte ich gern die Frage aufgreifen, welche Intention in Judenbildern steckt und welche Wirkung sie haben. Nicht selten wird in der Diskussion über judenfeindliche kirchliche Darstellungen gesagt, dass z.B. das Bildmotiv »Gesetz und Gnade« nicht explizit diffamierend sei und Jüdinnen*Juden nicht abwertend oder negativ dargestellt würden. Ähnlich heißt es bei der Darstellung der Synagoga, sie werde nicht entstellend oder würdelos präsentiert. Ich möchte hier noch eine andere Perspektive einbringen. Um antisemitische Ressentiments wachzurufen oder zu bedienen, müssen Jüdinnen*Juden nicht zwangsläufig besonders hässlich oder negativ dargestellt sein. Zwar umfasst Antisemitismus größtenteils negative Zuschreibungen, aber eben nicht ausschließlich. Das wird unter anderem deutlich, wenn Jüdinnen*Juden als reich, schlau/intellektuell oder mächtig dargestellt werden. Das sind Zuschreibungen, die positiv konnotiert sind beziehungsweise mit einem gewissen Neid gesagt und antisemitisch verkehrt werden. Nur weil Synagoga anmutig ist, kann die Darstellung dennoch antisemitische Ressentiments wachrufen.

Äußerst spannend finde ich am Beispiel der »Judenstaaten«, dass sich schon im 13. Jahrhundert, also vor der Ausbildung biologischer Rassetheorien, rassistischer Antisemitismus zeigte, da Jü-

dinnen*Juden enthumanisiert wurden. Denn seit den 1970er Jahren nimmt der Großteil der Antisemitismusforschung in Deutschland die Perspektive ein, diese Form des Antisemitismus habe sich erst im 18. und 19. Jahrhundert herausgebildet und sei vom christlich-religiösen Antisemitismus abzugrenzen.⁹ Es wird häufig eine starke Trennung zwischen religiösem und säkularem, völkisch-rassistischem Antisemitismus gemacht.¹⁰ Inwiefern diese Entgegensetzung zwischen religiösem und rassistischem Antisemitismus überhaupt sinnvoll ist, sollten wir unbedingt weiter diskutieren.¹¹

Einige Forschende sind sich einig, dass es in Bezug auf den Umgang der evangelischen Kirche mit Antisemitismus einen erheblichen Lernprozess gegeben hat, was bedeuten könnte, dass evangelische Christ*innen womöglich stärker sensibilisiert seien als die übrige Bevölkerung.¹² Hier möchte ich kritisch zu bedenken geben, dass diese Einschätzung zumindest empirisch uneindeutig ist. Bisher gibt es wenige quantitative Studien, die tiefgehend erheben, inwiefern christliche im Vergleich zu konfessionslosen Menschen Antisemitismus weniger zustimmen.¹³ Eine Studie des amerikanischen *Pew Research Center* von 2018 legt sogar Gegenteiliges nahe. Es wurden mehr als 24.000 Menschen in westeuropäischen Ländern befragt, darunter in Deutschland. Die Studie kommt zu dem Ergebnis, dass Menschen, die sich als Christ*innen identifizieren, eher als Konfessionslose negative Ansichten gegenüber eingewanderten, muslimischen und jüdischen Menschen haben (unabhängig davon, ob sie praktizierend oder nicht praktizierend sind).¹⁴ Sie wurden unter anderem gefragt, ob sie sich Jüdinnen*Juden als Nachbarn oder Familienangehörige vorstellen können.

Um es kurz zu machen: Meine abschließende These ist, dass im gegenwärtigen Antisemitismus zahlreiche traditionelle und klassische judenfeindliche/antisemitische Stereotype und Ressentiments zum Ausdruck kommen. Oftmals werden sie in der breiten Gesellschaft jedoch nicht als solche erkannt.

Anmerkungen:

¹ Salzborn, Samuel (2010): *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich*, Frankfurt am Main, S. 319f.; Bergmann, Werner (2006): *Was heißt Antisemitismus?*, in: <https://www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/37945/was-heisst-antisemitismus?p=all> [Zugriff: 3.5.2022].

² Ionescu, Dana (2018): *Judenbilder in der deutschen Beschneidungskontroverse*, Baden-Baden, S. 223ff., 409; Holz, Klaus/Hauray, Thomas

(2021): *Antisemitismus gegen Israel*, Hamburg, S. 275f.; Schwarz-Friesel, Monika (2019): *Judenhass im Internet. Antisemitismus als kulturelle Konstante und kollektives Gefühl*, Leipzig, S. 61ff.

³ Vgl. Ionescu 2018, S. 223ff., siehe Literaturverweis Anmerkung Nr. 2.

⁴ Vgl. ebd., S. 394.

⁵ So der oberbayerische AfD-Spitzenkandidat Franz Bergmüller am 5. Oktober 2018 während des Landtagswahlkampfes in Bayern in einem Interview mit der regionalen Tageszeitung »Oberbayerisches Volksblatt«. In der Interviewpassage schließt Bergmüller Jüdinnen*Juden aus dem »uns« der deutschen Gesellschaft aus und tut so, als seien sie in Deutschland nur zu Gast und würden sich nicht an die »normalen« Regeln halten, in: <http://web.archive.org/web/20190301134539/https://www.ovb-online.de/weltspiegel/politik/geht-futtertroege-macht-interview-afd-spitzenkandidat-franz-bergmueller-ueber-fluegelkaempfe-seiner-10299965.html> [Zugriff: 3.5.2022].

⁶ Zu Exklusionen und antimuslimischem Rassismus in der Beschneidungskontroverse siehe: Öktem, Kerem (2013): *Signale aus der Mehrheitsgesellschaft: Auswirkungen der Beschneidungsdebatte und staatlicher Überwachung islamischer Organisationen auf Identitätsbildung und Integration in Deutschland*, Oxford; Yurdakul, Gökçe (2016): *Jews, Muslims and the Ritual Male Circumcision Debate: Religious Diversity and Social Inclusion in Germany*, in: *Social Inclusion* Nr. 2/2016; Amir-Moazami, Schirin (2016): *Investigating the Secular Body: The Politics of the Male Circumcision Debate in Germany*, in: *ReOrient* Nr. 2/2016.

⁷ Schwarz-Friesel, Monika/Reinharz, Jehuda (2013): *Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert*, Berlin, S. 124ff.

⁸ Auf Deutsch: »Die Juden sind für den Tod von Christus verantwortlich«, siehe: Anti-Defamation League (2009): *Attitudes Toward Jews in Seven European Countries, February 2009*, New York, S. 11, 25; Anti-Defamation League (2012): *Attitudes Toward Jews in Ten European Countries, March 2012*, New York, S. 12, 26. In späteren Umfragen der ADL wird die Zustimmung zu dieser Aussage nicht mehr erhoben.

⁹ Rürup, Reinhard (1975): »Die ‚Judenfrage‘ der bürgerlichen Gesellschaft und die Entstehung des modernen Antisemitismus«. In: Ders.: *Emanzipation und Antisemitismus: Studien zur »Judenfrage« der bürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen, S. 74–94.

¹⁰ Vgl. Heil, Johannes (1997): »Antijudaismus« und »Antisemitismus«. *Begriffe als Bedeutungsträger*, in: Zentrum für Antisemitismusforschung (Hg.): *Jahrbuch für Antisemitismusforschung*, Band 6, Frankfurt/Main, S. 99, 104f.; Wyrwa, Ulrich (2010): *Moderner Antisemitismus*, in: Benz, Wolfgang (Hg.): *Handbuch des Antisemitismus: Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Band 3: *Begriffe, Theorien, Ideologien*, Berlin, S. 209; Salzborn 2010, S. 123, 148, 167, siehe Literaturverweis Anmerkung 1.

¹¹ Vgl. Achinger, Christine (2007): *Gespaltene Moderne. Gustav Freytags Soll und Haben: Nation, Geschlecht und Judenbild*, Würzburg, S. 38ff.; Haury, Thomas (2002): *Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR*, Hamburg, S. 116–122.

¹² Kiess, Johannes/Decker, Oliver/Heller, Aylene/Brähler, Elmar (2020): *Antisemitismus als antimodernes Ressentiment: Struktur und Verbreitung eines Weltbildes*, in: Oliver Decker/Elmar Brähler (Hg.): *Autoritäre Dynamiken. Neue Radikalität – alte Ressentiments*, Leipziger Autoritarismus Studie 2020, Gießen, S. 237f.

¹³ Vgl. Scherr, Albert (2011): *Expertise »Verbreitung von Stereotypen über Juden und antisemitische Vorurteile in der evangelischen Kirche«*, in: https://bagkr.de/wp-content/uploads/2018/07/scherr_AS-in-der-ev-Kirche.pdf [Zugriff: 3.5.2022], S. 9ff.; Holz/Haury 2021, S. 268ff., siehe Literaturverweis Anmerkung 2.

¹⁴ Pew Research Center (2018): *Christ sein in Westeuropa*, in: <https://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2018/05/Being-Christian-in-Western-Europe-FINAL-GERMAN.pdf> [Zugriff: 3.5.2022].

Christlich präfigurierte Bilder des Antisemitismus in der Populärkultur – Zum Umgang mit einem mehrdeutigen Material

PD Dr. Hans-Joachim Hahn, Zentrum für Jüdische Studien der Universität Basel, Institut für Germanistische und Allgemeine Literaturwissenschaft der RWTH Aachen

Evangelische Bildungsstätte auf Schwanenwerder, Berlin, 8. November 2021

Die folgenden Überlegungen stehen im Kontext aktuellerer Arbeiten zum komplexen Verhältnis von christlichem Antijudaismus und (vermeintlich) »säkularem« Antisemitismus, die in der Frage kulminieren, »ob und wie religiöse und säkulare Sinngehalte« in aktuellem (und historischem) Bildmaterial »rekombiniert oder ineinander transformiert werden« (Holz/Haury 2021, 271). Im Rahmen neuerer emotionswissenschaftlicher Ansätze innerhalb der Antisemitismusforschung (vgl. Schüler-Springorum/Süselbeck 2021) und der Forschung zu historischen »Beschreibungsversuchen« der Judenfeindschaft (Hahn/Kistenmacher 2015 u. 2019) rückt auch die Frage nach den christlich motivierten Aspekten des Antisemitismus wieder in den Blick. Dagegen besaß in Forschungsarbeiten der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Ansicht noch weite Verbreitung, der Antisemitismus sei im Kern nichts anderes »als fanatischer Religionshaß«, wie es etwa Heinrich Graf Coudenhove-Calergi 1901 in seiner frühen Studie *Das Wesen des Antisemitismus* formuliert (vgl. Hahn 2021, 100). Wichtige Aufschlüsse gibt darüber hinaus die Forschung zur christlichen Ikonographie des Judentums im Mittelalter (u.a. Blumenkranz 1964; Lipton 2014).

Ungeachtet der jahrhundertelangen Prägung anti-jüdischer Bilder durch das Christentum kann jedoch nicht von einer gradlinigen, bruchlosen Entwicklung ausgegangen werden. Während ein Teil vor allem der älteren Forschung zum Antisemitismus (R. Wistrich, Leon Poliakov u.a.) sowie einzelne neuere Arbeiten vor allem die *long duree* antijüdischer Vorstellungen betont, fokussieren andere Arbeiten stärker auf die Frage des Verhältnisses von Kontinuität und Diskontinuität. So regen Jonathan Adams und Cordelia Heß in ihrem Sammelband *The Medieval Roots of Antisemitism* (2018) in Anlehnung an David Nirenbergs Studie *Anti-Judaism. The Western Tradition* (2013) allgemein an, die Existenz antijüdischer Ideen und Stereotype als »latente Komponenten eines kollektiven Wissens« zu beschreiben, eines »Archivs«, das zwar dauerhaft existiert, sich jedoch nur unter bestimmten historischen Bedin-

gungen manifestiert und zu antisemitischer Gewalt führt (Adams/Heß 2018, 5).

Wenn im Titel dieses Aufsatzes die Rede von »Antisemitismus« ist, so lässt sich das damit begründen, dass die Beispiele, die im Folgenden diskutiert werden, im Wesentlichen aus dem 20. und 21. Jahrhundert stammen. Dennoch soll zumindest auf die kontroverse Diskussion um Fragen der Definition des Antisemitismus hingewiesen werden, womit nicht in erster Linie der politische Streit um deren mögliche Instrumentalisierung gemeint ist. Vielmehr besteht ein Beschreibungs- und Kategorisierungsproblem beim Sprechen über große geschichtliche Zeiträume, das sich nicht ohne Weiteres auflösen lässt und hier lediglich mit dem Hinweis auf unterschiedliche Positionen illustriert werden soll. So hat der Historiker David Engel 2009 in einem Aufsatz unter dem programmatischen Titel »Away from a Definition of Antisemitism« gegen eine Ausweitung des Begriffs mit Blick auf die Semantik historischer Beschreibungen argumentiert. Ohne Zweifel hätten sich durch die Jahrhunderte hindurch viele Menschen mit Gewalt gegen Jüdinnen und Juden gerichtet: »Many have depicted them [= Jüdinnen*Juden] verbally or artistically in derogatory fashion, agitated publicly for their subjection to legal discrimination, discriminated against them socially, or privately felt varying degrees of prejudice towards or emotional revulsion from them.« (Engel 2009, 53) Allerdings könne keine notwendige Beziehung zwischen den einzelnen Ereignissen von Gewalt, Feindseligkeit etc. vorausgesetzt werden – keine, die eine übergreifende Kategorie wie »Antisemitismus« in jedem Fall sinnvoll erscheinen ließe. Der Historiker plädiert im Grunde für Einzelfallanalysen.

In einigen jüngeren Studien wird die Entstehung des modernen Antisemitismus um ein knappes Jahrhundert vor die Prägung des Begriffs durch politische Antisemiten in den 1870er Jahren vorverlegt und mit strukturellen Veränderungen der Gesellschaftsstruktur sowie Änderungen in der judenfeindlichen Semantik im Aufklärungszeitalter verbunden. Jan Weyand hat unter Bezug auf Jacob Katz überzeugend nachgewiesen, dass der moderne Antisemitismus nicht erst mit der tatsächlichen rechtlichen Gleichstellung entstand,

sondern bereits mit den Debatten *um sie*: Durch die Idee einer Aufnahme der Jüdinnen und Juden in den Staat, die später als Emanzipation bezeichnet wurde, sei die mittelalterliche Judenfeindschaft ideologisch transformiert worden, was in Preußen im Zusammenhang mit der Veröffentlichung von Konrad Wilhelm Dohms Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781) geschah (Weyand 2016, 89). Auch Peter Longgerich folgt der Annahme, dass die aus der religiösen Differenz zum Christentum begründete Judenfeindschaft Ende des 18. Jahrhunderts eine neue Qualität erreicht (Longgerich 2021, 19).

Eine historische Entgrenzung des Begriffs nimmt dagegen Peter Schäfer vor, der sich in seiner *Kurzen Geschichte des Antisemitismus* (2020) gegen die Unterscheidung von »Antijudaismus« als der spezifisch christlichen Ausprägung des Antisemitismus von »Antisemitismus« als einer völkisch-rassistischen, modernen Spielart entschieden hat, weil er weder davon ausgehe, beide Aspekte ließen sich sauberlich abtrennen, noch die Vorstellung einer Ablösung des Antijudaismus durch den Antisemitismus für plausibel hält (Schäfer 2020, 9-10). Während ich diese Einschätzung teile, halte ich die Verwendung des Begriffs »Antisemitismus« als Oberbegriff für *alle* historischen Phänomene der Judenfeindschaft dennoch, hier Engel folgend, für problematisch, weil damit nicht nur ahistorisch einer Selbstbeschreibung der Antisemiten aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gefolgt wird, sondern zudem auch der politische Charakter der modernen Judenfeindschaft verwischt wird.

Im Folgenden werden exemplarisch einige populärkulturelle Bildkomplexe und Narrationen untersucht, deren Sinngehalte als antisemitisch verstanden werden können und auf christliche Präfigurationen verweisen. Im Vordergrund steht die Frage des gegenwärtigen Umgangs sowohl mit historischen als auch aktuelleren Bildern des Antisemitismus, die sich auf die Traditionen christlicher Ikonographie des Judentums beziehen. Rainer Kampling hat in seinem Beitrag zur Dokumentation der Wittenberger Tagung »In Stein gemeißelt. Zum Umgang mit eingefurchten antisemitischen Bildern« eine grundlegende Schwierigkeit konstatiert: »Es bleibt ein gewisses Maß an Unsicherheit, was die Deutung der Bilder angeht; es mangelt ihnen an Eindeutigkeit, da die Kriterien zur Erhebung einer antijüdischen Lesart nicht einheitlich sind« (epd-Dokumentation 04/2020, S. 9). Kampling führt aus, dass die theologische Reflexion in dieser Frage daher auf kunsthistorische Studien angewiesen bliebe, um

die eigene Position kritisch befragen zu können. Yael Kupferberg formuliert in ihrer Respondenz zu Kamplings Vortrag auf der Wittenberger Tagung dagegen klare Forderungen an die christlichen Kirchen, an erster Stelle die, dass »ein Bemühen, die Sprache der Bilder in kritischer Distanz zu erkennen«, für die christlichen Kirchen am Anfang stehen sollte. Erworben werden solle dabei »visuelle Kompetenz«, was Kupferberg als Fähigkeit beschreibt, »mit wirkungsmächtigen, ›begehrenden‹ Bildern arbeiten und mündig umgehen zu können« (epd-Dokumentation 04/2020, S. 14).

Das Stichwort der »visuellen Kompetenz« bleibt zentral für die Frage nach einem gegenwärtigen Umgang mit diesem Bilder-Erbe und dessen emotionaler Aufladung. Dies gilt in herausgehobener Weise für die an christlichen Kirchen ausgestellten mittelalterlichen und frühneuzeitlichen »Judensäue«. Hier soll dagegen der Blick geweitet und in kulturgeschichtlicher Perspektive auf das weite Feld der Populärkultur geblickt werden, in der sich antijüdische, antisemitische, aber auch antisemitismuskritische oder zumindest mehrdeutige, ambivalente Wiederholungen von *projektiven Bildern* des Jüdischen finden. Im Christentum wurde seit dem Hochmittelalter ein umfangreiches Archiv von Bildern des Jüdischen, eine »Jewish iconography« (Lipton 2014) aus christlicher Perspektive geschaffen, auf die, bewusst oder unbewusst, auch in der Gegenwart von säkularen Produzent*innen immer wieder zurückgegriffen wird. Fragen nach dem Umgang mit diesem Bilderarsenal stellen eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe dar.

