

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: Dr. Thomas Schiller.

Verantwortliche Redakteure epd-Dokumentation: Uwe Gepp (V.i.S.d.P.) / Reinhold Schardt

Erscheinungsweise: einmal wöchentlich, online freitags.

Bezugspreis:

- **Online-Abonnement** „epd Dokumentation“ per E-Mail: monatl. 27,20 Euro, jährlich 326,40 Euro, 4 Wochen zum Ende des Bezugsjahres kündbar. Der Preis für das Online-Abonnement schließt den Zugang zum digitalen Archiv von epd-Dokumentation (ab Jahrgang 2001) ein.

Verlag/Bestellservice (Adresse siehe oben unter GEP): Tel: 069/58098-191,

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

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

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

© GEP, Frankfurt am Main

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

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

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

Haftungsausschluss:

Jede Haftung für technische Mängel oder Mängelfolgeschäden ist ausgeschlossen.

Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 25. April 2017

www.epd.de

Nr. 17

■ Antisemitismus als politische Theologie. Typologien und Welterklärungsmuster

Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin, 24. bis 26. Januar 2017

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: Dr. Thomas Schiller

epd-Dokumentation:
Verantwortliche Redakteure:
Uwe Gepp (V.i.S.d.P.) /
Reinhold Schardt
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: druckhaus köthen
Friedrichstr. 11/12
06366 Köthen (Anhalt)

■ Vorwort

In der bundesdeutschen und europäischen Antisemitismusforschung spielen Theologie und Kirchengeschichte kaum eine Rolle. Sowohl die Wurzeln des säkularen Antisemitismus wie auch Teile seiner Gegenwart sind aber christlich religiös bestimmt. Deshalb kommen unter Absehung dieser Bestimmung zentrale Motive, die zum Verstehen von Antisemitismus beitragen könnten, nicht in den Blick.

Für die christliche Theologie gilt, dass die Bearbeitung des Antisemitismus zentral ist für die Aufarbeitung eigener Gewalttraditionen, für ein Akzeptieren der Ambivalenzen im Glauben und für den Verzicht auf christliche Identitätsbildung durch immer wieder auch gewaltförmige Ab- und Ausgrenzung. Abwehr von Ambivalenzen, Identitätsbildung durch Ausgrenzung gerade im Bereich des Nationalen sind auch im säkularen Antisemitismus virulent. Die Antisemitismusforschung müsste sich zum besseren Verstehen theologischen Fragen öffnen.¹ Dann würde sichtbar, dass der säkulare Antisemitismus, fast ließe sich sagen, »gnadenlos« christlich grundiert ist und erst dann wohl adäquat zu bearbeiten wäre.

Im 20. Jahrhundert haben Horkheimer/Adorno diesen Zusammenhang wohl am deutlichsten gesehen und zum Ausdruck gebracht:

»Schwerlich aber ist die religiöse Feindschaft, die für zweitausend

Jahre zur Judenverfolgung antrieb, ganz erloschen. Eher bezeugt der Eifer, mit dem der Antisemitismus seine religiöse Tradition verleugnet, daß sie ihm insgeheim nicht weniger tief innewohnt als dem Glaubenseifer früher einmal die profane Idiosynkrasie. Religion ward als Kulturgut eingegliedert, nicht aufgehoben.«²

Es findet also eine Veränderung der Rolle von christlicher Religion statt, doch die Relevanz religiöser Motive im Antisemitismus bleibt bestehen, ihr Movens wird transponiert. Auch wenn der Nationalismus Ähnlichkeiten mit jener religiösen Leidenschaft aufweist und in vielen Fällen gerade im deutschen Protestantismus mit Religion verbunden wird, gebärden er und der säkulare Antisemitismus sich zunächst antireligiös. Fast könnten wir das Bild des Schachautomaten von Walter Benjamin gegen seine Intention lesen und die Theologie, »die ja bekanntlich klein und hässlich ist«, dem säkularen Antisemitismus den Arm führend uns vorstellen.

Wie diese Beziehung im Einzelnen zu beschreiben ist und das Einschreiben des Religiösen in den sogenannten säkularen Antisemitismus vor sich ging, das versuchten die Vortragenden auf einer Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin unter dem etwas provozierenden Titel »Antisemitismus als politische Theologie« im Rahmen eines fünfjährigen Projektes der Evangelischen Akademien in Deutschland »Antisemitismus und Protestantis-

mus. Verstrickungen, Beiträge, Lernprozesse« zu sondieren.

Kontrovers blieb dieser Titel bis zum Schluss der Tagung, verweist er doch auf zwei völlig verschiedene Herkünfte. Zum einen auf Carl Schmitt und seine auf einer dualen Struktur von Freund und Feind aufbauenden politischen Theologie und zum anderen auf die aus der Innerlichkeit sich lösen wollende politische Theologie von Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann, um nur zwei Vertreter eines kritischen und gesellschaftlich aktiven Christentums zu nennen. Die Veranstalter*innen kamen am Ende zu dem Schluss, dass gerade wegen der Assoziation zu Carl Schmitt der Titel seine Stärke hat, aber recht eigentlich vielleicht von politischer Religion hätte gesprochen werden müssen.

Dr. Christian Staffa, Berlin, April 2017

Anmerkungen:

¹ vgl. dazu auch Klaus Holz, *der im modernen Antisemitismus eine Rekombination von Säkularem und Religiösem sieht: Luthers Abweg. Die evangelische Kirche stellt sich dem Judenhasse des Wittenberger Reformators. Für die unselige Geschichte, wie der Protestantismus völkisch wurde, bleibt sie blind*, in: *Die Zeit*, 24. November 2016, S. 49.

² Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung*, in: *Dies., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (1944)*, Frankfurt am Main 1998, S. 177 - S. 217, hier 185.

Quellen:

Antisemitismus als politische Theologie. Typologien und Welterklärungsmuster

Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin
24. bis 26. Januar 2017, Evangelische Bildungsstätte auf Schwanenwerder
26. Januar 2017, Französische Friedrichstadtkirche, Berlin

Das Projekt »Antisemitismus und Protestantismus« wird gefördert vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend im Rahmen des Bundesprogramms »Demokratie leben!«

Aus dem Inhalt:

**Antisemitismus als politische Theologie. Typologien und
Welterklärungsmuster**
Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin, 24. bis 26. Januar 2017

Vorträge

▶ Dr. Klaus Holz: Säkularer Antisemitismus als politische Theologie	4
▶ Dr. Hans-Joachim Hahn: Ecclesia vs. Synagoga <i>reloaded</i> . Politik und Religion im literarischen Antisemitismus des 19. Jahrhunderts	12
▶ Dr. Kathrin Hoffmann-Curtius: Kommentar zu Hans-Joachim Hahn	23
▶ Prof. Dr. Christian Wiese: Politische Dimensionen des Theologischen: Christentum und Antisemitismus im 20. Jahrhundert	26
▶ Dr. Yael Kupferberg: Kommentar zu Christian Wiese	38
▶ Dr. Kurt Grünberg: Ist das Antisemitismus? Deutsch-jüdische Erfahrungen nach der Shoah	42
▶ Sara Han: Kommentar zu Kurt Grünberg	50
▶ Prof. Dr. Jan Weyand: Zum Wandel des Antisemitismus in der Debatte um die Judenemanzipation	52
▶ Dr. Cordelia Heß: Kommentar zu Jan Weyand	61

Podiumsdiskussion

▶ Wie soll ich Dir begegnen? Forum Antisemitismus und Protestantismus als nachhaltiges Thema des Reformationsjubiläums	66
--	----

Anhang

▶ Tagungsprogramm	74
-------------------	----

Säkularer Antisemitismus als politische Theologie

Von Dr. Klaus Holz, Generalsekretär der Evangelischen Akademien in Deutschland, Berlin

Antisemitismus als politische Theologie. Typologien und Welterklärungsmuster. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin, 24. bis 26. Januar 2017

In der Antisemitismusforschung ist seit vielen Jahrzehnten die Unterscheidung zwischen einem christlichen Antijudaismus und einem säkularen, modernen Antisemitismus gebräuchlich. Sie verwendet die Unterscheidung »religiös / säkular«, als handelte es sich um distinkte Gegenstandsbe- reiche. Hier religiöse Vorurteile – die Juden seien Gottesmörder, dort säkulare Vorurteile – die Ju- den beherrschen das Finanzkapital. »Wenn ich vor die Entscheidung gestellt werde, ob ich lieber die Bibel preisgebe oder mein Volk? – so antworte ich ohne Zaudern: die Bibel!«¹

Die Tagung bestreitet nicht, dass solche Unter- schiede bestehen. Aber was hat es mit der »Ju- denschlange« auf sich, die die ganze Welt und Menschheit bedroht? Diese Tagung beruht auf der Vermutung, dass die Unterscheidung von religiös und säkular völlig unzureichend ist, dass Säkula- res sich vielleicht als zutiefst religiös erweist.

Ich will einen Teil dieser Vermutung begründen. Meine These ist: Der im engsten Wortsinn säkula- re moderne Antisemitismus ist eine politische Theologie. Er steht nicht nur in einer christlichen Tradition, er verlängert nicht nur dieses oder jenes Vorurteil. Vielmehr hat der säkulare Kern des modernen Antisemitismus religiöse Qualität. Den Kern sehe ich darin: Die grundlegende Un- terscheidung zwischen »uns« und »den Juden« wird in der christlichen Judenfeindschaft als Dif- ferenz von Religionen bestimmt. Im säkularen Antisemitismus dagegen sind »Wir« und »die Juden« differente Völker und Abstammungsge- meinschaften. Meine These ist, dass genau diese völkische oder nationale Bestimmung eine religi- öse Dimension hat. Ich spreche im Folgenden also vom säkularen, modernen, nationalen Anti- semitismus als politischer Theologie.

Ich werde diese These in zwei Schritten entwi- ckeln. Zunächst erläutere ich, worin der säkulare und politische Kern des modernen und nationalen Antisemitismus besteht. Erst dann tritt die Frage scharf hervor, inwiefern dieser säkulare nationale Antisemitismus eine politische Theologie ist. In

diesem zweiten und längeren Teil werde ich das Selbstbild als Volk / Staat / Nation als Gottesbild, das Judenbild als Teufelsbild, den Antisemitismus als politische Religion des Diesseits dechiffrieren.

I. Vom religiösen zum nationalen Antisemitismus

Der nationale Antisemitismus entsteht in einem Transformationsprozess aus dem christlichen Juden- hass. Der entscheidende Grund hierfür ist wissenssoziologisch: Im Zuge der Durchsetzung modernen (bürgerlicher, kapitalistischer und demokratischer) Sozialverhältnisse wird die Defi- nition der Wir-Gruppen in Europa politisiert. Ins Zentrum der kollektiven Selbstverständnisse tritt die Trias »Volk = Staat = Nation«.² Da sich die entstehenden Nationalstaaten von der dynasti- schen und religiösen Legitimation ablösen, be- deutet Politisierung zugleich Säkularisierung des kollektiven Selbstverständnisses als Volk und Staat. Der »Bezug auf den Staat« statt Kirche und Religion wird für das antisemitische Selbstbild zentral. »Der Staatsbezug ist eine Folge der – ebenfalls modernen und für alle früheren Staats- und Souveränitätstheorien unvorstellbaren – Ver- knüpfungen von Volk und Staat: Die Legitimation politischer Souveränität verschiebt sich von Gott auf Volk, das Herrschende und Beherrschte gleichermaßen umfasst.«³ Die Alternative »Könige oder Volk« (Bendix), die die bürgerlichen Eman- zipationsbestrebungen aufwarfen, führt auf die Alternative: christlich-religiöse oder säkular- nationale Legitimation politischer Souveränität. Das zeigen alle demokratischen Verfassungen (ob mit oder ohne Gottesbezug) seit der amerika- nischen Unabhängigkeitserklärung und den fran- zösischen Revolutionsverfassungen: Sie ersetzen die religiöse, dynastische Legitimation durch das politische Subjekt »Volk«, das von den Bürgern (d.h. zunächst von Männer mit Eigentum) als Gleiche konstituiert wird.

Damit wird zur entscheidenden Frage: Wer gehört zum Volk? Wer ist Deutscher, wer ist Franzose? Zwei Antworten sind verstellt: die universalisti- sche und die religiöse. Die universalistische Ant- wort mündet in die Formulierung von Menschen- rechten, mit denen aber kein Staat als partikulare Herrschaftsform zu begründen ist. Die Menschen- rechte werden deshalb von den Bürgerrechten unterschieden. Politische Souveränitätsrechte

haben nur die Bürger eines Volkes. Für die religiöse Antwort müssten Glaubens- und Volksgemeinschaft aufeinander konvergieren. Das ist angesichts der Realität der christlichen Kirchen und politischen Herrschaften nicht zu haben und würde überdies in der legitimatorischen Tradition von Papst und Kaiser resp. evangelischen Staatskirchentum mit landesherrlichem Kirchenregiment verbleiben.

Der Nationalismus begründet also nicht die Demokratie. Aber er löst ein Problem aller Demokratien, sofern sie als partikulare Staaten verfasst sind: Der Nationalismus, der Glaube an eine ethnische, kulturelle, historische Zusammengehörigkeit des Volkes begründet, warum gerade diese partikulare Gruppe Anspruch auf einen eigenen Staat hat. Der fundamentale Umbruch im kollektiven Selbstverständnis beruht auf diesem Zusammenhang von Nationalismus und nationalstaatlicher Organisation der Politik. Dieser Umbruch zwingt die Judenfeindschaft sich zu erneuern, will sie mit der neuen Zeit Schritt halten. Die Unterscheidung zwischen Religionen und Konfessionen bleibt hoch relevant, aber sie entscheidet nicht mehr über die politische Zugehörigkeit. Genau diese Entwicklung hat die Emanzipation, also die politische und rechtliche Gleichstellung der Juden, ermöglicht und die Judenfeinde gezwungen, ihre Grundkategorien zu revolutionieren: Das Judenbild muss nun auf das areligiöse Selbstbild, wir seien ein Volk, ein Staat, eine Nation, bezogen werden. Im nationalen Antisemitismus werden die Juden zum Gegenbegriff des Volkes, das säkular und politisch definiert ist.

Sehen wir uns ein paar Beispiele aus antisemitischen Quellen an.

»Man kann die Religion wechseln, ohne an der angeborenen, ererbten Gesinnung das mindeste einzubüßen. Ein Muhamedaner aus deutschem Blut wird immer deutsch fühlen und denken und immer nach deutscher Moral handeln; ebenso aber wird auch ein christlicher Jude stets dem Einflusse seiner semitischen Moral unterliegen.« (Anonymes Pamphlet von 1876)

Typischer für das 19. Jahrhundert sind antisemitische Quellen, in denen das Verhältnis von christlich und national noch nicht so eindeutig bestimmt wird. Gerade diese Quellen aber zeigen, dass die christliche Dominanz der Judenfeindschaft zusammenbricht. August Rohling, der seinen katholischen Lehrstuhl 1885 wegen Ritualmordbeschuldigungen aufgeben musste, gilt in der Regel »als Lehrbeispiel eines katholischen

Antisemitismus«.⁴ Tatsächlich aber heißt es in »Entdecktes Judentum«⁵ neben einer ausufernden religiösen Semantik: Trotz Taufe könnten die Juden »keine Gemeinschaft mit den christlichen Völkern haben«, da die Juden aus »ihrem Geist die Idee des jüdischen Staates nicht verbannen« könnten. »Der Jude« könne »nie Pole, nie Franzose, nie Engländer [werden], er bleibt ewig Jude«.⁶ Auch wenn »der Jude« Christ werden würde, so wäre er noch lange kein Pole, Franzose oder Engländer.

Ähnlich der ev. Theologe Adolf Stoecker. Er bestimmt eindeutig das deutsche wie das jüdische »Volk« ethnisch als Abstammungsgemeinschaft und verwendet hierfür gleichsinnige Begriffe wie »Volk«, »Stamm« und »Race«. Da es ihm wesentlich um eine Rechristianisierung des deutschen Volkes geht, spielen religiöse Fragen in seinen Reden und Schriften eine prominente Rolle. Dementsprechend stößt Stoecker immer wieder auf das Problem, wie sich die ethnisch-säkulare zur christlichen Zuordnung verhält. »Nun, aber dann sind sie doch gewiß eine fremde Race, wenn sie die christlichen Deutschen und ihre Mahlzeiten für unrein achten. Ich glaube, daß man bei der Judenfrage gerade diesen letzteren Punkt all zu sehr übersieht; derselbe beweist, daß Israel in der That ein fremdes Volk ist und nie mit uns eins werden kann, außer wenn es sich zum Christentum bekehrt.«⁷ Stoecker nutzt religiöse jüdische Gebote als Beleg dafür, dass die Juden »ein fremdes Volk« seien.

»Wir sehen in Rasse, Volkstum und Nation uns von Gott geschenkte und anvertraute Lebensordnungen. [...] In der Judenmission sehen wir eine schwere Gefahr für unser Volkstum. Sie ist das Eingangstor fremden Blutes in unsern Volkskörper.« (Manifest der »Deutschen Christen« von 1932)

Es gibt eine Vielzahl von Varianten, wie man vordergründig die christliche Religion im Selbstbild retten kann, obwohl die grundlegenden Zuordnungen bereits im Volksbegriff säkularisiert sind. Ob nun die Ordnung der Welt in Völker zu Gottes Schöpfung erklärt oder das Christentum schlichtweg arisiert wird, immer geht es darum, die Unterscheidung zu den Juden zu ethnisieren.

Schon Schopenhauer spekulierte, dass das Neue Testament »irgendwie indischer Abstammung sein [müsse], davon zeugt seine durchaus indische, die Moral in die Askese überführende Ethik«.⁸ Im gleichen Sinne schrieb das führende Mitglied der Anthropological Society of London,

der Geistliche Dunbar Heath, nur die »arische Rasse« habe in Jesus Gott erkennen und das Christentum entwickeln können. »Der arische Geist hält das Gesetz für schlecht und verteidigt die Rechte des Gewissens«. ⁹ Unschwer ist in solchen Wendungen die protestantische Verfemung der vermeintlich jüdischen Gesetzesreligion zu erkennen, nun aber grundiert als Gegensatz von Ethnien, Völkern, Rassen.

Autoren wie Schopenhauer und Heath waren nicht nur renommierte Wissenschaftler, die zitierten Texte sind wissenschaftliche Veröffentlichungen nach Maßgabe ihrer Zeit. Das verweist exemplarisch darauf, dass die hier diskutierten Fragen – insbesondere die Frage der ethnischen Zusammengehörigkeit (auch) in Differenz und Konkurrenz zu religiösen Gruppenbegriffen – hoch aktuell waren. Die vermeintlich besten Köpfe ihrer Zeit betrieben die Säkularisierung der Kollektivbegriffe. Die Wissenschaften rückten nach der Religion und Theologie in die zentrale Position der Legitimation der Wir-Gruppen ein. Entsprechend wird der Unterschied zwischen Juden und »uns« nun gemäß der neuen Leitbegriffe Sprache, Geschichte, Natur gefasst und von der Linguistik bis zur Archäologie ausgewiesen – so glaubte man. Tatsächlich wurde der Glaube an Abstammungsgemeinschaften, Völker und Völkerfamilien als Prämisse und Deutungsschema (sprich: als Vorurteil) den Forschungen vorausgesetzt.

II. Nationaler Antisemitismus als Diesseitsreligion

Ich habe argumentiert, dass die dominant religiöse zur nationalen Judenfeindschaft transformiert wird, weil sich die grundlegende Bezugsgröße mit der Entstehung des modernen Staates ändert. Der moderne Nationalstaat ist in seiner Entstehung und seinem Bestand auf einen neuen Typus der Legitimation angewiesen: einen Nationalismus, der die Partikularität und Identität von Volk, Staat, Nation begründet. Jeder moderne Nationalstaat birgt, so Jürgen Habermas, die legitimatorische »Lücke«, seine »Grundgesamtheit« nur dezisionistisch oder kontingent ausweisen zu können. Diese Lücke schließt der nationalistische Glaube an eine spezifische Zusammengehörigkeit von Volk, Staat, Nation. Da die Grundkategorie im Selbstbild auf diese säkulare Grundlage umgestellt wird, verliert eine dominant religiöse Definition der Juden ihren fundamentalen Sinn: Als Fremdbild dieses Selbstbild abzusichern. Das Judenbild wird entweder unpassend oder an die

neuen Verhältnisse angepasst, d.h. zum nationalen Antisemitismus weiter entwickelt.

Folglich ist die Frage, ob der säkulare, nationale Antisemitismus eine politische Theologie ist, an dieses wissenssoziologische Kernargument zu adressieren. Ich will dieser Frage in beiden Hinsichten – bezüglich des nationalen Selbstbildes wie des anti-nationalen Judenbildes – nachgehen. Das heißt die Frage ist einerseits: Ist der nationale Staat der Gott, an den das Volk glaubt? Andererseits: Ist »der Jude« der Teufel dieses Gottes?

II.1 Glaube an die Volksgemeinschaft

Die neuzeitliche Staatstheorie kreist um die Frage, wie die Souveränität des Staates zu begründen sei, wenn sie nicht mehr auf christlicher Religion und (der Einheit der) Kirche beruhen könne. Das fixe Ziel der argumentativen Anstrengungen von Hobbes über Kant und Hegel bis zu Schmitt ist ein Glaubensgrundsatz: die Etablierung eines Staatsbegriffes, dessen wesentliches Merkmal Souveränität sei. Claus-Ekkehard Bärsch hat gezeigt, dass dieser Souveränitätsbegriff einerseits die Säkularisierung des christlichen Gottes- und Kirchenbegriffes ist, andererseits den säkularen Staat zum Kernbegriff politischer Religion werden ließ. Er schreibt zusammenfassend: Die »Übertragung des Dogmas vom Corpus Christi mysticum auf nicht-ekklesiologische Gemeinschaften besteht darin, dass der Staat oder das Volk das Attribut der Souveränität erhalten. Dabei wird unter Souveränität ursprüngliche, höchste und nicht abgeleitete Herrschaft verstanden – ursprüngliche, höchste und nicht abgeleitete Macht kommt in der christlichen Tradition aber nur Gott zu.«¹⁰

Man mag unschwer den säkularisierten Gottesbegriff in einem solchen Staatsbegriff erkennen. Aber während sich Gott aus sich selbst begründet – oder das schlechterdings Unbegründete, eben der Grund selbst ist –, gilt dies für den Staat in Staatstheorien nicht. Bei Hobbes z.B. steht zeitlich wie logisch vor dem Staat der Vertrag der Bürger, der die alleinige Souveränität des Staates erst herbeiführt. Dieser Konstitutionsprozess von Souveränität lässt diese aber nicht zu einem Abgeleiteten werden. Denn gerade das, was die Souveränität historisch oder logisch begründet, wird in Identität mit der Souveränität gesetzt. Die den Staat begründenden Bürger sind in dieser Eigenschaft identische Subjekte, die zugleich im Ergebnis des Gründungsaktes das Staatsvolk sind.

Wichtig an diese Überlegung ist die Einsicht in die konstitutive Identität der Begriffe von »Volk«

und »Staat«. Staatliche Souveränität wird typischer Weise im Sinne eines historischen Fortschrittes konstruiert, der erst im Lauf der Entwicklung eines Volkes hin zu höheren politischen Organisationsformen eintritt. Diese Entwicklung ist »ursprünglich« und »nicht abgeleitet«, da sie im »Wesen des Volkes« substanziell wurzelt. Das Wesen des Volkes entfaltet sich im geschichtlichen Fortschritt. Das historische Resultat, der in Revolution und Krieg errungene Nationalstaat, beweist das Wesen des Volkes, das sich in der Souveränität und Einheit von Staat und Staatsvolk realisiert. Souveränität und Einheit von Staat und Staatsvolk beruhen – in den Worten von Schmitt – auf der »substantiellen Gleichheit« aller dem Staat Angehörenden.¹¹

Volk / Staat als Grund seiner selbst wird also historisiert, ontologisiert und identifiziert, so dass Staat und Volk als »Grund aus sich selbst« erscheinen, in die nichts Fremdes eintritt. Dieser Ausschluss des Fremden war zunächst auf den Ausschluss des fremden Monarchen gerichtet. Die demokratische Begründung der Staatssouveränität zielte ja gerade auf die »Identität von Herrschenden und Beherrschten«.¹² Diese über Jahrhunderte dominante Stoßrichtung demokratischer Staatstheorien half, einen blinden Fleck in der Begründung zu verbergen: Es handelt sich nicht um eine universalistische Begründung von Menschenrechten und Weltstaat¹³, sondern um die Begründung partikularer Nationalstaaten. Genau hierfür, für die Begründung der Partikularität, ist das Zusammenspiel von Historisierung und Ontologisierung entscheidend: die Besonderheit des Volkes scheint ab origine gegeben zu sein.¹⁴ Damit ist im Ursprung die Unterscheidung zwischen Innen und Außen, Wir- und Fremdgruppe getroffen, die Schmitt offen als Kern alles Politischen ausspricht. Tatsächlich aber handelt es sich dabei um den Kern alles Nationalen: Die Unterscheidung von Freund und Feind als erste Setzung und letzte Gewissheit.

Gerade bei Carl Schmitt wird deutlich, wie sehr es sich um eine Setzung handelt, die als unhintergehbare Gewissheit dargeboten wird. Er erhebt zum Begriff des Politischen überhaupt, dass es unterschiedliche Menschengruppen gibt. Er nimmt die Gegebenheit der nationalstaatlichen Differenzierung des Politischen als deren unverrückbares Wesen. »Der zentrale Begriff der Demokratie ist Volk und nicht Menschheit«.¹⁵ »Solange ein Volk in der Sphäre des Politischen existiert, muß es [...] die Unterscheidung von Freund und Feind selber bestimmen. Darin liegt das Wesen seiner politischen Existenz.«¹⁶ Und nur dies

allein rechtfertigt es, »daß Menschen sich gegenseitig dafür töten. Wenn eine solche physische Vernichtung menschlichen Lebens nicht aus der seinsmäßigen Behauptung der eigenen Existenzform gegenüber einer ebenso seinsmäßigen Verneinung dieser Form geschieht, so läßt sie sich eben nicht rechtfertigen.«¹⁷ Politisch und souverän ist ein Volk, indem es sich seinem Sein gemäß als Freund gegen den Feind setzt.

Schmitt drückt nur offen und affirmativ aus, was die Nationalstaatsideologie weithin teilt: »Unser Volk« ist die entscheidende Größe, der Unterschied der Völker nicht hintergebar. Hierin liegt die Souveränität des Volkes begründet, die nichts weiter voraussetzt, nichts über sich anerkennt und in deren Namen getötet werden darf. Ihr steht nichts anderes entgegen als die Souveränität der feindlichen Völker. Völker behaupten ihre partikuläre Identität, indem sie sich in ewiger Feindschaft voneinander absetzen.

Ich lese diese Volks-Staats-Souveränität – mit anderen Worten die nationalistische Grunddoktrin – als säkularisierten Gottesbegriff, als einen Gott im Diesseits.

Einen Gott gibt es für Menschen aber nur im Glauben. Handelt es sich beim Nationalismus tatsächlich um einen Glauben an einen Gott im Diesseits? Würde es nicht genügen, den Nationalismus als Vorurteil oder Ideologie zu begreifen?

Die nationalstaatliche Verfassung ist eine der Grundstrukturen der modernen Gesellschaft. Sie stiftet faktisch partikuläre Gruppen. Es gibt neben der Zuordnung zu einem Geschlecht wohl kein weiteres einzelnes Kriterium, das derart weitreichend die Lebensmöglichkeiten eines Individuums präformiert wie die nationale Zugehörigkeit. Norbert Elias hat den modernen Staat als »Überlebens- und Vernichtungseinheit« bezeichnet. Diese Formulierung aber ist noch viel zu schwach, sie bezieht sich nur auf die moderne Kriegsführung. Darüber hinaus ist der moderne Staat eine Lebenseinheit, die alle sozialen Beziehungen und Praxen der Individuen betrifft – von Hartz IV bis zum Eherecht. Warum aber sollte das einen Glauben hervorrufen? Ein Jura- oder Soziologiestudium müsste doch genügen, um eine solche soziale Ordnung zu verstehen? Ja, aber dabei geht es nur um die kognitive Dimension des Verstehens. Das mag einzelnen Individuen genügen, beantwortet aber für niemanden Fragen der Zugehörigkeit und rechter Lebensführung.

Dies leistet der Nationalismus. Er ist ein Gemeinschaftsglaube, er stiftet eine Volks-Gemeinschaft, die an ihre symbolische, moralische und emotionale Einheit glaubt. Und an den Nationalstaat als Garant gemeinschaftlicher Lebensführung. Der Volks-Gemeinschaftsglaube sichert den Nationalstaat auf drei fundamentalen Ebenen ab:

Erstens schließt die nationale Gemeinschaft evident die »Lücke« in der Begründung der Demokratie, indem sie dem demos den ethnos zugrunde legt. Angesichts der Bedeutsamkeit des modernen Staates ist es attraktiv zu glauben, die Zugehörigkeit zum Staat habe substanzielle, ontologische Gründe und sei nicht der Zufälligkeit der Geburt geschuldet. Diese Dimension des Gemeinschaftsglaubens zielt auf die ontologische Identität von Volk, Staat und Souveränität. Sie sichert damit zweitens die Zugehörigkeit des einzelnen Individuum: Es ist unverrückbar, eben »seinsmäßig« (Schmitt) teilhaftig. Das entspricht kognitiv der Bedeutsamkeit dieser Zugehörigkeit, lässt sie zugleich normativ legitim und emotional als gewiss erscheinen. Damit kontert der Gemeinschaftsglaube die Unsicherheit der Zugehörigkeit, die die moderne Vergesellschaftung auszeichnet. Mit der Versicherung des Individuums in der Gemeinschaft geht deshalb drittens einher, dass Gemeinschaften durch einen Ethos zusammen gehalten werden. Gemeinschaften sind immer moralisch integrierte Gruppen. Moralisch integriert bedeutet, dass das einzelne Individuum auf die Gruppe verpflichtet ist. An die Stelle von Eigennutz und Konkurrenz tritt in allen Gemeinschaften die Gemeinwohlorientierung. Neben den Ethnos als Abstammungsglaube tritt der Ethos als Glaube an eine solidarische, brüderliche Verbundenheit: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – allerdings nur für Volksgenossen.

Wäre der Begriff nicht so eindeutig mit dem Nationalsozialismus identifiziert, so könnte man diesen den modernen Staat begleitenden Glauben nur »Religion der Volksgemeinschaft« nennen. »Volksgemeinschaft« ist die Grundvorstellung sozialer Ordnung des Nationalismus. Die »Volksgemeinschaft« als Grundmodell des Nationalismus stiftet eine identitäre Identität, sie umfasst die gerade bezeichnete symbolische, moralische und emotionale Zugehörigkeit. Der Glaube an die Volksgemeinschaft wurde in den Jahrhunderten nationalistischer Literatur, Erziehung, Rituale, Ausgrenzungen und Kriege in unsere Kultur und Psyche eingeschrieben. In diesem Glauben darf gemordet werden, für dieses Gott im Diesseits zu sterben ist ehrenvoll. Im Glauben an die Volks-

gemeinschaft transzendiert der Volksgenosse seine leibliche, individuelle Begrenztheit.

II.2 Der teuflische Antagonist

Welchen Teufel imaginiert sich ein solcher Glaube? Welcher Antagonist wäre einem solchen Gott gemäß? Auf den ersten Blick scheint die Antwort einfach: Der Feind, dem Schmitt den Krieg erklärt. Wir haben ja gerade gesehen, dass der Gegensatz von Freund und Feind die nationale Ordnung der Welt definiert, so dass aus Sicht »unseres Volkes« das andere Volk der Feind ist. Aber ist er auch der Teufel? Das ist er nicht, das andere Volk ist nur der Feind. Bei Schmitt wie bei allen Nationalisten wird dem anderen Volk (mehr oder minder) zugestanden, ebenfalls ein Volk zu sein, das prinzipiell Anspruch auf seine Lebensweise und seinen Staat hat. Der Gegensatz der Völker ist nicht des Teufels, er ist das bejahte Grundprinzip der guten Ordnung der Welt. Der Teufel dagegen ist der, der dieses Prinzip, der die nationale Weltordnung zu zerstören sucht. Der moderne, säkulare Antisemitismus entwirft genau diesen Teufel, gegen den sich der Volksgemeinschafts-Glaube wenden müsse: Der internationale, entwurzelnde, keine Moral und Identität respektierende, egoistische, nach Weltherrschaft strebende »Jude«.

Sehen wir uns zum Schluss dieses Judenbild bzgl. der drei Ebenen an, die den Gemeinschaftsglauben konstituieren. Erstens, die Gemeinschaft glaubt an eine brüderliche, solidarische, moralische Verbundenheit. Sie glaubt an das Prinzip »Gemeinnutz vor Eigennutz«, an freud- und ehrenvolle Arbeit, die für das gemeinsame Wohlergehen von den Volksgenossen gerne geleistet wird. So jedenfalls ist allenthalben der Glaube an das gemeinsam schaffende Volk. Der teuflische Gegensatz ist nicht »Arbeit versus Faulheit«, sondern »Arbeit versus Geld«.

So schreibt z.B. Paul Ferdinand Buchholz, ein Gegner der Judenemanzipation, 1803, der »letzte Staatszweck« ist die »Nationalexistenz«, die auf der Arbeit der Bürger beruhe. Dem Bürger sei Arbeit »das Mittel, wodurch er seinen Standort in der Gesellschaft behauptet. Er fühlt sich nicht als Individuum, sondern als Fragment eines kleineren oder größeren Ganzen«, dessen Bestreben »immer« dahin gehe, »sich anderen nützlich zu machen, indem diese ihm wieder nützlich werden«. ¹⁸ Das ist die komplette Formulierung der Gemeinschaftsmoral, eines gemeinnützig arbeitenden Volkes als ökonomisch-moralischer Grundlage ihrer Nationalexistenz. Dieser Glaube

trägt das Selbstbild allen modernen Antisemitismus. Die Juden hingegen nahmen nicht an der »Nazionalarbeit« teil, sie lebten von anderer Leute Arbeit. Während »wir« danach strebten, »daß alle nur Ein Interesse hätten, man es gleichwohl nie dahin bringen würde, die Juden für dieses Eine Interesse zu gewinnen«. ¹⁹ Grattenauer, ebenfalls ein Gegner der Judenemanzipation, schreibt dasselbe: Juden »arbeiten nicht, sie säen nicht, sie erndten nicht, sie sammeln nicht in die Scheuern«. ²⁰ Schlimmer noch, sie untergraben die Moral, »Ehrlichkeit, Rechtschaffenheit und Treue« und »befördern die Sittenlosigkeit«. ²¹ Fast 100 Jahre später schreibt Treitschke, das Semitentum hat »großen Antheil, eine schwere Mitschuld an jenem schnöden Materialismus unserer Tage, der jede Arbeit nur noch als Geschäft betrachtet und die alte gemüthliche Arbeitsfreudigkeit unseres Volkes zu ersticken droht«. ²² Nach Stoecker haben Juden an »der Arbeit keine Freude, für die deutsche Arbeitsehre keine Sympathie«. ²³ Solche Zitate ließen sich unendlich aufhäufen. Ihnen gemeinsam ist, dass sie »unserem Volk« eine Gemeinschaftsmoral, hier eine gemeinnützige Arbeitsmoral, zuschreiben, auf der der Staat ökonomisch wie moralisch beruht. Hiervon werden die Juden nicht nur ausgeschlossen. Vielmehr verkörpert »der Jude« eine bössartige Haltung und Praxis, die uns nicht nur ökonomisch um die Früchte »unserer« Arbeit betrügt, sondern überdies »unsere« Moral, letztlich also unseren Zusammenhalt zerstört.

»Der Jude« steht für das wurzellose Geld, seine Heimat ist die Wallstreet, während »mich« meine Arbeitsprodukte und meine Arbeitsfreude mit meiner Volks-Gemeinschaft identifizieren. Wie steht es zweitens um diese emotionale und personale Identität durch Zugehörigkeit zum Volk? So wenig den »eigennützigem Juden« eine Gemeinschaftsmoral zugeschrieben wird, so wenig erhalten sie eine personal eindeutige Identität und Zugehörigkeit. Vielmehr imaginiert der Antisemitismus Uneindeutigkeit als »jüdische« Identität. Auch das wird für alle nur erdenklichen Bereiche ausformuliert. Die Juden seien ein wurzel- und bodenloses Volk, das überall zu Hause ist. Sie wünschen sich mit dem Zionismus einen Staat, der aber nur eine Niederlassung des Imperialismus (Slansky-Prozess) und eine Bastion ihrer »internationalen Lumperei« (Hitler) wäre. Sie halten gegen uns zusammen wie Pech und Schwefel, bringen zugleich die schlimmsten »Judenfresser« (Treitschke) hervor. Sie unterscheiden sich wie Rothschild von einem armen ostgalizischen Stadel-Juden, der aber binnen 24 Stunden zum Rothschild mutieren kann (Drumont).

Endemisch auch sind die »Namenswitze«, durch die hinter dem Personennamen ein verborgener jüdischer Namen entdeckt wird. Damit wird zugleich eine Person als jüdisch markiert, und ihre personale Identität in Zweifel gezogen. Wer zwei Namen hat, dessen Identität ist ungewiss. ²⁴ Ebenso verhält es sich mit der geschlechtlichen Identität: Der »jüdische Mann« wird unmännlich, mickrig, geil und impotent gezeichnet, die »jüdische Frau« als monströses Weib in Strapsen, als feministisches Unweib und kommunistischer Partisan. Auch hier ist das Judenbild spezifisches Spiegelbild des Selbstbildes: Während die Wir-Gruppe eine identitäre Identität ist, die den Einzelnen mit Volk und Staat harmonisch vereint, ist die »jüdische Identität« in sich ambivalent und zugleich Anti-Identität wie Anti-Moral zu »uns«. Im Antisemitismus ist die »jüdische Identität« Nicht-Identität, die unsere Identität zu zersetzen droht.

Diese »jüdische« Nicht- und Anti-Identität zeigt sich – drittens – insbesondere als Gefahr für die nationale Ordnung der Welt. Mit »dem Juden« ist kein Staat zu machen. In unserem bleibt er ewig ein »fremdes Element« (Treitschke). Einen eigenen normalen Nationalstaat wie alle »normalen Völker« kann er nicht bilden – genau dieses Wesen wird ihm abgesprochen. »Das Vaterland«, so heißt es in La France Juive von Drumont am Vorabend der Dreyfus-Affäre, »hat überhaupt keinen Sinn für den Semiten. Der Jude [...] ist von einem unerbittlichen Universalismus [...] Man kann keinen Patrioten spielen; man ist es im Blut, im Innersten«. ²⁵ »Den Juden« fehlt die Identität, die Gemeinschaftsmoral, die Wurzel, der Boden, die Arbeit, die Seele, der Idealismus, kurz alles, was die nationalistische Doktrin »ein Volk, ein Staat, eine Nation« ausformuliert. Damit werden die Juden im nationalen Antisemitismus aus der Ordnung der Welt insgesamt herausgenommen und in Gegensatz zu allen Völkern gesetzt. Hierüber – über den Gegensatz »Jude versus alle Völker« – lassen die säkularen Antisemiten übrigens gar keinen Zweifel zu. Ich kenne keine einzige antisemitische Quelle, die diesen Gegensatz nicht enthält. Eine der gängigen Formeln hierfür ist, die Juden seien ein »Volk im Volke«, ein »Staat im Staate«. Das dürfte es eigentlich gemäß der nationalen Ordnung der Welt nicht geben, in der »Freund« und Feind« Grenzen zwischen sich ziehen und neben einander, nicht in einander positioniert sind. ²⁶ In Identität ist Anderes, Jüdisches pures Gift. Deshalb wird »den Juden« insbesondere zugeschrieben, sie würden die nationale Identität, also den Inbegriff des Guten, den Gottesglauben der Nationalisten zersetzen. Dabei spielt das Stereotyp von der jüdischen Presse als dem Me-

dium der Zersetzung des Volksglaubens eine zentrale Rolle. So beschuldigt z.B. Treitschke die jüdische »Tagespresse«, sie würde »ohne jede Ehrfurcht [...] über das Vaterland« sprechen »als schnitte der Hohn gegen Deutschland nicht jedem einzelnen Deutschen in's tiefste Herz«. ²⁷ Damit zeigten »die Juden«, dass sie kein Vaterland hätten, während jeder einzelne Deutsche sein Vaterland im tiefsten Herz trägt. Im Kern dasselbe findet man bei Hitler. Der »Jude [wolle] die nationale Reinheit«, die »Grundfesten unserer Kraft« zerstören, »nämlich die sittliche Auffassung der Arbeit«, um sie dem jüdischen »internationalen Börsen- und Leihkapital« auszuliefern. Dazu müssten wir »entnationalisiert«, unseres nationalen »Stolzes« beraubt werden. ²⁸ Dagegen empfiehlt Hitler »Nationalismus«, das heißt »Liebe zum ganzen Volk«, und »Antisemitismus«, um sich der »jüdischen« Zersetzung zu erwehren. ²⁹ Ebenso heißt es beim noch ein wenig christlichen Stoecker, die Juden seien ein »Volk im Volke«, das »sich an den Heilighümern eines Volkes [vergreift ..., das ...] die Fundamente des Glaubens, der Sitte, der nationalen Ehre einer Nation zu untergraben« versuche. ³⁰ Würde »den Juden« dies gelingen, so hieße das für einen Nationalisten, der Untergang des Vaterlandes, das »Ende Deutschlands« wäre besiegelt. ³¹ Genau im selben Sinne schreibt Treitschke: »Die Juden sind unser Unglück!«. ³²

Ist also »der Jude« der Teufel des nationalen Glaubens? Ich denke, dies kann man eindeutig bejahen. Die »Judenschlange« zerstört das Paradies der Völker. Erlangt die »Judenschlange« die Weltherrschaft, vernichtet sie die Welt. Es handelt sich um einen verblüffend konsistenten, durchkomponierten Manichäismus. »Der Jude« fungiert strikt als Gegenbegriff zu dem nationaler Identität. Der Antisemitismus imaginiert im Juden die Bedrohung aller konstitutiven Aspekte dieses Glaubens: Von gemeinnütziger Moral über den reinen Volks-Staat bis zur Gewissheit nationaler Zugehörigkeit fungiert »der Jude« als doppelter Gegenbegriff: Er hat all die Eigenschaften nicht, die »uns« ausmachen, und er droht »uns«, in allen diesen Eigenschaften zu zersetzen. Er ist die nicht-identische Identität, die »uns« in allem antagonistisch ist. Er stellt damit auch das Theodizee-Problem still: Alles Böse kommt von ihm, rührt nicht aus unserem Wesen. Der Sinn dieses spezifisch antisemitischen Gegenbildes zum nationalen Glaube ist es, den Zweifel, die Irrationalität, die mörderische wie selbstmörderische Qualität dieses nationalen Glaubens abzuwehren. Der Glaube an die nationale Identität sichert sich, indem er das Nicht-Identische auf ein Äußeres

(im Innern) projiziert, im »Juden« personifiziert. Der Glaube wird hermetisch, indem er den Zweifel zur »Judenschlange« veräußerlicht.

Diese religiöse, manichäische Qualität des säkularen Antisemitismus lässt nur eine »Lösung der Judenfrage« zu, in den Worten Hitlers: »Entfernung der Juden«. ³³ Bei den meisten Antisemiten wird diese Konsequenz nicht ausgesprochen, aber sie alle rücken im Glauben an eine nationale Ordnung der Welt die Juden als antinationales Gegenprinzip aus ihrer Welt. Saul Friedländers Wort vom »Erlösungsantisemitismus« ist deshalb treffend, allerdings nicht allein für den nationalsozialistischen, sondern für allen säkularen Antisemitismus. Der nationalsozialistische Staat hat die mörderische Qualität dieser politischen Theologie nur entbunden, nicht geschaffen. Der Mord an den Juden lauerte im Glauben an die Volksgemeinschaft und ihren souveränen Staat ab origine.

Anmerkungen:

¹ Theodor Fritsch, in: *Antisemitische Correspondenz*, Nr. 5, 1886: 9. Zit. n. Zumbini 2003: 338.

² Hobsbawm 1992: 34.

³ Weyand 2016: 174.

⁴ So Weyand (2016: 289) kritisch über z.B. Langer (1994: 7f.) und Pulzer (2000: 194).

⁵ Rohling, *Entdecktes Judentum*,

⁶ Rohling 1873: 61.

⁷ Stoecker 1879, S. 39.

⁸ Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena: Über Religion*. Zit. n. Schapira 1927: 35.

⁹ Reverend Dunbar I. Heath: *On the Great Race-Elements in Christianity*, in: *Journal of the Anthropological Society of London*, 1867; zit. n. Poliakov 1993: 293.

¹⁰ Bärsch 2002: 38.

¹¹ Schmitt 1965: 235. (1965 [1928]): *Verfassungslehre*. Berlin, Duncker&Humblot.

¹² Oder in den Worten von Schmitt: *Die »substantielle Gleichheit«, d. h. die Gleichartigkeit (kulturelle Homogenisierung) einer ethnischen Gruppe (Ethnisierung), »schließt es aus, daß innerhalb des demokratischen Staates die Unterscheidung von Herrschen und Beherrschtwerden, Regieren und Regiertwerden eine qualitative Verschiedenheit ausdrückt oder bewirkt«*. Schmitt, C. (1965 [1928]): *Verfassungslehre*. Berlin, Duncker&Humblot.

¹³ Kant, *Metaphysik der Sitten*.

¹⁴ Voegelin in Bärsch 2002: 21 f. falsch.

¹⁵ Schmitt 1965: 234. (1965 [1928]): Verfassungslehre

¹⁶ Schmitt 1963: 50.

¹⁷ Schmitt 1963: 50.

¹⁸ Buchholz, a. a. O., S. 82.

¹⁹ Buchholz, a. a. O., S. 73.

²⁰ Karl W. Grattenauer, *Ueber die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden. Stimme eines Kosmopoliten*, S. 32. Germanien [Leipzig]: Voss 1791.

²¹ Grattenauer, a. a. O., S. 32 und 33.

²² Heinrich von Treitschke, *Unsere Aussichten*, S. 13, in: Karsten Krieger, *Der »Berliner Antisemitismusstreit« 1879-1881*, Bd. 1, S. 6-16, München: K. G. Saur 2003 [1879].

²³ Adolf Stoecker, »Erste Rede«, in: ders., *Das moderne Judentum in Deutschland, besonders in Berlin. Zwei Reden in der christlich-socialen Arbeiterpartei*, S. 18, 2. Aufl., Berlin: Wiegandt und Grieben 1880.

²⁴ Wird Personen gar der Eigenname wie bei den Nazis verweigert, wird jede Person als »Israel« oder »Sarah« benannt, wird personale Individualität komplett gestrichen.

²⁵ Drumont 1886: 58. Eigene Übersetzung.

²⁶ Schmitts Antisemitismus

²⁷ Treitschke 1879: 11f.

²⁸ Hitler 1920: 194f.

²⁹ Hitler 1920: 201.

³⁰ Stoecker 1879: 16f.

³¹ Stoecker 1879: 4. Diese Formulierung übernimmt Stoecker von Wilhelm Marr, der einen dezidiert antikirchlichen Antisemitismus vertrat.

³² Treitschke 1879: 13.

³³ Hitler 1920: 201.

