

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. 31,95 Euro,
jährlich 383,40 Euro, vier Wochen zum Ende des Bezugsjahres kündbar.

Online-Abonnement inkl. Archivnutzung von „epd Dokumentation“ (ab Jahrgang 2001):
jährlich 450,60 Euro

Bestellservice: GEP gGmbH Leserservice, Postfach 1154, 23600 Bad Schwartau,
Tel.: 0451 4906-830, Fax: 0451 4906-950, E-Mail: gep-leserservice@medienexpert.com

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 ■ 12. September 2023

www.epd.de

Nr. 37

■ Christliche Signatur des zeitgenössischen Antisemitismus

Fachtagung und öffentliche Podiumsveranstaltung
der Evangelischen Akademie zu Berlin, 27. – 29. Juni 2022

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

■ Vorwort

Der gedankliche Ausgangspunkt dieser Dokumentation besteht in der Wahrnehmung einer Lücke, nämlich dem Fehlen einer Reflexion über den Anteil kirchengeschichtlich wirksam gewordener Strukturmoment des gegenwärtigen Antisemitismus und der »christlichen« Grundierung seiner Motive.

Antisemitismus wird nämlich als säkulares Problem traktiert, nicht weil es das ist, sondern weil es religions-unsensibel betrachtet wird. Deshalb gerät das Geflecht von christlich geprägten Tiefenstrukturen, von Transformationen zwischen Christlichem und Profanem, Rekombinationen, Gemengelagen und Aktualisierungen bis hin zum interreligiösen Transfer nicht in den Blick. Ungenutzt bleiben damit auch die präventiven Möglichkeiten einer schulischen wie außerschulischen religionspädagogischen oder ethisch orientierten Bildung, die Antisemitismus resp. Judentum ergänzend zur historischen Bildung im Kontext »unserer« Selbstbilder in pluralen Gesellschaften erörtert. Das könnte helfen, die Engführung von Antisemitismus und Judentum mit dem Nationalsozialismus aufzubrechen, wie es schon länger und wieder in jüngerer Zeit von der Pädagogik wie der Judaistik, der Gedenkstättenpädagogik und Vertreter*innen der deutschen Judenheit angemahnt wird. Es würde überdies vorhandene institutionelle Möglichkeiten der formellen wie informellen Bil-

dung (also z.B. die Religionspädagogik oder die Erwachsenenbildung) in die Präventionsarbeit grundlegender einbeziehen als bislang.

Im in vielerlei Hinsicht elaborierten Bericht des »Unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus« der Bundesregierung werden die Bereiche »Islam« und »Migration« detailliert erörtert, während der durchaus massive Aspekt christlicher Judenfeindschaft zum Beispiel des »Kairos-Palästina-Dokuments« verkannt wird. Dieses Dokument aber ist die Referenz der BDS-Bewegung in christlichen Bezügen mit nationaler wie globaler Wirkung weit in kirchliche Strukturen hinein. Anders liegt der Fall der Beschneidungskontroverse, in der sich Gegner der religiösen Beschneidung dezidiert als aufgeklärte, wissenschaftliche Kritiker*innen positionierten, das Judentum aber ganz im Stile des christlichen Antijudaismus als archaische, rächende, partikulare, durch die Aufklärung (statt früher durch das Christentum) überwundene Religion kennzeichneten. Wiederum anders liegen die Zusammenhänge, in der die Parole »Kindermörder Israel« steht. Mit der vermeintlichen Ermordung eines palästinensischen Jungen zu Beginn der zweiten Intifada, die spektakulär weltweit in allen Medien skandalisiert wurde, wird ein kindlicher Märtyrer des Dschihad inszeniert und zugleich, wie die Quellen deutlich zeigen, die Ritualmordlegende antiisraelisch revitalisiert. In den beiden zuletzt

genannten Fällen könnte man also von Elementen christlicher Judenfeindschaft ohne Christ*innen sprechen.

Die hier dokumentierte Tagung entwickelt eine Debatte zu diesen Themen weiter, die an der Evangelischen Akademie zu Berlin seit Jahren bearbeitet werden, zuletzt auch im Verbund der Evangelischen Akademien in Deutschland, die in der Veröffentlichung »Antisemitismus und Protestantismus« von 2019 (<http://u.epd.de/2p38>) oder der *epd Dokumentation* »Antisemitismus als politische Theologie« aus dem Jahr 2017 (17/2017) beschrieben ist. Dieses laufende Verbundprojekt, finanziert vom BMBF, erarbeitet in einem Forschungs- und Praxisverbund weitergehende Erkenntnisse über christlich-säkulare Tiefenstrukturen und Gemengelagen des zeitgenössischen Antisemitismus das Feld präventiver Ansätze.

Ich danke allen Kooperationspartner*innen (s.u.) für die gute und diese Dokumentation auch noch weit übersteigende Projektarbeit und allen Autor*innen für Vorträge und schriftliche Ausarbeitung, mit denen wir für das weitere Arbeiten in diesem Feld wieder einen Schritt nach vorne machen konnten und können.

Dr. Christian Staffa, Studienleiter an der Evangelischen Akademie zu Berlin und Antisemitismusbeauftragter der EKD

Quellen:

Christliche Signatur des zeitgenössischen Antisemitismus

Fachtagung und öffentliche Podiumsveranstaltung der Evangelischen Akademie zu Berlin, 27. – 29. Juni 2022

In Kooperation mit Forschungsverbund Selma Stern Zentrum für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg, Georg-Eckert-Institut | Leibniz-Institut für internationale Schulbuchforschung, Evangelische Akademien in Deutschland e. V., Netzwerk antisemitismus- und rassismuskritische Religionspädagogik und Theologie (*narrt*) an der Evangelischen Akademie zu Berlin gGmbH.

Gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung.

Inhalt:

Christliche Signatur des zeitgenössischen Antisemitismus. Fachtagung und öffentliche Podiumsveranstaltung, 27. – 29. Juni 2022

▶ Dr. Christian Staffa: Vorwort	2
▶ Dr. habil. Klaus Holz und Prof. Dr. Stefanie Schüler-Springorum: Christliche Signatur des zeitgenössischen Antisemitismus	4
▶ Prof. Dr. Yaakov Ariel: Ein eingebauter Groll: Christlicher Antijudaismus und moderner christlicher Antisemitismus, ein historischer Überblick	11
▶ Prof. Dr. Cordelia Heß: Die mittelalterlichen Wurzeln des modernen Antisemitismus. Visualisierung und Popularisierung	22
▶ Prof. em. Dr. Katharina von Kellenbach: Die christliche Signatur des Antisemitismus: Theologische Wurzeln	27
▶ Maria Coors: Sünde gegen Gott und die Menschen – Antisemitismus im evangelischen Diskurs um das sog. Kairos-Palästina-Dokument	32
▶ Ariane Dihle: Schulbücher als bleibende Herausforderung antisemitismuskritischer Theologie und Religionsdidaktik	39
▶ Dr. Dirk Sadowski: Antisemitismus im Schulbuch? Zur Typologie und Charakteristik von Vorurteilen	50
▶ Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	54

Christliche Signatur des zeitgenössischen Antisemitismus

*Dr. habil. Klaus Holz, Evangelische Akademie in Deutschland e.V., und
Prof. Dr. Stefanie Schüler-Springorum, Zentrum für Antisemitismusforschung an der
TU Berlin*

**Das Manuskript des Votrags wurde für die
Veröffentlichung bearbeitet.**

Ohne die 2.000-jährige Geschichte des christlichen Antijudaismus ist die Geschichte des modernen Antisemitismus nicht denkbar. Die Antisemitismusforschung hat diesen Konstitutionszusammenhang durch zwei Thesen verkürzt. Zum einen wird weithin eine epochale Differenz zwischen christlicher Judenfeindschaft und modern-säkularem Antisemitismus angenommen und der Übergang vom einen zum anderen *grosso modo* ins 19. Jahrhundert datiert. Zum anderen werden Typen differenziert, sodass christliche, rassistische, vergangenheits- und israelbezogene Formen von Judenfeindschaft nebeneinander stehen. Die epochale und die typologische Differenzierung führen zusammen dazu, dass »christlich« auf religiöse Vorurteile wie z. B. den Gottesmordvorwurf bzw. auf spezifische Bevölkerungsgruppen wie z. B. traditionalistische Christ*innen verengt wird. Solche Vorurteile und die sie angeblich tragenden Bevölkerungsgruppen erscheinen der aufgeklärten Forschung als rätselhafte Überbleibsel eigentlich überwundener Zeiten.

Blickt man auf die Forschungen der letzten Jahrzehnte, erscheinen beide Thesen weniger als Gegenstand und Resultat ausführlicher Erörterung. Vielmehr steuern sie als »Gewissheiten« die Forschungen, sodass die christliche Signatur des zeitgenössischen Antisemitismus kaum in den Blick gerät. Antisemitismus wird als säkulares Problem traktiert, nicht weil es das ist, sondern weil es religions-unsensibel betrachtet wird.¹ Deshalb bleibt das Geflecht von christlich geprägten Tiefenstrukturen, von Transformationen zwischen Christlichem und Profanem, Rekombinationen, Gemengelagen und Aktualisierungen bis hin zum interreligiösen Transfer im Dunkeln.

Wir möchten dies zum Beginn unserer Tagung in zwei Hinsichten ein wenig ausführen. Wir nennen zunächst ein empirisches Beispiel, die Beschneidungskontroverse, gefolgt von Bemerkungen zum Forschungsstand. In der hier gebotenen Kürze ist dies selbstverständlich bloß deiktisch, bestenfalls fragmentarisch möglich.

1. Antijudaismus und Beschneidungskontroverse

Der Antijudaismus zeichnet das Bild eines alten, verstockten, halsstarrigen Judentums, das nur sich anerkenne, nur seinem partikularistischen und überholten Gesetz folge. Es kenne keine Gnade, sondern fordere »Auge um Auge, Zahn um Zahn«, sei rachsüchtig und gewalttätig. Dem kann sich das Christentum wie etwa bei Drewermann als liebevolle, universale Mutterreligion kontrastieren. Ebenso können säkulare Selbstbilder die Einhaltung der Menschenrechte gegen solch arroganten und gewaltförmigen Partikularismus einfordern. Diese Semantik wurde in der Beschneidungskontroverse kaum von Theolog*innen, sondern vor allem von sich betont aufgeklärt und wissenschaftlich gebenden Expert*innen der Medizin, des Rechts, der Psychologie bemüht. Während die Kirchen für das Recht auf religiöse Beschneidung eintraten, erschien z. B. einem Professor für psychosomatische Medizin die Vorhautbeschneidung jüdischer Säuglinge als »Kindesopfer«, als »Blutopfer«, als »archaisches« Trauma.² Die Juden hielten am Opferkult fest und hätten die zivilisatorische Entwicklung des Christentums nicht mitvollzogen. Das Ritual sei Ausdruck einer überholten Religion. Die Beschneidung männlicher Säuglinge wird in ihrer Gewaltförmigkeit weit übertrieben, mit Kastration und Klitorisbeschneidung von Mädchen parallelisiert. Die »implizite Botschaft« der Beschneidung sei: »Dein Glied gehört nicht Dir. Und: Man darf im Namen Gottes anderen Menschen Körperteile abschneiden.«³ »Religionsfreiheit kann kein Freibrief für Gewalt sein« – schon gar nicht, wenn eine Religion »die Entwicklung der Kinderrechte in den letzten 300 Jahren« negiere. »Als Kinder der Aufklärung müssen wir endlich die Augen aufmachen: Man tut Kindern nicht weh!«⁴

Die Verurteilung der jüdischen Beschneidung bewegt sich weithin in den Dualen archaisch/zivilisatorisch, Gesetz/Gnade, Gewalt/Unversehrtheit, Opfer/Kindesliebe, partikularistisch/universalistisch, die allesamt eine christliche Tradition haben. In diesen Dualen wird das Judentum als defizitär, von »uns« überwunden und zugleich als Bedrohung für »uns« konstituiert. Der

Vorwurf, sich gegen Kinder zu versündigen, erzeugt das Bild eines »jüdischen Täters«, der schlimmer nicht sein könnte und gegen alle »unsere« Moral verstößt.⁵ In einem bürgerlichen Leitmedium, das sich meist betont für den jüdischen Staat positioniert, klingt das dann so: Eine »Religion, die eine regelmäßige Körperverletzung von Minderjährigen, insbesondere von zur persönlichen Abwehr Unfähigen« praktiziere, stehe im »Dauerkonflikt mit wesentlichen Zielen der Verfassung«.⁶ Auf der Ebene des Rechtes heißt das: Das Judentum ist verfassungsfeindlich, auf der Ebene des Verfassungspatriotismus: Das Judentum gehört nicht zu uns. Beide Schlussfolgerungen werden in der Beschneidungskontroverse vielfach gezogen. Interessant ist dabei zugleich, dass die Diskussion ursprünglich ausgelöst wurde durch den Fall eines muslimischen Jungen. Dieser Kontext geriet im Verlauf der Debatte völlig in den Hintergrund, was zusätzlich auf die tiefe Verwurzelung des religiösen Ressentiments im Antijudaismus hinweist. Anders gesagt: Auf Muslime blickt man herab wegen ihrer »Kultur« an sich, die auch etwas mit einer archaischen, gewaltförmigen Religion zu tun zu haben scheint, im Falle des Judentums dagegen, der ursprünglichen monotheistischen Idee, muss man sich immer wieder wortgewaltig davon abgrenzen. Dieser Gegensatz zu einer aufgeklärten, Menschenrechte verteidigenden (christlichen) Zivilisation aktiviert dann eine »antijüdische Hermeneutik [...], die bestimmte Teile des biblischen Erbes als christlich annektiert, während andere, die als anstößig empfunden werden, als »jüdisch« zurückgewiesen werden«, kommentiert Katharina von Kellenbach⁷ – während der Islam im wahrsten Sinne des Wortes gar nicht erst der Rede wert ist. Es handelt sich also um jene »antijüdische Struktur der Verschiebung von Negativität auf die Juden«⁸, die den theologischen Kern der christlichen Judenfeindschaft ausmacht. In der Beschneidungskontroverse wird diese antijüdische Struktur als säkulare, teils antireligiöse Wissenschaft präsentiert, die sich ihrer christlichen Grundierung offensichtlich nicht bewusst ist. In solch kenntnislosem, scheinbar säkularen, antireligiösen Ressentiment wird Christentum in seinen »verdinglichten Formen konserviert«: Der »Eifer, mit dem der Antisemitismus seine religiöse Tradition verleugnet, [bezeugt,] daß sie ihm insgeheim nicht weniger tief innewohnt als dem Glaubenseifer früher einmal die profane Idiosynkrasie. Religion ward als Kulturgut eingegliedert, nicht aufgehoben.«⁹

Dana Ionescu hat diesen Gegensatz zwischen »alt, gewaltförmig, überholt« und »aufgeklärt, christ-

lich, zivilisiert« in einem überaus breiten Quellenmaterial der Beschneidungskontroverse deutlich gemacht.¹⁰ Mit ihm lässt sich eine Vielzahl von weiteren Ausarbeitungen verknüpfen, etwa die Vorstellung der Beschneidung als einer Kastration, sei es im wörtlichen oder im psychologisch übertragenen Wortsinn einer »entmännlichenden« Traumatisierung. Damit verbindet sich der Antijudaismus von der defizitären Religion mit der Semantik vom defizitären »jüdischen Körper«, seiner »mangelnden Männlichkeit« und sexuellen Uneindeutigkeit, die dem heteronormativen Dual als »jüdische« Nicht-Identität erscheint.¹¹ Christlicher Antijudaismus, Religion, Medizin, Psychologie gehen in solchen Verknüpfungen Hand in Hand. Dazu müssen die zeitgenössischen Wissenschaftler*innen, die über Archaisk fabulieren, nicht wissen, dass bereits in der christlichen Bibel Paulus, selbst beschnittener Jude, sich gegen den Zwang zur Beschneidung nach jüdischem Gesetz aussprach, allerdings weil dies die jüdischen und nichtjüdischen Anhänger Christi zu trennen drohte. »Denn in Christus Jesus gilt weder Beschneidung noch Unbeschnitten-sein etwas, sondern der Glaube, der durch die Liebe tätig ist.« (Galater 5, 6). In der Rezeptionsgeschichte wurde daraus eine Wendung gegen die Beschneidung, die (je nach Übersetzung) nun auch »Verstümmelung« oder »Kastration« (»Verschneidung«) bedeuten konnte und damit anderen Sinn evoziert: »nehmt euch in Acht vor der Zerschneidung!« (Philipper 3, 2).

2. Forschungsstand

In jüngster Zeit hat sich die internationale Forschung jenen Beschreibungsversuchen der Judenfeindschaft¹² zugewandt, die deutsch-jüdische und – einige wenige – nichtjüdische Intellektuelle vor 1933 bzw. vor 1945 unternommen hatten. Sie hat Erstaunliches zu Tage befördert: Allen diese aus ganz unterschiedlichen Richtungen unternommenen Deutungen des Antisemitismus ist zweierlei gemein: Zum einen betonen sie die Notwendigkeit interdisziplinärer Anstrengung, zum anderen war auch der Antisemitismus, der ihnen im 19. und in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts begegnete und der den konkreten Anlass für ihr Nachdenken bot, klar und eindeutig christlich geprägt, wie wir bereits oben im Zitat aus der »Dialektik der Aufklärung« gesehen haben. Nach dem Massenmord an den europäischen Jüdinnen und Juden ging vor allem letztere Erkenntnis verloren, schienen doch der Nationalsozialismus und dessen eliminatorischer Antisemitismus in ganz andere Richtungen zu weisen,

obwohl sehr viele Christin*innen auch ganz unmittelbar an ihm mitwirkten.

Wie immer man nun zu der Frage eines prächristlichen antiken Antisemitismus stehen mag – vor dem Christentum gab es kein ausgebautes System der Verachtung des Judentums, wobei die Argumentation der christlichen Vertreter rein selbstbezüglich geführt und sukzessiv immer mehr mit den Grundlagen des christlichen Glaubens verbunden wurde. Abweichungen von diesem System wurden bis in die Neuzeit hinein mit der Häresie des Judaisierens abqualifiziert.

Träger des spätantiken Antisemitismus waren kirchliche Schriftsteller, die in Predigten und Publikationen ein Bild des Judentums verbreiteten, nach dem es weder einen wahren Glauben noch eine religiöse Praxis besaß. Im Verlauf der ersten vier Jahrhunderte des Christentums entwickelte sich ein Arsenal antijüdischer Polemiken und Pejorative, das gleichsam reflexhaft abgerufen werden konnte.

Wichtigste Bestandteile waren die Behauptung des Ungehorsams gegen Gott und der Verstockung bzw. Blindheit gegen den christlichen Glauben, der Gesetzlosigkeit und der damit einhergehenden Unmoral.

Zentral war der Vorwurf, Christus ermordet zu haben und die diese behauptete Tat durch die Verweigerung der Taufe zu tradieren.

Ab der Mitte des 4. Jahrhunderts wirken christliche Theologen darauf hin, dass es zwischen ihrer Deutung und der realen Situation der Juden im Römischen Reich zu einer Angleichung kommt, und zwar in Form eines geminderten Rechtsstatus. Hier wird das Konzept der Imagination der Juden in die politische Wirklichkeit transferiert. Bezog sich die imaginierte Darstellung und Wahrnehmung von Juden immer schon auf reale Objekte, so wird in diesem Schritt die Realität nach dieser Imagination geformt. Die Entwicklung des Inventars der christlichen Judenfeindschaft war spätestens im 5. Jahrhundert abgeschlossen und wurde durch die Jahrhunderte modifiziert und aktualisiert.

Spätestens mit dem 16. Jahrhundert – früher schon bei den Pestmassakern und auf der iberischen Halbinsel – entwickelte die Judenfeindschaft prä-rassistische Züge, da man das Judesein für derart essenziell behauptete, dass die Taufe von Juden in Frage gestellt wurde, und zwar in dem Sinne, dass man behauptete, ein jüdischer

Täufling bliebe auch nach und trotz der Taufe Jude.

Durch die Vulgarisierung der Judenfeindschaft in Predigten, Traktatliteratur, Frömmigkeitspraktiken, in kirchlicher Musik und Kunst, also durch diese alltagshistorischen Formen, hatte sich bereits eine manifeste Vorurteilstruktur in christlichen Kreisen herausgebildet, die dann der kirchlichen Legitimation nicht mehr bedurfte, um für eine antisemitische Argumentation fruchtbar gemacht zu werden.

Allerdings ist für das 19. Jahrhundert ebenso festzustellen, dass es nicht nur einen Transfer nach Außen gab, sondern auch eine Re-Transferierung antisemitischer Stereotypen in kirchliche und theologische Diskurse. Unverkennbar ist dabei, dass gerade die Theologie durch diese Übernahme den Erweis erbringen wollte, sich an aktuellen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen nicht allein beteiligen zu können, sondern dass sie den Anspruch erhob, aufgrund des tradierten Antijudaismus dazu Wichtiges beizutragen. Sie profitierte mithin vom gesellschaftlichen Antisemitismus und trug mittelbar und unmittelbar zur Etablierung des Antisemitismus als »kultureller Code« (Shulamit Volkov) bei.

Die christliche Judenfeindschaft stellte mithin Elemente für eine Ideologie bereit, die im Antisemitismus übernommen werden konnten und Christen für sie empfänglich machte.

Die Antisemitismusforschung hat diesen Konstitutionszusammenhang allerdings verkürzt.

Unser Forschungsvorhaben will an beide Thesen der frühen Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft anschließen. Es stellt das epochale Veralten christlicher Judenfeindschaft ebenso in Frage wie typologische Unterscheidungen zwischen religiöser, rassistischer, vergangenheits- und israelbezogener Judenfeindschaft für die Gegenwart.¹³ Damit ähnelt es in der Denkbewegung dem wohl wichtigsten zeitgenössischen Versuch, den »Anti-Judaismus« über die Epochen hinweg zu analysieren, wie ihn David Nirenberg in seiner »anderen Geschichte des westlichen Denkens« vorgelegt hat.¹⁴ Anders als Nirenberg, und hier ähnlich wie Peter Schäfer¹⁵, beschränken wir uns jedoch auf die christliche Tradition bzw. die beiden in den deutschsprachigen Ländern dominanten Konfessionen. Dabei greifen wir Anregungen auf, die von einigen wenigen Kolleg*innen immer wieder geäußert, aber nicht in konkrete Forschungspraxis umgesetzt wurden. So

wunderte sich beispielsweise Christhard Hoffmann schon vor über 25 Jahren darüber, dass es »im Rahmen der Antisemitismusforschung [...] nur wenige Arbeiten gibt, die das spezifische Problem der christlichen Komponente im modernen Antisemitismus thematisieren« und plädierte ähnlich wie Rainer Kampling dafür, deren Rezeptionsgeschichte genauer zu untersuchen, anstatt über Wirkungen und Kontinuitäten zu phantasieren.¹⁶ Jan Weyand hat gezeigt, dass sich der modern gewordene Antisemitismus im 19. Jahrhundert gerade als christlich-nationale Judenfeindschaft etabliert.¹⁷ Für das Kaiserreich haben wir hierzu einige wenige historische Arbeiten.¹⁸ Vor allem für die protestantische Kirche kann jedoch an zahlreiche Forschungen angeschlossen werden, die sich in den letzten Jahrzehnten mit der Epoche der Reformation und speziell mit Luthers Judenhass beschäftigt haben.¹⁹ Diese Studien sind allerdings meist disziplinär-theologisch und gehen auf den interdisziplinären Forschungsstand oft nur eklektisch ein. Das dürfte dazu beigetragen haben, dass die theologische Forschung²⁰ und kirchliche Auseinandersetzung²¹, trotz ihrer unbestrittenen Qualität, in der allgemeinen Antisemitismusforschung nur randständig wahrgenommen wird.

Ähnliches ist für die »Aufarbeitung der Vergangenheit« (Adorno) nach dem Nationalsozialismus im Allgemeinen und für die Pädagogik im Besonderen zu konstatieren.²² Die bemerkenswerte Studie von Anthony D. Kauders über die Nachkriegsjahre in München zeigt, dass es, neben der Sozialdemokratie, vor allem Mitglieder der beiden christlichen Kirchen waren, die eine gesellschaftliche Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus in der frühen Bundesrepublik vorantrieben bzw. überhaupt erst initiiert haben.²³ Die im Lauf der Jahrzehnte entwickelten kirchlichen Einsichten haben aber wenig über den kirchlichen Raum hinaus gewirkt. Das liegt sicher auch daran, dass sie meist binnenkirchlich formuliert sind und wenig Aufmerksamkeit auf die gesellschaftliche Vermittlung gelegt wird. Das zeigt sich gerade im pädagogischen Feld. Die Kirchen sind in erheblichem Maße Träger der schulischen und außerschulischen Bildung, aber auch hier scheinen Bildungsansätze gegen spezifisch christliche und gegen allgemeine Judenfeindschaft auseinanderzufallen. Hier wären im Blick auf die allgemeine Entwicklung der Pädagogik und das Zusammenspiel der einschlägigen Schulfächer (etwa Religionsunterricht, Ethik und Geschichte) bzw. das Zusammenwirken schulischer und außerschulischer Jugendbildung erhebliche Innovationen angezeigt. Diese Zusammenhänge von kirchlicher

Aufarbeitung, Bildungsarbeit und fortgesetztem Antisemitismus untersuchen wir insbesondere in dem Teilprojekt 2 »Christliche Elemente moderner Judenfeindschaft: Kontinuitäten in beiden deutschen Staaten sowie im vereinten Deutschland«. In unserem Zusammenhang sind die Pädagogik, Interventions- und Präventionskonzepte von besonderem Interesse.²⁴ Denn in den letzten Jahren rückten dabei insbesondere die migrationsbedingten Herausforderungen in von Diversität geprägten Lernumgebungen in den Mittelpunkt.²⁵ Hierfür ist Religion wesentlich, wird aber fast nur als Religion der Migrant*innen, als »Religion der Anderen«, fokussiert und überdies meist religions- und islamwissenschaftlich oberflächlich verstanden.²⁶ Als »muslimisch« gilt, was aus einem »muslimischen Land« kam. In dieser Haltung liegt es nicht nahe, tiefenscharf nach den »eigenen« religiösen Selbstbildern und Versatzstücken zu fragen. Im in vielerlei Hinsicht elaborierten Bericht des »Unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus« der Bundesregierung werden die Bereiche »Islam« und »Migration« detailliert erörtert, während der durchaus massive Aspekt christlicher Judenfeindschaft, zum Beispiel des »Kairos-Palästina-Dokuments«, verkannt wird. Dieses Dokument aber ist die Referenz der BDS-Bewegung in christlichen Bezügen mit nationaler wie globaler Wirkung weit in kirchliche Strukturen hinein.

Noch eine Bemerkung zur Einstellungsforschung: Diese kann zwischen religiösen und säkularen Vorurteilen differenzieren, im Ergebnis aber zeigt sie, dass beides hoch miteinander korreliert: Wer religiösen Vorurteilen gegen Juden zustimmt, neigt auch stark zur Zustimmung säkularer Vorurteile gegen Juden (und zu Vorurteilen gegen »Fremde«). Plakativ und dennoch präzise gesprochen: Wer die jüdische Religion verwirft wie Luther, hält die Juden auch für Wucherer wie Luther (und ist gegen die Türken/Muslime).²⁷ Das zeigt im Grunde alle Einstellungsforschung auch dann, wenn sie wenig sensibel für religiöse Fragen ist. Denn die Feststellung einer ungefähr durchschnittlichen Zustimmung zu Antisemitismus seitens kirchlich gebundener Personen heißt eben gerade: Zustimmung zu nicht spezifisch christlichem Antijudaismus, sondern zu Antisemitismus. Zugleich finden spezifisch antijudaistische Ressentiments einige Zustimmung. »Jews are responsible for the death of Christ« stimmen 2009 15% der deutschen Befragten zu, während in Ungarn 33% und in Polen 48% bejahten.²⁸ Für eine antisemitismuskritische Christenheit, Kirche und Theologie muss daraus die Schlussfolgerung gezogen werden, Judenfeindschaft in der Ver-

schachtelung religiöser und säkularer Aspekte umfassend in den Blick zu nehmen.

Die Annahme einer epochalen Differenz zwischen christlicher Judenfeindschaft und modern-säkularem Antisemitismus und das Vorurteil, religiöse Judenfeindschaft findet sich nur noch unter spezifischen Bevölkerungsgruppen wie traditionalistische Christ*innen, drückt schließlich eine auf Zentraleuropa beschränkte Sicht, die die Kirchen der Orthodoxie z.T. fast völlig ausblendet, aus. Dass diese Selbstgenügsamkeit aber weithin auch für den amerikanischen Raum beobachtbar ist, kann nur als völlige Unterschätzung der Gefahr angesehen werden, die von fundamentalistisch-katholisch und evangelikalen Gruppen ausgeht. Teilkirchen der Southern Baptist Convention z.B. vertreten zum Teil heftigsten Antisemitismus, verbrämt durch den Touch des Religiösen.²⁹ Die Forschungen von Yaakov Ariel sind eine bedeutende Ausnahme und analysieren die fundamentalistisch-religiösen Elemente, die die sogenannten klassischen Antijudaismen gegenwärtig reproduzieren.³⁰

Es ist allerdings nicht zu übersehen, dass die sich wissenschaftsgeschichtlich durchsetzende Behauptung einer strikten Trennung zwischen christlichem Antijudaismus und rassistischem Antisemitismus dazu führte, dass man den Antisemitismus als außerkirchliche, gesellschaftliche Erscheinung betrachten konnte – eine Wahrnehmung, die sich auch in dem teils analytisch, teils emphatisch vorgetragenen Verdikt, dass ein Christ kein Antisemit sein könne, widerspiegelt. Damit kam man nebenbei auch den Apologien kirchlicher Vertreter entgegen, die sich so meinten, aus der Verantwortung stehlen zu können.

Um zu belegen, wie brisant diese Verkennung des Potenzials eines christlichen Antisemitismus ist, sei hier ein Beispiel genannt: die Neue Rechte.

Bei dieser ist die Kombination von Christlichem und Profanem gleich in mehreren Hinsichten wesentlich: In ihrer Entstehung spielten evangelikale Kräfte eine erhebliche Rolle. Diese sind wie die Neue Rechte (keineswegs nur in Deutschland) meist demonstrativ pro-israelisch, vertreten zugleich aber einen umfassend weltanschaulichen Antisemitismus. In der pro-israelischen Position mischen sich christlicher Zionismus und vordergründige Abwehr des Antisemitismusvorwurfes. Sie berufen sich als Kampfbegriff auf ein »christliches Abendland«, grundieren diese Nebelformulierung aber ebenso mit Versatzstücken christli-

cher Theologie wie mit der Erfindung germanischer Traditionen.

Das erinnert an Gemengelagen, die bereits den »klassischen« modernen Antisemitismus des 19. Jahrhunderts auszeichneten, dessen dominierende moderne Gestalt zurecht als »christlich-national« und eben nicht als schlichtweg säkular rekonstruiert wurde.

3. Schluss

Diese wenigen Bemerkungen sollen hier genügen: Im modernen Antisemitismus hat sich eine christliche Signatur erhalten, erneuert und reformuliert, die sich weder epochal noch typologisch der Unterscheidung »christlich oder säkular« im Sinne eines »entweder – oder« fügt. Unsere wissenschaftliche Grundfrage zielt entgegen dieser Unterscheidung darauf, die Gemengelagen und ihre Tiefenschichten aufzuhellen. In diesem Sinne ist unser Vorhaben nicht primär historisch-genealogisch, sondern hermeneutisch. Es soll kulturelle Sinnzusammenhänge aufklären, in denen sich subjektive Einstellungen wie politische Praxen des Antisemitismus konstituieren. Es soll Orientierung liefern für ein Bildungshandeln, das die in unsere Kultur eingelagerten Abgrenzungen gegen das Jüdische aufarbeitet. Ziel dieser Forschung ist es nicht allein, eine mögliche Rezeption antisemitischer rassistischer Positionen in der Theologie nachzuzeichnen bzw. der christlichen Traditionen im Antisemitismus, sondern auch des Arrangements der Kirchen mit dem Antisemitismus und der Funktionalisierung des Antisemitismus für eigene, insbesondere politische Interessen. Mit einer vertieften Kenntnis könnte der vielfach erhobenen Forderung, präventive Bildungsarbeit unter den Bedingungen einer Einwanderungsgesellschaft neu zu konzipieren, auf eine paradoxe Weise nachgekommen werden: Indem wir die tradierten Sinnzusammenhänge, das Gewordensein des gegenwärtigen Antisemitismus in unseren Gesellschaften, in unserer Religion und Kultur, in unseren Selbstbildern reflektieren. Denn das würde unweigerlich und nicht bloß als politisches und pädagogisches Postulat dazu führen, das Eigene in seinen Differenzkonstruktionen, das Eigene im Antisemitismus zu verstehen – gleichviel wie sich ins Selbstbild personale und kollektive, christliche, nationale, althergebrachte und hippe, bio- und migrantisch-deutsche Elemente eintragen.

Anmerkungen:

¹ Kampling, Rainer, *Theologische Antisemitismusforschung. Anmerkungen zu einer transdisziplinären Fragestellung*, in: Bergmann, Werner / Körte, Mona (Hg.), *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften*, Berlin 2004, 67-81.

² So heißt es bereits in den Titeln einer Reihe von wissenschaftlichen Publikationen von Matthias Franz (zit. n. Ionescu, *Judenbilder in der deutschen Beschneidungskontroverse*, S. 105, Baden-Baden 2018.). Zur Beschneidungskontroverse insgesamt siehe diese Studie von Ionescu.

³ Franz, »Zur Verleugnung der Gewaltaspekte der rituellen Beschneidung kleiner Jungen – oder: Dürfen deutsche Nichtjuden deutsche Juden analysieren?«, S. 189, in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 67, 2013, H. 2, S. 183-193. »Zur Verleugnung der Gewaltaspekte der rituellen Beschneidung«.