Vielleicht lässt sich zunächst als These formulieren: Populärkultur kann als Aneignungsmaschine verstanden werden, die sich allerdings kaum um die jeweilige Herkunft von Bildmotiven und Narrationen kümmert. So rekombiniert, transformiert und distribuiert Populärkultur vielfach christlich präfigurierte Wahrnehmungsmuster, deren Konnotationen sie transportiert, letztere dabei von Fall zu Fall gegen den Strich bürend, teilweise außer Kraft setzend oder eben auch, bewusst oder unbewusst, verstärkend. Da weder eine einheitliche Definition von Populärkultur noch von Populärkulturforschung existiert, beziehe ich mich hier auf den praxeologischen Ansatz von Kaspar Maase (Maase 2019). Ausgehend von der Feststellung, dass »[p]opuläres Amüsement« spätestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts zunehmend »markt- und medienvermittelt« geschieht, begreift Maase Populärkultur in erster Linie als »Praxis im Feld ästhetischen Produzierens, Erle-

bens und Genießens« und rückt diejenigen Einstellungen und Praktiken ins Zentrum, die mit Erscheinungsformen »kommerzieller Unterhaltung und Vergnügung« verbunden sind (Maase 2019, 10). Zudem nutze ich Einsichten zur Projektion als Grundvoraussetzung von Wahrnehmung, wie sie Max Horkheimer/Theodor W. Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* formuliert haben. Deren Beschreibung lautet bekanntlich: Alles Wahrnehmen sei Projizieren; das »Pathische am Antisemitismus« sei daher nicht die Projektion, »sondern der Ausfall der Reflexion« in ihr (Horkheimer/Adorno 1988 [1947], 196 u. 199).

Der Aufsatz besteht aus vier Teilen, von denen der erste christlich präfigurierten Teufelsvorstellungen gilt (A.), der zweite eine herausgehobene Projektion der Ahasver-Figur thematisiert (B.), der dritte sich einige Moses-Karikaturen anschaut (C.) sowie der vierte Teil den Folgen der Erfindung der »jüdischen Nase« im Hochmittelalter gewidmet ist (D.). Die Auswahl an Beispielen versteht sich als exemplarisch. Am Ende werden in einem kurzen Fazit Fragestellungen der Tagung »Bilderverbot?« im Lichte der Analysen aufgegriffen.

A. Teufelsvorstellungen, christlich präfiguriert

Adolf Leschnitzer, der nach der Shoah die erste Dozentur für Jüdische Studien in Deutschland innehatte, argumentiert in seiner Studie *Saul und David. Die Problematik der deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft* aus dem Jahr 1954, dass die sog. Hexenverfolgungen des 17. und 18. Jahrhunderts an die Stelle der Judenverfolgungen getreten seien, nachdem es nach den Pogromen und großen Vertreibungen vom 14. bis ins 16. Jahrhundert in Mittel- und Westeuropa vielerorts kaum noch Jüdinnen*Juden gegeben habe. Man übertrug, so Leschnitzer, auf die »Hexen« auch jüdische Riten, so dass sie zu Fortsetzern und

Erben der »verfluchten Gruppe« geworden seien, weil sie den »Hexensabbath« feierten und auch dann, »wenn der körperliche Zugriff des Teufels, der ein Mal hinterläßt, die Rolle der Beschneidung spielt« (Leschnitzer 1954, 137).

Die Bedeutung, die der Verknüpfung von Jüdinnen*Juden mit dem Teufel während des Mittelalters zugeschrieben wurde, steht im Zentrum von Joshua Trachtenbergs in den USA entstandener Monografie *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism* aus dem Jahr 1943 – in der zugleich die Frage gestellt wird, worauf der Titel bereits verweist, in welcher Beziehung diese mittelalterlichen Projektionen zum Antisemitismus der Nationalsozialisten stehen, dessen genozidale Folgen sich bei Erscheinen der Studie abzuzeichnen begannen. Trachtenberg fragt sich, woher die seiner Ansicht nach im nichtjüdischen mittelalterlichen Bewusstsein fest verankerte Überzeugung, die Jüdinnen*Juden seien von einem »Geist der Perversität und Starrköpfigkeit« besessen, eigentlich herrühre. In seiner Untersuchung gelangt er zu der Auffassung, die Jüdinnen*Juden seien als »devil's creature« perhorresziert und auf diese Weise entmenschlicht worden. In dieser, über die Figur des Teufels vorgenommenen Entmenschlichung, sieht er den grenzenlosen Hass begründet, der die Verfolgungen mobilisierte: »And against such a foe no well of hatred was too deep, no war of extermination effective enough until the world was rid of his menace.« (Trachtenberg 1983 [1943], 18) Dabei argumentiert Trachtenberg ebenso wenig wie Leschnitzer für eine einfache Kontinuität; die »Magie der Worte« – interessanterweise bezieht er sich nicht auf die Bilder – hätte einen mittelalterlichen Aberglauben in einen noch zerstörerenden modernen Aberglauben verwandelt (Trachtenberg 1983 [1943], 219).



2. Titelleiste aus einem antisemitischen Dresdener Bilderbogen »Der Teufel in Deutschland« 1897

Abb. 1: »Der Teufel in Deutschland«. Titelleiste eines Dresdener Bilderbogens aus dem Jahr 1897. Aus: E. Fuchs: *Die Juden in der Karikatur*. 1921, III

Eduard Fuchs hat dem Vorwort seiner berühmten Sammlung *Die Juden in der Karikatur* (1921) eine antisemitische Karikatur vorangestellt, in der christlich-antijüdische Vorstellungen verschoben aktualisiert werden [Abb. 1]. Es handelt sich um die Titelleiste eines Dresdner Bilderbogens unter dem Titel »Der Teufel in Deutschland« aus dem Jahr 1897. Das Spruchband, das sich schlangentartig durch die Darstellung windet, enthält ein angebliches Gebot Gottes: »Du wirst alle Völker fressen und sollst ihrer nicht schonen. 5. Mose 7,16.« Tatsächlich handelt es sich um ein korumpiertes Zitat aus der Lutherbibel, dessen Stelle zwar korrekt ausgewiesen, dessen Sinngehalt jedoch verkürzt, zugespitzt und umgedeutet wird. Der tatsächliche Wortlaut in der revidierten Lutherbibel, die vom Rat der EKD 1964 genehmigt

wurde, lautet: »Du wirst alle Völker vertilgen, die der Herr, dein Gott, dir geben wird. Du sollst sie nicht schonen und ihren Göttern nicht dienen; denn das würde dir zum Fallstrick werden.« Der völkische Antisemitismus, der in den Jüdinnen*Juden den Feind *aller* Vaterländer imaginiert (als »Figur des Dritten«; vgl. Holz 2000), rekombiniert hier ein aus dem Zusammenhang gerissenes und verzerrtes Bibelzitat mit einer als Teufel mit Vampirflügeln dargestellten antisemitischen Karikatur – als weitere Attribute sind der Figur Geldsäcke und Teufelskrallen zugesellt – des Weltenherrschers, der auf einer schematisierten Weltkugel thront. Der instrumentelle Zweck nationalistischer Mobilisierung dieser Karikatur ist so offenkundig, dass es kaum weiterer Deutung bedarf.



Abb. 2: Der Hexenmeister aus Wilhelm Buschs »Hänsel und Gretel«, 1864

Etwas anders verhält sich das mit einer weiteren Karikatur aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, dem Hexenmeister aus Wilhelm Buschs »Hänsel und Gretel«. In seiner 1864 veröffentlichten Version des Grimm'schen Märchens steht der Hexe ein Menschenfresser zur Seite, der bei der angestrebten Ermordung der Kinder assistiert [Abb. 2]. Leschnitzer hält dazu in einer Fußnote fest, dass »[d]ie karikierten jüdischen Züge des Hexenmeisters [...] bereits die auf Aufpeitschung der Masseninstinkte abzielenden Illustrationen vorweg[nähmen], die in den Jahren nach 1933 in Julius Streichers »Stürmer« veröffentlicht wurden« (Leschnitzer 1954, 208f.). Zur Bildbeschreibung: In Buschs Darstellung fehlt jede unmittelbare Referenz auf die Bibel oder einen christlichen Kontext. Die Verknüpfung mit Magie und Aberglauben als »jüdisch« wird hier über die karikierte Darstellung der Hexe und des Hexenmeisters

nahegelegt. Umgekehrt wird auch die antijüdische Darstellung der karikierten Gesichter durch das semantische Feld des Magischen (Hexe, Hexenriten) in ihrer antisemitischen Lesbarkeit verstärkt. Fraglich bleibt gleichwohl, ob es sich hier um eine Vorwegnahme von Stürmerkarikaturen handelt, weil die Darstellung in einer Märchenerzählung (= anderer Wirklichkeitsbezug) keine eindeutige Essenzialisierung vornimmt.

Auch im dritten Beispiel einer Teufelsfigur werden in einer an Kinder adressierten märchenhaften Welt antisemitische Zuschreibungen evoziert. Die Darstellung des Zauberers Gargamel (dt.: Gurgelhals) in der von dem belgischen Zeichner Peyo (Pierre Culliford) (1928–1992) ab 1958 geschaffenen Comic-Serie »Die Schlümpfe« greift offenkundig auf die »latenten Komponenten eines kollektiven Wissens« zurück [Abb. 3].

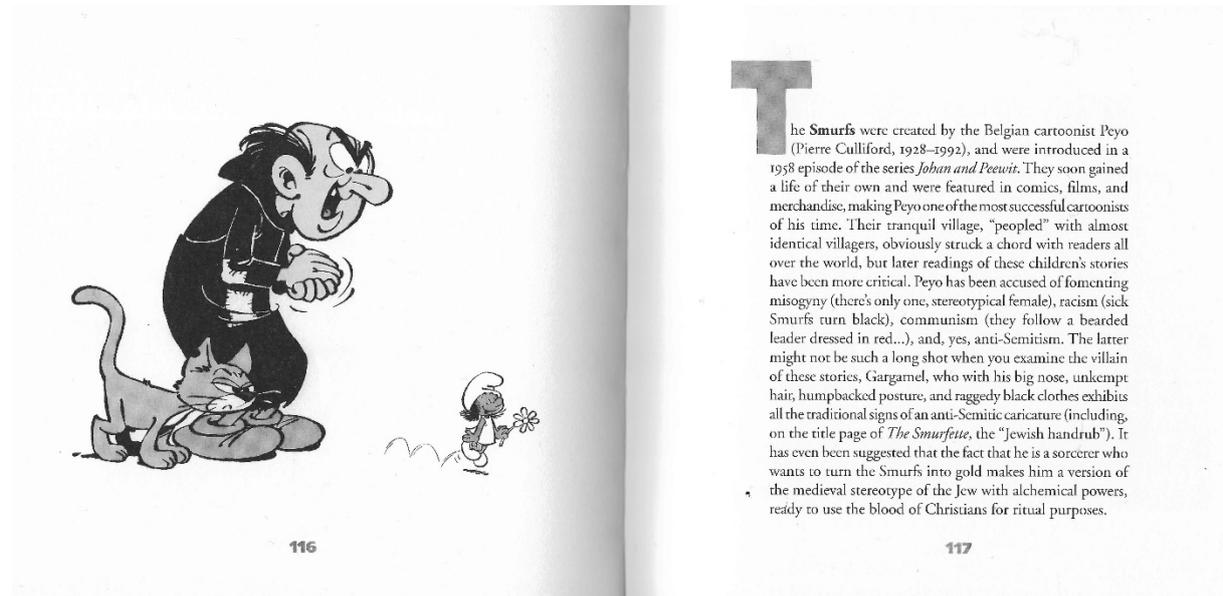


Abb. 3: Der Zauberer Gargamel und seine Katze Azrael. Coverillustration und Kommentar. Aus: F. Strömberg: *Jewish Images in the Comics. A Visual History*. 2012, S. 116-117

Frederik Strömberg zählt die typischen Markierungen auf: die große Nase, ungekämmtes Haar, gebeugter Rücken, zerschlissene schwarze Kleidung sowie ein stereotypes Händereiben («Jewish handrub») (Strömberg 2012, 117). All diese Markierungen finden sich in zahlreichen Comics, in einigen frühen Mickey Maus-Strips von Floyd Gottfredson aus den frühen 1930ern ebenso wie in einer Reihe franko-belgischer Serien, zum Teil aus späteren Jahrzehnten. In der Coverabbildung des Zauberers Gurgelhals verdichtet sich, was in den einzelnen Geschichten eher latent bleibt. Vor

allem problematisch wird es jedoch, wenn eine solche Comicfigur beim Medienwechsel in einem Animationsfilm mit Schauspielern, einem »Trick-Real-Film«, gerade die antisemitischen Merkmale verstärkt, wie das als Reaktualisierung des Stereotyps im Animationsfilm *Die Schlümpfe in New York* (2011, Regie: Raja Gosnell) geschieht [Abb. 4]. Zudem mag erstaunen, dass ungeachtet des großen zeitlichen Abstands die problematischen Markierungen nicht dekonstruiert, sondern affirmierend reproduziert wurden.



Abb. 4: Gargamel, Screenshot aus dem Trailer zu dem Film »Die Schlümpfe in New York«, Original-Titel »The Smurfs«, 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=r6FPPmV0uH4>

B. Eine Projektion des Ahasver in Wegeners *Der Golem, wie er in die Welt kam* (1920)

»Ahasvers trüchtige Vorgeschichte,« schrieb Mona Körte in ihrer einschlägigen Studie zum »Ewigen Juden« in der literarischen Phantastik, sei die eines von Gott wegen menschlicher Anmaßung »zu ewigem Leben Verdammten«, nicht ohne einschränkend hinzuzufügen, wenn es denn überhaupt eine solche gebe, denn vielleicht sei die Legende selbst viel jünger als ihr Protagonist (Körte 2000, 28). Tatsächlich war es die *Kurtze Erzählung* des christlichen Volksbuchs aus dem Jahr 1602, die Ahasver sein Narrativ verlieh und zugleich Figur und Erzählung rasch popularisierte. Leschnitzer betonte schon 1935 in seiner Arbeit zum *Judentum im Weltbild des Mittelalters* die emotionale Wirkung dieser »[z]um Symbol für das Judentum als Gespenst« verdichteten Figur, dass »uns« nämlich diese »von Grauen umwitterte Gestalt Ahasvers [...] tief und stark« berühre (zit. in Leschnitzer 1954, 109). Mit dieser wirkmächtigen Erfindung sieht er eine gravierende Veränderung im christlich-jüdischen Verhältnis markiert: Das Judentum erscheine in Ahasver, »eine[r] Art lebender Leichnam«, nicht mehr länger als »eine lebendige Gemeinschaft«, die zwar noch »auf falschem Wege«, aber eines Tages doch »den Schlussstein zum Gebäude der Kirche bilden« werde, wie es der christlich-mittelalterlichen Perspektive auf die jüdische Diaspora entsprochen habe. Vielmehr sei es jetzt nur noch »ein Gespenst, auf dem der Fluch der Sinnlosigkeit« laste (Leschnitzer 1954, 110).

Aus der Fülle der Ahasver-Darstellungen soll hier nur ein einziges, mehrdeutiges Beispiel diskutiert werden: Die Ahasver-Projektion in Paul Wegeners und Carl Boeses *Der Golem, wie er in die Welt kam* (1920). Der Schauspieler und Regisseur Wegener hat insgesamt drei Filme zum Golem-Stoff geschaffen und dieser, sein letzter und zugleich berühmtester, erschließt sich im Kontext der von Anton Kaes als *Shell Shock Cinema* bezeichneten Filme des Weimarer Kinos. Maya Barzilai, die bei Anton Kaes studierte und dessen Perspektive auf das Weimarer Kino als eines post-traumatischen folgt, vertritt die Auffassung, dass der Film nach dem Ersten Weltkrieg eine ethische Nachkriegsposition formuliere, die durch die Enthüllung der menschlichen Seite des Golem eine erlösende Flucht aus dem in der Filmerzählung dargestellten christlich-jüdischen Konflikt einerseits mit Hilfe der Natur sowie andererseits durch den Zionismus anbiete (Barzilai 2020; vgl. Klappentext).

Der Film ist nicht nur ein Beispiel selbstverständlicher jüdisch-nichtjüdischer Zusammenarbeit in der Filmindustrie der frühen Nachkriegszeit nach dem Ersten Weltkrieg, sondern gehört darüber hinaus auch zu einer Handvoll Filme, die in diesen Jahren im deutschsprachigen Raum jüdische Themen für ein großes Publikum aufbereiteten. Die als verschollen geglaubte und 2020 wiederentdeckte Musik stammt von Hans Landsberger, der Anfang 1941 im Lager Gurs zu Tode kam. Am Drehbuch hatte neben dem nichtjüdischen Wegener auch der aus Lemberg stammende Henrik Galeen mitgearbeitet. Rabbi Loews Assistent, der »Famulus«, wurde von dem aus Prag stammenden Schauspieler Ernst Deutsch verkörpert. Hinter der Kamera hatte Karl Freund gestanden und produziert wurde der Film von Paul Davidson. Im Aufgreifen jüdischer Stoffe wird in diesen Filmen eine Zeitkritik kenntlich, die um Empathie für die diskriminierte Minderheit wirbt. Cynthia Walk sieht in den fünf zwischen 1919 und 1924 produzierten Filmen *Der Ritualmord* (urspr.: Die Geächteten, D. 1919; kam 1921 unter dem neuen Titel in die Kinos), *Der Golem, wie er in die Welt kam*, *Die Gezeichneten* (D. 1922), *Das alte Gesetz* (D. 1923) sowie *Die Stadt ohne Juden* (D. 1924) Antworten auf den während des Ersten Weltkriegs und danach neu erstarkten Antisemitismus, der sich insbesondere gegen die »Ostjuden« richtete.



Abb. 5: Ahasverus. Filmstill aus »Der Golem, wie er in die Welt kam« (D 1920; R.: P. Wegener/C. Boese)

Auch Omer Bartov schreibt Wegeners und Boeses *Golem*-Film große Bedeutung zu, den er als eine der »frühesten und einflussreichsten, noch vorhandenen Darstellungen europäischer Bilder von Juden« bezeichnet und dem er eine fünfseitige Analyse direkt am Anfang seiner Studie *The Jew in Cinema* (2005) widmet. Obwohl Bartov den Film vom Vorwurf, ein »overtly antisemitic film« zu sein, freispricht, sieht er in ihm doch in erster Linie eine fragwürdige Produktion, ein »early

venture into cinematic stereotypes«, das existierende Stereotype reflektiere, sie für ein wachsendes Publikum popularisiere und damit Generationen von Filmemacher*innen mit Modellen versorgt hätte. Dabei identifiziert er drei Hauptmotive: An erster Stelle stehe »der Jude« als heimtückischer Außenseiter, am furchterregendsten verkörpert in der Figur des »Eternal or Wandering Jew«. Das vermag zu erstaunen, weil Ahasver in dem Film nur einen ganz kleinen Auftritt hat. Beim Vergleich des Films mit Veit Harlans antisemitischem Propagandafilm *Jud Süß* aus dem Jahr 1940 gelangt Bartov schließlich zu der Einschätzung: »Considering both films together, one can see how the antisemitic potential of *The Golem* was fully realized in *Jew Süß*.« (Bartov 2005, 7) So wird der Film zu einem kontaminierten Bildarchiv, dessen – dann offenbar doch – »antisemitisches Potential« erst im nationalsozialistischen Antisemitismus von *Jud Süß* zur Kenntlichkeit gelange. Der retrospektive Blick bestimmt hier die Deutung.