Ecclesia vs. Synagoga reloaded – Politik und Religion im literarischen Antisemitismus des 19. Jahrhunderts

Von Dr. Hans-Joachim Hahn, Literaturwissenschaftler an den ETH Zürich und RWTH Aachen

Antisemitismus als politische Theologie. Typologien und Welterklärungsmuster. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin, 24. bis 26. Januar 2017

Ihren Aufsatz »Säkularisierung des Judenhasses am Beispiel von Wilhelm Raabes ‚Der Hungerpastor‘« lässt Ruth Klüger mit dem Satz enden, dieser Roman sei »die neue, verweltlichte aber immer noch christliche Kitschversion des alten Gegensatzpaares Ecclesia und Synagoga, die Sehende und die Blinde, wie man sie an vielen Kirchen und Kathedralen, von Bamberg bis Straßburg, bewundern und betrauern kann.«¹ Offensichtlich an Klügers Bemerkung zur säkularisierten Form von Judenfeindschaft in Raabes *Hungerpastor* von 1864 ist, dass sie den modernen literarischen Text mit einer lange tradierten christlichen Vorstellung verknüpft sieht. Darin geht es um den Antagonismus von christlicher und jüdischer Glaubensgemeinschaft, der im Mittelalter durch die einander als Typus und Gegentypus entgegengesetzten weiblichen Allegorien Synagoga und Ecclesia ikonographisch verfestigt und an zahlreichen Kirchen bildplastisch dargestellt wurde.² Wie aber lauten die Regeln dieser Verknüpfung zwischen dem vom Christentum in langen Jahrhunderten erzeugten »Kanon verfestigter Vorstellungen über ‚die Juden‘«³ und dem literarischen Antisemitismus von Raabes Text? Während Klüger zu Recht die Bedeutung der Religion im *Hungerpastor* unterstreicht, unterschätzt sie zugleich die Funktion von »Vaterlandsliebe« bzw. Nationalismus im Text, wenn sie ihm im Vergleich zur Religion »eine viel geringere Rolle« attestiert.⁴ Offenbar wird *religiöse, christliche* Zugehörigkeit hier als *nationale* neu konfiguriert, wie später noch genauer gezeigt werden soll. Dieser einzige Erfolgsroman des liberalen Autors und »glänzende[n] Erzähler[s]«⁵ Raabe stellt für die Frage des Verhältnisses von Religion und Politik sowie deren Verbindung mit dem Nationalismus im literarischen Antisemitismus des 19. Jahrhunderts ein ebenso wirkungsmächtiges wie anschauliches Beispiel dar.

Den Transformationen der christlichen Vorstellungen von Juden, bei denen sich während der »Sattelzeit« (Koselleck) vor dem Hintergrund der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft aus dem jahrhundertlang in christlichen Texten, Bildvor-

stellungen und religiösen Praktiken tradierten Antijudaismus das entwickelte, was wir zumeist den *modernen Antisemitismus* nennen, soll im Folgenden am Beispiel der Literatur, dem bevorzugten Medium des Bildungsbürgertums im 19. Jahrhundert, nachgegangen werden. Unter Rückgriff u. a. auf Jan Weyands für unsere Fragestellung grundlegenden Studie *Historische Wissenssoziologie des modernen Antisemitismus* (2016) versuche ich an drei literarischen Texten aus dem 19. Jahrhundert diese neue, moderne Begründung der Judenfeindschaft in ihrem Verhältnis zum weiterhin bestehenden christlichen Antijudaismus zu analysieren. Welche Funktionen erfüllen diese Elemente des christlich-antijüdischen Bilder- und Wissensvorrats im modernen Antisemitismus? Welche neuen Verbindungen gehen sie dabei ein? Thetisch kann vorausgeschickt werden, dass ganz offensichtlich zur Erzählbarkeit von Selbst-, Fremd- und Feindbildern, zur Literarizität des modernen, national begründeten Antisemitismus der vom Christentum überlieferte Bildervorrat ein viel genutztes Wissen des Ressentiments bereitstellte, das im Lichte gegenwärtiger politischer und kultureller Ziele rekombiniert werden konnte und kann.

Ein historischer Anfangspunkt für die Veränderungen in der Semantik liegt in den Debatten um die jüdische Emanzipation. So gilt der Theologe und Orientalist Johann David Michaelis (1717-1791) als einer der Ersten, der bereits auf der Grundlage eines auch nationalen Selbstbildes gegen die von Konrad Christian Wilhelm von Dohm 1781 im Anschluss an Moses Mendelssohn geforderte »bürgerliche Verbesserung« der Juden stritt.⁶ Während der moderne Antisemitismus nicht mehr auf der Opposition Christ – Jude sondern auf der nationalen Gegenüberstellung Deutscher, Franzose, Pole etc. – Jude basiert, bzw. auf der noch komplexeren Struktur von Selbstbild, Fremdbild und Feindbild, bei dem den Juden eine grundsätzliche Opposition zu nationalen Wirgruppen zugeschrieben wird, finden dennoch die christlich geprägten Judenbilder – den Juden zugeschriebene, zumeist negative Eigenschaften – weiterhin Verwendung. In den hier vorgestellten Texten zeigt sich daher trotz moderner, über die Zugehörigkeit zum »Volk« artikulierter Judenfeindschaft, dass viele Vorstellungen aus dem Arsenal des christlichen Antijudaismus weiterhin

zur Ausgestaltung des jeweiligen Narrativs Verwendung finden. Mehr noch: Die religiösen Begründungen erscheinen sogar als konstitutive Elemente des modernen nationalen Selbstbilds. Umgekehrt lässt sich also formulieren, dass der Nationalismus religiöse Vorstellungen aufnahm und »diese gleichsam auf eine nationale Ebene« hob.⁷ Grundsätzlich kann daher von einem »Entwicklungscharakter des modernen oder nationalen Antisemitismus« ausgegangen werden, »der nicht fertig geboren wurde, sondern sich aus verschiedenen Elementen alter, traditioneller religiöser Judenfeindschaft rekrutierte, und der im Kontext der Entwicklung zur modernen Gesellschaft aus der nationalistischen Ideologie die Vorstellung eines jüdischen Wesens entwickelte.«⁸

Noch in seiner kleinen Broschüre *Die Judenfrage und die christliche Kirche in Deutschland*, die der Pfarrer der evangelischen Brüdergemeine Heinz Schmidt nach dem Zweiten Weltkrieg 1947 veröffentlichte, nimmt das Figurenpar von Synagoga und Ecclesia eine prominente Rolle ein. Diese Schrift gehört in den Kontext christlicher Selbstverständigungstexte, die nach dem Genozid an den Juden Europas das christlich-jüdische Verhältnis neu zu bestimmen versuchen. Schmidt selbst hatte als Soldat der Wehrmacht die Deportation griechischer Juden in Thessaloniki mitangesehen.⁹ Ungeachtet der in seinem Text glaubhaften Erschütterung über dieses von der SS unter Mitwirkung der Wehrmacht ausgeführte Verbrechen, das ihn offenbar zur Selbstreflexion zwang, gelingt es Schmidt nicht, das christlich-jüdische Verhältnis aus der Perspektive christlicher Schuld gegenüber der Vorgängerreligion neu zu denken. Statt dessen erneuert er im asymmetrischen Bild von Synagoga und Ecclesia, das seinen ganzen Text leitmotivisch durchzieht, die Perspektive christlicher Überlegenheit, auch wenn diese als »Liebe« und »Mitleid« codiert erscheint. Entsprechend deutet er die beiden Figuren am Straßburger Münster wie folgt: »Wenn der Künstler der Schwester Ecclesia alle strahlende Erhabenheit verliehen hat, – ihr, der Synagoge, dem Bild Israels erst gehört seine ganze Liebe.«¹⁰ Schmidt argumentiert keineswegs einfach theologisch, sondern von einem nationalen Standpunkt aus, der bis ins Mittelalter zurückprojiziert wird: In diesem Bild hätten »die Deutschen« damals das »Judenfolk« erblickt; und genau diese ahistorische Vorstellung, in der eine vergangene christliche Perspektive nationalisiert wird, bildet zusammen mit seiner Interpretation mittelalterlicher Ikonographie jetzt den Anknüpfungspunkt für eine im Sinne Schmidts aktuelle Reformulierung der »Judenfrage«:

Also wäre es möglich, diese Frage [nach dem christlich-jüdischen Verhältnis, das von Schmidt allerdings als deutsch-jüdisches Verhältnis gedeutet wird] so anders zu sehen, als wir es heute noch tun: nicht mit Abneigung oder Haß, mit Schrecken und Entsetzen, mit befremdetem Grauen oder erschütterter Selbstanklage? Ist es uns heute noch möglich, bis zu Mitleid und Rührung, bis zur Liebe selbst hindurchzufinden, nach allem was hinter uns liegt, nach allem was uns täglich umgibt?¹¹

Bei sehr wohlwollender Betrachtung zeigt sich, wie Schmidt gegen die 1947 bei den Deutschen noch mehrheitlich negativen Einstellungen gegenüber Juden (»Abneigung und Haß«) sein christliches Liebes- und Mitleidsmodell setzt, das freilich völlig ungebrochen die Vorstellung christlicher Überlegenheit (Absolutheitsanspruch) wiederholt.

Im Folgenden werde ich nach einer kurzen Begriffsklärung (1.) drei für den hier zu diskutierenden Transformationsprozess exemplarische deutschsprachige literarische Texte aus dem Zeitraum 1815 bis 1864 diskutieren, in denen auf unterschiedliche Weise christlich-antijüdische Topoi neu kombiniert werden (2.). Vorauszuschicken ist, dass keiner der Texte von einer Autorin oder einem Autor stammt, die oder der aktiv politisch gegen die Emanzipation von Juden auftraten. Beim ersten der Texte ist obendrein die Qualifizierung als literarischer Antisemitismus nicht zutreffend. Mir kommt es hier aber weniger auf eine abschließende Bewertung der Texte an, als auf das Aufzeigen wiederkehrender Muster, die Aufschluss über das Verhältnis christlich-antijüdischer Topoi und deren Konvertierung geben.

1. Literarischer Antisemitismus und christlicher Antijudaismus

Für die literaturwissenschaftliche Erforschung literarischer Judendarstellungen bedeutete Mark H. Gelbers Aufsatz »What is Literary Antisemitism?« aus dem Jahr 1985 eine wichtige Anregung, von der ausgehend sich mittlerweile auch im deutschsprachigen Raum ein kleiner Forschungszweig ‚literarischer Antisemitismus‘ ausgebildet hat.¹² Die mit dem Terminus verbundene Forschungsperspektive greift die Kritik an motivgeschichtlichen Forschungen auf, in denen vielfach eher eine Perpetuierung tradiert Stereotype als die kritische Analyse komplexer Textstrategien erfolgte. Die Aufmerksamkeit richtet sich bei der Untersuchung von literarischem Antisemitismus unter Einbeziehung *aller* spezifischen Textmerk-

male auf das Erfassen des Textganzen und seiner Interpretation. Nur unter Berücksichtigung etwa der Erzählperspektive, der Figurenrede, der jeweiligen Emotionalisierungsstrategien, der verwendeten Vergleiche oder der Attribuierung bewertender Eigenschaften an die jüdischen und nichtjüdischen Figuren kann die Frage beantwortet werden, ob ein literarischer Text tatsächlich als literarischer Antisemitismus qualifiziert werden kann. Weiterhin bleibt dabei richtig, dass »[e]in verallgemeinerbarer Merkmalskatalog zur Erfassung von Literarischem Antisemitismus« ebenso wenig zusammengestellt werden kann wie sich eine Charakterisierung judenfeindlicher Sprache allein aus der Summe ihrer rhetorischen Figuren ergibt, wie Mona Körte 2007 zu bedenken gab.¹³

Ein anderer Aspekt der Analyse von literarischem Antisemitismus liegt in der Bedeutung, die Literatur als Trägermedium bei der Entstehung, Transformation und Verbreitung moderner Judenfeindschaft zukommt. Allein mit Blick auf Shakespeares Ende des 16. Jahrhunderts im frühneuzeitlichen England, in dem seit ihrer Vertreibung im Jahr 1090 keine Juden mehr lebten, entstandenen literarischen Fantasie eines Juden, der Figur Shylock, des Kaufmanns aus Venedig, lässt sich schlaglichtartig auf das Potential der Literatur bei der Generierung und Ausbreitung moderner Judenfeindschaft hinweisen.¹⁴ Denn ungeachtet ihrer literarischen Komplexität konnte Shylock neben der Judas-Gestalt aus den Evangelien und der mittelalterlichen Figur des Ahasver, die im nur unwesentlich nach Shakespeares *Kaufmann von Venedig* veröffentlichten christlichen Volksbuch von 1602 weite Verbreitung fand, zu einer der drei am häufigsten in antisemitischen Texten auftauchenden Figuren werden.

Der christliche Antijudaismus, so war es lange weitgehend Konsens in der Antisemitismusforschung, bezieht sich auf die traditionell-religiöse Ebene und stellt eine vormoderne Erscheinung dar, bei der keine Vernichtungsabsicht gegenüber der jüdischen Gruppe bestand.¹⁵ Bekanntlich liegt der Ursprung des Antijudaismus im christlichen Selbstverständnis als Überwinder des Judentums begründet. So sahen sich die frühen Christen als ‚wahres Israel‘ und warfen den Juden vor, den Messias nicht anzuerkennen. Aus dieser Perspektive erschienen die Juden als Verweigerer des göttlichen Heilsplans und wurden daher als gottlos, amoralisch und verbrecherisch wahrgenommen, was sie an die Seite von Ketzern und Ungläubigen rückte.¹⁶

Die Überhöhung der Unterscheidung zwischen »altem« Antijudaismus und »modernem« Antise-

mitismus »durch das Missverständnis, das eine sei (fast nur) religiös, das andere säkular und rassistisch«, wirft dagegen Klaus Holz der Antisemitismusforschung nicht ohne Grund vor. Er selbst vertritt in seinem kürzlich erschienenen ZEIT-Artikel die These, dass es sich beim modernen Antisemitismus vielmehr »um Rekombinationen von Religion und Politik« handle. Das ist deshalb zentral, weil noch immer häufig die Meinung vertreten wird, das Moderne am Antisemitismus sei der Rassismus, weshalb das Moderne an antijüdischen Pamphleten, die sich gegen die Emanzipation richten, aus der Zeit vor der Etablierung von Rassentheorien Mitte des 19. Jahrhunderts übersehen wird. Und konkret auf den Wittenberger Reformator gemünzt formuliert Holz dialektisch: »Sosehr Luther politischer Theoretiker war, so wenig ist der rassistische Antisemitismus areligiös.«¹⁷ Interessant in unserem Zusammenhang ist der in die selbe Richtung weisende Vorschlag des Luther-Experten Thomas Kaufmann, der im Hinblick auf Luthers Antijudaismus von »vormodernem Antisemitismus« spricht. Denn der Juden Hass des Wittenberger Reformators habe Motive eingeschlossen, die nicht einfach als »theologische« oder »religiöse« bezeichnet werden könnten. So gingen etwa Luthers Hinweis auf die Qualität des jüdischen Blutes, sein Vorurteil über die (vorgeblich jüdische) erpresserische Wucherei oder das Wissen um den Juden zugeschriebene Giftmordanschläge über den bereits in den Schriften des Neuen Testaments enthaltenen traditionellen christlichen Antijudaismus hinaus. All dies, so schreibt Kaufmann, »speiste sich aus allerlei trüben Rinnsalen eines spezifisch vormodernen Antisemitismus, d.h. einer Judenfeindschaft, die eine spezifische ‚Natur‘ ‚dieses Menschengeschlechts‘ (WABr 5, S. 422,22) kennen zu können meinte.«¹⁸ Es sei zwar richtig, dass Luther seine Feindschaft zu den Juden primär aus religiösen Gründen heraus begründete. Darüber hinaus gebe es aber bei Luther Formulierungen, in denen die Juden geradezu biologistisch als eine bestimmte Menschenklasse angesprochen würden. Als Beispiel führt Kaufmann in einem kürzlich im *Tagesspiegel* veröffentlichten Interview eine Sentenz aus Luthers Tischreden an: »So wie die Elster das Rauben nicht lassen kann, so kann der Jude nicht davon absehen, Christen umzubringen.«¹⁹

Im Blick auf diese hier angesprochenen Anachronismen und Paradoxien ‚klassischer‘ Definitionen und Erklärungsmodelle der Antisemitismusforschung interessiert im Folgenden das Verhältnis von christlichem Antijudaismus und Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Thorbjörn Ferber schreibt dazu: »Der religiös-asymmetrische Ge-

genbegriff wurde nun auf der Basis nationaler, und damit ethnischer Kategorien erweitert, ohne dabei auf Unaufgeklärtes zu verzichten.« Insofern bedeutet das, was er als »Neuausrichtung des Antisemitismus« bezeichnet, »eher einen Übergang denn einen Paradigmenwechsel«. ²⁰ Formen dieses Übergangs lassen sich in den fiktiven Erzählungen nichtjüdischer Autor_innen nachzeichnen, wobei das Verhältnis von Juden und Nichtjuden sowohl weiterhin als das von Juden und Christen, zugleich aber national codiert als das von Juden und ‚Deutschen‘ erscheint.

2.1 Therese Hubers *Geschichte eines armen Juden* (1815)

Therese Huber (1764-1829), zeitweilig mit dem Jakobiner Georg Forster verheiratet, die als eine der ersten Journalistinnen für den Verlag Cotta arbeitete und als Schriftstellerin in ihrer Zeit eine große Bekanntheit erlangte, verfasste 1815 die Erzählung »Geschichte eines armen Juden«. ²¹ In der einleitenden Adressierung an ein weibliches Publikum, das die Ich-Erzählerin vor allem unterhalten möchte, kündigt sie jedoch zugleich an, »Aufmerksamkeit für Unglückliche niedern Standes« (4/137) beanspruchen zu wollen. Diese Aufmerksamkeit für das unglückliche Schicksal ihrer jüdischen Protagonisten bleibt zugleich erstaunlich indifferent, weil die Charakterisierung weniger Anteilnahme als Distanz und Fremdheit unterstreicht. Mit der im Text aufgemachten Unterscheidung zwischen einer früheren Zeit, in der Juden durch die Gesetze des christlichen Ständestaats unterdrückt wurden, und der an die Erzählgegenwart heranrückenden Erzählzeit als moderner und von der Aufklärung bestimmten Gegenwart, kreist die Erzählung um die Darstellung von christlichem Antijudaismus in der Vergangenheit und einem in der Gegenwart neu zu bestimmenden christlich-jüdischen Verhältnis. Das erweist sich in der Erzählung bestimmt von einer Aktualisierung der tradierten Vorbehalte unter modernen Vorzeichen. In seinem programmatischen Text zur Begründung der neuen Literaturgattung Ghettoliteratur spricht der jüdische Autor Berthold Auerbach (1812-1882) gut zwanzig Jahre später von Hubers »Entsagungsromanen«, die er zusammen mit einer Fülle anderer literarischer Texte über Juden als verlogene »Machwerke« bezeichnet, mit dem entschuldigenden Zusatz, dass christlichen Autoren der Zugang zu jüdischem Leben nicht in der gleichen Weise gegeben sei wie jüdischen. ²²

Und in der Tat basiert Hubers literarische Juden-erzählung auf stereotypen Vorstellungen. ²³ Im Text nutzt die Autorin das Modell einer transge-

nerationellen Familienerzählung, um eine frühere Zeit jüdischer Rechtlosigkeit von einer aufgeklärten Gegenwart, die mit der erzählten Zeit beginnt, abzusetzen:

Im Elsaß lebte noch im Jahre 1792 eine reiche Judenfamilie, die so ungleich zusammengesetzt war, wie die Misverhältnisse dieses Volks zu der Gesellschaft es so oft veranlassen. Moses, der Großvater, hatte durch die gemeinste Judenbetriebsamkeit den Grund zu dem Vermögen des Hauses gelegt. Er war ein Mann von gewaltsamem Charakter, unermüdeter Thätigkeit und Scharfsinn. Diese Eigenschaften, in der peinlichen Beschränkung seiner Lage, bei den unaufhörlichen Beeinträchtigungen von Seiten der Gesetze und bei den Verletzungen von Seiten der Gesellschaft, hatten ihm den Haß und die Bitterkeit gegeben, die sein ganzes Leben zu einem Rachegeschäft machten. Daß diese Rache die Werkzeuge, welche er in seiner Lage vorfand, gebrauchte, lag in der Natur der Sache. Moses mordete nicht, vergiftete keine Brunnen, schlachtete keine Kinder, wie christlicher Haß ehemals die Juden beschuldigte; aber er ward reich auf Unkosten jedes Christen, und empfand nach jeder Bereicherung viel mehr Triumph, sein Volk gerächt zu haben, als Freude über seinen Gewinnst. (137f.)

Das von der allwissenden Erzählinstanz gezeichnete Porträt des Großvaters Moses ist grundsätzlich ambivalent. Einerseits werden christlicher Judenhass, exemplifiziert am Beispiel mittelalterlicher Ritualmordlegenden und des Vorwurfs der Brunnenvergiftung, als überkommene Atavismen ebenso entlarvt wie die Moses zugeschriebenen Eigenschaften Hass und Bitterkeit als Folgen christlicher Verfolgung dargestellt und erklärt werden. Andererseits aber wird sein Reichtum delegitimiert, den er »auf Unkosten der Christen« erwarb und ihm zudem ein Triumphgefühl gegenüber den Geschädigten attestiert, das zugleich gruppenbezogen als Rache für »sein Volk« ausgelegt gerade nicht als individuelle Empfindung gelten soll. Schon der Name Moses weist ihn als Kollektivfigur, stellvertretend für das jüdische Volk, aus. Von seinem Sohn Moses Levi heißt es dann, er habe »in einem Zeitalter, verschieden von dem, in welchem sein Vater begonnen, die Handelsgeschäfte« übernommen (138). Zur Unterscheidung der beiden wählt die Ich-Erzählerin die Bezeichnung »ein moderner Jude« (139) für den Sohn, von dem sie weiter berichtet, dass er »das im Kleinen zusammengescharte Geld zu größeren Unternehmungen« benutzte, dabei »ungemein viel« gewann und so »des Vaters Wider-

willen gegen seine Untreue an der alten Sitte der Väter« versöhnte (139). Das heißt, der Sohn konvertiert – oder ist zumindest nicht mehr observant, vernachlässigt die Speisevorschriften etc. – und kann in der neuen Zeit ohne die Beschränkungen, denen noch sein Vater unterlag, *noch* bessere Geschäfte machen, was diesen wiederum mit dem Glaubensabfall seines Sohnes versöhnt. Dadurch wird aber der Glaube von Moses noch einmal als dem materiellen Gewinnstreben nachgeordnet herabgewürdigt.

Im weiteren Verlauf der Handlung werden Moses Levi, seine Frau und die Mehrzahl ihrer Kinder Opfer eines Pogroms, dem nur sein Vater Moses und dessen Enkelsohn Labao entkommen können. Das Augenmerk der Erzählung liegt auf Labao, dessen Name eine sefardische Herkunft seiner Familie andeutet, dem einzigen Überlebenden, nachdem sich der Großvater nach der Flucht in die Schweiz von einem Felsen ins Wasser stürzte (144). Die Traumatisierung durch die Ermordung seiner Familie führt bei Labao zu einem Ablegen des Französischen und der pejorativ geschilderten Hinwendung zum Hebräischen: »Schon lange drückte er sich nicht mehr französisch aus, sondern stieß in den befremdlichen Tönen des jüdischen Hebräisch die üblichen Fluchformeln aus.« (143) Während die Erzählung durchaus auf verbreitete antijüdische Ressentiments hinweist, etwa wenn sie die Rohheit von Elsässer Krämern beschreibt, die sich am Schicksal der Ermordeten ergötzen und die Vertilgung der jüdischen »Nation« (hier freilich noch semantisch uneindeutig) als Voraussetzung für das Gedeihen des Binnenhandels fordern, betont sie zugleich Labaos Zerrissenheit und die Unmöglichkeit, mit Hilfe der Vernunft zu einer Verbesserung zu gelangen: »Seit die Wellen seines Großvaters Leichnam verschlangen, trat er mit der Schmach, Jude zu sein, unter die Menschen und fühlte diese Schmach wie ein finstres Räthsel, vor dem seine Vernunft erstarre.« (148) Bei der Darstellung seiner weiteren Lebensstationen, an deren Ende die scheiternde Ehe mit der Christin Sophie steht, ist die Autorin bemüht, verschiedene Positionen jüdischer Zugehörigkeit zu benennen. Da gibt es zum einen den an Lessings Nathan erinnernden, alleinreisenden jüdischen Wohltäter, dem er sich bis zu dessen Tod fünf Jahre lang anschließen kann (150f.). Später zieht Labao in eine größere und arme jüdische Gemeinde in Alfingen (152). Dort wird er von einem wohlhabenden Juden namens Oswald aufgenommen, der aber von der Bildung der »berliner Juden«, Mendelssohns Haskala, weit entfernt ist und Labaos Plan Arzt zu werden für eine Tollheit hält.²⁴ Dort lernt er auch einen alten Rabbiner

kennen, den die Erzählerin einen »gelehrten, aber ganz beschränkten Juden« nennt, der Labao und die Leserinnen mit einer »dritte[n] Ansicht seines Glaubens« bekannt macht (153). So konstruiert die Erzählung drei stereotype Formen jüdischen Glaubens. Die erste wird mit dem die Christen hassenden Großvater Moses identifiziert. Die zweite mit Labaos Wohltäter Laban, der für einen reinen Deismus steht (154) und schließlich die unaufgeklärte des alfinger Rabbiners Eleasar, der Labao »ins gemeine Judenthum hinab[zog], das heißt: in die Religionsbegriffe eines haß- und furchterfüllten Gemüths.« (154)

Auf der bis hierhin entfalteten Folie einer für das Denken der christlichen Aufklärung, allerdings eben auch für radikale Positionen der berliner Haskala typischen Kritik an der vermeintlichen Rückständigkeit des Judentums, das nur den aufgeklärten Deismus des Wohltäters Laban gelten lässt, konturiert die Erzählung einen nur scheinbaren Lösungsweg für Labao; einen »Pfad«, der ihn von der Dunkelheit ins Licht führen soll (161). In der Ehe mit der ‚schönen und empfindsamen Seele‘ Sophie, die ihrerseits Ahnungen eines besseren Lebens aus der Lektüre von Johann Martin Millers (1750-1814) 1776 erschienenem Bestseller, der Klostersgeschichte *Siegwart*, erhält, vollzieht sich schließlich das Verhängnis. Labao hatte Sophie geheiratet, nachdem er sich der Vernunft folgend, aber »gegen Glauben und Gewissen«, von der Alfinger jüdischen Gemeinde trennte. In der religiös-säkularen Formel »Taufe des Geistes« als Voraussetzung zur Überschreitung der Glaubensgrenzen zwischen den Liebenden Labao und Sophie schwingt nicht zufällig die Aufforderung zur Konversion mit (169). Tatsächlich wird Labaos Vernunftentscheidung in der Folge jedoch konsequent entwertet, ebenso wie die Möglichkeit einer Zivilehe auf dem Fundament von »Menschenwahn und Menschensatzung« als unzuverlässlich verworfen wird (172).²⁵ Obwohl Labao während eines Studiums im aufgeklärten Jena keine Verfolgungen mehr erleidet, heißt es nun herabsetzend und personalisierend, diese »Anerkennung seiner Menschenrechte« war »seinem grübelnden Sinne noch nicht« genug (173). Schließlich wird ihm sogar als Einsicht untergeschoben, ein aufgeklärter Jude sei kein Jude mehr, was zur suggestiven Frage führt: »Warum, wenn man gar nicht mehr Jude war, wurde man nicht Christ?« (175). Sophie erkrankt psychisch und stirbt schließlich, wobei ihr zuvor die Vorstellung von der rituellen Beschneidung ihres Sohnes als Entreißung des Kindes erscheint, das daraufhin bereits im ersten Lebensjahr ebenfalls verstirbt (182). Als Textaussage erscheint daher auch in der hier skizzierten aufgeklärten

bürgerlichen Gesellschaft einzig der Glaubensübertritt eine Zugehörigkeit von Juden zur christlichen Mehrheitsgesellschaft zu ermöglichen. Zugleich aber sanktioniert der Text mehrfach Labaos Unaufrichtigkeit, wenn er wegen des Verfolgungsdrucks seine jüdische Zugehörigkeit verheimlicht. Insofern erscheinen Emanzipation und Assimilation selbst in dieser grundsätzlich wohlwollenden Perspektive nur als ambivalente Lösungsmöglichkeiten.

2.2 Ernst Willkomm's *Die Europamüden* (1838)²⁶

In seinem Roman *Die Europamüden* formuliert Ernst Willkomm (1810-1886), der als einer der wichtigsten Begründer des Sozialromans in Deutschland gilt, eine Kritik an der repressiven Situation in den deutschen Bundesstaaten während der politisch restaurativen Jahre nach der französischen Julirevolution von 1830. Darin verschränkt er insbesondere Bilder aus den Bereichen Religion und Ökonomie, die er als allegorische Erklärungsmuster für die als Verfallszeit erlebte Gegenwart anbietet. Ein stereotyp gezeichneter jüdischer Protagonist repräsentiert dabei in besonderer Weise das Feld der Ökonomie. Die spezifische Verschränkung jüdischer Figuren mit Warentausch, Geld und säkularreligiösen Metaphern steht im Zusammenhang mit einem bipolaren Amerikabild als einerseits »dem Lande der Hoffnung, dem Erdtheil der Erlösung« (II, 108), andererseits aber auch als einem Ort, an dem »die Menschen [...] keine Herzen« haben, aber dafür »sehr, sehr viel Geld« (I, 264).²⁷ Vom Genre her handelt es sich um einen Unterhaltungsroman ohne literarische Ambitionen. Die deklarierte Zurückweisung eines Kunstanspruchs gehört zur Programmatik des Vielschreibers Willkomm.²⁸ Joachim Worthmann schreibt dazu, dieser »extremste Ausdruck jungdeutschen Lebensgefühls« sei »vom künstlerischen Verzicht seines Autors geprägt.«²⁹

Die Europamüden ist ein Briefroman, in dessen insgesamt neunzehn Briefen ein protestantischer Ich-Erzähler mit Namen Sigismund den Brüdern Ferdinand und Raimund abwechselnd von seiner Rheinfahrt auf dem Dampfschiff »Hercules« sowie seinem anschließenden Aufenthalt in Köln und Düsseldorf berichtet. Am Ende des Romans steht nach einer Mordserie innerhalb der Gruppe europamüder Intellektueller der Aufbruch des Ich-Erzählers mit einigen der Überlebenden in Richtung Amerika. Von Köln aus nimmt die eigentliche Erzählhandlung ihren Verlauf. Die erzählte Zeit umfasst dabei ein knappes Jahr. Köln bildet eine für das Gesamtnarrativ bedeutsame topographische Trope, durch die ein Gegensatz zu den

Empfindungen des Ich-Erzählers aufgemacht wird, der an einer Stelle mitteilt: »Diese altkatholische [sic] Atmosphäre hat für einen Protestanten etwas Beängstigendes« (I, 84). Die *Erzählperspektive* ist genau wie in Therese Hubers Erzählung bestimmt von einem alles kommentierenden und parteiischen Ich-Erzähler, dessen Erzählposition durch seine Religionszugehörigkeit als Protestant sowie seine republikanischen anti-feudalen Überzeugungen markiert ist.

In der erzählerischen Grundkonstruktion des Briefromans ist eine Reihe von Binnenerzählungen eingeschlossen, die wiederum als Briefe oder Aufzeichnungen verschiedener Protagonisten ausgewiesen sind. Sämtliche Handlungsträger leiden unter einem Zivilisationsekel, für den das von Heinrich Heine übernommene Wort »Europamüdigkeit« zum titelgebenden Ausdruck wurde. Heine lässt den Ich-Erzähler in seinen *Englischen Fragmenten* angesichts einer Begegnung mit Menschen aus »Asien« im Londoner Hafen festhalten: »Des dumpfen abendländischen Wesens so ziemlich überdrüssig, so recht Europamüde wie ich mich damals manchmal fühlte, war mir dieses Stück Morgenland, das sich jetzt heiter und bunt vor meinen Augen bewegte, eine erquickliche Labung.«³⁰ Dieser Überdruß an Europa, von dem Heine nur en passant handelt, wird in Willkomm's Text zum Leitmotiv und auf unterschiedliche Weise motiviert. »Europa« gilt dabei in erster Linie als Chiffre für eine dekadente, überkommene Kultur mit langer Vorgeschichte, deren zivilisatorische Verfeinerungen als Konvention vom Ich-Erzähler zurückgewiesen werden und die insbesondere in einen Gegensatz zu Kulturen der »That« gestellt wird, wofür auf ambivalente Weise Amerika steht. Die »Europamüdigkeit« bezieht ihre zeitkritische Dimension aus der Thematisierung der repressiven politischen Verhältnisse.

Die Zeitkritik verkürzt sich allerdings auf ein abstraktes Prinzip, den »Eigennutz«, der den Verfall Europas markiert. Eingeführt wird der Ausdruck bei der Darstellung eines im Kölner Hafen anlegenden Schiffes, das Handel und Warentausch perhorresziert: »Geschrei, wildes, hastiges Durcheinanderrennen, Eigennutz und Geldgier tobten, schlugen, schimpften vom Quai in buntem, unterhaltenden Gemisch« (I, 34). Davon abgesetzt hält der Erzähler das Bild von Warenkränen am Hafen fest, die ihm als positives Bild »regen Gewerbes« gelten und mit »Thätigkeit« konnotiert werden. So wird innerhalb der Ökonomie eine Spaltung eröffnet, die den Warentausch, den Handel, negativ von Produktion und Verarbeitung absetzt. Eindeutig als Bösewicht

gekennzeichnet und mit dem Handel identifiziert wird dabei der Jude Mardochai, der durch seine »orientalische Tracht« als fremdartig markiert ist, die ihn obendrein »als einen Begünstigten seines Volkes« erscheinen lässt. (I, 35) Die Begriffe »Eigennutz« und »Ehrsucht« bezeichnen jedoch an späterer Stelle auch zwei Doktrinen, die als Verfallserscheinungen den zentralen Glaubensinhalt der Liebe im Christentum sukzessive abgelöst hätten. (I, 155) Insofern ist »Eigennutz« keine Eigenschaft, die eindeutig *nur* jüdischen Figuren zugeordnet wird; wohl aber werden in seinem Zeichen Erscheinungen der modernen Welt als Folgen einer unchristlichen Zeit gedeutet. »Uneigennützigkeit« dagegen, wie sie etwa dem Amerikaner Burton zugeschrieben wird, bringt die höchste Achtung ein. (II, 106)

Im Zentrum der Handlung steht die Enthüllung eines von Mardochai und dem Schriftsteller und Konvertiten Richard Bardeloh, dem eigentlich zentralen unheimlichen und diabolischen Protagonisten des Romans, geplanten Angriffs auf den katholischen Kultus sowie einer zehn Jahre zurückliegenden blasphemischen Tat des Dichters Casimir, der aus einem Tabernakel konsekrierte Hostien entwendet hatte. Zu dieser Tat, so behauptet Casimir später, sei er von Mardochai angestiftet worden, an dem er sich rächte, indem er dessen Tochter Sara ermordete. Nach der Ermordung Saras stirbt er selbst, nicht ohne jedoch einen Abschiedsbrief zu hinterlassen. (II, 228-231) Dem Ganzen folgt der dramatische Höhepunkt des Romans während des Kölner Karnevals in der Wohnung Bardelohs. Auch Mardochai hat einen Abschiedsbrief (II, 232-237) verfasst, in dem er von dem missglückten gemeinsamen Plan mit Bardeloh berichtet, in einem Maskenumzug den zu Äußerlichkeiten erstarrten katholischen Kultus entlarven zu wollen und so eine umfassende neuerliche Reformation zu bewirken. Nach der Verlesung seines Briefes durch Bardeloh wird er von den geladenen Gästen hingerichtet. Schließlich stirbt auch Bardeloh, der mit einem Dolch auch noch seinen Sohn Felix in den Tod zu reißen gedachte, woran er jedoch gehindert wurde.³¹ [Anspielung auf Abraham u. Isaak?] Am Ende steht der Aufbruch des Ich-Erzählers nach Amerika mit den Särgen Bardelohs und Saras an Bord, während »ein seltsamer Zufall« dafür herhalten muss, dass Mardochais Sarg nicht an Bord kommt, sondern im Rhein versinkt.

Dem »Amerika« als Erlösungsvorstellung, das mit Freiheit und weltgeschichtlicher »That« assoziiert und idealisiert wird, steht im Roman zum einen das dekadente »Europa« des *ancien régime* gegenüber, das der Ich-Erzähler mit der Ahasver-

Figur verknüpft: »der Fluch klebt ihm [d.h. Europa; H.-J. H.] an und hält es darnieder in einem halben Todesschlaf, wie der Fluch des kreuztragenden Gottes das Volk des Unglückes, auf das er herabsank.« (I, 16) In einer Schlüsselszene gegen Ende des Romans kritisiert der Amerikaner Burton, dass mit dem Verkauf von Kruzifixen ein heiliges Zeremoniell entweiht werde; würde in Amerika jemand wagen »mit der Industrie zu tändeln«, gäbe es regelrecht einen »Volksaufstand«. (II, 207) Im Widerstand des amerikanischen »Volks« gegen die Vermarktung religiöser Praktiken realisiert sich, so lässt sich diese Stelle deuten, dessen (politische) Einheit. Dazu passt, dass hinter dem Verkauf der Kruzifixe niemand anderes steckt als Mardochai, was den Ich-Erzähler zu der Reflexion veranlasst: »Ich gedachte meiner Unterredung mit Mardochai, meines Gespräches mit der holden Sara, und erblickte in den handeltreibenden Knaben nicht mehr die bloße industrielle Betriebsamkeit der Zeit und der Hebräer, sondern eine eigenthümlich sich gestaltende Rache.« (II, 208) Mit dem traditionellen antijüdischen Topos der »Rache«, der ja auch in Hubers Erzählung auftaucht, werden an dieser Stelle die verschiedenen antijüdischen Bilder zusammengeführt; die perhorreszierte und ungreifbare moderne Ökonomie erhält so eine personifizierte Ursache. Zugleich werden auch in der die Einheit des Volks zerstörenden Blasphemie, gegen die sich das idealisierte amerikanische Volk stellt, »die Juden« als Ursache kenntlich.

Mardochai war bereits zu Beginn des Romans in einer signifikanten Passage mit der Sphäre des Geldes identifiziert worden, die hier als säkularisierte und pervertierte Form von Religiosität erscheint:

Er stand allein und höhnisch flog zuweilen eine lächelnde Weltverachtung um den stolzen Mund. Dann griff er mit der schöngeformten Hand in den faltenreichen Talar von schwerer Seide, und warf spielend eine Menge neugeprägter Goldstücke in die sonnenhelle Atmosphäre. Der Verachtete zeigte kaum die Hostien aus der Monstranz des Gottes der Welt, so sanken auch schon die Herzen der Versammlung auf die Knie, und die civilisirte Menschheit betete an vor der Majestät moderner Weltheiligkeit. (I, 59)

Die Anspielung auf das goldene Kalb ist offensichtlich. Darüber hinaus lässt sich in dieser Textökonomie besonders anschaulich erkennen, wie der christlich-antijüdische Topos vom Hostienfrevl gewissermaßen konvertiert wird in eine neue Währung flexibler Zeichen eines modernen

Antisemitismus, bei dem die unterstellte Fixierung der »Juden« auf Geld neu ausgespielt wird.

2.3 Wilhelm Raabes *Der Hungerpastor* (1864)³²

Mit seiner auffälligen Gegenüberstellung des ‚guten‘ Deutschen und protestantischen Christen Hans Unwirrsch und des ‚bösen‘ Juden Moses Freudenstein/Theophile Stein, weist der Roman eine strikt manichäische Grundstruktur auf. Schon Marketa Goetz-Stankiewicz, die eine instruktive Verortung des *Hungerpastor* im Werkkontext Raabes anbietet, bezeichnet die beiden Antagonisten als »wahrlich für die nationalsozialistische Propaganda geschaffene Prototypen«. ³³ Überdies sind alle jüdischen Figuren des Romans pejorativ dargestellt. ³⁴ Der Religion kommt im Roman die Funktion zu, den in Hans Unwirrsch personifizierten und in Abgrenzung zu dem jüdischen Renegaten Freudenstein/Stein konturierten nationalen Selbstentwurf sichtbar werden zu lassen. ³⁵ Das Christentum im Roman, so schreibt Klüger, sei dabei »der soziale Kitt, der die menschliche Gesellschaft zusammenhält« ³⁶ – und die meint hier die in Abgrenzung zu den Juden entworfene, christlich-deutsche Nation.

Seit der von Horst Denkler vor knapp drei Jahrzehnten ausgelösten Debatte und deren Rekonstruktion durch Jörg Thunecke wurde und wird über den literarischen Antisemitismus des *Hungerpastor* diskutiert. ³⁷ Denkler hatte in sozialgeschichtlicher Perspektive den Autor Raabe vom Vorwurf, ein »Judenfeind« ³⁸ zu sein, freigesprochen und dafür vor allem zwei Argumente angeführt: Zum einen habe Moses Freudenstein in der historischen Gestalt des Dr. Joël Jacoby (1807-1863), der »in Vor- und Nachmärz als ‚widrigste aller ‚Renegatengestalten‘« ³⁹ verschrien gewesen sei, ein konkretes Vorbild, womit zum anderen Freudenstein explizit als Renegat dargestellt sei. Dagegen lässt sich einiges einwenden; zunächst ist für die Frage des literarischen Antisemitismus die Autorintention weniger entscheidend als Textgestalt und -intention. Offensichtlich widerspricht schon die Metaphorik des Romans dem Anspruch einer ‚realistischen‘ Reflexion der bürgerlichen Gesellschaft im Deutschland vor der Reichsgründung. So verknüpft etwa die für Raabe typische Verwendung sprechender Namen den Konvertiten Freudenstein als *Theophile* Stein mit der seit dem 9. Jahrhundert weit verbreiteten Theophiluslegende, worauf jüngst Thorbjörn Ferber eingegangen ist. ⁴⁰ In der Legende verschafft sich ein aus seinem Amt verstoßener Priester durch Vermittlung eines jüdischen Zaubers Zugang zu Satan, mit dem er einen Pakt schließt. ⁴¹ So würden im Roman bewusst obsole-

Teufelsvorstellungen aus dem Fundus eines möglichen christlichen Vorwissens genutzt. ⁴²

Jan Süselbeck hat am Beispiel der Figur des Vaters von Theophile Stein, des Trödlers Samuel Freudenstein, auf die Herabsetzung der jüdischen Nebenfiguren durch eine Tier- und Insektenmetaphorik hingewiesen. ⁴³ Denunziatorische Insektenvergleiche finden sich auch an anderer Stelle, etwa wenn Theophile Stein mit den Raupen verglichen wird, die nach dem Kahlfressen ganzer Bäume »einen ausgebildeten Sinn für das Schöne« an den Tag legen. ⁴⁴ Der herabsetzende Vergleich erfolgt nur wenige Seiten später und belegt so dessen bewusste Verwendung: »Die Raupen im Park verschwanden, nachdem sie ihr Teil an der Tafel des Lebens verzehrt hatten; aber der Doktor Stein verschwand nicht aus dem Hause des Geheimen Rates Götz.« (BA VI, 270)

In seiner Klischeehaftigkeit ähnelt der Vater Freudenstein der Figur des Moses aus Hubers Erzählung; allerdings ist Raabes Leserlenkung subtiler und perfider. So wird im *Hungerpastor* suggeriert, dass der Trödler seinen geheimgehaltenen Reichtum mit unlauteren Mitteln erworben habe: »Die graue Dämmerung, die durch die schmutzigen Scheiben der Hinterstube fiel, genügte vollkommen, um dabei dem Sohne das geheime Geschäftsbuch vorzulegen und ihm zu zeigen, auf welche Weise der Reichtum, den er vor ihm ausgebreitet hatte, erworben worden war« (BA VI, 110). Gerade indem *nicht* ausgeführt wird, wie der Reichtum tatsächlich erworben wurde, wird im Kontext der übrigen Anspielungen ein unlauteres Geschäftsgebaren angedeutet. Weil zudem die ‚positiven‘ der nichtjüdischen Figuren mit Ablehnung auf die jüdischen Figuren reagieren, verstärkt dies deren negative Wahrnehmung. So ruft das skrupellose Verhalten des jüdischen Antagonisten bei seinem Widersacher Gefühle der Empörung, gar des Hasses hervor, die vor dem Hintergrund von dessen angedeuteten Abscheulichkeiten als legitim erscheinen: »Hans Unwirrsch fühlte zum erstenmal in seinem Leben, was der Haß sei; er haßte die schlüpfrige, ewig wechselnde Kreatur, die sich einst Moses Freudenstein nannte, von diesem Augenblick an mit ganzer Seele.« (BA VI, 282) Es ist nicht zuletzt diese Sympathiesteuerung, die eine antisemitische Wirkung zeitigt, weil sie sozialgeschichtlich rationale Erklärungen etwa für den Aufstiegswillen Moses Freudensteins konterkariert.