⁴ So heißt es in einem offenen Brief gegen die Beschneidung von mehreren hundert (hauptsächlich) Mediziner*innen und Jurist*innen an Bundesregierung und Bundestag, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21.07.2012, <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/offener-brief-zur-beschneidung-religionsfreiheit-kann-kein-freibrief-fuer-gewalt-sein-11827590.html> [19.4.2021].

⁵ Siehe Ionescu, *Judenbilder in der deutschen Beschneidungskontroverse*, S. 225-263.

⁶ FAZ v. 28.06.2012, zit. n. Ionescu, *Judenbilder in der deutschen Beschneidungskontroverse*, S. 186.

⁷ Kellenbach, Katharina von, »Altes Gift in neuen Schläuchen. Antijudaismus, Antisemitismus, Antizionismus«, S. 190, in: Strube (Hg.), *Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie*, 2015, S. 181-195.

⁸ Stegemann, Ekkehard W., »Von der Schwierigkeit, sich von sich zu unterscheiden. Zum Umgang mit der Judenfeindschaft in der Theologie«, S. 64, in: Bergmann/Körte (Hg.), *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften*, 2004, S. 47-66.

⁹ Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, S. 206, in: Horkheimer, *Gesammelte Schriften*. Bd. 5, S. 13-290, Frankfurt/M. 1987. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*.

¹⁰ Ionescu, *Judenbilder in der deutschen Beschneidungskontroverse*.

¹¹ Vgl. Christine Achinger, *Gespaltene Moderne*, S. 245ff.; A.G. Gender-Killer (Hg.), *Antisemitismus und Geschlecht*, Münster 2005; Sander Gilman, *Freud, Identität und Geschlecht*, Frankfurt/M. 1994; Karin Stögner, *Antisemitismus und Sexismus*, Baden-Baden 2014. Wir sehen in der sexuellen »Nicht-Identität« ein weiteres semantisches Feld der Ausprägung des antisemitischen Grundmusters des Juden als »Dritter« hier zur Heteronormativität, das in nationaler Hinsicht die Bedeutung des »Anti-Volkes«, des Internationalismus und Universalismus annimmt (siehe Holz, Klaus, *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*, Hamburg 2001; Schüler-Springorum, Stefanie, *Gender and the Politics of Antisemitism*, in: *American Historical Review* 123/4, 2018, 1210-1222).

¹² Hahn, Hans-Joachim / Kistenmacher, Olaf (Hg.), *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944*, Berlin 2015; Kraus, Franziska, »Ein Ungeheuer, das wenigstens theoretisch besiegt sein muß« Pioniere der Antisemitismusforschung in Deutschland, Frankfurt/M. 2016.

¹³ Benz, Wolfgang, *Was ist Antisemitismus?*, München 2014, 19-20; Bundesministerium des Inneren (Hg.), *Antisemitismus in Deutschland. Aktuelle Entwicklungen (Zweiter Bericht des unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus)*, Berlin 2017, 23-28. Statt eines typologischen Ansatzes siehe Holz, Klaus/Haury, Thomas, *Antisemitismus gegen Israel*, Hamburg 2021.

¹⁴ Nirenberg, David, *Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens*, München 2015

¹⁵ Schäfer, Peter, *Kurze Geschichte des Antisemitismus*, München 2020.

¹⁶ Hoffmann, Christhard, *Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus. Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung*, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz/ ders. (Hg.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen*, Frankfurt/M. 1994, 293-317; Kampling, Rainer, *Theologische Antisemitismusforschung. Anmerkungen zu einer transdisziplinären Fragestellung*, in: Bergmann, Werner / Körte, Mona (Hg.), *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften*, Berlin 2004, 67-81.

¹⁷ Weyand, Jan, *Historische Wissenssoziologie des modernen Antisemitismus. Genese und Typologie einer Wissensformation am Beispiel des deutschsprachigen Diskurses*, Göttingen 2016.

¹⁸ Blaschke, Olaf, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Göttingen 21999; ders. / Mattioli, Aram (Hg.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich*, Zürich 2000.

¹⁹ Oberman, Heiko, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter der Reformation*, Berlin 1981; Walz, Rainer, *Der vormoderne Antisemitismus: Religiöser Fanatismus oder Rassenwahn?*, in: *Historische Zeitschrift* 260 (1995) 719-748; Wenzel, Edith, *Martin Luther und der mittelalterliche Antisemitismus*, in: Ebenbauer, Alfred / Zatloukal/ Klaus (Hg.), *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, Wien 1991, 301-319; Kaufmann, Thomas, *Luthers Juden*, Stuttgart 2014

²⁰ Siehe zusammenfassend: Kampling, *Theologische Antisemitismusforschung*.

²¹ Siehe für beide christlichen Konfessionen zusammenfassend Rendtorff, Rolf / Henrix Hans (Hg.), 1988: *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. 1: *Dokumente von 1945 – 1985, gemeinsame Veröffentlichung der Studienkommission Kirche und Judentum der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz*, Paderborn, Gütersloh 1989; Henrix, Hans/Kraus, Hermann (Hg.), 2001: *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. 2: *Dokumente von 1986 – 2000*, Paderborn, Gütersloh 2001.

²² Adorno, Theodor, *Was bedeutet: Auarbeitung der Vergangenheit*, in: *Eingriffe. Neun kritische Modelle*. Frankfurt/M. 1963.

²³ Kauders, Anthony D., *Democratization and the Jews*. Munich, 1945-1965, Lincoln 2004.

²⁴ Eckmann, Monique, *Gegenmittel: Bildungsstrategien gegen Antisemitismen*, Stiftung Erinnerung Verantwortung Zukunft (Hg.), Berlin 2012; Grimm, Marc / Müller, Stefan (Hg.), *Bildung gegen Antisemitismus: Spannungsfelder der Aufklärung*, Frankfurt/M. 2020; Killguss, Hans-Peter u.a.

(Hg.), *Bildungsarbeit gegen Antisemitismus, Grundlagen Methoden und Übungen*, Frankfurt/M. 2020.


²⁵ Hagen, Nikolaus / Neuburger, Tobias (Hg.), *Antisemitismus in der Migrationsgesellschaft, Theoretische Überlegungen, Empirische Fallbeispiele, Pädagogische Praxis*, Innsbruck 2020; Gebhardt, Richard u.a. (Hg.), *Antisemitismus in der Einwanderungsgesellschaft, Beiträge zur kritischen Bildungsarbeit*, Weinheim 2012; Georgie, Viola / Ohliger, Rainer (Hg.), *Crossover Geschichte, Historisches Bewusstsein Jugendlicher in der Einwanderungsgesellschaft*, Körber Stiftung, Hamburg 2009. Messerschmidt, Astrid, »Rassismus- und antisemitismuskritische Geschichtsvermittlung im Kontext von vielfältigen Zugehörigkeiten«, in: Knigge/Steinbacher (Hg.), *Geschichte von gestern für Deutsche von morgen?*, 2019, S. 155-172.

²⁶ Ein positives Gegenbeispiel ist Höbl, Stefan, *Antisemitismus unter »muslimischen Jugendlichen«. Empirische Perspektiven aus Antisemitismus im Zusammenhang mit Religiösem im Denken und Wahrnehmen Jugendlicher*, Wiesbaden 2020.

²⁷ Die Christen lassen sich »durch der Juden Wucher schinden und ausaugen und mit irem eigen Gelde sich zu Bettler machen [...] So erbeiten sie nicht [...] dennoch] haben sie unser Geld und Gut und sind damit unser Herrm in unserm eigen Land«, das den Juden als »Fremdlingen« ein Exil bietet (Luther, *Von den Juden und ihren Lügen*, S. 482f.). Luther hat auch eine ganze Reihe von Schriften gegen die Türken resp. den Islam veröffentlicht, darunter die Übersetzung einer mittelalterlichen »Widerlegung des Korans« ins Deutsche (Luther, *Verlegung des Alcoran Bruder Richardi*).

²⁸ Nach Untersuchungen der ADL 2009, zit. n. Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus (2011), *Antisemitismus in Deutschland*, S. 62. Belege z.B. auch in Schwarz-Friesel/Reinharz, *Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert*, S. 66. Übrigens bleibt das Stereotyp des Gottesmordes auch dann antijudaistisch, wenn es von einem jungen Muslim variiert wird zu einer Behauptung, die islamisch gar keinen Sinn ergibt: die Juden hätten »den Propheten getötet« (Jikeli, *Antisemitismus und Diskriminierungswahrnehmungen junger Muslime in Europa*, S. 187). Derlei belegt keinen »spezifischen »muslimischen Antisemitismus«, wie Jikeli (S. 309) solche Befunde interpretiert, sondern einerseits die Permissivität des christlichen resp. modernen Antisemitismus und andererseits das Interesse des jungen Mannes an negativen Aussagen über Juden ohne Rücksicht auf seine Religion.

²⁹ <https://www.washingtonpost.com/religion/2019/08/22/how-anti-semitic-beliefs-have-quietly-taken-hold-among-some-evangelical-christians/>; <https://forward.com/fast-forward/430142/anti-semitic-beliefs-grow-among-evangelicals/>; <https://www.christianitytoday.com/ct/1999/november15/9td018.html> *Evangelism: To the Jew First?* <https://baptistnews.com/article/how-churches-that-dont-think-they-are-anti-semitic-promote-anti-semitism/> *How churches that don't think they are anti-Semitic promote anti-Semitism.*

³⁰ Vgl. Ariel, Yaakov, *An Unusual Relationship. Evangelical Christians and Jews*, New York 2013; ders., *Evangelizing the Chosen People. Missions to the Jews in America, 1880-2000*. Chapel Hill 2000. 

Ein eingebauter Groll: Christlicher Antijudaismus und moderner christlicher Antisemitismus, ein historischer Überblick

Prof. Dr. Yaakov Ariel, The University of North Carolina at Chapel Hill

Für Christen¹ war das Judentum nie nur eine nichtchristliche Religion unter vielen. Christen haben sich zum Judentum nicht in der gleichen Weise verhalten wie zu anderen Religionen. Komplexe, verquere, ambivalente und oft feindselige Haltungen wurden bereits in den frühesten christlichen Generationen entschlüsselt. Auch wenn sich die Meinungen im Laufe der Jahre je nach Epoche, Region, Kultur und Denkschule, in der die Christen tätig waren, verändert und weiterentwickelt haben, so gab es doch einige hervorstechende Merkmale, die die christlichen Beziehungen zum Judentum und zu den Juden geprägt haben. Das Judentum als religiöses und gemeinschaftliches Gebilde, das das Christentum nicht angenommen hat und nicht Teil des Leibes Christi geworden ist, hat in unterschiedlichem Ausmaß und in verschiedenen Ausprägungen eine theologische und psychologische Herausforderung dargestellt. Auf vertrackte Weise waren Juden und Judentum für christliche Denker wichtig und beschäftigten ihre Gedanken. Diese Grundhaltungen standen im Hintergrund für misstrauische und anklagende Behauptungen über jüdische Glaubenselemente, Texte und Bräuche sowie über Juden und ihren Charakter. Solche christlichen Wahrnehmungen setzten schon früh ein und waren bereits im zweiten Jahrhundert der gemeinsamen Zeitrechnung zu beobachten.

Die Fundamente werden gelegt: Frühchristliche Schriften

Frühchristliche Schriften wie der Barnabasbrief, Melitos Passahpredigt und der Dialog zwischen Justin Martyr und Trypho dem Juden sind ein hervorragender Ausgangspunkt für die Untersuchung einer langen Reihe von christlichen Argumenten über und gegen Juden. Derartige Auseinandersetzungen haben sich über die Jahre hinweg fortgesetzt und weisen auf die Schwierigkeiten hin, die christliche Denker mit dem Fortbestehen einer jüdischen Tradition neben dem Christentum hatten. In diesem Beitrag wird eine Reihe solcher Momente untersucht, die das Verhältnis christlicher Denker zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten widerspiegeln und sich in eine lange Reihe historischer Argumente von Christen gegen Juden einreihen. Wel-

che Anschuldigungen gegen Barnabas, Milito oder Trypho blieben über die Jahrhunderte hinweg bestehen und warum? Was motivierte die Verfasser der Traktate? Welche Rolle spielten sie bei der Definition und Gestaltung der christlichen Traditionen und welche Grenzen setzten sie zwischen dieser Tradition und »dem nahen Anderen«.

Der Barnabasbrief, der als Rat an die Christen geschrieben wurde, drückt in aggressiver Form die Ansichten seines Verfassers über die Richtigkeit des Christentums und die Minderwertigkeit der jüdischen Religion und des jüdischen Volkes aus.² Barnabas schlägt in diesem Brief ein Verständnis der Hebräischen Bibel vor, das sie zu einem religiösen und spirituellen Auftrag für das Christentum macht, aber ihre Gültigkeit für die jüdische Religion bestreitet. Die Ereignisse des Alten Testaments weisen auf Geschehnisse im Leben Jesu hin, und die Worte des Alten Testaments finden ihre wahre Bedeutung im Licht der zukünftigen Botschaften Christi. Prophezeiungen des Alten Testaments erfüllten sich nach Barnabas im Auftreten und in der Sendung Jesu Christi. Wichtige Ereignisse des Alten Testaments, wie die Opferung Isaaks, werden daher als »Typen« für Handlungen im Leben Jesu verstanden: »Er würde das Gefäß seines Geistes für unsere Sünden opfern – wodurch das in Isaak geschaffene Vorbild, als er auf dem Altar geopfert wurde, seine Erfüllung finden würde«.

Barnabas behauptet, die Absicht des Gesetzgebers Mose sei nicht gewesen, dass die Gesetze buchstäblich erfüllt werden sollten, sondern dass sie moralisch und symbolisch zu verstehen seien. Die jüdischen Gebote beruhen also auf einer Fehlinterpretation der heiligen Schriften. Die Christen sind diejenigen, die der wahren Bedeutung der mosaischen Botschaft folgen. Die Opfer, das Fasten, das Land Israel, die jüdischen Reinigungsriten, die Beschneidung, die jüdischen Speisegesetze, der Tempel, die alle für das jüdische Leben von zentraler Bedeutung sind, sind nach Barnabas nutzlos und bedeutungslos, weil sie wörtlich verstanden und eingehalten werden. Die Christen verstehen die Botschaft Moses richtig, die Juden nicht: »Ihr seht also, was für ein Meister der Gesetzgebung Moses war. Sein eige-

nes Volk hat diese Dinge nicht gesehen oder verstanden – wie sollten sie auch? Aber wir verstehen seine Anweisungen richtig.«

In seinem Bestreben, das Judentum abzuschaffen, hat Barnabas die jüdischen Denker seiner Zeit, die symbolische Auslegungen von Passagen der hebräischen Bibel anboten, entweder übersehen oder ignoriert. An einer Stelle schlägt Barnabas eine symbolische Auslegung bestimmter Handlungen Moses vor und stellt sie dem gegenüber, was er für die jüdische Auslegung derselben Verse hielt. Derselbe Vorschlag erscheint jedoch in der Mischna, der ersten schriftlichen Zusammenstellung des »mündlichen Gesetzes«, die im frühen dritten Jahrhundert n. Chr. redigiert wurde.³ Barnabas hatte möglicherweise wenig Kenntnis vom palästinensischen rabbinischen Judentum oder vom galiläischen Judentum, das eine eigene Tradition entwickelte.⁴ Vom hellenistischen alexandrinischen Judentum hätte er Kenntnis haben können und hat dies wahrscheinlich auch getan. Philo, ein jüdischer Führer, Philosoph und Kommentator im frühen ersten Jahrhundert in Alexandria, war für seine allegorische Exegese der hebräischen Bibel bekannt. Wie die anderen christlichen Denker im Mittelmeerraum des 2. Jahrhunderts weigerte sich Barnabas, neue Formen des Judentums zu sehen. Er ignorierte das hellenistische Judentum und seine exegetischen Formen, die in der Nähe seiner Heimat blühten, und stellte das Judentum in einer platten, unausgewogenen Weise dar, als einen statischen und monolithischen Glauben, der sich vollständig und wörtlich auf das Alte Testament stützt. Diese Tendenz hat sich in den christlichen Stereotypen des Judentums bis weit ins 21. Jahrhundert gehalten.

Seiner eigenen Logik folgend, identifizierte Barnabas die sündigen Söhne Israels mit dem jüdischen Volk seiner eigenen Zeit dar und hielt die Sünden und Fehler der Israeliten des Alten Testaments für repräsentativ für das jüdische Volk seiner Zeit. In diesem Sinne argumentiert Barnabas, dass die Juden nicht das Bundesvolk sind: »Ihre Sünden haben sie für den Besitz des Bundes disqualifiziert«. Das Bundesvolk sind die Christen, deren Bund durch Jesus geschlossen worden ist. Seiner Meinung nach gab es keine doppelten Bündnisse. Damit, so scheint es, wenden sich christliche Denker gegen judenchristliche Gemeinden.⁵

Barnabas behandelt einige ausgewählte Gestalten des Alten Testaments positiv, darunter die Patriarchen, Mose und David. Das Gleiche gilt für die

Propheten, die die sündigen Söhne Israels kritisierten und Vorläufer Jesu waren, die geistigen Väter der Christen, nicht der Juden. Barnabas, der den Vorrang des Christentums propagierte, behauptete etwas ironisch, dass es eine lange biblische Tradition gebe, nach der das Erbe den älteren Sohn zugunsten des jüngeren, geliebteren übergehe. Daher gingen die Verheißungen Gottes an Abraham, die an Jakob-Israel gingen, letztlich auf die christliche Kirche über.

Die verbitterte Haltung, die die Christen im 2. Jahrhundert im östlichen Mittelmeerraum gegenüber den Juden entwickelten, kann in der Tat als eine Art von Hass beschrieben werden, die man zwischen Konkurrenten, die sich gegenseitig als Bedrohung ansehen, oder zwischen Geschwistern, die sich um das Erbe ihrer Eltern streiten, erwarten kann: »Lasst in uns den Hass auf die Irrtümer dieser Welt entstehen«, schreibt Barnabas in Bezug auf die Juden. Ihr langjähriges Fehlverhalten hat den Juden bereits Unheil gebracht, erklärt Barnabas, und sie sind »dazu verdammt, eines Tages unterzugehen«. Unter den zahlreichen Anschuldigungen, die Barnabas gegen die Juden erhebt, findet sich auch die Behauptung, die andere christliche Denker wiederholen würden, dass die Juden Jesus gefoltert hätten.

Barnabas' Worte mögen besonders rachsüchtig gewesen sein, aber andere christliche Schriftsteller teilten viele seiner Ansichten. Melito, Bischof von Sardes, der ein halbes Jahrhundert nach Barnabas wirkte, schrieb ebenfalls ein eindringliches Traktat, in dem er seine Ansichten über die jüdische Religion und das jüdische Volk zum Ausdruck brachte.⁶ Melitos *Peri Pascha, Predigt über die Passion oder Osterpredigt*, hat die literarische Form eines erzählenden Gedichts. Die Homilie ist als Ansprache an die Juden gedacht, kurz nachdem »die Schrift des hebräischen Exodus gelesen wurde«, während oder nach der Feier des Passahfestes. Wissenschaftler wie Stuart Hall haben auch die Möglichkeit in Betracht gezogen, dass die Feier, auf die sich Melito bezieht, christlich gewesen sein könnte. Die Predigt ist gut gegliedert: Im ersten Teil wird die Geschichte des Opfers verwendet, um die grundlegenden christlichen Lehren über die Rolle und Funktion Jesu darzulegen. Im zweiten Teil der Predigt kritisiert Melito die Juden für ihr schlechtes Verhalten gegenüber Jesus, den sie als ihren Erlöser hätten annehmen sollen.

Das Opfer Jesu wird in der Predigt mit den biblischen Vorbildern des Alten Testaments in Bezie-

hung gesetzt: »Abel, der wie er erschlagen wurde.... Isaak, der gefesselt wurde wie er ... Josef, der verkauft wurde wie er ... David, der gejagt wurde wie er.« Melito möchte Jesus in den Text einbeziehen und fordert die Juden auf, Jesus im Licht ihres eigenen heiligen Textes zu sehen. Auch für Melito waren die Juden bis zur Ankunft Christi das Bundesvolk. Die historische Rolle Israels wurde von der Kirche übernommen, der neue Bund trat an die Stelle des alten, und die neue Gnade ersetzte »das Gesetz«. »Denn das Gesetz wurde Wort / und das Alte wurde neu... / und das Gebot wurde Gnade«. Doch für Melito sind die Juden nicht nur das historische Israel der Antike, sondern das Volk Christi. Jesus kam in erster Linie um Israels willen, und diese Tatsache macht ihr Verhalten ihm gegenüber beschämend und »seltsam«. Noch deutlicher als Barnabas vertrat Melito die Ansicht, dass das Unglück, das den Juden durch die Römer widerfuhr, eine Strafe für ihre Misshandlung Jesu war.

Der *Dialog mit Trypho* war ein wichtiger Schlüsseltext in der Geschichte der christlich-jüdischen Debatten. Er fand, zumindest als literarische Fiktion, zwischen einem christlichen Denker und einem jüdischen Gesprächspartner statt, wo sie ihre Differenzen austrugen. Das eigentliche Ziel des Dialogs war jedoch die Verteidigung und Förderung des Christentums als des richtigen Glaubens angesichts der Alternativen, einschließlich der heidnischen Religionen und philosophischen Schulen und natürlich des Judentums. Die Förderung des Christentums und die Herabwürdigung des Judentums sind in christlichen Schriften bis weit ins einundzwanzigste Jahrhundert hinein kein Fremdwort. Der Dialog hat neben anderen christlichen Texten des 2. Jahrhunderts und später maßgeblich dazu beigetragen, eine dauerhafte christliche Einstellung zu Juden und Judentum sowie ein Verständnis des Christentums im Vergleich zum Judentum zu schaffen.⁷ Damit ist Justin Martyrs *Dialog mit Trypho* dem Juden mehr als ein frühchristliches Traktat, das das Christentum fördert oder verteidigt und das Judentum und die Juden angreift. Er liefert den Christen Konstruktionen des Judentums und der Juden als, um es mit den Worten von Stephen Wilson zu sagen, »verwandte Fremde«.⁸

Wie die Wahl des Passafestes und der Predigt in Melitos *Passa Homilie* ist auch der Dialog im Dialog wahrscheinlich nur ein bequemes literarisches Mittel.⁹ Tryphos Argumente sind sehr kurz und werden von besonders langen Antworten oder Behauptungen Justins gefolgt. Nach jeder Bemerkung von Trypho, die in der Regel nicht

länger als ein paar Zeilen ist, folgt eine lange Antwort oder vielmehr ein Exposé von Justins Gedanken, das manchmal einige Kapitel einnimmt. Außerdem fragt man sich, wie Justin sich nach mehr als zwei Jahrzehnten noch an die Einzelheiten einer besonders langen Diskussion erinnern konnte. Die literarische Figur Trypho und die Worte, die ihm in den Mund gelegt werden, erfüllen jedoch einen Zweck. Der jüdische Weise repräsentiert die christliche Wahrnehmung der jüdischen Wahrnehmung des Christentums und das, was Christen, wie Justin, über das Judentum und die Juden zu wissen glaubten. Der Dialog enthält Versuche, Einwänden und Bedenken gegenüber dem Christentum zu begegnen, und dafür waren die Erfindung von Trypho und eines Dialogs genial. Auch wenn Justin hauptsächlich für ein christliches Publikum schrieb, hoffte er mit dem Auftauchen von Trypho, dass auch die Juden aufhorchen und seine Behauptungen berücksichtigen würden. Der gutherzige Dialogpartner ermöglichte es Justin auch, triumphierend zu erscheinen, intellektuelle Fallstricke zu überwinden und in jedem Absatz die »richtigen« Antworten zu haben.

Wie Barnabas und Melito erkennt auch Justin die Autorität des Alten Testaments an, indem er die meisten seiner Verweise und Zitate aus diesem Text ableitet. Wie Barnabas behauptete Justin, dass die Juden das Alte Testament und seine Bedeutung falsch interpretierten: »Die Polemik entwickelte sich aus der Bibel«, schrieb Samuel Krauss, »der von beiden Parteien geteilt, von beiden anerkannt, von beiden verehrt und mit einer Autorität ausgestatteten Grundlage, die beiden unanfechtbar schien.«¹⁰ Christliche Missionare und Denker haben sich mit Juden auseinandergesetzt und versucht, sie mit dem Hinweis auf Stellen des Alten Testaments zu überzeugen, die, so glaubten sie, die Richtigkeit des christlichen Glaubens beweisen würden.¹¹

Wie Barnabas und Melito unterschied Justin, wenn er sich auf alttestamentliche Gestalten bezog, zwischen positiven israelitischen Gestalten des Alten Testaments und den Israeliten im Allgemeinen, die seiner Meinung nach viele Sünden und Fehler begangen hatten. Die positiven Gestalten, wie David oder Amos, werden vom Christentum geerbt. An einigen Stellen spricht Justin von »euren Sünden« und bezieht sich damit auf die Sünden der Kinder Israels, die seiner Meinung nach von den Juden seiner Generation geerbt werden. Das jüdische Gesetz ist in den Augen Justins mit den Sünden der Söhne

Israels verbunden. Gott hat einige Gesetze ausschließlich für die Juden erlassen, weil sie sündig waren. Dies ist in seinen Augen die Begründung für die Einhaltung des Sabbats. Die Beschneidung, so behauptet er, soll die Juden von allen anderen Menschen trennen, »damit ihr allein das erleidet, was ihr jetzt zu Recht erleidet«. Wie Barnabas und Melito sah Justin die Zerstörung Jerusalems und des Tempels sowie andere Unglücke, die die Juden unter den Römern erlitten, als Strafe Gottes für ihre Sündhaftigkeit an.

Wie Barnabas und Melito sind für Justin die Christen und nicht die Juden das Bundesvolk, ebenso wie das neue Gesetz, das Jesus eingeführt hat, das alte außer Kraft setzt. Anders als Barnabas und Melito findet Justin, ein Samariter aus Palästina, das Land Jesu und die Bibel, sowohl die Hebräische wie die Griechische, von großer Bedeutung zu sein. Justins eschatologisches Denken stellt Jerusalem ins Zentrum der Hoffnungen auf die großen Ereignisse der Endzeit. Jesus wird in diese Stadt zurückkehren. Das Christentum erbt in diesem Fall das Land Israel, so wie es die Bibel und den Bund erbt: »Und wir werden das Heilige Land erben mit Abraham...«. Jerusalem in den Mittelpunkt der endzeitlichen Hoffnungen zu stellen, ist ein Merkmal der Christen bis weit ins 21. Jahrhundert.¹²

Wie Barnabas und Melito betont auch Justin die jüdische Misshandlung Jesu. Justin behauptet auch, dass die Juden für die feindselige Haltung der anderen Völker gegenüber dem Christentum und den Christen verantwortlich sind.

Wie andere christliche antijüdische Polemiker zeigte Justin einen überraschenden Mangel an Wissen über das Judentum seiner Zeit und bezog sich auf die Israeliten des Alten Testaments als Juden, nicht aber auf die lebenden, atmenden Juden seiner Zeit.¹³ Sein Bild vom jüdischen Volk seiner Zeit basiert auf den biblischen Beschreibungen der »sündigen Kinder Israels«. An einer Stelle nannte Justin die Namen jüdischer Gruppen, um die Vielfalt der in der Tradition bestehenden Möglichkeiten zu demonstrieren, wies aber die Idee von Unterschieden innerhalb des Judentums als irrelevant zurück. Für ihn waren alle Juden eine Einheit, fehlgeleitet und sündig obendrein. Justin interessierte sich offensichtlich nicht für die tatsächliche Realität der jüdischen Gemeinden, Glaubensrichtungen und Praktiken. Seine Vorstellung vom Judentum war die einer einheitlichen und statischen Tradition, die durch das Christentum ersetzt werden sollte. Vor sei-

nen Augen entwickelte sich das rabbinische Judentum, das zunehmend zur vorherrschenden, wenn nicht gar zur Standardform des Judentums werden sollte, aber Justin zog es vor, das Spektrum auf die »sündigen Kinder Israels« des Alten Testaments zu beschränken, die von den Juden seiner Zeit fortgeführt und vorgelebt wurden.

Gab es auch positive Elemente in Justins Einstellung zum Judentum? Als glühender Verfechter der messianischen Hoffnung sah Justin die Juden als Teil des Tausendjährigen Reiches, wenn Jesus wiederkommt. Es scheint auch, dass der christliche Führer bereit war, die Möglichkeit zuzulassen, dass rechtschaffene Personen, die die Gesetze des Mose befolgten, gerettet werden konnten. Juden, die Jesus anerkannten, konnten das Gesetz befolgen, solange sie nicht darauf bestanden, dass auch nichtjüdische Christen es befolgen sollten. Justin öffnete in diesem Abschnitt die Tür für Juden, das Christentum als Juden zu akzeptieren oder aufrechtzuerhalten. Angesichts der negativen Äußerungen gegen das Judentum und die Juden war dies eine großzügige Haltung Justins, die sich von der seiner Apologetenkollegen stark unterschied. In der Regel waren die meisten Christen bis zum 20. Jahrhundert nicht bereit, eine solche Vermischung zu akzeptieren.¹⁴

Der Ansatz von Justin und seinen Mitstreitern scheint aus dem Bedürfnis der christlichen Denker entstanden zu sein, das Christentum in seiner Konkurrenz zum Judentum zu verteidigen und ihren Glauben und ihre Gemeinschaft von der Religion abzugrenzen, in der Jesus und seine frühen Jünger lebten und wirkten. Dazu gehörten Verleumdungen und die »cancellation« der anderen Tradition.

Justins *Dialog* birgt wie der *Barnabasbrief* und die *Passa-Homilie* des Melito ein Paradoxon in sich. Die Autoren bemühten sich, das Judentum zu »vernichten« und durch das Christentum zu ersetzen, konnten aber das Judentum nicht ignorieren und es in Ruhe lassen. Wären die Juden dem Untergang geweiht, bräuchte es keine langen und ausführlichen Argumente, die die Nutzlosigkeit des Judentums, das Böse der Juden und die Überlegenheit des Christentums und seiner Anhänger beweisen. Warum sollte man sich mit einer irrelevanten religiösen Tradition auseinandersetzen? Es scheint, dass Justin und seine Mitstreiter das Fortbestehen des Judentums als Bedrohung ansahen. Ihre Befürchtungen gingen über die Sorge hinaus, dass einige neu konvertierte Christen ihren spirituellen Weg fortsetzen

und sich dem Judentum anschließen könnten. Das Judentum als religiöse und kommunale Einheit, die das Christentum nicht annahm, stellte eine bittere Herausforderung dar. Auf verdrehte Weise war das Judentum für christliche Denker wichtig und beschäftigte ihre Gedanken. Dies sollte noch viele Jahrhunderte lang der Fall sein und den Hintergrund für künftige christliche Angriffe auf das Judentum und die Juden bilden.

Viele der von Barnabas, Melito und Justin vorgebrachten Argumente, darunter die Präsenz Jesu in der hebräischen Bibel, die Bedeutung und Rolle Jesu im Gegensatz zur Thora oder des Gesetzes, die Tatsache, dass die Christen Gottes Bund erben und somit Gegenstand der biblischen Verheißungen an Israel sind, sollten auch in Zukunft im Vordergrund der christlichen Klagen über und Angriffe auf Juden stehen.

Mittelalterliche Disputationen und Antijudaismus

Christliche theologische Argumente gegen Juden, diesmal im Rahmen von Disputationen, traten im christlichen Abendland im Spätmittelalter in den Vordergrund. Die Regeln und Vorschriften der mittelalterlichen Disputationen erinnerten an die Dialoge der Antike, mit dem Unterschied, dass für die Juden viel mehr auf dem Spiel stand. Die Disputationen des Spätmittelalters waren für Juden sowohl obligatorisch als auch gefährlich, da sie innerhalb der Grenzen der christlichen Gesellschaften des Westens und unter der Schirmherrschaft kirchlicher Würdenträger und christlicher Regierungsträger stattfanden, die als Vorsitzende daran teilnahmen. Letztere behandelten die Disputationen als systematische Debatten, mit Richtern, Urteilen, Gewinners und Verlierern.¹⁵ Die von den Christen initiierten Dialoge, die im 13. Jahrhundert begannen, waren Teil einer allgemeinen Verschlechterung der Stellung der Juden in den westlichen christlichen Gesellschaften. Von einigen Ausnahmen abgesehen, ließen die Christen bis zum 11. Jahrhundert Juden in ihrer Mitte zu. Von den Vorbereitungen für die Kreuzzüge aufgewühlt, verübten Christen eine Reihe von Massakern an jüdischen Gemeinden, vor allem im Rheinland und in England. Im 12. Jahrhundert traten die ersten Ritualmordvorwürfe auf den Plan. Als der Schwarze Tod Europa im 14. Jahrhundert heimsuchte, gaben einige Christen den Juden die Schuld und behaupteten, diese hätten die Brunnen vergiftet. Andere beschuldigten Juden, Hostien entweiht zu haben. Im 13., 14. und 15. Jahrhundert verbannten christliche Herrscher

mehrerer Ländern West- und Mitteleuropas die jüdische Bevölkerung.

Neue religiöse Orden, die im 12. und 13. Jahrhundert entstanden, um die Ketzerei zu bekämpfen und das christliche Wissen und die Frömmigkeitsstandards zu verbessern, spielten eine entscheidende Rolle bei der Verbreitung neuer oder erneuerter negativer Vorstellungen von den Juden in den westeuropäischen Gesellschaften. Es waren die Führer und Aktivisten der neuen Mendikantenorden, Dominikaner und Franziskaner, von denen einige jüdische Konvertiten waren, die die Disputationen initiierten, organisierten, an ihnen teilnahmen und sie oft auch durchführten. Die Mendikantenorden spielten auch eine wichtige Rolle im geistigen und intellektuellen Leben der spätmittelalterlichen Gesellschaft, einschließlich der neu gegründeten Universitäten und der neuen philosophischen, theologischen und akademischen Systeme – einschließlich der Scholastik. Disputationen repräsentierten die scholastische Annahme, dass organisierte, systematische logische Debatten zur Wahrheit führen würden.

