

# auge

AMT und GEMEINDE 02\_2024

*Zeitschrift für evangelisch-theologische Impulse & Diskurse*

73. Jahrgang | € 6,-



## Antijudaismus überwinden



73 **Editorial**  
Stefan Haider

---

77 **„Zeit zur Umkehr“ – ein Dokument mit  
wegweisendem Charakter**  
Thomas Hennefeld

80 **Veritas Graeca und christlicher Antijudaismus  
Mögliche Quellen judenfeindlicher Formulierungen  
in modernen Übersetzungen des Neuen  
Testaments**  
Hans Förster

88 **Projektive Hermeneutik. Zum Zusammenhang  
von Antisemitismus und christlichem Selbst- und  
Schriftverständnis**  
Christian Staffa

93 **Psalmen (mit)sprechen – Antijudaismus  
widersprechen**  
Nancy Rahn

100 **Paulus und das Christus-Bekenntnis**  
Kathy Ehrensperger

104 **Mit der Wahrheit lügen: Die antisemitischen  
Anderen und die Verleugnung des eigenen  
Antisemitismus**  
Andreas Peham

111 **Herausforderungen und Chancen des inter-  
religiösen Dialogs unserer Generation**  
Yuval Katz-Wilfing

115 **Nicht ohne das Judentum – Perspektiven auf den  
jüdisch-christlichen Dialog von 1945 bis heute**  
Edith Petschnigg

**Impressum und Offenlegung gem. § 25 Mediengesetz**

**Medieninhaber:** Evangelische Kirche A. B. in Österreich.

**Herausgeber:** Bischof Michael Chalupka.

**Redaktion:** Stefan Haider, MA MTh (Leitung), Dr.<sup>in</sup> Clarissa Breu, Dr. Wolfgang Ernst, Dr. Bernhard Lauxmann, Dr. Johannes M. Modeß, Mag.<sup>a</sup> Romana Schusser.

**Zusammenstellung dieses Heftes:** Dr.<sup>in</sup> Eva Harasta und gesamte Redaktion.

**Grafik:** Heidrun Kogler · **Satz:** Mag.<sup>a</sup> Hilde Matouschek

**Druck:** Claus Thienel, Druckim12ten, 1120 Wien; gedruckt auf Recyclingpapier mit Pflanzenölfarben.

**Titelfoto:** Das Originalkunstwerk „Synagoga and Ecclesia in Our Time“ von Joshua Koffman wurde von der Saint Joseph's University in Philadelphia in Auftrag gegeben, um das goldene Jubiläum der Erklärung Nostra aetate, des Zweiten Vatikanischen Konzils, zu würdigen.

**Erscheinung:** vier Mal im Jahr

**Jahresbezugspreis:** € 19,-; Einzelheft: € 6,-

**Adresse:** Severin-Schreiber-Gasse 1-3, 1180 Wien

**E-Mail:** aundg@evang.at

**ISSN 1680-4015**

**Blattlinie:** „Amt und Gemeinde“ versteht sich als theologische Zeitschrift, die Pfarrer\*innen, Lehrer\*innen und alle Interessierte über den neuesten Stand theologischer Forschung und Praxis in den Evangelischen Kirchen in Österreich und in anderen christlichen Kirchen informieren will.

Für Bestellungen ist der Evangelische Pressedienst erreichbar (epd@evang.at; +43 1 7125461).



gedruckt nach der Richtlinie „Druckerzeugnisse“  
des Österreichischen Umweltzeichens,  
UW 1109 Claus Thienel, Druckim12ten, 1120 Wien

- 118 **Dialog:Abraham Wien**  
Elisabeth Christine Wanek
- 120 **Antisemitismus im Religionsunterricht  
entgegenwirken**  
Julia Spichal
- 123 **Christlich-jüdischer Dialog – und seine Folgen  
für die Praxis**  
Susanne Lechner-Masser
- 

- 129 **Biogramme**

## Editorial

Stefan Haider

### Liebe Leserin, lieber Leser!

Mit diesem Heft halten sie bereits die zweite Ausgabe von *Amt und Gemeinde* 2024 in Ihren Händen, die ein Thema von hoher Aktualität aufgreift. Ihr vorausging die Idee *Hans Försters*, den Antijudaismus in der biblischen Exegese sowie dessen Perpetuierung durch spezifische Übersetzungen genauer zu beleuchten und zu hinterfragen. Dazu kam die Tatsache, dass die synodale Erklärung „Zeit zur Umkehr“ der Evangelischen Kirchen in Österreich im November vergangenen Jahres ihr 25-jähriges Jubiläum feierte. Darin wird die Mitschuld der Evangelischen am Leid und der Verfolgung von Jüdinnen und Juden durch die Geschichte hindurch eindeutig bekannt und eingestanden. Damit einher geht heute der Einsatz gegen jegliche Form von Antijudaismus sowie Antisemitismus, welche in Österreich nie zu einem gänzlichen Ende gefunden haben.

Als die Redaktion im Frühjahr 2023 daher den Entschluss fasste, eine Ausgabe zum Thema „Antijudaismus überwinden“ zu konzipieren, ahnte noch niemand die (politischen) Umstände, welche über ein Jahr später vorherrschen würden. Es ist darum unerlässlich diese Ausgabe zu kontextualisieren, bevor auf ihren Inhalt sowie die einzelnen Artikel eingegangen werden kann.

Am 07. Oktober 2023 verübte die radikal-islamistische Hamas einen terroristischen Überfall auf israelische Grenzgebiete zum Gazastreifen. Nach vorausgehendem Raketenbeschuss wurden Massaker an der Zivilbevölkerung in Siedlungen und Kleinstädten sowie sexualisierte Gewalt an zahlreichen Frauen verübt. Nahezu 1.200 Menschen wurden ermordet oder in Feuergefechten getötet sowie über 4.500 Personen verletzt. Mehr als 200 israelische Frauen, Männer und Kinder wurden als Geiseln von der Hamas entführt. Es handelt sich um die größte Bluttat an Jüdinnen und Juden seit der Shoa und dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Die israelische Regierung vollzog zunächst eine Blockade des Gazastreifens. Am 10. Oktober 2023 rief Ministerpräsident Benjamin Netanjahu unter Berufung auf das Selbstverteidigungsrecht den Kriegszustand aus. Seitdem [Stand März 2024, Anm.] dringen israelische Truppen immer weiter Richtung Süden des Gazastreifens vor. Schätzungen gehen davon aus, dass durch die Gegenschläge des israelischen Militärs gegen die Hamas zehntausende Personen getötet oder verletzt wurden.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Die konkreten Angaben zum 07.10.23 sowie dem weiteren Kriegsverlauf können nach Quellenlage variieren. Einen Überblick zum Konflikt bietet u. a. die Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg, [www.lpb-bw.de/nahostkonflikt](http://www.lpb-bw.de/nahostkonflikt) (abgerufen 20.03.2024).

In Österreich, Europa sowie weltweit fanden seit Kriegsbeginn zahlreiche Solidaritätsbekundungen mit Israel sowie pro-palästinensische Kundgebungen und Demonstrationen statt. Neben den friedlichen Veranstaltungen kam es in Österreich jedoch zeitgleich zu einer drastischen Zunahme von antisemitischen Vorfällen – um nahezu 60 % im Vergleich zum Vorjahr. Seit dem 07. Oktober 2023 gingen im Schnitt 8,31 Meldungen täglich ein.<sup>2</sup> Diese reichten und reichen von verbalen Übergriffen auf Social Media, judenfeindlichen Graffiti-Parolen an öffentlichen Gebäuden, bis hin zu Brandanschlägen und tätlichen Angriffen auf jüdische Mitbürgerinnen und Mitbürger. „1147 antisemitische Vorfälle wurden 2023 bei der Antisemitismus-Meldestelle gemeldet. Das sind 18 physische Angriffe (2022: 14), 18 Bedrohungen (2022: 21), 149 Sachbeschädigungen (2022: 122), 536 Massenzuschriften (2022: 140) und 426 Fälle von verletzendem Verhalten (2022: 422).“<sup>3</sup>

Die Evangelische Kirche A. B. in Österreich verortet sich historisch in besonderer Verantwortung. Ihre Verpflichtung dient dem friedvollen Miteinander. Sie trachtet mit den Leidenden der aktuellen Konflikte nach der Gerechtigkeit Gottes und orientiert sich an den Worten der