Während insgesamt die eigentlichen Vergehen von Freudenstein/Stein nur in groben Andeutungen erzählt werden, richtet sich Hans Unwirrschs Empörung insbesondere auf den Glaubenswech-

sel, der für Juden im 19. Jahrhundert im christlichen Staat Preußen jedoch unerlässliche Voraussetzung für eine akademische Karriere war, im Roman aber als Verrat an Erbe und Herkunft kritisiert wird. In der Rede von der »schlüpfrige[n], ewig wechselnde[n] Kreatur« verdichtet sich dabei nicht nur der angedeutete, dem Bildungshunger Hans Unwirrschs entgegengesetzte sexuelle »Hunger« Freudensteins/Steins, sondern auch die Position des Kosmopoliten, der sich in einem Monolog das Recht herausnimmt, »nur da Deutscher zu sein, wo es mir beliebt« (BA VI, 128). Vor dem Hintergrund all dieser Aspekte bezeichnet auch der verschiedentlich zur Entkräftung des literarischen Antisemitismus' im *Hungerpastor* angeführte Erzählerkommentar, der u.a. von einer früheren »Mißachtung der Juden« handelt, die »viel von ihren christlichen Nachbarn« zu erdulden hatten (BA VI, 41), eine Position, die zwar die Hep-Hep-Krawalle der christlich-romantischen Nationalisten zurückweist, der aber die jüdische Emanzipation unheimlich erscheint und die deshalb auch die Assimilation ablehnt.⁴⁵

3. Kurzes Fazit

Alle drei hier diskutierten Texte erzählen unter Verwendung und Neukonfiguration christlich-antijüdischer Topoi von der Nichtzugehörigkeit der Juden zur bürgerlichen deutschen Gesellschaft. Sie tun dies vor dem Hintergrund unterschiedlicher historischer Konstellationen, dem Beginn der Restaurationsepoche zur Zeit des Wiener Kongresses (Huber), in der Vormärzzeit (Willkomm) und in dem Jahrzehnt vor der deutschen Reichseinigung (Raabe). Selbst da, wo wie in Hubers Erzählung und Raabes Roman, christliche Judenverfolgung in der vorbürgerlichen Vergangenheit bzw. während der Romantik (Hep-Hep-Pogrome) in distanzierender Absicht angeführt werden, bleibt die Superiorität des christlichen Glaubens davon unberührt. Schon für das politische Projekt der Romantik ist dabei ein ahistorisches Christentum zur Konstruktion einer historisch verlängerten Nation unverzichtbar. Alle drei Texte beziehen sich zugleich, wenn auch in unterschiedlicher Weise affirmativ, auf die christliche Aufklärung. Indem die Vorbehalte gegenüber Juden sich nicht ausschließlich auf die vorgebliche Unaufgeklärtheit und Rückständigkeit traditioneller jüdischer Gemeinden richten, sondern auch, bei Raabe sogar in erster Linie, die Figur des jüdischen Konvertiten perhorresziert wird, entstehen in diesen Narrationen literarische Fantasien von der Unmöglichkeit jüdischer Zugehörigkeit zur nicht mehr ständisch organisierten deutschen Gesellschaft, zur deutschen Nation. Therese Hubers Erzählung bietet allerdings immer

noch den Ausweg der Konversion sowie den »reinen Deismus« als Lösungsvorschläge; darin unterscheidet sich ihr Text deutlich von den beiden anderen Beispielen.⁴⁶ Bei Willkomm und Raabe dagegen unterstreichen die Übersetzungen etwa der schon im frühen Christentum auftauchenden Darstellung von Juden als *Teufeln* eine hier implementierte Unwandelbarkeit des »jüdischen Wesens«, die der Integration in die deutsche Nation entgegensteht.⁴⁷

Der moderne Antisemitismus ist ein politisches Projekt, das sich gegen die jüdische Emanzipation und die Vergabe von Bürgerrechten an sie richtete. Saul Ascher bezeichnete daher schon 1794 Fichtes Angriffe auf die jüdische Emanzipation präzise als *politische* Judenfeindschaft. Die von mir ausgewählten drei Texte sind allerdings keine politischen Interventionstexte, weisen aber dennoch auffällige Korrespondenzen zu dem auf, was Jan Weyand als »Politisierung des antisemitischen Wissens« beschreibt.⁴⁸ Diese definiert er als »die Verknüpfung von Volk und Staat im Anspruch der Selbstregierung des ‚Volkes‘ im Staat.«⁴⁹ Dabei sei dem Antisemitismus des frühen ebenso wie des späten 19. Jahrhunderts die Annahme gemein, »Herrscher und Beherrschte seien homogen als kulturelle und ethnische Gemeinschaft.«⁵⁰

Ich will am Schluss noch einmal kurz auf die weiblichen Allegorien Synagoge und Ecclesia zurückkommen. Nina Rowe beschließt ihre Studie *The Jew, The Cathedral and the Medieval City. Synagoga and Ecclesia in the Thirteenth Century* (2011) mit einer Betrachtung der Bilder von Ecclesia und Synagoga während der Mitte des 14. Jahrhunderts, als in Frankreich und Deutschland die einstmals kräftigen jüdischen Gemeinden weitgehend zerstört waren:

Inserted into new iconographic and social contexts, they [Synagoga and Ecclesia] were now drained of their specific references to Jewish history and contemporary Jews. In the late thirteenth and fourteenth centuries, as merchants and tradespeople, scholars and scribes shuffled past cathedral entryways, personifications of Church and Synagogue signified a general opposition between the upright and the amoral interior life, the political imperatives of an earlier age, when strong populations of Jews needed to be contained and controlled within the Christian system, had become a faint memory.⁵¹

Ahistorisch, ihren konkreten sozialen Kontexten entrückt, bilden Synagoga und Ecclesia sowie etliche andere der in den Jahrhunderten seit Beginn des Christentums geprägten Vorstellungen,

die sich Christen von Juden machten, ein Archiv solcher *faint memories*. Unter wechselnden historischen, sozialen und politischen Umständen greifen bis heute verschiedene Akteure immer wieder auf diese Vorstellungen zurück und kombinieren die einzelnen Elemente immer wieder neu, um so in Abgrenzung von einem dämonisierten jüdischen Anderen kollektive Selbstbilder zu entwerfen.

Anmerkungen:

¹ Ruth Klüger, *Die Säkularisierung des Judenhasses am Beispiel von Wilhelm Raabes »Der Hungerpastor«*. In: Klaus-Michael Bogdal, Klaus Holz und Matthias N. Lorenz (Hgg.): *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Stuttgart/Weimar 2007, S. 103-110, hier S. 110.

² Vgl. auch Wolfgang Benz, *Was ist Antisemitismus?* Bonn 2004, S. 65. Dort allerdings etwas unscharf: »Der Gegensatz zwischen Christen und Juden, die Definition der kulturellen und sozialen Unterschiede folgte der theologischen Auseinandersetzung zwischen Altem und Neuem Testament, symbolisiert im Bild der Antinomie von Ecclesia und Synagoga.«

³ Ebd.

⁴ Klüger, *Säkularisierung*, S. 108; s. dazu auch Thorbjörn Ferber, *Nationaler Antisemitismus im literarischen Realismus*, S. 331.

⁵ Götz Aly, *Warum die Deutschen? Warum die Juden? Gleichheit, Neid und Rassenhass 1800-1933*, Frankfurt a. M. 2011, S. 33.

⁶ Jan Weyand, *Historische Wissenssoziologie des modernen Antisemitismus. Genese und Typologie einer Wissensformation am Beispiel des deutschsprachigen Diskurses*, Göttingen 2016, S. 145.

⁷ Thorbjörn Ferber, *Nationaler Antisemitismus im literarischen Realismus (=Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, Bd. 172)*, Berlin 2014, S. 11.

⁸ Ebd., S. 175.

⁹ Am 9. April 1941 eroberte die deutsche Wehrmacht Thessaloniki (bis 1937: Saloniki). In über 50 von der Besatzungsverwaltung in Zusammenarbeit mit der Geheimen Feldpolizei der Wehrmacht durchgeführten Razzien sicherten sich die Deutschen bis Mitte November 1941 die für die späteren Deportationen benötigten Informationen. Vgl. den Eintrag »Thessaloniki« auf der Seite »Gedenkorte Europa 1939-1945«; URL: http://www.gedenkorte-europa.eu/de_de/thessaloniki.html (Aufruf am 10.3.2017).

¹⁰ Heinz Schmidt, *Die Judenfrage und die christliche Kirche in Deutschland*, Stuttgart 1947, S. 9. Vgl. Dazu auch vom Verf., *Heinz Schmidts heils- und zeitgeschichtliche Schrift »Die Judenfrage und die christliche Kirche in Deutschland« (1947)*, in: *Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine*, H. 69/70, 2013, S. 74-88.

¹¹ Schmidt, *Die Judenfrage*, S. 9; vgl. Hahn, *Heinz Schmidts heils- und zeitgeschichtliche Schrift*, S. 79.

¹² Die Fruchtbarkeit dieser Forschungsperspektive lässt sich u. a. an einer Reihe von Monografien ablesen, die in den letzten zwei,

drei Jahren erschienen: Paula Wojcik, *Das Stereotyp als Metapher. Zur Demontage des Antisemitismus in der Gegenwartsliteratur*, Bielefeld 2013; Ferber, *Nationaler Antisemitismus im literarischen Realismus*, a.a.O., Berlin 2014; Nike Thurn, »Falsche Juden«. *Performative Identitäten in der deutschsprachigen Literatur von Lessing bis Walsler*, Göttingen 2015.

¹³ Mona Körte, *Judaeus ex machina und jüdisches perpetuum mobile. Technik oder Demontage eines Literarischen Antisemitismus?*, in: Klaus-Michael Bogdal/Klaus Holz/Matthias N. Lorenz (Hrsg.), *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*, Stuttgart/Weimar 2007, S. 59-73, hier S. 72.

¹⁴ Mit Blick auf Gotthold Ephraim Lessings frühes Drama *Die Juden* (1749) sowie natürlich seinen *Nathan der Weise* (1779) ließe sich zugleich auch auf Literatur als Medium zur Reflexion und Kritik des Antisemitismus hinweisen.

¹⁵ So etwa auch Ferber, *Nationaler Antisemitismus*, S. 91.

¹⁶ Ebd., S. 90.

¹⁷ Klaus Holz, *Luthers Abweg. Die evangelische Kirche stellt sich dem Judenhass des Wittenberger Reformators. Für die unselige Geschichte, wie der Protestantismus völkisch wurde, bleibt sie blind*, in: *Die ZEIT*, 24. November 2016, S. 49.

¹⁸ Thomas Kaufmann, *Luthers Juden, 2.*, durchgesehene Auflage, Stuttgart 2015, S. 10.

¹⁹ Christian Schröder, »Luther als Nationalheld zu sehen, gehört ad acta gelegt« 500 Jahre Reformation: Ein Gespräch mit dem Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann über Martin Luthers Fluch und Segen, in: *Der Tagesspiegel*, 2. Januar 2017, URL: <http://www.tagesspiegel.de/kultur/experten-interview-zum-lutherjahr-2017-luther-als-nationalheld-zu-sehen-gehört-ad-acta-gelegt/19196986.html> (Aufruf am 4.1.2017).

²⁰ Ferber, *Nationaler Antisemitismus*, S. 92.

²¹ Im Folgenden zitiert nach der digitalisierten Fassung im Internet und den dort in den Fließtext eingefügten ursprünglichen Seitenangaben: Therese Huber, *Geschichte eines armen Juden*, URL: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Huber,+Therese/Erz%C3%A4hlungen/Geschichte+eines+armen+Juden> (Aufruf am 10.3.17).

²² Berthold Auerbach, *Spinoza. Ein historischer Roman. Erster Theil*, Stuttgart 1837, S. VI.

²³ Allerdings spricht wohl einiges dafür, dass die Quelle dieser stereotypisierten Bilder verschiedener Typen jüdischer Zugehörigkeit dem Umfeld der Berliner Haskala entstammt. Rainer Kampling verdanke ich den konkreten Hinweis auf den Maskil Lazarus Bendavid (1762-1832). In dessen Schrift *Etwas zur Charakteristick der Juden* (1793) findet sich eine Darstellung vier unterschiedlicher »Klassen« von Juden, die deutliche Ähnlichkeiten zu Hubers Typisierung aufweist, von denen er lediglich eine einzige als aufgeklärt gelten lässt, die allerdings bereits in Distanz zum Judentum steht: »Diese Klasse, die alle Tugenden der vorhergehenden mit der ächten Aufklärung verbindet, ist gleich weit vom Judenthume und vom Indifferentismus entfernt.« Vgl. Lazarus Bendavid, *Etwas zur Charakteristick des Judentums*, Leiptig 1793, S. 51.

²⁴ Auch dieser Hinweis lässt zumindest vermuten, dass Therese Huber mit der Schrift von Lazarus Bendavid vertraut gewesen sein könnte.

²⁵ Bendavid kennzeichnete seine Anhänger der »ächten natürlichen Religion« auf ähnliche Weise dadurch, dass sie den »schwankenden Stützen [...] bürgerliche[r] Sicherheit« misstrauen und auf der Notwendigkeit einer Glaubenspflicht bestehen. Vgl. Bendavid, *Etwas zur Charakteristik*, S. 51.

²⁶ Der Abschnitt zu Willkomm's Roman basiert auf meinem Aufsatz: »Judenland« Amerika – Eine antisemitische Metapher in der Literatur, in: Nicolas Berg (Hrsg.), *Kapitalismusdebatten um 1900 – Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen* (=Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur, Bd. 6), Leipzig 2011, S. 389-407. In der Analyse des literarischen Antisemitismus von Willkomm's Roman und der stärkeren Einbeziehung seiner auf religiöse Zugehörigkeiten und Praktiken bezogenen Aspekte ist hier jedoch ein anderer Fokus gewählt.

²⁷ Die Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf die erste Ausgabe: Ernst Willkomm, *Die Europamüden. Modernes Lebensbild*. Leipzig 1838, Bde. 1 u. 2.

²⁸ In einer Nachschrift warnt Willkomm seine Leser dezidiert davor, seinen Roman als Kunstwerk misszuverstehen: »Wer mein Buch als Kunstwerk auffaßt, geräth in die Brüche. Ich habe ein Bild großer Lebensschmerzen, kein Kunstwerk schreiben wollen.« (II, 277)

²⁹ Joachim Worthmann, *Probleme des Zeitromans. Studien zur Geschichte des deutschen Romans im 19. Jahrhundert*, Heidelberg 1974, 63.

³⁰ Heinrich Heine, *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*. In Verb. mit dem Heinrich-Heine-Institut hg. von Manfred Windfuhr (Düsseldorfer Heine-Ausgabe = DHA), Bd. 7,1. Hamburg 1986, 262. Zum Ausdruck »Europamüde« vgl. u.a. Imhoof, *Der ‚Europamüde‘ in der deutschen Erzählliteratur*, 5. Renate Stauff geht davon aus, dass Heine den Ausdruck »Europamüdigkeit« erfunden habe und nennt neben der bereits zitierten noch drei weitere Stellen: DHA, 10, 284; DHA, 3,1, 97 sowie DHA 3,1, 60; vgl. dies., *Der problematische Europäer. Heinrich Heine im Konflikt zwischen Nationenkritik und gesellschaftlicher Utopie*, Heidelberg 1997, 15.

³¹ Auch hierin mag noch die Travestie eines Motivs aus der hebräischen Bibel zu erkennen sein: Abraham und Isaak.

³² Der folgende Abschnitt basiert auf meinem Lexikoneintrag »Der Hungerpastor«, in: Dirk Göttliche/Florian Krobb/Rolf Parr (Hg.), *Raabe Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2016, S. 98-102.

³³ Marketa Goetz-Stankiewicz, *Die böse Maske Freudensteins. Gedanken zum ‚Hungerpastor‘*, in: JbRG 1969, S. 7-32, hier S. 8.

³⁴ Ganz im Gegensatz zu der völlig abwegigen Behauptung des Gegenteils von Götz Aly. S. Aly, *Warum die Deutschen? Warum die Juden? Gleichheit, Neid und Rassenhass 1800-1933*, Frankfurt a. M. 2011, S. 33.

³⁵ Vgl. Ferber, *Nationaler Antisemitismus*, S. 331.

³⁶ Klüger, *Die Säkularisierung des Judenhasses*, S. 107; vgl. auch Ferber, *Nationaler Antisemitismus*, S. 331.

³⁷ Horst Denkler, *Das ‚wirckliche Juda‘ und der ‚Renegat‘ Moses Freudenstein als Kronzeuge für Wilhelm Raabes Verhältnis zu Juden und Judentum* [1987], in: ders., *Neues über Wilhelm Raabe. Zehn Annäherungsversuche an einen verkannten Schriftsteller*, Tübingen 1988, S. 66-80; Jörg Thunecke, »Es sind nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten«. *Erwiderung auf Wilhelm Raabes Roman Der Hungerpastor in Wilhelm Jensens Die Juden von Cölln*, in: Sigrid Thielking (Hg.), *Raabe-Rapporte. Literaturwissenschaftliche und literaturdidaktische Zugänge zum Werk Wilhelm Raabes*, Wiesbaden 2002, S. 57-80. Neuere Beiträge zur Diskussion u.a. Klüger, *Säkularisierung*; Aly, *Warum die Deutschen? Warum die Juden?*; Jan Süselbeck, *Tertium non datur. Gustav Freytags ‚Soll und Haben‘, Wilhelm Raabes ‚Hungerpastor‘ und das Problem des Literarischen Antisemitismus – eine Diskussion im Wandel*, in: JbRG 2013, S. 51-71; Ferber, *Nationaler Antisemitismus*.

³⁸ Denkler, *Das ‚wirckliche Juda‘*, S. 66.

³⁹ Ebd., S. 73.

⁴⁰ Ferber, *Nationaler Antisemitismus*, S. 315.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd.

⁴³ Süselbeck, *Tertium non datur*, S. 66.

⁴⁴ Wilhelm Raabe, *Sämtliche Werke*, Bd. 6: *Der Hungerpastor*, bearbeitet von Hermann Pongs, Göttingen 2005, S. 266. Weitere Zitate aus dieser Ausgabe stehen im Folgenden unter der Sigle BA (=Braunschweiger Ausgabe) und der Bandnummer in römischer Ziffer sowie, abgetrennt durch ein Komma, der entsprechenden Seitenzahl in runden Klammern im Fließtext.

⁴⁵ Klüger, *Die Säkularisierung des Judenhasses*, S. 103f.

⁴⁶ Zugleich ist auf die Differenz zwischen ihren eher moralischen und schematischen Erzählungen und der Autorin als exzellenter Briefeschreiberin hinzuweisen. Vgl. Ludwig Geiger, *Therese Huber: 1764 bis 1829; Leben und Briefe einer deutschen Frau*, Stuttgart 1901.

⁴⁷ Zur antijüdischen Kodierung Satans im Mittelalter vgl. auch die klassische Studie von Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism* [1943]. Foreword by Marc Saperstein, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America 1983. Zur Dämonisierung von Juden und Judentum im Frühchristentum über die Figur des Satan s. außerdem Elaine Pagels, *The Origin of Satan. How Christians Demonized Jews, Pagans and Heretics*, New York, N.Y.: Vintage Books 1996.

⁴⁸ Weyand, *Historische Wissenssoziologie des modernen Antisemitismus. Genese und Typologie einer Wissensformation am Beispiel des deutschsprachigen Diskurses*, Göttingen 2016, S. 173-177.

⁴⁹ Ebd., S. 175.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Nina Rowe, *The Jew, the Cathedral, and the Medieval City. Synagoga and Ecclesia in the Thirteenth Century*, New York, N.Y.: Cambridge University Press 2011, S. 248f.

Kommentar zu Hans-Joachim Hahn: *Ecclesia vs. Synagoga reloaded*

Von Dr. Kathrin Hoffmann-Curtius, Berlin

Antisemitismus als politische Theologie. Typologien und Welterklärungsmuster. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin, 24. bis 26. Januar 2017

Hajo Hahn diskutiert in seinem Beitrag zu *Politik und Religion im literarischen Antisemitismus des 19. Jh.* drei deutschsprachige Texte auf der Grundlage der neuesten Forschungen von Jan Weyand zur *Historischen Wissenssoziologie des modernen Antisemitismus* von 2016. Weyand, der die Genese und Typologie des modernen Antisemitismus seit dem Ende des 18. Jh. in den Blick nimmt, postuliert, dass die Veränderung der kollektiven Selbstbilder auch die Veränderung der Feindbilder prägt. Inwieweit diese Veränderungen sich auswirken und sogar zu neuen Stereotypen führen, machte Hahn deutlich. Weyand verfolgt, wie mit der Aufklärung, der Französischen Revolution und den sich daraus entwickelnden Nationalstaaten ein neues Staatsverständnis entstand. Grob von mir zusammengefasst, müssen sich die Bürger nach dem Ende des Ständestaats nun zusammen mit den Regierenden mit dem Gleichheitsprinzip aller Untertanen auseinandersetzen. Es entwickelt sich der Begriff der Zusammengehörigkeit eines Volkes nach Ethnie und Ethos wie Weyand betont, und erstaunlicherweise lässt sich beobachten, wie sich in der Zeit durchaus eine Akzeptanz der Anderen, der verschiedenen Völker wie der Franzosen und Engländer feststellen lässt, das aber gilt nicht für alle Anderen; es gilt nicht für Juden. Klaus Holz hat dafür den Begriff von dem Dritten geprägt.

Einführung und Rekurs am Schluss der Relektüren Hahns erinnern an das einprägsame Bild der im Mittelalter gegenübergestellten Allegorien von *Ecclesia* und *Synagoga*, die aber nicht weiter in seiner Abhandlung verfolgt werden können, sind sie doch seit dem 16. Jh. nur noch sehr sporadisch aufzufinden. Bis jetzt ist nur bekannt, dass das Zitat ihrer Figuren nur noch einmal bemüht wird: Und zwar in Deutschland kurz nach dem Zweiten Weltkrieg, worauf Hahn schon mit dem Text des Pastor Heinz Schmidt von 1947 aufmerksam machte. Für die Forschung im Geiste Aby Warburgs stellt sich dabei die interessante Frage, wann und warum wieder auf diese Allegorien aus dem überkommenen Bilderhaushalt zurückgegriffen wird.

Hahn, der die Literatur im 19. Jh. als das »Leitmedium« begreift, stellte uns drei Texte in der Reihenfolge ihres Entstehens vor: Zuerst den der Journalistin Therese Huber *Geschichte eines armen Juden* aus dem Jahr 1815, geschrieben zur Zeit des Wiener Kongresses, der trotz der neuerlichen Festigung der Macht der Dynastien den Frieden und das erwachte nationale Selbstbewusstsein der Bevölkerung in den einzelnen Staaten langfristig stärkte. 1809 begann in Baden die rechtliche Gleichstellung, der Juden, 1812 zog Preußen nach. In Wien wurde darüber gestritten; der oft in Häusern jüdischer Bankiers tanzende Kongress lehnte die Gleichstellung jedoch in seiner Mehrheit ab.

Die Europamiiden von Ernst Willkomm von 1837 entstand in der autoritär kontrollierten Restaurationszeit des Vormärz, in dem dennoch die deutschen Bestrebungen zu Liberalismus und Nationalismus erstarkten und die beginnenden Einigungshoffnungen, sich auf das protestantische Preußen richteten. 1848 scheiterte der in der Paulskirche formulierte Gesetzesvorschlag: »Durch das religiöse Bekenntnis wird der Genuss der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte weder bedingt noch beschränkt.«

Und zu Willkomm sei angemerkt, dass 1837, also ein Jahr vor dessen Publikation der *Europamiiden* in Köln der Konflikt zwischen der katholischen Kirche und dem preußischen Staat über die staatsrechtliche Erziehung der Kinder und der Mischehen eskalierte.

Wilhelm Raabes *Hungerpastor* von 1864 schließlich entstand im schon erstarkten preußisch protestantischen Königreich. Erst im Kaiserreich erhielten die Juden 1871 laut Staatsgesetz die volle Gleichberechtigung.

Wie lassen sich nun die Darstellungen des Juden in den jeweiligen Erzählungen mit dem neuen Gefühl der Zusammengehörigkeit eines Volkes im sich entwickelnden Nationalstaat zusammensehen? Wie wirkt sich die postulierte Gleichheit aller auf den Juden aus, ich betone den männlichen Juden, der nach seiner Emanzipation nicht mehr wie im Ständestaat ausgegrenzt nur unter seines gleiches lebte, sondern nun im Prinzip in allen Bereichen der Gesellschaft angetroffen werden konnte.

Hahn analysiert Therese Hubers Erzählung der Geschichte eines armen Juden als eine Familien-erzählung über drei Generationen, die vor allem an ein weibliches Publikum gerichtet ist. Die Autorin verdiente ihren Lebensunterhalt selbst und war von der Aufklärung geprägt. Kontakte der jüdischen Familie mit der sie umgebenden christlichen Gesellschaft werden bei den ersten beiden Generationen hauptsächlich durch die Geldgeschäfte beschrieben. Während es in der dritten Generation, nachdem ein Pogrom die zweite getötet hatte, eine Ehe mit einer Christin gibt, wobei die Herkunft der Ehefrau und ihre Religion vor ihren Mitmenschen verborgen werden müssen. Hahn betont Hubers Kritik des Judentums und ihre Verwendung von Stereotypen, wobei der Hass der Juden auf die Christen eine besondere Rolle einnimmt. Es scheint mir aber bedeutsam, dass Huber bei dem Stereotyp des Hasses der Juden auf die Christen die historischen Begründungen stets mitliefert. Ausführlich beschreibt sie die »Verletzungen von Seiten der Gesellschaft«, die die Seelenlage des Moses Levi und auch seines Enkels Labao erklären helfe. Frage: Wird da nicht zugleich auch für Verständnis der sozialen Situation der Juden insgesamt geworben und das Stereotyp als solches damit sogar entkräftet? Huber wollte ja laut Vorwort »die Aufmerksamkeit für Unglückliche niederen Standes« beanspruchen. Und sie wollte für die Gleichstellung der Juden und für die Zivilehe plädieren. In ihrem Buch ist zu lesen, dass wir alle Gotteskinder und Brüder im Glauben seien!

Festzuhalten bleibt, dass mit der Entwicklung der jüdischen Familie in der Gesellschaft verstärkte, ja neue existenzielle Verbindungen sich zwischen den religiösen Gruppen anbahnen; Huber aber lässt die Ehe zwischen dem aufgeklärten Juden der dritten Generation, dem Labao, und der Christin Sophie, »der schönen und empfindsamen Seele« mit »Abscheu vor allem Unreinen« scheitern. Sie scheitert an der religiösen Differenz, die sie im Glauben an nur einen Gott zwar für sich zu überbrücken lernen, den zu verbergen die Ehefrau und Christin Sophie jedoch ebenso wenig erträgt, wie die Beschneidung ihres Sohnes; es ist das Ausleben jüdischer Rituale, das ihr den Tod bringt und den auch der jüdische Ehemann Labao nicht verkraftet. Beider Leiden ist das Verbergen der Wahrheit ihrer Herkunft, das sie Huber Lüge nennen lässt, zu dem die Gesetze und die Vorurteile der Gesellschaft sie zwingen. Frage: Hat das von Huber angesprochenen weibliche Publikum die politischen Andeutung der Erzählung verstanden oder letztere nur als empfindsame aber zugleich auch abschreckende Lektüre gelesen, die

davor warnte, eine Verbindung mit einem Juden einzugehen? Auch wenn Hubers Text trotz aller Bemühungen nicht der Stereotypisierung entgeht, entgehen kann, wäre zu fragen, ist er vielleicht, ganz anders als der nächste, aus einer empathischen und emanzipatorischen Position heraus geschrieben?

Den Briefroman *Die Europamüden* liest der Referent als eine facettenreiche Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus, Amerika und dem Katholizismus, dessen aus protestantischer Sicht verabscheuungswürdige Seiten den Juden zugeschrieben werden. Köln als altkatholische Stadt war dem Romanschreiber bei dem dort herrschenden Bischofsstreit, wie anfangs erwähnt, ein sinnvoller Ort der Handlung um die Katholiken im antisemitischen Bild des schachernden Juden zu diffamieren. Ein Musterbeispiel des Ineinandergreifens von Politik, Ökonomie und der zwei christlichen und der jüdischen Religion. Die Kritik des protestantischen Erzählers an dem katholischen Kultus, der Verkauf der Kruzifixe, knüpft eng an die Kritik Luthers am Ablasshandel an, wird mit dem jüdischen Geldhandel, dem Gegensatz zu Produktion und Verarbeitung in der Wirtschaft, diffamierend assoziiert, so dass die negative Kritik an der Geldwirtschaft sogar die katholische Kirche und die Juden verwandt erscheinen lässt. Die Marktwirtschaft wie die Trennung der christlichen Konfessionen verursachen die angeblich gespaltene Gesellschaft Europas, an der die Juden mit dem Geldhandel beteiligt sind. Allein in der moralischen Einheit des amerikanischen Volkes wird ein gelebtes Wunschbild entwickelt.

Modern an den antisemitischen Kritiken in Willkommens Roman ist die ökonomisch politisch aufgeladene Veränderung des alten aus der Bibel abgeleiteten Vorwurfs des Geldhandels der Juden, die er mit einer Neuformulierung der Hostien-schändung verbindet, die schon in früheren Zeiten inszeniert wurde, um Pogrome zu rechtfertigen.

Aus dem Bilderbereich ist hinzuzufügen, dass, je selbstverständlicher die Juden sich kaum unterscheidbar inmitten der christlichen Gesellschaft bewegen, auch im visuellen Bereich Grenzen gezogen werden. Jüdische Merkmale der Sichtbarkeit unsichtbarer Religionszugehörigkeit werden verstärkt wie zum Beispiel auf der Grafik des dritten der Brüder Grimm, Ludwig Emil, *Drei feilschende Juden* von 1838. Die auffällig neue Bildwürdigkeit als Genre-Darstellung, ist an sich schon eine Ab- bzw. Ausgrenzung aus dem normalen Bürgertum durch leichte Verzerrung, ob-

gleich die Nasen noch relativ vorsichtig markiert werden.

In Raabes *Hungerpastor* aus dem protestantischen Preußischen Königreich wird die Unterscheidung der Religionen Christentum und Judentum zu einer personalisierten Gegenüberstellung zwischen dem guten, deutschen Hans Unwirrsch und dem bösen Juden. Dessen vielfach vom Staat und der Gesellschaft geforderte Konversion von Moses Freudenstein in Theophile Stein wird bei Raabe als bössartiger Verrat an Erbe und Herkunft gebrandmarkt; Hahn interpretiert das zu Recht als Ablehnung der Assimilation. Die Emanzipation wird als unheimlich und bedrohlich dargestellt und in den Charakter des Moses Freudenstein implantiert, der aus lauter Stereotypen besteht, wie sie nun üblich werden. Er sei eine »schlüpfri-ge, ewig wechselnde Kreatur«, erwerbe den Reichtum mit unlauteren Mitteln und sei ein Mann mit übergroßem sexuellen Begehren, der Nichtjüdinnen verführe. Und auch diese Position findet sich in der Bilderproduktion. Zwei Beispiele: Adolf Willette veröffentlichte um 1890 die Karikatur »Ein Fall, in dem der Jude immer gern mit dem Christen geht«, in der sexuelle Verbindung nur angedeutet wird. In einem »Aufklärungsblatt« aus dem Jahr 1925 der Aufklärungsblätter der deutschen Erneuerungs-Gemeinde ist die den Juden zugeschriebene sexuelle Gier bereits so fixiert, dass sie zur Allegorisierung des Angriffs des Judentums auf Germania genutzt werden kann.

Nicht erst die Bilder sind Anlass genug, die Geschlechtergeschichte in der historischen Forschung zum Antisemitismus mitzudenken. Ich erinnere an die hierzu schon 1976 publizierte, grundlegende Forschung von Karin Hausen zur *Polarisierung der »Geschlechtscharaktere«*. Hausens Geschlechtergeschichte als Gesellschafts-geschichte macht zusammen mit den von Hajo Hahn gezeigten neuen Stereotypen, deutlich, dass die Vorstellung *des* Juden sich seit seiner Emanzipation in einem analogen Muster zu der Definition des Geschlechtscharakters der Frau vollzieht. Beide Typenprägungen lassen sich als Reaktionen auf die revolutionäre Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen seit der Aufklärung lesen.

Beide Male werden Unterschiede durch herabsetzende Abgrenzungen wie ungezügelter sexuelles Begehren vorgestellt. Für die Frauen – wie für die Juden ? werden angeblich naturgegebene Gattungsmerkmale entwickelt, ein, so Karin Hausen, »Gemisch aus Biologie, Bestimmung und Wesen« und als solches ins Innere des Menschen gepflanzt, angebliche Charaktereigenschaften, die wir auch in den hier vorgetragenen Literaturbeispielen erkennen können. Für die Fragestellung dieses Symposiums ist die sich seit dem Beginn des 19. Jh. sich herausbildende Vorstellung von der Weiblichkeit als reiner Seele von besonderem Interesse. Ich erinnere an die Christin Sophie bei Therese Huber »die schöngeborene Seele« und an die Franziska bei Raabe, die Ehefrau des »Deutschen« Hans Unwirrsch, die eine Blaupause für die protestantische Pfarrfrau bis in die Romane der Gegenwart hinein abgibt. Ihnen entgegengesetzt wird die *Femme fatale*, bei Raabe in der Figur der Kleophea beschrieben, die Frau des Moses Freudenstein, deren Aufbegehren gegen das verlogene lebende Elternhaus und deren Begehren des Juden ihr Untergang sind. Kombiniert mit dem verführerischen Bild der »schönen Jüdin« wird die ungebändigte Sexualität nun nicht nur des gefährlichen Juden sondern auch der gefährlichen Frau in der Jüdin Salome um 1900 zu der populären Kunstfigur, die auch die damalige Sexualwissenschaft prägte.

Wie politisch diese parallele Entwicklung des Juden und der Frau im 20. Jh. wird, mag das weitverbreitete Plakat zur Reichstagswahl von 1920 andeuten. Dem jetzt üblichen, bösen, ergo hässlichen Jude mit verquollenem Gesicht, dicken Lippen und der nun stereotypen dicken, gekrümmten Nase wird das Gegenbild der männermordenden Salome, die hehre deutsche Frauengestalt mit blondem Haar, zur Seite gestellt, eine Verbindung von Juden und Deutschen, die zum Untergang Deutschlands führen würde. Der Sarg unter dem Medaillon soll ihn ankündigen.

Die Entwicklung dieses modernen, sowohl nationalen als auch rassistischen Antisemitismus mit religiösen Relikten zeigt Hahn an drei Beispielen aus der Literatur. D

Politische Dimensionen des Theologischen: Christentum und Antisemitismus im 20. Jahrhundert

Von Prof. Dr. Christian Wiese, Martin-Buber-Professur, Goethe-Universität, Frankfurt a.M.

Antisemitismus als politische Theologie. Typologien und Welterklärungsmuster. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin, 24. bis 26. Januar 2017

1

Die Auseinandersetzung mit der verhängnisvollen Wirkungsgeschichte christlicher Judenfeindschaft, ihrem Zusammenspiel mit dem modernen Antisemitismus und der Rolle von Theologie und Kirche bei der Diskriminierung, Entrechtung, Verfolgung, und Ermordung eines Großteils der europäischen Juden gehört in Deutschland zu den Grundelementen theologischer Selbstreflexion nach 1945. Die Erkenntnis der Dimension der Mitverantwortung für die Verbrechen der Shoah ist in den vergangenen Jahrzehnten zu einem entscheidenden Aspekt theologischer Neuorientierung und zum Fundament geworden, auf dem das jüdisch-christliche Gespräch der Gegenwart überhaupt erst möglich geworden ist. Der noch längst nicht abgeschlossene Prozess der Anerkennung und historisch konkreten Erhellung christlicher Schuldgeschichte hat das Bewusstsein gefördert, dass die tief verwurzelte Tradition, der zufolge Israel von Gott verworfen sei, sowie das Verschweigen und Verzerren jüdischen Selbstverständnisses durch die Zeiten hindurch unendliches Leid verursacht haben und mit in die Geschichte des mörderischen Antisemitismus der Nazis hineingehören. Mit dieser Einsicht sind die Kirchen, obgleich immer wieder gefährdet, in Theologie und Praxis in die überlieferten Stereotype zurückzufallen, ein Stück des Weges gegangen, der zu einer Überwindung der tief verwurzelten »Lehre der Verachtung« (Jules Isaac) des Judentums führt. Allerdings wird angesichts mancher Diskussionen, etwa im Zusammenhang mit dem Reformationsjubiläum 2017, auch deutlich, dass es längst keinen Konsens über die historische Interpretation der Rolle christlicher Juden- und Judentumsfeindschaft im Kontext des mörderischen politischen Antisemitismus des 20. Jahrhunderts gibt. Die folgenden Ausführungen stellen an einigen Beispielen die historischen Debatten vor, die sich um die Verhältnisbestimmung des Religiösen und Politischen im Antisemitismus des 20. Jahrhunderts drehen.

2

»Das Christentum ist eine Religion, die in ihrem Innersten einem Hass ungeheuren Ausmaßes auf eine bestimmte Menschengruppe gehuldigt und diesen historisch in ihrem gesamten Einflussbereich verbreitet hat. Es hat sie, zum Teil in seinen heiligen Texten und in seiner Lehre, als Christenmörder, Kinder des Teufels, Schänder und Verderber alles Anständigen verleumdet und sie für eine enorme Bandbreite menschlichen Elends und Leids verantwortlich gemacht. Dieser Hass – ein Verrat des Christentums an seinen wichtigen und guten moralischen Prinzipien – hat Christen im Laufe fast zweier Jahrtausende dazu gebracht, viele schwere Verbrechen und anderes Unrecht an Juden zu begehen, Massenmord eingeschlossen. Der größte und bekannteste Fall eines solchen Massenmords ist der Holocaust.«¹

Formulierungen wie diese aus Daniel J. Goldhagens Buch *Die katholische Kirche und der Holocaust* stehen stellvertretend für eine – von jüdischen wie nichtjüdischen Forschern vertretene – Geschichtsdeutung, die von einer unzweifelhaften moralischen Verstrickung des Christentums in den Völkermord und einer klaren Kontinuität zwischen religiösen Formen der Judenfeindschaft, dem modernen Antisemitismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und dem völkisch-rassistischen Antisemitismus der Nazis ausgeht. In seinem fulminanten Angriff auf die römisch-katholische Kirche postuliert Goldhagen die Existenz eines historisch tief verwurzelten kirchlichen »eliminatorischen Antisemitismus«, der zwar keinen Massenmord gefordert habe, ja sich sogar ausdrücklich gegen gewaltsame Lösungen habe aussprechen können, jedoch auf Grund der politischen Dimension der jahrhundertelangen religiösen Dämonisierung von Juden und Judentum »wenn auch ungewollt, eliminatorische Lösungen bis hin zur eventuellen Ausrottung zuließ oder implizierte«. »Antisemitismus«, so Goldhagen, »führte zum Holocaust. Antisemitismus war ein fester Bestandteil der katholischen Kirche. Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Antisemitismus der Kirche und dem Holocaust sollte bei jeder allgemeinen Darstellung des einen wie des anderen Themas im Mittelpunkt stehen.«²

Goldhagens Auseinandersetzung mit der christlichen Judenfeindschaft als einem fundamentalen theologisch-ethischen Versagen im Herzen des Christentums und seine detaillierte Rekonstruktion der Schuldgeschichte der Kirchen bis hin zur Shoah ist letztlich eine Explikation des moralischen Subtexts seines nicht weniger kontroversen Buchs *Hitlers Willige Vollstrecker*. Das zentrale Argument, mit dem Goldhagen dort die antisemitische Ideologie ins Zentrum seiner Erklärung der Shoah stellt, lautet, die Nazi-Politik der Judenvernichtung sei auf einen bestimmten Typus eines allgegenwärtigen »dämonisierenden, auf Rassismus begründeten Antisemitismus« zurückzuführen,³ der das Denken der deutschen Gesellschaft und seiner Eliten, einschließlich der Kirchen, so sehr beherrscht habe, dass die überwiegende Mehrheit der Deutschen zu willigen, begeisterten Anhängern des Nationalsozialismus geworden sei, unter denen man schließlich mit Leichtigkeit die tatsächlichen Mörder habe rekrutieren können. Am Beispiel der Polizeibataillone, die sich an den Massenmorden in Osteuropa beteiligten, der Arbeitslager sowie der Todesmärsche am Ende des Krieges analysiert er die Motive der Täter und kommt zu dem Ergebnis, die willige, ja begeisterte Bereitschaft zum Mord, die Neigung zur Demütigung der Opfer und der endlose Sadismus seien ein besonderes Kennzeichen der deutschen Gesellschaft gewesen. Der obsessive »eliminierende« Antisemitismus, der dafür verantwortlich war, stammte seiner Auffassung nach aus dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit und hatte im 19. Jahrhundert in Deutschland eine dominierende politische und kulturelle Bedeutung gewonnen. Dabei gab es, so Goldhagens These, mehrere verwandte Typen des »Eliminationismus«, darunter erstens den gemäßigten Typus, dem zufolge die Juden in Deutschland ein fremdes Element darstellten, das jedoch durch die Annahme der deutschen Kultur im Allgemeinen und des Christentums im Besonderen assimiliert und wahrhaft deutsch werden könnten. Den zweiten Typus erblickte er im radikaleren Antisemitismus jener Nationalisten, die in Deutschland den Zustand vor der bürgerlichen Gleichberechtigung der Juden wiederherstellen wollten. Für den noch extremeren dritten Typus standen jene, die die Juden vertreiben wollten, wie dies die mittelalterlichen Herrscher West- und Mitteleuropas getan hatten. Zuletzt beschreibt Goldhagen in großer Ausführlichkeit den mörderischen Typus des »Eliminationismus«, der sich zum Nazi-Antisemitismus fortentwickelte. Goldhagen zufolge beteiligte sich nahezu das ganze deutsche Volk, passiv oder aktiv, am Projekt der Vernichtung des jüdischen Volkes, weil die deutsche

Gesellschaft des frühen 20. Jahrhunderts von diesen Varianten des Antisemitismus, die er letztlich als Ausdruck ein und desselben »eliminierenden« Denkens darstellt, vollständig durchdrungen gewesen sei.

Die christliche Tradition und die beiden Kirchen in Deutschland spielen für Goldhagens These, der »eliminierende« Antisemitismus der Nazi-Zeit sei ein »kulturelles Axiom« der deutschen Gesellschaft und lediglich »eine akzentuierte, verstärkte und weiterentwickelte Form des bereits weithin akzeptierten Grundmodells« gewesen, eine zentrale Rolle.⁴ Die christliche Kultur habe die Juden in ein »zentrales kulturelles Symbol für alle Übel dieser Welt« verwandelt⁵ – eine Struktur, die in den Wandlungen und Verschärfungen des christlichen Vorurteils stets erhalten geblieben sei. Dabei geht Goldhagen zwar von sich historisch wandelnden kulturellen und ideologischen Formen der Judenfeindschaft aus und gesteht zu, dass der Antisemitismus in der rassistisch-völkischen Zuspitzung traditionelle christliche Elemente – wie etwa eine Gewalt begrenzende heilsgeschichtliche Hoffnung für das Judentum – außer Kraft gesetzt habe, interpretiert letzteren jedoch als bloße Modernisierung einer vom Christentum zu verantwortenden Dämonisierung des Judentums. Die Frage, mit der Goldhagen die Kirchen konfrontiert, lautet demnach, ob es nicht *eine* kontinuierliche Linie ist, die von der traditionellen christlichen Judenfeindschaft, wie sie schon in Texten des Neuen Testaments anklingt, über den mittelalterlichen Juden Hass, über Luthers sogenannte »Judenschriften«, die Ambivalenzen der neuzeitlichen Aufklärung und den Nationalismus der deutschen Romantik bis hin zum modernen Antisemitismus und zur Shoah verläuft. Solange die Kirchen diese Wahrheit nicht aussprechen, so der Verfasser, bleibe der Weg einer wahrhaften Umkehr und einer Versöhnung zwischen Judentum und Christentum verschlossen.⁶

Die Mitte der 1990er Jahre und zu Beginn des neuen Jahrtausends geführte heftige öffentliche Kontroverse über Goldhagens Thesen machte sehr deutlich, welche Herausforderung die Verhältnisbestimmung von christlicher Judenfeindschaft und modernem Antisemitismus für die Kirchen nach wie vor darstellt und wie stark die Versuchung war, sich durch den Nachweis historischer Nachlässigkeiten des Verfassers der Anerkennung eines schuldhaften Versagens von Theologie und Kirche zu entziehen. Exemplarischer Ausdruck dieser Haltung ist etwa das 1998 von der »Vatikanischen Kommission für die religiösen

Beziehungen zum Judentum im Sekretariat für die Einheit der Christen« veröffentlichte Dokument *Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah*, das sich als Gegenthese zu Goldhagen lesen lässt. Diese Erklärung verurteilte zwar feierlich alle Formen des Antisemitismus und betonte, es bedürfe angesichts der »unaussprechlichen Tragödie« der Shoah eines »moralischen und religiösen Erinnerns und, insbesondere unter den Christen, eines sehr ernststen Nachdenkens über die Ursachen, die dazu geführt haben«, vermeidet es jedoch konsequent, von kirchlicher Schuld zu reden. Sie gelangt zu einer kategorischen Trennung von Antijudaismus und Antisemitismus, die das Unterfangen erleichtert, die Mitschuld der christlichen Kirchen am Völkermord zu bestreiten oder zumindest stark zu relativieren: Der Antisemitismus stehe in scharfem Widerspruch zur »beständigen Lehre der Kirche über die Einheit des Menschengeschlechts und über die gleiche Würde aller Rassen und Völker«, und der katholische Widerspruch gegen die Nazi-Politik erlaube die historische These, die Shoah sei gerade keine Folge des christlichen Judenhasses, sondern »das Werk eines typisch modernen neuheidnischen Regimes« gewesen. »Sein Antisemitismus hatte seine Wurzeln außerhalb des Christentums. Um seine Ziele zu erreichen, zögerte es nicht, sich der Kirche entgegenzustellen und auch ihre Mitglieder zu verfolgen.« Letztlich hätten sich allenfalls »einige Christen«, nicht aber die Institution Kirche, der Feindschaft gegenüber Juden und Judentum sowie der »Gleichgültigkeit« gegenüber dem Schicksal des bedrängten jüdischen Volkes schuldig gemacht.⁷

Dass seinerzeit diese mehr als nur halbherzige Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit ihrer eigenen Vergangenheit nicht nur von jüdischen Beobachtern⁸ sondern auch von im Dialog mit dem Judentum engagierten Christen scharf kritisiert worden ist,⁹ zeigt, dass die christliche Selbstreflexion im Grunde bereits zu weit radikaleren Schlussfolgerungen gekommen ist, hinter die eine solche Verharmlosung des theologischen Antijudaismus weit zurückfällt. »Der Schoa zu gedenken«, formuliert die Studie *Christen und Juden III* des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 14. März 2000, »bedeutet [...] für alle Christen die Erkenntnis, dass sie Folge und Kumulation eines fast zweitausendjährigen fehlgeleiteten Verhältnisses zum Judentum ist.«¹⁰ Eine aufrichtige Auseinandersetzung mit dieser Einsicht forderte das International Jewish Committee for Interreligious Consultations in seiner Antwort auf das vatikanische Dokument *Wir erinnern*, wenn es vor einer unkritischen Trennung

von »Antijudaismus« und »Antisemitismus« warnte und bei aller berechtigten historischen Unterscheidung die Anerkennung der Zusammenhänge einforderte:

»Die Schlussfolgerung, Christen hätten sich zwar des Antijudaismus schuldig gemacht, Antisemitismus widerspreche jedoch der Lehre der Kirche, ist fragwürdig [...] Gewiss gab es eine Verlagerung der Hauptakzente des Antisemitismus im späten 19. Jahrhundert – von einer religiösen Grundlage zu einem stärker säkularen Vorurteil mit einer pseudo-rassistischen Grundlage. Kann man aber sagen, letzteres sei nicht durch die langen Jahrhunderte der Prägung durch die Kirche beeinflusst worden? [...] Die Aussage, es habe sich dabei um einen ‚Antijudaismus‘ gehandelt, ‚der im Wesentlichen eher soziologisch und politisch als religiös war‘, spielt die Tatsache der ungebrochenen Kontinuität von Antijudaismus und Antisemitismus sowie ihrer Wirkung in ganz Europa herunter. Schließlich war der Jude noch immer der Gottesmörder, und die traditionellen antijüdischen Stereotype wurden nicht verändert oder widerrufen, sondern wurden in den neuen Antisemitismus mit aufgenommen. [...] Deshalb ist die Suggestion einer vollständigen Dichotomie zwischen ‚Antijudaismus‘ und ‚Antisemitismus‘ irreführend. Das eine fließt in das andere über. Es war der christliche Antijudaismus, der die Möglichkeit des modernen heidnischen Antisemitismus erst schuf, indem er Juden und Judentum die Existenzberechtigung absprach. [...] Es stimmt, dass das nationalsozialistische Regime eine heidnische Ideologie übernahm, welche die Kirche ablehnte, doch das bedeutet nicht, dass alle Kirchenleute und Gläubige den Nationalsozialismus ablehnten. Es gilt festzustellen, dass Hitler, Himmler und die anderen Nazi-Führer alleamt getaufte Christen waren, die niemals exkommuniziert wurden. Dasselbe gilt für den riesigen Apparat von Mördern, dem Produkt des christlichen Europa. Die Kirche wird nicht der unmittelbaren Verantwortung für die Shoah bezichtigt, sondern auf Grund ihres Erbes von sechzehn Jahrhunderten der Konditionierung angeklagt, die eine Umwelt geschaffen hatte, in der eine Shoah möglich wurde und in der viele Christen keine Bedenken hegten, daran mitzuwirken.«¹¹

Die Erklärung des Vatikans akzeptierte demgegenüber zwar eine Mitverantwortung des Christentums, versäumt es aber auszusprechen, dass Theologie und Kirche sowie eine weit verbreitete, von dämonisierenden Fremd- und Feindbildern bestimmte gesellschaftliche Mentalität der natio-

nalsozialistischen Entrechtungspolitik *aktiv* und vielfach bewusst den Boden bereitet und – von wenigen Ausnahmen abgesehen – durch konsequente Desolidarisierung und schweigende Preisgabe mit zum Schicksal der jüdischen Minderheit beigetragen hatte. Gewiss, es ist historisch kaum zu bestreiten, dass der moderne Rassenantisemitismus etwas Neues war, auch wenn er die Argumente des christlichen Judenhasses dankbar aufgriff. Das ändert aber nichts an der Verantwortung und Mitschuld der christlichen Theologie und Kirche: Nicht nur, weil ihr Antijudaismus Vorläufer des modernen Antisemitismus war, sondern vor allem auch deshalb, weil sie der Judenfeindschaft nichts entgegenzusetzen hatte, sondern sich stattdessen in ihrem Denken den modernen Stereotypen weit öffnete. Charakteristisch für die in der deutschen Bevölkerung vor 1933 vorhandenen Bilder von Juden und Judentum ist das Neben- und Miteinander von Motiven, die aus unterschiedlichen ideologischen Quellen stammen. Traditioneller christlicher Antijudaismus und moderne kulturell, nationalistisch oder rassistisch geprägte Vorstellungen existierten nebeneinander und wirkten häufig auf verhängnisvolle Weise zusammen. In einem entsprechend polemisch aufgeheizten Klima, wie es in der Weimarer Republik herrschte, trugen auch die scheinbar gemäßigten religiösen oder kulturellen Formen des Judenhasses zur Verbreitung der radikaleren Formen bei, bildeten den Nährboden für die Radikalisierung. Oder anders gewendet: Man vermochte nichts gegen den Antisemitismus auszurichten, wenn man selbst auf dem Boden eines – und sei es noch so »milden« Antijudaismus stand, wenn die eigene Lehre von Verachtung für jüdischen Glauben und jüdische Existenz geprägt war. Selbst Theologen, die sich kritisch mit dem Antisemitismus auseinandersetzten, besaßen in der Regel keine *theologischen* Urteilskriterien für die Einsicht in die Solidarität von Christen und Juden und waren sich in der Regel nicht bewusst, dass es schlicht unmöglich war, theologische Bilder von der Fremdheit und Minderwertigkeit des Judentums zu tradieren und gleichzeitig antisemitischer Verleumdung wirkungsvoll und solidarisch entgegenzutreten.