Die Disputation von Barcelona im Jahr 1263 hat die Geschichte der jüdischen Geschichte und der christlich-jüdischen Beziehungen am stärksten geprägt. Pablo Christiani, ein jüdischer Konvertit und Schüler von Raymond de Penyafort, dem Oberhaupt des Dominikanerordens, glaubte, durch die Diskreditierung der jüdischen Religion eine Massenbekehrung der Juden herbeiführen zu können. Christiani und Penyafort orientierten sich wahrscheinlich an der Pariser Disputation von 1240, die zur Verbrennung von über 10 000 Bänden des Talmuds führte. Während Barnabas, Melito, Justin jüdische Interpretationen der hebräischen Bibel angriffen, entdeckten christliche Debattierende ab der Pariser Disputation von 1240 zu ihrer Überraschung, dass der Talmud ein zentraler Text des (rabbinischen) Judentums war, woraufhin sie ihren Schwerpunkt auf den Angriff auf den Talmud verlegten.

Christiani war ein provenzalischer Jude, der in Frankreich und Italien rabbinische Literatur studiert hatte und sich für eine Autorität auf dem Gebiet der talmudischen Literatur hielt. Er glaubte, er könne das Judentum diskreditieren und das Christentum mit Hilfe talmudischer Passagen begründen. Im Jahr 1263 nahm König Jakob (Jaime) I. von Aragonien die Bitte des Dominikaners an und lud den 68-jährigen Rabbi Mosche Ben-Nachman von Girona (Ramban, *Ναχμανίδης*, Nachmanides) ein, Christiani in einer Disputati-

on an seinem Hof in Barcelona gegenüberzutreten. Nachmanides war zu diesem Zeitpunkt ein etablierter Rabbiner, dessen Ruf weit über Katalonien hinausging. Zum Glück für Nachmanides und die jüdische Gemeinschaft insgesamt war Jakob I. im Großen und Ganzen ein toleranter Herrscher, der Moslems und Juden gerne in sein Reich aufnahm und sich mehr für die von ihnen gezahlten Steuern interessierte als für die theologischen Details ihres Glaubens. Die Disputation zwischen dem älteren Rabbiner und dem jungen und ehrgeizigen Dominikanermissionar fand im Juli desselben Jahres statt und umfasste vier Sitzungen.¹⁶ Im Gegensatz zu den meisten christlichen Polemikern, die den Talmud fälschlicherweise als eine Sammlung nutzloser jüdischer »Gesetze« betrachteten, wusste Christiani es besser und versuchte, talmudische Erzählungen zu nutzen, um seine Polemik gegen die Juden zu unterstützen. Christianis Behauptung, dass die Juden das Christentum annehmen sollten, wenn sie ihren Talmud richtig lesen würden, erinnert an Barnabas, Melito und Justins Behauptungen im 2. Jahrhundert über die Juden und das Alte Testament. Die Strategie des katalanischen Rabbiners bestand darin, das Judentum zu verteidigen, ohne Elemente des christlichen Glaubens anzugreifen, auch wenn dies bedeutete, dass man Abstriche machen und das Judentum auf eine Weise beschreiben musste, die einige der komplexen Aspekte des Glaubens nicht berücksichtigte.

Der dominikanische Missionar führte Beispiele aus den Aggadot an, didaktische rabbinische Geschichten, die, so glaubte der Missionar, seine Argumente belegen könnten. Jedes Mal antwortete Nachmanides, dass er nicht an die Aggadot und Aggadot im Allgemeinen glaube. Indem er bei der Auslegung der jüdischen Talmudtexte eine kühne Linie verfolgte, umging er das, was zu ermüdenden Diskussionen über konkurrierende Interpretationen der diskutierten Aggadot hätte führen können. Stattdessen verwarf er die Aggadot vollständig, indem er erklärte, dass er nicht an sie glaubte und dass das Judentum Aggadot nicht als maßgebend und verbindlich ansah. Sowohl die christlichen als auch die jüdischen Quellen stimmen über den Ablauf und die Themen der Disputation überein.¹⁷ In beiden Berichten wird Nachmanides als unnachgiebig dargestellt. Der Rabbi bestritt nicht nur die Gültigkeit der Aggadot und spielte die Bedeutung des Messianismus herunter, sondern wies auch darauf hin, dass es unwahrscheinlich sei, dass die talmudischen Weisen die messianische Mission Jesu andeuten, sie aber öffentlich leugnen

würden. Nachmanides war kein Trypho, sondern ein echter Jude, der an einem Judentum festhielt, das kein Stereotyp war, das ein christlicher Denker auf ihn projizierte. Er führte interne Kämpfe innerhalb der jüdischen Gemeinschaft, vor allem gegen den Einfluss der aristotelischen Philosophie und den innovativeren rationalistischen Geist von Maimonides.¹⁸ Der Kampf an zwei Fronten, intern und extern, sollte die jüdischen Verteidiger ihrer Tradition bis in die späte Neuzeit hinein kennzeichnen.

Über den Ausgang der Disputation herrscht Unklarheit. Wie die hethitischen und ägyptischen Herrscher Ramses und Muwatalli, die nach der Schlacht von Kadesch 1274 v. Chr. in ihren jeweiligen Ländern Denkmäler errichteten, in denen sie jeweils den Sieg verkündeten, präsentierten sich sowohl Juden als auch Christen als Sieger. Dies ließe sich durch die Bemerkungen Jakobs I. zu Nachmanides erklären, der der hebräischen Chronik zufolge erklärte, dass Nachmanides zwar im Unrecht sei, seine Darstellung aber beeindruckend sei und er es verdiene, mit einem Preis davonzukommen. Das lateinische Kurzprotokoll krönte den dominikanischen Debattanten zum Sieger. Dialoge, anklagende Wortwechsel und Verleumdungen, meist in schriftlicher Form, setzten sich in der Neuzeit fort.

Schatten und Licht: Die christlich-jüdischen Beziehungen in der frühen Neuzeit

Die Reformation des 16. Jahrhunderts brachte neue bzw. erneuerte Ansichten über das Judentum und die Juden mit sich, die die christlich-jüdischen Beziehungen nachhaltig beeinflussten.

Martin Luther, der während seiner frühen Tätigkeit als Reformator aus älteren Bildern und Vorstellungen heraustrat und sich später auf diese zurückzog, zeigte eine Mischung aus Wohlwollen und Zorn, stereotypen Ansichten und Hoffnungen auf die Bekehrung der Juden und Frustration über ihre Unfähigkeit, die christliche Wahrheit zu begreifen. In seinem Umgang mit den Juden war Luther sowohl ein spätmittelalterlicher Mensch als auch ein Wegbereiter für neue Einstellungen.

Die Katholiken machten das Judentum für die protestantische Rebellion verantwortlich, und die Protestanten mussten sich gegen den Vorwurf verteidigen, »Judaisten« zu sein, und sich von den Juden distanzieren. Während eine Reihe von Reformatoren, vor allem aus den Reihen der reformierten Tradition, guten Willen zeigten,

machten sich andere daran, das Judentum und die Juden zu diffamieren. Anton Margarita, ein Jude, der sich dem Christentum anschloss, veröffentlichte *Der Gantz Judisch Glaub*, ein illustriertes Lexikon, das das Judentum auf der Grundlage jüdischer Texte darstellte. Sein erklärtes Ziel war es, die Übel der Juden zu »entlarven«.¹⁹ Unter anderem machte er sich über jüdische Bräuche und Zeremonien lustig, beschuldigte die Juden der Habgier, behauptete, dass die Juden versuchten, die Christen zu bekehren, und dass die Juden dem Christentum gegenüber Feindseligkeit und Verachtung zeigten.²⁰ Als Beweis verwies er auf das *Alenu*, ein Gebet, das den Synagogengottesdienst abschließt und in dem die Juden Gott dafür danken, dass er sie nicht zu den Heiden zählt. Margaritas Traktat beeinflusste wahrscheinlich Martin Luther, als er 1543 *Von den Juden und Ihren Lügen* schrieb.

Nachdem sich die Haltung der christlichen Gesellschaften gegenüber den Juden im Hoch- und Spätmittelalter verschlechtert hatte, waren negative Meinungen und tödliche Anschuldigungen gegen die Juden in den europäischen Gesellschaften weit verbreitet. Einen eindrucksvollen Beweis dafür, wie tief solche Vorstellungen verwurzelt waren, lieferte William Shakespeare, der Jahrhunderte nach der Vertreibung der Juden aus England Juden vorwarf, sie wollten christliches Fleisch schneiden. Zu dieser Zeit konnte man noch nicht genau zwischen christlich-theologischen Feinheiten und kulturellen Wahrnehmungen von Juden unterscheiden. Die negativen christlichen Verdächtigungen und Verleumdungen gegenüber Juden wurden zum festen Bestandteil der Realität europäischer Christen.

Dennoch brachte die Reformation auch eine Neubetrachtung oder Neubewertung der Juden und ihres Platzes in der Geschichte mit sich. Die führenden Vertreter der reformierten Tradition haben sich Luthers Standpunkt in seinen späteren Jahren sicherlich nicht zu eigen gemacht. Eine Reihe von reformierten protestantischen Gruppen und Denkern, die das Alte Testament auf eine neue Weise lasen, sahen die Juden in einem neuen Licht. Dies war der Fall bei den Puritanern in England und Neuengland sowie bei reformierten Pfarrern in Frankreich und Holland. Diese reformierten Protestanten betrachteten die Juden als Erben und Fortsetzer des biblischen Israels, die aufgrund ihrer Weigerung, Jesus anzunehmen, aus dem Zentrum der Geschichte verstoßen worden waren, nun aber als Nation erlöst werden und zur Gnade Gottes zurückkeh-

ren sollten. In der reformierten messianischen Vorstellungswelt sollte die Rückkehr der Juden in ihr angestammtes Land der Entfaltung des apokalyptischen Dramas vorausgehen bzw. ihr entsprechen. Diese Vorstellung motivierte den Wunsch, die Juden zu evangelisieren, sie zu lehren, ihre eigene Bibel »richtig« zu lesen, und sie über ihre »wahre« Mission in der Geschichte zu unterrichten.²¹ Am Leben und Schicksal der Juden teilzuhaben, sie mit dem Evangelium vertraut zu machen und sie für das Evangelium zu sensibilisieren, wurde zum Hauptziel vieler protestantischer Missionen, unabhängig von der Zahl der tatsächlichen Bekehrten.

Die Puritaner versuchten sporadisch, Juden zu evangelisieren, aber es waren lutherische Pietisten, die die ersten systematischen Missionsversuche bei den Juden starteten. Inspiriert von Philipp Jacob Spener, der die Christen für ihr negatives Verhalten gegenüber den Juden kritisierte, bezogen die Mitglieder der pietistischen Bewegung, die im späten 17. Jahrhundert entstand, die Juden und die Aussicht auf die Erlösung dieses Volkes in ihre messianische Vision ein. Die pietistische Mission diente als Vorläufer und Vorbild für evangelikale Gruppen, die ein Jahrhundert nach den Pietisten in der englischsprachigen Welt entstanden und sich auf dem Gebiet der Judenmission einen Namen machten.²²

Pietistische und evangelikale Missionen dienten als zwei Seiten einer Botschaft, die das Interesse an den Juden und ihrer Erlösung unter Protestanten befeuerte, und gleichzeitig die protestantisch-messianische Version des christlichen Glaubens unter Juden propagierte. Während Juden die Missionen als Angriff und Beleidigung empfanden, fühlten sich die Missionare in ihren eigenen Augen als den Juden zugetan. Sie setzten sich für ihre materielle und geistliche Unterstützung ein und verteidigten Juden oft auch gegen böswillige Anschuldigungen, wie z.B. Blutverleumdungen.²³ Franz Delitzsch, der Leiter der Judenmission in Leipzig, Bibelwissenschaftler und Übersetzer des Neuen Testaments ins Hebräische, setzte sich immer wieder für die Verteidigung von Juden ein, wenn sie, seiner Meinung nach, ungerechtfertigten Schikanen ausgesetzt waren. Er sowie andere Protestanten bemühten sich um eine Verbesserung der bürgerlichen Verhältnisse der Juden. Im Laufe der Jahre brachte das, manchmal ungewollt, auch Grenzgemeinschaften und -literaturen hervor, darunter Gruppen jüdischer Jesusgläubiger, hebräischer Christen und messianischer Juden.

Dadurch ermöglichten sie eine jüdische ethnische und kulturelle Präsenz in den Reihen des Christentums. Gleichzeitig zeigten die Missionare eine ambivalente Haltung gegenüber dem rabbinischen Judentum und veröffentlichten Traktate, in denen sie den Talmud angriffen und seine Legitimität in Frage stellten.²⁴ Beeinflusst von kulturellen Stereotypen sahen viele Missionare die Juden als moralisch verkommene Menschen an. Um ein markantes Beispiel zu nennen: 1923 schrieb einer der wichtigsten Missionare der norwegischen Israel-Mission in Rumänien und Ungarn, Pfarrer Gisle Carl Torsten Johnson (1876-1946), vier Artikel in der Zeitschrift *Kirche og Kultur* (Kirche und Kultur) unter der Überschrift »Aus der Welt der Juden«. Ihm zufolge gibt es kein Volk auf der Welt, »das so mächtig ist wie die Juden«.

Ein Missionar, der auf dem Gebiet der Judenmission seine Spuren hinterließ, war Alexander McCaul, der im Auftrag der Londoner Gesellschaft tätig war. McCaul lehnte das rabbinische Judentum seiner Zeit als weit entfernt von Moses' Thora und als eine religiöse Tradition ab, die ihren Anhängern keinen geistigen Sinn und keine ewige Erlösung bieten konnte. McCaul nutzte seine Vertrautheit mit den jüdischen Kommentatoren, um für die evolutionäre Natur des jüdischen Gesetzes zu plädieren. Mit Ausnahme des Dekalogs, so schloss er, sei keines der Gebote in Stein gemeißelt.²⁵ Obwohl er sich selbst als überzeugter Anhänger der Juden betrachtete, löste McCaul eine Lawine von wütenden jüdischen Reaktionen aus.

In der späten Neuzeit

In der Spätmoderne, die sich nach der Französischen Revolution entwickelte, wurden die Emanzipation der Juden und ihre Integration in die europäische Gesellschaft zu wichtigen intellektuellen und politischen Themen. Christliche Denker äußerten sich zu den Vorzügen der Juden als Volk und zu ihrer Fähigkeit, nützliche Bürger in christlichen Gemeinwesen zu werden, bzw. zu deren Fehlen. Die Juden begannen ihrerseits, sich an den Universitäten ausbilden zu lassen, auch in den Bereichen Geschichte, Bibelwissenschaft und Theologie. Sie entdeckten, dass das, was sich als unparteiische akademische Erkenntnisse ausgab, oft zugunsten protestantischer hegemonialer Annahmen verzerrt war.²⁶ Jüdische Gelehrte ärgerten sich besonders über die Art und Weise, in der christliche Bibelwissenschaftler die heiligen hebräischen Texte studierten. Diese Gelehrten waren viel schärfer

und ikonoklastischer, wenn es um die hebräische Bibel und ihre heiligen Erzählungen ging, die den Juden lieb und teuer waren und dazu dienten, das jüdische religiöse und historische Ethos aufrechtzuerhalten. Anders verhielt es sich, so beklagten sich die Juden, wenn Gelehrte derselben Disziplinen das Neue Testament und die christlichen heiligen Erzählungen untersuchten. Das alte christliche Streben nach Hegemonie und Exklusivität und der Kampf gegen das Judentum drückten sich in der modernistischen Wissenschaft und der Schaffung neuer akademischer Theorien aus. Es herrschte im christlichen intellektuellen Diskurs sogar unter antiklerikalen Denkern im christlichen Abendland von Voltaire bis Marx. Noch bevor Wilhelm Marr den Begriff »Antisemitismus« prägte, war der Begriff vorhanden. Die christliche Polemik gegen das Judentum hat letztlich alle Bereiche der westlichen Kultur geprägt.

Ein Zeitalter des Dialogs?

Die offizielle Haltung der christlichen Kirchen gegenüber dem Judentum und den Juden änderte sich nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Holocaust erheblich. Die Bewegung des interreligiösen Dialogs hatte ihre Anfänge vor dem Zweiten Weltkrieg, vor allem in der englischsprachigen Welt.²⁷ Der christliche Realist Reinhold Niebuhr leistete bereits in den 1920er bis 1930er Jahren Pionierarbeit mit der Idee, dass Juden das christliche Evangelium nicht nötig hätten und über eine eigene lebendige religiöse Tradition verfügten, die sie moralisch und spirituell stärkte.²⁸ Paradoxerweise veranlasste die Zunahme des radikalen ethnischen Hasses in den 1920er bis 1930er Jahren liberale christliche Aktivisten dazu, interreligiöse Aktivitäten zu initiieren und auf die Entwicklung systematischer Dialogstrukturen hinzuwirken.

Der Zweite Weltkrieg und seine Schrecken führten dazu, dass christliche Denker die Notwendigkeit erkannten, Vorurteile zu bekämpfen, indem sie Respekt und Anerkennung zwischen den Religionsgemeinschaften förderten.

Einer der ersten Befürworter der neuen Phase des christlich-jüdischen Dialogs war Leo Baeck, der kurz nach seiner Entlassung aus dem Ghetto Theresienstadt eine jüdische Delegation zum ersten interreligiösen Treffen der Nachkriegszeit in der Schweiz führte.²⁹ Der Rabbiner und Gelehrte Baeck, der in der Zeit des Nationalsozialismus zum Führer des deutschen Judentums wurde, hatte bereits zu Beginn des zwanzigsten

Jahrhunderts den Dialog mit christlichen Denkern gesucht, aber wenig Resonanz gefunden. 1905 veröffentlichte der junge *Rabbiner Das Wesen des Judentums* als Antwort auf Adolph von Harnacks hochgelobtes *Das Wesen des Christentums*.³⁰ In Anlehnung an Harnacks ablehnende Haltung gegenüber dem Judentum und in den intellektuellen Fußstapfen des kantischen Philosophen Hermann Cohn präsentierte Baeck das Judentum als mit dem modernen rationalen Monotheismus vereinbar und als Verkörperung solider moralischer Grundsätze. Als hoch angesehener Akademiker, der vom Kaiser geadelt wurde, kümmerte sich von Harnack nicht um eine Antwort auf Baeck. Ein jüdischer Denker, der versucht, das Judentum zu verteidigen, hat in den Augen des aristokratischen Akademikers nicht einmal eine Anerkennung verdient. Der beabsichtigte Dialog wurde zu einem Monolog. Nach der Niederlage Deutschlands im Zweiten Weltkrieg und der Erkenntnis, dass Bigotterie und die Verbreitung negativer Einstellungen gegenüber dem Judentum und den Juden eine große Rolle beim Massenmord an den Juden spielten, wurden christliche europäische Denker offener für eine Neubewertung der historischen Einstellungen.

Die Versuche des Dialogs entwickelten sich in den 1950er Jahren weiter und erreichten in den 1960er bis 1970er Jahren ein »goldenes Zeitalter«. Auch wenn die Bewegung des interreligiösen Dialogs seither Rückschläge erlitten und an Schwung verloren hat, so hat sie doch das Verhältnis der Christen zum Judentum und zu den Juden tiefgreifend verändert und die Art und Weise, wie die Mitglieder der verschiedenen Glaubensgemeinschaften miteinander umgehen, zumindest oberflächlich gesehen, verbessert. In den 1950er und 1960er Jahren gewannen dialogorientierte Gruppen innerhalb der großen Kirchen in den Vereinigten Staaten und Europa die Oberhand, und eine wachsende Zahl protestantischer Konfessionen sowie die katholische Kirche beschlossen, dass sie kein Interesse mehr daran hatten, Geld und Humanressourcen für die Evangelisierung der Juden bereitzustellen. Evangelikale, pietistische, adventistische und andere konservative Kirchen haben ihre Missionsarbeit unter Juden fortgesetzt. Christliche Missionstraktate sind immer noch lebendig und florieren.³¹

Während sie ihre Missionsarbeit fortsetzten und darauf bestanden, dass alle Menschen eine persönliche Beziehung zu Jesus aufbauen sollten, änderten auch evangelikale Christen ihre Haltung gegenüber Juden und dem Judentum erheb-

lich. Einige von ihnen begannen, jüdische Symbole und Feste in ihre Gottesdienste einzubeziehen, von denen der Pessach-Seder das auffälligste war. Evangelikale Missionen haben schon immer die Rolle der Juden in den Endzeithoffnungen betont, und seit 1967 sind viele evangelikale Denker dazu übergegangen, dies mit der Rolle des Staates Israel in ihren eschatologischen Szenarien gleichzusetzen. Sie sehen sich selbst als glühende Freunde dieses Landes und seines Volkes. Während sie die israelische säkulare Kultur kritisieren und darauf bestehen, dass Juden Jesus annehmen müssen, sind sie derzeit bereit, Juden zu erlauben, Gemeinschaften zu gründen, die evangelischen Glauben und Werte mit jüdischen Sprachen, Kulturen, Symbolen und Musik verschmelzen. Es hat sich eine Art inner-evangelikaler Dialog entwickelt, bei dem es vor allem um die Frage geht, wie viel jüdische Atmosphäre wiedergeborene Juden und Nicht-Juden, die sich ihnen anschließen, beibehalten dürfen.³²

Die großen protestantischen Kirchen sowie die katholische Kirche verfolgten einen anderen Weg, nämlich den der verstärkten Bemühungen um Versöhnung und Dialog. Sie gaben eine Reihe historischer Erklärungen ab, von denen die berühmteste *Nostra Aetate* von 1965 war.³³ Diese Erklärungen entlasteten die Juden vom alten Vorwurf des Gottesmordes, d. h. der Vorstellung, dass alle Juden aller Generationen für Leiden und Tod Jesu verantwortlich gemacht werden können.

Die meisten orthodoxen und östlichen Kirchen haben sich dem Dialog nicht angeschlossen. Für sie sind die traditionellen christlichen Substitutionsauffassungen nach wie vor die Norm. Einige jüdische Beobachter haben jedoch behauptet, dass die antijüdischen Ansichten unter den Mitgliedern der etablierten Kirchen nicht verschwunden sind, sondern subtiler und verdeckter geworden sind. Dazu gehört zuweilen auch eine übertriebene anti-israelische Rhetorik. Christliche Führer und Denker haben auch ihre Prioritäten geändert. Der Aufbau guter Beziehungen zu nicht-jüdischen Religionsgemeinschaften hat an Bedeutung gewonnen. Nach dem 11. September 2001 ist der Dialog mit den Muslimen zu einer Priorität für die liberalen und etablierten Kirchen geworden, obwohl es auch Versuche eines Dreier- oder Mehrreligionsdialogos gegeben hat.

Im Verborgenen, weit entfernt von der achtbaren und respektablen Atmosphäre interreligiöser

Foren, haben rechtsradikale Christen alte Anschuldigungen gegen Juden und negative Stereotypen über sie aufrechterhalten. Konnten Mitglieder der christlichen und jüdischen Mainstream-Gruppen in den 1970er- bis 2000er-Jahren solche Gruppen noch als marginal und unbedeutend abtun, so änderte sich das in den 2010er- und 2020er-Jahren, als solche Bewegungen an Zahl, Mitgliedschaft, Sichtbarkeit und Militanz zunahm. Alte Blutverleumdungsvorwürfe, gepaart mit Holocaustleugnung und Verschwörungstheorien, haben sich im Internet sowie in Slogans, die bei Demonstrationen präsentiert oder gerufen werden, und auf T-Shirts und Tattoos verbreitet. Das Entstehen einer sichtbaren und aktiven radikalen Rechten, die inzwischen in einer Reihe von Ländern politische Unterstützung genießt, weist auf eine Realität hin, die über die Verbreitung der Gruppen selbst hinausgeht: die Grenzen des etablierten und elitären »Dialogs« und die Anfälligkeit seiner Errungenschaften.

Wird diese tolerante, ja sogar großzügige Phase in den christlich-jüdischen Beziehungen auch in Zukunft in begrenztem Umfang fortbestehen, oder wird sie sich nur als eine vorübergehende Episode erweisen? Wie auch immer die Zukunft der christlich-jüdischen Beziehungen aussehen wird, eines kann mit relativ großer Sicherheit angenommen werden: Das komplizierte, verwinkelte und oft bittere und misstrauische Verhältnis der Christen zum Judentum und zu den Juden wird weiter bestehen. Die Beziehung berührt empfindliche Nerven und ein tief verwurzeltes Bedürfnis der Christen, ihre Tradition und ihre Identität im Verhältnis zu der eines herausfordernden Anderen zu definieren.

Anmerkungen:

¹ Dieser Text ist aus dem Englischen übersetzt und versteht sich ohne weitere Angaben als gender*inklusiv. Anmerkung Katharina von Kellenbach.

² »Epistle of Barnabas«, in *The Apostolic Fathers*, edited and translated by Bart D. Ehrman (Cambridge: Harvard University Press, 2003), II, 1-83.

³ *Ibid.*, 12; *The Mishnah, Rosh HaShanah 38*, trans. H. Danby (London: Oxford University Press, 1974), p. 192.

⁴ *From Joshua through Jesus to Simeon bar Yohai: »Towards a Typology of Galilean Heroes«*, in *Jesus among the Jews: Representation and Thought*, edited by Neta Stahl (London: Routledge, 2012), 94-105.

⁵ Reidar Hvalvik, *The Struggle for Scripture and Covenant: the Purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish Christian Competition in the Second Century* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996).

⁶ *On Melito of Sardis and the Passover homily*, see Stuart George Hall, editor and translator, *Melito of Sardis: On Pascha and Fragments* (Oxford: Oxford University Press, 1979), introduction. I have also used, Melito, Bishop of Sardis, *The Homily on the Passion*, trans. Campbell Bonner (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1940).

⁷ Judith Lieu, *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century* (Edinburgh: T&T Clark, 1996).

⁸ Stephen Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians 70-170* (Minneapolis: Fortress Press, 1995).

⁹ Based on translations by A. Lukyn Williams (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1930), and Thomas B. Falls, revised by Thomas P. Halton and edited by Michael Slusser (Washington: American University of America Press, 2003). Cf. A. Lukyn Williams, *Justin Martyr, the Dialogue with Trypho Translation, Introduction and Notes*, XXIV.

¹⁰ Samuel Krauss, *The Jewish-Christian Controversy: from the Earliest Times to 1789*, edited and revised by William Horbury (Rottenburg: Mohr Siebeck, 2008), 3.

¹¹ Yaakov Ariel, *Evangelizing the Chosen People* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000).

¹² Maria Leppäkari, *Apocalyptic Representations of Jerusalem* (Jerusalem: Brill, 2018).

¹³ Oskar Skarsaune would disagree *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-text Tradition: Text-type, Provenance, Theological Profile* (Leiden: Brill, 1987).

¹⁴ Yaakov Ariel, »Judaism and Christianity Unite.«

¹⁵ Alex J. Novikoff, *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance* (Philadelphia: University of Pennsylvania University Press, 2021).

¹⁶ Two accounts of the disputations have reached us. One is a short account in Latin, by a clerk of the court. The other, a longer Hebrew account by Nachmanides. That they differ in their perspectives is to be expected, and it is perhaps also not surprising that they do not agree as to the details of the disputation and especially its aftermath.

<https://web.archive.org/web/20060907082559/http://medspains.stanford.edu/demo/barcelona/disputation.html>

¹⁷ On the disputation see, for example, Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: the Evolution of Anti-Judaism* (Ithaca: Cornell University Press, 1982)

¹⁸ On Maimonides and his thought see Joel Kraemer, *Maimonides: the Life and World of One of Civilization's Greatest Minds* (New York: Doubleday, 2010).

¹⁹ Anton Margarita, *Der Ganz Jüdisch Glaub* (Augsburg: Steiner, 1530).

²⁰ Eric Gritsch, *Martin Luther's Anti-Semitism: Against His Better Judgment* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012); Thomas Kaufman, *Luther's Jews: A Journey into Anti-Semitism* (Oxford: Oxford University Press, 2017); Dorothea Wendebourg, »Martin Luther, Jews, and Judaism«, Oxford Research

Encyclopedia of Religion, March 29, 2017

<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.278>

²¹ Yaakov Ariel, *On Behalf of Israel* (New York: Carlson, 1991).

²² Yaakov Ariel, »A New Model of Christian Interaction with the Jews: Pietist and Evangelical Missions to the Jews« in *Jews and Protestants from the Reformation to the Present*. Edited by: Irene Aue-Ben David, Aya Elyada, Moshe Sluhovsky and Christian Wiese (2020).

²³ Franz Delitzsch, *Christliche Zeugnisse gegen die Blutbeschuldigung* (Erlangen, 1882, reprinted in 2010 by Kessinger Verlag); On Franz Delitzsch's publications in support of Jews and their culture see, Franz Curtis, *Franz Delitzsch: A Memorial Tribute* (Edinburgh, 1891, reprint by Kessinger, Erlangen, 2010), 70-80.

²⁴ Caspar Calvör and Johann Heinrich Callenberg, *She'elot fon dem Talmud* (Halle, 1735)

²⁵ Alexander McCaul, *Israel Avenged* (London: B. Wertheim, 1839–1840), 14.

²⁶ Christian Wiese, *Challenging Colonial Discourse: Jewish Studies and Protestant Theology in Wilhelmine Germany* (Leiden: Brill, 2005).

²⁷ Yaakov Ariel, »Jewish Christian Dialogue«, in *The Wiley – Blackwell Companion to Interfaith Dialogue*, edited by Catherine Cornille. Chichester: John Wiley and Sons, 2013, 205-224.

²⁸ On Reinhold Niebuhr, social justice, and the Jews, see: Eyal Naveh, *Reinhold Niebuhr and Non-Utopian Liberalism: Beyond Illusion and Despair* (Brighton: Sussex Academic Press, 2002).

²⁹ On Leo Baeck, see Michael A. Meyer, *Rabbi Leo Baeck: Living a Religious Imperative in Troubled Times* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020).

³⁰ Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums* (Berlin: Nathansen und Lamm, 1905)

³¹ Yaakov Ariel, *Evangelizing the Chosen People: Missions to the Jews in America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000), 195-286.

³² Yaakov Ariel, »A Different Kind of Dialogue? Messianic Judaism and Jewish Christian Relations«, *CrossCurrents* 243 (September 2012): 318-327.

³³ Helga Croner, *Stepping Stones to Further Jewish-Christians Relations: An Unabridged Collection of Christian Documents* (New York: Anti-Defamation League, 1988).



Die mittelalterlichen Wurzeln des modernen Antisemitismus. Visualisierung und Popularisierung

Prof. Dr. Cordelia Heß, Universität Greifswald

Der hermeneutische Jude

Eine der Kernfragen der Antisemitismus-Forschung ist die nach dem Realitätsbezug der anti-jüdischen Stereotypen. Historiker*innen haben deren fiktiven Charakter bereits für die Vormoderne herausgearbeitet: Christliche Theologen und Kleriker entwickelten seit der Spätantike ein Bild von »dem Juden«, das völlig unabhängig von real existierenden Juden*Jüdinnen existierte und verbreitet wurde. In vielen Gegenden Europas waren diese Juden der theologischen Imagination für lange Zeit die einzigen Juden, die überhaupt vorhanden waren, und bildeten damit eine Folie, auf der dann tatsächliche Begegnungen stattfanden. Sie wurden in Ikonographie, didaktischen Texten und devotionalen Praktiken verbreitet und popularisiert und fanden damit ihren Weg aus der elitären Sphäre in allgemeine kulturelle Imaginationen und Praktiken.

Jeremy Cohen hat in den 1980er Jahren für diese theologische Imagination den Begriff des »hermeneutischen Juden« geprägt. Er sieht ihn vor allem in der christozentrischen Theologie der Franziskaner, in der viele bereits bei den Kirchenvätern angelegte Aspekte vervollkommen wurden, die zeitgleich eine praktische Umsetzung in den umfassenden Pogromwellen und Vertreibungen im Europa des Hoch- und Spätmittelalters fanden. Cohen beschreibt den »hermeneutischen Juden« als ein »lebendes Fossil«, mit feststehenden, überzeitlichen Eigenschaften, die im Wesentlichen aus der christlichen Polemik der Spätantike abgeleitet wurden.¹ Alle diese Eigenschaften sind imaginiert und polemisch überzeichnet, erlangten aber aufgrund ihrer hohen Frequenz und Präsenz in theologischen und didaktischen Texten eine hohe Verbreitung und Glaubwürdigkeit – eine Art Truismus.

Zentrale inhaltliche Aspekte des »hermeneutischen Juden« sind die aus einer spezifischen Interpretation der Evangelien abgeleitete angebliche Schuld am Tod Jesu und damit verbunden eine besondere Grausamkeit, Blindheit und Verstocktheit gegenüber der Wahrheit des Evangeliums, zudem der verlorene Status als das auserwählte Volk und die Ablösung durch das Christentum. Zentral für die Konstruktion ist die Augustinische Idee der »Zeugenschaft«, abgeleitet aus der Aus-

legung des Psalms 59:12 »Bringe sie nicht um, dass es mein Volk nicht vergesse; zerstreue sie aber mit deiner Macht, Herr, unser Schild, und stoß sie hinunter!«² Augustinus von Hippo sah die Juden als ein unerlässliches Überbleibsel des Alten Bundes, deren Existenz als Juden notwendig sei, um den Christen die Wahrheit des Neuen Bundes zu verdeutlichen. Sie waren »Zeugen« des Heilsgeschehens, und mit der Zerstörung ihres Tempels lag auch ein historischer Beweis ihrer Schuld und Bestrafung durch Gott vor. In der christologischen und typologischen Biblexegese der Kirchenväter und des Mittelalters existierte das Judentum lediglich als Präfiguration des Christentums.