Heiligen Schrift: „Der Herr ist Friede“ (Ri 6,24) und „Selig sind, die Frieden stiften“ (Mt 5,9). Diese Grundüberzeugung entnimmt sie den Überlieferungen des Ersten wie des Zweiten Testaments. Durch die biblischen Zeugnisse verstehen wir uns als Christinnen und Christen in enger Verbundenheit mit dem Judentum. Dies war im März 2023 der Grundstein für die vorliegende Ausgabe von *Amt und Gemeinde*. Durch den Konflikt im Gazastreifen und die weltweiten Auswirkungen – gerade gegen jüdische Bürgerinnen und Bürger, unabhängig von der Politik des Staates Israel –, hat die Realität die Erarbeitung dieses Heftes eingeholt. Es verliert dadurch nicht an Bedeutung – ganz im Gegenteil. Eine zeitgerechte Theologie wird sich gegen jede Form des biblisch begründeten Antijudaismus stellen. Wie vor 25 Jahren halten wir stets erneut fest: Der Christen Gott ist kein anderer als der Gott Israels, der Abraham in den Glauben gerufen und die versklavten Israeliten zu seinem Volk erwählt hat. Wir bekennen uns zur bleibenden Erwählung Israels als Gottes Volk. Die vorliegenden Texte behandeln die Überwindung des Antijudaismus auf Basis von Exegese, biblischer Hermeneutik, Übersetzungsfragen, Kritik an österreichischen Politikphänomenen, interreligiösem Dialog, Unterrichtskonzepten, Gebetstraditionen und vielem mehr. Um eine bessere Zukunft umsetzen zu können, muss die Vergangenheit offen angesprochen und aufgearbeitet worden sein.

Thomas Hennefeld eröffnet diese Ausgabe von *Amt und Gemeinde* mit

einem Blick auf die synodale Erklärung „Zeit zur Umkehr“. Die Inhalte des Papiers sowie ein Studientag, der im vergangenen November zu dessen Jubiläum stattgefunden hat, werden darin thematisiert. Auch in Zukunft bleibt noch einiges zu tun.

Ob moderne Übersetzungen des Neuen Testaments Antijudaismen transportieren bzw. inwieweit diese sich bereits im Urtext vorfinden lassen, sind Kernfragen des Artikels von *Hans Förster*. Immer wieder muss ins Gedächtnis gerufen werden, dass jede Übersetzung bereits eine Deutung darstellt. Der Einfluss des in den nationalsozialistischen Antisemitismus verstrickten Professors Gerhard Kittel und seines Wörterbuchs zum Neuen Testament dauert bis heute an. Demgegenüber wäre eine Rückkehr zum Urtext ein heilsames Unterfangen, um unvoreingenommen und in offener, wissenschaftlicher Diskussion an dessen Inhalt heranzutreten.

Unter Bezugnahme auf Theodor W. Adorno und Max Horkheimer hinterfragt *Christian Staffa* das christliche Selbstverständnis. Wo die biblischen Texte innerjüdische Konflikte – etwa zwischen Jesu Jüngerschaft und ihren Gegenübern – beschreiben, bestehe die Gefahr, suggerierte Defizite des Glaubens pauschal den Kritikern Jesu als „den Juden“ zuzuweisen. Vielmehr sollte das Ziel biblischer Theologie sein, nicht zu diskreditieren, sondern den jüdisch-christlichen Dialog auf Augenhöhe zu heben, via eines offenen christlichen Selbstverständnisses, das jegliche postulierte Homogenität abstreift.

*Nancy Rahn* beschreibt anschaulich, welches großes Potenzial in der gemeinsamen Psalmenrezeption liegen kann. Wo diese Gebete und Lieder des Judentums im 19. und 20. Jahrhundert häufig antijudaistisch verzerrt wurden, bietet deren reflektierte Anwendung im Rahmen von Liturgie, Gottesdiensten und darüber hinaus große Chancen, gemeinsame Verbundenheit aufzuzeigen. Psalmen dienen dem (interreligiösen) Dialog mit Gott und zwischen den Menschen.

Dass Paulus, der sogenannte Apostel der Völker, mitten im Judentum zu verorten ist, zeigt *Kathy Ehrensperger* auf. Sie baut damit Brücken zur Nachvollziehbarkeit des frühen Christusverständnisses als eschatologischem Ereignis – als Anbruch der messianischen Zeit. Diese distanziert gerade nicht vom Judentum, sondern steht in dessen Tradition.

Der Beitrag *Andreas Pehams* führt ins Politische. Die Verleugnung antijüdischer Tendenzen, insbesondere innerhalb der Freiheitlichen Partei Österreichs, rückt dabei ins Zentrum. Die angebliche Entdeckung des eigenen, wehrhaften Christentums sowie ein „Schwenk“ auf einen (induktiv vorgehenden) antimuslimischen Rassismus dienen der Partei, so Peham, als Vehikel der Verschleierung des nach wie vor bestehenden (deduktiv abgeleiteten) Antisemitismus.

*Yuval Katz-Wilfing* überführt die Schemata der induktiven wie deduktiven Zuschreibungen im Sinne eines möglichen und erfolgreichen interreligiösen Dialogs in einen positiven Appell. Der dadurch angestoßene Lernprozess er-

<sup>2</sup> Vgl. Antisemitismus Meldestelle, Jahresbericht 2023, [www.antisemitismus-meldestelle.at](http://www.antisemitismus-meldestelle.at) (abgerufen 20.03.2024).

<sup>3</sup> Imlinger, Christine: Antisemitismus steigt dramatisch. In: Die Presse, 13.03.2024, [www.diepresse.com/18269438/antisemitismus-steigt-dramatisch](http://www.diepresse.com/18269438/antisemitismus-steigt-dramatisch) (abgerufen 22.03.2024).

möglichst es, das bisher Unbekannte im Gegenüber zu erkennen und Neugier zu fördern.

„Nicht ohne das Judentum“ nennt *Edith Petschnigg* ihren Beitrag und greift damit gleichsam die Geschichte des interreligiösen Dialogs sowie der katholischen Erneuerungsprozesse unter Johann Baptist Metz auf. Wie der gemeinsame Austausch in der Praxis aussehen kann, zeigt eine von Edith Petschnigg, Irmtraud Fischer und Gerhard Langer organisierte Studienwoche, die im Zwei-Jahres-Rhythmus in der Steiermark stattfindet.

Auf viele konstruktive Veranstaltungen und Erfolge im Sinne der gemeinsamen Verständigung kann das Projekt „Dialog:Abraham“ aus Wien zurückblicken, welches von *Elisabet Christine Wanek* vorgestellt wird. Neben Umsetzungen wie dem Workshop „Scriptural Reasoning“, dem „Feiertagsgruß“, Filmabenden, Exkursionen und Theaterveranstaltungen, soll in Zukunft ein breites interreligiöses Netzwerk geschaffen werden.

*Julia Spichal* verdeutlicht, dass eine konkrete Überwindung von Antisemitismus Thema des Religionsunterrichts sein muss. Das Schuldeingeständnis der Evangelischen Kirchen erlaube keinen abwertenden Umgang wie zu Luthers Zeiten. Ebenso wenig dürfe darüber

hinweggesehen werden, dass es sich innerhalb der Debatten des Zweiten Testaments nahezu ausschließlich um innerjüdische Gespräche und Deutungsauseinandersetzungen handelt, an die das Christentum anknüpft. Eine angemessene christlich-jüdische Verhältnisbestimmung im Unterricht muss daher einfühlsam und beständig thematisiert werden.

Abgeschlossen wird *Amt und Gemeinde* 2/24 von *Susanne Lechner-Masser*, die ebenfalls auf die Dialog- wie Schulpraxis eingeht. Das christliche „Wir“ nicht im bewusst herbeigeführten Kontrast zum Judentum zu etablieren, sondern in einem „Auch“, ist ihr ein zentrales Anliegen. Die Auseinandersetzung mit biblischen Texten beider Testamente ermöglicht erst, eigene Traditionen zu verstehen, ohne in Muster der Überwindung oder Abwertung zu verfallen. Dadurch etabliert sich ein neues „Wir“ auf Augenhöhe.

Die Beiträge dieser Ausgabe zeugen vom Engagement der Autorinnen und Autoren für ein interreligiöses Miteinander und eine Überwindung des Antijudaismus. Dabei werden Gemeinsamkeiten betont, Differenzen jedoch nicht beschönigt. Wir hoffen, Ihnen als Leserinnen und Lesern spannende und inspirierende Einblicke in diese wichtigen Prozesse bieten zu können. —

## „Zeit zur Umkehr“ – ein Dokument mit wegweisendem Charakter

Thomas Hennefeld

Vor 25 Jahren, am 28. Oktober 1998, verabschiedete die Generalsynode der Evangelischen Kirche ein Dokument, das das Verhältnis der Evangelischen Kirchen zu Jüdinnen und Juden und zum Judentum neu definierte, aus Anlass des 60. Jahrestages des Novemberpogroms 1938. Darin wird die Mitschuld der Christinnen und Christen und im Besonderen der Evangelischen am Leiden und Elend von Jüdinnen und Juden durch die Geschichte hindurch bekannt.