Gegen eine solche Post-Shoah-These, die den Film zu einem Dokument des deutschen Antisemitismus macht, bezieht S. S. Praver in seiner Deutung aus demselben Jahr Stellung, der etwa die von Rabbi Loew im Film angewandte Magie als »white rather than black« einstuft und als selbstlos bezeichnet (Praver 2005, 35 u. 39), während Bartov die Schöpfung des Golem durch Rabbi Loew als Handlungen beschreibt, die kaum anders denn als »witchcraft, black magic, and wizardry« (Bartov 2005, 4) beschrieben werden könnten.

In der Forschung zu Recht als Schlüsselsequenz und Klimax des Films aufgefasst wird die im Palast des Kaisers angesiedelte Katastrophenszene, die sich im Rahmen der dortigen Audienz von Rabbi Loew in Begleitung seines von ihm erschaffenen, von Wegener verkörperten Golems entwickelt. Schon Kracauer hatte dieser Episode positiv zugeschrieben, dass in ihr Vernunft mobilisiert würde, die dabei Gebrauch mache von brutaler Gewalt als einem Mittel, um die Unterdrückten (= die Juden) zu befreien (Kracauer 1974 [1947], 112f.). Diese Filmsequenz basiert auf einer von Leopold Weisel verfassten kurzen Golem-Geschichte aus den 1840er Jahren: In Weisels Erzählung wie im Film fordert der Kaiser den Rabbi auf, die Vorväter zum Leben zu erwecken. Dieser Bitte kommt Rabbi Loew, ebenfalls in Weisels Erzählung wie im Film, unter der Bedingung nach, dass niemand lache.¹



Abb. 6: Lachende Hofgesellschaft
Filmstill aus »Der Golem, wie er in die Welt kam«
(D 1920; R.: P. Wegener/C. Boese)

An eine Frühform des Kinos oder an einen Film-im-Film erinnernd erscheinen daraufhin auf einer Leinwand die in der Wüste zerstreuten Vorväter, »suggesting the plight of a people constantly forced into exile by decrees like that just promulgated by the Emperor – a suggestion strengthened by that Christian symbol of the Jewish plight, the Wandering (or Eternal) Jew« (Praver 2005, 40), an der sich Bartovs Kritik vor allem entzündet. Als Ahasver auf der Leinwand erscheint und langsam in den Vordergrund schreitet, macht der Hofnarr eine Bemerkung, die bei der Hofgesellschaft Gelächter und damit eine Katastrophe auslöst. [Abb. 5–6]. Während der Film-im-Film in eine Lichtexplosion übergeht, stürzt die Palastdecke ein. Weil die Zuschauer sich weigerten, so argumentiert Barzilai, das Unglück der beiden »exilierten lebenden Toten« (living-dead exiles), Ahasver und Golem, anzuerkennen, brächten sie ihr eigenes Leben in Gefahr. In dieser plausiblen Deutung erscheint die Szene zudem als Reflexion von Projektionen, wenn die für die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft stehenden christlichen Höflinge mit ihren antisemitischen Vorurteilen konfrontiert werden und Ahasver ebenso wie der Golem als widersprüchliche Projektionsfigur kenntlich wird:

The Christian courtiers who laugh at Ahasverus are staring into a distorting mirror, their own antisemitic biases exposed. The film makes this clear, as Cathy Gelbin observes, through high-angle shots that position viewers where the screen and Ahasverus would be, looking down at the mocking faces of the courtiers. In this manner, those in power at the court are visually demoted, even ridiculed, whereas the supposedly powerless Jews can decide to bring ruin upon the court or else to save the courtiers. Rabbi Loew uses the cinematic

medium in the court scene to save the lives of his people, reappropriating an antisemitic trope for his own purposes. (Barzilai 2020, 52f.)

Es ist diese komplexe Wiederaneignung eines ursprünglich »antisemitischen« Topos, die im Film über die Figur des Ahasver verhandelt wird, weshalb der schlichte Hinweis auf das Auftauchen der Figur als Beweis des vermeintlich antisemitischen Potentials des Films in diesem Fall fehlt.

C. Moses-Darstellungen in der Karikatur

Ole Frahm hat vorgeschlagen, den Fuchs' Sammlung von antijüdischen Karikaturen kommentierenden Text selbst als eine Karikatur zu verstehen (Frahm 2015, 448). Obwohl die in Fuchs' Sammlung reproduzierten Bilder den Antisemiten in die Hände spielen könnten, würde, so Frahm, »der Text die Reproduktion der Karikaturen, ihre

Doubletten« zugleich karikieren (Frahm 2015, 448). Zwar zeichne »[d]ie Karikatur der Karikatur [...] kein richtiges Bild«, wohl aber ließen sich »die Oberflächen« – die von ihnen provozierten Projektionen – historisieren. Frahm stellt in seiner Diktion das entscheidende Verdienst von Fuchs' Theorie der Karikatur heraus, die dem Medium eine eigene Erkenntnisdimension als historischer Quelle für ein Verständnis gesellschaftlicher Prozesse zubilligt. Allerdings schränkt Fuchs selbst ein, dass das Potential der Bildgattung Karikatur im Falle der »Judenkarikaturen« nicht zum Tragen kommt. So hält er unmissverständlich fest: »Die Karikatur tritt gegenüber den Juden fast immer nur als Ankläger auf. [...] Dieser Grundton des Anklägerischen ist derart dominierend, daß die lachende Form, in der die Karikatur die Dinge und Personen kleidet, hier viel seltener und weniger als sonstwo versöhnend wirkt.« (Fuchs 1921, 100)



Moses in den Binsen

Galante englische Karikatur von G. M. Woodward. 1799

Abb. 7: *Moses in den Binsen*. Karikatur von G. M. Woodward aus dem Jahr 1799. Aus: E. Fuchs: *Die Juden in der Karikatur*. 1921, S. 80

Eine solche Ausnahme könnte im Beispiel einer Moses-Karikatur (1799) gesehen werden, die ebenfalls der Sammlung von Fuchs entstammt [Abb. 7]. Immerhin kann hier ein gewisser Unterhaltungswert aus der Doppelbedeutung des

wohl zunächst aus der Jägersprache stammenden Ausdrucks »in die Binsen gehen« geschöpft werden, der zugleich an das Gefäß erinnert, in dem Moses ausgesetzt wurde: dem Binsenkörbchen, wie es in der Übersetzung der Lutherbibel heißt.

Dass zugleich eine Sexualisierung vorgenommen wird und die Figurenzeichnung stereotyp erscheint, schränkt den Ausnahmecharakter freilich ein.

Karikaturen, die auf Moses rekurren, haben auch in der Moderne bereits eine lange Tradition und erleben immer wieder Konjunkturen. So erschien Anfang des Jahres in der Süddeutschen Zeitung eine Karikatur des Bildhauers und Karikaturisten Burkhard Mohr², die Angela Merkel als Moses zeigt (http://www.burkhard-mohr.de/B_Mohr/cartoon.show.php?id=9827).³ Durch den zwischen den Gesetzestafeln als Gekreuzigter dargestellten »deutschen Michel« evoziert der Karikaturist die antijüdische christliche Polemik, die bereits in Paulus Unterscheidung von Buchstaben und Gesetz auf der einen gegenüber dem Geist auf der anderen Seite entwickelt wurde. Merkel als Moses wird so »dem Volk« gegenübergestellt und entfremdet.

Eine Variation erfährt diese antijüdische Polemik in der Plakat-Kampagne der konservativen »Initiative Soziale Marktwirtschaft«, in der die Grünen-Politikerin Annalena Baerbock als Moses abgebildet wird. Deren Plakat basiert auf dem gleichen, abrufbaren Vorverständnis, dass mit Moses und der vorgeblichen »Gesetzesreligion« Verbote verbunden sind, die die Bürger*innen nicht nur an ihrer freien Entfaltung hindern, sondern in totalitäre Verhältnisse zwingen. In ihrer Analyse des »kulturellen Antisemitismus«, der in der Karikatur aufgerufen werde, erinnern Thomas Assheuer, Micha Brumlik, Cilly Kugelman und andere zu Recht daran, dass es »eine Urszene des antisozialistischen Antisemitismus« darstelle, Moses mit dem Anspruch auf politische Macht zu verschmelzen, wie dies in zahlreichen Darstellungen von Karl Marx als Moses geschehen ist (vgl. Assheuer et al. 2021).

D. Die Erfindung der »jüdischen Nase« in der christlichen Ikonographie und ihre Reproduktion in der Populärkultur

Das wirkmächtigste antisemitische Bildererbe des Christentums stellen die im Hochmittelalter entwickelten Markierungen des jüdischen Körpers als andersartig dar. Ein Jahrtausend lang waren Juden und Nichtjuden in der christlichen Ikonographie unterschiedslos dargestellt worden. Sara Lipton hat in ihrer Studie *Dark Mirror. The Medieval Origins of Anti-Jewish Iconography* (2014) sowie in zwei Aufsätzen die »Erfindung der jüdischen Nase« nachgezeichnet. Während sie im fünften Kapitel ihres Buchs »The Jew's Face:

Flesh, Sight, and Sovereignty, ca. 1230-1350« (Lipton 2014, 169–199) bei der Rekonstruktion dieser hochmittelalterlichen Neuerung in der christlichen Bildprogrammatisierung bleibt, fügt sie ihrem Artikel für *The New York Review of Books* (Lipton 2014b) die Abbildung des Filmplakats des Nazipropagandafilms *Der ewige Jude* (1940) bei. Im Kapitel zieht sie ein Fazit, in dem sie die damalige christliche Perspektive im Hochmittelalter zu rekonstruieren versucht, was sie wie folgt zusammenfasst: »The images we have looked at thus reveal a culture balancing two competing drives – to transcend the material world and to command it. High medieval Christendom waged a tug of war over truth and vision, matter and spirit, knowledge and faith, all fought over the body and via the face of the Jew.« (Lipton 2014, 199)

Im Zeitungsartikel heißt es, erst im späten 13. Jahrhundert seien die unterschiedlichen Merkmale in einer Bewegung hin zu »Realismus in der Kunst« vereinheitlicht worden: »The range of features assigned to Jews consolidated into one fairly narrowly construed, simultaneously grotesque and naturalistic face, and the hook-nosed, pointy-bearded Jewish caricature was born.« (Lipton 2014b) Auch hier liegt die Betonung auf der Erfindung in der Kunst, die zeigt, dass eben keine ewige Vorstellung zu Grunde liegt. Gleichwohl macht Lipton am Ende ihres Artikels eine doppel-sinnige Aussage, die das Verhältnis von Kontinuität und Differenz zu bestimmen versucht: Zum einen könnten scheinbar identische Bilder radikal unterschiedliche Bedeutungen besitzen. Zum anderen aber lege die Geschichte der antijüdischen Ikonographie eine Konstante der westlichen Kultur offen, die den Nazi-Propagandisten wohl bekannt gewesen sei: die tief-sitzende Macht des visuellen Bildes (Lipton 2014b).

Die Annahme einer Konstante in der westlichen Kultur, die Vorstellung eines Archivs antijüdischer Bilder und Codierungen, von der die eingangs zitierten Adams und Heß (Adams/Heß 2018) ausgehen, das unter bestimmten historischen Bedingungen aktualisiert wird und werden kann, scheint ebenso plausibel wie als ausschließliche Antwort auf die Frage der jeweils aktuellen Darstellungen unzureichend. Entscheidend sind jeweils weitere Kontexte, wobei etwa den im Bild-Text-Material angelegten Emotionalisierungsstrategien eine bedeutende Rolle zukommt, auf die hier jedoch nur hingewiesen werden kann (vgl. zu Emotionalisierungsstrategien im literarischen Antisemitismus: Süsselbeck 2021). Ebenso wichtig ist das konkrete Rezeptionsverhalten der Betrachter*innen, das wiederum nicht

immer einfach ermittelt werden kann. Darstellungen von antisemitisch verzeichneten Figuren mit »jüdischen Nasen« erscheinen seit dem christlichen Hochmittelalter in unterschiedlichsten Bildmedien bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs. Sie finden sich keineswegs ausschließlich in explizit völkischen Bild-Text-Medien, sondern jenseits von christlichen Judas-Darstellungen etwa in Comicserien oder Zeichentrickfilmen. Dass dabei generell immer die Möglichkeit besteht, im populären Medium in der Wiederholung von Stereotypen diese als solche vorzuführen und gerade darin kulturellen Genuss zu ermöglichen, kann hier nicht weiter ausgeführt werden (vgl. dazu: Frahm et al. 2021, 19–22). Hier mag der gegenteilige exemplarische Hinweis auf einen Märchenanimationsfilm des frühen Walt Disney-Mitarbeiters Ub Iwerks genügen, um auch an essentialisierende antisemitische Darstellungen in der Unterhaltungsindustrie zu erinnern. Dessen Zeichentrickversion des Märchens »Aladdin und die Wunderlampe« aus dem Jahr 1934 ermöglicht keinerlei Reflexion der antisemitischen Markierung. Denn hier wird die stereotype Darstellung eines habgierigen, als »jüdisch« markierten Trödlers aufgerufen, der mit Hakennase, markanten Augenbrauen, gekrümmtem Rücken und schwarzer Kleidung die meisten der auch beim Zauberer Gurgelhals anzutreffenden stereotypen Merkmale aufweist. [Abb. 8]. Die Erkennbarkeit der Merkmale hängt *unter anderem* mit ihrer langen Tradierung zusammen, die zum christlichen Erbe in der ›westlichen‹ Welt gehört. Wenn diese solcherart markierte Figur in einem stereotypisierten Orient mit rassifizierten Schwarzen in ein moralisches Narrativ gekleidet erscheint, das sie als Sklavenhalter eines ›weißen‹ Kindes präsentiert, und sie im Lauf der Handlung schließlich auch noch ihrer ›gerechten‹ Bestrafung zugeführt wird, bleibt für Reflexion der Stereotypen kein Raum. Erkennbar ist eine Emotionalisierungsstrategie, die die Befreiung des ›weißen‹ Kindes und dessen Rache an seinem Peiniger den Zuschauer*innen als legitimiert vorführt. Dass die Figur am Ende vor einer brennenden Öllampe fortrennt, greift den Schluss des preisgekrönten Walt Disney-Films *Three Little Pigs* (1933) wieder auf, in dem der ›große böse Wolf‹ mit brennendem Pelz davonläuft. Iwerks Film verfestigt jedoch die stereotype Denunziation des ›jüdischen Körpers‹, die vom Wolf, der sich im Disney-Film lediglich in einer Sequenz in einen jüdisch markierten Trödler *verkleidet*, um Einlass in das Haus der drei kleinen Schweinchen zu erlangen, gerade als Maske und Stereotyp ausgestellt wird.



Abb. 8: Antisemitische Figur eines Trödlers. Filmstill aus: Ub Iwerks »Aladdin and the Wonderful Lamp« (1934)

Fazit / Stellungnahme im Kontext der Tagungsfrage (»Bilderverbot?!«)

Im Zentrum der obigen Überlegungen stehen Beispiele für Aneignungs- und Transformationsprozesse antijüdischer Bilder in der Populärkultur, die vor dem Hintergrund der Annahme untersucht wurden, dass es zweifellos Verbindungen zwischen den Bildern der mittelalterlichen Judenfeindschaft und denen in Moderne und Postmoderne gibt, aber keine durchgängige Kontinuität. Wie bei der Reproduktion der projektiven Bilder kommt es auch bei ihrer Rezeption auf die Reflexion des Dargestellten an. Statt für ein generelles »Bilderverbot«, was so natürlich ohnedies niemand fordert, plädiere ich für eine komplexe, mehrdimensionale Form der Einhegung der ambivalenten Bilder, die ihren Nachdruck auf die Formen der Aneignung legt und so noch einmal die große Bedeutung von »visueller Kompetenz« unterstreicht, auf die Yael Kupferberg hingewiesen hat. Dabei lässt sich zudem festhalten, dass ein Teil des historischen Materials weniger eindeutig ist, als es bisweilen erscheint. Teilweise gelingt es populärkulturellen Produkten – wie ich es an der Ahasver-Sequenz aus Wegeners/Boeses *Golem*-Film von 1920 zu zeigen versucht habe – sogar »toxische« Bilder zu reflektieren und zu entschärfen. Dies muss im Einzelfall auch einmal gegen eine Forschung sichtbar gemacht werden, die das historische Bildmaterial deterministisch verengt.

Im notwendigen demokratischen Aushandeln unseres gegenwärtigen Umgangs mit historischen Bilderarsenalen und Bildpolitiken lässt sich jederzeit, wenn es nötig ist, skandalisieren. Andernfalls können wiederum in produktiven Debatten Mehrdeutigkeiten reflektiert und plurale Verständnisse für den Umgang mit ›toxischem‹ Bildererbe entwickelt werden. Skandalisieren ist

zweifellos immer dann unerlässlich, wenn in der Gegenwart stereotype Bilder des Jüdischen auf eine Essenzialisierung und Denunzierung von Jüdinnen*Juden abzielen, auf deren »Entlarvung« oder »Demaskierung«, und sie so zu Objekten von Hass werden. Handelt es sich dabei um populär-kulturelle Produkte, so haben sich diese vom Ziel einer »genussvollen Welt- und Selbsterfahrung und Verständigung«, wie es dem Nutzen von Massenkünsten in der Formulierung Kaspar Maase vor allem entspräche, verabschiedet (Maase 2019, 12).

Das Beispiel von religiös motiviertem »Bildersturm«, wie dem islamistischen Terror gegen Weltkulturerbestätten und den Morddrohungen gegenüber Karikaturisten sog. Mohammed-Karikaturen, verweist auf das Problem einer Perhorreszierung von Bild Darstellungen im Kontext religiöser Gefühle; auf eine »Verteufelung«, die als Ausdruck von religiösem Hass nicht von ungefähr an den von antisemitischen Karikaturen mobilisierten Hass erinnert. Auch wenn einigen Bild Darstellungen die starke Erregung von Emotionen zugeschrieben wird, bleiben es die Emotionen der Menschen, die mit diesen Bildern umgehen. Es bleibt eine vielleicht beruhigende Tatsache, dass sich die emotionalen Reaktionen gegenüber Bildern verändern. Was sich in einer bestimmten Generation als eingeübter visueller Code mit bestimmten emotionalen Reaktionen verband, erscheint einer späteren unter Umständen völlig unverständlich. Daher sollte eine gewisse Ambiguitätstoleranz vor allem hinsichtlich älterer Darstellungen in populärkulturellen Medien vorausgesetzt werden, die auch toxische Quellen in den Archiven belässt und kritisch untersucht, bestenfalls als »Lernorte« versteht und kommentiert. Das heißt jedoch keinesfalls, im öffentlichen oder im semi-öffentlichen Raum der Kirchen installierte antisemitische Darstellungen dort belassen zu müssen. Nur gibt es eben keine einfachen Lösungen.