Die Idee der »Zeugenschaft« ist so zentral für die Entwicklung des »hermeneutischen Juden«, weil in ihr eine spezifische Vorstellung jüdischer Temporalität angelegt ist: das Volk Israel der Hebräischen Bibel, die Juden zur Zeit Jesu, diejenigen zur Zeit Augustinus' und diejenigen im 13. Jahrhundert gehörten alle demselben überzeitlichen Kollektiv an, dessen Konversion am Ende der Zeit unausweichlich sei. Damit konnten auf der Ebene der theologischen Imagination »dem Juden« alle Eigenschaften zugeschrieben werden, die aus der Exegese der Evangelien und apokrypher Texte entwickelt wurden. Eine Übertragung auf real existierende Juden und deren vorgestellte Eigenschaften, die aus der Beteiligung ihrer Vorfahren an der Folterung Jesu resultieren sollten, etwa im Rahmen von Ritualmordvorwürfen, war dann nur noch ein kleiner Schritt.

Gerade bei Augustinus wurde die Frage der jüdischen Schuld und Zeugenschaft alles andere als einförmig diskutiert. Dennoch waren es nicht die Nuancen von Verstoßung, Bewahrung, Rettung und Erlösung, die Eingang in die Praxis jüdisch-christlichen Zusammenlebens im Mittelalter fanden, sondern viel basalere Formen der Aktion und Reaktion: Pogrome und Übergriffe sowohl lokal als auch in ganzen Regionen, päpstliche Verbote derselben, Eingriffe weltlicher Autoritäten zum Schutz der jüdischen Gemeinden oder ein Ignorieren von Übergriffen und Rechtsbrüchen. All das fand auf dem Hintergrund einer umfassenden Präsenz judenfeindlicher Texte und Bilder statt, in denen wiederum der recht nuancenfreie »hermeneutische Jude« dominierte und

nach und nach nicht nur theologische und charakterliche kollektive Eigenschaften bekam, sondern auch eine spezifische Physiognomie mit hohem Wiedererkennungswert. Die zentralen antijüdischen Konstrukte, die dem zugrunde lagen, waren aber bereits bei den Kirchenvätern ausformuliert worden.

Popularisierung: Biblia pauperum und Arma Christi

Die mittelalterliche Bibelrezeption spielte eine entscheidende Rolle für die Entwicklung und Verbreitung des »hermeneutischen Juden«. Dabei waren weniger die hochspezialisierten theologischen Debatten ausschlaggebend, sondern die vielen Textgenres und -produkte, in denen Bibeltexte in schriftlicher und visualisierter Form zugänglich gemacht wurden.

Im lateinischen Christentum vor der Reformation gab es keinen ganz fest vorgegebenen Kanon von Texten, die als die »Heilige Schrift« rezipiert wurden, sondern eine Mischung aus Bibeltexten, apokryphen Texten, Kommentaren und Auslegungen, Teilübersetzungen etc. Fokus, besonders der Laienrezeption, lag auf dem Psalter und den Evangelien und deren Auslegung und Kommentierung, für die es bereits im Hochmittelalter sowohl Übersetzungen in verschiedene Volkssprachen als auch Bildgestaltungen und -umsetzungen gab. In diesen ikonographischen Chiffren wurde die komplexe Erzählung der Evangelien über die Passion zu einem einfachen Gut-Böse-Schema verkürzt, in dem »die Juden« als Täter fungieren konnten. Die ikonographische Zuspitzung etwa in Kreuzigungsszenen hat kürzlich etwa Sara Lipton untersucht.³

Auf einer etwas weniger offensichtlichen Ebene jedoch wurde ein anderes antijüdisches Narrativ bedient und verfestigt, das weniger mit dem Deizid-Vorwurf zu tun hatte als mit der Ablösungstheologie. Die mittelalterliche Bibelexegese folgte streng der hermeneutischen Methode des vierfachen Schriftsinns, nach der jede einzelne Stelle auf vier verschiedenen Ebenen im Hinblick auf den moralischen, historischen und allegorischen Gesamtsinn der Heilsgeschichte hin interpretiert werden konnte. Die Grundannahme war, dass alle Stellen der Hebräischen Bibel auf eine entsprechende Stelle im Neuen Testament verwiesen – die Hebräische Bibel hatte also keinen eigenen Stellenwert, sondern existierte lediglich als Präfiguration der Evangelien. Einen sichtbaren Ausdruck dieser Annahme stellten die sogenannten Biblia pauperum dar, die zuerst um 1200 auftra-

ten, massenhaft dann als Blockbücher in den ersten Jahrzehnten des Buchdrucks produziert und verbreitet wurden.

Diese Text-Bild-Kombinationen konnten als Konkordanzen benutzt werden, in denen jeweils eine Episode aus den Evangelien von zweien aus der Hebräischen Bibel flankiert wurde, nämlich antelegem und sub lege, also vor und nach dem Empfang der Gesetze. Die Biblia pauperum war strikt auf die Bibeltexte und deren bildliche Darstellung ausgerichtet, flankiert durch jeweils einen Hexameter-Vers und eine lectio, in der die typologische Auslegung dargestellt wurde. Die Auswahl der Bibelstellen ist relativ limitiert, in den bekannten 40 mittelalterlichen Manuskripten sowie den Blockbüchern scheint sich schnell ein Kanon von Stellen herausgebildet zu haben und es sind wenige Variationen bekannt. Die Relation zwischen den kurzen lateinischen Zitaten und den Bildern war instrumentell für das Verständnis, ebenso wie die typologische Auslegungsmethode: Das Neue Testament bildete den Antitypus zum Typus aus dem Alten Testament, und letzteres war nur »ein Schatten« dessen, was in ersterem erfüllt wurde.⁴ Es geht letzten Endes darum, das Alte Testament als den Kontext oder die Vorgeschichte des Lebens Jesu zu präsentieren.

Die extrem elaborierte und theologisch anspruchsvolle Komposition der Biblia pauperum, ihre Argumentation auf typologischer, allegorischer und eschatologischer Ebene legen nahe, dass es eben keine Bibel für die »Armen« war, sondern ein Hilfsmittel, vielleicht auch Lese-Genussmittel für Kleriker und theologisch versierte Laien. Im Gegensatz zur vierfachen Schriftauslegung, der quadriga, in der jede Bibelstelle vier unterschiedliche Bedeutungsebenen zugewiesen bekam,⁵ suggerierte die Biblia pauperum nur eine Bedeutungsebene: das Zulaufen und Hinweisen der gesamten Hebräischen Bibel auf das Leben und Leiden Jesu.

Die Biblia pauperum war vor dem 15. und 16. Jahrhundert kein Massenmedium. Dennoch zeugt sie von einer jahrhundertelangen, fest verwurzelten und zunehmend popularisierten Tradition der hermeneutischen Exegese, die der Hebräischen Bibel, und in der Verlängerung dessen auch dem Judentum und dem biblischen Volk Israel, ausschließlich eine prophetische und zukunftsweisende Funktion im Hinblick auf die Vollendung in den Evangelien zuwies. Diese Form der Exegese ist noch nicht per se antisemitisch – aber in Bezug auf das christliche Selbstverständnis und die christliche Sicht auf das Judentum als nur in Re-

lation zum Christentum sinnvoll und erhaltenswert stellt die *Biblia pauperum* doch eine der vielen möglichen Ausformulierungen der Ablösungstheologie der Kirchenväter dar. Auch hier handelt es sich um hermeneutische Juden: zeitlos ebenso wie aus der Zeit gefallen.

Als weiteres Beispiel einer subtilen Darstellung und Popularisierung der hermeneutischen Juden können die *Arma Christi* (Waffen Christi) dienen. Hierbei handelt es sich um eine Gruppe von Gegenständen auf Bildern oder als Objektgruppen, die die Folterinstrumente der Passion Christi zeigen: Kreuz, Geißel, Nägel, Dornenkrone, Leiter, Schwamm, Zange, Geißelsäule, Ruten, Fesseln, Lanze, Kreuzinschrift, Hammer, Bohrer, drei Würfel, Strick, Brett mit 30 Silberlingen, Gewand, Lenden- und Leichentuch. Seit dem späten Mittelalter war diese gesammelte Darstellung populär, sie folgte dem allgemeinen Fokus auf spirituellen und devotionalen Praktiken zur Imitatio Christi und zur Passion und hatte sowohl starke visuelle als auch mnemotechnische Vorzüge: anhand der einzelnen Gegenstände mit Bezug zur Passionsgeschichte konnte das Narrativ memoriert, nacherzählt und erinnert werden. Ebenfalls spielten die *Arma Christi* auf die weit verbreitete Begeisterung für Reliquien mit Passionsbezug an, auch wenn es sich bei den meisten in Kirchen ausgestellten Objektgruppen nicht um Überreste des Kreuzes oder anderer Gegenstände handelte.

Die *Arma Christi* nennen Juden weder direkt als Täter noch bilden sie Personen insgesamt ab – mit Ausnahme der bildlichen Tradition in England ab dem 15. Jahrhundert, in der explizit Juden abgebildet wurden, die Christus anspucken oder verhöhnen. Doch auch ohne diese plakativen Darstellungen fungierten sie als Popularisierung einer antijüdischen Lesart der Evangelien und apokrypher Evangelienerezählungen: implizit wurde zu jedem Folterinstrument, zur Kreuzigung und zum Verrat ein jüdischer Täter mitgedacht. Oft waren die *Arma Christi* auch von antijüdischen Texten flankiert.⁶

Die *Arma Christi* boten die Möglichkeit, die komplexen und teilweise widersprüchlichen Erzählungen der Evangelien auf ein einfach zu memorierendes, chronologisch stimmiges und moralisch eindeutiges Narrativ zu reduzieren. Wie in vielen Zusammenhängen spätmittelalterlicher Passionsfrömmigkeit stand dabei das Motiv jüdischer Grausamkeit im Vordergrund, was gleichzeitig eine Entlastung der anderen Beteiligten bot und eine Lösung für die Frage, warum der Messias eigentlich sterben musste. Mit oder ohne expli-

ziter bildlicher Darstellung von Juden war damit eine klare Täter-Opfer-Zuweisung geleistet und leicht verständlich auch für Illiterate umgesetzt. Die Bildtradition ist außerordentlich wirkmächtig und die *Arma Christi*-Objektgruppen nach wie vor in vielen Kirchen präsent.

Obgleich die theologischen Debatten äußerst differenziert wären bezüglich jüdischer Schuld und insgesamt der Rolle von Juden und des Judentums im Heilsgeschehen, zielte eine Vielzahl von Texten und Bildtraditionen auf eine radikale Verkürzung dieser Debatten in strikt antijüdischer Manier ab. Der »hermeneutische Jude« fand eine beispiellose Popularisierung in exegetischen ebenso wie devotionalen Praktiken. Die Motive dieses hermeneutischen Juden spiegelten die theologische Imagination überspitzt wieder: Blutdurst und Grausamkeit, Blindheit und Verbohrtheit, die Existenz als »lebende Fossilien« und aus der Zeit gefallen. Die faktische Unterdrückung im christlichen Europa wurde als Beweis jüdischer Schuld gelesen, und die Annahme einer kollektiven charakterlichen Devianz fand ihre Entsprechung in der Darstellung physischer Devianz. Konversion dagegen, eine theologisch hoch interessante und viel diskutierte Frage, war in der populären Ausgestaltung des hermeneutischen Juden weniger wichtig.

Fallstudie: Das mittelalterliche Archiv des Antisemitismus in Schweden im 19. Jahrhundert

Dass der hermeneutische Jude völlig unabhängig von der An- oder Abwesenheit jüdischer Gemeinden entwickelt und verbreitet wurde, ist besonders gut in den Regionen zu sehen, in denen jüdische Migration und Ansiedlung erst spät erlaubt wurden, etwa in Skandinavien. In kleinen Sprachgemeinschaften ist zudem gut zu beobachten, wie bestimmte Texte tradiert wurden. In Schweden ist ein bestimmter Fundus mittelalterlicher antijüdischer Texte bereits im Mittelalter im Land nachzuweisen, jeweils in sowohl lateinischen als auch volkssprachlichen Textzeugnissen, und dass darüber die wesentlichen Aspekte des hermeneutischen Juden adaptiert und verbreitet wurden. Durch die Präsenz vor allem laienpädagogisch relevanter Textgattungen wie Predigten und Predigtformulare, exempla und Legenden sowie volkssprachlicher Bearbeitungen apokrypher Bibeltexte kann davon ausgegangen werden, dass die Rezeption dieser antijüdischen Narrative relativ breit und deutlich über klerikale Kreise hinaus reichte – für die meisten Menschen ein »Wissen« über Juden, das völlig abgekoppelt von eventuel-

len Begegnungen mit tatsächlichen Juden installiert und weitergegeben wurde.

Die lange andauernde Verständlichkeit und Nutzbarkeit mittelalterlicher antijüdischer Narrative zeigt sich in Schweden im 19. Jahrhundert an der massenhaften Verfügbarkeit von Texten entsprechenden Inhalts. Etwa 200 explizit antijüdische Texte wurden zwischen 1800 und 1900 im Land gedruckt, teils als Übersetzungen aus anderen europäischen Sprachen, und viele davon in mehreren Auflagen. Viele der Texte bezogen sich auf aktuelle Entwicklungen, die regelmäßig wiederkehrenden Abwehrkämpfe gegen die 1870 vollzogene Emanzipation, die Aufnahme entsprechender Diskussionen aus Preußen und Norwegen, oder Erörterungen der vorgestellten Dominanz der immigrierten Juden für die heimische Ökonomie. Einen nicht unbeträchtlichen Anteil machten aber auch Bearbeitungen mittelalterlicher Texte aus, in moderner Übersetzung, aber meist sehr nah an den Vorbildtexten: Legenden von Judas Ischarioth, Konversionserzählungen und eine Sammlung von drei kleinen Texten in der Ahasver-Sammlung. Dieser kleine Sammelband umfasste, in einer in ganz Europa üblichen Zusammenstellung, erstens die Legende vom sogenannten Ewigen oder Wandernden Juden, zweitens eine Legende über das schändliche Ende Pontius Pilatus und den Schaden, den dessen Leichnam anrichtete, und drittens einen kurzen, vershaften Text über die Strafen, die jeder der jüdischen Stämme für ihre jeweilige Beteiligung an der Verfolgung, Verspottung und Folterung Christi erleiden müsse. Vor allem der letzte Text verbindet die religiösen Aspekte des hermeneutischen Juden mit rassistisch-essentialisierenden Aspekten, da viele der »Strafen« in abweichender und abstoßender Physiognomie bestehen: eiternde und blutende Wunden, schlechter Geruch, Würmer, Beulen und Spucken. Dieser Text ist mittelalterlichen, aber nicht ganz klar herzuleitenden Ursprungs, er wurde als Sangspruch und als Anhang zum apokryphen Evangelium Nicodemi in Handschriften, ab dem 17. Jahrhundert dann massenhaft als Teil der Ahasver-Sammlung und auch in »ethnographischen« Schriften über das Judentum verbreitet.⁷

Die mittelalterlichen Wurzeln des modernen Antisemitismus

Die Tatsache, dass nicht nur die Motive mittelalterlichen Judenhasses, sondern auch die konkreten Texte bis mindestens ins 19. Jahrhundert hinein verständlich, benutzbar und beliebt blieben, belegt die Stabilität dieser Motive ebenso wie

deren Flexibilität, was ihre Einbindung und Adaptierung in unterschiedliche gesellschaftliche und historische Kontexte betrifft. Schweden im 19. Jahrhundert ist sicherlich nur ein Beispiel, in anderen Regionen und Sprachräumen würden sich vermutlich ähnliche Kontinuitäten aufzeigen lassen, was die Präsenz nicht nur mittelalterlicher Ideologeme und christlicher Aspekte, sondern konkreter mittelalterlicher Texte betrifft.

Hier zeigt sich eine direkte Weiterverwendung des mittelalterlichen »hermeneutischen Juden«: einer Figur aus der theologischen Debatte und Imagination, die immer konkreter ausgestattet wurde und deren Dominanz in der Konsequenz auch das konkrete jüdisch-christliche Miteinander prägte – eben weil es eine feste christliche Vorstellung darüber gab, wie Juden seien. Damit formte der hermeneutische Jude nicht nur realiter auch die Lebensrealität vieler Jüdinnen und Juden, die auf eine christliche Gesellschaft trafen, die bereits einiges über sie zu wissen glaubte, sondern die mittelalterliche Imagination bildete auch einen bis heute selten beachteten Hintergrund zu Debatten über Emanzipation – denn die Personen, die sich in dieser Frage publizistisch, politisch und wissenschaftlich äußerten, hatten vermutlich einen ähnlichen Hintergrund und entsprechend popularisierte Bilder von »Juden« rezipiert.

In mittelalterlichen wie in modernen Beispielen sind die Eigenschaften des hermeneutischen Juden stabil. Grundlegend ist eine angenommene »jüdische Temporalität«, abgeleitet aus dem Augustinischen Prinzip der »Zeugenschaft«, eine überzeitliche Identität biblischer und kontemporärer Kollektive und damit auch die Übertragbarkeit der historischen kollektiven Charakteristika auf konkrete Personen. Neben den aus einer spezifischen Interpretation und Verkürzung der Passionsgeschichte abgeleiteten Eigenschaften Blutdurst und Grausamkeit wurde daraus auch eine physische und charakterliche Devianz hergeleitet. Ein ebenfalls sehr stabiles Motiv ist die jüdische Religion insgesamt als obsoletes Relikt einer vergangenen Zeit, in der das Volk Israel das auserwählte Volk war, die aber mit der Ankunft des Evangeliums beendet sei. Dieser ebenfalls bereits bei den Kirchenvätern angelegte und in mittelalterlichen Popularisierungen sehr prominente Aspekt der Ablösungstheologie bildete ebenfalls eine wichtige Grundlage für jüdisch-christliche Begegnungen über die Jahrhunderte hinweg.

Die Popularität mittelalterlicher Legenden im 19. Jahrhundert beweist die andauernde Intelligi-

bilität christlicher Ressentiments und deutet darauf hin, dass bis in die Moderne hinein eine Parallelität christlicher Argumentationsmuster und Narrative mit säkularen Debatten stattgefunden haben muss. Dabei ist von einer potentiell breiteren Rezeption der christlichen/mittelalterlichen Texte auszugehen, weil deren Distributionswege und -formen auf eine massenwirksamere Verbreitung hindeuten. In jedem Fall belegen die mittelalterlichen Textvorbilder, dass die Anschuldigung des Deizids und daraus folgende Bestrafung sowie Devianz als kollektive jüdische Eigenschaften fest ideologisch verankert und nicht mehr als Bestandteil eines älteren oder auch konfessionell anderen religiösen Stereotyps erkennbar waren.

Die Attraktivität der Weiterbenutzung mittelalterlicher antijüdischer Narrative ist leicht nachzuvollziehen: eine Reduktion komplexer Zusammenhänge und Narrative auf einfache Schemata führt dazu, dass legendarische, populäre, simplifizierte Texte mit religiösem Inhalt über lange Zeit weiter rezipiert werden können. Religiös begründete Ressentiments bleiben damit verstehbar und bilden einen Kontext für andere Ressentiments – vom Mittelalter bis heute.

Anmerkungen:

¹ Cohen, Jeremy (1999): *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley: University of California Press (The S. Mark Taper Foundation imprint in Jewish studies).


² Die Idee der Zeugenschaft ist, wie auch andere Konstrukte über das Judentum, bei Augustinus durchgehend in den meisten seiner Schriften zu finden. Die Rekonstruktion hierzu findet sich ebenfalls bei Cohen, ein kürzerer Überblick über die chronologische Entwicklung Augustinus' Lehren zum Judentum bei Cluse, Christoph (2018): »Töte sie nicht!«. Echos der augustianischen Theologie über die jüdische »Zeugenschaft« im Mittelalter. In: Christof Müller und Guntram Förster (Hg.): *Augustinus – Christentum – Judentum. Ausgewählte Stationen einer Problemgeschichte: Beiträge des 13. Würzburger Augustinus-Studententages vom 12./13. November 2015*. [1. Auflage]. Würzburg: Augustinus bei echter (Res et signa, 13), S. 113–155.

³ Lipton, Sara (2014): *Dark mirror. The medieval origins of anti-Jewish iconography*. 1. ed. New York: Metropolitan Books/Henry Holt and Company.

⁴ Rasmussen, Tarald (2008): *Bridging the Middle Ages and the Renaissance: Biblia Pauperum, their Genre and Hermeneutical Significance*. In: Magne Sæbø und Michael A. Fishbane (Hg.): *Hebrew Bible, Old Testament. The history of its interpretation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (2), S. 76–93, *ibid.* 76.

⁵ Bibelstellen lassen sich demnach nicht nur buchstäblich als konkrete historische Aussagen verstehen, sondern können auch als allegorische Aussagen über die Glaubenswirklichkeit, moralisch als Handlungsanweisung für den Glaubenden oder anagogisch als Ausdruck der Hoffnung gelesen werden.

⁶ Eine ausführliche Beschreibung der mittelalterlichen Arma Christi-Tradition findet sich bei Bale, Anthony Paul (2006): *The Jew in the medieval book. English antisemitisms, 1350 - 1500*. 1. publ. Cambridge: Cambridge Univ. Press (Cambridge studies in medieval literature, 60), S. 145-168.

⁷ Heß, Cordelia (2021): *The Medieval Archive of Antisemitism in Nineteenth-Century Sweden*. 1. Auflage. Berlin/Boston: De Gruyter. 

Die christliche Signatur des Antisemitismus: Theologische Wurzeln

Prof. em. Dr. Katharina von Kellenbach, Projektreferentin »Bildstörungen« an der Evangelischen Akademie zu Berlin

Zeitgenössische Ansätze zum Antisemitismus beschreiben »religiösen Antijudaismus« als ein historisches Relikt aus dem Mittelalter und als Problem, das sich durch die schwindende Relevanz des Christentums in einer zunehmend säkularen Welt von selbst gelöst hat. Sozialwissenschaftliche Erhebungen konzentrieren sich auf politische, wirtschaftliche und soziale Stereotypen, und in der letzten ADL-Umfrage zum weltweiten Antisemitismus, dem Global 100 Index, fragt keine der elf Fragen christlichen Antijudaismus ab: die Frage nach der Verantwortung der Juden für den Tod Jesu wurde gestrichen.¹ Der Antisemitismusforscher Armin Pfahl-Traughber zeigt sich in seiner Einführung zum Antisemitismus für die Bundeszentrale für Politische Bildung zuversichtlich, dass religiöser Antijudaismus nur noch in marginalen fundamentalistischen Gruppen besteht, nachdem die großen deutschen Volkskirchen den Antisemitismus zur Sünde erklärt haben.² Die Definition der International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA) spricht von »einer bestimmten Wahrnehmung von Juden, die sich als Hass gegen Juden äußern kann«, ohne den Versuch zu unternehmen, die Wurzeln und Traditionen, Ursprünge und Entwicklungen dieser »Wahrnehmungen« erklären zu wollen.

Warum also sollte man trotzdem von einer »christlichen Signatur des zeitgenössischen Antisemitismus«³ sprechen? Natürlich ist bleibend der erste Grund, dass christlicher Antijudaismus die Vorgeschichte für modernen Antisemitismus liefert. Auch die sozialwissenschaftlich-historische Antisemitismusforschung muss sich gelegentlich mit biblischen Narrativen und theologischen Lehren auseinandersetzen, um die Wurzeln und Wegbereiter zeitgenössischer Vorurteile in den Blick zu nehmen. Religiöser Antijudaismus ist im kulturellen Wissensspeicher europäischer Kultur verankert, und kann dort jederzeit aktiviert und mobilisiert werden (Adams 2020). Ohne diese religiöse Vorgeschichte lässt sich die Wirkmacht des politischen Antisemitismus der Neuzeit schlecht erklären.

Aber was passiert, wenn man die christliche Signatur des Antisemitismus nicht auf die histo-

rische Dimension reduziert, sondern die Kontinuitäten und Verbindungen »religiöser« und »säkularer« Judenfeindschaft ernst nimmt? Wenn man Antisemitismus als Welterklärung versteht, die Heilsmodelle anbietet und »Erlösungen« verspricht? Antisemitismus ist mehr als ein Cluster unterschiedlicher Vorurteile gegenüber einer religiösen Minderheit, die sich mit Richtigstellung und Aufklärung bekämpfen ließe. Im Antisemitismus werden Fragen der eigenen Identität und Werte, der Ursachen des Unheils und der Schuld sowie Hoffnung und Heil verhandelt.

Die Säkularisierung hat eschatologische Erwartungen an die messianische Endzeit historisiert und politisiert. Damit fiel den Juden eine Schlüsselrolle zu, denn sie wurden zum Symbol der unerlösten Welt und zu eingeschworenen Feinden des Gerechten und Guten: »Die Juden sind unser Unglück« wurde zum Motto einer Politik, die sich vom Christentum emanzipieren wollte. Unter diesem Motto mobilisierten sich antisemitische Bewegungen seit Heinrich Treitschke im 19. Jahrhundert, unter dieser Parole stand jede Titelseite des wöchentlichen Propagandablattes *Der Stürmer*. Als Projektionsfläche für das Feindliche, Unreine, Ambivalente und Störende wird das Jüdische zur Chiffre von Not und Unheil, Elend und Übel. Ihre Vertreibung und Vernichtung erscheinen als erster Schritt auf dem Weg in eine heilere Welt.⁴ Es ist diese Hoffnung, mit der heutige Antizionisten die Zerstörung des Staates Israels mit dem Ende von Kolonialismus und Rassismus verbinden. Im Antisemitismus treffen sich Geister, auch wenn sie aus ganz gegensätzlichen politischen Lagern kommen, in diesem Zerrspiegel werden Gemeinsamkeiten geschaffen und soziale und ideologische Widersprüche überbrückt. Die projektive Intensität des Antisemitismus entzieht sich empirischer Fakten und rationaler Argumente, weil die »fiktiven Juden« (Heß) und das »Gerücht über den Juden« (Adorno) Identität stiftet.⁴

In den politischen Ideologien der Neuzeit wurden »die Juden« zum symbolischen Ventil hohler Heilsversprechen. Im Begehren nach Fortschritt und reiner Vernunft, nach heiler Welt und natio-

naler Einheit pulsieren (falsche) Heilzusagen einer realisierbaren Erlösung. Antisemitismus ist das religiöse Herz einer säkularen Neuzeit, die das Heil nicht mehr in der Transzendenz sucht, aber das Unheil in der jüdischen Präsenz findet. Diese religiöse Dimension des Antisemitismus wurde für den Nationalsozialismus mehrfach konstatiert, denn es ist eine Heilslehre, die konkrete (und falsche) Antworten auf ultimative Fragen, wie die nach der Ursache des Unheils (die Juden), den Gegnern und Feinden (die Juden) sowie der Heilung der Welt (judenfrei) gab und gibt.⁵ Schon Paul Tillich hat dies 1933 in seiner kleinen und brillanten Schrift *Die sozialistische Entscheidung* herausgearbeitet.⁶

Der Weltkirchenrat ÖRK hat in seinem Gründungsdokument 1948 in Amsterdam den Antisemitismus als »Sünde« definiert und als »unvereinbar mit dem Bekenntnis und der Praxis des christlichen Glaubens«, also als »Häresie«. Die volle Tragweite dieser Erklärung wird selten – auch in den Kirchen – wirklich ausbuchstabiert. Denn mit dem Begriff der »Sünde« ist ja nicht die »böse Tat« gemeint, wie z.B. ein konkretes Vorurteil, Diskriminierung oder Gewalttat. Mit »Sünde« ist eine epistemologische Verkrümmung und psychologische Verfasstheit gemeint, die dem Irrtum, dem Vorurteil, dem Hass zugrunde liegt und vorangeht. Von Antisemitismus als Sünde zu sprechen, heißt die Mechanismen der Selbstidealisation in den Blick zu nehmen, mit denen persönliche Unsicherheiten, politische Zweifel und theologische Ambivalenzen ausgelagert und im jüdischen Anderen eingeeht und vernichtet werden sollen. Mit dem Begriff der Sünde erschließt sich der Antisemitismus als Ventil krankhafter persönlicher und kollektiver Selbstidealisationen.

Deshalb wird die Bekämpfung des Antisemitismus immer eine Veränderung der eigenen Identität und Glaubensgewissheiten bewirken. Dies betrifft insbesondere (alte und neue, politische und theologische) Erklärungsmodelle für (1) die Frage nach Schuld und Unheil, (2) binäre und dualistische Weltkonzeptionen, in der Gut und Böse, Hell und Dunkel, Freund und Feind aufgeteilt werden, und (3) Substitutions- und Entwertungsideologien, in denen das Neue das Alte überwindet und unerwünschte archaische Restbestände (Fanatismus, Aberglaube, Opferkult, Gewalt, Blutsrituale, Stammesreligion) auf Andere projiziert.

(1) Schuld und Macht

Obwohl alle Kirchen zu allen Zeiten gelehrt haben, dass Jesus Christus »für uns gestorben«⁷ ist, wurden immer auch – mit unterschiedlicher Vehemenz – »die Juden« dafür verantwortlich gemacht, verfolgt und bestraft. Die christliche Lehre vom Sühnetod Jesu Christi hat »die Juden« zu Protagonisten einer Verschwörung gemacht, die bis heute Keimzelle aller Verschwörungsmethoden bis zu den »Protokollen der Weisen von Zion« und QAnon geblieben ist. Die Kollektivschuld der Juden gehörte bis zu »Nostra Aetate« zum gesicherten Wissen der christlichen Glaubensstradition. Erst 1965, nach der Schoa, rang sich das Zweite Vatikanische Konzil in Rom nach zähen Verhandlungen zur folgenden Formulierung durch:

»Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrunken haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder **allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden** zur Last legen.«⁸

Das Erstaunlichste an diesem Satz ist, dass er überhaupt geschrieben werden musste. Noch in der Verwerfung bestätigt dieses Dokument die Virulenz einer Idee, dass Angehörige einer marginalisierten religiösen Gemeinschaft »ohne Unterschied« Schuld an Ereignissen vor hunderten von Jahren tragen könnten. Die Passionsgeschichte wird in der Osterzeit zur Gegenwart, und in der Identifikation mit dem leidenden Gottessohn machen gläubige Christen »die Juden« zu Tätern. Trotz offiziellen kirchlichen Verlautbarungen, die sich vom Gottesmordvorwurf offiziell distanzieren, sind die ikonischen, liturgischen, religionspädagogischen und kirchenmusikalischen Formen dieser Lehre noch lange nicht verschwunden.⁹ Die Kehrseite christlicher Ohnmacht ist die jüdische Macht, womit sich das christliche Heilsereignis in Antijudaismus verstrickt hat.

Natürlich ist diese judenfeindliche Lesart historisch falsch, wie seit den *Zehn Thesen von Seelisberg*¹⁰ immer wieder, und immer deutlicher, festgestellt wird: nicht nur die Verfolger waren jüdisch, sondern auch die Anhänger*innen des Juden Jesus von Nazareth. Das Neue Testament ist ein jüdischer Text, alle Konflikte sind innerjüdische Auseinandersetzungen. Die Passionsgeschichte darf nicht als historische Berichterstattung gelesen werden, sondern ist religiöse Interpretation dramatischer Ereignisse. Die Verhand-

lungen vor den jüdischen Tempelbehörden und römischen Justizbehörden wurden nach Jahrzehnten mündlicher Überlieferung in griechischer Sprache aufgeschrieben, hier handelt es sich nicht um Tatsachenberichte.

Neben den notwendigen exegetisch-historischen Korrekturen geht es einer antisemitismuskritischen Theologie vor allem um die Frage: »**warum musste Jesus von Nazareth eigentlich sterben?**« Solange die Antwort auf diese Frage lautet: »weil er verfolgt, verraten, und (von den Juden, Pharisäer, Priestern, Schriftgelehrten) gehasst wurde«, ... bleibt Antisemitismus die Antwort. Dagegen müssen klare antisemitismuskritische Alternativen entwickelt und populariert werden.

Zum Beispiel: Jesus war kein passives Opfer, sondern hat sich aktiv geopfert. Dieser Unterschied ist in der englischen und lateinischen Sprache – allerdings nicht im Deutschen – schon sprachlich deutlich: *victima* und *sacrificio*. Das Opfer als *victim* ist machtlos und den Plänen der Täter ausgeliefert, es trägt keine Verantwortung. Das Opfer als *sacrifice* entscheidet sich aktiv zur Hingabe, was allein auf die Passionsgeschichte zutrifft. Jesus war kein Opfer einer Verschwörung. Er hat seine Festnahme mit einer »Tempelreinigung« provoziert, wohl wissend, dass diese Aktion während des Passahfestes, dem Gedenken an die Befreiung Israels aus der Versklavung in Ägypten, hoch-explosiv war und zu seinem Arrest führen musste.

Oder: Das »Lamm Gottes« (Joh 1,29) ist kein Sühneopfer und auch kein Sündenbock. Es spielt auf das Passahlamm der Exodusgeschichte an, dessen Blut schützt und eine neue Gemeinschaft gründet. Keines der vier Evangelien entwickelt eine Sühnetheologie oder stellt die Kreuzigung als Sühneopfer dar, mit dem die Schuld der Gläubigen »bezahlt« wird, wie das bei Paulus oder Anselm von Canterbury anklingen mag. Die Passionsgeschichte als Passahgeschichte bricht die narrativen und psychologischen Dynamiken von jüdischer Macht und christlicher Ohnmacht, jüdischer Schuld und christlicher Unschuld. Diese Schuldverschiebungen sind eine Antriebsfeder antisemitischer Mythenbildung.

(2) Feindschaft

Eng verwoben mit jüdischer Schuld sind Projektionen der Juden in der Rolle als Gegner, eine Dynamik, die David Nirenberg in seinem Buch *Antijudaismus: Die westliche Tradition* (2017)

durch die Jahrhunderte hinweg belegt.¹¹ Die Rhetorik eingefleischter Feindschaft identifiziert »die Juden« mit unterschiedlichen Gegnerpositionen: Unglaube und Gesetzesgerechtigkeit, Patriarchat und Kommunismus, Globalisierung und Nationalismus, Rassismus und Kapitalismus, Pazifismus und Militarismus sind beliebte Gegenpositionen, die auf die »jüdischen Gegner« Jesu projiziert werden.