Es lässt sich vielfach auch heute – gerade auch in den Diskussionen über Luthers Juden- und Judentumsfeindschaft – beobachten, wie problematisch die immer noch verbreitete begriffliche Unterscheidung zwischen »Antijudaismus« und »Antisemitismus« ist, auch wenn der Antisemitismusbegriff erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Selbstbezeichnung aufkam und zum Ausdruck bringen wollte, dass es nicht um

ein religiöses Vorurteil, sondern um den angeblich objektiven Gegensatz zwischen der »arischen« und der »semitischen Rasse« ging. »Antijudaismus« wird vielfach als ein gegen das Judentum gerichtetes rein theologisches Konzept verstanden, das von der Verwerfung des jüdischen Volkes aufgrund der Zurückweisung Jesu und davon ausgeht, die göttliche Erwählung sei auf die Kirche als das »neue Israel« übergegangen sei. Diese Deutung ist jedoch für eine Verharmlosung religiöser Judenfeindschaft höchst anfällig und übersieht schlicht die konkrete politische Dimension des Theologischen. Dem ist schon historisch entgegenzusetzen, dass theologischer Antijudaismus zu keiner Zeit ein »rein theologisches« Phänomen war, sondern mit seinen Bildern und Mythen stets den konkreten politischen Umgang mit der jüdischen Minderheit widerspiegelte und beeinflusste, sei es unmittelbar oder sei es durch die Prägung einer Mentalität, die Verfolgung, Entrechtung und Gewalt, mindestens aber die Minderprivilegierung von Juden als selbstverständlich und berechtigt hinnahm. Ob nun die theologischen Motive der Kreuzzüge, Martin Luthers Eintreten für eine »scharfe Barmherzigkeit« gegenüber den angeblich »verstockten« Juden, zu der auch die Zerstörung von Synagogen und die Vertreibung der jüdischen Bevölkerung gehörte, die religiös inspirierten Bilder vom verbrecherischen, fremden Judentum oder die Distanzierung christlicher Theologen vom Judentum vor und während der Nazi-Zeit – stets waren religiöse, kulturelle und politisch-gesellschaftliche bzw. wirtschaftliche Gründe auf das engste miteinander verflochten. Goldhagen warnt deshalb entschieden vor einer Unterscheidung zwischen Antijudaismus und Antisemitismus, die aus seiner Sicht auf einer »Fiktion« beruht, einer »beschönigten Darstellung des sogenannten Antijudaismus der Kirche«, und geht von einem unauflösbaren Zusammenhang aus.¹² Im Gefolge seiner Thesen steht die Forschung vor der Frage, ob es so etwas wie eine »ewige Judenfeindschaft« gibt, die seit den Anfängen des Christentums die Geschichte des Abendlandes durchzieht und in Deutschland in besonderer Weise »eliminatorische« Merkmale annahm, bis es zwischen 1933 und 1945 zur Katastrophe kam, oder ob von klaren Brüchen und Wandlungen auszugehen ist, durch die die Judenfeindschaft eine völlig neue Qualität annahm.

Die Antwort der Forschung fällt sehr unterschiedlich aus. Hannah Arendt etwa hat in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* gerade mit Blick auf die Shoah eine strikte Unterscheidung zwischen dem mörderischen Hass des modernen

Antisemitismus seit dem 19. Jahrhundert und der traditionellen christlichen Judenfeindschaft gefordert und die These, man müsse von der Kontinuität eines »ewigen Antisemitismus« christlicher Povenienz reden, als absurd bezeichnet. Andere Historiker – wie Leon Poliakov – vertreten die Auffassung, man müsse das Phänomen des Antisemitismus als eine uralte, zwar nicht ihren Ausdrucksformen, aber ihrem Wesen nach unveränderte Erscheinung verstehen. Dagegen hat wiederum Steven T. Katz der These von der essentiellen Kontinuität zwischen christlichem und nationalsozialistischem Antisemitismus widersprochen und, ohne die Entmenschlichung und Dämonisierung der Juden durch die christliche Theologie zu verharmlosen, darauf hingewiesen, dass christliches Denken Widersprüchliches, also etwa die Fortexistenz des Judentums trotz seiner angeblichen Verwerfung, ertragen oder die Lösung des Widerspruchs auf das Ende der Geschichte vertagen konnte, während säkulare völkische Ideologien die »Lösung der Judenfrage« zu einer menschlichen Aufgabe erhoben und somit auf Entrechtung und Vertreibung, in völkischer Zuspitzung die Vernichtung der Juden zielten.¹³ Zwar macht auch Katz auf ein »entscheidendes Element der Kontinuität« aufmerksam – die Konstruktion des »Anderseins der Juden« – doch gelangt er, im Gegensatz zu Goldhagen, zu der Schlussfolgerung, die Shoah sei »nicht in erster Linie eine Konsequenz des traditionellen Antisemitismus« gewesen, sondern einer dualistischen Weltanschauung, die den Ablauf der abendländischen Geschichte, einschließlich der zeitgenössischen sozialen, politischen und geistigen Konflikte, aus dem angeblichen germanisch-jüdischen Rassengegensatz erklärte.¹⁴

Der in der christlichen wie in der jüdischen Historiographie erkennbare Dissens zeigt, dass es sich bei diesen Definitionsfragen um eine der umstrittensten Fragen nicht nur der kritischen christlichen Selbstreflexion des Christentums nach der Shoah, sondern auch der historischen Antisemitismusforschung handelt. Die Unterscheidung der beiden Phänomenen bewegt sich stets auf dem Grat zwischen einem Mittel notwendiger geschichtlicher Differenzierung und einer missbräuchlichen Verharmlosung des scheinbar »nur theologischen« Antijudaismus: Die These, letzterer gehöre – als theologischer Gegensatz zum Judentum – nun einmal wesentlich zum Christentum dazu, dürfe aber nicht für den Antisemitismus und für die Schoa verantwortlich gemacht werden, war und ist bis in die Gegenwart hinein eine der Strategien, sich der Schuldgeschichte von Theologie und Kirche nicht stellen zu müssen.

Die Differenzierung zwischen einem rassistisch, politisch oder kulturell akzentuierendem *Antisemitismus* und einem in erster Linie theologisch argumentierenden *Antijudaismus* geschieht m.E. nur dann auf verantwortliche Weise, wenn sie eine Verharmlosung religiöser Juden- und Judentumsfeindschaft durch Ausblendung der politischen Zusammenhänge ausschließt.

Umso wichtiger ist für die christliche Selbstreflexion die Rezeption der historischen Antisemitismusforschung, die sehr präzise nach dem Fortwirken tradierter theologischer Denkmuster in den neuen, nicht selten säkularen Kontexten des 19. und 20. Jahrhunderts fragt. Renommierte Historiker wie Yehuda Bauer und vor allem Saul Friedländer haben sowohl der Trennung von Antijudaismus und modernem Antisemitismus als auch Goldhagens simplifizierender Kontinuitätsthese widersprochen und eine hellsichtige Analyse der Unterschiede, aber auch der Zusammenhänge zwischen den unterschiedlichen Formen des Antisemitismus vor der Nazi-Zeit und der genozidalen antisemitischen Ideologie der Nazis gefordert. Bauer etwa schlägt einen differenzierten Ansatz vor, der die besondere Stellung des Antisemitismus in der Nazi-Ideologie, zugleich aber auch dessen Zusammenhang mit dem rassistisch-nationalistischen Programm zur Neuordnung der Landkarte Europas wahrnimmt und die neue, mörderische Dimension des nationalsozialistischen Antisemitismus erkennt. Er beschreibt die »latenten oder offenen nicht-mörderischen antisemitischen Einstellungen in der allgemeinen Bevölkerung«, eine Folge des christlichen Antisemitismus, »der die Juden über viele Jahrhunderte hinweg zu entmenschlichen versucht hatte«, aber von der christlichen Gesellschaft niemals »in ein genozidales Programm übersetzt« worden sei. Diese Haltung sei nicht unmittelbar für die Nazi-Verfolgung verantwortlich gewesen, habe aber auf fatale Weise mentalitätsbildend gewirkt und als antisemitischer Konsens »jegliche ernsthafte Opposition gegen die Nazis verhindert, als diese sich für den Mord an den Juden entschieden« hätten.¹⁵ Und Saul Friedländer vertritt in seiner monumentalen Geschichte der Verfolgung der deutschen Juden zwischen 1933 und 1939 sowie des Völkermords an den europäischen Juden während des Zweiten Weltkriegs die These, »die Mehrheit der Deutschen, auch wenn sie zweifellos von verschiedenen Formen des traditionellen Antisemitismus beeinflusst« gewesen sei und »die Absonderung der Juden ohne weiteres« akzeptiert habe, habe sich »von der weitverbreiteten Gewalttätigkeit gegen sie« zurückgehalten und »weder auf ihre Vertreibung aus dem Reich

noch auf ihre physische Vernichtung« gedrungen.¹⁶ Im Folgenden möchte ich Friedländers Interpretation ausführlicher darstellen, da sie m.E. eine fundierte Alternative sowohl zu Goldhagens Erklärung als auch zu Versuchen der Verharmlosung wie im Dokument *Wir erinnern* bietet.

3

Saul Friedländers vielschichtige Darstellung der Geschichte der Verfolgung der deutschen Juden zwischen 1933 und 1939 sowie des Völkermords an den europäischen Juden während des Zweiten Weltkriegs zeichnet sich durch eine Fülle von Merkmalen aus, die es zu einem in vielerlei Hinsicht abschließenden und zugleich wegweisenden, neue Herausforderungen und Fragestellungen eröffnenden Meisterwerk der gegenwärtigen Historiographie zur Shoah machen. Unter dem Titel *Die Jahre der Verfolgung 1933-1939* und *Die Jahre der Vernichtung 1939-1945* bieten die beiden Bände seines umfassenden magnum opus über *Das Dritte Reich und die Juden* nicht weniger als eine meisterhafte narrative Synthese, in der ihm eine umfassende, differenzierte Rekonstruktion der nationalsozialistischen Judenpolitik in den unterschiedlichen Phasen des »Dritten Reichs« gelingt, die auf höchst eindrucksvolle, schmerzhaft klare Weise die ideologischen Motive und politischen Entwicklungen erhellt, welche zum präzedenzlosen Ereignis der Shoah geführt haben. Eine wichtige Voraussetzung seines Ansatzes besteht in dem durch keine historische Distanz zu domestizierende »anfängliche(n) Gefühl der Fassungslosigkeit« über den Zusammenbruch jeglicher Humanität in den Jahren der Verfolgung, über den erschütternden Mangel an Solidarität und schlichter Mitmenschlichkeit, die Außerkraftsetzung fundamentaler im Christentum oder in säkularen Traditionen von Aufklärung, Menschenrechten und Liberalismus verwurzelter moralischer Maßstäbe durch eine alle historische Erfahrung übersteigende Brutalisierung der Politik sowie das Schweigen und die tiefe Verstrickung der intellektuellen und religiösen Eliten.¹⁷ Friedländer umschreibt dieses Entsetzen, das die gesamten Grundlagen der europäischen Kultur radikal in Frage stellt, wie folgt:

»Nicht eine einzige gesellschaftliche Gruppe, keine Religionsgemeinschaft, keine Forschungsinstitution oder Berufsvereinigung in Deutschland und in ganz Europa erklärte ihre Solidarität mit den Juden [...]. Im Gegenteil: Viele Gesellschaftsgruppen, viele Machtgruppen waren unmittelbar in die Enteignung der Juden verwickelt, und, sei es auch aus Gier, stark an ihrem völligen Ver-

schwinden interessiert. Somit konnten sich nationalsozialistische und mit ihnen verwandte antijüdische politische Strategien bis zu ihren extremsten Konsequenzen entfalten, ohne daß irgendwelche nennenswerten Gegenkräfte sie hieran gehindert hätten.«¹⁸

Dass sich Reflexionen über die jahrhundertelange christliche Tradition der Judenfeindschaft und das konkrete moralische und politische Versagen der Kirchen vor und während der Zeit des Nationalsozialismus – deutlicher als in den meisten anderen Gesamtdarstellungen des Dritten Reichs und des Völkermords – wie ein Leitmotiv durch alle Teile seiner Darstellung der Shoah ziehen, lässt erahnen, welche Bedeutung Friedländer diesem Aspekt bei dem Versuch der Erklärung der katastrophalen Aushöhlung grundlegender Kategorien von Menschlichkeit, Mitleid und Achtung vor dem Wert des Lebens beimisst. Zu den großen Leistungen seines Werks zählen daher auch die historische Präzision und analytische Kraft, mit der er die komplexe Thematik der Rolle des Christentums in der Entstehung des modernen Antisemitismus und der konkreten Verstrickung der Kirchen in die nationalsozialistische Judenpolitik in seine Darstellung hineinverwoben hat.¹⁹

Friedländers sehr umsichtige Interpretation des Verhältnisses von christlicher Judenfeindschaft und modernem Antisemitismus ist Teil seiner umfassenderen Analyse der spezifischen Eigenart des Nazi-Antisemitismus. Im ersten Band von *Das Dritte Reich und die Juden* geht er von einem differenzierten Zusammenhang traditioneller und moderner Motive aus: Die biologisch-rassistische antisemitische Ideologie der Nazis bediente sich der tradierten antisemitischen Bilder und Stereotype, radikalisierte sie jedoch und ging mit ihren wahnhaften Bedrohungsphantasien wie ihren Visionen von Ausschluss, Entrechtung und Vertreibung der Juden entscheidend über das Ende des 19. Jahrhunderts und insbesondere nach dem Ersten Weltkrieg verbreitete allgemeine antijüdische Ressentiment hinaus. Gegen die Trennung der beiden Phänomene betont Friedländer jedoch die Relevanz zweier Aspekte für den neuartigen radikalen Rassenantisemitismus: »das Überleben des traditionellen religiösen Antisemitismus und die damit verbundene Ausbreitung von Verschwörungstheorien, in denen die Juden immer eine zentrale Rolle gespielt haben«. Dass sich radikale Antisemiten mit großer Selbstverständlichkeit auf die christliche Judenfeindschaft berufen konnten, hängt aus seiner Sicht mit der *longue durée* des vielleicht am stärksten verwurzelten Vorurteils des christlichen Europa zusam-

men, d.h. damit, dass »das Christentum die Juden in Dogma, Ritual und Praxis mit einem anscheinend unauslöschlichen Stigma brandmarkte. Dieses Stigma war weder von der Zeit noch durch die Ereignisse beseitigt worden, und im gesamten 19. sowie in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts behielt der christliche religiöse Antisemitismus in Europa und ganz allgemein in der westlichen Welt zentrale Bedeutung«. Zugleich widerspricht Friedländer der Analyse jüdischer Historiker, denen zufolge die »Eingewurzeltheit« und »schon allein die Dauerhaftigkeit des christlichen Antijudaismus« die einzige Grundlage aller Formen des modernen Antisemitismus darstellt.²⁰ Dabei bezieht er sich vor allem auf die These des Historikers Jacob Katz, der moderne Antisemitismus sei lediglich »eine Fortsetzung der vormodernen Ablehnung des Judentums durch das Christentum, selbst wenn er jede Verbindung damit bestritt oder sich sogar als feindselig zum Judentum bekannte«.²¹ Allerdings stimmt er der Annahme zu, der moderne Antisemitismus sei ohne die tiefe Prägung der europäischen Gesellschaften durch den religiösen Gegensatz zu Juden und Judentum nicht denkbar gewesen. Friedländer geht von einem zweifachen Zusammenhang aus, der für die differenzierte Bewertung der Wirkungsgeschichte christlicher Elemente bis hin zur Shoah von entscheidender Bedeutung ist. Ein Aspekt betrifft die konkreten Zubringerdienste christlicher Theologen und Kirchenführer, die vor und während der Nazi-Zeit auf dem Hintergrund ihrer theologisch-politischen Überzeugungen zum Antisemitismus und zur Situation der jüdischen Minderheit in Deutschland Stellung nahmen. Von Bedeutung für mein Thema ist jedoch vor allem Friedländers Überzeugung, dass die Tradition der christlichen Judenfeindschaft mit ihrer Sprache, mit ihren Bildern und mit der Konstruktion der Juden als der »Anderen« der europäischen Zivilisation den Hintergrund und das unverzichtbare Arsenal der radikaleren und nun wirklich »eliminatorischen« Formen des modernen Antisemitismus bildete. Mit Friedländers sehr präzisen Worten, mit denen er die zweifache Auswirkung des religiösen Antijudaismus auf andere moderne Formen des Antisemitismus beschreibt:

»Erstens war es weiterhin so, daß sich infolge der frühen Prägung durch christlichen Religionsunterricht und christliche Liturgie sowie durch Alltagsausdrücke, die aus der allgegenwärtigen und fortwährenden Präsenz der verschiedenen Konfessionen des christlichen Glaubens stammten, ein riesiger Vorrat von nahezu automatischen antijüdischen Reaktionen ansammelte. Zweitens verdankte schon allein der Begriff ‚Außenseiter‘,

mit dem der moderne Antisemitismus den Juden belegte, seine Hartnäckigkeit nicht nur der jüdischen Besonderheit als solcher, sondern auch der Tiefe ihrer religiösen Wurzeln. Was immer sich sonst noch über den Juden sagen ließ, er war zuallererst der ‚andere‘, der Christus und die Offenbarung verschmäht hatte. Vielleicht die stärkste Wirkung des religiösen Antijudaismus war schließlich die aus dem Christentum ererbte Doppelstruktur des antijüdischen Bildes, Einerseits war der Jude ein Paria, der verachtete Zeuge des triumphalen Vormarsches des wahren Glaubens; andererseits erschien seit dem späten Mittelalter im volkstümlichen Christentum und in chiliastischen Bewegungen ein entgegengesetztes Bild, das des dämonischen Juden, welcher Ritualmorde begeht, sich gegen das Christentum verschwört, der Vorbote des Antichristen und der mächtige und geheimnisvolle Abgesandte der Kräfte des Bösen ist. Dieses Doppelbild kommt in einigen wesentlichen Aspekten des modernen Antisemitismus wieder zum Vorschein. Und seine bedrohliche und okkulte Dimension wurde zum ständig wiederkehrenden Thema der wichtigsten Verschwörungstheorien der westlichen Welt.«²²

Doch obwohl sich die »zentrale Stellung der Juden« im »wahnhaften Universum« des paranoiden Rassenantisemitismus Friedländer zufolge »nur durch dessen Verwurzelung in der christlichen Tradition« erklären lässt,²³ stellt die Verbreitung einer radikalen Variante dieser Ideologie, die in den mörderischen Antisemitismus der Nazis mündete, ein neues Phänomen dar. Der spezifisch deutsche Beitrag zu dieser Ideologie, der sich nicht, wie Goldhagen behauptet, einfach aus einem bereits seit langem herrschenden »eliminatorischen« Geist der Judenfeindschaft, sondern eher aus den konkreten politischen Umständen innerhalb der deutschen Gesellschaft – insbesondere den sozialen und wirtschaftlichen Krisen nach dem Ersten Weltkrieg – verstehen lässt, besteht aus Friedländers Sicht in der Entwicklung einer radikalen Strömung des Rassenantisemitismus, die »die mythischen Dimensionen der Rasse und der Heiligkeit des arischen Blutes« betonte.²⁴ Dieser »Erlösungsantisemitismus« stellt eine neuartige Mutation der rassistisch motivierten Judenfeindschaft dar, die auf eine geistige, moralische und physische Erlösung der »Arier« durch die Reinigung des einzelnen und der Gesellschaft von der angeblich »zersetzenden« Präsenz der Juden erhoffte und konsequent zu Rassenkampf und Vernichtungsstrategien tendierte. Dabei erörtert Friedländer zwei Typen des Rassenantisemitismus: Der eine basierte auf den pseudowissenschaftlichen Forschungsergebnissen des späten

19. Jahrhunderts, etwa im Bereich der Rassenbiologie, des Sozialdarwinismus und der Eugenik, der andere auf einer »entschieden religiösen Vision«, in der »der Kampf gegen die Juden der beherrschende Aspekt einer Weltanschauung [ist], in der andere rassistische Themen nur sekundäre Anhängsel sind«. ²⁵ Der zweite Typus entsprang der Angst vor »Rassenmischung«, der Furcht vor einer jüdischen Unterwanderung der deutschen Gesellschaft sowie dem Traum von einer deutschen Wiedergeburt, die aus der Befreiung von den Juden durch Vertreibung oder Schlimmeres resultieren würde. Bestimmende Merkmale der religionsähnlich überhöhten neuen Ideologie waren die Behauptung des biologisch minderwertigen und zerstörerischen Charakters der Juden und eine dualistische Weltanschauung, die den Ablauf der abendländischen Geschichte, einschließlich der zeitgenössischen sozialen, politischen und geistigen Konflikte, aus dem angeblichen germanisch-jüdischen Rassengegensatz erklärte. Friedländers Darstellung der völkisch-nationalsozialistischen Variante des rassistischen Antisemitismus integriert dabei die Elemente von Kontinuität und Diskontinuität in der deutschen Ideologie durch die Zeiten hindurch: Aus der Verbindung von christlich-messianischen Hoffnungen und traditionellen antijüdischen Motiven war bereits eine ungeheuer wirksame Judenfeindschaft entstanden, und zu ihr gesellte sich nun – und zwar keineswegs bloß in Deutschland – die moderne rassistische Pseudowissenschaft und die mystisch-messianische Verheißung einer Erlösung der »arischen Rasse« von der Kontamination durch die jüdische Gegenrasse.

Die kritische Frage an Friedländer könnte lauten, ob sich plausibel und präzise rekonstruieren lässt, auf welche Weise sich diese Ideologie in der deutschen Bevölkerung ausbreitete, und in welchem Maße sie sich tatsächlich auf die Geschehnisse in der Nazi-Zeit auswirkte. Entscheidend ist für ihn das Zusammenspiel der Befürchtungen und Hoffnungen einer von Krisen heimgesuchten Bevölkerung mit der von vielen Historikern beschriebenen verbreiteten Wahrnehmung der Juden als der fremden, bedrohlichen »Anderen« der deutschen Gesellschaft. Seine Darstellung des »Erlösungsantisemitismus« scheint in jedem Fall weit überzeugender als Goldhagens These von einer pathologischen eliminatorischen Norm, die von der Mehrheit, wenn nicht der Gesamtheit der deutschen Gesellschaft über Jahrhunderte hinweg bejaht worden sei. Friedländer behauptet nicht, der »Erlösungsantisemitismus« sei eine allgemein verbreitete Überzeugung gewesen, sondern beschreibt auf der Grundlage der Geschichte des

späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, wie dieser – besonders in den Weimarer Jahren – in Teilen der deutschen Öffentlichkeit an Boden gewann. Der »Erlösungsantisemitismus« wird damit zu einem Schlüsselbegriff für das Verständnis nicht nur der Nazi-Ideologie selbst, sondern auch der enormen Anziehungskraft, die sie auf die deutschen Eliten (darunter die beiden christlichen Kirchen) und die Bevölkerung insgesamt ausübte. Indem der Nationalsozialismus die alten christlich-antisemitischen Vorurteile und die sozialdarwinistischen Thesen der modernen Wissenschaft mit messianischen Hoffnungen und Erwartungen verband, schuf er ein wirkungsvolles Instrument für seinen Kampf um die Zustimmung des deutschen Volkes. Dabei gilt es zu betonen, dass der Rassenantisemitismus, einschließlich der Spielart des »Erlösungsantisemitismus«, im Grunde ein marginales Phänomen darstellte, dem selbst überzeugte Vertreter eines nationalistischen Antisemitismus, der in den Kirchen weit verbreitet war, zunächst mit Ablehnung gegenüberstanden. Friedländer hält fest, dass letztlich die weite Verbreitung einer nicht-radikalen, nicht auf Mord gerichteten Judenfeindschaft in der deutschen Bevölkerung die Grundlage für eine allgemeine Zustimmung zu den antisemitischen Maßnahmen des Nazi-Regimes bis 1938 bildete, die auf den Ausschluss der Juden aus der deutschen Gesellschaft zielten und ihre Enteignung und Stigmatisierung weit vorantrieben. Parallel dazu gelang es den Nazis jedoch in einer intensiven Propagandakampagne, den »Erlösungsantisemitismus« in kurzer Zeit von der quasi-religiösen Überzeugung einer kleinen Minderheit in eine Anschauung umzuwandeln, die – begünstigt durch den gängigen »gemäßigten« Antisemitismus – von immer mehr Menschen akzeptiert wurde. Friedländer bietet zwar keine explizite Erklärung dafür, wie genau sich diese rasche Transformation vollzog, doch die Darstellung der Entwicklung selbst scheint mehr als überzeugend.

Was das Verhältnis von Kontinuität und Wandel des Antisemitismus im 19. und frühen 20. Jahrhundert betrifft, so bewegt sich Friedländers Interpretation letztlich zwischen zwei Deutungsmodellen der neueren Antisemitismusforschung, die mit Blick auf die Bedeutung religiöser Elemente im Kontext »moderner« Spielarten zu recht unterschiedlichen Gewichtungen gelangt sind, und führt eine Art Synthese herbei. Das eine Deutungsmodell, das sich stärker auf politik- und sozialgeschichtliche Entstehungsbedingungen und Kontexte des Antisemitismus konzentriert, versteht den »modernen Antisemitismus« in Deutsch-

land als Ausdruck einer Krise der modernen bürgerlich-liberalen Gesellschaft und Kultur, in der alles Angstmachende und Widersprüchliche auf die Juden projiziert und diese als gefährliche fremde Macht dargestellt wurden, von der es sich zu befreien galt, und sei es zumindest durch Einschränkung und Rücknahme der bürgerlichen Gleichberechtigung. Die religiöse Tradition der Judenfeindschaft scheint in dieser Form des Antisemitismus, deren Funktion als »kultureller Code« einer säkularen antiliberalen, antidemokratischen und antipluralistischen Ideologie, welche die jüdische Minderheit zum Symbol der Krisen der liberal-kapitalistischen Wirtschaftsordnung machte, unübersehbar ist,²⁶ zunächst keine besondere Rolle zu spielen. In einer Zeit zunehmender Säkularisierung kommt demnach auf den ersten Blick den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ursachen des Antisemitismus eine viel größere Bedeutung zu als religiösen Denkmustern, die gerade das Neue des modernen Antisemitismus nicht zu erklären vermögen. Die kultur- und mentalitätsgeschichtliche Strömung der Antisemitismusforschung, die wesentlich stärker auf die lange Kontinuität der Judenfeindschaft im christlichen Abendland verweist, betont jedoch zu recht, dass die jüdische Minorität deshalb zum Hasssymbol werden konnte, weil Juden immer schon negative Symbole, Verkörperungen des »Anderen« waren und die traditionellen Stereotype und religiösen Vorurteile auch unter zunehmend säkularen Bedingungen wirkmächtig blieben. Religiös geprägte Bilder und Mythen über Juden und Judentum wie der Gottesmordvorwurf, die Ritualmordbeschuldigung oder die Vorstellungen von Brunnenvergiftung und Hostienfrevl waren auch nach der Aufklärung und bis weit ins 20. Jahrhundert hinein tief im kollektiven Bewusstsein verankert und ließen sich auch für rassistisch motivierte Hasskampagnen aktivieren. Auf der Ebene der Bilder und Stereotypen ist demnach offenbar ein ausgesprochen starker Zusammenhang zwischen christlichem Antijudaismus und »modernem Antisemitismus« anzunehmen.²⁷

Auch die mentalitätsgeschichtliche Forschung, so sehr sie die religiöse Tradition des Antijudaismus als bleibende Grundlage der sich wandelnden Formen der Judenfeindschaft betont, geht von wichtigen Unterschieden zwischen dem religiösen Antijudaismus und dem modernen Antisemitismus aus, beschreibt allerdings präzise, dass die religiösen Mythen ihre Wirkmächtigkeit gerade deshalb bewahren konnten, weil sie modernisiert wurden und in neuem Gewand auftraten. So wurde etwa aus der Ritualmordbeschuldigung im 19. Jahrhundert das Bild vom jüdischen »Mam-

monismus«, Materialismus und der jüdischen »Blutsaugerei« (Kapitalismus), aus dem »Gottesmord« die gefährliche Fremdheit und das Dämonische des Judentums, das zu allen Verbrechen gegen die nichtjüdische Gesellschaft fähig sei. Dieser seinem Anspruch nach angeblich »rationale« Antisemitismus war insgesamt konsequenter als die traditionelle christliche Judenfeindschaft, weil die »Judenfrage« auf irgendeine Weise »gelöst« werden musste; die kirchenhistorische Erforschung des 19. und 20. Jahrhunderts hat jedoch nicht nur erwiesen, dass viele traditionelle Motive und Stereotype des Antijudaismus in den modernisierten Formen des Judenhasses erhalten blieben, sondern zugleich unwiderlegbar aufgezeigt, dass Teile der protestantischen wie katholischen Theologie in Europa von den jeweiligen Wandlungen der Judenfeindschaft nicht unbeeinflusst blieben und dass Rassismus und völkisches Denken vor allem in Deutschland in der letzten Phase der Weimarer Republik und während des »Dritten Reichs« tief in das kirchliche Leben eindrangen. Das war vor allem auch deshalb möglich, weil eine der Grundstrukturen der antijüdischen Argumentation trotz aller Modernisierung stets erhalten blieb: Das Judentum diente durchweg als Gegenbild zum eigenen Selbstverständnis. Konservative und Liberale, orthodoxe Christen und radikale Religionskritiker, völkische Nationalisten und Frühsozialisten verstanden das Judentum jeweils als Antithese zu ihren Zielen – als Ungläubige, als Vertreter des Kapitalismus, als Feind der Welt, als Gegenrasse. Deshalb blieb der christliche Antijudaismus mit späteren Formen der Judenfeindschaft vereinbar, gab es gegenseitige Einflüsse und zum Teil eine völlige Übernahme des rassistischen Antisemitismus in den Bereich der Kirche.

Friedländers Darstellung der konkreten Verstrickung der christlichen Kirchen in die Shoah fällt sehr deutlich aus: Sie leisteten vielfach einen theologischen Beitrag zum antisemitischen Diskurs der 1930er und 1940er Jahre, bejahten in weiten Teilen die Entrechtung des deutschen Judentums, versagten politisch angesichts der dramatischen mörderischen Verschärfung der Judenpolitik der Nazis seit dem Novemberpogrom 1938 und dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs und waren insgesamt unfähig, dem Völkermord etwas entgegenzusetzen, das dem ethischen Anspruch des Christentums entsprochen hätte. Auch hier ist ein kurzer Vergleich zu Goldhagens Deutung aufschlussreich. Es überrascht nicht, dass Goldhagen in *Hitlers Willige Vollstrecker* vom »moralische(n) Bankrott der deutschen Kirchen« spricht und der Darstellung ihrer ideologischen und politischen Mitverantwortung für die

Shoah in seiner Argumentation großen Raum gibt,²⁸ da der christliche Antisemitismus aus seiner Sicht den Kern der »eliminatorischen« Ideologie der Nazis ausmachte und die Haltung der Kirchen sinnbildlich für das gesamte deutsche Volk war. Sowohl die protestantische als auch die katholische Kirche haben nicht nur geschwiegen, so als seien alle moralischen Gebote außer Kraft gesetzt und Juden nicht Teil der Menschheit, sondern »aufrichtig und überzeugt« mit der mörderischen Politik der Nazis kooperiert.²⁹

Friedländers Analyse ist vorsichtiger, konfrontiert die Leser*innen jedoch mit mindestens ebensolcher Eindringlichkeit mit der erschreckenden Einsicht in die ganze Dimension des moralisch-politischen Versagens der christlichen Kirchen in Deutschland und im gesamten von den Nazis besetzten Europa. Denn Friedländers Gesamturteil fällt bei aller Differenzierung nicht weniger drastisch aus. Christliche Selbstreflexion nach der Shoah kann sich aus seiner Sicht nicht der Erkenntnis entziehen, dass die Rolle der christlichen Kirchen entscheidend war für die »Dauerhaftigkeit und Allgegenwart« antijüdischer Überzeugungen, zumal der christliche Glaube gerade innerhalb der deutschen Gesellschaft – trotz der vielfach feindseligen Haltung der NSDAP-Führung gegenüber der christlichen Tradition und der organisierten Kirche – weiterhin starken Einfluss ausübte und gerade der tief verwurzelte religiöse Antijudaismus die Anfälligkeit gegenüber der antisemitischen Propaganda der Nazis begründete, die Zustimmung zu judenfeindlichen Maßnahmen erleichterte und das Gewissen vieler Christen angesichts der Diskriminierung und Verfolgung der jüdischen Minderheit beruhigte.³⁰ Ohne verallgemeinern zu wollen, gelangt Friedländer zu einigen für das europäische Christentum herausfordernden grundlegenden Schlussfolgerungen. Sie betreffen einmal die Verbreitung des christlichen Antisemitismus mit seiner inhärenten Stigmatisierung des Judentums, der zwar keine einheitliche »eliminatorische« Ideologie zur Folge hatte, wie sie Goldhagen voraussetzt, aber in seinen oft sehr unterschiedlichen Formen und Nuancen seinen Weg »in den Geist und das Herz von Millionen und Abermillionen protestantischen wie katholischen Gläubigen« fand und »etwaige Antriebe von Mitleid und Nächstenliebe« außer Kraft setzte »oder gar einen aggressiven Antisemitismus schürte«.³¹ Sie beziehen sich zweitens auf das fatale, schockierende Schweigen gegenüber dem Leiden der Juden und den genozidalen Absichten der Nazis:

»Auch wenn sporadische Proteste einiger katholischer Bischöfe und führender protestantischer

Kirchenvertreter in der Tat stattfanden, bewahrte die überwiegende Mehrheit katholischer und protestantischer Autoritäten angesichts der Deportationen der Juden und des zunehmenden Wissens um ihre Vernichtung öffentliches Still-schweigen. [...] Ganz allgemein wurde katholischen wie protestantischen Christen keine ausdrückliche Anleitung hinsichtlich der Pflicht, den Juden zu helfen, gegeben, und es kam zu fast keiner Behinderung der Verhaftungsaktionen und der Deportationen durch religiös motivierte Gruppen.«³²

Anders als Goldhagen unterstellt Friedländer den christlichen Kirchen keine aktive Bejahung des Völkermords im Sinne einer letzten Erfüllung ihrer obsessiven eliminatorischen Phantasien, sondern stellt den Zusammenhang der schweigenden Preisgabe der Juden an die nationalsozialistische Judenpolitik mit der tief verwurzelten Kultur antijüdischen Ressentiments in Form einer Frage her, die er unbeantwortet lässt und somit weiterer Detailforschung anheimgibt:

»Nichts hiervon [d.h. von der Allgegenwart der unterschiedlichen Formen des Antisemitismus in der Gesellschaft], war natürlich neu, weder in Europa noch in anderen Teilen der christlichen Welt, aber es stellt sich die Frage [...]: Wie sah der Beitrag aus, den eine derartige religiöse Kultur des Antijudaismus zur passiven Hinnahme (und bisweilen zur Unterstützung) der extremsten Politik von Verfolgung, Deportation und Massenmord geleistet hat, die sich mitten unter der christlichen Bevölkerung Europas abspielte?«³³

Die katholische Kirche war, so Friedländer, von einem »traditionellen religiösen Antisemitismus« durchdrungen, der eine Resistenz gegenüber der Verfolgung der Juden nicht zuließ, sondern zur Billigung von Entrechtung, Ausgrenzung und Vertreibung beitrug.³⁴ Auch dem Protestantismus erspart Friedländer die Frage nach der Motivation seines Schweigens nicht und lässt keinen Zweifel daran, dass alle Strömungen der protestantischen Kirche, einschließlich der Bekennenden Kirche, nicht nur für eine Affinität zum Nationalsozialismus, sondern auch für unterschiedliche Formen des Antisemitismus anfällig waren. An seiner Darstellung der Haltung der protestantischen Kirchen wird dabei in besonderer Weise deutlich, wie sehr es des Gesprächs zwischen Kirchengeschichte, Antisemitismusforschung und Holocaustforschung bedarf. Die Fragen, die er aufwirft, sind noch längst nicht abschließend beantwortet: Sie betreffen eine genauere, detailliertere und noch differenziertere Erforschung des konkreten Verhältnisses zwischen antijüdisch oder

antisemitisch infizierten Theologien und der nationalsozialistischen Ideologie, der Haltung unterschiedlicher ideologischer Strömungen innerhalb der Nazi-Bewegung gegenüber dem Christentum und speziell gegenüber Bestrebungen innerhalb des Protestantismus, Christentum, Nationalsozialismus und Rassendenken miteinander zu verbinden, und nicht zuletzt der Bedeutung nicht-rassistischer antijüdischer Einstellungen für das von Friedländer diagnostizierte unbegreifliche Maß an Gleichgültigkeit protestantischer Theologen und Kirchenführer gegenüber dem Leid der verfolgten Juden. Dabei bleibt zu fragen, ob die Kategorie des »Schweigens«, die bei Friedländer auffällig in den Vordergrund tritt, hinreicht, um die ganze Dimension des Versagens der protestantischen Kirchen zu erfassen, oder ob es nicht der Akzentuierung eines weit stärkeren Ausmaßes an theologisch-politischer Verstrickung und Mittäterschaft bedürfte.

4

Ein kurzes Fazit: Friedländers differenziertes Urteil zeigt, dass, auch nicht von einer *unmittelbaren* Kontinuität der traditionellen christlichen Judenfeindschaft zum modernen Antisemitismus auszugehen ist, bei der Notwendigkeit bleibt, etwa auch im Zusammenhang mit dem Reformationsjubiläum, sich mit historischer Wahrhaftigkeit den auf fatale Weise wirkmächtigen theologischen Denkmustern zu stellen, die mit zum Erbe des Christentums gehören, und die politische Verstrickung der protestantischen wie katholischen Kirche in die antisemitische Ideologie des Nationalsozialismus namhaft zu machen. Die Geschichte des Verhältnisses des Christentums zum Judentum liest sich weithin als eine Geschichte des Verschweigens und der Verzerrung des jüdischen Glaubensweges und Selbstverständnisses. Sie liest sich als die Tradition eines theologischen Redens vom Judentum, das mit der Geschichte des modernen Antisemitismus eng verflochten ist und in letzter Konsequenz zur schweigenden Preisgabe des gesamten europäischen Judentums an die nationalsozialistische Vernichtungspolitik geführt hat. Es gilt sich – mit Blick auf die Vergangenheit und die Gegenwart – von der Vorstellung zu verabschieden, es gebe so etwas wie eine politisch neutrale, rein theologische Haltung gegenüber dem Judentum, auch wenn sich, wie zu Beginn dargestellt, immer wieder Gegentendenzen formieren, die auf einer strengen Trennung von Antijudaismus und Antisemitismus beharren. Allein der Versuch, möglichst differenziert und konkret den christlichen Anteil an der Geschichte antisemitischen Denkens

und Handelns herauszuarbeiten, kann Grundlage für eine selbstkritische Theologie sein, die wachsam bleibt für die dem Christentum so tief eingeschriebenen Denkmuster, die auch in gegenwärtigen Formen des Antisemitismus nicht einfach verschwunden sind.

Um die Gegenwart geht es ja auch in dieser Tagung – und hier möchte ich abschließend lediglich betonen, dass eine der größten Herausforderungen christlicher Theologie und unserer Gesellschaft überhaupt darin besteht, ob es ihr gelingt, sich auf eine Kultur der Erinnerung einzulassen, die dem Verdrängen und Verleugnen der Vergangenheit und dem Wachstum von Ressentiment, Intoleranz und Hass gegen das scheinbar Fremde, der aktive Gewalt oder gleichgültige Hinnahme von Gewalt fördert, etwas Substantielles entgegenzusetzen hat. Das ist zugleich der Testfall des Ernstes und der Tragfähigkeit des christlich-jüdischen Dialogs. Nicht umsonst weist die empirische Antisemitismusforschung heute darauf hin, dass sich der vielfach ganz offen geäußerte Antisemitismus in Deutschland nicht in erster Linie aus den alten religiösen Stereotypen speist, sondern aus der Abgrenzung gegen alles Fremde und vor allem aus der Sehnsucht, der Erinnerung an die deutsche Schuldgeschichte zu entkommen – die skandalöse Rede eines Björn Höcke ist dafür nur ein Beispiel. Der neue sogenannte »sekundäre Antisemitismus«, der weder aus religiösen Bildern noch aus der Begegnung mit jüdischen Menschen und jüdischer Kultur entsteht, sondern aus dem Widerwillen, Verantwortung für unsere Geschichte zu übernehmen, schafft sich seine neuen Mythen: die sogenannte »Auschwitzlüge«, den Mythos, Juden in aller Welt schürten den Hass gegen Deutschland, den Mythos, das Judentum in Israel und in den USA halte Deutschland in den Banden einer Schuld, die endlich der Vergangenheit angehören müsse, den Mythos, Deutschland müsse sich von der allgegenwärtigen Konfrontation mit Auschwitz endlich befreien. Aufschlussreich ist allerdings die Erfahrung, dass solche Denkmuster nicht selten eben doch auch durch die Aktivierung traditioneller religiöser Stereotype unterfüttert werden. In den Worten des Theologen Ekkehard Stegemann aus einem Aufsatz von 2001:

»Die eigentlich als gebrochen geglaubte Legitimität des Antijudaismus stellt sich mehr oder weniger offen wieder her, und zwar einerseits durch Holocaustleugnung, andererseits durch Leugnen oder Verdrängen des antijüdischen Wahnsinns der europäischen Kultur. Wer diesen unsere abendländische Zivilisation grundlegend prägenden Wahnwitz der Judenfeindschaft ignoriert, sieht sich jedenfalls legitimiert, trotz Auschwitz

ein bisschen wenigstens wieder an ihn anzuknüpfen.«³⁵

Die theologische und pädagogische Aufgabe, die im Zusammenhang mit der Ausbreitung dieser Tendenzen in rechtsradikalen Subkulturen und – vielleicht noch wirksamer – in rechtskonservativen und populistischen Kreisen ansteht, scheint kaum zu unterschätzen zu sein. Der Versuch, sich in aller Radikalität der historischen Schuld der christlichen Kirchen zu stellen, ist grundlegende Voraussetzung für diese Aufgabe.

Anmerkungen:

¹ Daniel J. Goldhagen, *Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne*, Berlin 2002, 10.

² Ebd., 32 und 54.

³ Daniel J. Goldhagen, *Hitlers Willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*, Berlin 1996, 517.

⁴ Ebd., 50.

⁵ Ebd., 91.

⁶ Vgl. das Kapitel »Wiedergutmachung des Schadens« in Goldhagen, *Die katholische Kirche und der Holocaust*, 239-367.

⁷ Alle Zitate in <http://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/wir-erinnern-eine-reflexion-ueber-die-shoah/wir-erinnern-eine-reflexion-ueber-die-shoah>; letzter Zugriff 20.04.2017).

⁸ Vgl. die Reaktion des International Jewish Committee on Interreligious Consultations (<http://www.jcrelations.net/en/?item=1016>; letzter Zugriff 20.04.2017); Goldhagen, *Die katholische Kirche und der Holocaust*, 94 spricht vom Versuch der katholischen Kirche, einen »eisernen Vorhang« zu errichten »zwischen dem bösartigen Antisemitismus der Kirche und dem bösartigen Antisemitismus, der die Deutschen und ihre Helfer dazu brachte, Juden zu verfolgen und schließlich zu ermorden«.

⁹ Die amerikanische Bischofskonferenz etwa widersprach dem Dokument des Vatikan implizit, indem sie 2001 in ihrer Erklärung »Catholic Teaching on the Shoah: Implementing the Holy See's We Remember« formulierte: »Christian anti-Judaism did lay the groundwork for racial, genocidal anti-Semitism by stigmatizing not only Judaism but Jews themselves for opprobrium and contempt. So the Nazi theories tragically found fertile soil in which to plant the horror of an unprecedented attempt a genocide.« (<http://www.ccrj.us/dialogika-resources/documents-and-statements/roman-catholic/us-conference-of-catholic-bishops/482-bceia-2001>; letzter Zugriff 20.04.2017).

¹⁰ Hans Hermann Henrix und Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2: Dokumente von 1986-2000, Paderborn/Gütersloh 2001, 862-932, hier 898.

¹¹ International Jewish Committee on Interreligious Consultations, *Response to Vatican Document »We Remember: A Reflection on*

the Shoah» vgl. <http://www.jcrelations.net/en/?item=1016>; letzter Zugriff 20.04.2017; Übersetzung durch den Verfasser.

¹² Goldhagen, *Die katholische Kirche und der Holocaust*, 107.