Anmerkungen:

¹ Allerdings unterscheidet sich Weisels Fassung in anderer Hinsicht durchaus von der des Films: hier gibt es kein kaiserliches Dekret zur Vertreibung der jüdischen Gemeinde, anstelle Ahasvers, der ambivalenten Projektionsfigur für jüdisches Leiden, ist es der »schnellfüßige Naphthalie«, der den Kaiser zum Lachen bringt, von ihm umgebenden Hofleuten ist überhaupt nicht die Rede und schließlich ist es der Rabbi selbst, der verhindert, dass der Kaiser unter der herabstürzenden Decke verschüttet wird. Vgl. Weisel 1976 [1848], 52.

² Zu dessen Biographie siehe online unter: http://www.burkhard-mohr.de/B_Mohr/Biographisches.html (Aufruf am 3.11.2021).

³ Auf diese Karikatur hat mich Christian Staffa aufmerksam gemacht, der auch mit einem kritischen Leserbrief an die Redaktion der SZ auf das Problem der Darstellung hinwies.

Literatur

Adams, Jonathan/Heß, Cordelia (Hrsg.): *The Medieval Roots of Antisemitism. Continuities and Discontinuities from the Middle Ages to the Present Day*. New York/London: Routledge, Taylor & Francis Ltd 2018

Assheuer, Thomas et al.: Mit allen Mitteln. In: *Die ZEIT*, 15.6.2021, online: <https://www.zeit.de/kultur/2021-06/initiative-neu-soziale-markwirtschaft-kampagne-annalena-baerbock-wahlkampf> (Aufruf am 28.1.2022)

Bartov, Omer: *The »Jew« in Cinema. From The Golem to Don't Touch My Holocaust*. Bloomington, IN: Indiana University Press 2005

Barzilai, Maya: *Golem. Modern Wars and Their Monsters*. New York, NY: New York University Press 2016

Barzilai, Maya: *The Golem, How He Came into the World*. Rochester, N.Y.: Camden House 2020

Blumenkranz, Bernhard: *Das Bilderevangelium des Hasses*. In: W. P. Eckert/E. L. Ehrlich (Hg.): *Judenhass – Schuld der Christen? Versuch eines Gesprächs*. Essen 1964, S. 249–256

Engel, David: *Away from a Definition of Antisemitism: An Essay in the Semantics of Historical Description*. In: *Rethinking European Jewish History*. Hrsg. v. Jeremy Cohen u. Moshe Rosman. Oxford/Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization 2009, S. 30–53

Frahm, Ole: *Eduard Fuchs' karikierende Antisemitismustheorie*. In: *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944*. Hrsg. v. Hans-Joachim Hahn und Olaf Kistenmacher. Berlin/München/Boston 2015, S. 426–450

Frahm, Ole/Hahn, Hans-Joachim/Streb, Markus: *Introduction*. In: Dies. (Hrsg.): *Beyond MAUS. The Legacy of Holocaust Comics (= Schriften des Centrums für Jüdische Studien, Bd. 34)*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2021, S. 11–31

Fuchs, Eduard: *Die Juden in der Karikatur. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte [1921]*. Berlin 1985

Hahn, Hans-Joachim/Kistenmacher, Olaf (Hrsg.): *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944 (= Europäisch-jüdische Studien. Beiträge Bd. 20)*.

Berlin/München/Boston: De Gruyter/Oldenbourg 2015

Hahn, Hans-Joachim/Kistenmacher, Olaf (Hrsg.): Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft II. Antisemitismus in Text und Bild – Zwischen Kritik, Reflexion und Ambivalenz (= Europäisch-jüdische Studien. Beiträge Bd. 37). Berlin/Boston: De Gruyter/Oldenbourg 2019

Hahn, Hans-Joachim: Die geteilten Gefühle des Antisemitismus. Prolegomena zu einer Reflexionsgeschichte antijüdischer Emotionen. In: Emotionen und Antisemitismus. Geschichte – Literatur – Theorie. Hg. v. Stefanie Schüler-Springorum und Jan Süsselbeck. Göttingen 2021, S. 87–106

Holz, Klaus: Die Figur des Dritten in der nationalen Ordnung der Welt. In: Soziale Systeme 6 (2000) H. 2, S. 269–290

Holz, Klaus/Haury, Thomas: Antisemitismus gegen Israel. Hamburg 2021

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente [1944/1947]. Frankfurt am Main 1988

Kampling, Rainer: »an dem Ort ..., wo er nicht stehen darf« (Mk 13, 14). In: epd-Dokumentation Nr. 4 (2020), S. 7–12

Körte, Mona: Die Uneinholbarkeit des Verfolgten. Der Ewige Jude in der literarischen Phantastik. Frankfurt/M./New York: Campus 2000

Kracauer, Siegfried: From Caligari to Hitler. A Psychological History of the German Film [1947]. Princeton, N.J.: Princeton University Press 1974

Kupferberg, Yael: Reflexionen zum Begehren des Bildes (Kommentar zum Vortrag von Prof. Rainer Kampling). In: epd-Dokumentation Nr. 4 (2020), S. 13–15

Leschnitzer, Adolf: Saul und David. Die Problematik der deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft. Heidelberg 1954

Lipton, Sara: Dark Mirror. The Medieval Origins of Anti-Jewish Iconography. New York 2014

Lipton, Sara (Lipton 2014b): The Invention of the Jewish Nose. In: The New York Review, 14.11.2014, online unter: <https://www.nybooks.com/daily/2014/11/14/invention-jewish-nose/> (Aufruf am 31.10.2021)

Longerich, Peter: Antisemitismus. Eine deutsche Geschichte. Von der Aufklärung bis heute. München 2021

Maase, Kaspar: Populärkulturforschung. Eine Einführung. Bielefeld 2019

Praver, S. S.: Between Two Worlds. The Jewish Presence in German and Austrian Film, 1910–1933. New York/Oxford: Berghahn 2005

Schäfer, Peter: Kurze Geschichte des Antisemitismus. München 2020

Schleicher, Regina: Antisemitismus in der Karikatur. Zur Bildpublizistik in der französischen Dritten Republik und im deutschen Kaiserreich (1871–1914). Frankfurt am Main [u.a.] 2009

Schüler-Springorum, Stefanie/Süsselbeck, Jan (Hrsg.): Emotionen und Antisemitismus. Geschichte – Literatur – Theorie. Göttingen 2021

Strömberg, Frederik: Jewish Images in the Comics. A Visual History. Seattle, WA: Phantagraphics 2012

Süsselbeck, Jan: Schöne Augen. Emotionalisierende Figurationen des ›Ewigen Juden‹ in E.T.A. Hoffmanns Erzählung Der Sandmann. In: Emotionen und Antisemitismus. Geschichte – Literatur – Theorie. Hg. v. Stefanie Schüler-Springorum und Jan Süsselbeck. Göttingen 2021, S. 42–83

Trachtenberg, Joshua: The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism [1943]. Foreword by Marc Saperstein. Philadelphia: Jewish Publ. Soc. of America 1983

Weisel, Leopold: Der Golem [1848]. In: Sippurim. Eine Sammlung jüdischer Volkssagen, Erzählungen, Mythen, Chroniken, Denkwürdigkeiten und Biographien berühmter Juden aller Jahrhunderte, insbesondere des Mittelalters. Hrsg. v. Wolf Pascheles. Erste Sammlung. 4. Auflage. Prag 1870. Faksimile. Hildesheim/New York: Georg Olms 1976, S. 51f.

Weyand, Jan: Historische Wissenssoziologie des modernen Antisemitismus. Genese und Typologie einer Wissensformation am Beispiel des deutschsprachigen Diskurses. Göttingen 2016 

Erfahrungen am Bild. Essayistische Überlegungen zur bildhaften Aneignung im sakralen Raum

Dr. Yael Kupferberg, Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt (FGZ) / Zentrum für Antisemitismusforschung (ZfA)

Evangelische Bildungsstätte auf Schwanenwerder, Berlin, 7. November 2021

Die Präsenz von antijüdischen Bildern in und an Kirchen als Bestand der sakralen Kunst und des deutschen und christlichen Kulturguts, um dies voranzustellen, bedarf einer antisemitismuskritischen Revision. Der konkrete Anlass, das Wittenberger Relief, bezieht sich auf ein allgemeineres Phänomen: Es spricht das sozialisierte Verhältnis zum Bild an. Es konkretisiert die Frage, wie und wodurch Erfahrungen gemacht werden und wodurch Welt angeeignet wird. Damit verbleibt die Reflexion nicht am konkreten Schandmal, der sogenannten »Judensau«, sondern der hier zu diskutierende Gegenstand bezieht sich auf ästhetische Erfahrungen und Beziehungen, die Individuen und Gesellschaft spezifisch machen und prägen.

Dabei lassen sich zwei Aneignungen beobachten: Die wissenschaftliche, reflektierende und intellektualisierende Aneignung betrachtet das »Bild« im Allgemeinen als Dokument der Zeugenschaft von Welt. Das Bild ist eine mehr oder minder qualitative und sublimale Ausdrucksmöglichkeit von Anschauung, in der gesellschaftliches, kulturelles, religiöses und politisch Unbewusstes und Bewusstes zum scheinhaften Ausdruck kommen kann. Auf Seiten des Bildproduzenten wird, so dieser Standpunkt, innere und äußere Wirklichkeit visualisiert, reflektiert und postuliert. Der politische Diskurs fragt indes nach der Rezeption und der Wirkung eines bildhaften Dokuments. Diese Frage wird sowohl philosophisch, theologisch als auch pädagogisch seit der Antike kontrovers diskutiert.¹

Der Streit um »Bilder« und deren angemessenen Gebrauch durchzieht sowohl das Christentum² als auch die Kirchengeschichte. So setzte der Bildgebrauch im christlichen Kontext des Religiösen im 3. und 4. Jahrhundert ein.³ Entsprechend der jüdischen Tradition wurden Bilder als Dokumente der Abbildung des Göttlichen im frühen Christentum eher abgelehnt.⁴ Die reflektierende Bildtheologie folgte auf die Praxis und diese stieß mehr auf Kritik als auf Zustimmung. Dennoch ist zu konstatieren, dass die christliche Praxis eine aus-

geprägte sakrale Bildlichkeit entwickelt hat. Seit der späten Antike entfaltete sich eine eigene christliche Bildsprache, im frühen Mittelalter kann von einem sich etablierenden »Bildkult« gesprochen werden.⁵ Neben der Schrift und der Erzählung fand das Christentum insbesondere in Jesus Christus seinen kanonischen und – medientheoretisch gesprochen – bildhaften Bezugspunkt. Ein observantes Verhalten orientierte sich mithin an Jesus Christus.⁶ Damit wurde Jesus vom Protagonisten einer Erzählung zum Ikon einer Bildkultur und darin im hohen Maße wirkdominant und identitätsstiftend. Das konkrete Bild und das Bild als Form erfuhren eine sakrale, heilsgeschichtliche Aufwertung, die einen Habitus am Bild erzeugte.

Die christliche Bildkultur,⁷ die sowohl narrativ als auch symbolisch-bildhaft angelegt ist, scheute sich keineswegs vor der Visualisierung des Göttlichen. Vielmehr förderte und sozialisierte diese Darstellungsmöglichkeit des Göttlichen eine bestimmte Bildpraxis, in der sich Wissen und Glauben überlagern, und, so die These, Mimesis und Katharsis am Bild praktiziert werden konnte. Damit bot sie eine spezifische Möglichkeit sinnlicher Erfahrung im sakralen Raum an. Die spezifische Sehkultur und Sehpraxis, die darin begründet und zur Gewohnheit werden konnte, vereint »Glauben« und »Wissen«,⁸ das Bild wird als »wahr«, sowohl im sakralen als auch im säkularen Sinne, beglaubigt. Das »Sehen«⁹ bestätigt die scheinbare »Wahrheit« und »Wirklichkeit« des Bildes.

Dieser fundamentale und funktionale, immanente und transzendente Bezug zum Bild festigte den spezifischen Zugang zu »Welt«, sowohl auf der inhaltlichen Ebene als auch in der Art und Weise, wie Welt angeeignet wird. Diese Aneignung neigt eher zur affirmativen als zur kritischen Wahrnehmung bildhafter Repräsentation und Dokumentation.

Während es fraglich ist, ob die Menschen (noch) über das inhaltliche und religiöse Bildwissen verfügen, erscheint die spezifische visuelle Kognitivität, die ich problematisiere, Bestand zu haben. Das Bild wirkt scheinbar und in der Projektion der Betrachter affirmativ und identifikatorisch, weil es diesen sakralen Konnex beansprucht, weil

diese bildhafte Sakralität christologisch-theologisch begründet ist und die projizierte Eigenschaft als Form scheinbar besteht.

Damit gehe ich von der Hypothese aus, dass das ›Bild‹ einen Schein ausstrahlt, der religiös besetzt und späterhin auch säkularisiert besteht. Zutreffender ist zu sagen, dass dem Bild eine Energie von den Betrachter*innen zugeschrieben wird: Die Projektion auf das Bild erzeugt, so ist anzunehmen, die bindende Wirkung, weil es affektiv und sinnlich direkter zu wirken und zu vermitteln vermag. Selbstverständlich können und bestehen am Bild auch Zweifel – diese können dann zu einer Distanzierung führen, zur Reformation, zum Tabu des Bildes.¹⁰ Hier wird das mimetische Verhalten zum Bild mehr oder weniger kritisch hinterfragt bzw. unterbunden.

Während das Christentum eher eine affirmative Sehkultur ausgebildet und das Bild sakral gestärkt hat, in dem Glauben, dass Jesus als Erlöser in die Welt kam, und dieser auch zum Ikon stilisiert wurde, so hat das Judentum in Abgrenzung auch zu den umliegenden Kulturen das mimetische Verhältnis zum Bild als identifikatorisches verboten: im Bilderverbot.¹¹ Im Judentum ist das ›Bild‹ im Gesetz und in seiner Wahrnehmung als ein menschlich ›Gemachtes‹ begriffen.¹² Es kann im religiösen Sinne nicht als ›wahr‹ gelten. Das ›Bild‹ ist vielmehr ein Dokument von Weltaneignung, dessen Erkenntniswert darin erkannt und anerkannt ist, dabei erfährt es jedoch keine sakrale Überhöhung.

Neben den skizzierten und unterschiedlichen Bewertungen des ›Bildes‹ erscheint ein weiterer und eher anthropologischer Gedanke relevant. Das Bild habe das »Vermögen«, so Aristoteles, etwas, was »real« als »anstößig« gilt, gesellschaftlich und kulturell »annehmbar und sogar gefällig« zu machen.¹³ Das heißt: Im und am Bild kann ein Begehren scheinbar vollzogen werden, das in der realen Welt (noch) tabuiert ist. Die Kunst, das Theater, die Dichtung bis hin zum Film leben davon – dem Schauspiel als Spiel. Die Zuschauer*innen können differenzieren und sollen dies auch tun. Kunst dient der affektiven und sozialen Katharsis, sie unterliegt nicht dem Zwang, »wahr« sein zu müssen.¹⁴ Die Identifikation mit ihrem Inhalt – als Spiel und Schein wahrgenommen – ist eine nur temporäre.

Anders verhält es sich, wenn das ›Spiel‹ und der ›Schein‹ sakral aufgehoben, dauernde Identifikation gewollt und religiöse ›Wahrheit‹ affirmierend vermittelt werden soll. Dann wird ein mimeti-

scher Zwang ausgeübt, um Inhalte zu beeiden und Gemeinschaften zu erzeugen. Hier werden Formen bildlichen Ausdrucks als oktroyierte Gesetze im Wissen und im Missbrauch der affektiven und projizierten Bildeigenschaft eingesetzt. Bilder werden gebraucht, um kulturelle Kohärenz und Erfahrungsgemeinschaften zu erzeugen, die eher in der Affektivität gründen.

Die Schandmale, die sadistischen und erniedrigenden Darstellungen in und an Kirchen, dienen neben ihrer unterhaltenden Funktion auch einer sozialen Hygiene, in der die Juden eine Rolle zugewiesen bekommen haben: An ihnen kann Lust ausgelebt werden. In diesem räumlichen Kontext des sakralen Gebäudes können die Besucher mimetischen Impulsen nachgeben und überhaupt empfinden. Die obszönen und gewaltvollen Bilder an und in Kirchen erzeugen und intendieren die Erfahrung von Unterhaltung, moralischer Belehrung und Agitation. Hier, in diesem Raum, kann eine gesellschaftlich und kulturell verdrängte und sanktionierte Lust, v.a. Bestrafungslust und Angstlust im ›Sehen‹ empfunden werden. Die Besucher*innen sind also (auch) Voyeure. Es ist ihnen im sakralen Raum gestattet und durch den räumlichen Kontext sind die Erfahrungen gelenkte und legitimierte. Anders jedoch als das Theater, das die Fiktionalität des Schauspiels lokal absichert und damit eine zeitliche und räumliche Grenze markiert, erzeugt die Kirche in ihrer Intention gläubige Affirmation und Identifikation über Zeit und Raum hinaus. Eine Distanzierung zum gläubigen Inhalt und zum gläubigen Schein soll gerade nicht erfolgen, denn der Schein ist religiös konstitutiv.

In diesem Raum wird insofern nachahmendes und projektives Verhalten gefördert – und hier sind die antijüdischen ›Zerrbilder‹ lokalisiert. Diese ›Zerrbilder‹ vermögen es, Affekte hervorzu-rufen und diese intentional zu lenken: Ihre Propaganda kann aufgrund der affektiven Perzeption wirken. Das Bild wird in seiner scheinbar niedrigschwellig und affektiven Zugänglichkeit gebraucht – nämlich in Form und Inhalt. Seine Zugänglichkeit erweist sich als Medium im räumlichen Kontext kollaborativ und in der Projektion seiner Betrachter*innen kann es Komplizenschaft – gegen die Erniedrigten – erzeugen.

Es scheint so, als ob die Kultur, die Gesellschaft und das Individuum auf diese Bildproduktionen und Bildrezeptionen angewiesen sind. Die Kirche kann als ›Bild-Ort‹ des kontrollierten und gelenkten mimetischen Verhaltens gelten. Damit würde der sakrale Raum als Ort der Erfahrung und der

Unterhaltung zugleich der Vergemeinschaftung und das Bedürfnis des Sozialen bedienen.