Tiefpunkt dieser Verfolgungsgeschichte war die Vernichtung von Millionen jüdischer Menschen in Europa in der Shoa. Es dauerte 20 Jahre, bis sich die Generalsynode dazu durchringen konnte, in einem „seelsorgerlichen Wort an die Gemeinden“ wenigstens zuzugeben, dass der Geist des Antisemitismus immer noch gegenwärtig war, anders als die Evangelische Kirche in Deutschland, die bereits im Oktober 1945 mit dem Stuttgarter Schuldbekennntnis ein echtes Eingeständnis formulierte.

Von Schuld oder Mitschuld der Kirche in Österreich ist in dem seelsorgerlichen Wort noch keine Rede. Allerdings taucht

der Begriff „Umkehr“ in diesem Zusammenhang das erste Mal auf. 60 Jahre nach dem Novemberpogrom sollte sich diese Haltung mit der Erklärung „Zeit zur Umkehr“ radikal ändern.

Umkehr spielt im Judentum und im Christentum eine zentrale Rolle. Umkehr ist ein zentraler biblischer Begriff. Er meint: Abkehr von falschen Wegen und Hinwendung zu einem lebensbejahenden Gott. In dieser Deutlichkeit gab es bis dahin kein Wort und keine Erklärung einer Generalsynode.

Für die Evangelischen Kirchen bedeutete das, sich entschieden abzuwenden von Antisemitismus und Antijudaismus, hin zur Begründung eines positiven Verhältnisses zum Judentum. Das schließt eine kritische Reflexion der eigenen Schuldgeschichte statt Verdrängung, Verharmlosung oder Negierung der Schuld mit ein. Diese Umkehr bzw. Neuausrichtung umfasst die ernsthafte Beschäftigung mit der eigenen dunklen Vergangenheit, die Auseinandersetzung mit christlichem Antijudaismus und die Einbeziehung der eigenen jüdischen Wurzeln in Theologie, Gottesdienst und Unterricht.

### **I Grundsatzklärung der Kirche H. B.**

Explizit wird in der Erklärung „Zeit zur Umkehr“ auch auf die Grundsatzklärung der Evangelischen Kirche H. B. aus dem Jahr 1996 verwiesen, in der es heißt:

*„Gott geht einen Weg mit den Juden und einen mit den Christen. Die Heilige Schrift der Juden ist auch für uns als Altes Testament heilige Schrift. Das Verständnis des mosaischen Gesetzes als die gute Gabe Gottes und die Predigt der Propheten haben die Reformation geprägt. Deshalb verurteilt unsere Kirche den Antisemitismus in jeder Form. Sie sucht Begegnung und Versöhnung mit den Juden und lehnt daher christliche Judenmission ab.“*

Die Erklärung „Zeit zur Umkehr“ richtet sich nicht nur nach innen, sondern auch nach außen, nämlich an die Israelitischen Kultusgemeinden und an Jüdinnen und Juden in Österreich mit den Worten: *„Die Generalsynode bittet die Israelitischen Kultusgemeinden und die Juden in Österreich, folgende Versicherung entgegenzunehmen:“*

Dann werden diese Punkte in Form von Selbstverpflichtungen aufgezählt.

- Die Erinnerung an die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes und an die Shoa stets wachzuhalten.
- Lehre, Predigt, Unterricht, Liturgie und Praxis der Kirche auf Antisemitismus zu überprüfen und auch über ihre Medien Vorurteilen entgegenzutreten.
- Jeglichem gesellschaftlichen und persönlichen Antisemitismus zu wehren und die Beziehung zu Jüdinnen und Juden neu zu gestalten und mit Leben zu erfüllen.

Inhaltlich theologisch werden die Verbindung und Verbundenheit von Christentum und Judentum hervorgehoben, ohne das Judentum zu vereinnahmen. Die Erklärung betont die bleibende Erwählung des Volkes Israel und bekennt, dass der Christ\*innen Gott kein anderer ist als der Gott Israels.

### **II Ablehnung der Judenmission**

Die Umkehr der Evangelischen Kirchen tritt in zwei Punkten konkret zu Tage und unterscheidet sich darin auch von ähnlichen Erklärungen im deutschen Sprachraum: Das eine ist die entschiedene Ablehnung der Judenmission, eine Ansage, die auch in den Evangelischen Kirchen nicht überall auf Zustimmung gestoßen ist, und das zweite die klare Verurteilung, ja Verwerfung der anti-jüdischen Spätschriften Martin Luthers.

Im letzten Punkt wird auf den modernen Staat Israel Bezug genommen, mit dem sich die überwiegende Mehrheit der heute lebenden Jüdinnen und Juden identifiziert oder in Beziehung steht. In der Erklärung heißt es:

*„Wir hoffen und beten, dass dieser Staat mit seinen Nachbarn – insbesondere mit dem palästinensischen Volk – in gegenseitiger Achtung des Heimatrechtes einen sicheren Frieden findet, so dass Juden, Christen und Muslime friedlich zusammenleben können.“*

Und schließlich endet die Erklärung mit der Aufforderung, am 17. Jänner, vor dem Beginn der Gebetswoche für die Einheit der Christen, diesen Tag als Tag der Verbundenheit mit dem Judentum zu be-

gehen. Daraus wurde in der Folge der Tag des Judentums, an dem im ganzen Land Gottesdienste mit klar jüdischen Bezügen gefeiert werden.

### **III Folgen der Erklärung „Zeit zur Umkehr“**

Eine Konsequenz aus der Erklärung war die institutionelle Verankerung des christlich-jüdischen Gesprächs innerhalb der Kirche durch die Ernennung von Diözesanbeauftragten in der Kirche A. B. und einen Beauftragten für die Kirche H. B. Ein jährliches Treffen der Beauftragten mit dem zuständigen Mitglied der Kirchenleitung war ein wesentlicher Faktor für die Nachhaltigkeit der Veränderung.

25 Jahre nach der Verabschiedung der Erklärung fand im vergangenen November ein Studientag zu diesem Dokument statt mit einer Bestandsaufnahme und

der Präsentation beispielhafter Projekte zur Umsetzung der Selbstverpflichtungen, wie dem Umgang mit einem anti-jüdischen Bilderprogramm auf Glasfenstern in der Wiener evangelischen Pauluskirche.

Im Vorfeld des Studientags wurde eine Erhebung in den Pfarrgemeinden und bei Religionslehrkräften vorgenommen, inwieweit die im Dokument genannten Selbstverpflichtungen ernst genommen und umgesetzt wurden. Das Ergebnis ist durchwachsen. Etwa 25 % antworteten auf die Befragung, ein Teil davon kannte das Dokument und war sehr aktiv, ein anderer Teil setzte sich punktuell damit auseinander und ein kleinerer Teil kannte das Dokument entweder nicht oder beschäftigte sich nicht damit. Es liegt also noch viel Arbeit vor uns, wenn wir als Evangelische Kirchen allen Selbstverpflichtungen flächendeckend gerecht werden wollen.

# Veritas Graeca und christlicher Antijudaismus

## Mögliche Quellen judenfeindlicher Formulierungen in modernen Übersetzungen des Neuen Testaments

Hans Förster

### Einführung

Es finden sich zahlreiche judenfeindliche Aussagen im Neuen Testament. Damit liefert der zentrale Text des Christentums für judenfeindliche theologische Positionen eine Legitimierung. Der Neutestamentler Gerhard Kittel (1988–1948), der von 1939 bis 1943 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien lehrte, verstand sich beispielsweise ausdrücklich „als Expo-

nent einer antijudaistischen Interpretation des Neuen Testaments, das er als das ‚antijüdischste Buch der Weltgeschichte‘ bezeichnete“<sup>1</sup>. Er beruft sich dabei explizit auf die judenfeindlichen Passagen des Neuen Testaments, um seine Verstrickung in den nationalsozialistischen Antisemitismus zu rechtfertigen.<sup>2</sup> Kittel war der erste Herausgeber des „Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament“, das noch heute als Standardwerk in wissenschaftlicher Verwendung ist.