Die Pharisäer und Schriftgelehrten liefern die Projektionsflächen, die sich Jesus mit ihren »Fangfragen« nach Vergebung und Besteuerung, Auferstehung und Reinheitsgeboten, Sabbatvorschriften und Umgang mit Zöllner und Prostituierten entgegenstellen.¹² Sie werden in den Evangelien als Heuchler und Otterngezücht, als blind und eitel, hartherzig und falsch bezeichnet. Das macht sie, auch in säkular-politischen Diskursen, zu Karikaturen bornierter Gesetzlichkeit und unbarmherziger Heuchelei. Die Rhetorik der Gegnerschaft behauptet sich auch heute noch, obwohl die meisten wissen, dass alle Protagonisten des Neuen Testaments jüdisch waren.

Die Polemiken haben, historisch betrachtet, ganz andere Gründe: Die Pharisäer waren keine abge sonderte Elite, sondern standen der Jesusbewegung theologisch und sozial nahe. Beide Bewegungen waren progressiv und demokratisch, hielten sich an den gleichen Orten auf, standen dem Tempel in Jerusalem kritisch gegenüber und wollten den Willen Gottes und die Weisungen der Schrift relevant und zugänglich machen. Beide Bewegungen rekrutierten und missionierten. Die Streitgespräche sind keine Kreuzverhöre oder Fangfragen, sondern folgen den Regeln halachischer (gesetzlich-ethischer) Diskussionen, in denen es darum geht, Differenzen und Widersprüche, Meinung und Gegenmeinung genau zu verstehen und festzuhalten. Die Pharisäer teilen theologische Grundprinzipien mit der Jesusbewegung und feilen an den Unterschieden der Lehrmeinungen, um sich (und ihn) zu profilieren.

Antisemitismus ist ein Symptom binärer Logiken, die Gut und Böse, Licht und Dunkelheit, Freund und Feind, in einem imaginären »christlich-jüdischen« Konflikt auflöst. Diese dualistische Rhetorik schafft Gegenpole wie Freiheit oder Gesetz, Glaube oder Zweifel, Erlösung oder Verwerfung – und fordert Entscheidungen, in denen die Gegenseite immer als jüdischer Gegner identifiziert bleibt.

Dagegen muss eine antisemitismuskritische theologische (und politische) Rede gesetzt werden, die Widersprüche zulässt und Konflikte offen(er) austrägt, Ambiguitätstoleranz und Streitlust fördert. Dabei geht es nicht darum, fehlerfrei zu sein und Recht zu haben, sondern darum die unerschöpfliche Fülle und Vielfalt theologisch zu validieren. Antisemitismus wächst immer dort, wo das Bedürfnis nach klaren Ansagen und strikten Ordnungen bedient werden soll.

(3) Überlegenheit

Eine dritte Dynamik, die sich aus der christlichen Theologie in den säkularen Antisemitismus eingeschrieben hat, ist »Supersessionism« und die Substitutionstheologie, mit der das »Neue Testament« das »Alte Testament« außer Kraft gesetzt und enterbt hat. Allein eine Namensänderung der kanonischen Schriften, wie sie sich in theologisch-kirchlichen Kreisen langsam durchsetzt, kann die Überlegenheitshermeneutik noch nicht wirksam aussetzen. Denn sie hat sich längst säkularisiert: Die europäische Aufklärung hat sich die Überwindungsdynamik zu eigen und die christliche Religion zur mittelalterlichen Vorgeschichte gemacht. Wie das Judentum in der klassischen Theologie wird nun die christliche Religion zum Auffangbecken unerwünschter Aspekte, von Aberglauben und Fanatismus, Autoritätshörigkeit und Intoleranz, so als hätte die wissenschaftliche Rationalität der Neuzeit nicht ebenso viel Menschenfeindlichkeit und überzeugte Grausamkeit hervorgebracht wie das schlimmste »christliche Mittelalter«.

In der Überlegenheitsdynamik etablieren sich universale Wahrheitsansprüche, die dem »Alten« das Existenzrecht absprechen und Unterordnung einfordern. Die jüdische »Blindheit« und Weigerung, den christlichen Glauben anzuerkennen, hat jahrhundertlang Gewaltausbrüche legitimiert. Die Widerständigkeit jüdischer Religionspraxis irritiert bis heute, wo sich christlich-säkulare Mehrheitsgesellschaften über jüdische Rituale, Reinheitsgesetze oder Sabbatfrömmigkeit entrüsten und darüber ihre aufgeklärte Überlegenheit etablieren.

Indem es zur Wurzel und Vorgeschichte degradiert wird, wird dem jüdischen Leben das Existenzrecht abgesprochen. Gleichzeitig werden seine »guten« Schriften und Traditionen von der Gottesebenbildlichkeit und Menschenwürde (Schöpfung), von Recht und Gerechtigkeit (Tora), von Freiheit und Verantwortung (Propheten) integriert: »Uns« gehören jene Passagen des Al-

ten Testaments, die relevant und erbaulich erscheinen: die Propheten, die Exodus- und Schöpfungsgeschichte, die zehn Gebote. »Ihnen« bleiben die vermeintlich verbesserungs- und verurteilungswürdigen Passagen: Opferkult, Blutsrituale, Stammesreligion, Vergeltungskriege, Gesetzmäßigkeit. Die Grenze zwischen »unseren« und »deren« Texten und Traditionen verläuft an der Anstößigkeit und Missbilligung und der Aussicht, die eigene Bedeutung zu bekräftigen.

Der triumphalen Gewissheit, Recht zu haben und die Wahrheit zu besitzen, tritt eine antisemitismuskritische Theologie entgegen, die das jüdische »Nein« zum christlichen Messias als ein »Sakrament der Andersheit«¹³ neu deuten lernt. Eine christliche Theologie, die die Treue Israels zu seinen Bundesverpflichtungen respektiert, lernt Diversität und Differenz als gottgewollt zu achten. Es geht dann weniger darum, Wahrheiten dogmatisch korrekt festzulegen, als im Miteinander und Gegeneinander unterschiedliche Auslegungsmöglichkeiten zu erarbeiten. Dies nähert sich den rabbinischen Auslegungspraktiken der Diskussion und Auseinandersetzung, die sich schöpferisch und intuitiv mit dem Wort Gottes befassen. Gerade die alten, schwierigen, verstörenden und unverständlichen Texte und Traditionen werden dann zu Quellen neuer Impulse und Interpretationen für die Gegenwart.

(4) Antisemitismuskritische Theologie

Von einer »christlichen Signatur« zu sprechen, bedeutet, der Theologie nicht nur eine Rolle in der Vergangenheit des Antisemitismus zuzuweisen, sondern auch in dessen zukünftiger Überwindung und Bekämpfung. Eine antisemitismuskritische Theologie ist notwendig, um den antisemitischen Schuldprojektionen, Feindbestimmungen und Überlegenheitsansprüchen, gerade auch im säkularen Bereich, neue Antworten entgegenzustellen. Dazu braucht es eine neue Bewertung der widerständigen Spannungen in der christlich-jüdischen Beziehung, damit die Konflikte sich nicht »canceln«, sondern befruchten und bereichern. Antisemitismuskritische Bibelauslegungen können die tieferen Bedeutungen sperriger Texte und schwieriger Geschichten in der Heiligen Schrift nach intensiver Auseinandersetzung erschließen.¹⁴ Antisemitismuskritische Selbstreflexionen stärken die Bereitschaft, die christliche Botschaft in Kontinuität (und nicht Bruch) mit der Tora und in Verbundenheit (nicht Verachtung) mit den jüdischen Auslegungstraditionen zu artikulieren.¹⁵ Die »Gestalt« dieser neuen theologischen Wege sind noch

nicht offenbar. Aber sie werden dem säkularen Antisemitismus den Nährboden entziehen.

Anmerkungen:

¹ <https://global100.adl.org/map> (zuletzt aufgerufen 4.8.2023)

² Armin Pfahl-Traughber, »Ideologische Erscheinungsformen des Antisemitismus« APUZ 24.07.2007
<https://www.bpb.de/apuz/30327/ideologische-erscheinungsformen-des-antisemitismus?p=all>

³ Das ist der Name des BMBF Verbundprojektes 2021-2025, der auf Initiative von Christian Staffa zurückgeht.

⁴ Alon Confino: *A World Without Jews: The Nazi Imagination from Persecution to Genocide*, New Haven 2015

⁵ Rainer Bucher: *Hitlers Theologie*, Würzburg 2008

⁶ Paul Tillich *Die sozialistische Entscheidung* 1933
(<https://paultillich.de/wp-content/uploads/2017/11/Paul-Tillich-Die-Sozialistische-Entscheidung.pdf>) (zuletzt aufgerufen 20. Juli 2023)

⁷ »Für uns gestorben: Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) Gütersloh 2015

⁸ https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html
(zuletzt aufgerufen 4.8.2023)

⁹ <https://imdialog.org/eworte/index.html> (zuletzt aufgerufen 4.8.2023)

¹⁰ <https://www.iccj.org> (zuletzt aufgerufen 4.8.2023)



Sünde gegen Gott und die Menschen – Antisemitismus im evangelischen Diskurs um das sog. Kairos-Palästina-Dokument¹

Maria Coors, Justus-Liebig-Universität Gießen

Vorlesefassung

Einleitung

In Vorbereitung auf die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (des Weltkirchenrates), die eigentlich im September letzten Jahres, aufgrund der weltweiten Coronapandemie nun in diesem Jahr in Karlsruhe stattfindet, wurde bereits im Juli 2020 unter dem Titel »Cry for Hope« unter Bezugnahme auf das sog. Kairos-Palästina-Dokument von 2009 ein erneuter Aufruf an die weltweite Christenheit zur Unterstützung der palästinensischen Sache formuliert.

In diesem Papier finden sich in sehr komprimierter Form – in der deutschen Fassung knapp 2,5 DIN-A4-Seiten – die im internationalisierten Diskurs der letzten Jahre quasi kanonisierten Allgemeinplätze »linker« Israelkritik: Israel wird als *imperialistischer Apartheidsstaat* sinniert, dessen zugrundeliegende Staatsraison des *Zionismus* pauschal *diskreditiert* und die gegenwärtige Situation des sog. Nahostkonflikts mit *NS-Deutschland und der nazistischen Verfolgung und Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden* verglichen. Schließlich wird ein *Antisemitismus-begriff* etabliert, der Judenfeindschaft als Form von Rassismus konstruiert und der gegen unsachgemäße Gleichsetzung mit gerechtfertigter Kritik am Staat Israel geschützt werden muss.

Das alles wird jedoch verbunden bzw. dicht verwoben mit theologischen Positionsschnipseln: Das sind in Anknüpfung an Dietrich Bonhoeffer und die Barmer Theologische Erklärung die Feststellung des *status confessionis*, also der Gefährdung der Kirche als solche sowie der Integrität des Evangeliums und des christlichen Glaubens durch die »Sünde« der Unterdrückung des palästinensischen Volkes bzw. jeglicher Unterstützung der gegenwärtigen politischen Realitäten in Israel und den besetzten Gebieten. Neben den politischen Forderungen steht das Papier ein für »eine Theologie [...], die *prophetisch* zu einer *inklusive Vision des Landes* für Israelis und Palästinenser aufruft und so bekennt, dass der Schöpfergott ein Gott der Liebe, der Barmherzigkeit

und Gerechtigkeit, nicht aber der Diskriminierung und Unterdrückung ist.«

Schließlich wird im Schlussparagrafen des Papiers der christliche Einsatz für die politische Sache der Palästinenser*innen verbunden mit dem Einsatz für eine bessere Weltordnung als solcher, die weit über ein »Lösungsszenarium« für einen regionalen ethnischen Konflikt hinausgeht. Zugespielt ausgedrückt: Es geht um die Rettung des bedrohten Weltfriedens, wobei bei diesem Friedensbegriff m. E. durchaus eine religiöse Bedeutungsebene mitschwingt, bei der Frieden nicht nur ein Zustand zwischen Menschen, sondern auch zwischen Mensch, Gott und Schöpfung ist.

»Wir bekennen, dass wir mit unserem Einsatz als Christinnen und Christen für die Befreiung des palästinensischen Volkes der Theologie des Imperiums widerstehen – einer globalen Ordnung der Herrschaft, die sich in rassistischer, wirtschaftlicher, kultureller und ökologischer Unterdrückung manifestiert, welche die Menschheit und Gottes ganze Erde bedroht.«

Nun ist das Thema meines Vortrags heute nicht zufällig, weil aufbauend auf einer primär historischen Forschungsarbeit, der evangelische Diskurs bzw. Antisemitismus im evangelischen Diskurs um das sog. Kairos-Palästina-Papier. Dieses ist, wie bereits erwähnt Ende 2009 erschienen und vorrangig in den drei darauf folgenden Jahren diskutiert worden.

Warum fange ich trotzdem mit einem Papier von 2020 an, bei dem ich mich als v.a. Historikerin auf ungewohnt aktuellem Boden bewege?

Nun, zunächst verstehe ich diese Tagung und das Thema des Forschungsverbundes so, dass es zwar auch um historische Wurzeln v.a. aber um eben den zeitgenössischen Antisemitismus geht. Und das knüpft an die meiner Forschung zugrundeliegenden Hypothese an, dass der Diskurs um Kairos-Palästina 2009-2013 zumindest im deutschen evangelischen Kontext ein »Schlüsseldiskurs« war, in dem sich Argumentations- und Denkstrukturen elaboriert und manifestiert haben, die nachhaltig, also bis heute im kirchlichen

Bereich wirken und in den letzten Jahren auch den kirchlich-theologischen Kontext verlassen haben.

Meine Forschung teilt die Grundannahme dieser Tagung, dass die Konstruktion der christlichen Judenfeindschaft als reine »Vorgeschichte« zum modernen Antisemitismus zu kurz greift. Anhand dieses »Schlüsseldiskurses« lässt sich zeigen, wie im kirchlich-theologischen Reden über Israel säkular-moderne mit traditionell-religiösen antijüdischen Elementen amalgamiert wurden bzw. säkularer Antisemitismus sekundär theologisch expliziert wurde. Und es lässt sich auch zeigen, wie ein fehlendes bzw. unterkomplexes Verständnis von Antisemitismus dazu führt, dass eine wirksame theologische Entgegnung auf antisemitische Semantiken scheitert.

Kontext Kairos-Palästina-Dokument

Verfasst wurde das Papier von palästinensischen christlichen Geistlichen. Verschiedene arabische Kirchenleitende veröffentlichten das Papier im Dezember 2009.

Ausführlicher könnte man hier auf die Rolle des ÖRK eingehen. In aller Kürze: Nicht nur die Übersetzung und Verbreitung wurde über die Strukturen des Weltkirchenrats forciert, auch die Abfassung muss im Kontext einer Reihe von Konferenzen und Arbeitszusammenhängen gesehen werden, die aus dem Kontext des Weltkirchenrates federführend getragen wurden. So wurde bereits auf einer Konferenz 2007 in Amman sowohl das »Ökumenische Forum für Palästina und Israel« (Palestine Israel Ecumenical Forum (PIEF)) gegründet, als auch der so genannte »Amman Call« veröffentlicht. In diesem forderten Vertreter*innen der Kirchen im Nahen Osten bereits die internationale Ökumene dazu auf, sich auch theologisch mit der politischen Situation in Israel und den palästinensischen Gebieten zu befassen. Daran schloss sich eine ÖRK-Konferenz in Bern 2008 unter dem Titel »Promised Land« an. Und auch die beiden Konferenzen in Balamand im Libanon unter dem Titel »The People of God in Bible and Tradition« 2010 und »Violence in the Name of God? Joshua in changing contexts« 2012 in Hofgeismar wären hier zu nennen. Das die Rolle des ÖRK hinsichtlich christlicher Positionierungen zum politischen arabisch-israelischen Konflikt und dem christlich-jüdischen Verhältnis nicht erst seit der Veröffentlichung des Kairos-Palästina-Dokuments problematisiert worden sind, beende ich diesen Exkurs hier vorerst wieder. Ich denke

aber, dass sowohl die Internationalisierung der verflochtenen »konkurrierenden« Diskurse, wie sie aktuell immer mal wieder unter dem Schlagwort Postkolonial scheinbar »neu« verhandelt werden, als auch die Bindung an den spezifisch deutschen »postgenozidalen« Kontext, bereits sichtbar werden.

Der konkrete politisch-historische Kontext, auf den das Kairos-Palästina-Dokument auch Bezug nimmt, ist der israelische Rückzug aus Gaza (2005), die Wahl zum palästinensischen Legislativrat (2006), die auf den Sieg der Hamas folgende Gazablockade sowie die israelische Militäroperation »Gegossenes Blei« (2008/09).

Das Papier wurde auf Arabisch und Englisch verfasst und sehr schnell in weitere Sprachen übersetzt und durch den ÖRK verbreitet.

Inhaltlich stellt das Dokument unter dem vollen Titel »Die Stunde der Wahrheit – Ein Wort des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aus der Mitte des Leidens der Palästinenser und Palästinenserinnen« in 10 Unterkapiteln auf 11 Seiten eine starke Verknüpfung von politischen Positionsbestimmungen und theologischen Konzepten dar. Es richtet sich dabei mit der Bitte um Unterstützung v.a. an die Christ*innen der Welt. Dabei ist die semantische Anknüpfung an Südafrika augenscheinlich: Zunächst durch den Titel Kairos, der auf das Kairos-Papier der südafrikanischen Kirchen unter dem Apartheidsregime von 1985 verweist. Auch der Apartheidsbegriff taucht mehrfach auf und schließlich ruft das Papier zum wirtschaftlichen Boykott auf.

Deutscher Diskurs

Die erhofften internationalen Reaktionen kamen vereinzelt aus den USA, Großbritannien, Skandinavien und Südafrika, v.a. aber aus der Bundesrepublik Deutschland und hier vor allem aus dem evangelisch-landeskirchlichen Bereich. Über die konfessionelle »Engführung« in Deutschland ließe sich nachdenken. Neben der Struktur des Weltkirchenrates, bei dem die römisch-katholische Kirche eben nicht Mitglied ist, und der konfessionellen Dominanz der beiden großen Kirchen in Deutschland, hat das sicher auch mit Milieunähe eines Teils der evangelischen Kirchen und der im weitesten Sinne politischen Linken in Deutschland zu tun. Das Kairos-Palästina-Papier wurde jedenfalls sehr schnell von erwartbaren Akteuren aufgenommen: Das waren sowohl Akteure aus dem im weitesten Sinne jüdisch-christlichen Gespräch einerseits als

auch der ökumenischen Friedensarbeit andererseits, bzw., wie sich an vielen Stellen auch zeigt, ergeben sich bei diesen Themen auch Überschneidungen. Fast als erste veranstaltete die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen Baden-Württemberg (ACK) im März 2010 einen »Fachtag Frieden, Menschenrechte und die Zukunft der Christen im Heiligen Land« mit dem Ziel, das »erschütternde Kairos-Dokument der palästinensischen Christen [zu] studieren und uns [zu] fragen, was wir für unsere Glaubensgeschwister tun können«. Neben weiteren Tagungen erschienen verschiedene Stellungnahmen und Antworten von Mitgliedern und Gremien der Kirchenleitungen zwischen Februar 2010 und November 2011 bereits relativ früh, nämlich im Mai 2010 die Stellungnahme der EMOK (Evangelischen Mittelostkommission), der sich der Rat der EKD anschloss.

Es ist wichtig, zur Kenntnis zu nehmen, dass die geäußerten Positionierungen sehr unterschiedlich ausfielen. Vor allem zu Beginn des Diskurses dominierten auch stark vermittelnde Tendenzen. Ich konzentriere mich hier auf Schlaglichter antisemitischer Semantiken und lasse deshalb einige Diskursstränge aus. Allerdings, und das gehört eben auch zu einem diskurstheoretischen Überblick, gab es wenig Positionen, die das Papier grundsätzlich kritisiert und zurückgewiesen haben, dafür aber deutlich positiv-adaptive Bezugnahmen. Von 2010-2013 fand auch quasi fast keine explizite Thematisierung von Antisemitismus statt, weder im Ursprungsdokument noch im Diskurs. Wenn überhaupt, dann wurde das Thema subkutan mitverhandelt, ohne eine klare Begriffsfindung von Antisemitismus. Was die Nachverfolgung einzelner Diskursstränge verkompliziert, ist, dass auch der deutsche Diskurs die Vermischung von theologischen und politischen Diskursen des Ursprungsdokuments nachvollzieht. Es werden hier also nicht nur unterschiedliche Positionen im Hinblick auf den sog. »Nahostkonflikt« vertreten, sondern diese verbunden mit theologischen Positionen. Das Ganze geht einher mit Angriffen auf »Errungenschaften« einer christlichen Theologie »nach Auschwitz«.

An dieser Stelle noch ein Satz zum deutschen »Kontext«: Das Kairos-Palästina-Dokument ist nicht die erste theologische Berührung zwischen palästinensischem Kontext und deutschen Theolog*innen. Das wird nicht zuletzt dadurch sichtbar, dass bei nicht wenigen Tagungen bekannte palästinensische Theologen auftreten.

Ein wichtiger Akteur, der den Diskurs nachhaltig polarisierte, war das sich im Juli 2012 gründende Kairos-Palästina-Solidaritätsnetz, eng verbunden mit dem Namen des Heidelberger Sozialethikers Ulrich Duchrow. Das Netzwerk verfolgt nach eigenen Angaben das Ziel, »das Unrecht der Besatzung Palästinas durch Israel gegenüber den Kirchen in der Bundesrepublik anzusprechen und gemeinsam nach Wegen zu dessen Überwindung zu suchen.« Darüber hinaus pflegt es eine »proaktive Unterstützung des Boykottaufrufs gegenüber Waren aus völkerrechtswidrigen israelischen Siedlungen in der Westbank«.

Antisemitische Semantiken

Inhaltlich enthalten die Bezugnahmen auf das Kairos-Palästina-Dokument im deutschen Diskurs wenig überraschend Auseinandersetzungen mit der Darstellung des arabisch-israelischen Konflikts sowie mit den darauf bezogenen theologischen Deutungen und Konzepten. Darüber hinaus zeigt sich in vielen Reaktionen eine direkte oder indirekte Bezugnahme auf Themen des jüdisch-christlichen Dialogs und der christlichen Israeltheologie. Antisemitische Semantiken treten dabei in unterschiedlicher Weise auf. So werden klassisch theologische judenfeindliche Motive auf den Staat Israel angewendet. Explizite Bezugnahme auf antijüdische christliche Positionen werden mit der Ablehnung bzw. Desavouierung neuerer israeltheologischer Konzepte als »Post-Holocaust-Theologie« begründet und moderne Formen sekundären Antisemitismus gegen Israel christlich theologisiert.

Folgende vier Schlaglichter stelle ich unter die Begriffe: Identitätspolitisch-theologisches Framing, Neuaufgaben antisemitischer Theologien, Postgenozidale Schuldabwehr und theologisierte Israelfeindschaft und Antisemitismuskritische Illiteralität.

Aus dem Begriff Schlaglichter wird schon klar, dass das hier den Versuch einer griffigen Kategorisierung darstellt, Kategorien jedoch, die freilich untereinander argumentativ verbunden sind.

1) Identitätspolitisch-theologisches Framing

Entscheidend gerade für die Wiederaufnahme antijüdischer christlicher Positionen ist eine hermeneutisch-theologische Rahmung, die beinhaltet eine sog. kontextuelle Theologie, konkret eine palästinensische Befreiungstheologie, gegen eine als westlich und als in dieser Vorstellung unsachgemäß auf die Shoah bezogene Theologie ausspielt. Diese hermeneutische Rahmung formuliert quasi als Meta-These, dass ein Gegensatz zwischen westlicher/deutscher und nahöstlicher christlicher Theologie bestünde, die einer Vermittlung bedürfe. Bemerkenswert ist, dass fast alle Diskursbeiträge dieser These strukturell folgen. Das lässt implizit und an vielen Stellen dann eben auch explizit Raum für Zuspitzungen: Nämlich der Zuschreibung westlicher Theologie als kolonialistisch-imperialistisch gegenüber einer unterdrückten palästinensischen Theologie (Mitri Raheb) UND – noch expliziter die pauschale Zuschreibung westlicher Theologie als Post-Holocaust-Theologie, die für den Rest der weltweiten Christenheit irrelevant ist bzw. sogar irreführender Ausdruck von Schuld (dazu Braverman/Ellis). M. E. entspricht das in dieser extremen Form einer *christlichen Formulierung vom antisemitischen »Schuldkomplex-Narrativ«*.

2) Neuauflagen Antisemitischer Theologien

Es ist mir wichtig an dieser Stelle zu betonen, dass ich mich hier nicht schwerpunktmäßig und in der angemessenen Differenziertheit, Pluralität und Tiefe mit der sog. kontextuell-palästinensischen Theologie beschäftige. Ich konzentriere mich vielmehr auf einige Fluchtlinien, die primär im deutschen Diskurs in der Adaption dieser Theologie aufgenommen werden und die eben theologische Antisemitismen rehabilitieren. Zwei Linien sind dabei (a) die Konstruktion einer strikten innerbiblischen Konkurrenz zwischen Prophetie und deuteronomistischen Texten und (b) eine Theologie des »Heiligen Landes« im Gegensatz zum »Gelobten Land«.

Der Anschluss bzw. die Berufung auf prophetische Theologie läuft in der antisemitischen Zuspitzung auf eine zunächst christlich-palästinensische, aber mit dem skizzierten hermeneutischen Framing eben gesamtchristliche Identifikation mit den Texten und Aussagen der Prophetie (im Licht des Neuen Testaments) zu, während die deuteronomistische Tradition jüdisch assoziiert bleibt. Schon die Prophetie – so diese Zuspitzung – habe durch die Kritik an den ungerechten gesellschaftlichen Zuständen den parti-

kularen Glauben Israels zu einem universalen Anspruch erweitert, hinter den nicht mehr zurückgegangen werden kann. Die Übertragung der biblischen Situation auf die aktuelle mit den (nicht nur christlichen) Palästinenser*innen als Leidtragende der ungerechten gesellschaftlichen Zustände in Israel liegt nahe. Ebenso wie die notwendige gesamtchristliche Solidarisierung.

Bereits hier scheint das auch im säkularen Antisemitismus bekannte Schema jüdischer Partikularismus gegen christlichen Universalismus, mit breiten Anschlussmöglichkeiten für pauschale Kritiken an Zionismus und jüdischen Nationalismus. Davon fast unbehelligt bleiben Bezüge auf palästinensische Kollektivvorstellung, fast ohne historische Kontextualisierung bzw. sogar bisweilen recht krude genealogische Konstruktionen.

Dieser Universalismus gilt dann auch für das Land bzw. die biblische Landzusage an Israel, was ja christlich gerade im deutschen Kontext mit der Formulierung des Rheinischen Synodalbeschlusses durchaus als »theologisches Problem« bezeichnet werden kann. Eine Theologie des Landes wird aus dem »Heiligen Land« im Gegensatz zum »Gelobten Land« entwickelt, das seine Heiligkeit durch Gott erhält und dem die Bewohner*innen sich durch Gerechtigkeit würdig erweisen müssen, dem sie sich im Umkehrschluss aber natürlich auch unwürdig erweisen können. Auch hier sind die Sprünge von biblischer Theologie zu aktueller Politik einfach, inklusive verschiedener Formen der pauschalen Desavouierungen von jüdischer Staatlichkeit (normativ, deskriptiv-narrativ).

In diesem bibelhermeneutischen Kurzschluss zwischen prophetischer Theologie und aktueller Nahostpolitik liegt noch Potential für eine weitere antisemitische Argumentationslinie, nämlich für »Israel als den Gefährder des Weltfriedens«. Dabei wirkt gerade die ethische Attribuierung geschichtstheologischer Aussagen – die Bewohner*innen des Heiligen Landes müssen sich dessen würdig erweisen – einerseits so, dass damit effektiv höhere moralische Ansprüche an das Handeln dieses jüdischen Staats gestellt werden. Verbunden wird das jedoch andererseits mit der Androhung auch negativer Konsequenzen: »[...] Gott kann und er wird seinem Volk das Land auch wieder entziehen, wenn es das Bundesrecht dauerhaft bricht« so der Kommentar des sog. Theologischen Arbeitskreises Ostfriesland. Beides zusammen und im Zusammenhang mit der gestärkten universalistischen Perspektive

transformiert jedoch auch die geschichtstheologischen biblischen Aussagen ungefiltert auf den heutigen Staat Israel. So plausibilisiert sich eine Beschreibung des palästinensisch-israelischen Konfliktes als Schlüsselkonflikt, dessen Bedeutung über das Gebiet von Israel und den palästinensischen Gebieten und das Leben der dortigen Bewohner*innen hinausreicht.

3) Postgenozidale Schuldabwehr und theologisierte Israelfeindschaft

Darunter lassen sich viele Diskursfragmente zusammenfassen, die freilich in offenkundigem inhaltlichem Zusammenhang zu den ersten beiden Punkten stehen. Deshalb werde ich an dieser Stelle ein Beispielzitat herausgreifen, das die komplexen Verschränkungen in besonderer Weise illustriert. Es stammt erneut aus der Feder des Theologischen Arbeitskreises Ostfriesland:

»Wir werden dem gerechten Frieden dann am besten dienen, wenn wir uns vor dem Gott Israels und dem Vater Jesu Christi versammeln, ihn allein verehren und uns allein von seinem Frieden leiten lassen. Von ihm können wir unsere eigene Schuldverstrickung in die Liebe zum ungeteilten Recht verwandeln lassen, das sich gerade am Wohlergehen der Schwächeren realisiert.«

Das Zitat ist aus dem Schlussparagrafen des 15-seitigen Aufrufs des Arbeitskreises in Antwort auf Kairos-Palästina. Es setzt sich neben der politisch-historischen Konfliktlage und israeltheologischen Positionen ausführlich mit dem deutsche NS-Erbe und der kirchlich-theologischen Schuld auseinander. Gerade vor diesem Hintergrund ist das zitierte Fazit bemerkenswert. Denn die hier erwähnte Schuld bleibt auffällig unkonkret. Durch die Komposition mit Verstrickung geht sie theologisch jedoch in den Bereich der Sünde über, aus der weder Buße, noch Sühne oder Umkehr, sondern allein Gott helfen kann. Gott transformiert in der Vorstellung nicht etwa den*die menschliche*n Sünder*in, sondern die Schuldverstrickung selbst übergangslos in eine ›Liebe zum Recht‹. Wenn Gott selbst die Transformation vornimmt, ist dieses Recht konsequenter Weise aus menschlicher Perspektive nicht mehr kritisierbar. Damit ist auch das Tun, das daraus folgt, der Einsatz für das ›Wohlergehen der Schwächeren‹ nicht mehr zu kritisieren. Aus dem unmittelbaren Textbezug wird klar, dass sich diese ›Schuldverstrickung‹ konkret auf die individuellen, familiären oder institutionellen Verbindungen zum Massenmord an den europäi-

schen Jüdinnen*Juden bezieht. Der gerechte Frieden hingegen auf ein politisches »Lösungsszenarium« des Nahostkonflikts, das de facto die Auflösung Israels als modernem Staatsgebilde bedeutet, da nur so das Wohlergehen der Schwächeren (nämlich der Palästinenser*innen) realisiert werden kann. Es ergibt sich also nach dieser Argumentation, aus der konkreten Mitschuld am deutschen Massenmord eine von Gott gegebene absolute Urteilsposition hinsichtlich des Nahostkonfliktes und ein jeglicher menschlichen Kritik entzogener Handlungsimperativ. Die so erreichte Immunisierung der eigenen Position und Befreiung aus konkreter historischer Schuld wird über den Umweg der kontextuellen palästinensischen Theologie gewonnen.

4) Antisemitismuskritische Illiteralität

Mit der Überschrift dieses Schlaglichts verbindet sich bereits eine Interpretation meinerseits, die sich freilich auch in Frage stellen lässt. Denn zunächst einmal ist das Auffälligste am Thema Antisemitismus im deutschen Diskurs um Kairos-Palästina die relative Leerstelle. An nur wenigen Stellen überhaupt sind nämlich explizite Thematisierungen von Antisemitismus auszumachen, sowohl in Bezug auf das Papier selbst als auch bezogen auf Debattenbeiträge. Vereinzelt finden sich zwar bereits pauschale Zurückweisungen jedweder kritischer Analyse jüdenfeindlicher, antijudaistischer oder antisemitischer Elemente als Denunziation, der Begriff Antisemitismus bleibt jedoch durchgängig undefiniert, bisweilen in theoretischer Verkürzung, etwa durch Subsumierung von Antisemitismus unter Rassismus, aber auch ohne jede nachvollziehbare Analyseebene.

Paradigmatisch scheint da die Position Klara Buttigs, die das Scheitern der sog. ›Woltersburger Gespräche‹ zwischen Vertreter*innen des jüdisch-christlichen Gesprächs und des Kairos-Palästina-Solidaritätsnetzes im Hinblick auf die Formulierung einer gemeinsamen Erklärung in den Zusammenhang einer Antisemitismusdiskussion stellt und dazu festhält: »Mir persönlich ist aber klar, dass der Vorwurf des Antisemitismus, wenn wir über Israel und Palästina streiten, fallen gelassen werden muss. Das enthebt uns nicht der Aufgabe, Räume zu schaffen, um über Antisemitismen auch im eigenen Kopf nachzudenken und sie zu bearbeiten.« Dieses Fazit erscheint angesichts offensichtlich schmerzhaften Scheiterns von Dialogbemühungen zum Thema Israel innerhalb eines lange gewachsenen theologischen Gesprächskontextes

menschlich nachvollziehbar. Dennoch sind die Konsequenzen einer so konzeptualisierten De-Thematisierung und Entpolitisierung von Antisemitismus evident. Dieser Schluss trägt in der Konsequenz dazu bei, Antisemitismusvorwürfe stärker zu problematisieren und zu tabuisieren als Antisemitismus selbst, und so könnte man noch weiterdenken, spielt durch den Rekurs auf den »eigenen Kopf« einer Individualisierung bzw. Subjektivierung des Themas zuungunsten einer systematischen Herangehensweise in die Karten.