Indes bedürfen Vergemeinschaftungen nicht zwangsläufig, jedoch häufig Stigmata. Jüdinnen*Juden sind darin auf eine besondere Weise bestimmt: Sie werden in einer fatalen und widersprüchlichen Rolle als Täter*innen sowie als Opfer in Szene gesetzt. An ihnen kann Lust ausgelebt werden, weil sie in der Projektion als diejenigen erscheinen, die sich mimetisches Verhalten erlauben – und eben dafür werden sie bestraft. In der bildhaften Inszenierung, in der ihnen zugewiesenen Rolle, trifft die Juden insofern die Schau- und Bestrafungslust der Betrachter, die sich darin spüren können. Die im und am sakralen Raum angebotene und mögliche lustvolle Erfahrung der Betrachtenden am ›Zerrbild‹, spiegelt das gewaltvolle und deformierte Verhältnis zur eigenen Natur wider: Es sind die Bilder der Betrachter*innen.

Insofern das Verhältnis also zur eigenen Natur ein aufgeklärtes ist, kann zu hoffen sein, dass die Erfahrung, die am infamen Bild gemacht wird, eine kritische und historische ist – dass das Bild nicht als ›wahr‹ angesehen und ›tätig‹ umgesetzt wird, sondern, dass die Unterscheidung von Fiktion und Wirklichkeit besteht.

Es gilt darüber hinaus, die Rolle des Ikons im christlichen Kontext in seiner Funktion zu überdenken, d.h. die Projektion, Affektion und religiöse Identifikation als Haltung zum Bild zu erkennen und jene intentionale Agitation zu durchschauen. Denn das ›Bild‹, das scheinbar und sinnlich leicht zugänglich ist, fordert umso mehr eine kompetente und aufgeklärte Lesefähigkeit ein. Das Christentum selbst also müsste sowohl sein Verhältnis zum Bild, zum Judentum und zu Jüdinnen*Juden überdenken und damit im besten Falle keine oder zumindest andere Bilder erzeugen – und es bedarf überdies eines anderen mimetischen Angebots.

Anmerkungen:

¹ Vgl. Leopold Klepacki und Jörg Zirfass (2013/2012): *Die Geschichte der Ästhetischen Bildung*. In: *Kulturelle Bildung Online*: <https://www.kubi-online.de/artikel/geschichte-aesthetischen-bildung>. (Letzter Zugriff am 14.09.2021).

² *Ich spreche von ›dem‹ Christentum als Religion und Kultur, das das Bilderverbot aufgeweicht bzw. damit gebrochen hat.*

³ Vgl. Reinhard Hoeps, *Einleitung*, in: *Handbuch der Bildtheologie*, hg. v. Reinhard Hoeps, Band 1: *Bild-Konflikte*, Paderborn 2007, S. 7-23.

⁴ *Zur Theorie des Bildes in der Antike vgl. Andrea De Santis, Götterbilder und Theorie des Bildes in der Antike*, in: *Handbuch der Bildtheologie*, hg. v. Reinhard Hoeps, Band 1: *Bild-Konflikte*, Paderborn 2007, S. 53-81.

⁵ Vgl. dazu Reinhard Hoeps, *Einleitung*, in: *Handbuch der Bildtheologie*, hg. v. Reinhard Hoeps, Band 1: *Bild-Konflikte*, S. 7-23.

⁶ Vgl. Thomas Lentens, *Zwischen Adiaphora und Artefakt. Bildbestreitung in der Reformation*, in: *Handbuch der Bildtheologie*, hg. v. Reinhard Hoeps, Band 1: *Bild-Konflikte*, Paderborn 2007, S. 213-239, hier S. 214.

⁷ Alex Stock, *Frühchristliche Bildpolemik*, in: *Handbuch der Bildtheologie*, hg. v. Reinhard Hoeps, Band 1: *Bild-Konflikte*, Paderborn 2007, S. 120-138, hier S. 120.

⁸ Vgl. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt am Main 2001.

⁹ Vgl. Peter Kunzmann, *Einsichten und taube Ohren. Hören und Sehen in Philosophie und Religion*, in: *Magazin für Theologie und Ästhetik* 29/2004, hier <https://www.theomag.de/29/pk1.htm>

¹⁰ Vgl. u.a. Robert W. Scribner (Hg.), *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Wiesbaden 1990.

¹¹ *Schemot*, 20, S. 4-5.

¹² *Jesaja*, 44, S. 9-20.

¹³ Andrea De Santis, *Götterbilder und Theorie des Bildes in der Antike*, S. 78.

¹⁴ Vgl. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in: *Ders., Gesammelte Schriften* 4, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1997, S. 254.

Zur Denkmalkunde und zum Denkmalrecht unbequemer Denkmale

Dr. Ulrike Wendland, Deutsches Nationalkomitee für Denkmalschutz (DNK)

Evangelische Bildungsstätte auf Schwanenwerder, Berlin, 8. November 2021

Zur Diskussion über Verbleib oder Wegnahme antijüdischer Schmähbilder sollen denkmalkundliche und -rechtliche Hintergrundinformationen beigetragen werden.

Denkmaleigenschaften werden unabhängig davon festgestellt, ob die historischen Gegenstände nach zeitgenössischer mehrheitlicher Auffassung schön, verständlich oder mit anderen positiven Eigenschaften versehen sind oder ob sie bei heutigen Betrachtenden Aversion, Kränkung, Schuldgefühle oder andere negative Reaktionen auslösen. Die bewusste Ausblendung potentieller Reaktionen sowie der Umsetzbarkeit des Denkmalschutzes dient der Objektivierung des Auswahlprozesses. Es davon ausgegangen, dass das Denkmal aus sich heraus – ipso iure – existiert und im Auswahlprozess gefunden und erkannt wird. Erst nach Feststellung der Denkmaleigenschaften beginnen in einer zweiten Stufe Auswahlungen zur faktischen oder wirtschaftlichen Zumutbarkeit der Denkmalerhaltung durch die Eigentümer.

Der Denkmalschutz für Gegenstände aus vergangener Zeit fußt auf dem wissenschaftlich fundierten Nachweis einer *besonderen Bedeutung*. Aus der *besonderen Bedeutung* leitet sich das *öffentliche Interesse* an der Erhaltung ab, das wiederum einen gesetzlichen Bewahrungsauftrag nach sich zieht.

Denkmale werden aufgrund verschiedener Denkmalwertkategorien unter Schutz gestellt. Die *besondere geschichtliche Bedeutung* muss gegeben sein und dominiert alle anderen Bewertungskriterien. Daher werden Kulturdenkmale bisweilen auch mit Archivalien verglichen. Aus diesen denkmaltheoretischen und denkmalrechtlichen Prinzipien ergeben sich die Auswahlkriterien für Bau- und Kunstdenkmale, die Argumentationen der Denkmalwertbegründungen, die Grundlagen für Bewahrung, praktische Denkmalpflege und Restaurierung.¹

Wie und nach welchen Kriterien wählen Denkmalbehörden aus dem Gesamtbestand historischer Gegenstände die zu schützenden Kulturdenkmale aus?

Ein Kulturdenkmal muss gegenüber anderen historischen Gegenständen *besondere Bedeutung* vorweisen. Diese wird durch Forschung, im Vergleichsverfahren mit ähnlichen Gegenständen am gleichen Ort bzw. in der gleichen Region und anhand gesetzlich festgelegter Kriterien ermittelt. Meistens treffen mehrere Denkmalwertkategorien zu: *besondere geschichtliche, künstlerische, wissenschaftliche, technikgeschichtliche oder städtebauliche Bedeutung*. Außerdem wird geprüft, ob der Gegenstand hinreichend authentisch, intakt, qualitativ, selten oder exemplarisch ist. Die Ergebnisse der Prüfung werden in der Denkmalbegründung nachgewiesen.

Wie wird die Systematik auf unbequeme Denkmale angewandt?

Zur Auslegung des geschichtlichen Denkmalbegriffs gehört, dass Bauwerken und Gegenständen, die z.B. an Krieg, Unterdrückung, Armut, Antisemitismus, Kolonialismus, Diktaturen oder den Holocaust erinnern, der gleiche Schutzstatus zugesprochen wird wie solchen materiellen Geschichtszeugnissen, die z.B. Geistesgröße und/oder Kunstfertigkeit, technische Kompetenz oder Sozialfürsorge bezeugen. Denkmalpflege wird seit ihren Ursprüngen um 1800 vor allem als Aktivität der geschichtlichen und kulturellen Bildung begriffen. Die Entwicklung einer kritischen Geschichtswissenschaft seit den späten 1960er Jahren zog in der Folge eine Auslegung des Denkmalbegriffes nach sich, der nicht nur das Schöne und Erhabene für schutzwürdig erachtet, sondern auch das dissonante Erbe. 1997 etablierte Norbert Huse den Begriff *Unbequeme Baudenkmale*,² fasste die bis dahin stattgefundenen Debatten im deutschsprachigen Raum zusammen und plädierte für eine fortwährende Auseinandersetzung mit diesen Geschichtszeugnissen, für das Aushalten ihrer dissonanten Botschaften, für ein beständiges Lernen anhand dieser Bauten, Bilder und Orte. Zahlreiche Tagungen, Publikationen, Denkmaltage und Debatten zu unbequemen Denkmalen folgten bis heute.

Die denkmalkundliche besondere Bedeutung der Schmähbilder

Aus diesen Gründen sind auch antijüdische, antisemitische, rassistische oder anders diskriminierende historische Bildwerke aufgrund *besonderer geschichtlicher Bedeutung* denkmalfähig und -würdig. Manchmal sind sie zusätzlich von *besonderer künstlerischer Bedeutung* wie z.B. gotische Skulpturen der Personifikation der Synagoge.

Mittelalterliche antijüdische Schmähbilder standen, wie jedes Bildwerk in Kirchen oder im öffentlichen Raum, welche in jener Zeit voller religiöser Bildbotschaften waren, in einem programmatischen Kontext, den wir heute nur noch zum Teil kennen und entschlüsseln können. Oft überlagern sich in komplexer Weise herrschafts- und religionspolitische mit liturgischen Bildausagen. Was an und in den Kirchen an weiteren Bildwerken auf anderen Medien wie Textilien, Glasfenstern, Tafelgemälden, Goldschmiedewerken nicht mehr vorhanden ist, können wir allenfalls erahnen. Die verbliebenen Schmähbilder sind aus heutiger Sicht Tiefpunkte der Bildprogramme in Sakralbauten, deren Ikonographie die angebliche Überlegenheit des Christentums gegenüber dem Judentum vielfach propagierte.

Nach der oben skizzierten theoretisch und gesetzlich legitimierten Methode der Denkmalbeurteilung sind die Schmähbilder aussagekräftige konstituierende Bestandteile eines mittelalterlichen Kirchenbaus mit seiner komplexen Architektur- und Bildikonographie. Sie sind Zeugnisse für die Geschichte des Antijudaismus der christlichen Mehrheitsgesellschaften, einem der Ursprünge des heutigen Antisemitismus. Sie sind Zeugnisse für die Nutzung der Kirchengebäude als Projektions- und Propagandaflächen für politische und religionspolitische Botschaften und für anderes mehr.

Gegensätzliche Positionen

Theorie und Praxis der Denkmalpflege vertreten die Haltung, dass eine Gesellschaft sich ihr Erbe nicht aussuchen kann. Im Sinne der Denkmalpflege als einem kulturellen Bildungsinstitut einer Gesellschaft soll auch anhand unbequemer Denkmale vermittelt werden, welche Denkweisen und Handlungsmuster in der Gesellschaft früherer Epochen galten, was davon überwunden wurde, welche negativen Auswirkungen aber auch bis in die Gegenwart reichen. In der Denkmalvermittlung soll durch kritische Ausei-

nandersetzung mit dem unbequemen Denkmal Distanz zu dessen negativer Botschaft geschaffen werden. Gegebenenfalls sollen nicht nur erklärende Texte, sondern auch Gegenkunstwerke eine zusätzliche Aufforderung zur aktiven Distanzierung übermitteln.

Doch geht diese Annahme einer Überzeugungsarbeit durch Vermittlung auf? Hat dieses didaktische Prinzip der Distanzierung die durch die Bildwerke heute Gekränkten genug im Blick? In den letzten Jahren wurde anhand antijüdischer oder rassistischer Bildwerke gegen diese Praxis kritischer Denkmalvermittlung argumentiert. Danach wirkten die negativen Bildaussagen trotz aller Kommentierung nicht abschreckend, sondern vielmehr bestätigte und nobilitierte der Denkmalstatus diese negativen Ikonographien und verlängere deren Wirksamkeit in Gegenwart und Zukunft. Aktive Distanzierung der Eigentümer dieser Bildwerke von deren Aussagen schafften nicht die beleidigende Wirkung auf die Geschmähten aus der Welt. Antisemitische oder rassistische Bildpropaganda wirke unabhängig von ihrem Entstehungszeitraum. Gerade an einem Sakralbau seien solche Schmähungen besonders unangebracht. Allenfalls in Museen könne die Bildpropaganda entschärft und didaktisch als ausschließlich der Vergangenheit zugehörig präsentiert werden.

Ist eine Entfernung der Bildwerke legal möglich?

Denkmalschutz ist ein öffentlicher Belang, der unabhängig von der Eigentümerschaft an einem Kulturdenkmal aufgrund wissenschaftlich ermittelter Denkmalwertkategorien erlassen wird. Für Denkmaleigentümer resultieren daraus nicht nur Erhaltungspflichten, sondern es stehen ihnen Rechte zu. Im Falle von einer nachweisbaren Unzumutbarkeit zur unveränderten Erhaltung können Denkmaleigentümer Genehmigungen beantragen zur Veränderung oder Zerstörung von Denkmalen oder Teilen davon.³ In planerischen Aushandlungs- und denkmalrechtlichen Abwägungsprozessen werden die Ziele der Eigentümer und das *öffentliche Interesse* der Erhaltung des kulturellen Erbes austariert. Auch andere öffentliche Belange wie Brandschutz, Inklusion, Natur- und Klimaschutz sind Kriterien der Aushandlungen.

Die Abnahme von Bildwerken aus dem Kontext eines denkmalgeschützten Gebäudes ist in aller Regel ein *erheblicher Eingriff* in dessen Integrität. Doch kein Baudenkmal unterliegt einer komplet-

ten Veränderungssperre, denn auch Restaurierungen verändern Substanz und Erscheinungsbild. Der Gesetzgeber hat die Nachweispflicht für die Alternativlosigkeit einer Denkmalveränderung auf die Eigentümerseite gelegt, die Nachweispflicht für das *öffentliche Interesse* am Denkmalerhalt auf die Seite der Denkmalfachbehörden. Für die Abwägungsentscheidung sind die Denkmalschutzbehörden zuständig.

Denkmalrechtlich könnte dieser *erhebliche Eingriff* nur genehmigt werden, wenn die Eigentümerschaft gewichtige Gründe nachweise, warum die unveränderte Erhaltung des Bildwerkes im originalen Zusammenhang sie unzumutbar belastet. Danach würde zwischen diesen vorgebrachten Argumenten für eine Unzumutbarkeit der unveränderten Erhaltung des Denkmals und den denkmalpflegerischen Zielen der Bewahrung

von Integrität abgewogen. Da stets nach milderen Mitteln als dem des erheblichen Eingriffes zu suchen ist, wären vor einem Abnahmebegehren auch andere Strategien wie z.B. die des Verdeckens zu prüfen.

Anmerkungen:

¹ Vgl. Martin, Dieter J., Krautzberger, Michael: *Handbuch Denkmalschutz und Denkmalpflege. Recht – fachliche Grundsätze – Verfahren – Finanzierung. Neu herausgegeben von Dimitrij Davydov und Jörg Spennemann. 4. überarb. u. erw. Aufl., München 2017, S. 123-149*

² Huse, Norbert: *Unbequeme Baudenkmale: Entsorgen? Schützen? Pflegen? München 1997*

³ Zur Zumutbarkeit vgl. *Handbuch Denkmalschutz und Denkmalpflege a.a.O., S. 346-353*



Das Museum als »Abklingbecken« toxischer Denkmäler – Ein Beitrag aus der Praxis zum Thema Handlungsmöglichkeiten und Vorschläge für einen neuen Umgang mit Schmähbildern

Dr. Urte Evert, Museumsleiterin Zitadelle Spandau

Evangelische Bildungsstätte auf Schwanenwerder, Berlin, 8. November 2021

Wie mittlerweile jedes gesellschaftspolitische Thema scheint sich auch die Diskussion um problematische historische Objekte im öffentlichen Raum immer öfter in der medial so attraktiv erscheinenden Zwei-Fronten-Unversöhnlichkeit abzuspielen: Alles stehen lassen versus Alles abreißen, Beharren versus Zerstören, Geschichtsklitterung versus Geschichtsauslöschung.

Selbst der Kompromiss »Einordnende Texttafel« wird entweder der einen Fraktion als unzureichende Schönfärberei zugeordnet oder der anderen als »politisch korrekte Verschandelung«. Letzteres insbesondere, wenn es in der Hilf- und Mutlosigkeit der Entscheider*innen mal wieder die Kunst richten soll, also eine langweilige schriftliche Kontextualisierung mit ein bisschen moderner Sehgewohnheit aus der Galerieförderkultur aufgehübscht wird.

Die Entfernung eines Denkmals oder auch einer Kirchensau¹ muss jedoch eben nicht die Geschichtsauslöschung, das unheilvolle Vergessen oder die Zerstörung von Kulturgut bedeuten. Allerdings wird auch manchmal die Verbringung in ein Museum wie »Enthüllt. Berlin und seine Denkmäler« quasi als letzte Reise vor der Entsorgung interpretiert.² Im Vergleich dazu ist der im Deutschlandradio Kultur für das Museum gewählte Ausdruck »Abklingbecken«³ mittlerweile so positiv, dass ich ihn auch gerne nutze. Denn wir haben es ja tatsächlich mit als toxisch empfundenen Denkmälern zu tun, und das Museum kann da vielleicht ein Entgiftungsort sein.

Vom Sockel geholt: Geschichte begreifen statt vergessen.

Die Ausstellung »Enthüllt. Berlin und seine Denkmäler«, die ich hier vorstelle als eine weitere von vielen Umgangsmöglichkeiten mit toxischer Erinnerungskultur, besteht seit 2016 im Provi-antmagazin der Zitadelle in Berlin-Spandau. In den bereits 1936 von der Wehrmacht entkernten Räumlichkeiten des 16. Jahrhunderts ließ seit 2014 die damalige Museumsleiterin Andrea

Theissen 120 politische Denkmäler in einzigartiger Weise einbringen. Größtenteils durchliefen sie verschiedene Phasen vom stolzen Machtsymbol über ein verachtetes, verlachtes oder ängstlich verstecktes Objekt, bevor sie als mal sprich-, mal wortwörtlich ausgegrabenes Kulturgut in den vorbereiteten Räumen landeten.