Angesichts der Verwendung von Bibelzitat in der nationalsozialistischen Propaganda<sup>3</sup> wird bei modernen Übersetzungen oftmals ausdrücklich darauf hingewiesen, dass „traditionelle Antijudaismen“ nach Möglichkeit vermieden wurden. Es überrascht, dass moderne Übersetzungen trotzdem an zentralen und in ihrer Problematik bekannten Stellen judenfeindlicher übertragen als Martin Luther. Eine Bestandsaufnahme lohnt sich: Mit Martin Luther

fand vor mehr als 500 Jahren die Wende zum Urtext statt. Die Rückbindung an die *Veritas Graeca* gehört zutiefst zur evangelischen Identität – und damit ist die Frage gestellt, ob Christentum und Judenfeindschaft untrennbar sind, weil der normative Text judenfeindlich ist, oder ob vielleicht eine stärkere Berücksichtigung des griechischen Textes hier sogar neue Perspektiven eröffnen kann. Dies sollte gerade angesichts der Rezeptionsgeschichte und von Dokumenten wie der Erklärung der evangelischen Generalsynode A. und H. B. vom 28. Oktober 1998 mit dem Titel „Zeit zur Umkehr“<sup>4</sup> ein höchst wichtiges Anliegen von Theologie und Kirche sein.

### I Übersetzung und Interpretation

Die Heilige Schrift soll möglichst genau übersetzt werden, sie gilt als Wort Gottes. Gleichzeitig ist jede Übersetzung jedoch eine Deutung des Textes. Dessen scheinen sich bereits die neutestamentlichen Autoren bewusst zu sein. So übersetzen zeitgenössische Bibelausgaben in Joh 1,41 meist in etwa so: „Messias, das heißt übersetzt: der Gesalbte.“ Das griechische Wort, das hier für „übersetzen“ verwendet wird, impliziert eigentlich eine Deutung des Textes. Fehldeutungen bzw. Fehlübersetzungen werden leichter erkannt, wenn ein Text in seiner Gesamtheit die Korrektur einzelner problematischer Übersetzungsentscheidungen erzwingt.<sup>5</sup> Angesichts der Tatsache, dass es zahlreiche judenfeindliche Passagen des Neuen Testaments gibt, muss natürlich bei Korrekturen die Frage

aufgeworfen werden, ob hier ein Text „geglättet“ wird,<sup>6</sup> der eigentlich scharf judenfeindlich ist. Grundsätzlich muss also angesichts der zahlreichen judenfeindlichen Passagen des Neuen Testaments die Frage aufgeworfen werden, ob eine Korrektur der Übersetzungsentscheidungen nicht gleichzeitig ein Verrat am Urtext ist. Umgekehrt lässt sich, hierauf hat Robert Chazan hingewiesen, aufzeigen, dass sich über die Jahrhunderte eine Verschärfung eines christlichen Antijudaismus feststellen lässt.<sup>7</sup>

### II Erzählte Welt der Evangelien

Angesichts der erzählten Welt der Evangelien kann man es umgekehrt als durchaus erstaunlich bezeichnen, dass man überhaupt darauf kommen kann, das Neue Testament als „judenfeindliches“ Buch zu sehen. Schließlich spielt das Neue Testament in einer jüdischen Welt. Jesus wird als Rabbi angeredet<sup>8</sup> und diskutiert mit den jüdischen Gelehrten detaillierte Fragen jüdischen Rechts. Selbst sein Stammbaum wird in zwei der vier kanonischen Evangelien auf bedeutende jüdische Ahnen zurückge-

- 1 Schwarz, Karl W.: „Wie verzerrt ist nun alles!“ Die Evangelisch-Theologische Fakultät in Wien in der NS-Ära. Wien 2021, 130.
- 2 Vgl. Morgenstern, Matthias / Segev, Alon: Gerhard Kittels „Verteidigung“ / Gerhard Kittel's "Defense". Die Rechtfertigungsschrift eines Tübinger Theologen und „Judentumsforschers“ vom Dezember 1946/ Apologia of a Tübingen Theologian and New Testament Scholar, December 1946. Wiesbaden 2019.
- 3 Vgl. Kierspel, Lars: *The Jews and the World in the Fourth Gospel. Parallelism, Function, and Context*. In: WUNT 2/220. Tübingen 2006, 8: „Nazis used the Fourth Gospel as a favourite text-book of anti-Jewish propaganda.“

- 4 Vgl. [https://evang.at/wp-content/uploads/2015/07/umkehr\\_011.pdf](https://evang.at/wp-content/uploads/2015/07/umkehr_011.pdf) (abgerufen 4.5.2023).
- 5 Eco, Umberto: *Overinterpreting Texts*. In: Collini, Stefan (Hg.), Umberto Eco: *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge 1992, 45–66: 65.
- 6 Siehe z. B. Theobald, Michael: *Wie stark dürfen wir Paulus glätten?* In: *HerKorr* 73 (Juli 2019), 38–41.
- 7 Siehe Chazan, Robert: *From Anti-Judaism to Anti-Semitism. Ancient and Medieval Christian Constructions of Jewish History*. New York 2016.
- 8 So z. B. Mt 23,7; Mk 9,5 oder Joh 1,38.

führt.<sup>9</sup> All das zeigt natürlich, dass die jüdische Bezeichnung „Messias“, die im Johannesevangelium begegnet, die soziale und religiöse Heimat Jesu gut umschreibt. Trotzdem dauerte es lange, bis Jesus (wieder) als „Jude“ verstanden wurde. Heute tragen zahlreiche Bücher den „Juden Jesus“ bereits im Titel.<sup>10</sup>

### III Christliche Identität und Übersetzung des Neuen Testaments

Während heute ein wissenschaftlicher Konsens darüber herrscht, dass die Evangelien in einer jüdischen Lebenswelt spielen, war dies den Bibelübersetzerinnen und -übersetzern für viele Jahrhunderte nicht bewusst. Wie sehr eine Übersetzung die erzählte Welt verändert, zeigt sich im Johannesevangelium. Jesu Aufenthalt in Jerusalem in Joh 10,22 ist mit einem jüdischen Fest verbunden. Luther übersetzte diese Stelle so (Ausgabe 1545): „Es ward aber Kirchweihe zu Jerusalem / vnd war winter.“ Dass es zur Zeit Jesu noch keine Kirchen in Jerusalem gab, bedarf eigentlich keiner weiteren Erklärung. Martin Luther kann man noch damit entschuldigen, dass er im 16. Jahrhundert lebte und vom ausgehenden Mittelalter geprägt war. Allerdings bietet selbst die Lutherbibel in der Revision von 1912 noch diesen

Text: „Es ward aber Kirchweihe zu Jerusalem und war Winter.“ Wenn hier bis in die Neuzeit hinein aus dem Jerusalemer Tempelweihfest gegen den griechischen Text die Kirchweihe wird, dann darf man daraus schließen, dass auch andernorts bei der Übersetzung gedeutet wurde. Heute lautet der Text allerdings (Lutherbibel 2017): „Es war damals das Fest der Tempelweihe in Jerusalem, und es war Winter.“

Es scheint nun, dass die Identitätskonstruktion des sich entwickelnden Christentums Einfluss auf Übersetzungsentscheidungen der lateinischen Bibel hatte. In den ersten Jahrhunderten emanzipierte sich das Christentum von seinen jüdischen Wurzeln. Während die Apostelgeschichte noch davon berichtet, dass die Apostel nach dem Tod Jesu im Tempel beteten,<sup>11</sup> stand zu Beginn des vierten Jahrhunderts eine neue Religion dem römischen Staat gegenüber, die in ihren eigenen Gotteshäusern ihren Gott anbetete und sich dafür auf die Gründungsgeschichte Israels berief. In der Antike galt alles, was alt war, auch als ehrwürdig. Wenn man damit das Christentum direkt als das „bessere Judentum“ darstellt, dann kann man die neue Religion, die Anfang des vierten Jahrhunderts in den Blick des Römischen Reiches trat, bis auf Adam und Eva zurückführen. Viel älter geht es nicht. Gegen Ende des vierten Jahrhunderts erarbeitete der Kirchenvater Hieronymus, auf älteren lateinischen Übersetzungen aufbauend, eine „Volksbibel“, die Vulgata. Über die lateinische Übersetzung der Vulgata sind entscheidende

„Entjüdungstendenzen“ in spätere Übersetzungen und die Auslegung des Neuen Testaments hineingetragen worden.