Vor diesem Hintergrund würde ich auch die Tatsache sehen, dass auf die im Grunde antisemitische Pointe einer der stärksten theologischen Aussagen zum Land Israel im Kairos-Palästina-Dokument im Diskurs fast überhaupt nicht eingegangen wird: – und damit komme ich endlich zu meiner Überschrift – Gleich an drei Stellen qualifiziert Kairos-Palästina die Besetzung von palästinensischem Land als Sünde. Einmal sowie auch in der Einführung durch die Verfasser*innen spricht das Papier dabei von ›Sünde gegen Gott und die Menschheit‹. Als ›Sünde gegen Gott und Menschen‹ bezeichnete der ÖRK 1948 erstmals den Antisemitismus. Obwohl diese Formulierung und die damit zum Ausdruck gebrachte theologische Grundlegung des ÖRK in den Jahren nach 1948 auch in der deutschen kirchlichen Öffentlichkeit rezipiert wurde, findet die Parallelisierung von Antisemitismus und territorial nicht konkret definierter Besetzung palästinensischen Landes keinen Wiederhall im deutschen Diskurs um Kairos-Palästina. Dabei zitieren beispielsweise die Meldungen des Evangelischen Pressedienstes (epd) vielfach diese Formulierung in der Berichterstattung zum Dokument. Der Jerusalemverein nimmt die Formulierung sogar zustimmend auf und expliziert sie folgendermaßen: »Sünde gegen Gott, weil sie sich von Gottes Willen zu Liebe, Gerechtigkeit und Frieden absondert, Sünde gegen die Menschen, weil sie tagtäglich Leid und Demütigung für unzählige Menschen verursacht.«

Damit bleibt die theologische Qualifizierung israelischer Besetzung als Sünde im deutschen evangelischen Diskurs weitgehend unwidersprochen. Das wiegt umso schwerer als der Ursprungskontext des Dokuments und auch vielfach der deutsche Diskurskontext offenlassen, ob mit dieser Besetzung die völkerrechtswidrige Besiedlung palästinensischen Landes durch die radikale Siedlerbewegung, die Besetzung infolge eines verhinderten Friedensvertrags nach 1967 oder gar das gesamte Staatsgebiet Israels gemeint

ist. Die analoge Formulierung zur ÖRK-Erklärung als Reaktion auf den unmittelbar vorangegangenen Massenmord an einem Großteil der europäischen Juden*Jüdinnen schließt den argumentativen Kreis, den die palästinensische kontextuelle Theologie in der schuldabwehrenden Rezeption im deutschen evangelischen Diskurs aufgemacht hat. Der Antisemitismus als Grundlage der Shoah kann damit genauso als ›Sünde gegen Gott und die Menschheit‹ gelten wie der Staat Israel.

Schluss

Und damit komme ich zum Schluss.

Der deutsche evangelische Diskurs um Kairos-Palästina in den Jahren 2010-2013 hat illustriert, wie komplex sich Semantiken der Judenfeindschaft im kirchlich-theologischen Reden über den Staat Israel entfalten und wie sich die Amalgamierungen aus alten und neuen christlich-theologischen und säkularen Fragmenten zusammensetzen. Und er hat aus meiner Sicht auch gezeigt, wie notwendig die Dechiffrierung dieser antisemitischen Codes ist und wie gering die allgemeine kirchliche Literalität ist.

Wenn ich mir, mit Rekurs auf den Anfang, erlaube die Entwicklungen der letzten Jahre zu beurteilen, hat sich an dieser Notwendigkeit nichts verändert, wohl aber an der Situation. Kairos-Palästina war trotz allem ein sehr begrenzter Diskurs. Nach wie vor ist das Papier in nicht-kirchlichen Kreisen im Grunde kaum bekannt. Die hier kristallisierten Diskursstränge jedoch bleiben nicht im kirchlich-theologischen Kontext. Das hat Vorteile – ich würde behaupten, wie auch immer man die Skandalisierungsdynamiken beurteilt, dass die Konfrontation mit säkularen gesellschaftlichen Antisemitismuskursen auch produktiv ist. Auf der anderen Seite – und da könnte man jetzt bspw. den neu belebten Diskurs im Umfeld der ÖRK-Versammlung als Untersuchungsgegenstand nehmen – zeigt sich, dass eben auch die aktualisierten christlich-theologischen Fundamente antisemitischer Semantiken vielleicht auch gerade in einem internationalisierten Diskurskontext eine stetige Quelle von »traveling concepts« sind und dass die Dechiffrierung gerade der theologischen Fragmente in einem säkularen Kontext nicht einfacher wird, weil hier eben auch Literalität fehlt.

Anmerkung:

¹ Ergebnisse der dem Vortrag zugrundeliegenden Forschung wurden bereits publiziert. Vgl. Coors, Maria: Sünde gegen Gott und die Menschen

– Judenfeindliche Semantiken im evangelischen Diskurs über Israel, in: *Jahrbücher für Antisemitismusforschung* (2022), S. 222-250.



Schulbücher als bleibende Herausforderung antisemitismuskritischer Theologie und Religionsdidaktik

Ariane Dihle, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

1. Einleitung

Schulbücher transformieren Weltgegenstände in den künstlichen Lernraum der Schule, um sie lernbar zu machen.¹ Das geschieht nicht wertfrei, sondern – um beispielhaft den Bildungsauftrag der Schulen, wie er im Niedersächsischen Schulgesetz formuliert ist, aufzunehmen:

»Erziehung und Unterricht müssen dem Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland und der Niedersächsischen Verfassung entsprechen; die Schule hat die Wertvorstellungen zu vermitteln, die diesen Verfassungen zugrunde liegen. [...] Die Schülerinnen und Schüler sollen fähig werden, [...] die Grundrechte für sich und jeden anderen wirksam werden zu lassen, die sich daraus ergebende staatsbürgerliche Verantwortung zu verstehen und zur demokratischen Gestaltung der Gesellschaft beizutragen [...].« (NSchG §2, Abs. 1).

Schulbücher, die Träger problematischen Wissens sind, welches antijüdische Vorurteile bei Heranwachsenden (re-)produziert oder an antijüdische Narrative zumindest anschlussfähig ist, erschweren das Erreichen dieses Bildungsauftrags. Die problematische Darstellung des Judentums sowie christlicher Theologie mit antijüdischen Zügen ist seit längerem Gegenstand kritischer religionsdidaktischer Forschung.² Die Frage nach der angemessenen, Stereotype und Vorurteile nicht befördernden Darstellung eines in Deutschland gelebten, lebendigen, pluralen und heterogenen, nicht nur religiös betrachteten und so umfassend differenziert facettenreich wahrgenommenen Judentums in Religionsbüchern ist zudem jüngst durch eine Initiative des Verbandes der Bildungsmedien in Kooperation mit dem Zentralrat der Juden in Deutschland noch einmal präsenter und medial auch jenseits einer religionsdidaktischen Fachöffentlichkeit rezipiert worden.³ Da Judentum nicht nur im Religionsunterricht (RU) behandelt wird, beschäftigen sich desgleichen andere Disziplinen, wie die Geschichtswissenschaft, mit der Darstellung von Jüdinnen, Juden und Judentum in Schulbüchern.⁴ Da RU und damit das Schulbuch, das in diesem Unterricht Lernprozesse initiieren, unterstützen und begleiten soll, nicht nur die Theolo-

gie als Bezugswissenschaft hat, sondern sich – je nach thematischer Orientierung – ebenso auf andere Disziplinen bezieht, sind diese Analysen und Handlungsempfehlungen auch wichtig für Religionsschulbücher und haben in den letzten Jahren bereits teilweise Eingang in sie gefunden.

In einigen evangelischen Schulbüchern – die Aussage lässt sich für aktuell in unterschiedlichen Bundesländern zugelassene Bücher der Sekundarstufe I treffen – zeigt sich vielfach eine hohe Sensibilität für eine differenzierte Darstellung des Judentums und christlicher Inhalte ohne Identitätsbildung in Abgrenzung zum Judentum bzw. ohne das Judentum als Negativfolie zur Selbstüberhöhung des (evangelischen) Christentums darzustellen. Gleichzeitig zeigen sich bei der Darstellung des Judentums in evangelischen Schulbüchern der Sekundarstufe I sowie bei der Beschreibung des Christentums angesichts des Judentums auch problematische Aspekte.

Als Themenfelder in Religionsbüchern der Sekundarstufe I, die anfällig für Antijudaismus bzw. Narrative, die an Antisemitismus anschlussfähig sind, können hier grob skizziert werden: Die Art der Darstellung des Judentums in Text und Bildern; die Fokussierung bei der Thematisierung von jüdischer Geschichte, die Darstellung der NS-Zeit, die Darstellung der Reaktion und der Umgang mit der Shoa der evangelischen Kirche zwischen 1945-1948, Thematisierung von historischem und gegenwärtigem Antisemitismus, Darstellung Israels, Umgang mit den Texten des Ersten Testaments, Jude Sein Jesu in seinem Handeln in seiner jüdischen Umwelt, Jesu Kreuzigung, Darstellung des Paulus und frühen Christentums, Gottesbild, Verhältnis zwischen Juden- und Christentum, dialogisches Lernen und die Verhältnisbestimmungen zwischen Islam, Judentum, Christentum.

In mündlichen Vorträgen und Workshops, insbesondere mit Religionslehrkräften, die mit Schulbüchern arbeiten, zeige ich hier oftmals eine Auswahl an Auszügen aus evangelischen Religionsbüchern der Sekundarstufe I, an denen Fallstricke deutlich werden, um für einen genaueren Blick zu sensibilisieren. Aus Raumgründen sol-

len an dieser Stelle weder die Kategorien für eine mögliche Betrachtung der genannten Themenfelder entwickelt, noch entscheidende Befunde dargestellt werden. Es sollen vielmehr erste Thesen zu den Gründen formuliert werden, warum die Erkenntnisse des jüdisch-christlichen Dialogs, der Schulbuchforschung⁵ und antisemitismuskritischer Theologie nur langsam in Schulbücher getragen werden,⁶ obgleich diese zu den Grundsätzen der evangelischen Kirche in Deutschland gehören und damit konstitutiv für einen konfessionellen Religionsunterricht nach Art. 7,3 GG sind⁷ und bereits seit vielen Jahren im fachdidaktischen Diskurs auf immer gleiche Problemfelder hingewiesen wird.⁸

Grundlage hierfür bilden meine eigenen, subjektiven und begrenzten Erfahrungen aus der Arbeit mit Lehramtsstudierenden an der Universität sowie (informelle) Gespräche mit Religionsbuchautor:innen, -herausgeber:innen, Mitgliedern in den Verlagsredaktionen, Beteiligten an kirchlichen Zulassungsverfahren mit denen im Rahmen von ›narrt‹¹⁰ ein produktiver Gesprächszusammenhang für eine Überarbeitung der Schulbücher besteht.¹¹

These 1: Ein Grund für die religionskundlich fehlerhaften Darstellungen des Judentums und die Reproduktion altbekannter, antijüdisch wirkender Stereotype liegt an einem Wissensdefizit mit Blick auf die Schwierigkeiten dieser Darstellungen, weil eine antisemitismuskritische Theologie nicht der Standard im Lehramtsstudium ist.

Da ein Schulbuch innerhalb seines Entstehungs- und Zulassungsprozesses durch viele Hände im Schulbuchteam und innerhalb der Verlagsredaktion geht, wäre es zu kurz gegriffen, fehlende Kompetenzen oder Unachtsamkeiten von Einzelpersonen als Ursache für antijüdische Inhalte im Schulbuch bzw. Inhalte, die anschlussfähig an antijüdische Narrative sein können, auszumachen. Schulbücher gehören oft sicher zu den meist reflektierten Materialien, die im Schulunterricht eingesetzt werden. Dennoch fallen antijüdische Stereotype scheinbar weder bei der Produktion, noch bei der Zulassung auf: Der Nicht-Wahrnehmung geht ein Wissensdefizit voraus, das auf mehreren Ebenen liegt.

Judentum wird im Religionsbuch in verschiedenen Kontexten behandelt, für die einerseits Wissen aus dem jüdisch-christlichen Dialog, einer antisemitismuskritischen Theologie und andererseits religionswissenschaftliches und judaisti-

ches Wissen von Bedeutung sind. Wie in dem »Projekt zur Analyse der Curricula des Studiums der Evangelischen Theologie für Pfarramt und Lehramt in Bezug auf jüdische und/oder jüdisch-christliche Lehrinhalte«¹² vom Vorstand der AG Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag in Verbindung mit dem Lehrstuhl für Praktische Theologie und Bildungsforschung an der Georg-August-Universität Göttingen gezeigt hat, gibt es bisher kaum für alle Studiengänge aller Schulformen verbindlich zu belegende Lehrveranstaltungen im Bereich der Judaistik oder des jüdisch-christlichen Dialogs.¹³ Diese liegen fast ausschließlich im Wahlpflichtbereich, sodass sie nicht alle Studierenden erreichen. Somit ist eine »Asymmetrie zwischen kirchlichem Selbstverständnis und theologischer Ausbildung« festzustellen.¹⁴ Evangelischen Religionsbuchautor:innen, die in der Regel Lehrkräfte sind, und den Personen, die – in allen Bundesländern in Deutschland an unterschiedlich umfangreichen Zulassungsverfahren nach dem Gutachter:innenprinzip – kirchlicherseits an der Schulbuchzulassung beteiligt sind, i.d.R. je nach Bundesland und Landeskirchen auch Lehrkräfte im aktiven Schuldienst oder Lehrkräfte oder Pastor:innen im kirchlichen Dienst, beispielsweise an den religionspädagogischen Instituten der Landeskirchen, fehlt demnach z.T. die fachliche Expertise,¹⁵ wenn nicht durch individuelle thematische Schwerpunktsetzung zufällig die damit verbundene, erworbene Expertise eingebracht wird.

These 2: Die soziale Konstruktion von Wissen führt dazu, dass eigenes Wissen – auch aus Gründen der Arbeitsökonomie – ohne Irritationen nicht hinterfragt wird.

Wissen ist nicht mit wissenschaftlich belegtem Wissen gleichzusetzen, sondern wissenschaftlich eher ein unhinterfragt selbstverständliches Reservoir an Deutungen und immer auch sozial konstruiert.¹⁶ Wenn eigene Konstruktionen anschlussfähig an soziale Diskurse sind, besteht keine Notwendigkeit, diese zu hinterfragen. Aufgrund einer durch Antijudaismus geprägten Theologie, die Antijudaismen auch in Gesellschaft getragen hat (z.B. die Redewendung ›Ich bin doch kein Pharisäer‹¹⁷, das Getränk ›Pharisäer‹¹⁸), werden eigene Deutungsangebote und antijüdische Bibelauslegungen nicht fragwürdig.¹⁹ Bestimmte Informationen werden nur noch einmal nachgeschlagen, wenn ein Bewusstsein für eine mögliche Unsicherheit besteht. Wer glaubt, auf bestehendes Wissen zurückgreifen zu können, guckt nicht noch einmal nach. Ar-

beitsökonomisch ist das Arbeiten ansonsten nicht möglich, führt aber dazu, dass sich Irrtümer, von deren Richtigkeit man überzeugt ist, beharrlich halten, obwohl diese fachwissenschaftlich leicht zugänglich aufgearbeitet sind.²⁰ Einige Effekte der kognitiven Verzerrung wie ›beliefe perservance‹ sowie ›confirmation bias‹, also die Beeinflussung der Wahrnehmung neuer Informationen durch eigene Vorannahmen, erschweren ein Verlernen antijüdischer Inhalte.

These 3: Fehlende Irritation bestehenden Wissens führen dazu, dass Antisemitismuskritik nicht ›neutral‹, sondern als ›Sonderform‹ wahrgenommen wird.

Die Gedanken aus These 2 zeigen sich in der (subjektiven, begrenzten) Beobachtung in Seminaren mit Lehramtsstudierenden an der Universität, aber auch Produzent:innen von Unterrichtsmaterialien: Die tradierten, wiederholten, bekannten Stereotype in der Theologie wirken oftmals ›neutral‹, wohingegen Antisemitismuskritik als Ausdruck eines Zeitgeistes oder einer bestimmten politischen Ausrichtung wahrgenommen wird.²¹ »Wissen, das in der Schule vermittelt wird, erscheint meist als vermeintlich universelles und neutrales Wissen.«²² Dabei wird verkannt, dass zum einen evangelischer Religionsunterricht nicht ›neutral‹ ist und sein möchte²³ und zum anderen diese vermeintlich ›neutralen‹ Perspektiven Ausdruck antijüdischer Prägung sind, wie beispielsweise die Auseinandersetzung um Bibelübersetzungen²⁴ oder auch der Bebilderung von Kinderbibeln²⁵ zeigt.

These 4: Die Abwehrstrategien von Antisemitismus schlagen sich sowohl im Schulbuch als auch in der Schulbuchproduktion nieder.

»Viele Lehrkräfte haben Schwierigkeiten, Antisemitismus zu erkennen. Dies liegt nicht nur an einem fehlenden Wissen, sondern auch an ausgeprägten Abwehrhaltungen, mit denen sie das Phänomen Antisemitismus dethematisieren und bagatellisieren.«²⁶ Abwehrstrategien als Reaktion auf den Hinweis von Antisemitismus/Rassismus werden in der rassismus- und antisemitismuskritischen Forschung vielfach beschrieben. Sie sind ein Mittel, um kognitive Dissonanz zu mildern. Nach einer Lehrbuchdefinition bedeutet diese:

»Kognitive Dissonanz entsteht immer dann, wenn mindestens zwei verschiedene kognitive Inhalte, die wir erleben (z. B. Gedanken, Überzeugungen, Einstellungen, Wahrnehmung eigener Verhaltensweisen), nicht oder nur schwer

miteinander vereinbar sind. In anderen Worten: Dissonanz entsteht immer dann, wenn eine bestimmte Kognition das genaue Gegenteil einer anderen Kognition impliziert.«²⁷

Im Fall der Religionsbücher tritt insofern eine kognitive Dissonanz auf, als dass die Autor:innen weder Schulbücher verfassen möchten, die antijudaistische Stereotype reproduzieren, noch welche, die an antisemitische Narrative angeschlossen sind. Abwehrstrategien helfen dabei, wenn man auf eine antisemitische Äußerung wie ggf. ein ausgewähltes Bild, eine sprachliche Formulierung etc. aufmerksam gemacht wird, ein positives Selbstbild aufrechtzuerhalten. Die *Externalisierung* als Abwehrstrategie²⁸ bedeutet das Wegschieben und Auslagern von Antisemitismus. Antisemitismus wird dabei als ein moralisch verwerfliches, schlimmes individuelles Fehlverhalten angesehen, mit dem die eigene Person nichts zu tun habe. Antisemit:innen sind dabei immer die Anderen. Oftmals beginnt Antisemitismus auch erst bei körperlicher Gewalt und wird verkürzt als Rechtsextremismus wahrgenommen. Diese Auseinandersetzung mit Antisemitismus erschwert die Wahrnehmung und Auseinandersetzung mit eigenem Antisemitismus, der dann, wenn Antisemitismus ausschließlich so wahrgenommen wird, keiner ist. *Aversion* als Abwehrstrategie bedeutet die Zurückweisung von Antisemitismuskritik, Antisemitismuskritik wird als Einschränkung der Meinungsfreiheit, als ›übertriebene Wahrnehmung‹, ›spitzfindig‹ gekennzeichnet. In der Rassismuskritik wird auch die Frage nach der Intentionalität einer Äußerung hier eingeordnet: Eine Äußerung könne nur als rassistisch bzw. antisemitisch bezeichnet werden, wenn die Intention bekannt wäre²⁹. Eine dritte Abwehrstrategie wird als *Hypersensitivität* bezeichnet, also die Antisemitismusaufdeckung wird als Überempfindlichkeit degradiert. Einher gehen diese Abwehrstrategien oftmals mit einer *Bagatellisierung*, also einem ›Klein-Reden‹ des Antisemitismus.³⁰ Insbesondere Externalisierung als Abwehrstrategie findet sich auch explizit im Schulbuch, der dann vor allem in Form von heutigem Rechtsextremismus thematisiert wird.³¹ So reproduziert sich ein Verschieben von Antisemitismus weiter.³²

Die Abwehrstrategien spielen aber auch eine Rolle, wenn innerhalb der Schulbuchproduktion und Schulbuchzulassung Einzelpersonen auf antijüdische Inhalte hinweisen. Diese Kritik, die zudem nicht in hierarchie- und machtfreien Räumen stattfindet, wird durch Abwehrstrategien ausgehebelt, bleibt folgenlos. Denn Innova-

tion, wie antisemitismuskritische Theologie im Schulbuch, setzt die »Anerkennung als Notwendigkeit« und die »Erfahrung eine Diskrepanz« voraus.³³ Abwehrstrategien minimieren diese Diskrepanz. Wenn zudem Abwehrstrategien als Verhalten nicht bekannt sind, können sie auch zu einer Verunsicherung der kritikübenden Person führen.

These 5: Das mangelnde Bewusstsein für die Partizipation von Schulbuchautor:innen und Schüler:innen an antisemitischen Diskursen, durch die sich Antisemitismus auch unbewusst, gar kontraintentional reproduziert und die Nicht-Wahrnehmung von vielfältigen antisemitischen Verschwörungserzählungen, die in der Lebenswelt der Schüler:innen kursieren und an die RU anschlussfähig sein kann, führen dazu, dass diese Eingang ins Schulbuch finden.

Lehrkräfte und damit Religionsbuchautor:innen erkennen Traditionslinien in antisemitischen Karikaturen oft nicht. Sie wissen nicht (bewusst) um antisemitische Chiffren, Codes, Narrative und ihre eigene Verstrickung in ihnen,³⁴ sodass sich die an Antisemitismus anschlussfähigen Narrative in den Schulbüchern finden.³⁵

These 7: Das Missverständnis von Antisemitismuskritik als Additum erschwert ihre Implementierung in Schulbüchern.

Mit der fehlenden flächendeckenden Implementierung von Inhalten des jüdisch-christlichen Dialogs und einer antisemitismuskritischen Theologie über den Wahl(pflicht)bereich hinaus geht einher, dass Antisemitismuskritik als Spezialthema wahrgenommen wird. Im Gespräch mit Fachredaktionen und Religionsbuchautor:innen wird teilweise fehlende Antisemitismuskritik damit begründet, je nach dem mit welcher Wissenschaftler:in man spreche, würden diese oder jene Aspekte – aus einer langen Liste marginalisierter Themen und Perspektiven – zwingend neu ins Schulbuch aufgenommen werden müssen. Dabei sei jeder einzelne Aspekt inhaltlich nachvollziehbar, stoße aber an Grenzen der Praktikabilität: Religion sei in der Regel ein ein- bis zweistündiges Unterrichtsfach, die Schüler:innen besäßen oftmals ein geringes Vorwissen über christliche Traditionen, geschweige denn christliche Glaubenslehre, seien immer seltener christlich sozialisiert und so könne ein RU schwer noch additiv Inhalte aufnehmen. Weiterhin unterliege das Religionsbuch zudem durch sein Format mit begrenztem Umfang ei-

nem starken Reduktionsdruck: Zentrale Themen, die aus den verschiedenen curricularen Vorgaben der Bundesländer hervorgingen, müssten auf einer Doppelseite abgehandelt werden.

Der Einwand verkennt allerdings, dass es sich bei antisemitismuskritischer Theologie nicht um ein Additum, sondern eine grundlegende Bestimmung christlicher Theologie handelt. Auf der zweiten Tagung der 12. EKD-Synode 2015 in Bremen wurde in Auseinandersetzung mit Martin Luthers antijüdischen Schriften postuliert:

»Wir stellen uns in Theologie und Kirche der Herausforderung, zentrale theologische Lehren der Reformation neu zu bedenken und dabei nicht in abwertende Stereotype zu Lasten des Judentums zu verfallen.«³⁶

Es wäre mit Blick auf eine Theologie, die um ihre eigenen Verstrickungen in Antijudaismus weiß, zentral, da gezeigt werden kann, wie christliche Antijudaismen in heutiger Judenfeindschaft säkular wirksam sind.³⁷ Antisemitismuskritische Inhalte im Schulbuch sind nicht komplexer oder benötigen mehr Platz, sondern sie müssen an die Stelle bisher vermittelter Narrative und Bilder treten, beispielsweise bei der Illustration von Jesus, der dann nicht als blonder Mann, sondern als Jude seiner Zeit gezeigt werden sollte, oder bei der Wahl der Bibelübersetzung im Schulbuch, die nicht noch Antijudaismen, die im griechischen Urtext nicht stehen, einträgt.³⁸

These 8: Ohne eine Veränderung der Rahmenbedingungen für schulischen RU verändern sich auch Schulbuchmaterialien nur begrenzt.

Neuentwicklungen von Schulbuchseiten sind im Gegensatz zu kleineren Überarbeitungen für Schulbuchverlage teurer, möglicherweise sind neue Bilder mit Blick auf Bildrechte nicht einfach zu beschaffen oder sehr teuer im Erwerb. Hinzu kommt der begrenzte Absatzmarkt für Religionsbücher: Da evangelische Religion alternativ zu anderen Fächern wie katholische Religion, islamischer Religionsunterricht, Ethik- oder Philosophieunterricht belegt werden kann, ist die Zielgruppe relativ eng definiert. Anders als in anderen Fächern wird das Schulbuch in der Praxis des RU weniger genutzt und je nach Schule nicht von allen Schüler:innen angeschafft, sondern in Klassensätzen zur Verfügung gestellt, auch Begleitmaterialien wie Lehrer:innenhandreichungen zu dem jeweiligen Schüler:innenbuch werden, auch wenn dazu keine offiziellen Zahlen von

Seiten der Verlage herausgegeben werden, deutlich weniger verkauft; an einigen Schulen sind für das Unterrichtsfach Evangelische Religion nicht einmal Schulbücher eingeführt. Mit ggf. schrumpfenden Lerngruppen durch zunehmende Entkirchlichung könnte sich die Frage nach Kosten-Nutzen-Relation und nach ökonomischer Lukrativität für die Schulbuchverlage verstärken.

Aus diesem Grund ist eine erhöhte Aufmerksamkeit auf curriculare Vorgaben in antisemitismuskritischer Perspektive zu richten, die Verlagen zentrale Aspekte im Kompetenzerwerb, der mit dem Schulbuch angebahnt werden soll, vorgeben, denn – wie Felicitas Macgilchrist in ihrer Untersuchung bei der Erstellung von Geschichtsschulbüchern herausarbeitet –, »[o]bwohl seine Autorität zum Teil unterlaufen wird, bleibt das Curriculum ein nicht zu unterschätzendes Mitglied in der Diskursproduktion. Wie bei vielen Strategien der Kritik, die in die mediale Praxis umgesetzt werden, wird hier nur ein Schritt über den traditionellen bzw. offiziellen Diskurs hinaus gemacht.«³⁹ Zudem ist die Passung von Schulbuch und Curriculum in allen Bundesländern ein Zulassungskriterium: Beinhaltet das Curriculum Vorgaben, die aus antisemitismuskritischer Perspektive zu hinterfragen wären, kann sich das Schulbuch kaum davon lösen.

These 9: Antisemitismuskritische Theologie widerspricht in Teilen den Logiken von Schulbüchern, Religionsunterricht und Religionslehrkräften.

Bei aller Kritik an den Schulbüchern ist nicht zu vergessen, wie komplex die Produktion von Unterrichtsmaterialien ist. Autor:innen exponieren sich damit, machen sich kritisierbar, damit andere Lehrkräfte Entlastung in der alltäglichen Arbeit erhalten und der RU didaktisch reflektiert auf inhaltlich hohem Niveau stattfinden kann. Unterrichtsmaterialien enthalten in der Regel gesicherte fachwissenschaftliche Kenntnisse, die verständlich für Schüler:innen transformiert vermittelt werden. Sie sind immer auch Produkte gesellschaftlicher, politischer, theologischer, pädagogischer Auseinandersetzungen,⁴⁰ auch wenn sie ebenso Diskurse produzieren und nicht nur »Organisationen der linearen Umsetzung« beispielsweise von Rahmenlehrplänen sind.⁴¹ Mit Blick auf das jüdisch-christliche Verhältnis ist jedoch in vielen Teilen nicht geklärt, wie »zentrale theologische Lehren der Reformation neu zu bedenken« sind, ohne dabei »in abwertende Stereotype zu Lasten des Judentums zu verfallen.«⁴² Antijüdische Stereotype machen, insbe-

sondere mit Blick auf Jesus und das frühe Christentum, deutlich, was überhaupt ›das (vermeintlich) Christliche‹ ist. Wie ist Jesu-Lehre ohne Negativbeispiele, die sich Stereotypen bedienen und diese reproduzieren, und holzschnittartige Abgrenzungen zum zeitgenössischen Judentum, beispielsweise im Unterricht für Schüler:innen zu plausibilisieren?⁴³

Unterrichtsmaterialien ordnen Inhalte, bieten ein Orientierungswissen und den Schüler:innen Deutungsangebote auf sich und die Welt an. Diese wollen unter Berücksichtigung der Schüler:innenschaft des evangelischen RU, welcher grundsätzlich offen für alle Schüler:innen ist, und mit Blick auf die formal christlichen Schüler:innen, bei denen jedoch keine christliche Sozialisation vorauszusetzen ist (Traditionsabbruch, Säkularisierung, synkretistische Glaubensvorstellungen sind hier als Schlagworte zu nennen), anschlussfähig, eingängig sein und zielen gar zum Teil auch auf eine positive Identifikation ab.⁴⁴ Dies kann im (empfundener) Kontrast zu der Feststellung Martin Hailers stehen:

»[...] Christliche und kirchliche Existenz sind damit [durch die Ablehnung der Substitutionstheologie, AD] zunächst einmal entschert und ungewöhnlich geworden. Der Verlust einer Negativfolie macht im selben Augenblick den Versuch der positiven Beschreibung – wie und wodurch denn gehört die Kirche als Volk Gottes zu Gott? – deutlich schwieriger als zuvor. [...] Theologische und kirchliche Existenz vollzieht sich nicht im Modus des Habens, sondern in dem des Wagnisses, Christ, Christin zu sein ist ein Modus fundamentaler Entsicherung. [...]«⁴⁵

(Wie) Kann dieser ›Modus fundamentaler Entsicherung‹ positiv in einen konfessionellen RU unter den Rahmenbedingungen der Institution Schule eingetragen werden?

These 10: Die Thematisierung von antijüdischen Inhalten in der christlichen Tradition in Studium, Aus- und Weiterbildung löst das Problem des Antijudaismus in Schulbüchern nicht, sondern muss mit einer selbstkritischen Theologie und Religionsdidaktik flankiert werden.

Diese These ist in Anschluss an Dominik Gautier formuliert, der unter Rückgriff auf Paul Mecheril und Stuart Hall konstatiert:

»Rassismus ist demnach nicht etwa als eine ›soziale Rückständigkeit‹, sondern als Subjektivierungsinstanz zu verstehen, die Selbstverständnisse der Über- und Unterlegenheit samt ihrer Abstufungen und komplexen Unterscheidungen hervorbringt.«⁴⁶

Daran anknüpfend soll hier die These aufgestellt werden: (Latenter) Antijudaismus im Religionsbuch ist nicht (nur) eine »fachwissenschaftliche Rückständigkeit«,⁴⁷ d.h. also, dass Erkenntnisse aus dem jüdisch-christlichen Dialog und neuer Bibelforschung keinen Eingang in schulische Wirklichkeit gefunden haben, sondern ihm kommt eine Funktion zu, die sich nicht (nur) mit einem Wissenszuwachs beispielsweise durch Integration Jüdischer Studien und antisemitismuskritischer Inhalte in das Studium der Evangelischen Theologie dekonstruieren lässt, sondern ein neues Verständnis des Theologietreibens erfordert.

Wie das genau aussehen kann, kann an dieser Stelle nicht erörtert werden. Als offene Fragen sind damit jedoch verbunden: Wie kann ein machtkritischer und diskriminierungssensibler RU aussehen?⁴⁸ Was sind die Bildungsziele von diesem? (Wie) Kann ein RU ohne Stereotypisierungen funktionieren?⁴⁹ Wie kann der Begriff ›christlich‹ eigenständig, ohne Abgrenzung, im RU gefüllt werden? Wie kann antisemitismuskritisch das ›Christliche‹ unter veränderten Rahmenbedingungen des konfessionellen Religionsunterrichts nach Art. 7,3 GG mit Blick auf schulische Realitäten entwickelt werden? Wie unterscheidet sich das Lernen zum Judentum in Bezug auf das interreligiöse Lernen zum Islam im RU?⁵⁰ Wie kann ein jüdisch-christliches Lernen ohne Othing gegenüber weiteren Religionen und ohne christliche Vereinnahmung des Judentums erfolgen? Wie kann mit der zweifachen Nachgeschichte des Ersten Testaments und damit, dass das Erste Testament Schrift zweier Religionen ist, produktiv im RU umgegangen werden?⁵¹ Wie gelingt es sowohl im Theologiestudium als auch im RU, dass bestehende Narrative fragwürdig werden und ›Beunruhigung‹ produktiv und konstruktiv wirkt?⁵² Wie können (angehende) Religionslehrkräfte darin gestärkt werden, das Kontroversitätsgebot des Beutelsbacher Konsenses für den RU auszulegen?

Für viele dieser Fragen gibt es erste Antworten: Wolfgang Geiger und Martin Liepbach haben u.a. Kriterien für die geschichtliche Darstellung entwickelt.⁵³ Julia Spichal hat diese vorgelegt für die Thematisierung von Jesu Handeln (›Jesu

Zuwendung zu Sündern« und »Jesu Auslegung des Sabbatgebotes« und »Verantwortung für Jesu Tod« sowie »Das Toraverständnis des Ehemaligen Pharisäers Paulus«).⁵⁴ Leicht verständliche Aufklärung antisemitismuskritischer Irrtümer christlicher Theologie finden sich in den Büchern »Das Neue Testament jüdisch erklärt«⁵⁵ oder auch in dem Lektürebuch zu zentralen Schlagworten des jüdisch-christlichen Dialogs von Paul Petzel und Norbert Reck.⁵⁶ Die Schulbücher machen hier als bleibende Herausforderung auf ein Kommunikationsproblem zwischen antisemitismuskritischer Fachwissenschaft, jüdisch-christlichem Dialog und schulischer Praxis aufmerksam. Schulbücher helfen dabei, bestehende Diskurse sichtbar zu machen⁵⁷ und zeigen als Seismograph den Stand der Diskussion an, damit verbunden auch die z.T. vorhandene Differenz zwischen kirchlichen Verlautbarungen zum jüdisch-christlichen Dialog und schulalltäglicher Theologie. Gerade weil im RU möglicherweise Erst- und Letztbegegnung mit der Bibel und christlichen Traditionen stattfinden, ist hier auf eine besonders reflektierte Einführung zu achten.