Teile der »Siegesallee« in der Ausstellung »Enthüllt. Berlin und seine Denkmäler«, Reinhold Begas u.a., 1901
Foto: Stadtgeschichtliches Museum Spandau

Das Konzept sieht vor, vom frühen 19. Jahrhundert bis 1990/91 anhand der Denkmäler die Umbrüche der deutschen Geschichte sichtbar und tatsächlich begreifbar zu machen: Die meisten Monumente dürfen angefasst und ertastet werden. Insbesondere die hier abgebildeten Marmorstatuen der Siegesallee mit ihren Kriegsspuren, die nicht restauriert wurden, eignen sich für dieses barrierefreie Angebot. Ebenso wie der 3,5 Tonnen schwere Lenin-Kopf, auf dem bereits Kinder einer Willkommensklasse sowie eine vom Deutschen Sinfonie-Orchester begleitete Körperkünstlerin getanzt haben.

Das heißt, das Museum ist ein lebendiger Ort, an dem gesehen, nachgedacht, erfasst und diskutiert wird. Hier sind selbst die im öffentlichen Raum als unzumutbar empfundenen Denkmäler so eingeholt und »entgiftet«, dass sie ohne Angst berührt werden können. Wenn ein Denkmal aus einem Park, von einem Stadtplatz oder von einer Kirchenwand entfernt werden soll, muss das also nicht »Geschichtsauslöschung« bedeuten.



*Kopf des Lenin-Denkmal in der Ausstellung »Enthüllt. Berlin und seine Denkmäler«, Nikolai V. Tomskij, 1970
Foto: Stadtgeschichtliches Museum Spandau*

Im Gegenteil ist es möglich, Geschichte noch einmal auf eine andere Art zu erzählen, in diesem Fall politische Denkmäler vom Sockel zu holen, die eigentlich dazu gedacht waren, im öffentlichen Raum Ehrfurcht hervorzurufen.

Im Fall der Kirchensau ist auch den jüdischen Deutschen endlich ein Mitbestimmungsrecht bei der dinglichen Erinnerungskultur einzuräumen, das ihnen zusteht und sich eben nicht auf die Shoa zu reduzieren hat. Das heißt, wenn jüdische Menschen für den Abbau der Kirchensau plädieren, sollte das ernsthaft in Erwägung gezogen werden statt mit drohendem Vergessen zu argumentieren.

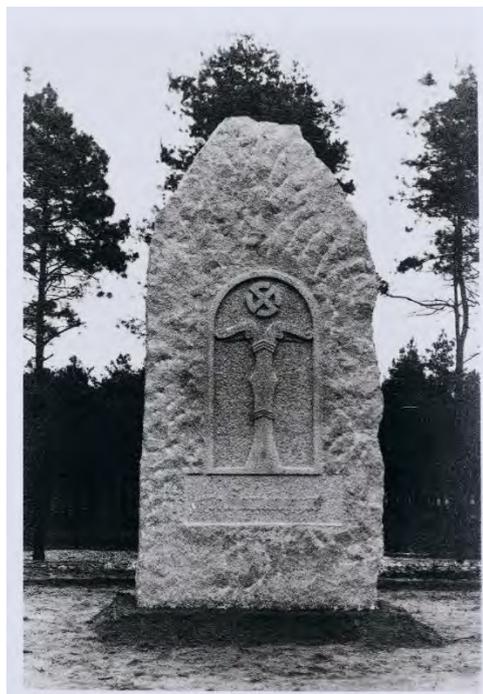
Selbstverständlich ist da viel symbolische Veränderung, die stattfindet. Aber meine Erfahrung im Museum zeigt, dass auch das rein Symbolische eine nicht zu unterschätzende Wirkungskraft hat.

Vergraben und nicht vergessen

Die Erinnerung selbst an nicht nur abgebaute, sondern vergrabene oder zerstörte Denkmäler auszulöschen, ist ohnehin sehr schwierig, wie an den folgenden Beispielen deutlich wird. Bei dem ersten handelt es sich um einen Granitstein aus Berlin-Zehlendorf, den sogenannten »Gedenkstein, 30. Hartung [Januar] 1933«.

Bereits im Dezember 1933 ließ die dortige NSDAP-Ortsgruppe Schlieffen den Stein aufstellen, um zu feiern, dass auch die Zehlendorfer*innen mitgeholfen hatten, Hitler an die Macht zu wählen. Eingemeißelt waren in Anlehnung an die vereinnahmte Germanen-Mythologie die »Irmingsul«⁴ und die »Schwarze Sonne«⁵. Im Frühling 1945 war diese Symbolik nicht mehr machtvoll, sondern gefährlich. Ob die Zehlendorfer*innen

selbst noch den Stein (und sich) rasch entnazifizierten, bevor die Rote Armee ihn entdeckte oder danach, ist nicht sicher belegt. Fest steht, das im April/Mai 1945 die Zeichen abgeschlagen wurden und der Stein vergraben. Der Granit war zu massiv, um ihn komplett zu zerstören, aber er sollte verschwinden.



*Gedenkstein »30. Hartung 1933« in Zehlendorf, o.A., 1933
Foto: Landesarchiv Berlin, E Rep. 200-48, Nr. 26*



Gedenkstein »30. Hartung 1933« in der Ausstellung »Enthüllt. Berlin und seine Denkmäler«, Foto: Stadtgeschichtliches Museum Spandau

Nur verschwand die Erinnerung nicht: Als Andrea Theissen für das Museum nach nationalsozialistischen Denkmälern suchte, waren genug Dokumente und Fotos vorhanden, aber vor allem auch noch das Wissen um die richtige Stelle, an der man graben musste, um dieses Denkmal im Jahr 2011, 66 Jahre nach Kriegsende, zu bergen.

Heute ist es im Museum nicht nur anzufassen, sondern es gibt dazu noch Kontextualisierung, die die Geschichte dahinter erzählt, aber auch den Link zu der Gegenwart herstellen kann. Denn die genannten Zeichen sind in der Neonazi-Szene als Tätowierungen beliebt. Gerade die Irminsul und die Schwarze Sonne, die im Gegensatz zum Hakenkreuz nicht verboten sind, dienen als Erkennungszeichen.⁶

Von den Nazis selbst entsorgt



*Theodor-Fritsch-Denkmal, Arthur Wellmann, 1935,
Foto: Landesarchiv Berlin, E Rep. 200-48, Nr. 26*

Ein weiteres Beispiel, auch aus Berlin-Zehlendorf, ist das Denkmal für den Autor des »Antisemiten-Katechismus«⁷ und anderer judenfeindlicher Schriften Theodor Fritsch (1852-1933). Es ist das erste Denkmal, das für Antisemitismus an sich aufgestellt wurde. Es zeigte also keine dem Hassprediger ähnliche, sondern eine Siegfried-Figur mit Hammer (wegen der von Fritsch her-

ausgegebenen völkischen Zeitschrift »Der Hammer«) auf einer der widerlichsten antisemitischen Darstellungen überhaupt. Wie sehr viele der nationalsozialistischen Denkmäler, Kunstwerke sowie »Hakenkreuz«-Kirchenglocken wurde auch dieses schon während des Zweiten Weltkrieges wieder abgebaut und eingeschmolzen für die Metallreserve. In diesem Fall könnte man sich sogar eine Geschichtsauslöschung wünschen, im Sinne einer »damnatio memoriae« wäre es wunderbar, Fritsch zu vergessen.

Aber selbst wenn das Denkmal sowie die Person außerhalb der historischen Wissenschaften tatsächlich nicht mehr im gesellschaftlichen, kulturellen Gedächtnis sind – die Lügen dieses Publizisten sind es noch immer.



*Hitlerbüste, Berlin-Zehlendorf, o.A., um 1938,
Foto: Stadtgeschichtliches Museum Spandau*

Bei diesem Objekt, ebenfalls aus Zehlendorf, handelt sich um eine kleine Bronzestatuette, wie sie sich die Leute bis 1945 ins Wohnzimmer stellten. Wie kam dieser Kopf in den Schuhkarton? Nach Vermittlung durch eine Radio-Redakteurin, die mich für eine Sendung zu unserem Umgang mit toxischen Denkmälern eingeladen hatte, kontaktierte uns eine Familie aus Zehlendorf.

Wie sich herausstellte, kam die Hitlerbüste 2020 bei Umbauten im Garten zum Vorschein. Vielleicht wurde der kleine Hitler 1945 hektisch ver-

graben, während die Rote Armee schon vor der Tür stand? Um das Zeugnis des eigenen Nazi-Daseins zu verscharren? Das wissen wir nicht, können es nur vermuten. Aber Jahrzehnte später wird der entsorgte Hitler wieder ausgegraben. Die Büste verstört, erzeugt Widerwillen und Ratlosigkeit. Was soll man damit tun? Wegwerfen? Einschmelzen?

»Wenn's eingeschmolzen wird, dann geht die böse Aura vielleicht in das Nächste, was aus dieser Bronze gegossen wird, über«, sagte die Frau, der Garten und Büste gehören, halb im Scherz. Da steckt ein wenig Wahrheit drin. Die Dinge haben eine Aura. Manche Objekte sind so aufgeladen, dass man sie besser nicht im öffentlichen Raum stehenlassen will. Und das gilt nicht nur für Hitler.

Berlins Bilderstürmchen

Ein letztes Beispiel aus Zehlendorf, das auch ein bisschen Schlagzeilen gemacht hat, ist die hier gezeigte Figur von Arminius Hasemann (1888-1979).



*Hockende N** (1920er Jahre), 1985 in Berlin-Zehlendorf aufgestellt, geköpft im Sommer 2020, seither im Depot*

Foto: Fachbereich Kultur Steglitz-Zehlendorf

Also ein Künstler, der ohnehin schwierig ist: 1932 in die NSDAP eingetreten, arbeitete er trotzdem noch expressionistisch weiter und machte auch ab 1933 entsprechend keine große künstlerische Karriere. Stattdessen konnte er nach 1945 seine Nazi-Vergangenheit gut verschleiern und an verschiedenen sowjetischen und DDR-Werken mitarbeiten.⁸ Es handelt sich bei dem abgebildeten Objekt nicht um ein Denkmal, es handelt sich um Kunst im öffentlichen Raum. Sie ist wahrscheinlich in den 1920er Jahren gestaltet worden.

Zusammen mit einer weiteren Figur – »Faun« – stand die Muschelkalkskulptur seit 1985 an der Stelle des abgerissenen Ateliers Hasemanns. Noch im Jahr 2000 finanzierte der Heimatverein Zehlendorf eine Beschilderung mit dem N-Wort und einer ehrenden Erinnerung an den Künstler. Seit 2019 gab es einen Beschluss der Zehlendorfer Bezirksverordneten-Versammlung, die als rassistisch und beleidigend wahrgenommene Figur abzubauen und in ein Museum zu verbringen. Da sie nicht vernichtet werden sollte, kam im April 2020 die Anfrage für eine Verbringung in »Enthüllt.«, denn aus der Kunst im öffentlichen Raum war durch den geplanten Abbau ein politisches Denkmal geworden. Am 25. Mai 2020 ermordeten Polizisten den Afroamerikaner George Floyd, und das globale Phänomen des Denkmalsturzes im Zuge darauf folgender Proteste erreichte schließlich auch Zehlendorf: In der Nacht zum 17. Juni 2020 wurde der Figur von Unbekannten der Kopf abgeschlagen. Daraufhin ereignete sich eine hemmungslose politische Einflussnahme auf das wissenschaftliche Konzept der Ausstellung auf der Zitadelle, die schließlich das Projekt beendete, die Geschichte rassistischer Darstellungen kontextualisiert zu erzählen.

Die Teile der Figur befinden sich heute im Depot in Zehlendorf und sollten eventuell in Zusammenhang mit einer Ausstellung über »Spuren des Kolonialismus« in der Galerie der Schwartzschen Villa ausgestellt werden. Bisher lässt sich weder ein Vergessen noch eine Geschichtsauslöschung weder nach dem geplanten Abbau noch nach dem Zerstörungsversuch feststellen. Stattdessen hat auch dieser »kleine« Bildersturm – so unschön der Vandalismus selbst war – Eingang in die lebendige Diskussion um Erinnerungskultur gefunden. Und nach nun zwei Jahren des Abklingens scheinen hier auch die Argumente für und wider den Abbau an Bitterkeit und Giftigkeit zu verlieren.



Symbolischer Sturz des Bismarck-Denkmal in Berlin-Tiergarten, »Verformance« von Various & Gould, 2021
Foto: Stadtgeschichtliches Museum Spandau

Ein anderer, dieses Mal sehr schonender Bildersturm in Berlin ist hier zu sehen. Die Künstlergruppe »Various & Gould« hatte die großartige Idee, den sechs Meter hohen Bronze-Bismarck⁹, der an der Siegessäule steht, auf eine besondere Art und Weise zu problematisieren. Die Künstler*innen haben bei ihrer »Verformance« aus Pappmaché die gesamte Bismarck-Statue eingekleidet, bemalt und dann symbolisch gestürzt.¹⁰ Obwohl nichts zerstört wurde, alles angemeldet und mit Unterstützung des Landesdenkmalamts abließ, rief die Aktion bereits Aggressionen und Polizeieinsätze hervor. Einer der Beteiligten berichtete, dass eine Passantin rief: »Das ist meine Geschichte, warum macht ihr meine Geschichte kaputt?« - während nichts Anderes als buntes Pappmaché mit Pickelhaube weich auf dem Rasen landete. Angst vor Geschichtsauslöschung scheint also den Blick dafür zu verstellen, was wirklich bei einem (symbolischen oder echten) Abbau von Monumenten geschieht: echte, streitbare, demokratische Auseinandersetzung mit der Geschichte hinter ihren dinglichen Symbolen.

Fazit

Für die Ausstellung »Enthüllt« geht die Geschichte weiter – die nächsten Skulpturen, die Eingang in den »Safe Space« Museum finden werden, sind die sogenannten Thorak-Pferde. Die übergroßen Bronzen hatte der zu den »Gottbegnadeten« zählende Künstler Josef Thorak (1889-1952) für die Gartenseite der Neuen Reichskanzlei gestaltet. Auch sie sind Kunst am Bau, aber Teil einer sehr toxischen Erinnerungskultur, die den Kern der Auseinandersetzung im Museum ausmacht. Auf den Hererostein¹¹ hoffe ich noch – denn auch bei diesem wäre eine Unterbringung im Abklingbecken wesentlich sinnvoller, als ihn weiter sein Gift im Öffentlichen Raum absondern zu lassen.

Was aber alle diese Beispiele zeigen, ist, dass bei jedem Denkmal und jedem Teil der öffentlichen Erinnerungskultur Veränderungen neu diskutiert werden können. Das ist der Vorteil unserer Demokratie, dass nicht eine Lösung für alle und alles die Richtige sein muss. Auch bei der Kirchensau muss es nicht so sein, dass, wenn die Wittenberger*innen sie abbauen, auch die Calber*innen das tun müssen. Genausowenig muss jede Luther-Straße umbenannt werden, wenn ein Luther-Denkmal zum Beispiel ein Gegendenkmal bekommt.

Es gibt sehr viele Möglichkeiten – und die Verbringung in ein Museum ist eine davon, die Ängste vor nachhaltiger Zerstörung beschwichtigen könnte.

Anmerkungen:

¹ Seit der Tagung benutze ich diesen von Ilona Nord vorgeschlagenen Begriff als hoffentlich durchsetzungsfähige Neubenennung des Schmähdildes gegen Jüdinnen*Juden.

² Vgl. »Müllhalde der Geschichte. Überall werden derzeit Statuen beschmiert, beschädigt und demontiert. Wohin mit den unliebsam gewordenen Denkmälern? In der Zitadelle von Spandau lagern bereits »Monumente der Schande«, 3sat, Sendung: Kulturzeit 2.7.2020 (war verfügbar bis 2.7.2021), Felicitas von Twickel / Isabel Knipfel

³ Tomas Fitzel: Skulpturenpossen in Berlin. Der schwierige Umgang mit toxischen Denkmälern. Deutschlandfunk Kultur, 7.7.2020. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/skulpturenposse-in-berlin-der-schwierige-umgang-mit-100.html>

⁴ Der sächsisch-germanische Weltenbaum war bereits in den 1920er Jahren ein etabliertes Symbol der extrem nationalistischen Gruppen. Vgl. Weißmann, Karlheinz: Schwarze Fahnen, Runenzeichen. Die Entwicklung der politischen Symbolik der deutschen Rechten zwischen 1890 und 1945. Düsseldorf 1991. S. 200-202.

⁵ Die Schwarze Sonne ist wie das Hakenkreuz ein von der völkischen Bewegung des 19. Jahrhunderts als arisch-germanisches Sonnenrad gedeutetes Symbol. Vgl. Sünner, Rüdiger: Schwarze Sonne. Entfesselung und Missbrauch der Mythen in Nationalsozialismus und rechter Esoterik. Freiburg 2001.

⁶ Im Jahr 2020 fanden in diesem Zusammenhang eine Intervention am Gedenkstein sowie eine Sonderausstellung auf der Zitadelle statt mit dem Fotokünstler Jakob Ganslmeier und seinem Projekt »Haut.Stein«, in dem er Aussteiger*innen aus der Szene fotografisch bei der Entfernung ihrer rechtsextremen Tätowierungen begleitete. <https://journal-exit.de/rezension-haut-stein> Zuletzt. 20.01.2022.

⁷ Fritsch, Theodor: Antisemiten-Katechismus. Eine Zusammenstellung des wichtigsten Materials zum Verständniß der Judenfrage. Leipzig 1887. Ders.: Die zionistischen Protokolle. Das Programm der internationalen Geheimregierung. 5. Aufl. Leipzig 1924.

⁸ Vgl. Lorenz, Detlef: Auf allen Sätteln, zwischen allen Stühlen. Der Zehlendorfer Bildhauer Arminius Hasemann – ein deutsches Künstlerleben im 20. Jahrhundert. In: Jahrbuch für Zehlendorf 2000. S. 73–81.

⁹ Das Berliner Bismarck-Nationaldenkmal stammt vom Bildhauer Reinhold Begas (1831-1911), wurde 1901 am Königplatz (Platz der Republik) enthüllt und steht heute nördlich der Siegessäule.

¹⁰ <https://variousandgould.com/portfolio/monumental-shadows-berlin/?id=248>, Zuletzt aufgerufen am 24.01.2022.

¹¹ Der Hererostein erinnert an Soldaten, die am Völkermord gegen die Herero beteiligt und dabei zu Tode gekommen waren. Er steht heute auf dem Friedhof Columbiadamm in Berlin-Neukölln und ist mit einer kleinen Texttafel nur unwesentlich kontextualisiert.