### IV Die Wendung zum griechischen Urtext in der Reformation

Es war eines der großen Anliegen der Reformation, sich dem Urtext zuzuwenden. Allerdings wird man Martin Luther – es sei nur an seine im Jahr 1543 erschienene Streitschrift „Von den Juden und ihren Lügen“<sup>12</sup> erinnert – nicht unbedingt als einen großen Judenfreund bezeichnen können. Es ist nur folgerichtig, dass neben der Heiligen Schrift auch Martin Luthers Schriften in der nationalsozialistischen Propaganda Verwendung fanden. Damit ist natürlich auch nicht weiter erstaunlich, dass judenfeindliche Übersetzungsentscheidungen, die sich so bereits in der Vulgata finden, von Martin Luther übernommen und teilweise auch verschärft wurden. Moderne neutestamentliche Wörterbücher könnten hier ein Korrektiv sein. Erstaunlich und befremdlich ist, dass ein hier maßgebliches neutestamentliches Wörterbuch, das eigentlich den direkten Zugang zum griechischen Text ermöglichen sollte, diese Tendenz noch einmal verschärft. Da dieses Wörterbuch jedoch von einem Theologen herausgegeben wurde, der selbst aktiv zu nationalsozialistischen Propagandaausstellungen beigetragen hat, hält sich dann doch das Erstaunen in Grenzen. Einige Beispiele können zeigen, wie sehr durch einfache Übersetzungsentscheidungen der Sinn transformiert wird.

### V Von der Heilsverheißung zum Fluch

Eine der bekanntesten und in ihrer Wirkungsgeschichte problematischsten Stellen im Neuen Testament ist ein Zitat aus dem Propheten Jesaja im Johannesevangelium. Scheinbar wird dort unter Verwendung der hebräischen Bibel dem Judentum ausgerichtet, dass sein eigener Gott es verstoßen hätte. Die katholische Einheitsübersetzung 2016 bietet hier (Joh 12,39–40): „Denn sie konnten nicht glauben, weil Jesaja an einer anderen Stelle gesagt hat: Er hat ihre Augen blind gemacht und ihr Herz hart, damit sie mit ihren Augen nicht sehen und mit ihrem Herzen nicht zur Einsicht kommen, damit sie sich nicht bekehren und ich sie nicht heile.“<sup>13</sup> Es hat den Anschein, also ob Gott selbst, bewusst und vorsätzlich, sein eigenes Volk verstockt hätte. Das erwähnte Wörterbuch betont nun gleich an einer ganzen Reihe von Stellen, dass unzweifelhaft Gott selbst der Urheber der Verstockung sei. Während die Einheitsübersetzung noch eine gewisse Rückbindung an den griechischen Text hat, gehen andere moderne Übersetzungen noch freier vor. Die Gute Nachricht Bibel überträgt das Prophetenwort folgendermaßen (Joh 12,40): „Gott hat ihre Augen geblendet und ihre Herzen verschlossen. So kommt es, dass sie mit ihren Augen nicht sehen und mit ihrem

<sup>9</sup> Mt 1,1–17; Lk 3,23–38.

<sup>10</sup> So z. B. Schröter, *Jens: Jesus von Nazaret: Jude aus Galiläa – Retter der Welt. Biblische Gestalten 15*, Leipzig 2017.

<sup>11</sup> Vgl. Apg 3,1.

<sup>12</sup> WA 53,417–552.

<sup>13</sup> Die Zürcher Bibel 2007 überträgt hier: „Er hat ihre Augen blind gemacht, und ihr Herz hat er verstockt, damit sie mit den Augen nicht sehen und mit dem Herzen nicht verstehen und nicht umkehren und nicht wollen, dass ich sie heile.“



Verstand nichts begreifen und nicht zu mir, dem Herrn, kommen, damit ich sie heile.“<sup>14</sup>

Dieses Textverständnis hat bereits in der mittelalterlichen Kunst einen Niederschlag gefunden. Es finden sich zahlreiche Darstellungen von „Kirche und Synagoge“, welche die Kirche als eine triumphierende Herrscherin mit Krone und Zepter darstellen, während das besiegte Judentum mit verbundenen Augen und durchbohrtem Herzen dargestellt wird. Es nimmt nicht wunder, dass sich bei einer ganzen Reihe von derartigen Darstellungen ein zeitlicher Zusammenhang zwischen der Entstehung des Kunstwerks und Judenpogromen aufzeigen lässt.

Wie kommt man nun darauf, dass an dieser Stelle etwas anderes stehen könnte? Eine sehr unverdächtige Person ist hier einer der besten Philologen der alten Kirche. Origenes wirkte im dritten Jahrhundert und hat einen Kommentar zum Johannesevangelium verfasst. Bezüglich des Prophetenwortes hält er fest, dass es „einer ist, der die Verblendung bewirkt, und ein anderer, der Rettung bewirkt“. In den kurzen Ausführungen sind zwei Dinge versteckt, die hier wichtig sind. Zum einen: Es findet ein Subjektwechsel

statt. Und das Ende des Verses hat keine Negation im Griechischen. Es sollte eigentlich selbst den Übersetzerinnen und Übersetzern der Einheitsübersetzung begreiflich sein, dass ein Unterschied besteht zwischen „ich werde sie heilen“ und „damit [...] ich sie nicht heile.“ Ferner fällt auf, dass sich keine Darstellungen von „Kirche und Synagoge“ im stärker vom griechischen Text des Neuen Testaments geprägten Bereich der östlichen Christenheit finden. Damit darf man hier übersetzen: „Er hat ihre Augen blind gemacht und ihr Herz hart, sodass sie mit ihren Augen nicht sehen und mit ihrem Herzen nicht zur Einsicht kommen und sich nicht bekehren. Und dann werde ich sie heilen.“ Ferner gilt: Im Propheten Jesaja ist es ein Wort, das an den Propheten selbst geht. Damit beschreibt der Verfasser des Johannesevangeliums hier die Erfahrung der ersten Jüngerinnen und Jünger. Jesus ist aufgetreten, er hat keinen Glauben gefunden, mit dem Tod am Kreuz schien die Katastrophe endgültig. Mit der Auferstehung hat Gott zu einem Zeitpunkt Heilung gebracht, an dem keiner damit gerechnet hat. Über Israel und das Judentum als Ganzes wird hier nichts gesagt. Die wissenschaftliche Beweisführung durch den Verfasser dieses Beitrags,<sup>15</sup> dass hier eine höchst problematische Fehlübersetzung vorliegt, hat dazu geführt, dass alle Ausgaben der Lutherbibel 2017, die seit 2021 nachgedruckt wurden, in einer neu eingefügten Fußnote eine alternative Übersetzung für das Versende anbieten: „Andere Übersetzung: ‚aber ich (Gott) werde ihnen helfen.‘“

Es macht einen fundamentalen Unterschied, ob Gott seinem Volk nicht hilft oder ob er Heilung bringen wird. Dass nach dem nationalsozialistischen Massenmord an den Juden Gott, als derjenige, der sein eigenes Volk endgültig verwirft, in den Text geschwindelt wird, obwohl das in keiner einzigen griechischen Handschrift steht, wird u. a. durch das vom nationalsozialistischen Theologen Gerhard Kittel herausgegebene Wörterbuch legitimiert. Die Verschärfung der Judenfeindlichkeit ist im Vergleich mit Martin Luthers ursprünglicher Übersetzung aus dem Jahr 1545 deutlich: „Er hat jre Augen verblendet/vnd jr Hertz verstocket /das sie mit den augen nicht sehen/ noch mit dem hertzen vernemen /vnd sich bekeren /vnd ich jnen hülfte.“ Bedauerlich ist, dass ein derartiges Wörterbuch im Jahr 2019 unverändert nachgedruckt wurde<sup>16</sup> und deshalb auf einmal Gott selbst in einem Zitat aus den jüdischen Schriften sein eigenes Volk verstößt. Umkehr wäre dringlich nötig.