¹³ Steven T. Katz, *Kontinuität und Diskontinuität zwischen christlichem und nationalsozialistischem Antisemitismus*, Tübingen 2001, bes. 43ff..

¹⁴ Zitate in ebd., 41ff. und 59ff.

¹⁵ Yehuda Bauer, *Rethinking the Holocaust*, New Haven/London 2001, 105.

¹⁶ Saul Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden*, Bd. 1: Die Jahre der Verfolgung 1933-1939, München 1998, 14.

¹⁷ Saul Friedländer, *Die Jahre der Vernichtung. Das Dritte Reich und die Juden*, Bd. 2: 1939-1945, München 2006, 24f.

¹⁸ Ebd., 19f.

¹⁹ Vgl. dazu im Einzelnen Christian Wiese, »An ‚Indelible Stigma‘: The Churches between Silence, Ideological Involvement, and Political Complicity«, in: Christian Wiese und Paul Betts (Hg.), *Years of Persecution, Years of Extermination: Saul Friedländer and the Future of Holocaust Studies*, London 2010, 157-192.

²⁰ Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden*, Bd. 1, 97.

²¹ Jacob Katz, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700-1933*, München 1989, 322f.

²² Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden*, Bd. 1, 98.

²³ Ebd., 99.

²⁴ Ebd., 101.

²⁵ Ebd.

²⁶ Shulamit Volkov, »Antisemitism as a Cultural Code: Reflections on the History and Historiography of Antisemitism in Imperial Germany«, in: Leo Baeck Institute Yearbook 23 (1978), 25-46.

²⁷ Christhard Hoffmann, »Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus. Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung«, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen*, Frankfurt a. M. 1994, 293-317.

²⁸ Goldhagen, *Hitlers Willige Vollstrecker*, 137.

²⁹ Ebd., 141.

³⁰ Friedländer, *Die Jahre der Vernichtung*, 81.

³¹ Ebd., 604.

³² Ebd., 603f.

³³ Ebd., 606.

³⁴ Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden*, Bd. 1, 61.

³⁵ Ekkehard, Stegemann, »Theologie zwischen Antisemitismuskritik und alten Vorurteilen«, in: Christina Tuor-Kurth (Hg.), *Neuer Antisemitismus – alte Vorurteile?*, Stuttgart/Berlin/ Köln 2001, 199-215, hier 200.

Kommentar zu Christian Wiese: Politische Dimensionen des Theologischen: Christentum und Antisemitismus im 20. Jahrhundert

Von Dr. Yael Kupferberg, Universität Potsdam

Antisemitismus als politische Theologie. Typologien und Welterklärungsmuster. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin, 24. bis 26. Januar 2017

Das persistente Problem des Antisemitismus liegt neben seiner Virulenz auch in seiner Vielschichtigkeit. Antisemitismus umfasst sowohl kulturelle, ökonomische, psychologische als auch kulturelle und insbesondere religiöse Komplexe. Angesichts dieser Breite ist man fast dazu bewogen, nicht von einem Phänomen, sondern von einer ‚Struktur‘ zu sprechen. Die Zusammenhänge von Christentum und Antijudaismus, späterhin Antisemitismus, fügen sich – so scheint es – im Janusgesicht. Der Schatten, der das Christentum verfolgt ist kaum zu leugnen und die historischen Dokumente sind mannigfaltig.¹

Eine prominente Analyse bieten Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. In den »Elementen des Antisemitismus«, jener prononcierten Analyse im Kontext der »Dialektik der Aufklärung« verhandeln die Autoren insbesondere in der IV These die komplexen Zusammenhänge von Antisemitismus und Christentum. Entstanden im kalifornischen Exil, 1942-44, ist jenes philosophische Fragment deswegen prononciert, weil es den Antisemitismus in seiner Komplexität wahrnimmt und ihn an gesellschaftliche Strukturen sowie Idiosynkrasien, d.h. das »falsche Bewusstsein« in Individuum und Gesellschaft rückbindet.

Antisemitismus ist ein Signum westlicher Kultur- und Zivilisationsgeschichte. Das ist ein zentrales Ergebnis der Philosophischen Fragmente, die in einer spezifischen historischen Situation, scharf formuliert sind. Ein Fundament des Antisemitismus sehen Horkheimer und Adorno in den religiösen und kulturhistorischen Konstellationen von Judentum und Christentum – Auschwitz‘ ansichtig schreiben sie:

»Schwerlich aber ist die religiöse Feindschaft, die für zweitausend Jahre zur Judenverfolgung antrieb, ganz erloschen. Eher bezeugt der Eifer, mit dem der Antisemitismus seine religiöse Tradition verleugnet, daß sie ihm insgeheim nicht weniger tief innewohnt als dem Glaubenseifer früher einmal die profane

Idiosynkrasie. Religion ward als Kulturgut eingegliedert, nicht aufgehoben. [...] Der fanatische Glaube, dessen Führer und Gefolgschaft sich rühmen, ist kein anderer als der verbissene, der früher die Verzweifelten bei der Stange hielt, nur sein Inhalt ist abhanden gekommen. Von diesem lebt einzig noch der Haß gegen die, welche den Glauben nicht teilen. Bei den deutschen Christen blieb von der Religion der Liebe nichts übrig als der Antisemitismus.«²

Hierin klingt die Vielschichtigkeit an. Zwei Elemente des Antisemitismus, die das Christentum in die Kultur eingeschrieben hat sind besonders herauszugreifen; wobei ich mit »Kultur« auch die Dokumentation der gesellschaftlichen Vermittlung des psychischen Innen- und des politischen Außenraums meine, insofern »Kultur«, wie der Literatursoziologe Leo Löwenthal im Gespräch mit Helmut Dubiel 1979 sagte, als Abbild des Sozialisierungsmusters³ Geltung beansprucht.

Zweierlei schreibt das Christentum in die Kultur ein: Wirkungsmächtig erscheint zum einen die Abkehr vom Bilderverbot die Adorno und Horkheimer als geistigen Rückfall hinter das Judentum deuten. Die Schwächung des »Gesetzes«, das zu Gunsten des Glaubens abgewertet bzw. aufgehoben wird ist das zweite neuralgische Moment.

Das Judentum widersetzte sich aber im Bilderverbot dem, was die Aufhebung des Verbots bewirkt: die Vergötterung des Falschen. Im Bilderverbot erhält sich ein Widerstand gegen das falsche Bild und damit gegen die falsche Gesellschaft. Das »Falsche« wären auch die Ideen, die sich gesellschaftlich und politisch manifestieren, also »Rasse«, »Nation«, »Volk« etc. Dies sind Begriffe, die politisch umgesetzt zu Motiven der Agitatoren und Täter werden. Das Endliche, das mit der Verkörperung Gottes in die Welt getragen hat, ist austauschbar; der »Führer« kann als Heilsbringer fungieren, Gott ist nicht mehr das ‚ganz Andere‘, das außerdiskursive.

Indem in Jesus Gott und Mensch zusammenfällt, findet sich die Kreatur in der Gottheit wieder – und umgekehrt – sie sind identisch. Damit erscheint aber »Christus«, als »der fleischgewordene Geist«, er »ist der vergottete Magier.«⁴ Das ist ein

Rückfall hinter das Judentum, weil das Christentum magisches Denken mobilisiere, auch in dem es den »Glauben« stärke und damit das Irrationale aufwerte.⁵ Religion kann sich insofern in das pseudowissenschaftlich, konstruierte Weltbild der Nationalsozialisten und Antisemiten einpassen, weil es das Diesseitige verabsolutieren kann.

Überdies existierten in dem spezifischen Gottesbild der Christen, so Adorno und Horkheimer, noch immer die Züge des »Naturdämons«. Dadurch bleibe ein naturhafter Schrecken in Gott verankert und verhindere das Überwinden des Mythos. Das Festhalten an einen Mythos aber verhindert die Emanzipation von falschen Vorstellungen; Mythos bindet den Menschen an das Falsche. Die Identifikation von Gott und Mensch hat also weitreichende Konsequenzen, und Adorno und Horkheimer sehen hier die grundlegende Quelle eines Irrwegs.

Eine Kritik an der bestehenden Ordnung und eine Hoffnung, dass es auch anders zugehen könnte bewahre sich hingegen im jüdischen »Verbot, das Falsche anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit«⁶ so schreiben Adorno und Horkheimer. Das Judentum halte insofern dem Christentum den trügerischen Schein vor und verweise durch seine religiöse Praxis darauf, dass die Ahnung des Betrugs zu Recht besteht: Die christliche Abwehr gegen das Judentum vermittele sich im Antisemitismus.⁷ Die Welt, der Mensch ist mitnichten erlöst.

Die Annäherung des Gottes an die Menschen verwische die Grenze zwischen dem Irdischem und dem Transzendenten. Das jüdische Tabu, dass durch Jesus gebrochen wurde, nämlich das ‚ganz Andere‘ ins Diesseits zu übersetzen scheint somit als Geburtsstunde einer spezifischen Struktur. Das Nicht-Identische wird Identität – das »Postulat Gott« als ein außerdiskursives Postulat aufgehoben.

Für Max Horkheimer wurden die Juden zum metaphorischen Äquivalent jenes gesellschaftlichen Randbereiches, der die Negation und das ‚Nicht-Identische‘ bewahrte.

Damit wies das Judentum das Christentum auf die ‚Lüge‘ hin, die ihm – so Horkheimer – innewohne hin: nämlich, dass Gott mit Jesus erlösend in die Welt kam. Das Christentum schuf damit auch eine ‚Kultur‘. Aber – und darin liegt eine Dialektik – »Nur dadurch« so Horkheimer

»daß das Christentum sich statt für die Wahrheit für die Lüge entschieden hat, konnte es seine zivilisatorische Wirkung vollbringen. Das Verharren bei der Wahrheit hätte das Leben verneint. Keine der Institutionen der Gesellschaft hätte sich entwickeln lassen: Ehe, Kirche, Nation, Wirtschaft – alle können unter der Herrschaft der unbedingten Wahrheit nicht bestehen, alle beruhen auf einer Rechtfertigung, die dem Kriterium der Wahrheit nicht standhält.«⁸

»Kultur« und Christentum hängen somit auf das engste miteinander zusammen.

Die ‚Schuld‘ des Christentums liege, so Horkheimer darin, dass es sich mit der Herrschaft versöhnt habe; mit dem Diesseitigen. Das ist die Vergötzung des Endlichen, die als Konsequenz den Fanatismus hervorbringe. Hinter dem selbstsicheren Gebaren dann stehe vielmehr die Einsicht in die Haltlosigkeit des eigenen Glaubens. Die daraus resultierende Wut richte sich gegen jene, die nicht daran glauben; gegen die Juden. Die bewusste Reflexion in der Religion ist ausgetauscht gegen eine Akzeptanz einer axiomähnlichen Magie.⁹ Wird diese Glaubenswelt durch unerfüllte Erwartungen gestört, entstehe das Bedürfnis, diejenigen zu bestrafen, welche das christliche Bekenntnis nicht annehmen. Auch hierin sehen Adorno und Horkheimer den religiösen Ursprung des Antisemitismus. Mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit des eigenen Weltbildes wird derjenige zum Feind, der nicht »glaubt« – und bestraft.

Die Thesen Adornos und Horkheimers beziehen sich in ihren psychoanalytischen Aussagen an Sigmund Freud. Die Frage, warum Juden die funktionale Rolle für die Projektionen der Antisemiten eingenommen haben, beantwortet Freud 1938 durch einen Blick auf das kulturhistorische und psychohistorische Verhältnis von Judentum und Christentum:

»Die tieferen Motive des Judenhasses wurzeln in längst vergangenen Zeiten, sie wirken aus dem Unbewußten der Völker, [...]. Ich wage die Behauptung, daß die Eifersucht auf das Volk, welches sich für das erstgeborene, bevorzugte Kind Gottvaters ausgab, bei den anderen heute noch nicht überwunden ist, so als ob sie dem Anspruch Glauben geschenkt hätten. Ferner hat unter den Sitten, durch die sich die Juden absonderten, die der Beschneidung einen unliebsamen, unheimlichen Eindruck gemacht, der sich wohl durch die Mahnung an

die gefürchtete Kastration erklärt und damit an ein gern vergessenes Stück der urzeitlichen Vergangenheit rührt. Und [...]man sollte nicht vergessen, daß alle diese Völker, die sich heute im Judenhaß hervortun, erst in späthistorischen Zeiten Christen geworden sind, oft durch blutigen Zwang dazu getrieben. Man könnte sagen, sie sind alle ‚schlecht getauft‘, unter einer dünnen Tünche von Christentum sind sie geblieben, was ihre Ahnen waren, die einem barbarischen Polytheismus huldigten. Sie haben ihren Groll gegen die neue, ihnen aufgedrängte Religion nicht überwunden, aber sie haben ihn auf die Quelle verschoben, von der das Christentum zu ihnen kam.«¹⁰

Freud verdeutlicht, dass der Antisemitismus seinen theologischen Ursprung im Christentum hat: im Unbewussten lebe ein Hass fort. Dieser Hass beziehe sich auf den Verrat, auf den Zweifel und auf das Gesetz.

Insbesondere ist das Unbehagen an dem Gesetz wirkungsmächtig: Dieses enthält sich in den Auflagen es Triebverzichts. Das Judentum zentriert sich um das Gesetz, gilt als »Religion der Triebverzicht«.¹¹ Insofern, und das ist der zweite bedeutende Aspekt, den Adorno und Horkheimer aufnehmen, spiegelt sich im Antisemitismus stets eine Auflehnung gegen das nicht- oder falsch sublimierte Über-Ich und richtet sich gegen gesellschaftliche Auflagen. »Eine Abneigung gegen das Gesetz fehlt in keiner Spielart des Antisemitismus«,¹² beides führe, so die psychoanalytische Deutung, zur Schwächung des »Über-Ich«, zur Schwächung des Gewissens.

Das »Unbehagen in der Kultur«¹³ wird auf diejenigen verschoben projiziert, die ihnen Triebverzicht auferlegt haben, und zum Neid auf die Erstgeborenen geselle sich die Angst vor der Beschneidung als Kastration narzisstisch motivierter Allmachtsphantasien. Wirksam sind diese Motive, da sie sich habituell, in Geschichte und Gesellschaft niederschlagen.

Nach Entstehung und Funktion einer Tradition fragen wir, um uns davon zu lösen: Die Pathologie des Antisemitismus zeigt sich im Ausfall jedweder Reflexion darüber. Er fungiert als kognitiver Trost, als Kompensation des menschlichen Verstandes, der an der Komplexität der Welt zu scheitern droht. Am kognitiven Habitus des Christentums kann der Antisemitismus anschließen.

Dass im Bilderverbot das »Andere« aufbewahrt sei ist vor diesem Hintergrund nicht allein philoso-

phisch bedeutsam sondern auch politisch: »Erst die durch das Bilderverbot erzielte Entmächtigung der Magie (...) garantiert Befreiung.«¹⁴

Dies ist der Standpunkt Adornos und Horkheimers, die mit Freud die Überlegenheit des Judentums über das Christentum konstatierten, gerade im Verbot, sich von Gott ein Bild zu machen. Hierin offenbart sich also die bedeutsame Leistung des Judentums:

»Gott als Geist tritt der Natur als das andere Prinzip entgegen, das nicht bloß für ihren blinden Kreislauf einsteht wie alle mythischen Götter, sondern aus ihm befreien kann.«¹⁵

Gott ist das absolut Andere¹⁶. Während das Judentum durch das Bilderverbot dem menschlichen Geist höchste Abstraktion abverlange, Gott im Judentum als absolut erscheint, außerhalb des weltlichen Prinzips, und, wie die messianische Verheißung verkündet, aus dieser Weltlichkeit befreien kann, so habe das Christentum die Furcht vor dem Absoluten durch die Menschwerdung in Jesu mildern können: Gott erhält menschliche Züge, stirbt einen grausamen, menschlichen Tod. Das Jenseits gerinnt zum Diesseits – das Unendliche ist dem Endlichen gleichgemacht und das Diesseits wird absolutiert.

Die Radikalität der Aussagen Horkheimers und Adornos darf nicht lähmen; so düster die Gedanken Adornos und Horkheimers sind, das reflektierende Nachdenken über Geschichte und Tradition selbst, ist ein Schritt hin zur Emanzipation.

Anmerkungen:

¹ Siehe dazu die jüngste Publikation von David Nirenberg, *Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens*, München 2015.

² Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung*, in: Dies., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944), Frankfurt am Main 1998, 177-217, hier 185.

³ Leo Löwenthal, »Mitmachen wollte ich nie« – Gespräch mit Helmut Dubiel, in: Ders. *Judaica, Vorträge, Briefe, Schriften* 4, hg. v. Helmut Dubiel, Frankfurt am Main 1984, 271-298, hier 281.

⁴ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung*, in: Dies., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944), Frankfurt am Main 1998, 177-217, hier 186.

⁵ »Glauben« ist ein kognitiver Habitus (Jürgen Habermas), der über die Empirie weit hinausreicht. Einerseits lässt »Glauben« hoffen und schafft überhaupt ein Bewusstsein von dem, was »wir hoffen dürfen« (Immanuel Kant); gleichermaßen schwächt der »Glaube« jedoch die Instanz der Vernunft. In dieser Dialektik ist die Aufklärung verfangen.

⁶ Th. W. Adorno und Max Horkheimer, *Begriff der Aufklärung*, in: *Dies., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944), Frankfurt am Main 1998, 9-49, hier 30.

⁷ Siehe dazu Helmut König, *Elemente des Antisemitismus. Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel der Dialektik der Aufklärung von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, *Wiewerlswist* 2016, 11.

⁸ Max Horkheimer, *Wahrheit und Zivilisation* (1958), in: *Ders., Nachgelassene Schriften 1949-1972. Gesammelte Werke*, hg. v. Gunzelin Schmid-Noerr, Band 14, 283. Bei aller Kritik, die das Christentum erfährt, schreibt Horkheimer jedoch auch: »Das meiste was im Zeichen des Kreuzes geschehen ist, seit Konstantin das Christentum zur Staatsreligion gemacht hat, steht im krassesten Widerspruch zu den Lehren des Stifters. Im Unbewußten oder Halbbewußten liegt die Einsicht, daß die Christenheit in ihrer langen Geschichte das Christentum verraten hat. Eine psychologische Erklärung für den Fanatismus, der für viele antisemitische Bewegungen charakteristisch ist, liegt in dem Umstand, daß hier wie in vielen anderen Fällen (Hexenverfolgung, Religionskriege) der Fanatiker weiß, daß der andere, zum mindesten in weitem Maße, recht hat und er selbst unrecht.« Max Horkheimer, *Die tiefste Wurzel des Antisemitismus in Deutschland*, in: *ebd.* 362.

⁹ <http://zweifelunddiskurs.blogspot.de/images/antisemitism2.pdf> (Zugriff, 14.02.17)

¹⁰ Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), in: *Ders., Studienausgabe. Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, hg. v. Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey, Band IX, Frankfurt am Main 1974, 455-567, hier 539.

¹¹ Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), in: *Ders., Studienausgabe. Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, hg. v. Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey, Band IX, Frankfurt am Main 1974, 455-567, hier 564.

¹² »Im Namen der Freiheit wird die Autorität des Gesetzes bekämpft, im Namen autoritärer Ordnung die Verhandlungslastigkeit liberaler Gesetzlichkeit.« Vgl. Gesine Palmer, *Konversionen und andere Gesinnungsstörungen. Zur bleibenden Relevanz des jüdischen Denkens nach Hermann Cohen und Franz Rosenzweig*, Band 1, Berlin 2016, (http://www.gesine-palmer.de/fileadmin/user_upload/konversionen.flyer.pdf, Zugriff 23.01.17)

¹³ Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: *Ders., Studienausgabe, Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, hg. v. Alexander Mitscherlich, Angela Richard, James Strachey, Band IX, Frankfurt am Main 1997, 191-270.

¹⁴ Micha Brumlik, *Schrift, Wort und Ikone. Wege aus dem Bilder- verbot*, Frankfurt am Main 1994, 28.

¹⁵ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung*, in: *Dies., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944), Frankfurt am Main 1998, 177-217, hier 201.

¹⁶ Das jedoch eingreift als Gesetzesgeber, der den sozialen Kodex im Gesetz verankert und somit Gerechtigkeit und Frieden, d.i. Vollkommenheit (»Schalom«) unter den Menschen fundiert. **D**

Ist das Antisemitismus? Deutsch-jüdische Erfahrungen nach der Shoah

Von Dr. Kurt Grünberg, Sigmund-Freud-Institut Frankfurt am Main

Antisemitismus als politische Theologie. Typologien und Welterklärungsmuster. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin, 24. bis 26. Januar 2017

Erstpublikation: Grünberg, K. (2013), Ist das Antisemitismus? Deutsch-jüdische Erfahrungen nach der Shoah. In: K. Grünberg, L. Inowlocki, M. Köhnlein, A. Moré (Gastherausgeber), Antisemitismus/Erfahrungen – Spätfolgen der Shoah und Antisemitismus heute. *Psychoanalyse – Texte zur Sozialforschung*, 275-286

Abstract

Bislang gibt es nur wenige Publikationen, in denen aus der Perspektive von Juden deren Erleben institutioneller Konflikte mit nicht-jüdisch-deutschen Kolleginnen und Kollegen in diesem Land untersucht werden. Ähnliches gilt für die ‚Gegen‘-Perspektive, wie nämlich dieselben Konflikte aus Sicht der nicht-jüdischen Mehrheitsgruppe aussehen. Hier ginge es um die Wahrnehmung von Juden vor dem Hintergrund der Shoah, aber auch um die Verstrickung der eigenen Familien von meist Nazi-Tätern bzw. -Mitläufern. Am Beispiel von Erfahrungen jüdischer Mitarbeiter in deutschen Institutionen wird in dem vorliegenden Beitrag der Frage nachgegangen, ob die jeweiligen kollektiven Erinnerungs- und Erfahrungsdimensionen von Angehörigen der Zweiten Generation von Überlebenden der Shoah und von der nicht-jüdisch-deutschen Kollegenschaft im Sinne eines *szenischen Erinnerns der Shoah* betrachtet werden können. Manifestieren sich hier subtile Formen von »Antisemitismus/Erfahrungen«? Solche Erfahrungen, vor allem aber die sich in ihnen entfaltende Psychodynamik, werden im Folgenden dargestellt und diskutiert.

Schlagwörter

Antisemitismus, Psychoanalyse des Antisemitismus, Szenisches Erinnern der Shoah, Spätfolgen extremen Traumas, Gruppenphänomene in Institutionen

Mein ehemaliger Patient Mandelbaum, der sich in die Vorstandsetage einer alteingesessenen Privatbank emporgearbeitet hatte, wurde bei seiner

ersten Sitzung im erlauchten Kreise vom Bankvorstand Dr. Heydrich mit den süffisant vorgetragenen Worten begrüßt: »*Sie hier – Herr Mandelbaum?*«. – Während der Sammlung von Geldbeiträgen für das gemeinsame Geburtstagsgeschenk eines Kollegen im Lehrerzimmer sagte eine Sekretärin laut vernehmlich: »Gehen Sie doch erst einmal zu Herrn Silberstein, der hat bestimmt ein paar große Scheine«. – Ein Überlebender der Shoah, der viele Jahre in der EDV-Abteilung einer Firma tätig war, fand eines Morgens die Aufschrift »Comp-Juder-Raum« an seine Bürotür angebracht.

Wenn ich diese drei Beispiele hier kurz anführe, stimmen vermutlich viele Menschen zu, dass es sich um antisemitische Vorfälle handele – wobei ich zugeben muss, dass nicht alle Kollegen, die ich vor einiger Zeit darauf angesprochen hatte, meiner Einschätzung folgten. Der vorliegende Beitrag zielt jedoch auf subtilere Formen von »Antisemitismus/Erfahrungen« ab, Erfahrungen in deutschen Institutionen nämlich, über deren Einordnung als »antisemitisch« sich sicherlich streiten ließe. Solchen Erfahrungen, aber vor allem der sich in ihnen entfaltenden Psychodynamik, gilt im Folgenden meine Aufmerksamkeit.

Selbstverständlich kann »der Antisemitismus« auf diese Weise nicht hinlänglich begriffen werden. Dazu bedürfte es der Einbeziehung unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen. Zu betrachten wäre etwa die gesellschaftlich-historische Dimension des christlichen Antijudaismus wie auch die soziologische Perspektive der Kritischen Theorie, die Antisemitismus als Begleiterscheinung von Entfremdungsprozessen in der Moderne untersucht. Es wäre »der Jude« als Fremder/Anderer zu betrachten, ohne dabei die massenpsychologische Dimension zu übersehen. Der politische Antisemitismus wäre vom biologisch begründeten Rassen-Antisemitismus zu unterscheiden. Und es wäre im postnationalsozialistischen Deutschland zu bedenken, in welcher Weise das ‚negativ-symbiotische‘ Verhältnis von Juden und nicht-jüdischen Deutschen im kulturellen Kontext seinen Niederschlag findet...

Es wäre also naiv zu glauben, der seit Jahrhunderten immer wieder aufkeimende Antisemitis-

mus ließe sich allein mit psychoanalytisch begründeten Konzepten erklären. Wenn es im Folgenden dennoch um das Erleben einzelner Juden in Gruppen geht, nämlich in nicht-jüdisch-deutschen Institutionen, dann ist mit diesem Ansatz die Überlegung verbunden, die *Erfahrungs-Dimension* von Antisemitismus in den Mittelpunkt der Betrachtung zu stellen, gibt es bislang doch nur wenige Publikationen, in denen aus der Perspektive von Juden deren Erleben institutioneller Konflikte mit nicht-jüdisch-deutschen Kolleginnen und Kollegen in diesem Land untersucht werden. Ähnliches gilt für die ‚Gegen‘-Perspektive, wie nämlich dieselben Konflikte aus Sicht der nicht-jüdischen Mehrheitsgruppe aussehen. Hier ginge es um die Wahrnehmung von Juden vor dem Hintergrund der Shoah, aber auch um die Verstrickung der eigenen Familien von Nazi-Tätern bzw. -Mitläufern.

Solche Konfliktkonstellationen können mithilfe psychoanalytischer Konzepte in einer tieferen Dimension verstanden werden, statt sich – wie es häufig geschieht – mit der Betrachtung der Oberflächenphänomene zufrieden zu geben.

Zunächst sei eine Prämisse erläutert, auf die ich bereits in einer früheren Publikation (vgl. Grünberg 2000) hingewiesen habe: Es gibt einen gravierenden Unterschied, ob sich Deutsche »unter sich« fühlen oder ob sie die Ahnung haben bzw. wissen, dass Juden anwesend sind. Wenn sie sich unbeobachtet fühlen, äußern sie ihre antisemitischen Haltungen relativ unverblümt, während man in Gegenwart von Juden Vorsicht walten lässt. Die Anwesenheit von Juden verunsichert die Deutschen, auch heute noch, fast siebzig Jahre nach der Shoah. Und deshalb bleiben Juden im post-nationalsozialistischen Deutschland in der Regel nach wie vor von *direkten* antisemitischen Äußerungen oder Anfeindungen »verschont«. Allerdings gibt es hier gerade in den Jahren nach der Wiedervereinigung Deutschlands bedeutsame Veränderungen, die nicht nur in unmittelbaren antisemitischen Anfeindungen und Gewalttaten ihren Ausdruck finden. Der frühere Zentralratsvorsitzende der Juden in Deutschland, Ignaz Bubis, hatte auf eine solche Veränderung hingewiesen, dass nämlich im Gegensatz zu früher antisemitische Briefe und Emails nun mit Absendern versehen waren. Hierzu gehören auch eigene Erfahrungen antisemitischer Drohungen im Zusammenhang einer ursprünglich migrationspolitischen Kontroverse, die schnell antisemitische Züge annahm (vgl. Michels 2007).

Nach Auschwitz gibt man sich hierzulande meist zuvorkommend, man »bewundere die Juden« und habe mehr oder weniger viele »jüdische Freunde«. In diesem Kontext kommt es eher zu *philosemitischen* Äußerungen, Bemerkungen über die besondere Intelligenz der Juden, über die große Zahl jüdischer Nobelpreisträger; der Soundso sei ja *ebenfalls* Jude...

Das Wissen um diese Zusammenhänge ist für Juden in Deutschland von existentieller Bedeutung, denn sie müssen entscheiden, wann es an der Zeit ist, das Land zu verlassen, bevor es abermals »zu spät« ist. Wenn Juden hierzulande aber in ihrem sozialen Umfeld den Antisemitismus kaum *direkt* erfahren, so sind sie um so mehr darauf angewiesen, ihn entweder frühzeitig zu entschlüsseln oder aber ihn medial wahrzunehmen bzw. zu erschließen, d.h. über das sorgfältige Beobachten von Äußerungen oder auch Fehlleistungen der politisch Verantwortlichen in Funk, Fernsehen und Internet, über die Analyse von Zeitungsmeldungen, öffentlichen Auftritten, Karikaturen... Viele Juden sammeln Zeitungsausschnitte über antisemitische Vorfälle, um zu wissen, woran man ist, um sich des Gefahrenpotentials zu vergewissern, um drohende existentielle Gefahren rechtzeitig zu erkennen, kurz: um eine »empirische Grundlage« für eigene Lebensentscheidungen zu haben.

Doch genau diese besondere Aufmerksamkeit wird den Juden häufig als »übermäßige Empfindlichkeit« vorgehalten.

Grußkarte zum Weihnachtsfest

Vor einiger Zeit hat sich in einer staatlichen pädagogischen Einrichtung aus Sicht eines ehemaligen jüdischen Patienten folgendes zugetragen:

Im Unterschied zu früheren Jahren, in denen man in dieser Institution gemäß des staatlich-säkularen Auftrags den religiösen Festen im allgemeinen keine besondere Beachtung schenkte, befand es der neuernannte Institutsleiter für wichtig, sich dem anzuschließen, was in Deutschland »allgemein üblich« sei. So beauftragte er seine Sekretärin damit, eine Grußkarte zum Weihnachtsfest zu entwerfen, die sodann an Kooperationspartner und Mitarbeiter verschickt wurde. Um sich weltoffen zu präsentieren, hatte man sich für einen Weihnachtsgruß in fünf verschiedenen Sprachen entschieden.

Dem Patienten, der seine grundsätzlichen Einwände gegen das Versenden von konfessionsge-

bundenen Grußkarten durch eine staatliche Einrichtung äußerte, begegnete man, so berichtete er, mit Unverständnis. Sein Verweis auf die Säkularität der Institution verhallte ungehört. Dies galt gleichermaßen für den von ihm vorgebrachten Einwand, es gebe doch konfessionsneutrale Wünsche zum Jahresende: »alles Gute für die Festtage«, gute Wünsche »für die Feiertage und das neue Jahr«, in den USA werde vor diesem Hintergrund häufig der konfessionsneutrale Begriff »Season's Greetings« verwendet.

Ein weiterer Hinweis von ihm, das jüdische Chanukka-Fest werde in dem betreffenden Jahr am gleichen Wochenende begangen wie die Geburt Christi, so dass man zumindest einen Chanukka-Gruß hätte einfügen können, wurde dann offenbar endgültig als Provokation empfunden. Diese Kritik sei doch »vollkommen aus der Luft gegriffen«. Als bald wurde ihm vorgehalten, es höre sich ja geradezu so an als unterstelle er antisemitische Motive...

Die zunehmend hitzig geführte – und seitens der Sekretärin teilweise von Tränen begleitete – Diskussion fand ein Ende, als es dem Institutsleiter im Gespräch mit dem jüdischen Mitarbeiter entfuhr: »Wann werden Sie endlich einmal akzeptieren, dass Sie in einem christlichen Land leben?«

Hier wird »der Jude« zum Anderen, Fremden erklärt, der nicht dazu gehöre. Es wird verleugnet, dass das Christentum auf jüdischen Wurzeln basiert. Statt sich den Neid auf das Selbstbewusstsein der »Auserwählten« bewusst zu machen, wird gewissermaßen die Taufe gefordert, um eine Differenz zu nivellieren bzw. um dem Juden seine Identität zu nehmen und ihn zur Unterwerfung zu zwingen.

Diese im Sinne Alfred Lorenzers (1970a und 1970b, 2002) als »Szene« verstandene Begebenheit wurde in der nachfolgenden Analysestunde ausführlich bearbeitet.

Sein unmittelbares Empfinden nach dieser Äußerung fasste der Patient in die Worte: »Klar – ich gehöre wohl nicht dazu«. Er habe die Aussage des Institutsleiters aber auch als unausgesprochene Drohung verstanden, als hätte dieser gesagt: »Pass bloß auf, Du bist hier lediglich geduldet! Wenn Du so weiter machst, dann...«. Und nach kurzem Zögern meinte er: »Eigentlich könnte ich jetzt meine Koffer packen«.

In diesem Moment stiegen eine tiefe Trauer und Verzweiflung in ihm auf. Er lebe und arbeite doch

schon so viele Jahre hier und engagiere sich für den deutsch-jüdischen Dialog. An sich sei er ein toleranter und offener Mensch, der sich wünsche, als Jude erkannt wie auch anerkannt zu sein. Zwischen dem Institutsleiter und sich spüre er jedoch »eine riesige Kluft«.

Dann sprachen wir darüber, was wohl in dem Institutsleiter vorgegangen sein mag. Dieser fühlte sich vermutlich unverstanden in seinem bewussten Bemühen, das Miteinander in der Institution und die Beziehungen zu anderen Einrichtungen zu pflegen. Im Laufe des sich verstärkenden Konflikts dürfte in ihm die Angst entstanden sein, er könne – und zwar aus seiner Sicht absolut zu unrecht – des Antisemitismus' bezichtigt werden. Er mag gedacht haben: »Jetzt soll man auch noch die jüdischen Feiertage berücksichtigen! Und wie soll man sich eigentlich wehren können, wenn ein Jude nicht nachvollziehbare Schuld-Vorwürfe erhebt, dies ausgerechnet mir gegenüber, der nicht einmal der Generation der Nazi-Täter angehört?«

Bei genauerem Hinsehen erweist sich also diese Weihnachtskarten-Geschichte zunächst als ein oberflächlich erscheinender Konflikt, der letztlich jedoch auf die unüberwindliche Kluft im deutsch-jüdischen Verhältnis nach der Shoah verweist. Es ist allerdings anzumerken, dass hier nicht die reale Nazi-Täterschaft und deren Verleugnung in der post-nationalsozialistischen Gesellschaft gemeint ist, die Ralph Giordano mit dem Begriff der »zweiten Schuld« (1987) gefasst hatte. Vordergrundig geht es hier eigentlich um Fragen, die im Kontext des Diskurses über kulturelle Diversität und Integration thematisiert werden (vgl. Gaitanides 1999). Auf einer unbewussten Ebene werden hier jedoch »Gefühlserbschaften« (vgl. Freud 1913, S. 191) des Nationalsozialismus (vgl. Lohl 2010; Moré 2007) berührt. Auf jüdischer Seite handelt es sich dabei um die an die Zweite und Dritte Generation tradierten Erfahrungen mit der nationalsozialistischen Verfolgung. Auf der nicht-jüdisch deutschen Seite geht es hier um die transgenerationale Vermittlung gesellschaftlich-familiärer Erfahrungen der Eltern- und Großelterngeneration im Zusammenhang des Verstricktseins mit dem NS-System (vgl. Brunner, Lohl, Pohl & Winter 2011).

Hier wie in zahlreichen anderen Fällen spielt es im übrigen keine Rolle, ob die handelnden Personen ein Bewusstsein eigener antisemitischer Haltungen haben oder nicht. Zur Charakterisierung solcher Konflikte reichen die auf jüdischer Seite empfundene antisemitische Konnotation bzw. die

auf nicht-jüdisch-deutscher Seite teils vorbewussten und oft verschwiegenen Phantasien oder Gedanken, im Anderen blitzschnell den universalistisch orientierten Juden, den nicht zur Anpassung bereiten Quertreiber zu erkennen zu meinen, der stets bemüht sei, den Deutschen den nach wie vor virulenten Antisemitismus nachzuweisen.

In diesem Kontext sind auch die Wurzeln des vielfach beschriebenen sogenannten *sekundären Antisemitismus* zu finden, des Antisemitismus wegen Auschwitz. Dies brachte der israelische Psychoanalytiker Zvi Rix mit der vielzitierten Aussage auf den Punkt: »Auschwitz werden uns die Deutschen niemals verzeihen«... (vgl. Heinsohn 1988).

Der Platz links und rechts von mir blieb monatelang frei

Nun möchte ich Erfahrungen eines Patienten schildern, eines Juden mittleren Alters, der in einer universitären Einrichtung tätig war, als dort grundlegende Reformen der Institutions- und Arbeitsstruktur vorgenommen wurden. Von diesen Veränderungen, so Karl D., waren alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gleichermaßen betroffen, aber im Gegensatz zu ihm hätten sich die meisten nicht getraut, offen zu opponieren. Während ihm im persönlich-vertraulichen Gespräch durchaus Zustimmung und Unterstützung für seine kritische Position zuteil wurde, hielten sich dieselben Kollegen in der institutionellen Öffentlichkeit immer öfter von ihm fern. Das auf diese Weise entstandene institutionelle Klima beschrieb Herr D. als »geprägt von autokratischer Herrschaft auf der einen und unterwürfiger Anpassung auf der anderen Seite«.

In der Analyse schilderte er einige Situationen, die er als besonders prekär erlebt hatte. Beispielsweise habe er zunehmend die Erfahrung gemacht, dass sich seine Arbeitskolleginnen und -kollegen in gemeinsamen Sitzungen oder Konferenzen nicht mehr trauten, neben ihm zu sitzen: »Der Platz links und rechts von mir blieb monatelang frei. Einmal war es sogar so, dass ich bei einer quadratischen Anordnung der Tische eine lange Sitzreihe sozusagen komplett für mich hatte, während die Plätze mir gegenüber und quer zu mir bis auf den letzten Platz besetzt waren«. Dies sei, so Herr D., eine »entsetzliche, doch zugleich faszinierende Erfahrung« gewesen, »eigentlich kaum zu fassen«.

Als »bedrückend« habe er es gleichsam empfunden, in der Institutsöffentlichkeit nur noch sehr

verhalten begrüßt zu werden. »Der Karriere der Anderen war es wohl nicht zuträglich, sich mit mir zu zeigen«, meinte er. So habe er sich zunehmend einsam gefühlt in seinem Institut.

Man könnte sich fragen, ob diese Schilderungen tatsächlich mit dem Thema Antisemitismus in Beziehung stehen. Insbesondere seit der neoliberalen Wende dürften nämlich Zustände, wie sie hier beschrieben werden, in vielen, wenn nicht gar den meisten Institutionen dieser Art gang und gäbe sein – gleich ob mit oder ohne Juden. Allerdings stellt die Existenz von Juden auch gar keine notwendige Vorbedingung für das Auftreten von Antisemitismus dar. Antisemitismus gibt es vielerorts – eben auch ohne Juden. Dies bedeutet, dass auch ein Nicht-Jude in einer bestimmten institutionellen Konstellation »den Juden« verkörpern kann.

Bevor detaillierter auf diese Frage eingegangen wird, soll zunächst ein weiterer Aspekt des institutionellen Geschehens in der universitären Einrichtung geschildert werden.

Als sich der Konflikt zuspitzte, so schilderte Herr D., habe eine Kollegin, die sich nicht in dem Maße einschüchtern ließ wie die Anderen, dafür aber um so mehr unter Druck gesetzt wurde, ihm eine Nachricht auf seinen Anrufbeantworter gesprochen, die ihn noch sehr lange beschäftigen sollte. Es handelte sich um eine Aussage des Direktors, der zu der Kollegin gesagt habe: »Karl D. muss weg«.

Gerade diese letzte Äußerung war es, die Herrn D. ganz besonders verstört hatte. Er sagte: »Bei uns in der Familie gab es einen bestimmten Sprachgebrauch, wenn es um die NS-Verfolgung ging. Ein Verwandter oder die Familie ‚kam weg‘ oder ‚ist weggekommen‘ hieß so viel wie: diese Person oder Familie wurde von den Nazis deportiert – deportiert und dann ermordet«.

Zu jener Zeit war Daniel J. Goldhagens Publikation über »Hitlers willige Vollstrecker« (1996) erschienen. Goldhagens Begriff des »eliminatorischen Antisemitismus« sei dem Patienten »wie ein Blitz durch Mark und Bein gegangen«, er habe dies »wie am eigenen Leibe gespürt«. Wie durch den »Zeittunnel« der familiären Verfolgungsgeschichte hinabgestiegen (Kestenbergs 1982, S. 179; vgl. dies. 1989) entstand in Herrn D. die Phantasie, in das Leben seiner Vorfahren zu Beginn des Nationalsozialismus eingetaucht zu sein, in die Zeit, als Juden zunehmend diskriminiert und an den Rand gedrängt wurden. Er sagte: »Meine

Mutter hat mir einmal erzählt, dass ihre Freunde, zu denen sie lange Zeit ein gutes Verhältnis hatte, plötzlich nichts mehr von ihr wissen wollten. Man spielte nicht mehr mit ihr, und in der Schulklasse weigerten sich Mitschüler, neben ihr zu sitzen.« Daraufhin habe sich seine Mutter mehr und mehr von ihren vermeintlichen Freunden zurückgezogen.

In diesen Monaten entstand auf Seiten des Patienten zunehmend die ihn beunruhigende und beängstigende Phantasie, es gehe darum, ihn zu »eliminieren«. Sein kritisches Engagement, so sah es Herr D., hatte den Direktor zu Interventionen veranlasst, die ein zunehmend autokratisches System hervorbrachten, in dem sich die mächtige Führungspersönlichkeit mit willfährigen Mitarbeitern umgab, während er, Karl D., immer weiter ins Abseits geriet.

Solche Konstellationen scheinen mir höchst bemerkenswert. Während es für den betreffenden Juden, in diesem Falle Herrn D., darum geht, die sich in der Institution entfaltende »Aura« von Ausgrenzung, direktorialer Macht und gleichzeitiger Unterwürfigkeit in der Kollegenschaft zu erspüren, um sich in einer Situation potentieller Bedrohung zu orientieren, gerät er aus Sicht der Anderen zunehmend »unter Verdacht«. In der »Aura« der Anderen erscheint er vermutlich als »sensitiv« bzw. »gestört«. Seinen paranoidisch scheinenden Ängsten wird die freundlich vorgebrachte Versicherung entgegen gehalten, er werde »doch nicht verfolgt«. Und zugleich scheint es, als müsse die nicht-jüdische Mehrheitsgruppe den jüdischen Kollegen, vielleicht aber vor allem sich selbst, davon überzeugen, dass all dies nicht im geringsten mit der »jüngsten deutschen Geschichte« oder Antisemitismus zu tun habe.

In der Analyse konnten wir bearbeiten, dass sein Anteil des »szenischen Erinnerens der Shoah« (vgl. Grünberg 2012; Grünberg & Markert 2013) im Reinszenieren eines tiefgreifenden psychosozialen Konflikts bestand. Karl D. wollte, wie er sagte, »demonstrieren, dass auch das ‚andere Deutschland‘ aus Menschen besteht, die etwas vom Geiste der Nazis in sich tragen«. Seine provokative Potenz wurde ihm erst in der analytischen Arbeit bewusst. Jetzt konnte er eingestehen, dass er den Antisemitismus aus den Deutschen »herauskitzeln« wollte. Er müsse »nämlich wissen, woran ich mit den Menschen um mich herum eigentlich bin«. »Ja«, entfuhr es ihm in einer Analysestunde, »ich habe einen Hass auf die Deutschen. Erst haben sie die meisten Mitglieder meiner Familie ermordet, und jetzt erzählen mir deren Kinder,

dass ich nicht überall Nazis sehen soll und dass ich spinne, wenn ich aufmerksam und misstrauisch bin. Vielleicht wäre es besser gewesen, wären meine Eltern nicht nach Deutschland zurückgekehrt. – Und möglicherweise wäre manches anders gewesen«, so setzte Karl D. fort, »wenn sich die überlebenden Juden hätten rächen können. Aber wie hätten sie denn dazu in der Lage sein sollen, und vor allem: Welche Rache hätte es geben können für die Shoah? Gäbe es überhaupt eine angemessene Rache für Auschwitz?«.

Im analytischen Prozess wurden mit Herrn D. weitere unbewusste Motive, die seinem institutionspolitischen Handeln zugrunde lagen, durchgearbeitet. Er hegte, wie er eingestand, tatsächlich einen Wunsch nach Rache (vgl. Urli?, Berger & Berman 2010). Und gleichzeitig lag eine so starke Identifizierung mit den Nazi-Verfolgten vor, als trachte er danach, gewissermaßen selbst zu einem »Überlebenden« zu werden, und zwar zu einem, der sich nicht vor den Deutschen ängstigt. »Vor denen ducke ich mich nicht«, sagte er, »und wenn sie mir sonst etwas androhen!« Er räumte auch »eine gewisse Genugtuung« ein, »die Deutschen mit ihren autoritären Persönlichkeiten und in ihrem Mitläufertum vorzuführen«. Er konnte zwar nachempfinden, dass er seine Kollegen zuweilen in eine schwierige Situation brachte, doch an bestimmten Punkten weigerte er sich, sich in deren Problematik hineinzudenken. Er sagte: »Manchmal brauche ich diese *Einfühlungsverweigerung*, um mich in meiner Positionierung als Jude der Zweiten Generation nicht verunsichern zu lassen«.

Sein Beharren auf Gesetz und Statuten, auf das Übergeordnete, halfen ihm offensichtlich dabei, sich nicht einschüchtern zu lassen, stellten doch die demokratischen Prinzipien ein wichtiges Fundament für sein Handeln dar. In der demokratischen und auf Mitbestimmung ausgerichteten Struktur der staatlichen Institution sah Herr D. nicht zuletzt auch eine wichtige Errungenschaft der 68er-Bewegung, die er erhalten wolle. Manche Sitzung in seinem Institut erschien ihm »wie eine direkte Konfrontation« von Juden auf der einen und nicht-jüdischen Deutschen auf der anderen Seite: »Ich kam mir manchmal vor wie der Vertreter des Gesetzes, der Zehn Gebote, des unsichtbaren Gottes, von dem sich die Juden kein Bild machen dürfen« und hatte das Gefühl, »dafür gehasst zu werden«. Doch »Mitläufer sein«, äußerte er in einer Analysestunde, sei für ihn »das allerletzte«.

In dem Maße, in dem sich Herr D. als Kritiker autokratischer Systeme exponierte, homogenisierte sich anscheinend die Gruppe, die in seiner Wahrnehmung sodann seine Aussonderung und Isolation betrieb. Indem er wiederholt als Kenner und Vertreter »des Gesetzes«, in diesem Fall der Institutionssatzung, erschien, wurde er offenbar für die Mächtigen zur Bedrohung. Auf Seiten der Gruppe mögen Phantasien über den auf das abstrakt Übergeordnete sich beziehenden Juden entstanden sein, der von den einen als Gegen-Macht und mutig bewundert oder auch beneidet wurde, während andere ihn als unbequem bzw. missliebig empfanden und deshalb beseitigen oder eben »eliminieren« wollten.