Stellungnahme zum Umgang mit der Schmähskulptur einer Sau an der Wittenberger Stadtkirche

*Rabbiner Prof. Dr. Andreas Nachama und Pfarrer Friedhelm Pieper,
Mitglieder im Präsidium des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften
für christlich-jüdische Zusammenarbeit (DKR)*

Berlin, Bad Nauheim, 5. November 2021

Andreas Nachama war eingeladen, an der Fachtagung der Evangelischen Akademie zu Berlin »Bilderverbot?! – Zum Umgang mit antisemitischen Bildern an und in Kirchen« mitzuwirken. Da er erkrankt war und an der Tagung nicht teilnehmen konnte, ist im Gespräch zwischen ihm und Friedhelm Pieper folgende Stellungnahme in Bezug auf den Umgang mit der Wittenberger Schmähskulptur einer Sau an der Kirche entstanden.

Andreas Nachama: Ich habe den Eindruck, man möchte jüdische Stimmen zum Umgang mit der Sauskulptur an der Wittenberger Stadtkirche haben, die das alles nicht so schlimm finden, um es so zu belassen, wie es ist. Für Jüdinnen*Juden bedeutet Bilderverbot allein das Verbot der Abbildung Gottes, aber Christ*innen missbrauchen den Begriff »Bilderverbot« für aus ihrer Sicht fundamentalistische Positionen des von ihnen so genannten »Alten Testaments«. Wer wollte es den Christ*innen »verbieten«, weiterhin ihre 2000-jährige Tradition der antijüdischen Polemik zu pflegen. Sie sollten sich selbst davor eckeln.

Aber ich wurde ja eingeladen als jüdischer Präsident des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit (DKR), wie ich der Tagungsankündigung entnehme. Da will ich meinen protestantischen Präsidenten des DKR, Pfarrer Friedhelm Pieper, mit einem Zitat aus dem Deutschen Pfarrerrblatt zu Wort kommen lassen, der über die Skulptur der – wie er die Schmähskulptur nennt – »Wittenberger Kirchensau«, die »seit Jahrhunderten in Stein gemeißelt« an der Fassade hängt, schreibt:

Pfarrer Friedhelm Pieper: »Isaiah Shachar hat in seiner Erforschung der Geschichte und Wirkung des Wittenberger Sau-Reliefs deutlich gemacht, dass diese Skulptur – als erste dieser Art öffentlich aufgehängt – allein zum Ziel hat, Juden zu verspotten, zu verhöhnen und verächtlich zu machen. Die erst in späterer Zeit angefügte In-

schrift der Skulptur »Rabbini Schem Hamphoras« wäre dabei eindeutig von Luthers Interpretation dieser Stadtkirchen-Sau in »Schem Hamephorasch« inspiriert. (The Judensau, A Medieval Anti-Jewish Motif and its History, London 1974, S. 30f). Luthers Judenfeindschaft ist so in der Skulptur der Wittenberger Kirchensau seit Jahrhunderten sichtbar in Stein gemeißelt. – Wenn ich diese Verhöhnung des Gottesnamens sehe, ist mir unverständlich, wie heute in der Wittenberger Stadtkirche Gottesdienst gefeiert und das Vater- unser gebetet werden kann. Ich kann es nicht. Ich kann nicht in der Stadtkirche zu Wittenberg »geheiligt werde Dein Name« beten, solange an deren Außenmauer die Verhöhnung und Verachtung des Gottesnamens weiterhin in Stein gehauen angebracht ist. Nach meiner Meinung ist die Wittenberger Sau an der Stadtkirche abzuhängen und als besonders deutliches Exemplar der mittelalterlichen, christlichen Judenfeindschaft in angemessener Form aufbereitet in einem geeigneten Museum zu präsentieren. Dabei wäre dann auch der Bezug zu Luthers »Schem Hamephorasch« zu zeigen.« (Friedhelm Pieper, Buchbesprechung von »Martin Luther und die Kabbala«, Vom Schem Hamephorasch und vom Geschlecht Christi – neu bearbeitet und kommentiert von Matthias Morgenstern, Wiesbaden 2017, Deutsches Pfarrerrblatt 8/2018, S. 479).

Andreas Nachama: Eine solche Haltung basiert auf der Zeitenwende des christlich-jüdischen Dialogs seit etwa sieben Jahrzehnten. Mit der Einordnung in ein christologisch verstandenes »Bilderverbot« mit einem Fragezeichen und sogar einem Ausrufungszeichen in der Tagungseinladung jedoch ist schon vorgegeben, dass man doch wertvolle historische Dokumente nicht verändern darf. Dabei handelt es sich um agitatorische Schmähplastiken: Da könnte ich gern eine »Talibansympathie« zu einem Gemeindemitglied meiner Gemeinde, der gegen diese beleidigende Skulptur zu Gericht gezogen ist, zu erkennen geben: bedingungslos Abreißen. Aber ich will hier nicht missverstanden werden. Der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit empfiehlt jetzt hier mit den Worten zweier seiner Präsidenten – Pieper

und Nachama – dringlich: Abhängen und in einem geeigneten Museum kommentiert ausstellen.

Zum Schluss noch ein persönliches Wort: Ich fürchte, es wird dann schlussendlich »in situ« belassen, man wird sagen, es ist ja schließlich eine touristische Attraktion und wird mit dürren Worten »kritisch« kommentiert werden, steht es doch unter Denkmalschutz... Und ja, bei dieser Problemlösung haben doch auch Jüdinnen*Juden mitgewirkt. Wie nett...

Aber – wie immer die Empfehlung dieser Tagung oder anderer Gremien aussieht: Friedhelm Pieper und ich plädieren für ein möglichst schnelles Abnehmen von der Fassade der Wittenberger Stadtkirche und das Verbringen in ein geeignetes Museum verbringen, um es dort kommentiert und historisch eingeordnet auszustellen. 

Impulsrede zur öffentlichen Podiumsdiskussion

Dr. Felix Klein, Beauftragter der Bundesregierung für jüdisches Leben in Deutschland und den Kampf gegen Antisemitismus

Öffentliche Podiumsdiskussion im Rahmen der Tagung »Bilderverbot?!«, Französische Friedrichstadtkirche in Berlin-Mitte, 9. November 2021

Meine sehr geehrten Damen und Herren,

ich danke Ihnen für die Einladung zur Tagung »Bilderverbot?! Zum Umgang mit antisemitischen Bildern an und in Kirchen« und die Gelegenheit, mit Ihnen über dieses so komplexe und vielschichtige Thema zu sprechen.

»Judensau« – Schon dieses Unwort, das einen Typ antisemitischer Skulptur beschreibt, ist eine Zumutung. Und doch hat die christliche Judenfeindschaft des Mittelalters eben jene in Stein gehauenen Schmähsulpturen in den Kirchen unserer Städte hinterlassen. Sie fordern uns heraus und werfen die Frage auf, wie mit ihnen heute umgegangen werden soll.

Die Skulpturen wurden zumeist im 14. und 15. Jahrhundert in und an Kirchen angebracht und zeigen Juden, die sich wie Ferkel an Sauen nähren oder auf andere Weise mit ihnen in intemem Kontakt stehen. Die verstörende, profane Vulgarität der Darstellung verhöhnt die jüdischen Speisegesetze und Reinheitsgebote und erklärt die Jüdinnen*Juden gleichsam zu Handlangern des Bösen.

Die christliche Judenfeindschaft dieser Zeit hat nicht nur antisemitische Skulpturen hervorgebracht. Der Dreikönigsaltar von Hans Pleydenwurf in der Nürnberger Lorenz-Kirche ist im Stil der altniederländischen Malerei geschaffen. Er stellt die Anbetung der Heiligen Drei Könige, die Flucht nach Ägypten und den Kindermord in Bethlehem dar. Als Mörder eines Neugeborenen wird ein Jude mit gelbem Judenhut und Knollennase gezeigt.

Was heute Ablehnung auslöst und im Falle der Schmähsulpturen isoliert betrachtet als eine strafrechtlich relevante Beleidigung von Juden zu werten wäre,¹ erschien einem zeitgenössischen Betrachter als Abbildung von Tatsachen und Gewissheiten. Die Verschränkung von künstlerischen Ausdrucksformen und Glaubensvorstellungen macht deutlich, wie Jüdinnen*Juden durch

die Brille der christlichen Theologie und in der Gesellschaft gesehen wurden. Diese Bilder stammen aus einer Zeit der Pogrome und Vertreibungen gegen die jüdische Minderheit. Die Gesellschaft verfügte über ein verfestigtes Repertoire dämonisierender Judenstereotypen, deren Richtigkeit nicht etwa »bewiesen« werden musste, sondern für die Zeitgenossen offensichtlich war. Besonders in der Karwoche war die kirchliche Judenfeindschaft virulent, die sich auch auf den Vorwurf des Gottesmordes stützte.

Fünfhundert Jahre später, im Jahre 2014, stürmten Demonstrierende während des Gaza-Krieges eine Fast-Food-Filiale in Nürnberg und skandierten »Kindermörder Israel«. Es ist schwer zu ertragen, wie sehr sich die künstlerischen Zeugnisse unserer Kultur in eine unheilvolle Kontinuität des Judenhasses einfügen, der sich noch heute in vielen Formen manifestiert.

Lassen Sie mich aber auch klarstellen: Kontinuität bedeutet nicht Vorherbestimmung, Rezeption nicht Wirkung.

Es führt keine gerade Linie von der christlichen Judenfeindschaft des Mittelalters zum mörderischen Antisemitismus der Nationalsozialisten und neuen Formen des Judenhasses.

Dies ist wichtig, weil verschiedene Phänomene auch verschiedene Herangehensweisen erfordern.

Was also tun? Kann ein »Bilderverbot«, wie im Titel der Tagung gefragt wird, eine Lösung sein?

So, wie man sich kein Bilde Gottes machen soll, sollte man sich auch kein vorgefestigtes Bild des Anderen machen. Insofern ist ein Bilderverbot als ethische Haltung sicherlich wünschenswert für eine offene und wertschätzende Gesellschaft, die den und die Einzelnen als Individuum versucht wahrzunehmen. Jüdischen Menschen als Gruppe kollektive Eigenschaften zuzuschreiben, ist dagegen antisemitisch, das ist auch der Kern der IH-RA-Definition.

Heißt das denn nun auch, dass Ikonoklasmus, der Bildersturm, die eine, richtige Antwort auf historische antisemitische Judenbilder ist? Gebietet nicht schon der menschliche Anstand, Rücksicht

auf die Empfindungen der Geschmähten, beleidigende und schmähende Darstellungen zu entfernen? Würde dies zudem nicht auch dem Wandel der christlichen Theologie gerecht werden? Kirchen sind schließlich Sakralräume, ihre Architektur ist auch Teil der Liturgie und des Gottesdienstes.

Der Landesbischof der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, Friedrich Kramer, sagte auf die Wittenberger »Judensau« bezogen:

»Eine Beleidigung bleibt eine Beleidigung, ob man sie kommentiert oder nicht.«²

Der Kommentar, auf den er sich bezog, ist eine 1988 vor dem Sandsteinrelief angebrachte Tafel, die von der Wittenberger Gemeinde in Abstimmung mit dem damaligen Vorsitzenden des Zentralrats der Juden in Deutschland, Heinz Galinski, angebracht wurde. Sie trägt die Inschrift:

»Gottes eigentlicher Name, der geschmähte Schem Ha-Mephorasch, den die Juden vor den Christen fast unsagbar heilig hielten, starb in sechs Millionen Juden unter einem Kreuzeszeichen.«

Neben der Inschrift liegen in der Wittenberger Stadtkirche auch Informationsblätter aus, die auf die antijüdischen Schriften Martin Luthers verweisen.

Ja, eine Beleidigung bleibt eine Beleidigung. Und auch Geschichte lässt sich nicht nachträglich ändern, geschweige denn ungeschehen oder gar unsichtbar machen. »Wirkt« denn eine mittelalterliche Beleidigung im Ensemble mit einer kommentierenden Tafel und im zeitgenössischen Kontext noch wie beabsichtigt?

Die Schriftzüge »Jedem das Seine« und »Arbeit macht frei«, die die Opfer der Konzentrationslager auf zynische Weise verhöhnten und demütigten, haben etwa einen mehrfachen Bedeutungswandel erfahren. Im Kontext der Gedenkstätten Buchenwald und Auschwitz vergegenwärtigen sie das unbeschreibliche Leid und sind selbst zu Mahnmalen gegen das Vergessen geworden.

In der Geschichte des auf den Kopf gestellten »B« im Wort »Arbeit«, das den großen und kleinen Bogen des »B« vertauscht, lag ein mutiger Akt des Widerstands des anfertigenen Schmieds.

Lassen sich nicht auch antisemitische Skulpturen auf den Kopf stellen? Wem, wenn nicht ihren

Erschaffern, halten diese vulgären Darstellungen des Hasses eigentlich den Spiegel vor?

Es bedarf dann jedoch stets einer wohl überlegten Kommentierung und Einordnung. Die Wittenberger Tafel stößt dem Anschein nach gerade deswegen auf Widerstand, weil sie in erster Linie theologisch und dabei vielschichtig spricht. Sie setzt Wissen voraus – nicht nur um den christlichen Antijudaismus, sondern auch um das Menschheitsverbrechen der Shoah – und dieses Wissen nimmt ab. Zugleich ist Deutschland ein Einwanderungsland geworden, mit zuweilen sehr unterschiedlichen Sozialisations- und Bildungserfahrungen und Geschichtsverständnissen. Auch hier sehe ich den großen Bedarf – und die Chance – durch Wissensvermittlung, Austausch und Begegnungen neue Perspektiven zu schaffen.

Ich habe mich nach dem Anschlag in Halle dafür ausgesprochen, dass beleidigende und schmähende Darstellungen ins Museum gehören. Ich sehe dies – neben der Kommentierung vor Ort – als eine Möglichkeit des Umgangs. Sie ist, von denkmalpflegerischen Erwägungen abgesehen, immer mit der Frage verbunden, was an die Leerstelle des Entfernten treten kann.

Denn die Frage nach dem Umgang mit antisemitischen Bildern bewegt sich in einem Spannungsfeld: zwischen dem Wunsch nach Schutz vor Hassbildern aus Respekt füreinander auf der einen Seite und der Vorsicht davor, den Antisemitismus in unserer Geschichte unsichtbar zu machen, auf der anderen. Eine solche Unsichtbarmachung als Leerstelle darf nämlich keinesfalls das Resultat sein, wenn Bilder und Skulpturen tatsächlich abgehängt werden. Denn nur, wenn wir uns unserer Kulturgeschichte bewusst sind und unserer gesamten schmerzhaften Geschichte des Antisemitismus in die Augen sehen, bis hin zu den Kontinuitäten dieser Bilder und Nachbilder heute, erst dann haben wir eine Chance zu verhindern, dass sich Gleiches immerfort wiederholt.

Bereits in diesen wenigen Überlegungen wird die Wichtigkeit der Aufgabe deutlich, vor die uns antisemitische Bilder in der Öffentlichkeit stellen. Es ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe, im Dialog miteinander auszuloten, wie wir heute mit antisemitischen Darstellungen umgehen wollen. Nicht die Gerichte sollten darüber entscheiden, zumindest möglichst nur in letzter Instanz. Der Umgang mit den antijudaistischen Skulpturen in Regensburg zeigt, dass ein solcher konstruktiver Austausch möglich ist: Dort wurde ein Austausch

zwischen Vertreter*innen des Freistaats Bayern, der Kirche und der Jüdischen Gemeinde geschaffen und entschieden, dass die Skulptur mit neuem Hinweisschild an ihrem bisherigen Ort verbleiben soll.

Meine sehr geehrten Damen und Herren,

zum Abschluss meiner umrisshaften Überlegungen noch ein Wort zum heutigen Verhältnis von Christen- und Judentum.

Der Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, Dr. Josef Schuster, stellte dazu kürzlich fest:

»Das christlich-jüdische Verhältnis war nie so gut wie heute. Gemeinsam setzen wir uns für demokratische Grundrechte wie die Religionsfreiheit und den Schutz von Minderheiten ein.«³

Die Kirchen sind heute wichtige Verbündete im Kampf gegen Antisemitismus und für jüdisches Leben. Die Kampagne »Jüdisch bzw. Christlich«, die der Zentralrat der Juden in Deutschland, die EKD und die Deutsche Bischofskonferenz gemeinsam im Rahmen des Festjahres »1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland« ausrichtet, ist nur eines von vielen Mut machenden Beispielen. Sie legen Zeugnis davon ab, dass die Karwoche und die Passionszeit längst keinen Anlass mehr für Spannungen zwischen Jüdinnen*Juden und Christ*innen geben. Im Gegenteil: Durch persönliche Begegnungen, öffentliche Debatten und eine respektvolle Annäherung, die Vereinnahmungsversuchen trotz, leisten Projekte wie »Jüdisch bzw. Christlich« einen wichtigen Beitrag im Kampf gegen den leider wieder erstarkenden Antisemitismus.

Gerade auch vor diesem Hintergrund möchte ich noch einmal betonen: Es gibt in der Debatte und im Umgang mit den antijüdischen Darstellungen kein Richtig oder Falsch. Einen Fehler begeht nur,

wer sich der Debatte nicht stellt und judenfeindliche Darstellungen, gleich ob sie nun historisch oder aktuell sind, ohne eigene Haltung und ohne Reflektion widerspruchsfrei duldet.

Im Dialog zwischen den christlichen und jüdischen Gemeinden sehe ich eine große Chance für die Beschäftigung mit zentralen Fragen unserer Zeit: Wie können wir Antisemitismus vorbeugen und bekämpfen? Wie können Kulturwissenschaftler*innen, Theolog*innen, Pädagog*innen und andere dies fachkundig unterstützen? Ich denke, mit der heutigen Diskussion und der ihr vorausgegangenen Tagung ist bereits ein wichtiger Schritt getan – und ich danke den Organisator*innen, den Teilnehmenden sowie allen Interessierten dafür herzlich.

Dass sich die Religionen gemeinsam mit der Zivilgesellschaft in einer breiten Allianz für jüdisches Leben solidarisch starkmachen und im Kampf gegen Judenfeindschaft engagieren, ist heute wieder existenziell. Denn auf dem Spiel steht nicht nur die Freiheit und Sicherheit jüdischer Menschen, sondern die unserer ganzen Gesellschaft.

Vielen Dank für Ihre Aufmerksamkeit.