## VI Werbung oder Ablehnung?

Es gibt viele Beispiele dafür, dass Zeichensetzung die syntaktischen Zusammenhänge in grundlegender Form prägt und über den Sinn des Geschriebenen entscheidet. Dies gilt auch für den griechischen Text des Neuen Testaments. Die ältesten griechischen Handschriften, die der wissenschaftlichen Ausgabe des Neuen Testaments zugrunde liegen,<sup>17</sup> hatten überhaupt keine oder nur extrem rudimentäre Interpunktion. Ein Satzzeichen fehlt ganz: Das Fragezeichen. Die ersten Zeichen, die eine

Frage kenntlich machen, stammen aus karolingischen Skriptorien, es sind also lateinische Handschriften aus dem achten Jahrhundert. Die Differenzierung zwischen Frage- und Aussagesätzen durch die Interpunktion ist also einmal mehr der lateinischen Interpretation der Heiligen Schrift geschuldet. Auf den ersten Blick sieht nun eine Aussage im Johannesevangelium wie eine brüske – um nicht zu sagen brutale – Zurückweisung der jüdischen Zuhörerinnen und Zuhörer Jesu aus (Joh 8,43; Gute Nachricht Bibel 2018): „Warum versteht ihr denn nicht, was ich sage? Weil ihr unfähig seid, mein Wort aufzunehmen.“ Theologisch kann man die „Unfähigkeit“, Jesu Wort zu hören, als negative Prädestination verstehen. Wenn man jedoch die von modernen Herausgebern in die kritische Ausgabe des Neuen Testaments eingefügte Interpunktion außer Acht lässt, fällt auf, dass der Vers mit einem Interrogativpronomen eingeleitet wird. Damit ist eindeutig, dass der erste Satz in der Tat eine Frage ist. An einer ganzen Reihe anderer Stellen wird eine vergleichbare Konstruktion als eine Doppelfrage bzw. zwei sich inhaltlich ergänzende Fragen verstanden. Hierfür kann beispielsweise eine Formulierung des Paulus als Vergleich herangezogen werden (2 Kor 11,11): „Warum bestehe ich darauf? Etwa weil ich euch nicht liebe?“

<sup>14</sup> Ähnlich auch die Basisbibel 2021; die im evangelikalen Bereich beheimatete Hoffnung für Alle bietet hier: „Gott hat ihre Augen geblendet und ihre Herzen verschlossen. Deshalb sehen sie nicht und sind nicht einsichtig. Sie wollen nicht zu mir umkehren, darum kann ich ihnen nicht helfen und sie heilen.“

<sup>15</sup> Vgl. Förster, Hans: Ein Vorschlag für ein neues Verständnis von Joh 12,39–40. In: ZNW 109 (2018) 51–75.

<sup>16</sup> Kittel, Gerhard / Friedrich, Gerhard (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 11. Bde. Darmstadt 2019.

<sup>17</sup> Die Standard-Ausgabe des *Novum Testamentum Graece*, der so genannte „Nestle-Aland“, ist inzwischen in der 28. Auflage erschienen.

Grundsätzlich gilt: Die paulinische Aussage und andere Passagen der Bibel bekämen einen absurden Sinn, würde man die Stelle im Johannesevangelium zum Paradigma machen. Das macht es wahrscheinlich, dass man im Johannesevangelium anders übersetzen sollte. Damit ist jedoch das Johannesevangelium hier einmal mehr aus der Sicht des Philologen problematisch und wohl auch falsch übersetzt. Weil es eine Doppelfrage ist, muss hier folgendermaßen übertragen werden: „Warum versteht ihr denn meine Rede nicht? Könnt ihr denn meine Worte nicht hören?“

### VII Judenfeindliches Christentum?

Bereits vor einem halben Jahrhundert warf die Tübinger Theologin Leonore Siegele-Wenschkewitz, die intensiv über Gerhard Kittel und seine Verstrickungen den Nationalsozialismus geforscht hat, die höchst bedrückende Frage auf: „Das stellt unser christliches Selbstverständnis vor zentrale Fragen: Gehört Antijudaismus essentiell zum Christentum? Ist eine christliche Theologie ohne Anti-

judaismus möglich?“<sup>18</sup> Heute sind wir, so scheint es, einen großen Schritt weiter gegangen. Während es damals noch unüblich war, die Verstoßung des jüdischen Volkes durch seinen Gott im Jesajazitat des Johannesevangeliums explizit zu machen, entspricht es inzwischen dem „guten Ton“ moderner Bibelübersetzungen, hier Gott gegen die Handschriften in den Text hineinzufügen. Doch, auch andernorts haben der „Nazi-Professor“<sup>19</sup> Gerhard Kittel und sein Wörterbuch Spuren hinterlassen. So fügt beispielsweise eine der angesehensten englischen Übersetzungen, die New Revised Standard Version (NRSV), an einer entscheidenden Stelle im Römerbrief Gott gegen alle Handschriften – aber im Einklang mit dem von der Reichsschrifttumskammer hoch gelobten Wörterbuch<sup>20</sup> – in den Text hinein. Während Paulus nicht sagt, wem gegenüber die Juden „feindlich“ sind, liest man in der erwähnten Übersetzung (Röm 11,28a): „As regards the gospel they are enemies of God for your sake.“ Während die Lutherbibel 2017 hier den griechischen Text respektiert („Nach dem Evangelium sind sie zwar Feinde um euretwillen“) trägt auch die Gute Nachricht Bibel Gott in den Text hinein („Im Blick auf die Gute Nachricht gilt: Sie sind Gottes Feinde geworden [...]“). Ist es, so muss man hier provokant fragen, wirklich eine gute Nachricht, dass die Juden zu Feinden Gottes geworden sind?

### VIII Zeit zur Umkehr?

Die Beispiele, die sich fast schon beliebig vermehren lassen, zeigen deutlich: Auch

nach der Schoah hat noch einmal eine Verschärfung der Übersetzungen stattgefunden. Die kirchliche Betroffenheitsrhetorik angesichts der Verwendung des Neuen Testaments in der nationalsozialistischen Propaganda steht dazu in direktem Widerspruch. Entscheidend und durchaus fatal wirkt sich aus, dass weiterhin bestritten werden kann, dass das Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament, bei aller Problematik, gezielt judenfeindlich sein könnte.<sup>21</sup> Es bedarf schon einer besonderen wissenschaftlichen Begabung, die Aussage, dass die Juden „Feinde Gottes“ wären, nicht für judenfeindlich zu halten. Gerhard Kittel, der erste Herausgeber des Wörterbuches, ging davon aus, dass das Neue Testament „das judenfeindlichste Buch der Weltgeschichte“ ist. Unter dem Einfluss dieses Wörterbuches sind moderne Übersetzungen dazu angeleitet, das Neue Testament in eben dieser Richtung umzuschreiben. Notwendig wäre eine offene

wissenschaftliche Diskussion zu diesen Fragen. Allerdings zeigt die Erfahrung: Forschungsvorhaben, die eine systematische Kritik an den judenfeindlichen Tendenzen des in eindeutiger Nazi-Tradition stehenden Wörterbuches vorschlagen, werden nicht gefördert, weil der offensichtliche Judenhass dieses wissenschaftlichen Hilfsmittels schlicht nicht zur Kenntnis genommen wird. Für die Nazis waren die Juden „der Feind“, wir Christen sollten uns gerade deshalb davor hüten, dieses Konzept in das Neue Testament hineinzutragen, indem wir Juden zu „Feinden“ Gottes machen, auch wenn ein problematisches Wörterbuch, das noch heute als wissenschaftlicher Standard gilt, das empfiehlt. Hier wäre eine echte Rückkehr zur *Veritas Graeca* im wahrsten Sinn heilsam und würde dem Anliegen entsprechen, das im synodalen Dokument „Zeit zur Umkehr“ wegweisend formuliert wurde.

<sup>18</sup> Siegele-Wenschkewitz, Leonore: *Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage. Gerhard Kittels theologische Arbeit im Wandel deutscher Geschichte. München 1980*, 120.

<sup>19</sup> Förster, Hans: *Der lange Schatten eines „Nazi-Professors“: Überlegungen zum ThWNT und seinem Einfluss auf Übersetzungen. In: Kirche und Israel 36 (2021)*, 45–58.

<sup>20</sup> *Der Brief der Reichsschrifttumskammer, welche für die Zensur der Bücher während des Dritten Reiches zuständig war, liegt im Archiv der Universitätsbibliothek Tübingen (Signatur: UAT 183/172,56).*

<sup>21</sup> *So beispielsweise jetzt kürzlich Leutzsch, Martin: Wissenschaftliche Selbstvergötzung des Christentums: Antijudaismus und Antisemitismus im „Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament“. In: Gailus, Manfred / Vollnhals, Clemens (Hg.), Christlicher Antisemitismus im 20. Jahrhundert. Der Tübinger Theologe und „Judenforscher“ Gerhard Kittel. Berichte und Studien 79. Göttingen 2020, 101–118.*

# Projektive Hermeneutik.

## Zum Zusammenhang von Antisemitismus und christlichem Selbst- und Schriftverständnis

Christian Staffa

**„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.“<sup>1</sup>**

Nach Horkheimer und Adorno findet zwar eine Veränderung der Rolle von christlicher Religion statt, doch die Relevanz religiöser Motive im Antisemitismus bleibt bestehen.