Die Kollegenschaft hat Herrn D. vermutlich als einen »spezifisch Anderen« erfahren, als jemanden, der sich unterscheidet, der frei und unabhängig ist. Dafür wird er beneidet und bewundert worden sein. Wahrscheinlich wurde er aber zugleich als ein Kollege empfunden, der die Gruppe der Angepasst-Abhängigen in höchst unangenehme, wenn auch nach außen relativ unauffällige Gefühlskonflikte brachte. Herr D. machte mit seinem Verhalten nämlich sichtbar, zu welchen Unterwerfungsgesten bestimmte Kollegen bereit waren. Diese könnten dadurch gewissermaßen in das Fahrwasser ihrer Mitläufer-Vorfahren geraten sein. So entstünde ein weiterer Konformitätsdruck innerhalb der Mehrheitsgruppe. Weil niemand als Feigling oder Mitläufer erkannt werden möchte, muss der Andere weiter ausgesondert werden. Eine Einfühlung in den Ausgestoßenen gefährdete die Homogenität der Gruppe, die sich vor dem Erkannt-Werden schützen muss. Dieser Prozess wäre also von einer Einfühlungsverweigerung der Mehrheitsgruppe begleitet, die eine Einfühlung in den ausgesonderten jüdischen Kollegen verweigert bzw. gar verweigern muss, um nicht mit eigenem bzw. tradiertem Mitläufertum und der Konformität konfrontiert zu werden. Es ginge auch darum, den Konflikt vergessen zu machen – dies alles sind im Übrigen Prozesse, die aus dem gesellschaftlichen Umgang mit der NS-Verfolgung in Deutschland hinlänglich bekannt sind (vgl. Brede 2000; Grünberg 2001).

Während Juden jedoch häufig darauf hingewiesen werden, sie sollten sich fragen, was sie da eigentlich reinszenierten, sie sollten sich fragen, ob in den Anderen denn immer wieder »die Täter« gesucht werden müssten, als gäbe es nur ein »Schwarz-Weiß-Schema«, demzufolge die Juden als Opfer und die Deutschen als Täter erschienen – gelingt es, so meine These, den Nachfahren der Nazi-Täter und -Mitläufer hierzulande schon aus

ihrer Mehrheitsposition heraus, mit bestimmten Merkmalen ungesehen und unerkannt zu bleiben. Diese Gruppenmehrheit im Institut einigt sich vorzugsweise darauf, Herrn D., den Juden, als für die Konflikte Verantwortlichen zu identifizieren. In der Sprache der Familientherapie ausgedrückt hieße dies, er wird zum »identifizierten Patienten«.

Damit entzieht sich etwas Wesentliches der sich entfaltenden Dynamik einer Analyse, einer Analyse, die es ermöglichte, einem solchen Gruppenkonflikt konstruktiv zu begegnen. Dazu wäre es nämlich notwendig zu erkennen, dass sich nicht nur »der Jude« in den *Zeittunnel der Verfolgungsgeschichte* seiner Familie begibt, sondern dass auch die Gesamtgruppe in einen *Zeittunnel der eigenen Familiengeschichte* gerät, ohne sich dies bewusst zu machen. Und erst, wenn als gegeben hingenommen würde, dass die Shoah eine Kluft hinterlassen hat, die unüberwindlich ist, kann es von der Anerkennung dieser Differenz aus einen authentischen und fruchtbaren Dialog zwischen solchen Konfliktparteien geben.

Im Mikrokosmos einer Gruppe inszeniert sich in Fällen wie diesem etwas sehr Eindrucksvolles: Ein Mitglied der Gruppe wird zum Außenseiter gemacht, als der er in Folge dessen auch zunehmend handelt. Mit seinem Handeln entspricht er dann genau demjenigen Stereotyp, mit dem die Gruppe ihre Ablehnung rechtfertigen kann.

Und falls es nicht bereits deutlich geworden sein sollte, die oben aufgeführten Attribute gehören in die Gruppe derjenigen Zuschreibungen, die den Kern antisemitischer Stereotype ausmachen: Juden werden als mächtig (bzw. Gegen-Macht) gesehen, auf sie werden Ängste wie Wünsche projiziert. Sie werden beneidet, erscheinen als begehrenswert und zugleich gefährlich. Ihre Gebundenheit gilt dem abstrakten Gesetz und universalistisch begründeten Prinzipien. Sie erscheinen als Menschen, die sich auskennen und sich zu agieren trauen, im nächsten Moment jedoch als Fremde, die bedrohlich wirken und deshalb ausgesondert bzw. abgestoßen werden müssen.

Es handelt sich in solchen Fällen um einen wechselseitigen, von *regressiver Ent-Sublimierung* (List 2009, S. 135f.) geprägten Gruppenprozess. Das Ausstoßen des Anderen befördert das regressive mit projektiven Identifizierungen verbundene Denken weiter, was auf beiden Seiten Polarisierungen hervorbringt: In dem jeweils Anderen meint man »den Feind« zu erkennen, der einen zu vernichten trachtet. Die nicht-jüdisch-deutsche

Gruppe blickt dann voller Neid und vor allem Hass auf einen Juden, der sich in ihren Augen als zum auserwählten Volk gehörig zu geben scheint. Wenn sodann in der Mehrheitsgruppe eine mörderische Lust geweckt wird, wenn »Täter-Lust« durchbricht, nimmt eine fatale Entwicklung von Ausgrenzung und Destruktion ihren Lauf, an deren Ende sich Juden abermals gegen einen »Memorizid« (Weinrich 1997, S. 232) zu wehren haben, gegen die Zerstörung von Erinnerung... Auf Seiten der Mehrheitsgruppe entstehen Schuldgefühle, in sich jene Anteile der Elterngeneration zu entdecken, die den Nachkommen der Nazi-Täter und -Mitläufer als verpönt erscheinen, von welchen sie sich stets distanzieren wollten. Dies erzeugt in ihnen Wut, die sie gegen den Juden richten, der diese als ichfremd empfundene Seite tatsächlich »herausgekitzelt« hat.

Hier tun sich innerseelische Abgründe auf. Hier ist eine Gruppenkonstellation entstanden, in der Mehrheitsgruppe und ausgesonderte Minderheit eine Kollusion inszenieren. Trotz ihrer destruktiven Regungen und Handlungen fühlt sich die Mehrheit »friedlich« im Konformismus aufgehoben, weil sie sich durch Anpassung von der Konflikthaftigkeit befreit zu haben glaubt. Damit konstruiert sich die Gruppe selbst gewissermaßen als *Container für Mitläufertum* und macht damit den Anderen zu ihrem Gegenüber. Genau dies fand in der oben geschilderten Sitzordnung seinen symbolischen Ausdruck.

Solche psychodynamischen Gruppenprozesse werden insbesondere hierzulande dadurch begünstigt, dass den Juden von vornherein eine Position der Ankläger zugeschrieben wird, weil sie sozusagen qua Existenz an die Nazi-Verbrechen erinnern. Ob sie wollen oder nicht, sie werden zu einem Stachel der Gesellschaft, zu unbequemen Unruhestiftern, denen sodann das vorgeworfen wird, wozu die Verhältnisse sie selbst gemacht haben. Positiv formuliert könnten sie als Seismographen für bestimmte gesellschaftliche Entwicklungen und Tendenzen betrachtet werden, vermutlich werden sie aber öfter als unangenehme Aufspürer von Antisemitismus empfunden. Juden werden dazu gebracht, die vermeintliche »Auschwitz-Keule« zu schwingen, um ihnen sodann genau dies vorwerfen zu können.

Diese Beobachtungen und Überlegungen könnten geeignet sein, eine psycho-soziale Dynamik besser zu verstehen, die vor dem Hintergrund einer jahrhundertealten Tradition von Antijudaismus und Antisemitismus sowie in einer gesellschaftli-

chen Konstellation entstanden ist, die im Sinne psycho-sozialer wie transgenerational vermittelter Spätfolgen der nationalsozialistischen Vernichtung der Juden in Europa etwas charakterisiert und zum Ausdruck bringt, womit kein Überlebender jemals »fertig werden« werden kann, keine Familie, keine Generation; weder die Juden unter sich, aber ganz bestimmt auch nicht die Deutschen – ohne Juden.

Literatur

Brede, K. (2000). *Die Walser-Bubis-Debatte. Aggression als Element öffentlicher Auseinandersetzung. Psyche* 54, 203-233.

Brunner, M., Lohl, J., Pohl, R. & Winter, S. (Hg.) (2011). *Volks-gemeinschaft, Täterschaft und Antisemitismus. Beiträge zur psychoanalytischen Sozialpsychologie des Nationalsozialismus und seiner Nachwirkungen. Gießen: Psychosozial-Verlag.*

Freud, S. (1913). IV: *Die infantile Wiederkehr des Totemismus. Gesammelte Werke, Bd. 9, 122-194.*

Gaitanides, S. (1999). *Das Projekt der multikulturellen Gesellschaft. In: Butterwege, Chr., Hentges, G. & Sarigöz, F. (Hg.). Medien und multikulturelle Gesellschaft, 164-186. Opladen: Leske & Budrich.*

Giordano, R. (1987). *Die zweite Schuld oder Von der Last Deutscher zu sein. Hamburg/Zürich: Rasch und Röhring.*

Goldhagen, D.J. (1996). *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust. Berlin: Siedler.*

Grünberg, K. (2000). *Zur Tradierung des Traumas der nationalsozialistischen Judenvernichtung. Psyche* 54, 1002-1037.

Grünberg, K. (2001). *Vom Banalisieren des Traumas in Deutschland. Ein Bericht über die Tradierung des Traumas der nationalsozialistischen Judenvernichtung und über Strategien der Verleugnung und Rationalisierung der Shoah im Land der Täter. In: Grünberg, K. & Straub, J. (Hg.). Unverlierbare Zeit. Psychosoziale Spätfolgen des Nationalsozialismus bei Nachkommen von Opfern und Tätern, 181-221. Tübingen: Edition diskord.*

Grünberg, K. (2012). *Szenisches Erinnern der Shoah. Über transgenerationale Tradierungen extremen Traumas. In: Kaufhold, R. & Nitzschke, B. (Gastherausgeber). Jüdische Identitäten in Deutschland nach dem Holocaust. Psychoanalyse – Texte zur Sozialforschung* 28, 47-63.

Grünberg, K. & Markert, F. (2013). *Todesmarsch und Grabeswanderung – Szenisches Erinnern der Shoah. Ein Beitrag zur transgenerationalen Tradierung extremen Traumas in Deutschland. Psyche* 67, 1071-1099

Grünberg, K. & Markert, F. (2012). *A Psychoanalytic Grave Walk – Scenic Memory of the Shoah. On the Transgenerational Transmission of Extreme Trauma in Germany*. *The American Journal of Psychoanalysis* 72, 207-222.

Heinsohn, G. (1988). »Auschwitz werden uns die Deutschen niemals verzeihen«. Was ist Antizionismus? – Über die unstillbare Gier nach Missetaten, die den Juden angehängt werden können. *Frankfurter Rundschau* vom 07.11.1988.

Kestenberg, J.S. (1982). *Die Analyse des Kindes eines Überlebenden: Eine metapsychologische Beurteilung*. In: Bergmann, M.S., Jucovy, M.E. & Kestenberg, J.S. (Hg.). *Kinder der Opfer, Kinder der Täter. Psychoanalyse und Holocaust*, 173-206. Frankfurt am Main: Fischer 1995.

Kestenberg, J.S. (1989). *Neue Gedanken zur Transposition. Klinische, therapeutische und entwicklungsbedingte Betrachtungen*. *Jahrbuch der Psychoanalyse. Beiträge zur Theorie und Praxis* 24, 163-189.

List, E. (2009). *Psychoanalyse. Geschichte, Theorien, Anwendungen*. Wien: Facultas Verlag.

Lohl, J. (2010). *Gefühlserbschaft und Rechtsextremismus. Eine sozialpsychologische Studie zur Generationengeschichte des Nationalsozialismus*. Gießen: Psychosozial-Verlag.

Lorenzer, A. (1970a). *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lorenzer, A. (1970b). *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lorenzer, A. (2002). *Die Sprache, der Sinn, das Unbewußte. Psychoanalytisches Grundverständnis und Neurowissenschaften*. Hg. von Ulrike Prokop. Stuttgart: Klett-Cotta.

Michels, C. (2007). *Als Zielscheibe markiert*. *Frankfurter Rundschau* vom 22.11.2007.

Moré, A. (2007). *Gefühlserbschaften und »kulturelles Gedächtnis«*. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, Bd. LXI/110, 209-220.

Urli?, I., Berger, M. & Berman, A. (2010). *Victimhood, Vengefulness, and the Culture of Forgiveness*. New York: Nova Science Publishers.

Weinrich, H. (1997). *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*. München: C.H. Beck.



Kommentar zu Kurt Grünberg: Ist das Antisemitismus? Deutsch-jüdische Erfahrung nach der Shoah

Von Sara Han

Die Ausführungen von Herrn Grünberg haben gezeigt wie die subtilere Form des Antisemitismus gegenüber dem direkten Antisemitismus im (Berufs-)Alltag erfahren wurde. Es soll nochmals deutlich gemacht werden, dass dieser Ansatz nicht einen oder den Antisemitismus erklären will, sondern vielmehr die Erfahrungs-Dimension in den Vordergrund stellt.

Beide Fallbeschreibungen haben Ausgrenzungs- und Diskriminierungssituationen im Berufsalltag veranschaulicht. Ein anscheinend banaler Konflikt über die Versendung von Weihnachtskarten eskalierte durch einen Verweis auf den jüdischen Feiertag. Empfundener Antisemitismus steht verschwiegenen Gedanken oder Vorurteilen gegenüber und verweist die jüdische sowie nicht-jüdische deutsche Seite auf tradierte Erinnerungen – auf die »Gefühlserbschaften« des Nationalsozialismus. Auf der einen befindet sich die erinnerte und/oder erspürte Erfahrung mit Ausgrenzung, Diskriminierung, Verfolgung und Ermordung in der Nazi-Zeit und der anderen Seite die transgenerationelle Vermittlung eines gesellschaftlich-familiären Verstrickt-Seins mit dem Nazi-System.

Hierbei ist der von ihnen verwendete Begriff des »Zeittunnels« (Judith Kestenber) und seine Dynamiken zentral. Mit ihm lassen sich die im Alltag entstehenden Situationen und ihre Folgen im szenischen Umgang mit Divergenzen entschlüsseln. Gleichzeitig zeigte sich eine Einfühlungsverweigerung der unterschiedlichen Zeittunnel und ein Ineinandergreifen psychischer Innenräumen.

Die Situation von Karl D., der sich versucht in seiner »neuen« Position des Ausgegrenzt-Seins zu orientieren und so von den nicht-jüdischen Deutschen als sensibel und misstrauisch empfunden wird, wird zum Beweis und zur Rechtfertigung der Ausgrenzung. An dieser Stelle sei angemerkt, dass die Szene, in der die nicht-jüdische Deutsche Seite der jüdischen Seite entgegnet: hier nicht wieder einen Antisemitismus zu wittern, schließlich werde er/sie ja nicht verfolgt - fordert dazu auf die Angst der wiederkehrenden Gefahr aus der Erinnerung zu unterlassen und sich schließlich zu integrieren. Vielleicht könnte man auch sagen, dass indirekt gefordert wird, in den nicht-

jüdischen Zeittunnel einzutreten? Es wird eine Nivellierung der jüdischen Erinnerungskultur eingefordert.

In dem Vortrag von Herrn Grünberg wurde der Neid der nicht-jüdischen deutsche Gruppe auf das Selbstbewusstsein der »Auserwählten« diagnostiziert.

Dieser Neid und das Unverständnis über das Erwählt-Sein als Volk Gottes findet sich in verschiedenen Ausformungen des christlichen Antijudaismus und dann explizit in der Substitutionstheorie, die bereits an mehreren Stellen dieser Tagung erwähnt wurde.

Die Glaubenstreue Israels zum Gott des Bundes galt bis zurzeit Jesu als Vorzug und als besondere Tugend dieses Volkes, danach hingegen wird eben jene Treue Israels als Glaubensverweigerung und als Untugend identifiziert. Der Alte Bund wurde durch den sog. Neuen Bund der Christusgläubigen ersetzt. Die einzige bleibende Bedeutung des Alten Bundes war eine geschichtliche Bedeutung für die Erfüllung des Neues Bundes. (Klaus Schubert, Christentum und Judentum im Wandel der Zeit, 40).

Im christlichen Denkmodell des Antijudaismus gibt es ein Unverständnis gegenüber der gültig bleibenden Erwählung obwohl der jüdischen Nichtannahme Christi als ihren Messias. Da im System des Antijudaismus das Christentum nur in Abgrenzung zum Judentum gezeichnet wurde, wundert es kaum, dass die bleibende Erwählung das christliche Denken zunächst nicht berührte. Das Festhalten an dem alten Bund und die immer wiederkehrende liturgische Erinnerung an die Erwählung waren Ausweis ihrer Verstocktheit und Grund für das Ausgestoßen-Sein, da sie damit jedes Mal von Neuem hochmütig den Christen gegenüberstehen würden und Jesus Christus verneinen. Aufgrund der reinen Existenz des Judentums fühlten sich christliche Autoren seit dem 2. Jahrhundert unter einem Legitimationsdruck ihrer eigenen Theologie und Praxis. (Rainer Kampling, Antijudaismus)

Die theologischen Aussagen über die bleibende Erwählung Israels, die in Röm 9-11 formuliert ist, werden erst nach der Shoah vernommen. Die

Wurzel, der man sich erinnern soll – ist die konstitutive Voraussetzung und damit theologischer Basissatz, ist eine Errungenschaft der Relektüre von Röm 9-11.

Das Unbegreifliche dieses Geheimnisses der bleibenden Erwählung ist schließlich ein innerchristliches Problem. Bei einer Verneinung der bleibenden Erwählung Israels könnte man womöglich von einer »theologischen Einfühlungsverweigerung« sprechen.

Die Ausführungen von Herrn Grünberg haben gezeigt, dass der nicht-jüdische und jüdische Zeittunnel und die darin erwachsene Einfühlungsvermeidung auf die unüberwindliche Kluft der Shoah deuten. Ob diese Situation irgendwann in irgendeiner Generation zum Ende kommt?

Der Hinweis, dass die Konfliktsituation zwischen Herrn D. und seinen Kollegen nur durch das Eingeständnis beider Zeittunnel und einer Betrachtung sowie Untersuchung des je anderen Zeittunnels zu lösen wäre, könnte deeskalierend sein.

Die Benennung der Differenz und die Auseinandersetzung mit der anderen womöglich fremden Wahrnehmung der Geschichte kann zu einem Austausch führen und schließlich den gegenwärtigen Konfliktsituationen einen Lösungsansatz bieten.

Es ist jedoch deutlich geworden, dass das theologische Motiv der Erwählung eine »gewisse Kontinuität« besitzt, obwohl auf theologischer Ebene unter anderem verschiedene Synodenpapiere, Konzilsdokumente, Arbeitsgemeinschaften von Juden und Christen – gerade nach der Shoah von einer bleibenden Erwählung Israels sprechen. Die Kategorie ist in den Ausführungen von Herrn Grünberg auf gewisse Art losgelöst von theologischer Begrifflichkeit und scheint trotzdem durch eben jene genährt. So lässt sich vielleicht abschließend fragen, ob die theologischen Aufarbeitungen mit den Aussagen über die bleibende Erwählung die Basis nicht oder noch nicht erreicht haben? Und eine andere Frage wäre, wann bzw. wie ein hochtheologischer aufgeladener Begriff in eine säkulare Wirklichkeit überführt wird? **D**

Zum Wandel des Antisemitismus in der Debatte um die Judenemanzipation

Von Prof. Dr. Jan Weyand, Universität Erlangen-Nürnberg

Antisemitismus als politische Theologie. Typologien und Welterklärungsmuster. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin, 24. bis 26. Januar 2017

Dieser Beitrag fragt nach der Bedeutung des christlichen Erbes des modernen Antisemitismus im deutschsprachigen Raum. Die Antwort auf die Frage, ob der Antisemitismus des 20. Jahrhunderts im einen christlichen Kern hat oder nicht, ist nur auf den ersten Blick ein akademischer Streit gelehrter Köpfe, der ansonsten keine praktische Relevanz hat. Denn von der Antwort hängt nicht nur ab, ob wir Antisemitismus als primär religiös motivierten Hass verstehen oder nicht, von ihr hängt z. B. auch ab, welche pädagogischen oder politischen Mittel gegen Antisemitismus in Anschlag zu bringen sind: Wenn es sich beim gegenwärtigen Antisemitismus wesentlich um religiösen Hass handelt, dann sind diese Mittel sicher andere als wenn man davon ausgeht, dass Religion im gegenwärtigen Antisemitismus nicht im Zentrum steht.

Mit Blick auf den deutschsprachigen Raum lassen sich zwei einander diametral entgegengesetzte Positionen zum christlichen Gehalt des modernen Antisemitismus ausmachen. Ich werde beide Positionen in einem ersten Schritt knapp skizzieren (1). Im Anschluss daran werde ich eine These zum religiösen Gehalt des modernen Antisemitismus vorstellen, in den Kontext der gegenwärtigen Antisemitismusforschung einordnen (2) und schließlich historisch plausibilisieren (3).

(1) Zwei gegensätzliche Thesen zum religiösen Gehalt des modernen Antisemitismus

Die Antworten der Antisemitismusforschung auf die Frage, ob sich der christliche Juden Hass im Zuge des Wandels zu modernen, nationalstaatlich verfassten Sozialordnungen ebenfalls verändert hat und wenn ja, dann in welcher Weise, sind so kontrovers wie die Auffassungen zu Art, Zeitpunkt und Gründen eines solchen Wandels. Etwas vereinfachend kann man zwei gut etablierte, einander entgegengesetzte Auffassungen unterscheiden:

Eine Position unterscheidet vier Phasen der Entwicklung von Antisemitismus. Danach folgt auf

Jahrhunderte des christlichen Juden Hasses im frühen 19. Jahrhundert eine Umbruchphase, der so genannte »Frühantisemitismus« (Sterling 1969: 115), an den im ausgehenden 19. Jahrhundert die Phase des »modernen Antisemitismus« anschließt. Nach 1945 wandelt sich Antisemitismus erneut und nimmt die Form des »sekundären Antisemitismus« an. Der Wandel vom christlichen Juden Hass zum modernen Antisemitismus wird in der Regel an der im Deutschen Reich abgeschlossenen rechtlichen Gleichstellung der Juden festgemacht und in Verbindung zu den sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts rasch verbreitenden Rassetheorien gebracht. Nach dieser Auffassung unterscheidet sich der moderne Antisemitismus vom christlichen Juden Hass wesentlich durch seinen postemanzipatorischen Charakter¹ und seine Verankerung in einem rassentheoretischen Weltverständnis, das von der Annahme geprägt ist, »Völker« »veredelten« sich nach Innen durch Züchtung und nach Außen im Kampf mit anderen »Völkern«.

Für die These einer Transformation des christlichen Juden Hasses zum modernen Antisemitismus spricht, dass sich im ausgehenden 19. Jahrhundert unter Antisemiten die Bezeichnung »Antisemitismus« zur Beschreibung einer neuen, nicht mehr religiösen Feindschaft gegen Juden etablierte. Auch wenn der Terminus »Antisemitismus« unter den Judenfeinden des Kaiserreichs nicht unumstritten war, setzte er sich innerhalb kürzester Zeit als allgemein akzeptierte Bezeichnung von Judenfeindschaft durch. Ein Grund für diesen raschen semantischen Wandel findet sich in der öffentlichen Auseinandersetzung zwischen Antisemiten und ihren Gegnern: Diese kritisierten den Antisemitismus jener häufig als religiös motiviert und entsprechend als rückwärtsgewandt. Da die weit überwiegende Mehrheit der Antisemiten im Kaiserreich Juden nicht aus religiösen Gründen feindlich gegenüberstand – ich erinnere an dieser Stelle exemplarisch an den Hofprediger Stoecker, dessen Hass sich gegen die »irreligiöse Macht« des »modernen Judentums« (Stoecker 2004: 18) richtete –, verwehrten sie sich in ihren Reden und Publikationen typischerweise gegen den Vorwurf eines religiösen Juden Hasses. Die Differenz zwischen religiöser Judenfeindschaft und modernem Antisemitismus sahen die Antisemiten in der Selbstbeschreibung als »Antisemiten« deutlich

zum Ausdruck gebracht, und eben deswegen verbreitete sich dieser Terminus derart rasch.

Gegen diese These eines Wandels von Antisemitismus lassen sich Einwände vorbringen. So ist beispielsweise unklar, was genau mit dem Terminus »Frühantisemitismus«, der sich ja immerhin über etwa hundert Jahre erstrecken soll, bezeichnet ist. Kann man im 19. Jahrhundert schon von Antisemitismus sprechen und ihn sinnvoll von christlicher Judenfeindschaft unterscheiden? Die Charakterisierung dieser Phase als Antisemitismus legt das nahe, ihre Charakterisierung als »früh« schränkt das Nahegelegte ein. Und wenn der frühe Antisemitismus noch auf die Seite der religiösen Judenfeindschaft gehören sollte, lässt sich dann noch sinnvoll eine starke Differenz zwischen beiden behaupten? Diese und andere Schwierigkeiten haben dazu geführt, dass Forscherinnen und Forscher nicht die Diskontinuität, sondern die Kontinuität von Antisemitismus betont haben. Yehuda Bauer etwa spricht davon, dass der moderne Antisemitismus sein »christliches Erbe nicht leugnen« könne. Diese Position, die von einer kleinen, aber prominent (u. a.: Gavin I. Langmuir, Rosemary Ruether, Shulamit Volkov) besetzten Gruppe vertreten wird, hat Jacob Katz auf den Punkt gebracht: »Kein Antisemit, selbst wenn er antichristlich war, verzichtete je auf den Gebrauch jener antijüdischen Argumente, die in der Ablehnung von Juden und Judentum durch frühere christliche Zeiten wurzelten« (Katz 1989: 323).

Tatsächlich hat diese Position viel für sich, wenn man sich die Geschichte antisemitischer Stereotype ansieht. Beispielsweise lässt sich rasch zeigen, dass sich das Stereotyp vom geldgierigen, nur auf seinen Vorteil bedachten Juden, wie es etwa in dem Gegensatz von »schaffendem« und »raffendem« Kapital ausgedrückt ist, nicht nur aus dem christlichen Stereotyp vom wuchernden Juden entwickelt hat, sondern dass auch vergleichbare Themen in diesen Stereotypen angeschnitten werden: Der Gegensatz zwischen schaffendem und raffendem Kapital verweist auf eine Sozialordnung, in der der Tätigkeit der Arbeit eine Sozialverpflichtung zugesprochen wird; Arbeit ausschließlich auf eigene Rechnung (»raffendes Kapital«) gilt als verwerflich, die auch für eine Gemeinschaft geleistete Arbeit (»schaffendes Kapital«) hingegen gilt als normativ ausgezeichnet. Das ist in der christlichen Ethik der Arbeit, in der grundsätzlich die Gemeinschaftsverpflichtung von Arbeit betont wird, nicht anders. Dieses Fortleben einer christlich-antijüdischen Tradition im gegenwärtigen Antisemitismus lässt sich natürlich

nicht nur für das Stereotyp vom wuchernden Juden zeigen, sondern für die weit überwiegende Mehrzahl von Stereotypen. Ich erinnere an dieser Stelle nur an die bis ins späte 19. bzw., im osteuropäischen Raum, bis ins frühe 20. Jahrhundert verbreiteten Ritualmordzuschreibungen, an die das Stereotyp vom Juden, der den »Lebenssaft« anderer »Völker« »aussaugt«, anschließt.

Untersucht man also die Geschichte antisemitischer Stereotype, dann lässt sich die These einer Differenz von modernem Antisemitismus und christlicher Judenfeindschaft mit guten Gründen in Zweifel ziehen. Im Ergebnis stehen in dieser wichtigen Frage danach, ob die Beziehung von christlichem Judenhass und modernem Antisemitismus als kontinuierliche oder als diskontinuierliche zu verstehen ist, einander widerstreitende Antworten – »alle Versuche, Antisemitismus zeitlich und inhaltlich von anderen Formen der Judenfeindschaft klar abzugrenzen, sind umstritten geblieben« (Bergmann 2006: 6).

(2) Die These: Diskontinuität zwischen christlichem Judenhass und modernem Antisemitismus

Ich werde im Folgenden eine Position zu jener Frage entwickeln, die mit guten theoretischen Argumenten und empirischen Belegen davon ausgeht, dass der Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts zwar auf der Ebene der Stereotype an die christliche Judenfeindschaft anschließt und diese aufnimmt, er aber eine **neue** Bedeutung gewinnt, die mit christlicher Judenfeindschaft nichts zu tun hat. Der Antisemitismus wandelt sich, im deutschsprachigen Raum beginnt er seit dem späten 18. Jahrhundert, seine christliche Prägung und seine Einbettung in ein christliches Weltbild zu verlieren. Dieser Wandel erklärt sich nicht zuerst aus einem allgemeinen Prozess der »Säkularisierung« oder der »Aufklärung«, sondern aus einem Wandel der kollektiven Selbstbilder, auf die antisemitische Stereotype bezogen sind. Während der christliche Judenhass die eigene Gruppe zuerst als religiöse Gruppe versteht und daher die Feindschaft gegen Juden wesentlich in religiösen Vorwürfen ausdrückt, versteht der moderne Antisemitismus die eigene Gruppe zuerst als historisch-genealogische Gemeinschaft eines »Volkes« und drückt daher die Feindschaft gegen Juden in Feindbildern aus, in denen Juden zugeschrieben wird, die Einheit und Existenz des eigenen »Volkes« (und aller andere »Völker«) zu untergraben. Unter einem Wandel kollektiver Selbstbilder ist ein historischer Prozess zu verstehen, der erstens lange vor dem 18. Jahrhundert

beginnt und dessen treibende Kräfte zweitens nicht vor allem geistesgeschichtlicher Natur, sondern sozialgeschichtlicher Natur sind: Dominant christliche transformieren sich zu dominant nationalen Selbstbildern, weil sich staatliche Herrschaftsapparate herausbilden, die sich zunehmend als politische, nicht als religiöse Organisationen ihrer Bevölkerungen verstehen und die ihre Angehörigen als gleiche Träger von Individualrechten integrieren.

Dass sich mit dem Wandel der Herrschaftsorganisation – den ich an dieser Stelle nicht diskutieren kann – kollektive Selbstbeschreibungen von dominant christlichen zu dominant nationalen entwickeln, heißt gerade nicht, dass christliche Selbst- und Fremd- oder Feindbilder keine Rolle mehr spielen. Das Gegenteil ist – zumal im frühen 19. Jahrhundert – der Fall. Wohl aber verändern sich Stellenwert und Bedeutung christlicher Selbstbeschreibungen, sie werden nationalen zunehmend untergeordnet (und ordnen sich nationalen zunehmend unter), d. h. man versteht sich zunehmend auch bei konfessioneller Differenz als der gleichen Wir-Gruppe (der »Deutschen«) angehörig. Entsprechend verändern sich erstens die Regeln, wer zu »uns« gehört und wer nicht zu »uns« gehört, wer also z.B. »Jude« ist. Zweitens verändern sich die Zuschreibungen, d. h. die Eigenschaften, die »wir« »uns« selbst zuschreiben und die es »uns« ermöglichen, »uns« als eine nationalstaatliche Gruppe, »die Deutschen«, zu verstehen wie auch die Zuschreibungen von Eigenschaften zu Angehörigen anderer Gruppen, etwa »die Juden«.

Der Wandel kollektiver Selbstbilder von dominant christlichen zu dominant nationalen hat fundamentale Konsequenzen für die weitere Entwicklung des Antisemitismus. Zunächst eröffnet dieser Wandel die Möglichkeit, Christen und Juden im Staat als Bürger rechtlich gleichzustellen. Denn wenn Lutheraner, Reformierte und Römisch-Katholische in gleicher Weise und mit gleichen Rechten ausgestattete Untertanen im preußischen Staat sein können, weil man davon ausgeht, dass die Staatszugehörigkeit von der religiösen Zugehörigkeit erstens unabhängig und zweitens ihr übergeordnet ist, dann stellt sich natürlich absehbar die Frage, ob nicht auch Juden trotz religiöser Differenz gute Untertanen sein können. Der Wandel der kollektiven Selbstbilder eröffnet also eine Möglichkeit, die in den Jahrhunderten der christlichen Judenverfolgung und der rechtlichen Sonderstellung der Juden verschlossen und in keiner Weise denkbar war, die rechtliche Gleichstellung von Juden und Christen im Staat. In dem

Moment, in dem diese Möglichkeit im späten 18. Jahrhundert als reale politische Perspektive diskutiert werden kann, verändert sich auch der Judenhass, ja, dieser muss sich verändern: Gegen die rechtliche Gleichstellung der Juden im Staat lässt sich schwerlich religiös argumentieren, d. h. Antisemiten müssen bei der Ablehnung der rechtlichen Gleichstellung der Juden andere Gründe mobilisieren. Denn wenn die religiöse Zugehörigkeit für die Stellung im Staat von untergeordneter Bedeutung ist, wird die Behauptung, Juden könnten wegen ihrer religiösen Zugehörigkeit keine gleichberechtigten Untertanen sein, irgendwie schal. Es hilft dann auch nicht weiter, den Staat, wie das im der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gängig war, als einen »christlichen Staat« zu bezeichnen – denn »Unterordnung« der religiösen Zugehörigkeit unter die politische bedeutet vor allem anderen, dass das fundamental unterschiedliche Verständnis eines »christlichen Staates« bei Katholiken und Protestanten gerade keinen Einfluss auf deren gemeinsame Zugehörigkeit zu einem Staat hat. Antisemiten müssen andere Gründe finden, warum Juden keine gleichberechtigten Untertanen sein können und sie finden andere Gründe. Der moderne Antisemitismus begreift die eigene Gruppe und die Gruppe der Juden nicht bzw. nicht nur als religiöse Gemeinschaft, sondern zuallererst als »Volk«. Juden können nach Auffassung der Antisemiten keine gleichen Bürger (bzw., im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert: keine gleichen Untertanen) im Staat sein, weil sie nicht dem »Volk« angehören, das sich im Staat regiert (bzw. im 18. und frühen 19. Jahrhundert: das im Staat von Angehörigen des eigenen »Volkes« regiert wird). Es ist also derselbe sozialhistorische Prozess, der die Möglichkeit der rechtlichen Gleichstellung von Juden und Christen im Staat eröffnet und der dem Wandel eines dominant christlichen zu einem dominant nationalen Antisemitismus zu Grunde liegt. Im Ergebnis dieses Wandels steht das zentrale Muster moderner antisemitischer Selbst- und Feindbeschreibung, demgemäß sich die soziale Welt als Welt von »Völkern« darstellt, in der Juden dem eignen »Volk« und allen anderen »Völkern« feindlich gegenüberstehen. Alle »Völker« gelten als Gemeinschaften, Juden hingegen als Zerstörer von Gemeinschaft.²

Die Entwicklung dieses Grundmusters antisemitischer Zuschreibungen folgt vom späten 18. bis zum späten 19. Jahrhundert einer spezifischen Dynamik. Im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert schließt die Zugehörigkeit zu »Volk« in aller Regel (eine in der Geschichte des modernen Antisemitismus wichtige Ausnahme ist z. B. Jakob

Fries) das Bekenntnis zu einer christlichen Religion ein. Für die meisten Antisemiten ist es eine Selbstverständlichkeit, dass das »deutsche Volk« ein »christliches Volk« ist. Allerdings verändert sich die Bedeutung dieses Bekenntnisses für das Selbstbild sukzessive. Für das ausgehende 19. und das frühe 20. Jahrhundert gilt zwar nach wie vor, dass die Mehrheit der Antisemiten sich in einer christlichen Tradition stehend sieht, aber der christliche Glaube ist im Selbstbild nicht mehr als Bekenntnis, sondern als Traditionsbestand »unseres Volkes« relevant. In diesem Sinne kann man sagen, dass die Geschichte des modernen Antisemitismus eine Geschichte seiner »Entchristlichung« ist, weil sich der Stellenwert des christlichen Glaubens vom Bekenntnis zum Traditionsbestand wandelt (wie bei vielen rechten Bewegungen der Gegenwart).

Bevor ich diese These, die an dieser Stelle vielleicht noch etwas abstrakt und fremd klingt, historisch fülle und an der Entwicklung des Antisemitismus im späten 18. Jahrhundert empirisch verdeutliche, ist es in meiner Perspektive wichtig, sie zunächst theoretisch einzuordnen. Das hat vor allem damit zu tun, dass nach der hier vertretenen Auffassung der Wandel von einem dominant christlichen zu einem dominant nationalen Antisemitismus aus der Entwicklungsdynamik der kollektiven Selbstbilder erklärt wird, in der etablierten Antisemitismusforschung dem Selbstbild, auf das das antisemitische Feindbild bezogen ist, bisher jedoch wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Natürlich hat auch die traditionelle Antisemitismusforschung gesehen, dass das antisemitische Feindbild auf ein kollektives Selbstbild referiert, aber sie hat diese Beziehung nicht zum Gegenstand ihrer Analyse gemacht. Ein meines Erachtens wichtiger Grund dafür liegt in einer theoretischen Entscheidung: Die traditionelle Antisemitismusforschung hat sich aus der Vorurteilsforschung entwickelt und angenommen, dass die oft bizarren Vorwürfe der Antisemiten eine verzerrte Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit darstellen. Geht man davon aus, ist der nächste zwingende Schritt, den Grund der Verzerrung der Wirklichkeitswahrnehmung aufzuklären. Dafür wird die Psyche der Antisemiten verantwortlich gemacht; das Ausmaß der Anfälligkeit für antisemitische Propaganda wiederum wird auf soziale Krisen zurückgeführt. Etwas verkürzt und sehr zugespitzt formuliert kann man sagen, dass die traditionelle Antisemitismusforschung im Antisemitismus wie in anderen gruppenbezogenen Vorurteilen eine Art Ventil für Hass infolge sozialer Not sieht und die innere Struktur des Hasses aus der Psyche der Antisemiten verständlich macht.

Das Feindbild des Antisemitismus stellt sich in der traditionellen Antisemitismusforschung – und das ist die theoretische Entscheidung – im Kern als ein Tatbestand der individuellen Psyche bzw. vieler individueller Psychen dar. Das führt auf Probleme, von denen ich an dieser Stelle zwei nenne:

Erstens wird Antisemitismus in diesem Verständnis zu einem gruppenbezogenen Stereotyp, das im Grunde jede Minderheit treffen kann – »die Opfer« sind »untereinander auswechselbar« (Adorno/Horkheimer 1987: 200). Was gestern Juden galt, kann heute Muslimen, Homosexuellen, Schwarzen gelten. Die These von der Auswechselbarkeit der Opfer wäre empirisch nur zu halten, wenn auch die Zuschreibungen zu den jeweiligen Gruppen auswechselbar wären. Genau das aber ist nicht der Fall: Die beiden zentralen Zuschreibungen im Antisemitismus behaupten, dass Juden darauf zielten, das eigene »Volk« und alle anderen »Völker« ökonomisch zu zerstören und ihre moralische Einheit zu untergraben. Juden wird also eine erhebliche Zerstörungsmacht zugeschrieben, von der darüber hinaus behauptet wird, dass sie nicht nur gegen das eigene »Volk«, sondern auch gegen alle anderen »Völker« ausgeübt wird, ich erinnere beispielhaft nur an die »jüdisch-bolschewistische Wallstreet-Verschörung« oder an die Protokolle der Weisen von Zion. Eine solche Zuschreibung von international agierender Macht findet sich in homophoben Texten im Normalfall nicht, auch nicht in schwarzenfeindlichen. Wo »der Islam« zu einer Gefahr für Europa oder gar die westliche Welt stilisiert wird, sind doch die Zuschreibungen der Mittel andere als im Antisemitismus – Antisemitisten nehmen typischerweise nicht an, dass »die Deutschen« und alle anderen »Völker« mit Hilfe von Finanzkapital unterworfen werden usw. Kurz: Die Feindzuschreibungen unterscheiden sich offensichtlich bei unterschiedlichen Gruppen. Daraus lässt sich folgern, dass die Gruppen nicht einfach auswechselbar sind, eine allgemeine Theorie sozialer Stereotype also zu kurz greift.

Zweitens verwandelt die Rückführung der Verzerrungen des antisemitischen Feindbildes auf die Psyche der Antisemiten Antisemitismus vornehmlich in einen psychischen Tatbestand. Das ist er sicher auch, aber eben nicht nur. Untersucht man Antisemitismus nicht zuerst als Tatbestand der individuellen Psyche, sondern als Element von Kultur, nicht zuerst als mentalen Zustand, sondern als Bestandteil einer symbolischen (und eben nicht: psychischen) Ordnung von Welt, kann man sehen, dass das antisemitische Feind-

bild grundsätzlich auf ein kollektives Selbstbild verweist. Antisemiten sind nie alleine. Sie sprechen grundsätzlich nicht von sich in der ersten Person, sondern von »uns«. Die Bedrohungen, die Juden zugeschrieben werden, richten sich im Antisemitismus nicht gegen einzelne Personen, sondern gegen Wir-Gruppen. In dieser kulturellen Dimension ist Antisemitismus Teil der Selbstverständigung von Kollektiven – indem er das Bild einer bösen jüdischen Macht zeichnet, zeichnet er zugleich ein Bild einer eigenen bedrohten Gruppe, er stellt heraus, was »uns« auszeichnet.

Die Umstellung der Forschungsperspektive von Psyche auf Kultur wird in den späten 70er Jahren des letzten Jahrhunderts mit einem Aufsatz von Shulamit Volkov (2000) eingeleitet und in der neueren Antisemitismusforschung ausgearbeitet.³ Diese Forschung ersetzt die ältere Antisemitismusforschung nicht und sie tritt auch nicht an deren Stelle – niemand würde ernsthaft bestreiten, dass die unterschiedliche Empfänglichkeit von Individuen für antisemitische Stereotype etwas mit der Psyche dieser Individuen zu tun hat. Die neuere Antisemitismusforschung ist vielmehr dadurch ausgezeichnet, dass sie Antisemitismus nicht zuerst als psychischen Tatbestand, sondern zuerst als kulturelles Phänomen untersucht. Dieses Verständnis ermöglicht neue und in meinen Augen auch bessere Perspektiven auf Antisemitismus, z. B., um auf die Frage nach der Beziehung zwischen christlichem und modernem Antisemitismus zurückzukommen, kann diese so lange strittige Frage durch eine Analyse des Wandels der antisemitischen Feind- und Selbstbeschreibungen plausibel beantwortet werden. Sieht man nämlich, dass antisemitische Feindbeschreibungen ausnahmslos auf kollektive Selbstbeschreibungen verweisen, dann kann man auch sehen, was der traditionellen Antisemitismusforschung verborgen geblieben ist und verborgen bleiben musste: Dass die Entwicklungsdynamik der antisemitischen Feindbeschreibung abhängt von der Entwicklungsdynamik kollektiver Selbstbeschreibungen. In dieser Perspektive ist es nicht mehr nötig, theoretisch unplausible Verlegenheitsbezeichnungen wie »Frühantisemitismus« zur Kennzeichnung historischer Phasen anzubringen, die sich nicht recht in das Schema einpassen lassen. Vielmehr kann man jetzt sehen, dass das Grundmuster der Zuschreibungen im »Frühantisemitismus« dem Grundmuster der Zuschreibungen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert weitgehend entspricht, weil sich die kollektiven Selbstbeschreibungen in ihrer Grundstruktur weitgehend entsprechen. Das werde ich im nächsten Abschnitt empirisch zeigen.

(3) Vom christlichen Judenhass zum modernen Antisemitismus

Die Forderung, Juden im Staat als Untertanen mit gleichen bürgerlichen Rechten auszustatten und sie so den Christen gleichzustellen, wird in Preußen 1781 von Christian von Dohm erhoben. Dass diese Forderung zu diesem Zeitpunkt nicht nur artikuliert werden kann, sondern zum Auslöser einer öffentlichen Debatte um die rechtliche Stellung der Juden wird,⁴ hat eine Reihe von sozialhistorischen Voraussetzungen, die ich an dieser Stelle nicht ausführlich erörtern kann (vgl. dazu Weyand 2016), deren wichtigste jedoch wenigstens genannt sein sollen: Auf der Ebene der handelnden Akteure ist dies ein Prozess der fortschreitenden Verbürgerlichung der Lebenswelten, der sich in aufgeklärten christlichen wie jüdischen Milieus vollzieht; auf der Ebene der Kultur tritt die Idee einer allgemeinen Gleichheit der Menschen als Begründung einer gleichen Zugehörigkeit zu Staaten zunehmend in das Zentrum des Weltverstehens, auf der Ebene sozialer Institutionen schlägt sich dieser kulturelle Wandel in der fortschreitenden Auflösung ständischer Privilegien nieder. In diesem Prozess rücken Juden, die vorher am Rande der christlichen Sozialordnung lebten, in einer Welt, die durch Sprache, Rechtszuschreibungen, Kleiderordnungen, Sitten von christlichen Lebenswelten deutlich unterschieden war, langsam in eine bürgerliche Welt ein, und das bedeutet zunächst, dass sie nicht im Außenbereich der eigenen Sozialordnung wahrgenommen werden, sondern in deren Binnenbereich, d. h. als Minderheit.⁵ Aus einer Gruppe unter einer Vielzahl ungleicher Gruppen wird eine Gruppe, die ungleich ist in einem Staat gleicher Untertanen.

In dem Moment, in dem Juden nicht mehr im Außenbereich der Christen, sondern im Innenbereich eines absolutistischen Staates verstanden werden können, dessen Angehörige trotz unterschiedlicher konfessioneller Zugehörigkeiten mit gleichen Rechten ausgestattete Untertanen im Staat sind, kann die Frage nach der rechtlichen Gleichstellung der Juden im Staat gestellt werden. Christian von Dohm stellt sie in *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, indem er die bürgerliche Idee, die Aufgabe des Staates sei die Beförderung eines »allgemeinen Wohls«, mit der merkantilistischen Annahme verbindet, die Staatseinkünfte seien durch aktive Bevölkerungspolitik zu steigern. Für Dohm ist »die fortschreitende Zunahme der Bevölkerung die wesentlichste Bedingung des größtmöglichen allgemeinen Wohls« (Dohm 1781: 3), weshalb es erstaunlich

sei, dass bei den Juden keine aktive Bevölkerungspolitik betrieben werde. Denn »tief verwurzelte Fehler« (Dohm 1781: 87) der Juden seien nicht eine Folge ihrer religiösen Orientierung, sondern ihrer Verfolgung durch die Christen. Die »drückende Verfassung, in der sie noch igt in den meisten Staaten leben, [ist] nur ein Überbleibsel der unpolitischen und unmenschlichen Vorurtheile der finsternen Jahrhunderte, also unwürdig sey in unsern Zeiten fortzudauern« (Dohm 1781: 3). Der Clou an Dohms Überlegung ist, dass er die zeitgenössischen Stereotype über Juden übernimmt und akzeptiert, sie aber nicht aus der jüdischen Religion, sondern aus der Unterdrückung der Juden durch Christen erklärt. Juden seien »nur deßhalb als Menschen und Bürger, verderbt gewesen, weil man ihnen die Rechte beyder versagt« (Dohm 1781: 3) habe. Wenn nicht die Juden selbst für ihre »Fehler« verantwortlich sind, sondern diese Produkt von Verfolgung sind, gibt es keinen Grund mehr, nicht auch die Zunahme der jüdischen Bevölkerung zu fördern, und die erste und wichtigste Maßnahme dieser Förderung ist nach Dohm die rechtliche Gleichstellung von Juden und Christen als Untertanen im Staat. Die Zugehörigkeit zum Staat, der Bürgerstatus, ist für Dohm der der religiösen Zugehörigkeit übergeordnet. »Der Edelmann, der Bauer, der Gelehrte, der Handwerker, der Christ und der Jude« sind »noch mehr als dieses, Bürger« (Dohm 1781: 26). Als rechtlich gleichgestellter Bürger werde ein Jude aus seiner bürgerlichen Tätigkeit die gleichen Annehmlichkeiten ziehen wie ein Christ und daher ein guter Bürger sein wie dieser auch: »Der Jude ist noch mehr Mensch als Jude, und wie wäre es möglich, daß er einen Staat nicht lieben sollte, in dem er ein freyes Eigenthum erwerben, und desselben frey geniessen könnte, wo seine Abgaben nicht grösser als die anderer Bürger wären, und wo auch von ihm Ehre und Achtung erworben werden könnte?« (Dohm 1781: 28)

Für Dohm können Juden Bürger sein wie Christen, weil sie vor ihrer religiösen oder sonstigen Zugehörigkeit Menschen sind. Diese gemeinschaftliche Zugehörigkeit liegt der sozialen Position des Bürgers zugrunde, und die soziale Position eines Bürgers wiederum ermöglicht die Verfolgung privater Zwecke in der bürgerlichen Gesellschaft. Die staatliche Garantie individueller bürgerlicher Freiheitsrechte liegt für Dohm dann auch der Loyalität dieser Bürger gegenüber dem Staat zugrunde. »Der Genuß der Freyheit in Absicht jener nur eigenen Einsichten folgen zu dürfen, macht den Bürgern den Staat, der ihn gestattet, noch lieber, und zugleich alle Pfeile der Schwärmerey stumpf« (Dohm 1781: 86 f.).