Für andere der zuvor genannten Fragen existieren erste Antwortansätze, die hier aus Raumgründen nicht entfaltet werden können. So finden sich Angebote zu einer diskriminierungskritischen Religionsdidaktik, die konstruktiv mit Verunsicherung und Irritationen umgeht, u.a. Jüdisches und Christliches nicht gegeneinander ausspielt, beispielsweise bei Dominik Gautier, Martin Hailer, Marie Hecke und Christian Staffa sowie Martin Rothgangel und auch Joachim Willems.⁵⁸ Besonders hervorzuheben ist hier auch das »Netzwerk antisemitismuskritische und rassismuskritische Religionspädagogik und Theologie (*narrt*)«, in dem immer wieder neue Ansätze, Materialien entwickelt werden.⁵⁹

Bei anderen der oben genannten Fragen sind die Antworten bisher noch weitgehend offen. Für Schulbuchproduzent:innen wäre es eine überfordernde Aufgabe, sie alle zu füllen. Schulbücher bleiben daher eine kontinuierliche Herausforderung, indem sie deutlich machen, an welchen Stellen innerhalb der jüdisch-christlichen, kirchlichen, christlich theologischen und religionsdidaktischen Diskussion Kommunikationsprobleme bestehen, aber auch noch Leerstellen oder notwendige Wendepunkte, die eine intensive Selbstreflexion der Religionsdidaktik und des Religionsunterrichts voraussetzen, vorhanden sind.

Literatur

<https://www.ag-juden-christen.de/reform-der-reformation/> (04.01.2023)

Bernstein, Julia Bernstein/Diddens, Florian: *Antisemitische Kontinuitäten in Bildern*. Frankfurt a.M. 2023.

Bernstein, Julia: *Antisemitismus an Schulen in Deutschland. Analysen-Befunde-Handlungsoptionen*. Bonn 2020.

Blum, Matthias: *Gottesmörder oder bevorzugte Geschwister? Die Rolle der Juden in katholischen Religionsbüchern im Spiegel der Aufgaben*. In: Matthes, Eva/ Schütze, Sylvia (Hg.): *Aufgaben im Schulbuch*. Kempten 2011, 279-288.

Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM): *Rassistische Realitäten: Wie setzt sich Deutschland mit Rassismus auseinander? Auftaktstudie zum Nationalen Diskriminierungs- und Rassismusteam (NaDiRa)*. Berlin 2022.

Deutsch-Israelische Schulbuchkommission (Hg.): *Deutsch-israelische Schulbuchempfehlungen*. Göttingen 2015.

<https://www.deutschlandfunkkultur.de/neue-bilder-vom-judentum-in-schulbuechern-gelebte-vielfalt-100.html>;
<https://bildungsmedien.de/presse/item/4363-das-bild-von-juden-im-religions-und-ethikunterricht-workshop-reihe-zum-judentum-mit-schulbuch-verlagen> (06.12.2022).

Draht, Hannah/Woppowa, Jan: *Rassismuskritik und christliche Religionspädagogik. Gründe, Potenziale und Desiderate eines Neuaufbruchs*. In: *Österreichisch-Religionspädagogisches Forum* 30 (2022) 2, 129-148

<https://www.duden.de/rechtsschreibung/Pharisaeer> (07.12.2022).

Eilerts Wolfram/ Kübler, Heinz-Günter (Hg.): *Kursbuch Religion elementar 1*. Stuttgart/Braunschweig 2016.

Eilerts Wolfram/ Kübler, Heinz-Günter (Hg.): *Kursbuch Religion Elementar 2*. Stuttgart/Braunschweig 2018.

Eilerts Wolfram/ Kübler, Heinz-Günter (Hg.): *Kursbuch Religion Elementar 3*. Stuttgart/Braunschweig 2020.

EKD: 12. Synode. *Kundgebung «Martin Luther und die Juden – Notwendige Erinnerung zum Reformationsjubiläum*: Bremen, 11.11.2015, abrufbar unter:

https://www.ekd.de/synode2015_bremen/beschluesse/s15_04_iv_7_kundgebung_martin_luther_und_die_juden.html, (27.11.2022).

EKD (Hg.): *Theologisch-Religionspädagogische Kompetenz - Professionelle Kompetenzen und Standards für die Religionslehrerbildung. Empfehlungen der Gemischten Kommission zur Reform des Theologiestudiums, EKD-Texte 96, 2009, abrufbar unter <https://www.ekd.de/ekd-text-96-10-1209.htm> (04.01.2023)*

Erlbaum, Shila: *Wie wollen Jüdinnen und Juden im evangelischen und katholischen RU thematisiert werden? In: Altmeyer, Stefan Altmeyer (Hg.):*

Judentum und Islam unterrichten. Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP). Band 36. Göttingen 2020, 129-136

Evangelischen Akademie zu Berlin: *Antisemitismuskritischen Bibelauslegungen*:

<https://www.eaberlin.de/aktuelles/2021/antisemitismuskritische-bibelauslegungen/> (06.12.2022).

Fiedler, Peter: *Das Judentum im katholischen RU: Analysen, Bewertungen, Perspektiven*. Düsseldorf 1980.

Fischer, Peter/ Jander, Kathrin/ Krueger, Joachim: *Sozialpsychologie für Bachelor*. Berlin 2018.

Förster, Hans: *Der lange Schatten eines »Nazi-Professors«. Überlegungen zum ThWNT und zu seinem Einfluss auf Übersetzungen*. In: *Kirche und Israel*, 36/2021, 45-58.

Förster, Hans: *Kein Mordvorsatz der Pharisäer? In: Herder Korrespondenz* 3/2019, 13-16

Gautier, Dominik: *Irritierbarkeit. Eine theologische Überlegung zur kritisch-emanzipatorischen Religionspädagogik*. In: Claudia Gärtner/Jan-Hendrik Herbst (Hg.): *Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik* Wiesbaden 2020, 403-419.

Hailer, Martin: *Christlich-jüdischer Dialog und seine für den Religionsunterricht relevanten Erträge*. In: Altmeyer, Stefan u.a. (Hg.): *Judentum und Islam unterrichten. Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP). Band 36*. Göttingen 2020, 88-100.

Hecke, Marie /Staffa, Christian: *Die Wahrheit beginnt mit zwei. Die Bibel als Ausgangspunkt einer antisemitismuskritischen außerschulischen Bildungsarbeit der Kirchen*. In: *ZPT* 2021; 73(2): 178-189.

Heinze, Carsten: *Das Schulbuch im Innovationsprozess. Bildungspolitische Steuerung Pädagogischer Anspruch Unterrichtspraktische Wirkungserwartungen*. Kempten 2011.

Herbst, Jan-Hendrik: *Braucht religiöse Bildung einen Beutelsbacher Konsens? Philosophiedidaktische Impulse für die religionspädagogische Debatte*. In: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 20(2021), H.2, 321-338.

Herbst, Jan-Hendrik: *Kontroverse Themen im Religionsunterricht. Konzeptionelle Grundlagen, empirische Ergebnisse und zukünftige Forschungsperspektiven*. In: *Theo-Web*. 21 (2022) H. 2, 352-369.

Herbst, Jan-Hendrik: *Unterrichtsmaterialien als Ort der Ideologieproduktion? Perspektiven kritischer Religionsbuchanalyse in der Gegenwart*. In: *Theo-Web* 21/2022, H.1, 115-134.

Keuchen, Marion: *Die Darstellung des Judentums in christlichen Kinderbibeln am Beispiel des 12-jährigen Jesus im Tempel*. In: *Bibel und Kirche* 1/2018, 29-37.

<https://www.kicker.de/rummenigge-verteidigt-bayerns-katar-sponsoring-gutes-geld-878373/artikel#:~:text=%22Ich%20war%20da%20nie%20ein%20Pharis%203%4er%2C%20wenn%20ich%20das%20mal,M%C3%BCnchen%20aus%20diesem%20Vertrag%20bekommen> (07.12.22)

Kohler-Spiegel, Helga: *Juden und Christen. Geschwister im Glauben. Ein Beitrag zur Lernplentheorie am Beispiel Verhältnis Christentum Judentum*, Freiburg im Breisgau u.a. 1991.

Kubick-Boltres, Andreas: *Zu einigen ›blinden Flecken‹ interreligiösen Lernens. Hermeneutische Beobachtungen zur Paderborn-Osnabrücker Studie von 2021*. In: *Theo-Web*. 21 (2022) H. 2, 296-315.

Levine, Amy-Jill: *Falsches Zeugnis geben: Verbreite Irrtümer über das antike Judentum*. In: *Wolfgang Kraus/Michael Tilly/Axel Töllner (Hg.): Das Neue Testament jüdisch erklärt*. Stuttgart 2021, 832-836.

Liepbach, Martin/ Geiger, Wolfgang: *Fragen an die jüdische Geschichte: Darstellungen und didaktische Herausforderungen*. Schwalbach am Taunus 2014.

Liepbach, Martin/ Sadowski, Dirk (Hg.): *Jüdische Geschichte im Schulbuch: Eine Bestandsaufnahme anhand aktueller Lehrwerke*. Göttingen 2014.

Macgilchrist, Felicitas: *Schulbuchverlage als Organisationen der Diskursproduktion: Eine ethnographische Perspektive*. In: *ZSE*, 31/2011, H.3, 248-263

<https://narrt.de/> (07.01.2023).

Pemsel-Maier, Sabine: *Darstellungen jüdischen Lehrwerken für den RU*. In: *APuZ-Edition: Jüdisches Leben in Deutschland, Schriftenreihe Band 10799*, Bonn: bpb 2022, 263-273.

Petzel, Paul / Reck, Norbert (Hg.): *Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären – das Judentum verstehen*. Ostfildern 2021.

Porzelt, Burkhard: *Schulbücher*. In: *Ulrich Kropac/Ulrich Riegel (Hg.): Handbuch Religionsdidaktik*. Stuttgart 2021, 375-384.

Rothgangel, Martin: *Antisemitismus als religionspädagogische Herausforderung. Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung von Röm 9–11*, Freiburg im Breisgau u. a. 1997.

Rothgangel, Martin: *Von der Diagnose zur Therapie. Christliche Identität ohne Antijudaismus*. In: *Theo-Web* 2/2002, 80-97.

Schröder, Bernd: *Art. Judentum, als Thema christlich verantworteter Bildung*. In: *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet* www.wirelex.de, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100072/> (06.01.2023).

Schröder, Bernd: *Was heißt Konfessionalität des Religionsunterrichts heute? Eine evangelische Stimme*. In: *Bernd Schröder (Hg.): Religionsun-*

terricht- wohin? Modelle seiner Organisation und didaktischen Struktur, Neukirchen-Vluyn 2014, 163-178.

Spichal, Julia: *Vorurteile gegen Juden im christlichen RU: Eine qualitative Inhaltsanalyse ausgewählter Lehrpläne und Schulbücher in Deutschland und Österreich*. Göttingen 2015

Staffa, Christian: *Antisemitismuskritik in Kirche und Theologie heute*. In: *Mendel, Meron/ Messerschmidt, Astrid (Hg.): Fragiler Konsens. Antisemitische Bildung in der Migrationsgesellschaft*. Frankfurt 2017, 171-186.

Steinkühler, Martina (Hg.): *Herausforderungen 9*. München 2021.

<https://www.sueddeutsche.de/sport/rummenigge-katar-fc-bayern-1.5461712> (06.01.2023).

Töllner, Axel: *Von christlichem Antijudaismus im modernen Antisemitismus*. In: *ZRGP* 6/2022: 139–159.

Vahrenhorst, Martin: *Der Umgang mit Antisemitismus im christlichen RU*. In: *Zentralrat der Juden in Deutschland (Hg.): ›Du Jude‹ Antisemitismus-Studien und ihre pädagogischen Konsequenzen*. Berlin/Leipzig 2020, 247-253.

Willems, Joachim/ Dihle, Ariane: *›Identität‹ als Problem? Judentum im evangelischen RU*. In: *Mokrosch Reinhold/ Naurath, Elisabeth/Wenger, Michèle (Hg.): Antisemitismusprävention in der Grundschule – durch religiöse Bildung*. Göttingen 2020, 243–260.

Willems, Joachim: *Diskriminierung/Rassismus*. In: *Simojoki, Henrik/ Körtner, Ulrich H.J./ Rothgangel, Martin (Hg.): Theologie für Lehrerinnen und Lehrer. Ethische Kernthemen*. Göttingen 2022, 107-117.

Willems, Joachim: *Judentum und Islam, interreligiöses Lernen und Othering im christlichen Religionsunterricht*. Altmeyer, Stefan u.a. (Hg.): *Judentum und Islam unterrichten. Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP)*. Band 36. Göttingen 2020, 149-161.

Willems, Joachim: *Religionistischer Rassismus und Religionsunterricht*. In: *Fereidooni, Karim/ Simon, Nina (Hg.): Rassismuskritische Fachdidaktiken. Theoretische Reflexionen und fachdidaktische Entwürfe rassismuskritischer Unterrichtsplanung*. Wiesbaden 2020, 473–493.

Willems, Joachim: *›Zweifel unerlaubt! Zweifel unerlaubt?‹. Der Zusammenhang von Auto-Stereotypen und islambezogenen Hetero-Stereotypen in evangelischen Schulbüchern*. In: *Kirchliche Zeitgeschichte/ Contemporary Church History* Jg. 32, Heft 2 (Dezember 2019), 291–319.

Zückert, Derek (Hg.): *theologisch 8*. Bamberg 2021.

Anmerkungen:

¹ Vgl. Burkhard Porzelt: Schulbücher. In: Ulrich Kropac/Ulrich Riegel (Hg.): *Handbuch Religionsdidaktik*. Stuttgart 2021, 375-384, 375.

² Vgl. beispielsweise: Peter Fiedler: *Das Judentum im katholischen RU: Analysen, Bewertungen, Perspektiven*. Düsseldorf 1980; Helga Kohler-Spiegel: *Juden und Christen. Geschwister im Glauben. Ein Beitrag zur Lernplanthorie am Beispiel Verhältnis Christentum Judentum*, Freiburg im Breisgau u.a. 1991; Martin Rothgangel: *Antisemitismus als religionspädagogische Herausforderung. Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung von Röm 9–11*, Freiburg im Breisgau u. a. 1997; Matthias Blum: *Gottesmörder oder bevorzugte Geschwister? Die Rolle der Juden in katholischen Religionsbüchern im Spiegel der Aufgaben*. In: Eva Matthes/Sylvia Schütze (Hg.): *Aufgaben im Schulbuch*. Kempten 2011, 279-288; Julia Spichal: *Vorurteile gegen Juden im christlichen RU: Eine qualitative Inhaltsanalyse ausgewählter Lehrpläne und Schulbücher in Deutschland und Österreich*. Göttingen 2015; Joachim Willems/Ariane Dihle: *Identität als Problem? Judentum im evangelischen RU*. In: Reinhold Mokrosch/Elisabeth Naurath/Michèle Wenger (Hg.): *Antisemitismusprävention in der Grundschule – durch religiöse Bildung*. Göttingen 2020, 243–260; Martin Vahrenhorst: *Der Umgang mit Antisemitismus im christlichen RU*. In: *Zentralrat der Juden in Deutschland* (Hg.): *»Du Jude« Antisemitismus-Studien und ihre pädagogischen Konsequenzen*. Berlin/Leipzig 2020, 247-253; Jan-Hendrik Herbst: *Unterrichtsmaterialien als Ort der Ideologieproduktion? Perspektiven kritischer Religionsbuchanalyse in der Gegenwart*. In: *Theo-Web* 21/2022, H.1, 115-134; Sabine Pemsel-Maier: *Darstellungen jüdischen Lehrwerken für den RU*. In: APuZ-Edition: *Jüdisches Leben in Deutschland*, Schriftenreihe Band 10799, Bonn: bpb 2022, 263-273.

³ Der Zentralrat der Juden und der Verband der Bildungsmedien veranstalteten hierbei Workshops mit Schulbuchautor:innen, Fachredakteur:innen und Herausgeber:innen von Ethik- und Religionsschulbüchern, getrennt nach Verlagen, in denen Materialien der einzelnen Verlage von der Bildungsreferentin des Zentralrats der Juden in Deutschland, Shila Erlbaum, analysiert wurden. Shila Erlbaum: *Wie wollen Jüdinnen und Juden im evangelischen und katholischen RU thematisiert werden?* In: Stefan Altmeyer u.a. (Hg.): *Judentum und Islam unterrichten. Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP)*. Band 36. Göttingen 2020, 129-136, 129; *Deutschlandfunk Kultur: Ilas Körner-Wellershaus im Gespräch mit Kirsten Dietrich*, 10.10.2021, abrufbar unter <https://www.deutschlandfunkkultur.de/neue-bilder-vom-judentum-in-schulbuechern-gelebte-vielfalt-100.html>; <https://bildungsmedien.de/presse/item/4363-das-bild-von-juden-im-religions-und-ethikunterricht-workshop-reihe-zum-judentum-mit-schulbuch-verlagen> (06.12.2022).

⁴ Z.B. Martin Liepbach/Dirk Sadowski (Hg.): *Jüdische Geschichte im Schulbuch: Eine Bestandsaufnahme anhand aktueller Lehrwerke*. Göttingen 2014; Martin Liepbach/Wolfgang Geiger: *Fragen an die jüdische Geschichte: Darstellungen und didaktische Herausforderungen*. Schwalbach am Taunus 2014. Außerdem hat die deutsch-israelische Schulbuchkommission Empfehlungen für die Gestaltung von Geschichts-, Geografie- und Sozialkundebüchern abgegeben *Deutsch-Israelische Schulbuchkommission* (Hg.): *Deutsch-israelische Schulbuchempfehlungen*. Göttingen 2015.

⁵ Vgl. beispielsweise Fiedler 1980, Kohler-Spiegel 1991, Rothgangel 1997, Spichal 2015.

⁶ Aus Schulbüchern können zunächst keine direkten Aussagen für schulische Realitäten getroffen werden. Sie fungieren eher wie ein Seismograph und zeigen an, welche theologischen Narrative und didaktischen Konzepte kursieren. Auch wenn es dazu m.W.n wenig empirische Forschung gibt, ist mit Blick auf die Realität von RU davon auszugehen, dass dieser einerseits durch viele Medien und Arbeitsmaterialien gestaltet wird, die unterschiedlich bearbeitet werden (ggf. auch kritisch-reflektierend eingeführt) und andererseits nicht nur aktuellste Schulbücher in den Unterricht Eingang finden, sondern mit Klassensätzen alter Schulbücher oder verschiedensten, auch bereits älteren Kopiervorlagen gearbeitet wird.

⁷ Es kann als problematisch angesehen werden, »Grundsätze der Religionsgemeinschaft« ausschließlich auf normative, institutionelle Beschlüsse von Synoden oder Formulierungen in Kirchenverfassungen zu beziehen; Bekenntnisstand festzuschreiben und hier als normative Grundlage für den RU nicht aktuelle fachwissenschaftliche Diskurse der Bezugswissenschaften, allen voran der Theologie, geltend zu machen. Auch der dahinterliegende Kirchenbegriff – Kirche als Landeskirche(n) (im Plural, wenn mehrere in einem Bundesland vertreten sind) – ist verkürzt. Der Bezug wird allerdings gewählt, weil in allen Bundesländern die in ihnen vertretenen Landeskirchen auf unterschiedliche Weise und in gemeinsamer Verantwortung mit staatlichen Akteur:innen und anderen (Lehrer:innenverbände/-gewerkschaften) beispielsweise an der Erstellung von Rahmenlehrplänen, Formulierung der zu erreichenden Kompetenzen und der Zulassung von evangelischen Religionsbüchern für die Sekundarstufe I beteiligt sind. Mit dem Bezug auf die Beschlüsse soll nicht »Rechtgläubigkeit« festgeschrieben werden, sondern ist ein eher aktivistisches Ansinnen in Richtung der an der Zulassung beteiligten Personen im kirchlichen Dienst verbunden: Antijudaismus und Antisemitismus sind, wie innerhalb vieler Landeskirchen formuliert wurde, mit kirchlicher Lehre nicht vereinbar, weshalb diesen Beschlüssen insbesondere mit Blick auf das Wissen, das an die heranwachsende Generation im RU vermittelt wird, Geltung zu verschaffen ist.

⁸ Vgl. hierfür Martin Rothgangel: *Von der Diagnose zur Therapie. Christliche Identität ohne Antijudaismus*. In: *Theo-Web* 2/2002, 80-97, der in seiner Bibliografie umfangreich auf Forschung der 1980er und 1990er Jahre hierzu hinweist.

⁹ <https://narrt.de/> (Zugriff 05.01.23). Besonders sind hier die Steuerungsgruppe von »narrt« mit Dominik Gautier, Nina Schmidt, Christian Staffa, Juliane Ta Van zu nennen. Ebenso Katharina von Kellenbach vom Projekt »Bildstörungen« an der Evangelischen Akademie zu Berlin und Shila Erlbaum, Bildungsreferentin beim Zentralrat der Juden mit denen ein guter und produktiver Gesprächszusammenhang besteht.

¹¹ Es werden keine direkten Äußerungen zitiert, sondern gebündelt, paraphrasiert eingeordnet, damit Äußerungen aufgrund des kleinen Personenkreises trotz Anonymisierung nicht auf reale Personen zurückgeführt werden können.

¹² EKD (Hg.): *Theologisch-Religionspädagogische Kompetenz - Professionelle Kompetenzen und Standards für die Religionslehrausbildung. Empfehlungen der Gemischten Kommission zur Reform des Theologie-*

studiums, EKD-Texte 96, 2009, abrufbar unter <https://www.ekd.de/ekd-text-96-10-1209.htm> (04.01.2023).

¹³ <https://www.ag-juden-christen.de/reform-der-reformation/> (04.01.2023).

¹⁴ <https://www.ag-juden-christen.de/reform-der-reformation/>, Punkt 4.8 (04.01.2023).

¹⁵ Vgl. bsp. die fehlerhafte Darstellung von Rosch-Haschana, Jom Kippur und der Beerdigung in Wolfram Eilerts, Heinz-Günter Kübler (Hg.): *Kursbuch Religion elementar 1*. Stuttgart/Braunschweig 2016, 189.

¹⁶ Für die Hilfe bei der Formulierung dieses Gedanken danke ich Joachim Willems.

¹⁷ Z.B. <https://www.sueddeutsche.de/sport/rummenigge-katar-fc-bayern-1.5461712>; <https://www.kicker.de/rummenigge-verteidigt-bayerns-katar-sponsoring-gutes-geld-878373/artikel#:~:text=%22Ich%20war%20da%20nie%20ein%20Pharis%C3%A4er%2C%20wenn%20ich%20das%20mal,M%C3%BCnchen%20aus%20diesem%20Vertrag%20bekommen> (07.12.22).

¹⁸ <https://www.duden.de/rechtschreibung/Pharisaeer> (07.12.2022).

¹⁹ Vgl. beispielsweise Hans Förster: *Kein Mordvorsatz der Pharisäer?* In: *Herder Korrespondenz* 3/2019, 13-16; Hans Förster: *Der lange Schatten eines ›Nazi-Professors‹. Überlegungen zum ThWNT und zu seinem Einfluss auf Übersetzungen*. In: *Kirche und Israel*, 36/2021, 45-58. Oder auch die Vortragsreihe der Evangelischen Akademie zu Berlin zu antisemitismuskritischen Bibelauslegungen: <https://www.eaberlin.de/aktuelles/2021/antisemitismuskritische-bibelauslegungen/> (06.12.2022).

²⁰ Vgl. die Auseinandersetzung um die ›Sozialneidtheorie‹ zur Erklärung von Mittelalterlichem Antijudaismus und dem vermeintlichen christlichen Zinsverbot. Liepbach/ Geiger 2014. Es findet sich aber weiterhin als Erklärung z.B. Martina Steinkühler (Hg.): *Herausforderungen* 9. München 2021, 116f.

²¹ Vgl. auch Paul Petzel/Norbert Reck (Hg.): *Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären – das Judentum verstehen*. Ostfildern 2021, 17.

²² Hannah Draht/Jan Woppowa: *Rassismuskritik und christliche Religionspädagogik. Gründe, Potenziale und Desiderate eines Neuaufbruchs*. In: *Österreichisch-Religionspädagogisches Forum* 30 (2022) 2, 129-148, 147;

²³ Weiterführend beispielsweise Jan-Hendrik Herbst: *Braucht religiöse Bildung einen Beutelsbacher Konsens? Philosophiedidaktische Impulse für die religionspädagogische Debatte*. In: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 20(2021), H.2, 321-338; Jan-Hendrik Herbst: *Kontroverse Themen im Religionsunterricht. Konzeptionelle Grundlagen, empirische Ergebnisse und zukünftige Forschungsperspektiven*. In: *Theo-Web*. 21 (2022) H. 2, 352-369.

²⁴ Vgl. beispielsweise Förster 2019; Förster 2021; Vortragsreihe der Evangelischen Akademie zu Berlin zu antisemitismuskritischen Bibelauslegungen. Diese Beobachtung trifft auch andere Themen wie beispielsweise eine durch Ansätze aus den disability studies reflektierte Thematisierung von ›Wundererzählungen‹ zu.

²⁵ Marion Keuchen: *Die Darstellung des Judentums in christlichen Kinderbibeln am Beispiel des 12-jährigen Jesus im Tempel*. In: *Bibel und Kirche* 1/2018, 29-37.

²⁶ Julia Bernstein: *Antisemitismus an Schulen in Deutschland. Analysen-Befunde-Handlungsoptionen*. Bonn 2020, 138.

²⁷ Peter Fischer, Kathrin Jander, Joachim Krueger: *Sozialpsychologie für Bachelor*. Berlin 2018, 20.

²⁸ Ich orientiere mich an der Struktur der Abwehrstrategien in: Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM): *Rassistische Realitäten: Wie setzt sich Deutschland mit Rassismus auseinander? Auftaktstudie zum Nationalen Diskriminierungs- und Rassismusmonitor (NaDiRa)*. Berlin 2022

²⁹ Vgl. Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM) 2022, 83.

³⁰ Bernstein 2020, 145-53.

³¹ Vgl. beispielsweise Steinkühler (Hg.) 2021,

³² Bernstein 2020, 138.

³³ Carsten Heinze: *Das Schulbuch im Innovationsprozess. Bildungspolitische Steuerung Pädagogischer Anspruch Unterrichtspraktische Wirkungserwartungen*. Kempten 2011, 33.

³⁴ Julia Bernstein/Florian Diddens: *Antisemitische Kontinuitäten in Bildern*. Frankfurt a.M. 2023, 9.

³⁵ Vgl. bsp. Wolfram Eilerts/ Heinz-Günter Kübler (Hg.): *Kursbuch Religion Elementar 3*. Stuttgart/Braunschweig 2020, 82 – hier wird das antisemitische Stereotyp ›Israel Kindermörder‹ aufgegriffen; Derek Zückert (Hg.): *theologisch 8*. Bamberg 2021, 54f – hier wird unkontextualisiert unkommentiert ein Lied Xavier Naidoos als mögliche prophetische Rede eingeführt; Wolfram Eilerts/ Heinz-Günter Kübler (Hg.): *Kursbuch Religion Elementar 2*. Stuttgart/Braunschweig 2018, 103-105 – die Kreuzigung wird als Verschwörungserzählung einer jüdischen Elite erzählt.

³⁶ EKD: 12. Synode. *Kundgebung Martin Luther und die Juden – Notwendige Erinnerung zum Reformationsjubiläum*: Bremen, 11.11.2015, abrufbar unter: https://www.ekd.de/synode2015_bremen/beschluesse/s15_04_iv_7_kundgebung_martin_luther_und_die_juden.html, letzter Zugriff am 27.11.2022.

³⁷ Vgl. weiterführend Axel Töllner: *Von christlichem Antijudaismus im modernen Antisemitismus*. In: *ZRGP* 6/2022: 139–159; Christian Staffa: *Antisemitismuskritik in Kirche und Theologie heute*. In: *Meron Men-*

del/Astrid Messerschmidt (Hg.): *Fragiler Konsens. Antisemitische Bildung in der Migrationsgesellschaft*. Frankfurt 2017, 171-186.

³⁸ Vgl. beispielsweise Förster 2019; Förster 2021. Eine zusätzliche Herausforderung besteht hierbei dabei, dass in manchen Bundesländern über die kirchlichen Zulassungsprozesse verbindlich gerade die Bibelübersetzungen vorgegeben werden, die ein Schulbuch umgehen wollte.

³⁹ Felicitas Macgilchrist: *Schulbuchverlage als Organisationen der Diskursproduktion: Eine ethnographische Perspektive*. In: ZSE, 31/2011, H.3, 248-263, 259.

⁴⁰ Eckhardt Fuchs/Inga Niehaus/Almut Stoletzki: *Das Schulbuch in der Forschung. Analysen und Empfehlungen für die Bildungspraxis*. Göttingen 2014.

⁴¹ Macgilchrist 2011, 260. In evangelischen Schulbüchern für die Sek 1 fällt dies deutlich durch die eigenständigen Profile der verschiedenen Lehrwerkreihen unterschiedlicher Verlage auf.

⁴² EKD 2015.

⁴³ Weiterführend: Rothgangel 2002, 85f.; zu gängigen Missverständnissen: Amy-Jill Levine: *Falsches Zeugnis geben: Verbreite Irrtümer über das antike Judentum*. In: Wolfgang Kraus/Michael Tilly/Axel Töllner (Hg.): *Das Neue Testament jüdisch erklärt*. Stuttgart 2021, 832-836.

⁴⁴ So definiert Bernd Schröder die Konfessionalität des RU so: »Deshalb soll Religion nicht bloß informierend, sondern bei aller kommunikativen Offenheit affirmierend - eben in ›konfessioneller Positivität und Gebundenheit‹ - unterrichtet werden. Nicht die Förderung von Äquidistanz oder dauerhafter Distanznahme zu konkreten Religionen ist Intention des Religionsunterrichts, sondern die Aufrechterhaltung und Vertiefung der als gegeben angenommenen religiösen Bindung.« (Bernd Schröder: *Was heißt Konfessionalität des Religionsunterrichts heute? Eine evangelische Stimme*. In: Bernd Schröder (Hg.): *Religionsunterricht - wohin? Modelle seiner Organisation und didaktischen Struktur*, Neukirchen-Vluyn 2014, 163-178, 166.

⁴⁵ Martin Hailer: *Christlich-jüdischer Dialog und seine für den Religionsunterricht relevanten Erträge*. In: Stefan Altmeyer u.a. (Hg.): *Judentum und Islam unterrichten. Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP)*. Band 36. Göttingen 2020, 88-100, 92.

⁴⁶ Dominik Gautier: *Irritierbarkeit. Eine theologische Überlegung zur kritisch-emanzipatorischen Religionspädagogik*. In: Claudia Gärtner/Jan-Hendrik Herbst (Hg.): *Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik*. Wiesbaden 2020, 403-419, 406.

⁴⁷ Vgl. angelehnt an ebd., 406.

⁴⁸ Vgl. weiterführend: Joachim Willems: *Diskriminierung/Rassismus*. In: Henrik Simojoki / Ulrich H.J. Körtner / Martin Rothgangel (Hg.): *Theologie für Lehrerinnen und Lehrer. Ethische Kernthemen*. Göttingen 2022, 107-117

Joachim Willems: *Religionistischer Rassismus und Religionsunterricht*. In: Karim Fereidooni/ Nina Simon (Hg.): *Rassismuskritische Fachdidaktiken. Theoretische Reflexionen und fachdidaktische Entwürfe rassismuskritischer Unterrichtsplanung*. Wiesbaden 2020, 473-493.

⁴⁹ Vgl. weiterführend Joachim Willems: *Judentum und Islam, interreligiöses Lernen und Othering im christlichen Religionsunterricht*. Stefan Altmeyer u.a. (Hg.): *Judentum und Islam unterrichten. Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP)*. Band 36. Göttingen 2020, 149-161; Joachim Willems: »Zweifel unerlaubt! Zweifel unerlaubt?«. *Der Zusammenhang von Auto-Stereotypen und islambezogenen Hetero-Stereotypen in evangelischen Schulbüchern*. In: *Kirchliche Zeitgeschichte/ Contemporary Church History* Jg. 32, Heft 2 (Dezember 2019), 291-319.

⁵⁰ Vgl. weiterführend Rothgangel 2002; Bernd Schröder: *Art. Judentum, als Thema christlich verantworteter Bildung*. In: *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet* www.wirelex.de, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100072/> (06.01.2023), Andreas Kubick-Boltres: *Zu einigen ›blinden Flecken‹ interreligiöses Lernens. Hermeneutische Beobachtungen zur Paderborn-Osnabrücker Studie von 2021*. In: *Theo-Web*. 21 (2022) H. 2, 296-315, 295-297.

⁵¹ Marie Hecke/Christian Staffa: *Die Wahrheit beginnt mit zwei. Die Bibel als Ausgangspunkt einer antisemitismuskritischen außerschulischen Bildungsarbeit der Kirchen*. In: *ZPT* 2021; 73(2): 178-189.

⁵² Gautier 2020 bietet hier mit Blick auf den Begriff ›Irritierbarkeit‹ beispielsweise Handlungsansätze an.

⁵³ Liepbach/Geiger 2014.

⁵⁴ Spichal 2015, 275-285.

⁵⁵ Wolfgang Kraus/Michael Tilly/Axel Töllner (Hg.): *Das Neue Testament jüdisch erklärt*. Stuttgart 2021.

⁵⁶ Petzel/Reck 2021.

⁵⁷ Vgl. Willems 2020, 154.

⁵⁸ Gautier 2020, Hecke/Staffa 2021; Rothgangel 2002; Hailer 2020, Willems 2020.