Anders gesagt: „Der christliche Antijudaismus stellte Elemente für eine Ideologie bereit, die im Antisemitismus übernommen werden konnten.“<sup>2</sup>

Für die christliche Theologie und Religionspädagogik, ganz gleich ob außerschulisch oder schulisch, gilt es, diese „christliche Grundlegung“ des [moder-

nen] Antisemitismus ernst zu nehmen. Darüber hinaus aber ist die Bearbeitung der antisemitischen Grundlegung des Christlichen für das christliche Selbstverständnis von zentraler Bedeutung. Zeigt sich doch in der Kirchengeschichte und auch in der Gegenwart kirchlichen Selbstbewusstseins, dass unsere Gewalttraditionen eng mit der Externalisierung der eigenen Abgründe verbunden sind. Die Spannungen zwischen biblischer Zusage und weltlicher Realität, Geschehenem und Ausstehendem wurden und werden nicht selten „am Juden“ aufgelöst. Deshalb ist die Bearbeitung des christlichen Antijudaismus, des Proto- und des modernen Antisemitismus unverzichtbar für christliches Glaubensleben, für Aneignungsformen der Tradition, für ein Akzeptieren der

Ambivalenzen im Glauben und für den Verzicht auf christliche Identitätsbildungen durch immer wieder auch gewaltförmige Ab- und Ausgrenzungen gegen „die Juden“.

Den entscheidenden Grundmechanismus haben auch hier Adorno und Horkheimer beschrieben:

„Im Bild des Juden, das die Völkischen vor der Welt aufrichten, drücken sie ihr eigenes Wesen aus. Ihr Gelüste ist ausschließlicher Besitz, Aneignung, Macht ohne Grenzen, um jeden Preis. Den Juden mit dieser Schuld beladen, als Herrscher verhöhnt, schlagen sie ans Kreuz, endlos das Opfer wiederholend, an dessen Kraft sie nicht glauben können.“<sup>3</sup>

Das christliche Selbstbild kann einerseits schwer seine eigene Bedingtheit im Judentum und seine Angewiesenheit auf das Judentum, andererseits kaum seine Geheimen, der Frohen Botschaft eher widerstreitenden Gelüste annehmen. Dazu kommt: Der schwerlich zu akzeptierende Umstand sich nicht einstellen wollender, spürbarer und sichtbarer „Erlösung“ wird dem Unglauben der Juden zugeschrieben. Sie werden zu den prototypischen Ungläubigen, die gerade durch „nicht an Christus glauben“ und das Verfolgtsein, den Verlust des Tempels und des Landes, den Glauben der Christen bestätigen. Nicht mehr der eigene Glaube wird bewiesen, sondern der Unglaube der anderen. Diese Figur der Projektion verweist einmal mehr darauf, dass es im Antisemitismus nicht um irgendeine reale Eigenschaft oder historische Beschreibung von Juden, sondern um die Sicherung und Entwicklung eines

christlichen und, daraus folgend bzw. parallel, eines nationalen, kulturellen Selbstbildes geht. Deshalb trifft Adorno den Kern, wenn er Antisemitismus als „das Gerücht über die Juden“<sup>4</sup> bezeichnet.

Im Kern ist also auch gegenwärtige Judenfeindschaft getragen von einem Selbstbild, das alles Ambivalente und/oder Negative bis hin zu dem eigenen permanent drohenden Fall in den „Unglauben“ – weil eben im biblisch radikalen Sinne so wenig subjektiv oder objektiv von einer erlösten Welt zu sehen ist – „den Juden“ zuweist und diese Defizite an ihnen auch bekämpft oder im wahrsten Sinne des Wortes exekutiert. So wird das Judentum immer das je phantasierte machtvolle und falsche Andere.<sup>5</sup>

Diese Folie entwickelt sich in der Geschichte der Kirche aus den für diese Absicht auch nicht unanfälligen biblischen Texten, die allerdings eben innerjüdische Konflikte zwischen Jesu Jüngerschaft und ihren gleichfalls jüdischen Opponentinnen und Opponenten abbilden.

Prominentes und geschichtswirksames Beispiel für solche dann antijüdische Auslegung ist die Figur des Judas. Er wird zum Verräter gebrandmarkt und zum Juden schlechthin stilisiert – im Unterschied zum wahren Israel, dessen

<sup>1</sup> Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M. 1998, 177–217: 185.  
<sup>2</sup> Kampling, Rainer: *Art. Antijudaismus*. In: Benz, Wolfgang (Hg.): *Handbuch des Antisemitismus*. Bd. 3: *Begriffe, Theorien, Ideologien*. Berlin 2010, 10–13: 13.

<sup>3</sup> Adorno / Horkheimer (1998), 151.  
<sup>4</sup> Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a. M. 1951, 200.  
<sup>5</sup> Vgl. dazu die grundlegende Arbeit von Poliakovs, Léon: *Geschichte des Antisemitismus*. Bd. 1–8. Frankfurt a. M., 1977–1988.

Substanz und lichtvolle Fortexistenz von den Kirchenvätern dann für das Christentum reklamiert wird. Dieser „Verrat“ an dem stadtbekanntem Jesus wird in der Abendmahlsliturgie ständig reinszeniert und damit aus der Welt der Exegese und Kirchengeschichte in die gegenwärtige kirchliche Praxis eingeschrieben.<sup>6</sup> Hier zeigt sich die kirchenprägende Kraft solcher Bibellektüre.

Das *alte* Israel, die Juden, sind nach dieser Lesart nicht nur Nachfolger des Judas und damit eben auch die Gottes-Verräter, sondern fortan das umfassende negative Gegenbild zu den Christen. Alt(-es Testament) gegen Neu(-es Testament), Fleisch gegen Geist, Gesetz gegen Gnade, Rache gegen Liebe und in moderneren Zeiten unter anderem, aber an diese Dualismen anschließend, Partikularität gegen Universalität und schließlich auch Gewalt gegen Gewaltlosigkeit. Diese für Antijudaismus und Antisemitismus fundamentale binäre Selbst- und Weltdeutung führt kirchliche Bildungsarbeit notwendig zu bibelhermeneutischem Umkehrbedarf,

der weiterer religionspädagogischer Bearbeitung harret.

Als spezifisch theologische Aufgabe ist uns das Heben der verborgenen Schätze einer biblischen Theologie gestellt, die das biblische, wie das zeitgenössische Judentum nicht diskreditiert, sondern als lebendigen und verlebendigen Teil des „Anderen“ und darin doch Teil des eigenen Lebens, Lernens, Glaubens und der Praxis versteht. Dies ist zu komplex, als dass es mit wie auch immer freundlichen Übernahmen oder Aneignungen getan ist. Da hilft keine christliche Pessach-Feier oder, wie in den 80ern an vielen Stellen üblich, die Benutzung des Tetragramms für die Anrufung Gottes im christlichen Gottesdienst. Im Gegenteil das Eigene auch Verschiedene und sei es, um es als notwenige „Gegenfrage“ aufzuspüren, ohne Enteignung, ist eine nie enden wollende Aufgabe, ein Ringen, das gleichwohl im Prozess so unendlich viel lebendiger und verheißungsvoller ist, als das Beharren auf dem Besitz jener dualistisch konstruierten Wahrheit und der daraus folgenden, aus meiner Sicht reduzierten oder gar hermetischen, Praxis. Eine solche Theologie verzichtet auf das „Geheimnis des Anderen“, auf Überraschungen über Zwischentönen, die zum Beispiel Karl Barth mit seiner Umdrehung der Formel Gesetz und Evangelium in Evangelium und Gesetz ausgelöst hat, oder nach ihm Friedel Marquardt mit seiner Evangelischen Halacha<sup>7</sup>. Insgesamt scheint mir die Fraglichkeit der Theologie als Thema produktiver als die wenig angefochtene Selbstgewissheit, die wohl notwendig mit den Dualismen einhergeht.

Peter von der Osten-Sacken verortet eine Dimension dieses Hangs zu Dualismen in der Israelvergessenheit der Theologie, aber eben auch in dem damit verbundenen Geschichtsverlust und verweist auf die Notwendigkeit der Rückgewinnung von Geschichtlichkeit und konkreter christlicher Wirklichkeitserfahrung.