Wer also kann Bürger sein? Für Dohm ist die Sache klar: Alle Menschen (d. h. zu seiner Zeit: erwachsene männliche Steuerzahler), die im Staatsgebiet leben. In dieser Überlegung klafft offenbar eine Lücke, die historische Gründe hat: Der menschenrechtliche Universalismus, der die Rechtsgleichheit im Staat auf die gemeinschaftliche Zugehörigkeit der Rechtsträger zur Menschheit bezieht, richtet sich politisch klar auf die Innenseite der absolutistischen Staaten, sein Ziel ist die Abschaffung ständischer Privilegien. Der Rekurs auf die gemeinsame Zugehörigkeit zur Menschheit, die Idee, Menschen kämen Rechte zu, richtet sich gegen die Praxis gruppenbezogener Rechte, er interessiert sich nicht für die Differenz von »Mensch« und »Bürger«. Nun ist aber klar, dass in einer Welt, in der eine Mehrzahl von Staaten besteht, das Kriterium der gemeinschaftlichen Zugehörigkeit zur Menschheit zwar begründen kann, warum alle Staatsangehörigen über gleiche Individualrechte verfügen sollen, nicht aber erhellen kann, was denn die Bürger des einen Staates von den Bürgern eines anderen Staates unterscheidet. Jürgen Habermas hat diese Lücke präzise formuliert: »In normativen Begriffen allein lässt sich .. nicht erklären, wie sich die Grundgesamtheit jener Personen, die sich vereinigen, um ihr Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts legitim zu regeln, zusammensetzen soll. Normativ betrachtet, sind die sozialen Grenzen einer Assoziation freier und gleicher Rechtsgenossen kontingent« (Habermas 1999: 139 f.).

Das Ausfüllen dieser »Lücke« mit einem historisch-genealogisch verstandenen Begriff des »Volkes« stellt den Eingriffspunkt der Antisemiten dar, den Punkt der Transformation des christlichen Judenhasses in den modernen Antisemitismus. Ich verdeutliche ihn exemplarisch an einer der wichtigsten zeitgenössischen Reaktionen auf Dohms Forderung nach rechtlicher Gleichstellung der Juden. Sie stammt von Johann David Michaelis, einem protestantischen Theologen, der zu den bedeutendsten Intellektuellen seiner Zeit zählte.

Um die Emanzipationsforderung abzulehnen, reicht der Verweis auf die religiöse Differenz nicht aus. Da die Forderung auf der Überordnung der Staatszugehörigkeit über die religiöse Zugehörigkeit basiert, muss eine zeitgemäße Ablehnung jene in Frage stellen. Das tut der moderne Antisemitismus, indem er jene »Lücke« zwischen partikularer Staatszugehörigkeit und universaler Zugehörigkeit zur Menschheit mit dem Begriff des »Volkes« füllt. Gleiche bürgerliche Rechte im Staat kann nur haben, wer zum »Volk« gehört. Da

Juden nach Auffassung der Antisemiten nicht zum »Volk« gehören, können sie auch keine gleichen Rechte im Staat haben. »Volk« tritt in den Vordergrund, weil es um die Gleichstellung von Juden im Staat geht. So lange »die Juden« an ihrem »Nationalcharacter«, den religiös begründeten Regeln ihrer Lebensweise, festhielten, »werden sie [...] nie mit uns so zusammenschmelzen, wie Catholike und Lutheraner, Deutscher, Wende und Franzose, die in Einem Staat leben« (Michaelis 1973: 41).

Michaelis unterscheidet zwischen den christlichen Konfessionen (die er als »Religionen« bezeichnet), um zur »ganzen deutschen Nation« zu gehören, muss man einer dieser Konfessionen angehören. Doch ist dies nicht das einzige Kriterium, durch das die Zugehörigkeit zur Nation bestimmt ist. Grattenauer, ein Zeitgenosse von Michaelis, artikuliert dies an einer Stelle ganz deutlich: »Wenngleich Deisten, Naturalisten, Arianer, Manichäer und andere Secten in gewissen Glaubens-Puncten von der herrschenden Kirche des Landes abweichen so kann man doch gegen ihre Moral nichts einwenden, und diese, nicht aber die Religion ist es, welche den Menschen, zum Menschen, und Bürger macht« (Grattenauer 1791: 39). Der Bürgerstatus also hängt nicht von der religiösen Zugehörigkeit, sondern von der »Moral« ab. Auch für Grattenauer ist das »Volk« ein »christliches Volk«, aber der christliche Glaube qualifiziert es nicht hinreichend. Zum christlichen Glauben kommt »Moral« hinzu, die bei Michaelis als »Temperament« (Michaelis 1973: 36) oder »Nationalcharacter« (ebd.) gefasst wird. »Völker« sind demnach eigenständige Wesenheiten, die sich durch kulturelle Besonderheiten (bei spätere Autoren ist dies dann das »germanisches Wesen«, die »germanische Seele«, der »Volksgeist« o. ä.) von anderen »Völkern« unterscheiden. Juden verfügen nicht über dieses »Temperament«, d. h. sie gehören nicht zum »Volk«. Entsprechend heißt es bei Michaelis: »Welches Volk nicht mit uns essen und trinken kann, bleibt immer in seinen und unsern Augen ein sehr abgesondertes Volk« (Michaelis 1973: 61).

»Kultur« ist indes nur eine Bestimmung von Volk. Die andere ist ethnische Zugehörigkeit, also Abstammung. In diesem Sinne heißt es bei Michaelis: Auch solche Personen sind »dem Namen und Geburt nach Juden«, die »von der jüdischen Religion [...] nichts glauben« (Michaelis 1973: 37). Abstammung ist nicht nur das historisch älteste Kriterium zur Festlegung von Zugehörigkeit, es zeichnet sich dadurch aus, dass es die Beziehung von Individuum und Gruppe eindeutig definiert.

Diese eindeutige Definition ermöglicht historische Genealogien, d. h. Erzählungen, die eine Gruppe in der historischen Zeit verorten. Auf dieser Grundlage lässt sich die Geschichte des eigenen »Volkes« und aller anderen als Gemeinschaften verstandenen »Völker« als Kampf zwischen gemeinschaftsbildenden »Völkern« und gemeinschaftszerstörenden »Juden« erzählen – und genau so wird sie seit Michaelis im modernen Antisemitismus erzählt.

Juden gehören demnach weder kulturell noch ethnisch zu »unserem Volk«. Da sich nach einer Auffassung, die nicht nur von Antisemiten geteilt wird, sondern die vielmehr zum Grundbestand des modernen Weltverstehens gehört, »Völker« in Staaten selbst regieren, der Staat ein politischer Ausdruck des Anspruchs eines »Volks« auf Selbstregierung ist – der Staat, so heißt es bei Friedrich Rühs, einem der giftigsten Antisemiten des frühen 19. Jahrhunderts, ist »ein todter Begriff ohne ein Volk, und ein Volk ist Nichts ohne Volksgeist« (Rühs 2004: 184) – kann im Staat nur gleiche Rechte als Bürger haben, wer auch dem »Volk« zugehört. Da Juden einem anderen (ebenfalls ethnisch bestimmten) »Volk« angehören, nehmen die Antisemiten an, dass sie dem Staat, in dem sie leben, nicht loyal gegenüberstehen. Nach Michaelis betrachten sie ihn »immer als Zweitwohnung ..., die sie einmal zu ihrem großen Glück verlassen« (Michaelis 1973: 42). Keine zwei Jahre nach Michaelis wird dieser Gedanke von Johann Heinrich Schulz in eine paradoxe Formel gegossen, die Fichte in seinem *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution* aufnimmt und die seither in kaum einer antisemitischen Feindbeschreibung fehlt: Juden bildeten nicht Staaten, sondern »Staaten in Staaten«.

Solche politischen Selbst- (»wir sind ein Volk, das in einem Staat lebt«) und Feindbeschreibungen (»Juden gehören zu einem anderen Volk, das wie jedes Volk einen Staat bildet, aber wie kein anderes in anderen Staaten«) sind historisch neu – dem christlichen Judenhass fehlt der politische Bezug wie die moderne Vorstellung, dass sich »Völker« in Staaten selbst regierten. Der moderne Antisemitismus dagegen ist von Anbeginn an ein politischer Antisemitismus, in dessen Zentrum sich die These von der Selbstregierung von »Völkern« in Staaten mit der Annahme verbindet, Juden wollten diese »Völker« beherrschen, kontrollieren und deren Gemeinschaft zerstören. Mit den neuen Regeln der Festlegung von Zugehörigkeit, mit denen Antisemiten auf die neu aufgeworfene Forderung nach gleichen Rechten von

Juden und Christen als Bürger im Staat antworten, wandelt sich offenbar auch das Feindbild – im modernen Antisemitismus mögen Juden auch Feinde der Christen sein, sie gelten zuerst als Feinde eines nicht religiös, sondern kulturell («Moral») und ethnisch bestimmten »Volkes«, entsprechend werden ihnen als zentrale Vergehen keine religiösen Vergehen wie Hostienschändung, Ritualmord oder unchristlicher Wucher, sondern Vergehen gegen die Einheit und Existenz von »Volk« zugeschrieben.

Insbesondere im frühen 19. Jahrhundert gehört zu der kulturellen Bestimmung von »Volk« («Volksgeist» usw.) in der Regel das Bekenntnis zum christlichen Glauben: Auch wenn »Volk« nicht über die christliche Religion bestimmt wird (und auch nicht bestimmt werden kann: die Gemeinschaft der Christen ist bekanntlich indifferent gegen ethnische und kulturelle Differenzen von »Völkern«), so gilt doch nicht nur die Zugehörigkeit, sondern das Bekenntnis zu einer christlichen Religion als sine qua non der Volkszugehörigkeit. Doch so intensiv die Diskussion um einen »christlichen Staat« geführt wird und so religiös sich die Staaten des späteren Deutschen Reichs auch selbst verstehen, in der Unterordnung der religiösen Zugehörigkeit unter den Bürgerstatus ist eine Entwicklung angelegt, die auf eine Entkoppelung von religiöser Zugehörigkeit und Bürgerstatus hinausläuft. Diese Entkoppelung kennzeichnet die Geschichte des Antisemitismus im deutschsprachigen Raum im 19. Jahrhundert. Mit »Entkoppelung« bezeichne ich einen historischen Prozess des Wandels der Bedeutung von religiöser Zugehörigkeit im Selbstbild, und zwar von einem Bekenntnis zu einem Bestandteil der historisch-kulturellen Entwicklung von »Volk«. Dass »wir« ein »christliches Volk« sind, kann bedeuten, dass »wir« uns dazu bekennen, d. h. dass die Glaubenspraxis integraler Teil unserer Alltagspraxis ist. Dass »wir« ein »christliches Volk« sind, kann auch bedeuten, dass die Geschichte »unseres Volkes« zu einer bestimmten Zeit christlich geprägt war, das Christentum mithin ein Traditionsbestand ist, der als Traditionsbestand, nicht aber als Bekenntnis wichtig für »unser« Selbstverständnis ist. Entsprechend wandeln sich die genealogischen Erzählungen von der biblischen Erzählung zu einer völkischen Erzählung, in der an die Stelle eines christlichen Ursprungsmythos ein völkischer Ursprungsmythos tritt, in dem »wir« erst Heiden und dann Christen waren.

Dieser Wandel hat erhebliche Konsequenzen für die Frage, wie man die Gruppe wechseln kann. Im christlichen Juden Hass ist die zentrale Forde-

rung an die Juden, sich zum christlichen Gott bekehren. In dem Moment, in dem Juden als »Volk« mit politischem Anspruch («Staat») konstruiert werden, verschwindet das Bekenntnis, die Taufe, als Möglichkeit, aus der einen in die andere Gruppe zu wechseln. Zwar wird im frühen 19. Jahrhundert gelegentlich noch die Position vertreten, Juden könnten zu »uns« gehören, wenn sie sich zum Christentum bekehrten (etwa: Ferdinand Buchholz), doch finden sich schon im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert Positionen, in denen religiöse Zugehörigkeit und Zugehörigkeit zu »Volk« klar entkoppelt sind (und zwar auch und gerade bei Protestanten) und entkoppelt sein müssen, weil sich anders die Emanzipationsforderung nicht abwehren lässt. In der Folge dieser Entkoppelung verwandelt sich nicht nur das Bekenntnis zum Traditionsbestand,⁶ das Bekenntnis ermöglicht auch nicht mehr einen ersten Schritt des Gruppenwechsels.

Was soll man mit einer Gruppe machen, bei der keine Hoffnung besteht, dass ihre Angehörigen jemals die Seite wechseln können? Die Antwort des modernen Antisemitismus ist eindeutig, und sie ist eindeutig seit dem späten 18. Jahrhundert: Die Forderungen zielen auf Ausschluss, Vertreibung oder Tötung.

Anmerkungen:

¹ Reinhard Rürup hat den Zusammenhang von Antisemitismus und rechtlicher Gleichstellung der Juden präzise bezeichnet: »Bei der durch den Antisemitismus geschaffenen »Judenfrage« der siebziger Jahre handelte es sich nicht um eine Wiederaufnahme der älteren, emanzipatorischen »Judenfrage«, sondern um einen qualitativ neuen Sachverhalt. Der moderne Antisemitismus ist nicht nur chronologisch, sondern auch sachlich ein postemanzipatorisches Phänomen« (Rürup 1987: 114).

² Unter einem Grundmuster der Zuschreibungen ist ein Muster zu verstehen, dass diese organisiert: Der sozial umfassende Gegensatz zwischen allen als Gemeinschaften vorgestellten »Völkern« auf der einen und der gemeinschaftszerstörenden Gesellschaft der Juden auf der anderen Seite wird in Form einer »großen historischen Erzählung« eines umfassenden Kampfes zwischen »Völkern« und Juden erzählt und in allen gesellschaftlichen Handlungsfeldern ausbuchstabiert: Während »deutsches« Wirtschaften (und das aller anderen als Gemeinschaften vorgestellten »Völker«) am Wohl des »Volkes« orientiert sei, sei »jüdisches« Wirtschaften am Prinzip des Eigennutzes orientiert und auf die Zerstörung gemeinschaftsorientierten Wirtschaftens gerichtet, während »deutsche« Musik und Kunst im »Volk« »verwurzelt« sei, seien Juden nicht zu »wirklichem« künstlerischen Ausdruck fähig, da sie aufgrund mangelnder Verwurzelung im »Volk« nicht schöpferisch tätig sein könnten, sondern nur nachahmen usw.

³ Darunter fallen, um nur einige Beispiele zu nennen, etwa die Überlegungen von Werner Bergmann und Rainer Erb zur Kommunikationslatenz des sekundären Antisemitismus (1987), die Analyse der semantischen Struktur des modernen Antisemitismus von Klaus Holz (2001), die Studien zum Antisemitismus von links von Thomas Haury (2002) oder meine Arbeit zur historischen Genese des modernen Antisemitismus (2016).

⁴ Die erste Forderung nach rechtlicher Gleichstellung der Juden hat meines Wissens 1714 John Toland in England erhoben. Die Argumente von Dohm und Toland sind vergleichbar, allerdings war Tolands Schrift nicht Ausgangspunkt einer Debatte, weshalb sie heute weitgehend in Vergessenheit geraten ist.

⁵ »Minderheiten« gibt es erst in Sozialordnungen, die ihre Angehörigen als Gleiche einschließen. Vormoderne Sozialordnungen kennen keine Minderheiten sondern eine Vielzahl von Gruppen mit unterschiedlichen Status.

⁶ Dieser Wandel ist bei Heinrich von Treitschke prominent ausgedrückt: »Mit jedem Schritte, den ich in der Erkenntniß der vaterländischen Geschichte vorwärts thue, wird mir klarer, wie fest das Christenthum mit allen Fasern des deutschen Volkes verwachsen ist [...]. Christliche Gedanken befruchten unsere Kunst und Wissenschaft; christlicher Geist lebt in allen gesunden Institutionen unseres Staates und unserer Gesellschaft« (Treitschke 2003: 288)

Literatur:

Adorno, T. W.; Horkheimer, M. (1987 [1944/47]): Dialektik der Aufklärung, in: Horkheimer, M., Gesammelte Schriften, Bd. 5. Frankfurt a. M., Fischer: 11-292.

Bergmann, W.; Erb, R. (1987): Kommunikationslatenz, Moral und öffentliche Meinung: theoretische Überlegungen zum Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Jg. 38, H. 2: 223-246.

Bergmann, W. (2006): Geschichte des Antisemitismus. München, C. H. Beck.

Dohm, C. W. (1781): Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. Berlin, Friedrich Nicolai.

Grattenauer, K. W. (1791): Ueber die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden. Stimme eines Kosmopoliten. Germanien [Leipzig], Voss.

Habermas, J. (1999): Der europäische Nationalstaat – Zu Vergangenheit und Zukunft der Souveränität und Staatsbürgerschaft, in: Ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Frankfurt a. M., Suhrkamp: 128-153.

Haury, T. (2002): Antisemitismus von Links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR. Hamburg, Hamburger Edition.

Holz, K. (2001): Nationaler Antisemitismus. Hamburg, Hamburger Edition.

Katz, J. (1989): Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700 - 1933. München, C. H. Beck.

Michaelis, J. D. (1973 [1782]): Über die bürgerliche Verbesserung der Juden von Christian Wilhelm Dohm, in: C. K. W. v. Dohm: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, Bd. 2. Hildesheim, New York, Georg Olms Verlag: 31-71.

Rühs, F. (2004 [1816]): Die Rechte des Christenthums und des deutschen Volkes, vertheidigt gegen die Ansprüche der Juden und ihrer Verfechter, in: J. A. Steiger (Hg.): Anti-Israel: Eine projüdische Satire aus dem Jahre 1818. Heidelberg, Manutius: 155-238.

Rürup, R. (1987 [1975]): Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur »Judenfrage« der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt a. M., Fischer.


Sterling, E. (1969): Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland (1815-1850). Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt.

Stoecker, A. (2004a [1879]): Unsere Forderungen an das moderne Judentum, in: G. Brakelmann: Adolf Stoecker als Antisemit. Waltrop, Hartmut Spenner: 10-24.

Toland, J. (1714): Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland. London.

Treitschke, H. v. (2003 [1880]): Noch einige Bemerkungen zur Judenfrage, in: K. Krieger (Hg.): Der »Berliner Antisemitismusstreit« 1879-1881, Bd. 1. München, K. G. Saur: 278-293.

Volkov, S. (2000 [1978]): Antisemitismus als kultureller Code, in: Dies.: Antisemitismus als kultureller Code. München, C. H. Beck: 13-36.

Weyand, J. (2016): Historische Wissenssoziologie des modernen Antisemitismus. Göttingen, Wallstein. 

Kommentar zu Jan Weyand: Zum Wandel des Antisemitismus in der Debatte um die Judenemanzipation

Von Dr. Cordelia Heß, Universität Göteborg

Antisemitismus als politische Theologie. Typologien und Welterklärungsmuster. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin, 24. bis 26. Januar 2017

Aus mediävistischer Perspektive ist die Frage nach der Verschränkung von Religion, Kultur und Politik, die Jan Weyand auf die Genese des modernen Antisemitismus anwendet, höchst relevant, und viel zu selten findet ein Dialog statt zwischen Forschern und Forscherinnen, die sich der der Zeit vor und der Zeit nach dem epochalen Wandel im 17.-18. Jahrhundert widmen.

Weyands Text spricht mehrere Aspekte an, die für die Frage nach dem Verhältnis von vormodernem und modernem Antisemitismus zentral sind, aber auch für das Verhältnis von Vormoderne und Moderne insgesamt: er spürt den Faktoren nach, die sich mit dem aufkommenden Nationalismus verändern, und definiert dabei sowohl für den Ausgangspunkt, die vormoderne christliche Gesellschaft, als auch für die Phase der Veränderung selbst während der Emanzipation, welche Faktoren jeweils für kollektive Identitätsbildung und damit auch für die Entwicklung von kollektiven Feindbildern verfügbar waren.

Ich möchte im Folgenden drei Aspekte anreißen, die aus mediävistischer Perspektive die Frage des Wandels vielleicht modifizieren können, vor allem die Bedeutung von christlicher Religion als Bestandteil von Kultur und die Bedeutung des Nationalstaats als Bezugsgröße für die kollektive Identitätsbildung. Es geht mir vor allem darum, die Ausgangsbedingungen für den Wandel zu differenzieren, indem ich die mittelalterliche Judenfeindschaft ebenfalls unter dem Aspekt der Identitätsbildung diskutiere. Beginnen möchte ich mit einer analytischen Kategorie, die in diesem Zusammenhang relevant sein kann, da sie auch Ansätze zum Verständnis des komplexen Verhältnisses zwischen Christen, Juden und anderen Nicht-Christen bietet, die Auswirkungen auf die Analyse der Judenfeindschaft haben.

Hermeneutische Juden

Mit den »hermeneutische Juden« führte Jeremy Cohen eine Differenzierung ein zwischen einerseits dem Juden, wie er in den christlichen Schriften konstruiert wird, und andererseits realen Juden und Jüdinnen, die mehrere Vorteile hat.¹

Erstens eröffnet sie eine Erklärung für die völlig unterschiedliche Positionen, die Juden in gelehrten theologischen Diskurs und in der gesellschaftlichen Wirklichkeit besetzten – ein höchst relevanter Bezugspunkt für die christliche Selbstversicherung einerseits, andererseits marginalisiert, in kleinen Gemeinden lebend, oft vertrieben, in vielen Regionen gar nicht vorhanden. Zweitens bietet das Konzept einen Ansatz für das Verständnis der Tatsache, dass vor allem die theologischen und kirchenrechtlichen Quellen seit dem 12. Jahrhundert oft nicht zwischen Juden, Muslimen, Heiden, Häretikern und Apostaten unterscheiden. Zwar wurde den hermeneutischen Juden vor allem durch die formative Bedeutung der Schriften des Augustinus von Hippo eine Rolle als Zeugen zugeschrieben, die ihre Existenz in der christlichen Welt notwendig machte und sie von denjenigen Nicht-Christen unterschied, deren baldige Bekehrung dringlich erschien. Ab dem 12. Jahrhundert wurde aber die augustiniische Position immer mehr modifiziert, die hermeneutischen Juden wurden immer präsenter, und sie erlaubten im Gegensatz zu den realen Juden, dass ihnen Attribute zugeschrieben wurden, die sie mit Häretikern, Muslimen und Heiden auf eine Stufe stellten. Bei Thomas von Aquin hatten die Juden bereits einen Großteil ihrer theologischen Sonderstellung als Zeugen des Alten Bundes verloren und wurden in einer Taxonomie der Ungläubigen zwischen Häretikern und Heiden angesiedelt. Im Spätmittelalter hat sich semantisch dann endgültig eine Verwirrung der semantischen Kategorien durchgesetzt: Als Beispiel können die Statuten des Provinzialkonzils in Riga 1428 dienen, die eigentlich gegen pagane Prußen und deren naturreligiöse Praktiken sowie gegen die orthodoxen Russen gerichtet waren, dies aber unter der Überschrift »*De Iudaeis et Sarracenis*« fassen.²

Während die realen jüdischen Gemeinden sichtbare, sozial und juristisch klar definierte und in vielen Fällen friedlich koexistierende Gemeinschaften bildeten, sammelten die hermeneutischen Juden furchterregende Eigenschaften jeglicher Form von *infidelitas*. Die religiöse Differenz in der mittelalterlichen Theologie bildet also oft nicht die zu erwartende »Christen – Heiden – Juden«-Trias, sondern »Christen« und »die anderen«, und darin sind Juden immer nur ein Teil. Trotz der theologischen und sozialen Sonderstel-

lung des Judentums in Relation zum Christentum (Zeugenschaft, Ablösungstheologie, gemeinsame Lebensorte, grundlegendes Wissen über Judentum, Notwendigkeit zur Abgrenzung) wird also rhetorisch und diskursiv immer wieder religiöse Devianz insgesamt abgespalten. Die reale Unterlegenheit der jüdischen Gemeinden und ihre untergeordnete Bedeutung in vielen Regionen wurde durch die omnipräsente Bedrohung der hermeneutischen Juden ergänzt: Juden und andere Ungläubige, die stetig darauf aus waren, das Christentum zu vernichten.

Noch nicht unbedingt bei Cohen angelegt, bietet die Figur des hermeneutischen Juden auch Ansätze zur Erklärung von Antijudaismus in Regionen, in denen gar keine Juden lebten.³ Viele dieser Aspekte sind im modernen gewandelten Antisemitismus noch immer vorhanden, und die Unterscheidung in diskursiv konstruierte und reale Juden bleibt weiterhin sinnvoll. Vielleicht wird hier dann die vormoderne Sammelkategorie der *infidelitas* durch andere Aspekte ergänzt, mit denen Volkszugehörigkeit oder eben Nichtzugehörigkeit bestimmt werden. Die Definition des Antisemitismus aus der Entwicklung von kollektiven Selbst- und Feindbildern bedarf in jedem Fall einer Modifikation, da das Feindbild des hermeneutischen Juden eben eine Sammelkategorie ist, während Pogrome und Verfolgung die realen Juden eben doch in weitaus höherem Maße trafen als etwa Heiden. Die reine Bestimmung von religiöser Devianz aus katholischer Perspektive erklärt nicht die besondere Fokussierung auf eine Gruppe von als deviant Wahrgenommenen seit dem 12. Jahrhundert.

Identitätsbildung vor dem Nationalstaat

In Jan Weyands Theorie des modernen Antisemitismus ist der Nationalstaat der vielleicht einzige, jedenfalls wichtigste Bezugspunkt für kollektive Identitätsbildung. Mit dem Nationalstaat und der damit einhergehenden Normierung von staatsbürgerlichen Rechten und Pflichten, auch mit der Emanzipation entwickelt sich ein ganz neues Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, wird ein politisches Konstrukt auf neue, identitätsbildenden Füße gestellt. Für Überlegungen, was im Zeitalter des Nationalismus und nach der Emanzipation neu sei bezüglich der Entwicklung von Ressentiments ist aber doch die Frage danach relevant, welche Bezugsgrößen vor diesen epochalen Neuerungen verfügbar waren. Insofern scheint es mir interessant, dass viele Neuzeithistoriker oft mit sehr leichter Hand über die Zustände im »Davor« hinweggehen – in dem, was

meist grob als ständische Gesellschaft bezeichnet wird und in dem die universelle, internationale Christianitas der einzige verfügbare und relevante Identitätsrahmen zu sein schien, aus dem sich dann die Judenfeindschaft als religiöse Abgrenzung und Selbstversicherung ergab. Holzschnittartig und das Modell Weyands etwas vereinfachend stellt sich die Entwicklung so dar: in der Vormoderne war das Christentum der wichtigste identitätsstiftende Faktor, deshalb boten sich Juden als Feindbild aus der religiösen Differenz heraus an. Im modernen Nationalstaat wurde die religiöse Differenz einerseits weniger wichtig, da nicht mehr relevant für den Bürgerstatus, andererseits kombiniert mit nationalistischen, kulturellen und ethnischen Aspekten zum integralen Bestandteil des Deutschseins, weshalb die Juden als Feindbild anders als religiös definiert werden mussten.

Während die Integration der christlichen Religion in ein spezifisches Verständnis von deutschem Nationalismus äußerst relevant erscheint, bedarf die Darstellung der vormodernen Verhältnisse und damit des Ausgangspunktes für die Veränderungen in der Emanzipation einiger Modifikationen aus mediävistischer Sicht, die in der Konsequenz auch die Bedeutung des Nationalstaats als einziger identitätsstiftender Größe relativieren. Denn die Parameter, an denen sich Identität, Zugehörigkeit und Abgrenzung festmachten, waren in der Vormoderne einerseits viel kleiner, andererseits viel größer als der Nationalstaat.

Trotz angestrebter universeller Christianitas war auch das frühmittelalterliche und mittelalterliche Christentum kein monolithischer Block, innerhalb dessen keine nationalen, politischen oder anders definierten identitären Blöcke mehr existierten. Zudem war die Hegemonie ständigen Bedrohungen ausgesetzt: das Avignonesische Exil der Päpste, der Hundertjährige Krieg, die Phase des Konziliarismus sind späte Beispiele, die die Universalität und Einheit der Christenheit sichtbar gefährdeten, frühere wären etwa die Trennung von Ost- und Westkirche oder die Auseinandersetzungen mit den nach und nach als häretisch definierten Lehren und sozialen und religiösen Bewegungen – Katharer, Albigenser, Beginen, Bettelorden. Die christliche Identität war ständig gefährdet und Diskussionen und Modifikationen unterworfen, ganz abgesehen davon, dass vor allem in den Peripherien das Christentum teils noch sehr neu war, Synkretismus verbreitet und Kritik am Klerus und dessen Alleinstellungsmerkmalen eher die Regel als die Ausnahme. Das mittelalterliche Christentum entwickelte sich über Jahrhunderte

anhand von theologischen und dogmatischen Auseinandersetzungen, handfesten machtpolitischen Konflikten und der stetigen Integration der Peripherien in den christlichen Kulturkreis, die wiederum Einfluss auf die christliche Selbstwahrnehmung hatte.

Damit würde ich gerne die skizzierte Ausgangssituation für vormoderne Judenfeindschaft etwas modifizieren: Juden waren eine Gruppe unter vielen, die durch religiöse Devianz gekennzeichnet waren. Aus der religiösen folgte zwangsläufig auch die soziale und juristische Devianz – diese aber galt ebenfalls für viele andere christliche Gruppen. Kennzeichnung durch spezielle Kleidung z. B., für Juden 1215 im Vierten Laterankonzil beschlossen, geschah gleichzeitig mit den Bemühungen des Konzils, die Statusunterschiede zwischen Klerus und Laien sichtbar und für Priester und Mönche einen bestimmten Habit verpflichtend zu machen. Äußere Kennzeichen teilten Juden also mit anderen Berufs- und Statusgruppen, während die Reglementierung von Farben und Schmuck an der Kleidung durch Luxusordnungen für alle Einwohner in den Städten galt. Laien wurden nach säkularer Recht gerichtet, der Klerus nach dem kanonischen. Gleichheit vor dem Gesetz gab es jeweils nur für eine kleine ausgewählte Gruppe, etwa der städtischen Bürger untereinander, nicht der Einwohner ohne Bürgerstatus. Zugezogene und residierende Kaufleute aus anderen Städten unterlagen sämtlich dem Fremden- oder Gastrecht, unter das auch zugezogene Juden fielen. Vieles, was in der Forschung als antijüdische Handelsbeschränkungen präsentiert wird, waren in Wirklichkeit Versuche städtischer Obrigkeiten, den Handel auswärtiger Kaufleute insgesamt zu reglementieren – in den Quellen werden dann oft Juden gemeinsam mit Lombarden, Holländern, Engländern, Nürnbergern etc. genannt.⁴ Die vormoderne Gesellschaft mit ihren angeblich so klaren Zuweisungen von sozialer Position und christlicher Identität war vielmehr eine Gesellschaft, in der Christen einer Vielzahl von Stratifikationen nach unterschiedlichen Rechtsformen, Ständen, Berufsgruppen, Geschlechtern und Lebensformen unterstellt waren. Diese Identität ließ zwar für den einzelnen nicht unbedingt Mobilität zu, bestand aber in der Gesamtschau doch aus so vielen unterschiedlichen sozialen, ökonomischen, juristischen und geographischen Aspekten, dass es mir unzulässig scheint, daraus die religiöse Differenz als das einzig entscheidende Merkmal zur Abgrenzung abzuleiten. Die Tatsache, dass eben doch meist Juden Opfer von Pogromen, Vertreibung und Verfolgung wurden kann jedenfalls nicht rein aus dem religiösen

Gegensatz verstanden werden. Die mittelalterliche Judenfeindschaft war eine Gemengelage aus theologischen, kulturellen und sozialen Aspekten, die in lokalen Konflikten auch immer wieder widerstreitenden Interessenlagen hervorbrachte: Landesherren schützten Juden oder auch nicht, Stadträte luden sie in einem Jahrzehnt zur Ansiedlung ein, vertrieben sie im nächsten, die Kurie verurteilte Pogrome, während sie gleichzeitig die Vernichtung aller Feinde der Christenheit predigte.

Der Gegensatz zwischen Christen und Nicht-Christen war zwar zentral, brachte aber keineswegs monolithische Blöcke hervor. Die Gleichheit von Volksgenossen im modernen, nationalistisch gewandelten Antisemitismus ersetzt dann also zumindest ideologisch nicht die Gleichheit aller Christenmenschen, sondern eine Vielfalt von unterschiedlichen Zugehörigkeiten und Stratifikationen, die gemeinsam die mittelalterliche Gesellschaftsordnung ausmachten, den *ordo*. Es stellt sich die Frage, was das für die These bedeutet, dass der Nationalstaat und die Emanzipation monokausale christliche Judenfeindschaft in komplexeren rassistischen Antisemitismus verwandeln.

Die eigene Position im *ordo* und die Identität als Christen reichte bei weitem nicht aus zur Selbstbestimmung. Das Heilige Römische Reich als übergeordnete politische Kategorie war weder sonderlich identitäts- noch einheitsstiftend – soweit wir das aus den Quellen ersehen können. Entsprechend waren im Alltag andere kulturelle, sprachliche und politische Gegensätze zentral für die Ausbildung der Vorstellung von Wir-Gruppen und eines Anderen. Das konnten einzelne Städte sein, oder bestimmte Städteverbände, die sich gegen einen Territorialherren oder Bewohner eines anderen Territoriums verbündeten, Sprachgruppen wie niederdeutsch gegen oberdeutsch, oder auch verschiedene religiöse Orden, die konkurrierten. Viele aus der Moderne bekannte Reaktionen auf komplizierte Identitätsbildungsprozesse sind auch aus mittelalterlichen Quellen ersichtlich, etwa die Imagination von Monstern.⁵

Von dieser Ausgangslage aus betrachtet erscheint der moderne Nationalstaat mit seiner einen, verbindlichen ethnisch und religiös begründeten Identität eher als historische Ausnahme, als der zwanghafte Versuch, die eine verbindende Identität für die gesamte Nation zu finden – während in der Vormoderne die Loyalitäten, Zugehörigkeiten und Stratifikationen, die die eigene Position im *ordo* bestimmten, so vielfältig waren, dass eine

homogene Identität für die gesamte Christianitas gar nicht angestrebt wurde (von wem auch?).

Und bedeutet das nicht, dass die religiöse Bestimmung des Juden als Feindbild in der Vormoderne keinesfalls als eine klare Ausgangslage für Antijudaismus im Wandel angesehen werden kann, sondern dass vielmehr der Wandel allein darin liegt, dass eine Vielzahl von unterschiedlichen Feindbildern und damit auch Aspekten für das Selbstbild, wie in der Vormoderne vorhanden, auf ein einziges verkürzt wird? Anders gesagt: nicht alle Phänomene, die in der Vormoderne als religiöser Antijudaismus gefasst werden, beinhalteten nur diesen Aspekt.

Die Judenfeindschaft in den Texten von Petrus Venerabilis ist nicht dasselbe wie die demütigenden Rituale, die in vielen Städten des Magdeburger Rechts Juden beim Schwören von Eiden auferlegt wurden, und diese sind wiederum verschieden von den Entwicklungen, die zur Vertreibung der Juden aus Spanien führten. Es ist relevant, dass beim ersten Aufkommen der Pest in Frankreich zunächst Arme, Vaganten und Hexen angeklagt wurden, später erst Juden. Es ist auch relevant, dass vor den Pogromen zu Beginn des Ersten Kreuzzuges im Rheinland die Koexistenz christlicher und jüdischer Gemeinden völlig friedlich zu sein scheint und der dabei geschehene Zivilisationsbruch kaum zu erklären ist.⁶ Für die Definition von Antisemitismus als kollektives Feindbild, das auf ein kollektives Selbstbild bezogen ist, bedeutet das, dass auch für die Vormoderne die religiös begründete Differenz durch eine Konzeption von Kultur ersetzt werden muss, die Religion als einen zentralen Aspekt beinhaltet, aber auch viele andere. Das monolithische Konzept von christlicher Judenfeindschaft muss aufgelöst werden in viel kleinschrittigere Beschreibungen von Ressentiment, die geographisch, chronologisch, diskursiv und sozial zu differenzieren und für die auch Überschneidungen mit anderen Ressentiments relevant sind.

Religion und Kultur

Die christliche Religion wird in europäischen und nordamerikanischen nationalistischen Ideologien nicht als Glaube oder Bekenntnis, sondern als integraler Bestandteil von Kultur definiert. Ob in der Vormoderne ein Verständnis von Religion als Bekenntnis existierte, das frei war von dieser naturalisierenden und normativen Definition der Einheit von Christentum und abendländischer Kultur, muss jedoch hinterfragt werden. Diese naturalisierte Auffassung von Religion erlebt der-

zeit eine Renaissance dahingehend, dass säkularisierte europäische Gesellschaften kaum mehr in der Lage sind, religiöse Aspekte ihrer eigenen Kultur als solche zu verstehen. Erhellend kann hierfür ein Beispiel aus Norwegen sein, aus der Tageszeitung Dagbladet vom Mai 2013. Es ist ein eindeutig antisemitischer Beitrag zur Debatte um Beschneidung, die auch dort seit einigen Jahren zunehmend aggressiv geführt wird. Die Karikatur zeigt ein Kind, das mit Eisenbändern auf einen Tisch gefesselt ist, ein Mann hält seinen Kopf zusätzlich mit einem Dreizack fest und eine Hand hält einen Bolzenschneider, mit dem dem Kind einige Zehen abgeschnitten werden. Daneben steht eine Frau, die sich mit zwei hereinkommenden Polizisten unterhält. »Misshandlung? Nein, das ist Tradition, ein wichtiger Part unseres Glaubens!« sagt sie. Ein Polizist antwortet: »Glaube? Ah, dann ist ja alles in Ordnung. Entschuldigen Sie die Störung.«⁷

Hierbei wird der Eindruck erweckt, der norwegische Staat sei nicht willens, gegen brutale Misshandlung oder Folterung von Kindern vorzugehen, sofern sie von einer nicht-christlichen Religionsgemeinschaft als Tradition und Glaube definiert sind. Interessant ist das Verständnis von Religion und Kultur, das hier transportiert wird. Für die säkularisierten skandinavischen Gesellschaften ist ihr eigenes traditionelles Christentum dermaßen naturalisiert und wird nicht mehr als Religion erkannt, dass im Grunde genommen jeder andere religiöse Ritus als archaisch, beängstigend und Fremdheitsstatus begründend wahrgenommen wird. Der Karikaturist zielt hier auf die angebliche Unfähigkeit des Staates, zwischen Folter und Glaube zu unterscheiden – tatsächlich aber will der Staat sehr genau definieren, welche Glaubenspraktiken als normal angesehen werden und welche sanktioniert werden müssen. Diese umfassende normative Bedeutung, die das Christentum in Nordeuropa hat und die die Grenze zwischen Religion und Kultur nur dann zu ziehen vermag, wenn es sich um andere Religionen handelt, hat geradezu vormoderne Qualität: denn in der idealisierten Vorstellung des vormodernen Europa als Hort der universellen Christianitas erscheint das hegemoniale Christentum ebenfalls als kulturelle und soziale Norm und alles andere als Abweichung, während gleichzeitig das Christentum so selbstverständlich nicht nur als Glaube, sondern auch als Rechtsstatus, als Sozialstatus, als prägend für die gesamte Sozialordnung in Europa ist, dass es kaum als reines Bekenntnis gesehen werden kann.

Die genannten Aspekte zur Differenzierung der Gesellschaftsordnung, aus der sich vormoderne Judenfeindschaft entwickelt hat, nuancieren und bestärken Jan Weyands Thesen zur Verschränkung von Religion und Politik und deren Bedeutung für den Antisemitismus. Allerdings laden sie auch dazu ein, die Grenze zwischen vormoderner religiöser Judenfeindschaft und modernem rassistischen Antisemitismus weniger konsequent zu ziehen, eben wegen der immensen Bedeutung religiöser sowie kultureller und sozialer Aspekte für die Entwicklung von Ressentiments gegen Juden und Jüdinnen – vor und nach der Emanzipation.

Anmerkungen:

¹ Cohen, Jeremy. *Living letters of the law: Ideas of the Jew in medieval Christianity. The S. Mark Taper Foundation imprint in Jewish studies.* Berkeley: Univ. of California Press, 1999.

² Franz Hipler, 'Die Statuten des Rigaer Provinzialconcils vom Jahr 1428', *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* 30(8) (1898): 95-96.

³ Siehe hierzu etwa Adams, Jonathan, and Cordelia Heß. »Encounters and Fantasies: Muslims, Jews and Christians in the North.« In *Fear and loathing in the North: Jews and Muslims in*

medieval Scandinavia and the Baltic region. Edited by Jonathan Adams and Cordelia Heß, 3-28. Berlin: De Gruyter, 2015.

⁴ Vgl. etwa das *Privileg für die Stadt Gdańsk vom 6. April 1454*: »Vortmehr wff das die vorgemelte unnsir stat Danczke zcu vorhogeter zeligkeith und wolfart komen moge, vorleyan wir, geben und zculassen, das keyn Nuremberger, Lumbarth, Engelscher, Hollandir, Flamigk, Jude, adir welcherley weszens wsz fremden reichen unde landen eyn iderman ist, in der vorgeschriebenen unnsir stat Danczik macht, privilegia addir freiheit haben sal zcu kouffslagen adir zcu wonen an willen, wissen und volborth der burgermester, radmanne, scheppen und gantze gemeyne unnsir stat Danczik nachgenumpt.« Töppen, Max (ed.), *Acten der Ständetage Preussens unter der Herrschaft des Deutschen Ordens. Bd. 4: August 1453 - September 1457* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1884), 396-97.

⁵ Siehe etwa Cohen, J. J., *Hybridity, identity, and monstrosity in medieval Britain: On difficult middles. The New Middle Ages.* (New York, NY: Palgrave Macmillan, 2006).

⁶ Shepkaru, Shmuel, 'The Preaching of the First Crusade and the Persecutions of the Jews', *Medieval Encounters* 18 (2012), 93-135.

⁷ Kalman, Aaron: »Norway paper's cartoon 'so anti-Semitic it would have made Hitler weep with joy', *Times of Israel*, 29. Mai 2013. <http://www.timesofisrael.com/norway-paper-rapped-for-anti-semitic-cartoon/>



Wie soll ich Dir begegnen?

Forum Antisemitismus und Protestantismus als nachhaltiges Thema des Reformationsjubiläums – Podiumsdiskussion

Moderator Dr. Christian Staffa: Wie soll ich Dir begegnen? Wie geht christlich-jüdisches Gespräch? Wie gehen wir mit christlichem Antijudaismus und Antisemitismus um, wie schreibt dieser sich ein in unsere kirchliche Praxis, in unsere Beziehungen und in unsere Kultur?

Wir kommen gerade von einer Fachtagung, bei der wir diesen Fragen nachgegangen sind aus theologischer, wissenssoziologischer, mediävistischer Perspektive. Dabei haben wir versucht zu bestimmen, wie das Verhältnis zwischen säkula-rem und religiösem Antisemitismus ist. Oder auch: Welche Rolle spielt auch im 19. Jahrhundert in dem zunehmenden säkularisierten Antisemitismus eigentlich die christliche Judenfeindschaft und deren Bilder?

Und wie das so ist bei Tagungen, die gute Tagungen sind, wird es nicht einfacher, sondern komplexer. Und wir haben sehr viel ineinander Verschränktes verstehen dürfen. Das Säkulare ist nicht einfach das Säkulare, sondern das Säkulare ist auch – im Kern, wie Adorno sagt –, religiös bzw. das Religiöse schreibt sich auch in den säkularen Antisemitismus ein. Die Bilder von Wucher, Erwählungsneid, Kindesmord und Verrat, sind durchlaufende Motive. Wir haben auch schon rassistischen Antisemitismus im ausgehenden Mittelalter. Somit ist nicht so schieflich, friedlich zu trennen zwischen einem religiösen Antijudaismus und einem rassistisch säkularen Antisemitismus, der ab dem 19. Jahrhundert losgeht.

Was wir heute hier besprechen wollen, ist die Frage: Was bedeutet dieser Antisemitismus für uns als Kirche und für den christlich-jüdischen Dialog, was ist für die Begegnung heute wichtig?

Ein Element noch, was in der Tagung sehr prominent geworden ist, das ist die Zentralität des Themas Antisemitismus für christliche Theologie. Wir können nicht behaupten, dass das Antijüdische in der Geschichte der christlichen Kirchen ein peripheres Phänomen ist, das wir am Rande von unseren theologischen Überlegungen abhandeln können, sondern eines ist sehr deutlich: Wenn wir Antisemitismus nicht theologisch bearbeiten, verfehlen wir unser christliches Selbstverständnis. Das heißt also, es ist tatsächlich ein zentrales theologisches Thema, wenn nicht das

zentrale theologische Thema. Das ist sicher kein Konsens in unserer Kirche, und schon gar nicht in der akademischen Theologie. Aber wir wollen hier versuchen, dies bezogen auf kirchliche Realitäten und Handlungsformen und aus jüdischer und einer historischen Perspektive, zukunftsfähig zu diskutieren.

Eigentlich brauche ich Ihnen wahrscheinlich die Menschen, die hier sitzen, gar nicht vorzustellen.

Frau Dr. Irmgard Schwaetzer, die Synodalpräsidentin der EKD-Synode, die sehr viel dazu getan hat, dass wir in den letzten beiden Jahren Erklärungen der Synode in diesem Feld hatten.

Prof. Dr. Doron Kiesel aus Erfurt/Frankfurt und von Bildungsabteilung des Zentralrats der Juden in Deutschland und auch Mitglied im Vorstand der AG Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag.

Frau Ilse Junkermann, Bischöfin der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, die auch gerade eine Erklärung in diesem Themenfeld verabschiedet hat.

Prof. Dr. Stefanie Schüler-Springorum, Leiterin des Zentrums für Antisemitismusforschung, hier in Berlin.