Anmerkungen

¹ OLG Naumburg, Urteil vom 4. Februar 2020 - 9 U 54/19

² Laut einer Meldung im epd-Basisdienst vom 28. Mai 2019, In: epd-Dokumentation 4/2020, S. 2

³ Pressemitteilung der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 11. März 2021, <https://www.ekd.de/begegnung-von-evangelischer-kirche-in-deutschland-und-zentralrat.htm> (abgerufen am 9. Juni 2022)

■ Bundesgerichtshof: Judenfeindliche Schmähplastik darf bleiben

Die jüdenfeindliche Schmähplastik an einer Wittenberger Kirche muss nicht entfernt werden. Laut Bundesgerichtshof verhöhnt das Relief aus dem Mittelalter zwar das Judentum. Mit der historischen Einordnung sei jedoch ausreichend für Distanz gesorgt.

Karlsruhe/Wittenberg (epd). Die jüdenfeindliche Schmähplastik aus dem Mittelalter darf weiter an der Stadtkirche der Lutherstadt Wittenberg bleiben. Der Bundesgerichtshof wies am 14. Juni die Klage gegen das vorinstanzliche Urteil des Oberlandesgerichtes Naumburg (OLG) ab (Az.: VI ZR 172/20). Der Kläger, Mitglied einer jüdischen Gemeinde, hatte die Abnahme des Sandsteinreliefs aus dem 13. Jahrhundert verlangt, weil er dadurch das Judentum und sich selbst diffamiert sieht. Im Judentum löste das Urteil ein geteiltes Echo aus.

Der Vorsitzende Richter Stephan Seiters des VI. Zivilsenats sagte in Karlsruhe zur Begründung, der Kläger könne nicht die Entfernung verlangen, weil es an einer »gegenwärtigen Rechtsverletzung« fehle. Isoliert betrachtet verhöhne und verunglimpfe das Relief das Judentum als Ganzes, räumte das Gericht ein. Die Beklagte habe den ursprünglich rechtsverletzenden Zustand jedoch dadurch beseitigt, dass sie 1988 unter dem Relief eine nicht zu übersehende Bodenplatte enthüllte und in unmittelbarer Nähe dazu einen Schrägaufsteller mit der Überschrift »Mahnmal« anbrachte, der den historischen Hintergrund des Reliefs näher erläutert.

Der Zentralrat der Juden bezeichnete den Beschluss als nachvollziehbar, man habe sich

jedoch eine „deutlichere Positionierung“ des Bundesgerichtshofs gewünscht. Zentralratspräsident Josef Schuster erklärte am 14. Juni in Berlin, die Kirche müsse sich klar zu ihrer Schuld bekennen und ihren jahrhundertelangen Antijudaismus verurteilen. Nach der Entscheidung des BGH müsse es der Kirchengemeinde überlassen bleiben, wie sie den »Störungszustand« beseitigt, fügte Schuster hinzu. Daher sehe er das Urteil als »klaren Auftrag«. Sowohl die Wittenberger Kirchengemeinde als auch die Kirchen insgesamt müssten eine klare und angemessene Lösung für den Umgang mit jüdenfeindlichen Plastiken finden.

Kritik an der Entscheidung kam von der Präsidentin der Israelitischen Kultusgemeinde München und Oberbayern, Charlotte Knobloch. Sie beklagte, dass diese erniedrigende und verletzende Darstellung weiterhin offen zu sehen sein wird. Dies sei in Zeiten des Anstiegs eines bedrohlichen und zunehmend gewalttätigen Judenhasses mehr als bedenklich.

Laut Felix Klein, Beauftragter der Bundesregierung für jüdisches Leben und den Kampf gegen Antisemitismus, gehören jüdenfeindliche Schmähskulpturen »zu unserer Vergangenheit, die wir nicht ändern können«. Umso wichtiger sei eine sinnvolle Einordnung: »Dies sah das Gericht im vorliegenden Fall von Wittenberg als gegeben an.«

Der Beauftragte der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) für den Kampf gegen Antisemitismus, Christian Staffa, rief zu mehr Aufklärung gegen Antisemitismus auf. »Als evangelische Kirche müssen wir bis an

die Grundfesten der Theologie der Reformation gehen, um dort die antijüdischen Inhalte aufzuspüren und zu verändern«, sagte der Studienleiter für Demokratische Kultur und Kirche an der Evangelischen Akademie zu Berlin.

Christoph Heubner, Exekutiv-Vizepräsident des Internationalen Auschwitz Komitees, bezeichnete das Urteil als enttäuschend: »Dieses jahrhundertalte Schandmal an einem der wichtigsten Orte des Protestantismus, dessen Botschaft auch nach Auschwitz geführt hat, belastet das Verhältnis zwischen Juden und Christen bis heute: Es tut jüdischen Menschen weh und es empört sie.« Daran änderten auch Schilder nichts, die das Relief umgeben und es zum Mahnmal umwidmen.

Der Wittenberger Stadtkirchenvorsteher Alexander Garth zeigte sich nach dem Urteil erleichtert. Gleichzeitig spüre er jedoch eine Verpflichtung, an der Distanzierung weiterzuarbeiten, sagte er vor Journalisten in Karlsruhe. Das werde die Kirchengemeinde tun. Das Relief sei ein »Schandmal, das den jahrhundertelangen christlich motivierten Antijudaismus« symbolisiere.

Das Relief aus dem Jahr 1290 zeigt in vier Metern Höhe eine Sau, an deren Zitzen zwei Menschen trinken, die Juden darstellen sollen. Ein Rabbiner blickt dem Tier unter den Schwanz und in den After. Im Judentum gilt ein Schwein als unrein. Die »Judensau« gehört deshalb nach Ansicht des Klägers, einem Mitglied der jüdischen Gemeinde, in ein Museum.

(epd-Basisdienst, 14. Juni 2022)

■ EKD-Antisemitismusexperte: Judenfeindliche Bilder besser einordnen

Hannover (epd). Der evangelische Antisemitismusbeauftragte Christian Staffa hat nach dem Urteil des Bundesgerichtshofs (BGH) zum Verbleib der judenfeindlichen Schmähplastik an der Wittenberger Stadtkirche zu mehr Aufklärung gegen Antisemitismus aufgerufen. »Als evangelische Kirche müssen wir bis an die Grundfesten der Theologie der Reformation gehen, um dort die antijüdischen Inhalte aufzuspüren und zu verändern«, sagte der Beauftragte der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) für den Kampf gegen Antisemitismus.

Der Bundesgerichtshof hatte am 14. Juni eine Klage auf Entfernung eines antijüdischen mittelalterlichen Schmähreliefs von der Fassade der Stadtkirche zu Wittenberg abgelehnt. Damit bestätigte der VI. Zivilsenat die Entscheidungen der Vorinstanzen.

»Auch nach diesem Urteil bleibt aus evangelischer Sicht klar: Wir müssen uns intensiv an den judenfeindlichen Bildern in unserer Tradition abarbeiten und ihnen aktiv etwas entgegensetzen«, fügte Staffa hinzu. Das könnten zum Beispiel antisemitismuskritische Bibelauslegungen sein oder gemeinsame Foren mit Jüdinnen und Juden. »Es geht um Aufklärung im besten selbstkritischen Sinne in Theologie, Religionspädagogik und Kirchenkunst«, sagte der Studienleiter für Demokratische Kultur und Kirche an der Evangelischen Akademie zu Berlin.

Das BGH-Urteil zeige einmal mehr, dass die Auseinandersetzung um solche Schmähplastiken nicht juristisch zu lösen seien, erklärte Staffa: »Die meisten Gemeinden, an deren Kirchengebäuden es solche Schmähskulpturen gibt, setzen sich aktiv mit ihnen auseinander und distanzie-

ren sich deutlich von ihnen. In Wittenberg geschieht dies mit einer eindrücklichen Stätte der Mahnung.«

Doch man dürfe es dabei nicht belassen, so Staffa weiter: »Es geht um intensivere Aufklärung und aus meiner Sicht auch um visuell andere Lösungen. Das können zum Beispiel Abdeckungen oder Verhüllungen sein, die judenfeindliche Darstellungen nicht kaschieren, sondern dieses furchtbare Erbe unserer protestantischen Tradition zum Thema machen.« Ebenso müssten auch andere Kunstwerke in den Blick genommen werden als nur Skulpturen an Kirchenfassaden: »Zum Beispiel stellt das Wittenberger Cranach-Altarbild mit seiner Darstellung des Abendmahls und der darin verzerrten Judasfigur eine große Herausforderung dar.«

(epd-Basisdienst, 14. Juni 2022)

Jahrgang 2021

- 39/21 – **Gottesdienstliches Leben während der Pandemie** (midi-Vergleichsstudie) – **Nachhaltige Digitalisierung evangelischer Gottesdienste** (Ergebnisse der Befragungsstudie ReTeOG 2) – 68 Seiten / 5,60 €
- 40-41/21 – **EKD-Fachforum »Inklusive Kirche gestalten«** Leicht verständliche Sprache und barrierefreie Kommunikation – Eine Herausforderung und Chance für den inklusiven Wandel in der Kirche. Hannover, 21. bis 22. September 2020 (digital) – 72 Seiten / 6,10 €
- 42/21 – **Südwestdeutsche Medientage: Was wärmt nach dem Lagerfeuer? Zur Fragmentierung der medialen Öffentlichkeit** (Evangelische Akademie der Pfalz, Landau, 9. bis 10. Juni 2021) – 28 Seiten / 3,60 €
- 43/21 – **Standards in den Seelsorgeausbildungen: christlich, muslimisch, interreligiös – Positionen, Grenzen, Herausforderungen** (Gemeinsame Tagung des Zentrums für Mission und Ökumene – Nordkirche weltweit, der Missionsakademie an der Universität Hamburg und der Schura – Rat der muslimischen Gemeinschaften in Hamburg e.V., Hamburg, 31. Mai bis 1. Juni 2021) – 52 Seiten / 5,30 €
- 44/21 – **Das Internet hat noch viel Raum – Digitale Projekte von und mit Senior:innen – Mehr digitale Souveränität gewinnen X** (Online-Tagung der Evangelischen Akademie im Rheinland, der Stabsstelle Kommunikation und Medien der Ev. Kirche im Rheinland und der Melanchthon-Akademie Köln am 28. und 29. April 2021) – 32 Seiten / 4,30 €
- 45/21 – **Nach 100 Jahren: Apologetik heute** (Rede von Heinrich Bedford-Strohm beim Festakt zum 100-jährigen Bestehen der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin, 14. September 2021) – **Eröffnung des Europäischen Zentrums Jüdischer Gelehrsamkeit an der Universität Potsdam** (Reden u. a. von Frank-Walter Steinmeier und Josef Schuster, 18. August 2021) – 20 Seiten / 2,80 €
- 46/21 – **Gesellschaft im Wandel: Welche Rolle hat die Kirche in der Gestaltung der Transformation?** (Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll, 12. Februar 2021, digital) – 24 Seiten / 3,60 €
- 47/21 – **Reformationstag** (Predigten Heinrich Bedford-Strohm und Franz-Josef Overbeck) – **Ökumenischer Gottesdienst zur Konstituierung des Deutschen Bundestags** (Predigt Prälat Dutzmann) – **Diakonie mit Zukunft – Impulse für eine zukunftsgerichtete Orientierung diakonischer Praxis** (Festvortrag Prof. Dr. Uwe Becker) – **Evangelische Akademien in Deutschland** (Interview mit dem EAD-Vorstandsvorsitzenden Udo Hahn) – 24 Seiten / 3,60 €
- 48-49/21 – **unisono.VIELstimmigEINS. 200 Jahre Evangelische Landeskirche in Baden** 76 Seiten / 6,10 €
- 50/21 – **Digitale Synodentagung 2021 (1)** 2. verbundene Tagung der 13. Generalsynode der VELKD, der 4. Vollkonferenz der UEK und der 13. Synode der EKD, 6. bis 10. November 2021 44 Seiten / 4,90 €

51/21 – **Verleihung des ökumenischen Predigtpreises 2021** (17. November 2021, Namen-Jesu-Kirche Bonn) 24 Seiten / 3,60 €

Jahrgang 2022

- 01-02/22 – **Rüstungsexportbericht 2021 der Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE)** 84 Seiten / 6,60 €
- 03/22 – **Treibhausgas- und Klimaneutralität der Kirchen Positionspapier zur Definition von Klimaschutzziele und Reduktionspfaden im kirchlichen Kontext** (Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e.V. (FEST), Heidelberg, November 2021) 32 Seiten / 4,30 €
- 04/22 – **Digitale Synodentagung 2021 (2)** 2. verbundene Tagung der 13. Generalsynode der VELKD, der 4. Vollkonferenz der UEK und der 13. Synode der EKD, 6. bis 10. November 2021 44 Seiten / 4,90 €
- 05/22 – **Theologie im Gespräch – Jürgen Moltmann zum 95. Geburtstag** (Symposium der Evangelischen Akademie Bad Boll, 22. bis 24. Oktober 2021) 60 Seiten / 5,30 €
- 06/22 – **Digital – parochial – global?! Ekklesiologische Perspektiven im Digitalen (5)** (Workshopreihe der Evangelischen Akademie der Pfalz, der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) und der Evangelischen Akademie im Rheinland; Workshop V: Update – Was macht die Digitalisierung aus der Kirche? Was macht die Kirche aus der Digitalisierung?, 17./18. September 2021, Landau) 32 Seiten / 4,30 €
- 07/22 – **Digitale Synodentagung 2021 (3)** 2. verbundene Tagung der 13. Generalsynode der VELKD, der 4. Vollkonferenz der UEK und der 13. Synode der EKD, 6. bis 10. November 2021 56 Seiten / 5,30 €
- 08/22 – **»Theologie für die ehrenamtliche Verkündigung« – Symposium 60 + 1 Jahre Kirchlicher Fernunterricht der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM)**, Collegium Maius/Landeskirchenamt der EKM, Erfurt, 8.-10. Oktober 2021 44 Seiten / 4,90 €
- 09/22 – **Kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt: »Bochumer Impuls«** (Prof. Dr. Traugott Jähnichen, Prof. Dr. Johannes Rehm, Sigrid Reihs) – **Festakt zum 90. Geburtstag von Prof. em. Dr. Günter Brakelmann** (3. September 2021, Christuskirche Bochum) 24 Seiten / 3,60 €
- 10-11/22 – **Churches for Future – Kirche als Motor für Klimagerechtigkeit?** Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll (hybrid), 24.-25. Juli 2021 88 Seiten / 6,60 €
- 12/22 – **Stimmen aus Kirche und Friedensgruppen zum russischen Angriff auf die Ukraine** 72 Seiten / 6,10 €

13/22 – **Ökumenischer Lagebericht 2021 des Konfessionskundlichen Instituts** – 48 Seiten / 4,90 €

14/22 – **Kirchliche Weggemeinschaft in turbulenten Zeiten** – Fünf-Jahres-Bericht der Meissen Kommission: 2017-2021. Die Kirche von England und die Evangelische Kirche in Deutschland – 24 Seiten / 3,60 €

15/22 – **Israel – Palästina. Leitgedanken und erläuternde Thesen** (Ein Gesprächsimpuls aus den fünf Landeskirchen Baden, Hessen und Nassau, Pfalz, Rheinland sowie Westfalen) / **Texte zum Thema Israel – Palästina** von EKD, EKIR, EAiD, Evangelisch-Jüdische Gesprächskommission (Schweiz), United Church of Christ (USA), United Reformed Church (England), Church of Norway – 40 Seiten / 4,30 €

16-17/22 – **Gott raus – Kunst rein? Positionen zum Verhältnis von Kunst und Kirche in der Gegenwart** Evangelische Akademie Hofgeismar, 29. bis 31. Oktober 2021. In Kooperation mit: Artheon – Gesellschaft für Gegenwartskunst und Kirche e.V. (Berlin) und Evangelische Akademie Abt Jerusalem (Braunschweig) 72 Seiten / 6,10 €

18/22 – **Auseinandersetzung im Bundestag um die Corona-Impfpflicht** (Beschlussempfehlungen und Auszüge aus den Plenardebatten) – 60 Seiten / 5,30 €

19/22 – **EKD-Fachforum »Inklusive Kirche gestalten« – Aktionspläne Inklusive Kirche**, Hannover, 11.-12. Oktober 2021 (digital) – 36 Seiten / 4,30 €

20/22 – **»Frieden schaffen – doch mit Waffen?« Die evangelische Kirche und der Ukraine-Krieg** 56 Seiten / 5,30 €

21/22 – **Evangelische Akademie Tutzing: Toleranzpreis, Kaschnitz-Preis, Kanzelrede** – 32 Seiten / 4,30 €

22/22 – **Zwischen Kultur und Kommerz – Was ist der Sport uns wert?** (Vierter Sportethischer Fachtag der EKD, Evangelische Akademie Frankfurt, 22. März 2022) – 44 Seiten / 4,90 €

23/22 – **Angesichts des Todes – christliche und muslimische Perspektiven für die Seelsorge** (Dritte christlich-muslimische Seelsorge-Tagung, Haus Villigst, Schwerte, 28. Oktober 2021) – 32 Seiten / 4,30 €

24/22 – **Mitten im Leben! Prädikant:innen in der Evangelischen Landeskirche in Baden** (Ergebnisse einer empirischen Untersuchung, Mai 2022) 28 Seiten / 3,60 €

25/22 – **Im Angesicht des Ukrainekrieges: Evangelische Friedensethik vor neuen Herausforderungen** (Studententag der Ev. Akademie im Rheinland, der Ev. Akademie Sachsen, der Ev. Akademie Villigst, der Ev. Akademie Bad Boll und der Ev. Akademie Thüringen, 12. Mai 2022 (digital) – 36 Seiten / 4,30 €

26/22 – **Sterbehilfe (3)** Position von Kirche und Diakonie/Orientierungsdebatte im Deutschen Bundestag am 18. Mai 2022 – 32 Seiten / 4,30 €

27-28/22 – **Bilderverbot?! – Zum Umgang mit antisemitischen Bildern an und in Kirchen** (Fachtagung der Evangelischen Akademie zu Berlin, Evangelische Bildungsstätte auf Schwanenwerder, 7. bis 9. November 2021) – 68 Seiten / 5,60 €

Der Informationsdienst **epd**-Dokumentation (ISSN 1619-5809) kann im Abonnement oder einzeln bezogen werden. Pro Jahr erscheinen mindestens 50 Ausgaben.

Bestellungen und Anfragen an: GEP-Vertrieb
Tel.: (069) 58 098-225.
E-Mail: kundenservice@gep.de
Internet: <http://www.epd.de>

Das Abonnement kostet monatlich 32,05 € inkl. Versand (mit Zugang zum digitalen Archiv: 37,30 €). E-Mail-Bezug im PDF-Format 30,15 €. Die Preise für Einzelbestellungen sind nach Umfang der Ausgabe und nach Anzahl der Exemplare gestaffelt.

Die Liste oben enthält den Preis eines Einzelexemplars; dazu kommt pro Auftrag eine Versandkostenpauschale (inkl. Porto) von 2,50 €.

epd-Dokumentation wird auf chlorfrei gebleichtem Papier gedruckt.