⁵⁹ »narrt vernetzt Menschen, die sich selbstreflexiv mit der Verstrickung von Religionspädagogik und Theologie in antisemitische und rassistische Verhältnisse auseinandersetzen.« (www.narrt.de (07.01.2023)). »narrt besteht seit Sommer 2016 als Kooperationsprojekt zwischen der Evangelischen Akademie zu Berlin, dem Comenius-Institut in Münster und dem Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.« (<https://narrt.de/ueber-das-projekt/> (08.01.2023)).



Antisemitismus im Schulbuch? Zur Typologie und Charakteristik von Vorurteilen

Dr. Dirk Sadowski, Leibniz-Institut für Bildungsmedien | Georg-Eckert-Institut

Vorlesefassung

Ich muss nun einen längeren Exkurs machen. In den Jahren 2019 und 2020 haben wir am Georg-Eckert-Institut die aktuellen Schulbücher der Palästinensischen Autonomiebehörde untersucht. Auch dies war ein gewissermaßen politisch vorgeformatiertes Projekt, denn es war von der EU in Auftrag gegeben, und am Ende ging es um die Frage, ob das Bildungswesen der PA weiterhin Gelder aus europäischen Fördertöpfen erhält – eine Frage, die wir natürlich nicht zu beantworten hatten, aber unsere Ergebnisse sollten sozusagen die Grundlage für diese Entscheidung liefern. Die ersten, man muss zugeben: methodisch und inhaltlich unbeholfenen Schritte in diesem Projekt gelangten in die deutsche Presse, und der anhebende Shitstorm begleitete die weitere Arbeit. Noch vor wenigen Tagen las ich in einem Online-Artikel von einem »Skandalbericht«, den das Georg-Eckert-Institut vorgelegt habe. Aber das ist hier nicht wichtig. Wichtig sind die methodischen und kategorialen Aspekte des Projekts und ihre Auswirkungen auf die Interpretation der Inhalte der Schulbücher. Ich war in die Ausarbeitung des methodischen Outline nicht wirklich involviert, aber mich überzeugte die These, dass Kategorien wie »Inferiority« – die Darstellung des Opponenten als minderwertig, »Aggression« – seine Schilderung als besonders aggressiv und unterdrückend, »Deception« – der Gegner wird als verschlagen und hinterhältig dargestellt, und natürlich »Dehumanisation« – die entmenslichende, dämonisierende oder animalisierende Darstellung des Anderen – in diesem Fall also von jüdischen Israelis – dass also diese Motive als Leitkategorien zur Beantwortung der Frage ausreichen sollten, ob palästinensische Schulbücher Hass verbreiten und zu Gewalt aufrufen. Diese Kategorien – ich habe nur die vier m.E. wichtigsten aus einem ganzen Bündel aufgeführt – werden in der Schulbuchforschung auch auf Analysen von Bildungsmedien in anderen Kontexten angewandt. Ich hatte zunächst nicht das Gefühl, dass es hier einer besonderen Kategorie »Antisemitismus« oder gar »israelbezogener Antisemitismus« bedurfte, um diese Frage beantworten zu können, denn ein Aufeinandertreffen von zweien oder dreien dieser Merkmale – etwa Deception, Dehumanisation und Aggression – würde

diesen »Tatbestand« – Propagierung von Hass – in ausreichendem Maße bestätigen.

Wir stießen in den Büchern natürlich immer wieder auf Stellen, die uns fragen ließen, ob in diesen Fällen nicht doch eine Kennzeichnung als antisemitisch – der Forschung und den einschlägigen Arbeitsdefinitionen folgend – angebracht wäre. Ist die Schilderung der willentlichen Tötung eines palästinensischen Kindes durch einen israelischen Soldaten antisemitisch? Sie werden ihrem Gefühl folgend sagen: Ja, natürlich ist es dies. Aber in diesem Konflikt kommen wie in anderen gewalttätigen Konflikten auch Kinder ums Leben, und die Darstellung ihres »Märtyrertodes« samt Dehumanisierung des Täters gehört – so traurig dies klingt – zum Repertoire von Schulbüchern in Konfliktkontexten, eben auch im israelisch-palästinensischen Konflikt. Wir fühlten uns aber dennoch nicht ganz wohl im Verzicht auf die Einstufung als »antisemitisch«, denn natürlich klingt in der Schilderung der Tötung eines Kindes durch den israelischen Besatzungssoldaten das antisemitische Motiv des (rituellen) jüdischen Kindesmordes an, selbst wenn die Darstellung ohne die arabischen Wörter für »Juden« oder »jüdisch« auskommt. Es kam also auf die Details der Schilderung an, auf die Herausarbeitung von Darstellungselementen, die die Tötung von palästinensischen Kindern als einen regulären, regelmäßigen und willentlichen – gewissermaßen rituellen – Bestandteil israelischer Besatzungspolitik zeigten: In diesen Fällen verwiesen wir auf die Nähe der Darstellung zu tradierten antisemitischen Motiven.

Es waren dann die palästinensischen Religions-schulbücher, deren Durchsicht uns gezeigt hat, dass wir um die Einführung der Kategorie Antisemitismus nicht herumkamen. So gibt es in einem Schulbuch für den islamischen Religionsunterricht einen sich über mehrere Seiten erstreckenden Lernzusammenhang, in dem die »Versuche der Juden, den Propheten (Muhammad) zu töten« thematisiert werden (Muhawwalat al-Yahud Qatal al-Nabi). Die Darstellungen folgen dem Hadith, also der mündlichen islamischen Tradition, doch sind in dem Schulbuch Verweise auf die Besatzungspolitik und jüdische Israelis in einem Maße mit der Darstellung verwoben, dass zwangsläufig der Eindruck entsteht, die Vernich-

tungsabsicht gegenüber Muslimen sei, ausgehend vom Prophetenmord, dem Wesen der Juden und also auch der jüdischen Israelis eingeschrieben – der Hadith besagt nämlich, dass Muhammad letztlich an den Folgen des Genusses von durch eine Jüdin vergiftetem Schafffleisch gestorben sei. Ein Link führte zu einer katarischen Serie über das Leben des Propheten, in dem die sich zu seiner Tötung verschwörenden Banu Quraidha, also die Juden von Medina, tatsächlich im Stile des »Stürmers« karikiert werden.

Ich war übrigens erstaunt, dass sich derartige Lernzusammenhänge dort, wo ich sie vermutet hatte, in palästinensischen Schulbüchern für den christlichen Religionsunterricht nicht finden ließen. Die Darstellung der Passion Jesu kommt dort weitestgehend ohne antijüdische Zuschreibungen aus. Zwar ist es hier – den Evangelien folgend – das (jüdische) »Volk«, das die Kreuzigung Jesu fordert, aber daraus werden keine Lernzusammenhänge wie im Falle des Islamschulbuches abgeleitet. Der zugehörige Arbeitsauftrag bezog sich auf einen Vergleich des Leidens Jesu mit den »Prüfungen, die wir in der Gegenwart zu bestehen haben«, aber nicht konkret auf die israelische Besatzung (wenngleich diese wohl gemeint war). Zum Stutzen brachte mich nur die mehrmalige Evozierung des Stephanus-Martyriums – also des Schicksals des ersten Märtyrers des Christentums – in drei Schulbüchern für aufeinanderfolgende Jahrgangsstufen, so als ob die selbst unter Druck stehende palästinensische christliche Gemeinde damit gegenüber muslimischen Palästinensern zeigen wolle, dass sie schon weit vor dem Islam die ersten Märtyrer im Konflikt mit den Juden hervorgebracht habe. Aber auch hier fanden sich keine über die reine neutestamentliche Schilderung hinausgehenden Invektiven.

Warum erzähle ich Ihnen dies? Vielleicht um zu zeigen, wie ich als Wissenschaftler versuche, auch jenseits von sogenannten Arbeitsdefinitionen Kategorien zu bilden und anzuwenden, um in der hermeneutischen Analyse Antisemitismus in Schulbüchern herausarbeiten zu können, die »Potentiale der Uneindeutigkeit« zu reflektieren (Klaus Holz zitiert Hans-Joachim Hahn), Widersprüche festzustellen und zu beschreiben, letztlich aus dem »Heraus-picken von Stellen«, die das Projekt zu den palästinensischen Schulbüchern am Ende trotz allen kontextualisierenden Bemühens dennoch war, eine fruchtbare hermeneutische Arbeit zu machen. Vor allem aber möchte ich zu folgenden Überlegungen kommen:

Ich war, als ich an die Arbeit an den in Nordrhein-Westfalen zugelassenen Schulbüchern ging, sehr beeinflusst von den Erkenntnissen, die ich im Projekt zu den palästinensischen Schulbüchern gewonnen hatte. Insbesondere komme ich nun nicht mehr daran vorbei, Darstellungen in aktuellen deutschen Schulbüchern das Prädikat »tendenziell antisemitisch« zu verleihen, die ich auch im Hinblick auf palästinensische Schulbuchdarstellungen so gekennzeichnet habe oder hätte. Ich muss zur Ehrenrettung der aktuellen Schulbuchproduktion in Deutschland sagen, dass es in dem gesamten Sample von über 250 untersuchten Schulbüchern nur ein Schulbuch ist, das eine solche Darstellung enthält. Ich nenne das Schulbuch jetzt nicht, das werden Frau Erlbaum und Frau Dihle heute sicher in ihren Beiträgen tun. Nur soviel: Es handelt sich um ein Schulbuch für den evangelischen Religionsunterricht, und es ist auch bereits Gegenstand mindestens eines kritischen Artikels in einer wissenschaftlichen Fachzeitschrift gewesen, es ist also zumindest in der Fachcommunity bekannt. Das Schulbuch ist insgesamt kein Glanzlicht im Hinblick auf unseren Gegenstand, aber es enthält eine Darstellung, die wirklich nicht als »gerade noch tolerierbar« eingestuft werden kann: Es handelt sich um einen aus einer fiktionalisierten Quelle und aus Arbeitsaufträgen bestehenden Lernzusammenhang zum Prozess und Kreuzestod Jesu, der unter der Überschrift »Verschwörung gegen Jesus« als Plot der »Anführer des jüdischen Volkes« dargestellt wird. Die Elemente von geheimer Verschwörung und Anstiftung zum Verrat (durch Judas Ischariot) werden so sehr in den Vordergrund gerückt, dass es deutlich über die Passionserzählung in den synoptischen Evangelien hinausgeht. Zudem findet sich auf der Folge-Doppelseite eine minutiöse Darstellung des Prozesses und der Kreuzigung, die fast einem Re-Enactment gleicht. Ein solch komplexer Lernzusammenhang setzt ein stärkeres Reflektieren auf Seiten von Autoren und Redakteuren voraus, es handelt sich nicht um eine unwillentliche Kumulation von problematischem Material, einen sprachlichen Lapsus oder eine unkontextualisierte Quelle, und man fragt sich, was in den Köpfen der Verantwortlichen vorgegangen ist, als sie diesen Text konzipierten, schrieben und redaktionell bearbeiteten.

Abgesehen von diesem einen besonders problematischen Beispiel finden sich in den 250 untersuchten Schulbüchern natürlich immer wieder – nicht durchgängig, aber immer wieder! – Stereotype von Juden und Judentum, und dies in Schulbüchern aller untersuchten Fächer, bei de-

nen ich mich allerdings schwertue, von einem manifesten, gar intendierten Antisemitismus zu sprechen. Ich gehe hier nicht auf die meiner Ansicht nach gelungenen Darstellungen ein, die es in großer Zahl gibt – ich bin Historiker der jüdischen Geschichte und glaube, mir hier ein Urteil erlauben zu können, zumindest wenn es um eine sachlich richtige und vorurteilsfreie Darstellung historischen Geschehens geht (und es nicht unbedingt das jüdische Mittelalter betrifft, denn da bin ich – wie soll ich sagen? – forschlerisch nicht beheimatet, auch wenn ich hierzu gute Vorlesungen und Seminare von Menachem ben Sasson, Israel Ta-Schma und Avi Grossmann besucht habe). Ich glaube, mich auch in jüdischer Religion einigermaßen auszukennen; wenn es um theologische Fragen und die Darstellung des jüdisch-christlichen Religionsgesprächs geht, komme ich allerdings ins Schwimmen, ich bin ja nicht einmal Christ. Und ich bin kein Antisemitismusforscher, geschweige denn ein Antisemitismusbeauftragter. Die folgende Typologie mag also lückenhaft sein, hinken und ich fordere sie ausdrücklich zur Diskussion meiner Kategorien auf. Es sind erste Versuche, Vehikel, und ich bin mir ihrer Unvollkommenheit und Vorläufigkeit vollkommen bewusst. Ich weiß nicht einmal, ob sie irgendetwas bringt in unserer Diskussion über unvollkommene Schulbücher.

Noch abseits der folgenden Typologie von Stereotypen sind zwei Grundtatsachen zu vermerken: Sie betreffen zum einen Schief lagen in der Darstellung, Ungleichgewichtungen, etwa die vielbeklagte Darstellung jüdischer Geschichte als kontinuierliche Geschichte von Diskriminierung und Verfolgung, von Juden nicht als selbstbestimmten Akteuren ihres eigenen Schicksals, sondern als dem archetypischen Opfer. Sie findet sich weiterhin in starkem Maße in den Schulbüchern, jedoch nach meinem Eindruck immer weniger in den entsprechenden Neuerscheinungen der Schulbuchverlage. Ein Großteil der Empfehlungen der ersten deutsch-israelischen Schulbuchkommission, aber auch die entsprechenden Hinweise in der Handreichung des Leo Baeck Instituts von 2004 (2010) beziehen sich auf diese Schief lage in der Darstellung jüdischer Geschichte in den Schulbüchern. Ein weiteres Manko, das man in diesem Zusammenhang beklagen mag, ist, dass jüdische Geschichte fast nie als integraler Teil europäischer Geschichte erscheint, sondern sich streng im Kontext der noch immer vorherrschenden nationalen Geschichtserzählung, also bestenfalls eingebettet in deutsche Geschichte, bewegt. Ich halte auch eine gesonderte Darstellung von Juden und Judentum im Geschichtsschulbuch

(das Problem der sogenannten »Sonderseiten«) nun nicht unbedingt als antisemitismusfördernd, würde aber aus historisch-fachlichen und pädagogischen Gründen eine integrierte, noch besser: europäisch-integrierte Darstellung befürworten.

Ein weiteres Problem, das wir bei der Analyse der NRW-Schulbücher bemerkt haben, ist die enorme Unsicherheit, die Schulbuchautorinnen und -autoren zu befallen scheint, wenn es um die Definition von Judentum geht, konkret um die Frage, ob das Judentum nun als Religion oder als Volk definiert werden soll. Die Antwort auf diese Frage ist historisch komplex und in unterschiedlichen Zeiten auch von Juden unterschiedlich beantwortet worden, und diese Komplexität ist immer zu würdigen – sie überfordert aber Schulbuchautorinnen und -autoren. Ich halte mich übrigens hierbei immer an das Diktum meines ersten Lehrers an der Humboldt-Universität, Heinrich Simon, der zu sagen pflegte: Es ist beides, Volk und Religion. Dass dann einige Schulbücher sich allein auf den Aspekt religiöser Zugehörigkeit festlegen, aus Angst, durch den Volksbegriff und die Reminiszenz daran geknüpfter Loyalitätsdiskurse, denen sich Juden in der Moderne in der Diaspora ausgesetzt sahen, Antisemitismen Nahrung zu geben, führt in der Konsequenz dazu, dass die Existenz eines Staates des jüdischen Volkes nicht mehr vollständig begründbar erscheint (wir stehen vor dieser Aporie – oder besser: »Verlegenheitshermeneutik« – ja auch im gesamten öffentlichen, auf Israel bezogenen Diskurs). So kann es geschehen, dass das einzige volldigitale Lehrwerk in Deutschland, das mBook Geschichte – hier in der Version »gemeinsames Lernen«, wie es mit inklusiver Absicht in Schulen in Nordrhein-Westfalen eingesetzt wird – in einem Großkapitel zum Nahen Osten den jüdischen Staat fast vollkommen übergeht. Dies ist möglich, da Juden hier nur als im Nahen Osten beheimatete Religionsgruppe aufgeführt werden, nicht als Volk wie Araber, Kurden oder Perser.

Nun aber zu meiner Typologie, wie ich sie auch in meiner Zusammenfassung zu unserem 470 Seiten umfassenden Abschlussbericht für das Projekt zu den NRW-Schulbüchern dargelegt habe.


Hier haben wir zunächst das unbewusste oder zumindest unintendierte Bedienen judenfeindlicher Stereotype: Insbesondere im Kontext von Mittelalterdarstellungen in Geschichtsschulbüchern tauchen Zuschreibungen auf, die das Potential haben, antisemitische Vorurteile zu bedienen, hier konkret das Zerrbild des geldgierigen

Juden. Allein das häufige In-den-Vordergrund-Setzen einer Verbindung von Juden und Geld ist bedenklich und sollte vermieden werden. Meine Vermutung ist, dass der Fokus auf die Rolle von Juden als Geldverleiher gegen Zins in der mittelalterlichen Stadtgesellschaft daher rührt, dass quasi nach einer sozioökonomischen, leicht erschließbaren Folie gesucht wird, vor deren Hintergrund das ubiquitäre, nicht von der Hand zu weisende Verfolgungsgeschehen des Hoch- und Spätmittelalters erklärbar erscheint, da andere Vorurteils-Gemengelagen, auch religiöser Provenienz vielleicht schwieriger zu vermitteln sind. Aber auch die Verwendung karikierender Darstellungen von Juden in einem abgedruckten Comic und im Zusammenhang mit einer dichotomischen Gegenüberstellung von jesuanischer Liebesbotschaft und »erstarrter« jüdischer Gesetzesreligion in einem Religionsschulbuch gehört in diese Rubrik, ebenso die – vermutlich aus mangelnder Kenntnis der Natur dieses Vorurteils – resultierende Darstellung des jüdischen Gottesdienstes als laut und ungeordnet im Gegensatz zur anächtigen Stille in einer Kirche.

Im Zusammenhang mit der Darstellung von Pogromen und anderen Verfolgungen im Mittelalter finden sich häufig Schuldumkehr-Narrative, quasi eine Subkategorie meines ersten Vorurteils-komplexes. Sie insinuiert, dass Juden irgendwie nicht völlig unschuldig an den sie betreffenden Verfolgungen gewesen sind, sei es durch ihre Rolle im Geldhandel, ihre Glaubensinhalte und -praktiken oder einfach durch ihr bloßes habituelles Anderssein. Tauchen solche Schuldzuweisungen in historischen Quellen auf, so sollten sie immer zumindest von einem Arbeitsauftrag zur Dekonstruktion der Quellenaussagen begleitet sein; im Autorentext sind sie tunlichst zu vermeiden.

Eine weitere große Kategorie, vielleicht die umfangreichste, umfasst Missverständnisse produzierende Versehen oder gut gemeinte Stereotypisierungen. Sie stellen die häufigste Kategorie in dieser Typologie problematischer Inhalte dar. Es handelt sich zumeist um sprachliche, oft erst auf den zweiten Blick bemerkbare, sachlich falsche Zuordnungen oder »falsche Zungenschläge«, Lap-sus im klassisch freudschen Sinne, die im spezifischen Kontext Missverständnisse produzieren. Im Ergebnis statuieren sie oft eine reell nicht vorhandene Alterität, ein Fremdsein von Jüdinnen und Juden in der (deutschen) Gesellschaft. Ein Beispiel hierfür sind Verweise auf jüdische Prä-

senz in Deutschland unter der Kapitelüberschrift »Mit Fremden leben« oder die Bezeichnung des deutschen Außenministers zur Zeit der Weimarer Republik, Walther Rathenau, als »jüdischer Außenminister« (hier unbewusste Aufnahme des antisemitischen Vorwurfs, Rathenau als Jude könne als Außenminister nicht die Interessen des deutschen Volkes vertreten, er sei als jüdischer »Erfüllungspolitiker« anderen Loyalitäten verpflichtet). Auch die Verwendung einer Karikatur, die mit gutem Willen auf verbreitete Vorurteile hinweisen will, dann aber zwecks Verstärkung der Botschaft sich selbst eines Stereotyps bedient und die Figur, die »mit der Kasse auf und davon« ist, besonders »jüdisch« »Chaim Kohn« oder »Moses Abraham Levin« heißen lässt, ist nicht unbedingt geeignet, Vorurteile zu entkräften. In der Charakterisierung des Judentums als »uralte Religion« schwingt mindestens eine Ambivalenz mit, sie kann auch abwertend gelesen werden. In allen diesen und vergleichbaren Fällen ist eine erhöhte sprachliche Sensibilität gefordert. – Als neurotische Kompensation der Furcht, Zuschreibungen zu reproduzieren, ist übrigens die Rede von den »jüdischen Menschen«, »jüdischen Mitbürgern« oder »Bürgern jüdischen Glaubens« zu verstehen, die dann grotesk anachronistisch wird, wenn es um das Mittelalter oder die Frühe Neuzeit geht. Wir hatten gerade eine Debatte anlässlich entsprechender Empfehlungen in der elektronischen Version des Dudens; aber auch das Wortergänzungsprogramm auf meinem iPhone scheint in dieser Neurose gefangen, denn es ergänzt nie, wenn ich das Wort »jüdisch« schreiben möchte.

Die vierte Kategorie bezieht sich schließlich auf die fehlende Kontextualisierung antisemitischer Terminologie oder Bilddarstellung. Eine der häufigsten Unterlassungen besteht in der nicht ausreichend kontextualisierten Wiedergabe antisemitischer Karikaturen oder Propagandaplakate. Die Wiedergabe solchen Materials im Schulbuch erfordert zwingend eine intensive Auseinandersetzung mit den Intentionen der jeweiligen Darstellungen und ihren einzelnen Elementen. Dies wird nur von wenigen, zumeist neueren Schulbüchern beachtet. Die Reproduktion dieser Bilder selbst ist nicht antisemitisch, doch kann der starke visuelle Eindruck, der von dieser Art von Karikaturen und propagandistischen Darstellungen beim Betrachten ausgeht, möglicherweise antisemitische Einstellungen bestärken, wenn keine intensive Auseinandersetzung mit diesen Quellen erfolgt. 

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Yaakov Ariel

The University of North Carolina at Chapel Hill,
Department of Religious Studies

Maria Coors

Historikerin, Justus-Liebig-Universität Gießen,
Projektleiterin »Weißt Du wer ich bin?« bei der
Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK)

Ariane Dihle

Carl von Ossietzky Universität Oldenburg,
Institut für Evangelische Theologie und
Religionspädagogik

Prof. Dr. Cordelia Heß

Universität Greifswald, Lehrstuhl für Nordische
Geschichte

Dr. habil. Klaus Holz

Evangelische Akademien in Deutschland e.V.,
fachliche Leitung des Verbundprojekts
»Christliche Signaturen des zeitgenössischen
Antisemitismus«

Prof. em. Dr. Katharina von Kellenbach

Projektreferentin »Bildstörungen« an der
Evangelischen Akademie zu Berlin

Dr. Yael Kupferberg,

Forschungsinstitut gesellschaftlicher Zusammen-
halt / Zentrum für Antisemitismusforschung an
der TU Berlin

Dr. Dirk Sadowski

Leibniz-Institut für Bildungsmedien | Georg-
Eckert-Institut, wissenschaftlicher Koordinator
Deutsch-Israelische Schulbuchkommission

Prof. Dr. Stefanie Schüler-Springorum

Leiterin des Zentrums für Antisemitismus-
forschung an der TU Berlin

Dr. Christian Staffa

Studienleiter der Evangelischen Akademie zu
Berlin und Antisemitismusbeauftragter der
Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)

Jahrgang 2022

49/22 – **Synodentagung 2022 (1)** 3. verbundene Tagung der 13. Generalsynode der VELKD, der 4. Vollkonferenz der UEK und der 13. Synode der EKD, Magdeburg, 4. bis 9. November 2022 – 68 Seiten / 5,60 €

50/22 – **Synodentagung 2022 (2)** 3. verbundene Tagung der 13. Generalsynode der VELKD, der 4. Vollkonferenz der UEK und der 13. Synode der EKD, Magdeburg, 4. bis 9. November 2022 – 40 Seiten / 4,30 €

51/22 – **Digitale Communities – Eine Pilotstudie zur Followerschaft von christlichen Influencer*innen auf Instagram** midi (Evangelische Arbeitsstelle für missionarische Kirchenentwicklung und diakonische Profilbildung) / Evangelisches Werk Diakonie und Entwicklung e.V. – 52 Seiten / 5,30 €

Jahrgang 2023

1-2/23 – **Rüstungsexportbericht 2022 der Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE)**
96 Seiten / 7,50 €

3/23 – **Zweite friedensethische Tagung zum Ukraine-Krieg: Im Dialog mit aktuellen Stimmen aus Osteuropa**, 18. Oktober 2022 – **Predigt der EKD-Ratsvorsitzenden Kurschus am Reformationstag**
28 Seiten / 3,60 €

4/23 – **11. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (2)** Karlsruhe, 31. August bis 8. September 2022 – 48 Seiten / 4,80 €

5-6/23 – **»Gott mit uns!« – Das schwierige Erbe des Nationalprotestantismus** Symposium des Lernorts Garnisonkirche und der Martin-Niemöller-Stiftung e.V., 1. bis 2. Oktober 2021 – 84 Seiten / 6,80 €

7/23 – **Synodentagung 2022 (3)** 3. verbundene Tagung der 13. Generalsynode der VELKD, der 4. Vollkonferenz der UEK und der 13. Synode der EKD, Magdeburg, 4. bis 9. November 2022 – 48 Seiten / 4,80 €

8-9/23 – **Die Zukunft der Zivilgesellschaft** (Tagung der Ev. Akademie Tutzing in Kooperation mit dem Freundeskreis Ev. Akademie Tutzing e.V. und dem Zentrum für Zivilgesellschaftsforschung am Wissenschaftszentrum Berlin (WZB) für Sozialforschung, Tutzing, 3. bis 5. Juni 2022) – 88 Seiten / 6,80 €

10/23 – **Ökumenischer Lagebericht 2022 des Konfessionskundlichen Instituts** (Kollegium des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Arbeitswerk der EKD (Bensheim)) – 64 Seiten / 5,60 €

11/23 – **»Partnerin, Schulmeisterin, Dienstleisterin, Prophetin. Kirche und Theologie im Verfassungsstaat Bundesrepublik Deutschland«** XIX. Konsultation Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie Worms, 28. bis 30. September 2022 – 68 Seiten / 5,60 €

12/23 – **Krieg in der Ukraine: Kirchliche Stimmen zum Jahrestag des russischen Angriffs**
36 Seiten / 4,30 €

13/23 – **75 Jahre Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes** (Studientag und Festvortrag von Bischöfin Kirsten Fehrs, Bensheim, 27. Oktober 2022) – 44 Seiten / 4,80 €

14/23 – **Verleihungen der Hanna-Jursch-Preise der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und des Karl-Barth-Preises der Union Evangelischer Kirchen (UEK)** im Rahmen der XIX. Konsultation Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie, Worms, 28. bis 30. September 2022 – 24 Seiten / 3,60 €

15/23 – **Jahrestag des Anschlags von Hanau / Predigt Kurschus – Chemnitzer Friedenstag / Predigt de Maizière – Einführung von Jerry Pillay** in sein Amt als ÖRK-Generalsekretär – **Erklärung des Rates der EKD zur Zusammenarbeit mit Sinti und Roma**
20 Seiten / 2,80 €

16/23 – **Evangelische Kirche – wohin?** (Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing, 9. bis 11. Dezember 2022) – 68 Seiten / 5,60 €

17/23 – **Bericht von Landesbischof Bedford-Strohm vor der bayerischen Landessynode** (München, 28. März 2023); **Stellungnahme der VELKD-Bischöfskonferenz und -Kirchenleitung zu 50 Jahren Leuenberger Konkordie** (Hannover, März 2023)
20 Seiten / 2,80 €

18/23 – **75 Jahre Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK)** (Festgottesdienst, Festakt und 252. Mitgliederversammlung der ACK, Magdeburg, 21. bis 23. März 2023) – 32 Seiten / 4,30 €

19/23 – **Evangelisch predigen** (Gemeinsamer Studientag von Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) und Evangelischer Kirche in Deutschland (EKD) zu »Predigtgemeinschaft«, Frankfurt am Main, 20./21. Februar 2023) – 60 Seiten / 5,30 €

20/23 – **Sport und Politik – Zwischen Autonomisierung und Instrumentalisierung** (5. Sportethischer Fachtag der EKD, Evangelische Akademie Frankfurt, 28. März 2023) – 44 Seiten / 4,80 €

21/23 – **Jahresempfang der Evangelischen Akademie Tutzing** (15. März 2023) / **Dorothee Sölle – Eine Würdigung von Dr. Horst Gorski** (April 2023)
20 Seiten / 2,80 €

22/23 – **Sterbehilfe / Gemeinsames Wort zur Interkulturellen Woche 2023 / Impulsvortrag von Landesbischof Tobias Bilz** zum Thementag der Sächsischen Landessynode / **Schriftlicher Bericht von Landesbischof Ralf Meister** vor der Landessynode der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers – 32 Seiten / 4,30 €

23/23 – **Dritte friedensethische Tagung zum Ukraine-Krieg: »Ich habe geträumt, der Krieg wär‘ vorbei« ... Politische Möglichkeiten und theologische Perspektiven aus Ost und West** (Digitaler Studien-Nachmittag der Ev. Akademien, 20. März 2023) – 24 Seiten / 3,60 €

24/23 – **Maß des Möglichen – Perspektiven evangelischer Friedensethik angesichts des Krieges in der Ukraine – Ein Debattenbeitrag** (hrsg. im Auftrag der Ev. Seelsorge in der Bundeswehr) – 48 Seiten / 4,80 €

25/23 – **Festrede von Peter Dabrock:** »Stell Dir vor ›Kirche‹ spricht, und keiner will's hören!« – **Bericht von Präses Kurschus vor der Landessynode – Predigt von Landesbischof Gohl beim Bietigheimer Tag – Vortrag von Vizepräsident Charbonnier:** Journalismus mit Haltung: das Evangelium als Bezugspunkt für die evangelische Publizistik – 28 Seiten / 3,60 €

26/23 – **Sterbehilfe (4)** Deutscher Bundestag: Gesetzentwürfe zur Neuregelung der Suizidhilfe Entschließungsanträge zur Suizidprävention / Landessynode der Ev. Kirche von Westfalen: Theologisch-ethische und rechtliche Bewertungen zur Neuregelung des assistierten Suizids – 48 Seiten / 4,80 €

27/23 – **38. Deutscher Evangelischer Kirchentag (1)** Eröffnungs- und Schlussgottesdienste, Podien Nürnberg, 7. bis 11. Juni 2023 – 32 Seiten / 4,30 €

28/23 – **Ökumenischer Dialog mit der römisch-katholischen Kirche** (Frühjahrstagung der Bischofskonferenz der VELKD mit Kurt Kardinal Koch, Kloster Loccum, 11. bis 14. März 2023) – 40 Seiten / 4,30 €

29/23 – **»Vom Krieg zum Frieden«** (Tagung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins in Kooperation mit der Martin-Niemöller-Stiftung, Erfurt, 24. bis 26. März 2023) 60 Seiten / 5,30 €

30/23 – **Sterbehilfe (5)** Deutscher Bundestag: Debatte über Gesetzentwürfe zum assistierten Suizid am 6. Juli 2023/Entschließungsantrag »Suizidprävention stärken«; Stellungnahmen von Kirchen und Diakonie zur Bundestagsdebatte – 36 Seiten / 4,30 €

31/23 – **38. Deutscher Evangelischer Kirchentag (2)** Bibelarbeiten, Nürnberg, 7. bis 11. Juni 2023 60 Seiten / 5,30 €

32/23 – **Schuldbekenntnis der EKHN gegenüber queeren Menschen** 3. Tagung der 13. Kirchensynode der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), Frankfurt am Main, 27. bis 29. April 2023 24 Seiten / 3,60 €

33/23 – **Klimapolitik und Ungleichheit – 12. Konferenz zur sozialen Spaltung** (Tagung der Evangelischen Akademie der Nordkirche in Kooperation mit der Arbeitsgemeinschaft Soziales Hamburg) 40 Seiten / 4,30 €

34/23 – **Jahresempfang Foyer Kirche und Recht** Mit Festvorträgen von Kirchentags-Generalsekretärin Dr. Kristin Jahn und Prälat Dr. Karl Jüsten (Karlsruhe, 28. Juni 2023 und 19. Juli 2022) – 28 Seiten / 3,60 €

35/23 – **Unselige Kontinuitäten?!** Historische Feindbildproduktion wahrnehmen, als Herausforderung protestantischer Geschichte annehmen und als postkoloniale Aufgabe aufnehmen (Eine Kooperationsveranstaltung vom Zentrum für Mission und Ökumene – Nordkirche weltweit, dem Christian Jensen Kolleg und der Evangelischen Akademie der Nordkirche, Breklum, 25. bis 27. Oktober 2022) – 60 Seiten / 5,30 €

36/23 – **Öffentlich-Rechtliche im Brennpunkt** (Frühjahrstagung des Politischen Clubs der Evangelischen Akademie Tutzing, 17. bis 19. März 2023) 44 Seiten / 4,80 €

37/23 – **Christliche Signatur des zeitgenössischen Antisemitismus** (Fachtagung und öffentliche Podiumsveranstaltung der Evangelischen Akademie zu Berlin, 27. bis 29. Juni 2022) – 56 Seiten / 5,30 €

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

Bestellungen:
GEP gGmbH Leserservice
Postfach 1154
23600 Bad Schwartau
Tel.: 0451 4906-830
Fax: 0451 4906-950
E-Mail: gep-
leserservice@medienexpert.com
Internet: <http://www.epd.de>

Das Abonnement kostet monatlich 34,65 € inkl. Versand (mit Zugang zum digitalen Archiv: 40,25 €). E-Mail-Bezug im PDF-Format 31,95 €. Die Preise für Einzelbestellungen sind nach Umfang der Ausgabe und nach Anzahl der Exemplare gestaffelt.

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

epd-Dokumentation wird auf chlorfrei gebleichtem Papier gedruckt.