Mir gegenüber sitzt Klaus Holz, der Generalsekretär der Evangelischen Akademien in Deutschland. Wir beide werden versuchen, Sie produktiv durch diesen Nachmittag zu führen.

Frau Dr. Schwaetzer, Sie würde ich gerne fragen, was sehen Sie als die nächsten Schritte nach den beiden großen Erklärungen zu Luther und zur Abwehr der Judenmission im letzten und vorletzten Jahr? Vielleicht sagen zwei Sätze auch zum Motiv der Synode und Ihrem Motiv, überhaupt diese Themen zu adressieren.

Dr. Irmgard Schwaetzer: Zunächst mal herzlichen Dank für die Einladung und die Frage nach der Motivation der EKD-Synode. Ich bin jetzt neun Jahre Mitglied dieser Synode und seit etwas mehr als drei Jahren die Präsidentin. In diesen neun Jahren stießen wir immer wieder auf die Frage, welche bewussten oder unbewussten Vorurteile und Stereotypen es in unseren Gemeinden, in

unserer Kirche insgesamt über das Judentum und die jüdisch-christlichen Beziehungen gibt. Und schon seit einigen Jahren war klar, wir können und wir wollen das Reformationsjubiläum nicht feiern, ohne dass wir uns als Synode auch mit den antijüdischen Anteilen einerseits der Reformationsgeschichte, aber eben auch der Gegenwart auseinandergesetzt haben.

Wir haben uns zunächst einmal mit der Frage nach Martin Luther und seiner Haltung zu den Juden und dem, was er gesagt und geschrieben hat dazu, auseinandergesetzt. Es war sehr schnell klar, dass die Theologie Martin Luthers diesen Antijudaismus nicht als ein zufälliges Accessoire hat, sondern dass vieles in seiner Theologie verwurzelt ist. Das haben wir in unserer Erklärung, die wir 2015 verabschiedet haben, auch sehr klar gesagt, und haben dann sehr deutlich gemacht, dass dies nicht die Theologie ist, die wir heute vertreten.

Manche von Ihnen werden das verfolgt haben, dass es danach auch in der Öffentlichkeit und auch vor allen Dingen unter Professor*innen eine heftige Diskussion gab, ob wir sagen dürfen, dass Antijudaismus in der Lutherschen Theologie verwurzelt ist und ob das eine Distanzierung sei, die nicht angemessen ist. Die Synode bleibt aber bei dieser Einschätzung und ich denke, dass entspricht auch dem, was Christian Staffa hier einleitend gesagt hat.

Im letzten November hat die Synode sich ausführlich und in einer wirklich leidenschaftlichen Diskussion mit der Frage beschäftigt, in welcher Weise Juden und Christen einander begegnen. Die EKD-Synode hat die ganz klare Aussage gemacht, dass es Christen nicht zukommt, Juden oder Juden überhaupt den Weg zu Gott weisen zu wollen. Denn der Bund Gottes mit seinem Volk Israel besteht in Treue und ist ungekündigt.

Was ist also jetzt zu tun?

In der Vorbereitung dieser beiden Erklärungen stellten wir mit einiger Verblüffung fest, dass es in Deutschland möglich ist, ein Theologiestudium abzuschließen, ohne sich auch nur in einem Semester mit dem christlich-jüdischen Verhältnis oder mit jüdischer Theologie beschäftigt zu haben. Das halten wir für nicht tragbar. Die Synode wird sich deshalb mit Fragen der theologischen Ausbildung nicht direkt im Jahr 2017 aber kurz darauf beschäftigen. Wir halten das für ein zentrales Thema.

Das Zweite ist, was uns ebenfalls sehr beschäftigt, nämlich wie eigentlich Gemeinden mit diesen theologischen Fragen des Verhältnisses von Christen und Juden umgehen. Was ist da von unseren Erklärungen, was vom jüdisch-christlichen Gespräch angekommen? Wie viel verborgene, versteckte Ressentiments, wie viel Denkfiguren gibt es da noch, die in sich eine Abwertung jüdischen Glaubens und Lebens tragen.

Und das Dritte ist zweifellos dann auch ein Wunsch an die theologischen Fakultäten, nämlich wirklich auch theologisch weiterzudenken. Ich finde, dass die protestantische Theologie seit dem Zweiten Weltkrieg schon viele wichtige Erkenntnisse gesammelt hat, die wir in den Landeskirchen, zum großen Teil auch in den Grundordnungen unserer Landeskirchen, niedergeschrieben haben. Das kann aber noch nicht der Schlusspunkt sein, sondern wir müssen in dieser Richtung weitergehen. Die Geschichte von Feindschaft, Hass und Abwertungen des Judentums und von Jüdinnen und Juden durch die protestantische Theologie und kirchliche Praxis muss auch nach 2017 ein Thema bleiben.

Dr. Christian Staffa: Frau Junkermann, die Synode der EKM hat gerade auch einen Beschluss gefasst zum Verhältnis Juden–Christen, wo auch die Judenmissionsfrage, wenn ich es richtig gelesen habe, eine Rolle spielt. Welche Diskussionsprozesse haben dazu geführt? Und vielleicht können wir auch kurz über die Frage der Widerstände reden. Denn wenn wir immer über die Erfolgsgeschichten reden, dann kriegen wir nicht zu fassen, wo denn die Widerstände sitzen und was die Themen wären, die wir adressieren müssen, um auch an diese Widerstände wirklich heranzukommen.

Ilse Junkermann: Ich will erst was zum Hintergrund sagen, dann über den Prozess unserer Erklärung. Der Hintergrund ist, die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland wurde 2009 gegründet als Zusammenschluss der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen und der Ev.-Lutherischen Kirche in Thüringen. Und sie hat in ihrer Verfassung, in den Grundbestimmungen, Artikel 2 Absatz 8, formuliert: »Die EKM fördert das christlich-jüdische Gespräch. Sie erinnert an die Mitschuld der Kirche an der Ausgrenzung und Vernichtung jüdischen Lebens, setzt sich für die Versöhnung mit dem jüdischen Volk ein und tritt jeder Form von Antisemitismus und Antijudaismus entgegen; tritt gegen jede Form ... ein.«

Mit so einer neuen Verfassung in einer neuen Kirche ist die Frage, wie kommt es ins Laufen und ins Leben. Ich denke, die Geschichte des christlich-jüdischen Dialogs in den Kirchen der DDR ist noch nicht so richtig erforscht, jedenfalls hat der Erfurter Kirchenkreis sich damit beschäftigt und war erstaunt, was da alles geschehen ist. Das wäre ein wichtiger Forschungsgegenstand.

Zu unserer Geschichte gehört aber auch, dass in Eisenach 1939 das »Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben« gegründet wurde von 13 Landeskirchen. Diese Schuldgeschichte und der Umgang nach 1945 spielt immer wieder eine Rolle auch im öffentlichen Leben.

Es gibt einzelne hoch engagierte Personen in der EKM, die sich mit der Frage der Schuldgeschichte und des gegenwärtigen Dialogs beschäftigen, aber es war nicht in unserer Landeskirche verankert. 2013 hat sich dann der Beirat für das jüdisch-christliche Gespräch gegründet und als eines der ersten Vorhaben auch den Auftrag bekommen: Im Horizont des Reformationsjubiläums und -gedenkens müssen und wollen wir uns mit dieser Geschichte beschäftigen.

Im Sommer 2015 hat er einen Text vorgelegt mit dem Ziel, im Herbst 2015 in der Landessynode diese Erklärung zu verabschieden. Allerdings hat diese Erklärung es nicht bis in die Landessynode geschafft. Denn die Mitglieder der Kirchenleitung waren der Meinung, dass manche Dinge zu flapsig und zu offen formuliert sind. Also sprachlich-stilistisch. Zum Beispiel hieß es: »Unser Reformator« – in Anführungszeichen –, das kann man sozusagen ironisch verstehen, aber gleichzeitig auch identifizierend. Die ganze Spannung darin war also sprachlich nicht ausgeführt. Und es waren auch keine eigenen Aussagen oder zu wenig eigene Aussagen in der Erklärung eher Zitate aus der Literatur über Luthers Antijudaismus und Luthers Judenschriften. Es war keine Bitte um Vergebung enthalten und es fehlte die Frage, die Sie, Frau Schwaetzer, angesprochen haben, inwiefern diese Judenfeindschaft in der Theologie Luthers verankert ist.

Der Landeskirchenrat hat im Oktober beschlossen, dass diese Erklärung von der Tagesordnung der Landessynode genommen wird und gebeten, dass die Landessynode eine Arbeitsgruppe einsetzt mit Mitgliedern des Beirats, mit Mitgliedern des Ausschusses für Gottesdienst, Theologie und Gemeindeaufbau und mit Mitgliedern des Öffentlichkeitsausschusses. Das hat zunächst mal hefti-

ge Verstimmungen im Beirat verursacht und dazu geführt, dass der Beirat seine Erklärung veröffentlicht hat im Vorfeld der jüdischen Kulturtag in Thüringen, im Oktober/November 2015.

Die eingesetzte Arbeitsgruppe hat im Januar 2016 begonnen zu tagen und hat schnell gemerkt, dass die Anfragen so tiefgehend sind, dass nicht damit zu rechnen ist, dass wir im April eine Erklärung verabschieden können, sondern eher auch für die Synode noch mal einen grundsätzlichen Vorbereitungsprozess brauchen. Man kann die Synodalen nicht so ins kalte Wasser werfen unvorbereitet. Und deshalb hatten wir im April 2016 einen Vortrag von Axel Toellner aus Neuendettelsau, der über die Geschichte der Judenfeindschaft berichtet hat. Und wir hatten Arbeitsgruppen im April zu der Frage, was ist unsere Aufgabe als Evangelische Kirche in Mitteldeutschland angesichts unseres theologischen Erbes. Diese Fokussierung auf unser theologisches Erbe hat dann für die Weiterarbeit sehr geholfen. Die Synode hat die Arbeitsgruppe, die schon beauftragt war, gebeten, die Arbeitsgruppenergebnisse in die Erklärung aufzunehmen. Und dies hat schließlich zur Erklärung vor unserer Landessynode im November 2016 geführt unter dem Titel »Martin Luther und die Juden. Erbe und Auftrag – Eine Verlautbarung der EKM«. Bevor wir über diese Verlautbarung diskutiert haben, hatten wir einen wirklich sehr instruktiven und die Synodalen beeindruckenden Vortrag von Prof. Christian Wiese zur Wirkungsgeschichte von Martin Luthers Judenfeindschaft, so dass die Synodalen wirklich verorten konnten, in welchem Kontext stehen wir mit diesem Erbe. Und ebenso beeindruckt waren sie von Ihrem Vortrag, Prof. Kiesel, zur Geschichte des jüdisch-christlichen Gesprächs und auch zur Erwartung eines jüdischen Gesprächspartners an eine evangelische Synode.

Die Erklärung ist in drei Teile gegliedert nach einem kleinen Vorwort – in Erinnerung an unseren Verfassungsartikel und unsere Situation, dass wir im Kernland der Reformation in besonderer Weise in die Pflicht genommen sind, diesem Auftrag zu entsprechen. Dann heißt es, wir würdigen das Werk des Reformators, indem wir es dankbar und kritisch an seinem eigenen Grundsatz prüfen. Kommt ein Zitat De servo arbitrio von Luther: »Die Schrift soll Richter sein, um nach ihr angesichts der Kirche alle Geister zu prüfen.« Da ist der Ansatz mit Luther, gegen Luther oder – ja: mit Luther gegen Luther die Bibel lesen.

Erster Abschnitt: Luthers erschreckende Äußerung. Zweiter Abschnitt: Unheilvoller Umgang

mit Luthers Erbe. Und der dritte Abschnitt: Bekenntnishafte Herausforderung. Also nicht »bekenntnen« oder »herausfordern«, sondern hier wird die Einsicht formuliert, dass wir es als zum Wesen unserer Kirche gehörig sehen, dieses Thema als Herausforderung an unser heutiges Bekenntnen zu verstehen.

Es gab zu dieser Erklärung eine heftige Diskussion im Vorfeld. Die Punkte würde ich jetzt gerne noch benennen.

Das eine war, dass wir diese ja schon fast populäre Meinung, der frühe Luther war für die Juden und der späte gegen sie, nochmal differenziert haben in diesem Abschnitt. Seine Judenfeindschaft war von Anfang an angelegt. Und wir haben dann betont, dass er mit dem gelebten und gelehrten Judentum seinerzeit keinen Kontakt hatte und keinen wollte.

Einer der zwei Hauptpunkte der Diskussion war dann die Frage nach der Formulierung, »*Luthers Sprachgewalt verdichtet die in seiner Theologie begründeten judenfeindlichen Aussagen und mittelalterliche Stereotype zu Äußerungen*« oder sagen wir »*die ihm in seiner Theologie möglichen judenfeindlichen Aussagen*«. Also ist die Judenfeindschaft im Kern und Zentrum seiner Theologie verankert und begründet oder nur möglich? – Das ist eine Diskussion, die noch nicht abgeschlossen ist. Aber bei sieben Enthaltungen wurde die Erklärung verabschiedet mit der Formulierung, »*die in seiner Theologie begründeten judenfeindlichen Aussagen*«. Das halte ich für einen sehr entscheidenden Schritt auch für unsere weitere theologische Arbeit.

Und der zweite Diskussionspunkt war nach der kritischen spezifischen Geschichte der Judenfeindschaft im Erbe unserer Vorgängerkirchen dann bei den bekenntnishaften Herausforderungen die Frage, wovon wir uns distanzieren. Das erste, »von Luthers unhaltbaren Äußerungen und seiner Feindseligkeit gegenüber den Juden«, das war keine Diskussion. Das zweite, »Wir distanzieren uns von allen theologischen Begründungen einer Verwerfung Israels.«, da gab es den Zusatz »von allen *Versuchen* einer theologischen Begründung«. Ich finde, das ist schon auch noch mal bemerkenswert, weil das erste ja voraussetzen würde, es gibt eine theologische Begründung, theologisch verantwortbare, oder wir bewerten das nur als Versuche. Aber sehr kontrovers war die Formulierung, »Wir distanzieren uns« – das war der Vorschlag – »von christlichen Versuchen,

Jüdinnen und Juden zu einem Religionswechsel zu bewegen«.

Verabschiedet wurde »Wir distanzieren uns von allen Versuchen«, also nicht nur von den christlichen, sondern von allen Versuchen, »Jüdinnen und Juden zu einer Konversion zu bewegen«. Dahinter steckt ein Unterschied zu der Entscheidung, die die EKD Synode getroffen hat. In deren erstem Entwurf stand, »alle Versuche, Jüdinnen und Juden zu einem Bekenntnis zu Jesus Christus zu bewegen«. Und es wurde ersetzt zu »einem Religionswechsel«. Nun ist es so, dass die sogenannten messianischen Juden das nicht als Religionswechsel ansehen, sondern nach ihrem Verständnis ihrem Glauben treu bleiben. Im Ergebnis haben wir festgehalten, dass diese Judenfeindschaft in der Mitte von Luthers Theologie begründet ist. Und auch, dass wir sensibel sind, so würde ich es formulieren, im Blick auf alle Versuche, im Gespräch vom christlichen Glauben die Geschwister zu überzeugen oder vielmehr dorthin zu kommen, zur theologischen Grundeinsicht, dass nach dem Willen Gottes das Judentum sein und nicht vom Christentum in irgendeiner Weise abgelöst oder herabgesetzt werden soll.

Damit hängt für mich zusammen, auch jetzt in diesem Jubiläumsjahr: Reden wir nur von Martin Luthers dunklen Zeiten oder kommen wir auch jetzt in der gemeinsamen Verständigung im Reformationsjubiläum dazu zu sagen, das ist der Kern, und wir müssen seine gesamte Theologie noch mal überprüfen, inwiefern seine Theologie mit der Schrift kritisiert werden kann.

Dr. Christian Staffa: Herzlichen Dank für das Mitnehmen in diesen Gedankenprozess. Doron Kiesel möchte ich gerne die Frage stellen: Gibt es nicht auch eine Falle in der Fixierung auf Luther? Man könnte ja auch sagen: Der Protestantismus hat als zentrales Problem Antisemitismus. Dann hört sich das noch mal sehr viel brennender und auch ein bisschen bedrohlicher an für die protestantische Theologie. Und gibt es nicht jetzt so ein Sich-Einschwenken, auf die – und ich bin Teil dieses Problems, habe ja dazu zwei, drei Tagungen gemacht, ist das nicht vielleicht dann doch auch noch zu kurz gesprungen?

Prof. Dr. Doron Kiesel: In der Radikalität ist deine Anfrage sicherlich begründet und berechtigt. Aber es geht ja nicht darum, eine Religion in Bausch und Bogen zu verurteilen, sondern es geht darum, bestimmte Aspekte, Strukturen, Denkfiguren und Muster, die in dieser Religion angelegt sind, zu problematisieren. Und der Ge-

neralverdacht scheint mir an dieser Stelle möglich, aber nicht angesagt und nicht angemessen.

An der Figur Luthers lässt sich aber genau das ablesen, was insgesamt im Christentum auch vor Luther immer wieder Grund zu einer Christentumskritik aus jüdischer Perspektive Anlass gibt. Insofern eignet er sich als Objekt des Verstehens und des Nachvollziehens dessen, was aus jüdischer Perspektive kritisch an christlicher Theologie formuliert wird, die strukturell, darauf angewiesen ist, das eigene Gegenüber, in dem Vieles aufscheint, das Teil des Eigenen ist, nämlich das Judentum, immer wieder abzuwerten. Und dieser Abwertungsprozess wird natürlich an den Schriften und Judenschriften Luthers deutlich. Hier kann dieser Prozess der Erniedrigung und der Abwertung bis hin zur Verteufelung erkannt werden.

Aus jüdischer Perspektive kommt es mir darauf an, dass mit der Auseinandersetzung um Luthers Wirken in unserer Gesellschaft kulturell verankerte judenfeindliche Ressentiments erkannt und reflektiert werden. Ich bin als Erziehungswissenschaftler nicht nur optimistisch und ich weiß, wie schwierig und wie anstrengend ein solcher Prozess ist. Um nur bei diesem einen Beispiel zu bleiben: Vor 25 Jahren, ich bin als Frankfurter Jude Zeuge eines Prozesses, der innerhalb der EKHN sehr erfreulich begann, nämlich die Veränderung des Grundartikels bezogen auf das Verhältnis von Juden und Christen. Dieser Prozess sollte der Beginn eines radikalen Umdenkens sein, aber der Prozess versiegte im Laufe der Zeit. Es stellt sich also vor diesem Hintergrund die Frage:

Wie können wir Einsichten, die in jeder Hinsicht etwas bewirken wollen, auch auf unterschiedlichen Ebenen vermitteln, und zwar auf der kognitiven und auf der emotionalen Ebene, dass sie nachgerade Menschen aufrütteln oder zu einer gewissen Erkenntnis führen und damit eine Kultur- oder Religions-sensibilität im christlich-jüdischen Kontext eingeleitet oder ermöglicht wird.

Dr. Klaus Holz: Lieber Doron Kiesel, Christian Staffa hat mit der Frage, die er an dich gerade adressiert hat, ja zunächst noch mal das Bild versucht zu weiten, also wegzuführen von der bloßen Luther-Diskussion, wie bedeutsam auch immer Luther sein mag, um es zu einer Protestantismus-Diskussion zu erweitern.

Ich möchte meinerseits noch mal das Bild wiederum um eine Dimension erweitern und das an dich, Stefanie Schüler-Springorum, als Frage adressieren. Wir sind ja als Protestanten, Protestantinnen typischerweise stolz darauf, sehr wohl auch über unsere Kirche hinaus, Gesellschaft und Welt mitzuprägen, Weltverantwortung zu übernehmen. Und das seit 500 Jahren. Wir haben als Protestanten das in vielerlei Hinsicht getan, wenn man etwa an das Bildungswesen und die Diakonie denkt. Ebenso haben wir, was den Antijudaismus und Antisemitismus betrifft, auch in einer Geschichte mitgewirkt über den Kern religiöser und theologischer Begründung der Feindschaft und der Abgrenzung zu Juden hinaus und zu einer Gesamtgeschichte des Antijudaismus und des Antisemitismus beigetragen, die, so glaube ich, mit in unserer Verantwortung liegt und in unseren Blick kommen muss.

Deshalb wäre ich für eine Einschätzung dankbar, wie du diese religiöse und dann aber auch die säkulare Tradition des Antisemitismus einschätzt, wie deren Zusammenhänge zu charakterisieren sind.

Prof. Dr. Stefanie Schüler-Springorum: Ich muss vielleicht vorausschicken, ich bin weder Protestantin noch bin ich Theologin noch bin ich im christlich-jüdischen Gespräch aktiv, sondern ich habe, soweit man das sagen kann, tendenziell einen Blick von außen, also aus der Perspektive der Geschichtswissenschaft und der Antisemitismus-Forschung. Jetzt spreche ich vor allen Dingen als Historikerin. Ich denke, es ist wirklich an der Zeit, und ich finde es auch zum Teil verblüffend, wie schwer man sich damit tut, Luther zu historisieren. Und es ist ja nicht nur der Antijudaismus, der aus meiner Sicht Luther unsympathisch macht, sondern es ist auch sein Verhalten während der Bauernkriege, wo er sich in einem ganz entscheidenden Moment ganz klar auf die Seite der Obrigkeit gestellt hat und gegen soziale Gerechtigkeit oder Versuche, soziale Gerechtigkeit herzustellen. Und ich glaube, darin liegt eine historisch dramatische Tradition des Protestantismus, die natürlich auf Umwegen dann auch ins 19. Jahrhundert führt und in die deutsche Tradition des protestantischen deutschen Nationalstaates, die wir auf der Tagung ausgiebig diskutiert haben.

Und ich frage mich, wieso braucht eine Kirche, die eigentlich angetreten ist, nicht hierarchisch zu sein in klarer Abgrenzung zum Katholizismus, wieso braucht sie immer noch, 500 Jahre später, so eine große Figur? Wieso kann man nicht viel-

mehr sagen, das war eine europäische Reformbewegung, es war ja nicht nur Luther. Das war, wie wir wissen, ein sehr konflikthafter, es war ein europäischer Prozess. Und es stünde uns heute gut an, es aus diesem deutschen Nationalrahmen endlich aufzubrechen und in einen europäischen Rahmen einzugliedern. Und ich glaube, das wäre auch politisch wichtig.

Dr. Irmgard Schwaetzer: Ich kann mich da nahtlos anschließen, aber aus eigener Erfahrung kann ich sagen, das ist gar nicht so einfach.

Die Evangelische Kirche in Deutschland ist ja angetreten, dieses Reformationsjubiläum eben nicht als ein nationales Ereignis, nicht als ein Luther-Ereignis zu feiern, sondern wirklich die Reformatoren insgesamt zu würdigen. Wir landen aber immer wieder bei der Diskussion dieses wirklich ja auch sehr faszinierenden Mannes Martin Luther. Wir haben das schon als EKD-Synode in unserer Erklärung in einen etwa breiteren Kontext gestellt.

Aber um auf das Heute wieder zurückzukommen, ich bin inzwischen schon an ein paar Stationen des sogenannten Stationenweges gewesen. Das ist eines der großen Projekte, die wir 2017 machen. Es werden an 67 Stationen in 14 europäischen Ländern Reformationsgeschichten erzählt und gesammelt, die sehr unterschiedlich sind. Da kommt dann zum Beispiel zum Tragen, dass es neben den vier bekannten großen Reformatoren Luther, Melancthon, Calvin und Zwingli auch regionale gegeben hat. Dass es Frauen gegeben hat, die sehr wirksam in ihrer Region auch Reformation gemacht haben. Sie alle stehen aber, will ich; um auf das Thema des heutigen Nachmittags zurückzukommen, auch in dieser Tradition, derer wir uns bewusst sein müssen.

Also wir versuchen das mit der Internationalität, ist aber nicht so einfach.

Ilse Junkermann: Ich stimme Ihnen zu, liebe Schwester Schwaetzer, allerdings ist es ein Prozess.

Das Luthergedenken 1983 war sozusagen mit ein Funke, der eine Plattform geschaffen hat, denke ich, für die Bewegung hin zur friedlichen Revolution in der DDR. Weil die Kirche ihre Rolle da noch mal geändert hat und weil die Kirchen im Kirchenbund der DDR auch in ihrer Verfassung und auf ihrem Weg sich ganz vom Barmen her, von der hierarchischen Kirche, von dem Anspruch Volkskirche entfernt haben hin zu einer

geschwisterlichen Kirche. Das sind wirklich unterschiedliche Kulturen und Wege, die auch mit den regionalen Kirchentagen 1983 eben einen nicht zentralen Punkt gesetzt haben. Und ich erinnere die Diskussion, als die Vertreter der EKD in unserer Kirchenleitung für die Planungen in Mitteldeutschland für das Reformationsjubiläum waren, da war ganz klar, Luther – zentrale große Veranstaltung. Wir haben versucht, eine andere Perspektive aus dieser spezifischen Erfahrung einzutragen: die Vielfalt der Reformatoren und Reformationsbewegungen allein in Mitteldeutschland.

Wir haben heftige Diskussionen im Kuratorium im Vorfeld gehabt über dieses Logo mit dem Lutherkopf und den Nationalfarben. Da war ganz deutlich die Position der Vertreterinnen und Vertretern des Staates; das hat diesen politischen Horizont und von den Medien- und Marketingvertretern: Es muss personalisiert sein. Das war sozusagen die Gegenbewegung, die sich dann durchgesetzt hat, aber es ist deutlich, finde ich, auch in der Sprache geworden, dass sehr viel häufiger inzwischen vom Reformationsjubiläum die Rede ist und nicht von Luther, 2017. Aber es ist wirklich eine Bewegung dahin ..., auch die Entdeckung und Erforschung von Frauen.

Und ich denke, das sind solche Bildungsprozesse, die Sie ansprechen, wenn es darum geht, dass wir einfach eine Geschichte oder historische Figur feiern, sondern fragen, welche Impulse nehmen wir aus dieser Geschichte konstruktiv, aber auch kritisch auf für unsere Geschichte und unser Kirche-Sein heute.

Ich will gern noch was zu den Bildungsprozessen sagen. Das eine ist, das im Studium zu verankern. Aber Sie brauchen auch entsprechende Lehrerinnen und Lehrer, die sozusagen die Schrift israel-freundlich lesen. Und dafür gibt es wenige Traditionen und Strenge, das kennzeichnet den Protestantismus, aber auch die katholische Theologie ganz deutlich.

Prof. Dr. Doron Kiesel: Es ist doch kein Zufall, dass Luther in Deutschland eine spezifische Rezeption erfahren hat. So stellt sich auch über 70 Jahre nach der Shoah die Frage, welche gesellschaftlichen, sozialpsychologischen und kulturellen Bedingungen in Deutschland vorherrschten, um diesen unvorstellbaren Vernichtungsfeldzug gegen die europäischen Juden zu initiieren? Und diese Frage bewegt uns immer wieder, da wir aus unserem Selbstverständnis heraus darauf angewiesen sind, zu verstehen, wie es möglich war,

dass in einer Zivilgesellschaft sozialisierte Menschen diesen Massenmord willig ausgeübt haben? Er ist nicht vom Himmel gefallen, er ist von Christen aktiv begleitet und vollzogen worden. Erst ein aktives Verstehen dieses Wahns und seiner Hintergründe vermag uns möglicherweise in die Lage zu versetzen, aktuelle Problemlagen anders interpretieren und ‚lösen‘ zu wollen, statt vertraute Ressentimentstrukturen zu reaktivieren.

Dr. Christian Staffa: Aber ich glaube, das schließt sich nicht aus, sondern eher ein, wenn ich Stefanie richtig verstanden habe. Aber ich wollte noch sozusagen einen wiederum eher auf diese europäische Ebene eine Perspektive werfen. Man könnte nämlich, wenn man die europäische Reformation auch zeitlich weiter fasst, andere Themenschwerpunkte entdecken. So bei der Böhmisches Reformation schon im 15. Jahrhundert und bei den Lollarden in England. Da war das Gesetz Gottes die tragende theologische Kategorie.

Da könnte man eben lernen, dass reformatorische Bewegung durchaus auch andere Schattierungen hatte, die nicht im Zentrum der Theologie sozusagen eine antijüdische, sondern eine zentraljüdische Kategorie haben. Das wäre ein Gewinn des europäischen Blicks, der aber die spezifische Frage, wie kommt es zu dieser Brutalisierung und auch zu dieser wahnhaften antisemitischen Stimmung in Deutschland nicht suspendiert. Die Frage bleibt als spezifische Frage auch an den deutschen Protestantismus. Das würde ich sagen. Nur, ob man dafür das Luther-Emblem und die Deutsch-Fokussierung des Reformationsjubiläums braucht, wäre noch mal eine zweite Frage, ehrlich gesagt.

Ich würde gern noch mal auf die immer schwierige Frage zurückkommen, wie kommt es an die Basis. Nach dem Motto: Ihr macht immer schöne Erklärungen und das ist alles auf der Leitungsebene ok und sonst? Wie kriegen wir es an die Basis? Aber noch mal die Frage, weil, Frau Schwaetzer, Sie haben es so prononciert gesagt, die nächste Aufgabe ist, an die Gemeinden zu kommen. Haben Sie eine Fantasie, wie das geht?

Dr. Irmgard Schwaetzer: Also meiner Fantasie werden natürlich durch Erfahrungen auch bestimmte Grenzen gesetzt. Und meine Erfahrung aus den letzten Jahren zeigt, dass in der Ev. Kirche die Gemeinden eben doch ein sehr eigenständiges Leben führen. Und dass es relativ schwer ist, schon mit ganz schlichten Informationen wirklich in die Gemeinden und an die Gemeindeglieder heranzukommen. Die Synode hat ja den

Rat gebeten, sich dieser Frage anzunehmen, sie hat auch die Kirchenkonferenz, also die Landeskirchen gebeten, sich dieser Frage anzunehmen. Es werden jetzt erstens noch zusätzliche Untersuchungen in quantitativer Hinsicht vorbereitet, um zu erfahren, wie weit verbreitet sind solche Einstellungen innerhalb der evangelischen Kirchengemeinde, die sich als abgrenzend und abwertend interpretieren lassen. Auch wollen wir untersuchen, wie argumentiert wird, um dann daraus abzuleiten, wie wir zum Beispiel im Konfirmandenunterricht, wie wir in – ja in der spirituellen Arbeit in den Gemeinden diese Fragen adressieren können. Und dazu müssen wir aber noch eine ganze Menge zusätzlicher Überlegungen anstellen. Das ist etwas, was jetzt auch durch die Feierlaune 2017 nicht unterbrochen wird.

Ilse Junkermann: Also ich denke, es braucht ganz unterschiedliche Bildungsprozesse, um das zu verankern. Wir haben jetzt unsere Erklärungen in unserer Mitarbeiterzeitschrift eingehaftet, wir haben zwei Exemplare der Ausstellung zu Martin Luthers Judenfeindschaft, die ist ausgebucht.

Wir haben einen sehr schmerzhaften Prozess in Eisenach. Es wurde bei der Renovierung der Georgenkirche festgestellt, dass 1942 sieben Bibelzitate übermalt worden durch andere, weil sie zu israelfreundlich waren. Jetzt machen wir dazu eine Predigtreihe. Ich hatte den Auftakt. Es war das Wort von Nathan an David »Dir sind deine Sünden vergeben«. Das durfte damals nicht erscheinen! Und wir haben, darauf setzte ich sehr, noch mal einen Schwerpunkt gesetzt zur Erforschung dieses Instituts und der nachhaltigen Prägung durch diese Theologie. Denn der Leiter des Instituts, Walter Grundmann, war für Generationen von Theologinnen, Katecheten ein prägender Lehrer. Und wir haben im Lutherhaus, was eigentlich ein Bibelhaus ist, in Eisenach neben der Georgenkirche, eine neue Ausstellung im Herbst 2015 eröffnet mit einer Abtei. In einem Teil davon, versuchen wir zu zeigen, wie Antisemitismus und Antijudaismus unter den deutschen Christen und in diesem Institut gewirkt hat.

Wir haben eine ganz hohe Besucherzahl, die haben wir verdreifacht mit der neuen Ausstellung, eine Jugendbildungsstätte ausgebaut, so dass das hochattraktiv ist für Jugend- und Konfirmandengruppen weit über unsere Kirche hinaus. Und wir haben vor, im Jahr 2019 am Jahrestag der Gründung des Instituts eine Sonderausstellung zu machen und die auch länger, also mindestens drei Jahre dort sein wird.

Wir haben eine große Diskussion in Wittenberg über die sogenannte Judensau, die an einem hohen Chor der Stadtkirche angebracht ist, soll man das entfernen oder nicht? Wie gehen wir um mit den Zeichen der Judenfeindschaft? Vernichten wir sie? Stellen wir sie ins Museum? Die Junge Gemeinde Wittenberg hat in den 80er Jahren schon ein Denkmal parallel dazu auf dem Boden, das darstellt die Feindschaft ist noch lebendig. Und dieses Denkmal wird regelmäßig, mindestens dreimal im Jahr, mit Müll zugekippt.

Es gibt eine sehr große Belastung durch Rechts extremismus – in Thüringen waren im letzten Jahr sozusagen 90 % aller rechtsextremen Rockkonzerte, auch nicht zu verhindern, weil die rechte Szene dort in der entvölkerten Landschaft Höfe aufkauft und große Grundstücke, das ist auch eine echte Strategie der Rechten in ganz Ostdeutschland. Aber als Kirche haben wir starke Initiativen gegen Rechtsextremismus und eine ganz klare Haltung unserer Landeskirche.

Prof. Dr. Stefanie Schüler-Springorum: Ich gehöre ja nicht zu denen, die davon überzeugt sind, dass man so einfach aus der Geschichte lernen kann. Aber wenn man eine Sache zum Beispiel aus der Antisemitismusforschung lernen kann, dann ist es, und das kann man relativ punktuell immer wieder nachweisen, dass das Verhalten der jeweiligen Eliten eines Landes, einer Institution, absolut ausschlaggebend ist. Wenn es hart auf hart kommt, ist es das, was den Unterschied macht. Ein Beispiel, was Sie alle kennen, ist Dänemark unter deutscher Besatzung und das Verhalten nicht nur des Königs, sondern auch der Bürger in Kopenhagen. Bulgarien ist ein ähnlicher Fall. Und wenn man das auf die aktuelle Politik, umschreiben möchte, dann – ich zitiere Angela Merkel selten affirmativ, aber – dann macht es eben einen Unterschied, wenn man sagt, wir schaffen das, oder ob man von Flüchtlingskrise, Flüchtlingsproblemen, Obergrenzen und so weiter redet. Dieses Verhalten der Eliten ist ausschlaggebend, also kann im Zweifelsfall ausschlaggebend sein, und macht einen Unterschied. Und insofern kann ich Sie, das möchte ich jetzt auch noch mal ganz ausdrücklich sagen, nun – ja, beglückwünschen ist vielleicht das falsche Wort – aber ich bin sehr beeindruckt von diesen ganzen Aktivitäten. Und ich glaube, sie sind sehr wichtig. Und auch, wenn wir die Frage im Moment nicht lösen können, wie kommt das denn eigentlich an die Basis, muss man sich ja auch vor Augen halten, dass wir hier 2000 Jahre christlich-abendländische Kultur hinter uns haben, wir haben 500 Jahre Reformation und wir haben jetzt

vielleicht 40, 50 Jahre, wo man sich wirklich von kirchlicher Seite mit diesen Fragen auseinandersetzt. Das dauert. Und wenn wir ernst nehmen, was wir über die tiefe Verwurzelung des Antisemitismus in dieser Kultur wissen, dann müssen wir uns nicht wundern, wenn das einfach ganz, ganz lange dauert. Ich denke, es ist unendlich wichtig, da einfach standhaft zu bleiben. Und ich weiß, dass es grade in Thüringen, und das wissen wir alle, aber auch andernorts, keineswegs einfach ist. Und insofern kann ich da auch mit dieser historischen *longue durée* nur sagen, es ist wichtig.

Dr. Christian Staffa: Ja, wir kommen langsam zum Schluss. Frau Junkermann muss Punkt 17.00 Uhr durch jene Tür da schreiten. Und ich denke, wir machen vielleicht noch eine kurze Runde mit einem Satz zu der Frage: Nächster Schritt?

Ilse Junkermann: Für mich bedeutet es die auf gebrochenen Fragen weiter verfolgen. Also nicht ad acta legen, sondern für Vertiefung sorgen.

Prof. Dr. Stefanie Schüler-Springorum: Für mich als Leiterin des Zentrums für Antisemitismusforschung bedeutet es, meinen für die Geschichte nicht unbedingt begeistert zugewandten Studierenden nicht nur Geschichte zuzumuten, sondern auch Kirchengeschichte und Theologie. Die werden sich freuen.

Prof. Dr. Doron Kiesel: Für mich bedeutet es, Räume zu schaffen, wo Juden und Christen gemeinsam versuchen, historisch gewachsene Lebenswelten wechselseitig zu verstehen, sie kultursensibel zu interpretieren und verlässliche Grundlagen einer gemeinsamen Zukunft zu denken.

Dr. Irmgard Schwaetzer: Für mich bedeutet das, jetzt auch als Synode, dieses Jahr zu nutzen, um wirklich an den Diskussionen, die geführt werden – und da greife ich sehr gerne auf, was Sie grade gesagt haben – daraus abzuleiten, was der Auftrag der Evangelischen Kirche in den nächsten 10 Jahren sein wird. Und dieses Thema fest darin zu verankern.

Dr. Klaus Holz: Ich will es ganz praktisch werden lassen. Wir werden seitens der Evangelischen Akademien in Deutschland in den nächsten Jahren auf den Weg machen und Bildungsveranstaltungen für unterschiedlichste Gruppen entwickeln. Wir wollen dazu beitragen, dass Antisemitismus im evangelisch gebundenen Bildungswesen dauerhaft thematisiert wird, hoffentlich mit Eurer und Ihrer Unterstützung. **D**

Tagungsprogramm

Dienstag, 24. Januar 2017

Ab 17.00 Uhr Ankunft und Anmeldung
18.00 Uhr Abendessen

19.00 Uhr **Begrüßung**

Dr. Christian Staffa, *Studienleiter Demokratische Kultur und Kirche, Evangelische Akademie zu Berlin*

19.30 Uhr **Antisemitismus als politische Theologie**

Dr. Klaus Holz, *Generalsekretär der Evangelischen Akademien in Deutschland, Berlin*
Kommentar: Prof. Dr. Micha Brumlik, *Senior Advisor am Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg, Berlin*

21.30 Uhr Ende des Veranstaltungstages

Mittwoch, 25. Januar 2017

Ab 8.00 Uhr Frühstück für Übernachtungsgäste
9.00 Uhr Andacht

9.30 Uhr **Ecclesia vs. Synagoga reloaded. Politik und Religion im literarischen Antisemitismus des 19. Jahrhunderts**

Dr. Hans-Joachim Hahn, *Literaturwissenschaftler an den ETH Zürich und RWTH Aachen*
Kommentar: Dr. Kathrin Hoffmann-Curtius, *Kunsthistorikerin Berlin*

11.00 Uhr Pause

11.30 Uhr Parallele Arbeitsgruppen

AG 1 Bildsprachen. Der zwölfjährige Jesus im Tempel von Max Liebermann

Ingrid Schmidt, *Gymnasiallehrerin i. R., Dozentin, Berlin*
Helmut Ruppel, *Pfarrer und Studienleiter i. R., Presseund Rundfunkstätigkeiten, Berlin*

AG 2 Zum Verwoben sein von antijüdischen theologischen, religiösen und politischen Motiven am Beispiel Israels

Dr. Cordelia Heß, *Universität Göteborg*

AG 3 Nation, Religion, Antisemitismus, eine Vertiefung

Dr. Klaus Holz

AG 4 Luther, der Protestantismus und seine politische Wirkung in der Weltanschauung des Antisemitismus

Dr. Axel Töllner, *Beauftragter für christlich-jüdischen Dialog in der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Augustana-Hochschule Neuendettelsau*

AG 5 Antijüdische Lesarten der Leben Jesu-Forschung

Prof. Dr. Rainer Kampling, *Seminar für Katholische Theologie, Biblische Theologie/NT, Mitglied des Direktoriums Zentrum Jüdische Studien, Berlin*

13.00 Uhr Mittagspause

14.30 Uhr **Themen antijüdischer Paulusrezeption**

Prof. Dr. Rainer Kampling

16.30 Uhr **Politische Dimensionen des Theologischen: Christentum und Antisemitismus im 20. Jahrhundert**

Prof. Dr. Christian Wiese, *Martin-Buber-Professur, Goethe-Universität, Frankfurt a. M.*
Kommentar: Dr. Yael Kupferberg, *Universität Potsdam, School of Jewish Theology, Potsdam*

18.30 Uhr Abendessen

20.00 Uhr **Erwählung als analytischer und politischer Topos**

Dr. Kurt Grünberg, *Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Sigmund-Freud-Institut, Frankfurt a. M.*
Kommentar: Sara Han, M. A., *Wissenschaftliche Mitarbeiterin, Seminar für Katholische Theologie FU Berlin*

21.30 Uhr Ende des Veranstaltungstages

Donnerstag, 26. Januar 2017

Ab 8.00 Uhr Frühstück für Übernachtungsgäste
8.30 Uhr Andacht

9.00 Uhr **Zum Wandel des Antisemitismus in der Debatte um die Judenemanzipation**

Prof. Dr. Jan Weyand, *Institut für Soziologie der Friedrich-Alexander-Universität, Erlangen-Nürnberg*

Kommentar: Dr. Cordelia Hess, *Senior Dozentin, Institut für Historische Studien, Universität Göteborg*

10.30 Uhr Pause

11.00 Uhr **Die Bedeutung der Theologie im Antisemitismus, ihre Missachtung und deren Folgen?**

Prof. Dr. Stefanie Schüler-Springorum, *Direktorin des Zentrums für Antisemitismusforschung, Berlin*

Prof. Dr. Doron Kiesel, *Zentralrat der Juden in Deutschland, Berlin*

Dr. Klaus Holz

12.30 Uhr **Schlussrunde**

13.00 Uhr Mittagessen

14.00 Uhr Ende der Tagung

15.30 Uhr **Wie soll ich Dir begegnen? Forum Antisemitismus und Protestantismus als nachhaltiges Thema des Reformationsjubiläums**

Podiumsdiskussion mit:

Dr. Irmgard Schwaetzer, *Präses der EKD-Synode, Berlin*

Prof. Dr. Stefanie Schüler-Springorum

Prof. Dr. Doron Kiesel, *Vorstandsmitglied, AG Juden und Christen beim Deutschen Ev. Kirchentag*

Landesbischöfin Ilse Junkermann, *Ev. Kirche in Mitteldeutschland, Magdeburg*

17.00 Uhr Ende des Forums



Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik gGmbH
Verlag/Vertrieb
Postfach 50 05 50
60394 Frankfurt am Main

Jahrgang 2017

01/17 – **GKKE: Rüstungsexportbericht 2016**
76 Seiten / 5,90 €

02/17 – **Hirntod und Organspende** (Tagung des
Evangelischen Juristenforums, Kassel, 19. April 2016/
Tagung der Evangelischen Akademie Hofgeismar,
Kassel, 14. September 2016) – 84 Seiten / 6,40 €

03/17 – **»Reformation – Bildung – Transformation«.**
Beiträge zu einem ökumenischen Prozess (2)
(Dokumente der zweiten Versammlung der
»Twin Consultation«) – 76 Seiten / 5,90 €

04/17 – **»How to become a Just Peace Church«** –
Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche
aus dem Geist des Gerechten Friedens (Internationale
Friedenskonsultation, Berlin, 28. September bis
1. Oktober 2016) – 68 Seiten / 5,40 €

05/17 – **Synodentagung 2016 in Magdeburg (3)**
3. Tagung der 12. Synode der EKD, Magdeburg,
3. bis 9. November 2016 (Haushalt, Berichte der
Werke, Beschlüsse) – 40 Seiten / 4,10 €

06/17 – **Europa an der Grenze: Die Krise und die
Zukunft des Flüchtlingsschutzes** (16. Berliner Sympo-
sium zum Flüchtlingsschutz, 20. bis 21. Juni 2016,
Französische Friedrichstadt-Kirche) – 36 Seiten / 4,10 €

07/17 – **»Neues Kapitel der Ökumene aufschlagen«** –
(Texte zur Privataudienz einer EKD-Delegation bei
Papst Franziskus) **»Glauben wir alle an denselben
Gott?«** Gedanken zum Zusammenleben von Christen,
Juden und Muslimen (Vortrag von Bischof Prof. Dr.
Martin Hein) – 20 Seiten / 3,40 €

08/17 – **»Neue Konflikte, neue Friedensethik?«**
(Tagung der Evangelischen Akademie Loccum)
60 Seiten / 5,10 €

09/17 – **»... dass ihr hingehet«** (Internationale Part-
nerschaftstagung der Evangelisch-Lutherischen Landes-
kirche Sachsens, 9. bis 14. Juni 2016, Meißen)
48 Seiten / 4,60 €

10/17 – **»Das Wort – ganz nahe bei dir«**
Texte zur Ökumenischen Bibeltagung in Stuttgart,
9. Februar 2017, und zur Revision der Lutherbibel
44 Seiten / 4,60 €

11/17 – **Die Angst vor dem Sterben** (Verleihung des
Bad Herrenalber Akademiepreises) **Von der »Luther-
dekade« zum 500. Reformationsgedenken – Ein
ökumenischer Lernprozess mit Perspektive?** (Vor-
trag von Bischof Dr. Feige) – 28 Seiten / 3,40 €

12/17 – **»Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen«**
(Ökumenischer Buß- und Versöhnungsgottes-
dienst in Hildesheim)/**»Nun gehe hin und lerne«** (Ver-
leihung der Buber-Rosenzweig-Medaille an die Konfe-
renz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und
Juden) – 24 Seiten / 3,40 €

13/17 – **Auf dem Fahrrad mit Gott** – Eine Tour durch
die religiöse Literaturlandschaft der Niederlande (Stu-
dentag u.a. der Evangelischen Akademie Frankfurt) –
40 Seiten / 4,10 €

14/17 – **Indifferent? Ich bin normal. Indifferenz als
Irritation für kirchliches Denken und Handeln**
(Fachtagung des EKD-Zentrums für Mission in der
Region) – 52 Seiten / 5,10 €

15-16/17 – **Gesegnet und gesendet. Lebensweltliche
und empirische Einsichten zur Zukunft des Pfarrberufs**
(3. Fachtagung der Land-Kirchen-Konferenz der
EKD) – 56 Seiten / 5,10 €

17/17 – **Antisemitismus als politische Theologie.
Typologien und Welterklärungsmuster** (Tagung der
Evangelischen Akademie zu Berlin) – 76 Seiten / 5,90 €

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

Bestellungen und Anfragen an:
GEP-Vertrieb
Postfach 50 05 50,
60394 Frankfurt,
Tel.: (069) 58 098-191.
Fax: (069) 58 098-226.
E-Mail: vertrieb@gep.de
Internet: <http://www.epd.de>

Das Abonnement kostet mo-
natlich 28,80 € inkl. Versand
(mit Zugang zum digitalen
Archiv: 33,50 €). E-Mail-Bezug
im PDF-Format 27,20 €. Die
Preise für Einzelbestellungen
sind nach Umfang der Ausga-
be und nach Anzahl der
Exemplare gestaffelt.

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

epd-Dokumentation wird auf
chlorfrei gebleichtem Papier
gedruckt.