„Die Heilsradikalität des Neuen bringt die Zerstörung des Alten mit sich und damit einen Geschichtsverlust solcher Art, dass fraglich wird, ob Heil in dieser Gestalt noch Heil bleibt oder bleiben kann, ohne, wenn auch subjektiv ungewollt, in einen Heilsegoismus umzuschlagen, der von der Perhorreszierung der Anderen lebt. [...] Weil das Problem im Untergang der Geschichte in Eschatologie, der Schöpfung in Neuschöpfung liegt, darum kann nicht genug Geschichte, nicht genug Wirklichkeitserfahrung, nicht genug Schöpfung in die theologische Reflexion der Neuschöpfung aufgenommen werden.“<sup>8</sup>

Bei aller Sympathie für die unerlässliche Benjaminsche messianische Radikalität im Aufdecken der Wirklichkeit als einer Katastrophe, die darin besteht, dass es so weitergeht und in der der Feind des Lebens zu siegen nicht aufgehört hat,<sup>9</sup> wäre mit solcher Sensibilität für die Gewaltpotentiale der eigenen Tradition und Sprache ein Weg der Umkehr benannt. Er liegt in der Wahrnehmung von eigenen Abgründen, Verfehlungen, uneingelöster Sehnsucht, die nicht dualistisch am anderen abgearbeitet und exekutiert werden muss. Im Gegenteil könnte hier ein Konzept ansetzen, das

in der Religionspädagogik oder auch in der Ausbildung von Theolog\*innen Platz greifen könnte: Erziehung zur Zartheit<sup>10</sup>. Eine solche Zartheit wüsste um die Verletzung der Anderen, um ihr Geheimnis, um ihre Fragen und wäre neugierig ohne aufdringlich zu sein. Sie setzte uns auch in den Stand nach Wahrheit zu fragen, ohne uns in ihrem Besitz zu glauben, eigene Verfehlung ohne Selbstrechtfertigung zur Sprache zu bringen und wäre aufgrund der eigenen Gewalttraditionen offen für eine produktive Frage nach und Bearbeitung von Schuld und eben Umkehr.

Solches allerdings wäre deutlich geschieden von der so sehr üblich gewordenen Theologie des „nur lieben Gottes“,

6 Vgl. Haarmann, Volker: *Hintergrund: Judas, der Jünger Jesu, in neutestamentlichen Überlieferungen und in der Alten Kirche*. In: *Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.): Der Jude als Verräter. Antijüdische Polemik und christliche Kunst. Eine Arbeitshilfe zum Wittenberger „Reformationsaltar“ von Lucas Cranach dem Älteren im Kontext des christlich-jüdischen Verhältnisses*, Düsseldorf 2015, 5–7.

7 Vgl. dazu den Text von Pangritz, Andreas: *Was bedeutet „Evangelische Halacha“*. Friedrich-Wilhelm Marquardt als Tora-Theologe. In: *Aktion Sühnezeichen Friedensdienste (Hg.): Was bedeutet „Evangelische Halacha“? Gedenken an Friedrich-Wilhelm Marquardt*. Berlin 2005, 39–61.

8 S. von der Osten-Sacken, Peter: *Das paulinische Verständnis des Gesetzes im Spannungsfeld von Eschatologie und Geschichte – Erläuterungen zum Evangelium als Faktor von theologischem Antijudaismus*. In: *Ders.: Der Gott der Hoffnung*. Leipzig 2014, 248–285; 275.

9 Vgl. Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte*. In: *Ders.: Allegorien kultureller Erfahrung. Ausgewählte Schriften 1920–1940*. Leipzig 1984, 156–167. Zum Unverzichtbaren an Benjamin wunderbar Taubes, Jakob: *„Benjamin ist von Karl-Barthscher Härte. Da ist nichts vom Immanenten. Von daher kommt man zu nichts. Die Fallbrücke ist von der anderen Seite [...] Man kann mit den Fahrstühlen in die höchsten Stockwerke der seelischen Hochhäuser fahren – das bringt nichts. Deshalb der klare Bruch. [...] es muß von der anderen Seite einem gesagt werden, daß man befreit ist.“* *Abendländische Eschatologie*. München 1991, 105.

10 Grözinger, Albrecht hat dieses Konzept in groben Zügen entworfen und versuchte damit eine religionspädagogische Antwort auf das Diktum Adornos „Dass Auschwitz nicht noch einmal sei“. Vgl. *Christliche Erziehung nach Auschwitz. Bemerkungen zu einigen Thesen der EKD-Bildungssynode*. In: *Theologia practica*. Jg. 16. Hamburg 1981, 106–116.

die von Weisung, von Gericht und der Möglichkeit von Sünde und Verfehlung, damit recht eigentlich von Gnade und dann natürlich auch von dem anarchischen Zug der durch die biblische Theologie, vielleicht noch am meisten durch die Theologie des Paulus weht, nichts mehr wissen möchte: „Alles ist erlaubt, aber nicht alles ist heilsam.“ (1 Kor 10,23)

„Zu fragen bleibt: Dient unser Christusbekenntnis primär christlichem Heilsegoismus und der Bestätigung christlicher Identität oder dient es – als christliches Bekenntnis zu einem Juden – der Öffnung unserer Verslossenheit im Blick auf fremde Identitäten anders Glaubender? Vielleicht kommen wir an dieser Stelle erst weiter, wenn wir bereit wären, das traditionelle offenbarungstheologische Inklusionsverhältnis umzukehren: Christen haben gelernt, die alttestamentliche Geschichte im Licht des Christusereignisses zu interpretieren; es wäre an der Zeit, die Christusoffenbarung im Lichte der Sinaioffenbarung zu verstehen. Gerade von

der Geschichte des Bundes Gottes mit seinem Volk, vom ‚Urfaktum Immanuel‘ her würde dann das Christusgeschehen zu leuchten beginnen – und zwar als offene Frage an uns.“<sup>11</sup>

Gerade in Zeiten christlicher und nationaler, exklusiver und aggressiver Identitätskonstruktionen, die Homogenität und „Reinheit“ suggerieren, gilt diese offene Frage auch dem Begriff der Identität selbst. Sie könnte, nehmen wir sie als Element der Umkehr unserer Perspektive und auch unseres Handelns und Denkens, unser christliches Selbstbild verändern, öffnen. Das wäre dann ein jüdisch-christlicher Dialog mit eigenen und fremden Traditionen, aber auch mit gegenwärtigen jüdischen Gesprächspartner\*innen. Ein Gespräch auf Augenhöhe, das geschichtsbewusst diese Zartheit wachsen ließe an unserer so polyphonen Wirklichkeit, wie sie doch biblisch zu verstehen wäre und wie sie allein als nicht unveränderbar aufscheinen könnte. Der Weg dahin geht wohl nur über das Bewusstsein des immer neuen Anfangs und der dazugehörigen antisemitismuskritischen Theologie und Praxis, die sich über die fundamentale Verstrickung unserer Traditionen und Glaubensweisen Rechenschaft gibt und gleichzeitig das Potential einer realistischen, aber nicht defätistischen sondern von Hoffnung und einer entsprechenden christlichen Praxis sichtet und hebt.

11 Pangritz, Andreas: „Der Holocaust als Wendepunkt“. Eberhard Bethges Beitrag zur Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses. In: Ders.: *Vergneungen, Umbrüche und Aufbrüche. Beiträge zur Theologie des christlich-jüdischen Verhältnisses*. Leipzig 2015, 145–165; 164. Bezogen auf die Umkehrung der Perspektive scheint mir das Plädoyer von Peter von der Osten-Sacken für einen vierfachen entgegen dem am Ende von Luther auf einen reduzierten Schriftsinn hilfreich. Das sind der literarisch-historische (1), der jüdische (2) und der christliche (3), der dialogische Schriftsinn (4). Vgl. *Plädoyer für einen vierfachen Schriftsinn*. Vgl. Ders.: *Ende einer Feindschaft – Beginn einer Freundschaft? Martin Luther, Altes Testament und Judentum – Aufsätze und Vorträge*. In: *Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum* 1/2016. Hannover 2016, 58–63.

## Psalmen (mit)sprechen – Antijudaismus widersprechen

Nancy Rahn

### Psalmen (mit)sprechen – Antijudaismus widersprechen

In der evangelischen Kirche des Ortes, in dem ich aufwuchs, wurden die Gemeindelieder mit austauschbaren Zahlen auf Metallleisten an den Seiten des Kirchengeschiffes angegeben. Das Einzige, was niemals ausgetauscht wurde und immer auf der zweiten Metallleiste von oben steckte, war das Wort „Psalm“. Es stand da, mit wechselnden Nummern, das ganze Kirchenjahr über, in jedem Gottesdienst, bei jeder Beerdigung und Taufe, als festes Element des Kirchenraumes. Jürgen Ebach verdeutlicht in seinem Buch „Das Alte Testament als Klangraum des evangelischen Gottesdienstes“ eindrücklich, dass das Psalmgebet – neben dem Vater Unser – der einzige biblische Text ist, der im Gottesdienst von der versammelten Gemeinde gemeinsam gesprochen wird und damit großes Gewicht erhält:

„Wir sprechen in jedem evangelischen Gottesdienst – mindestens in Auszügen – einen Psalm. Wenn wir Psalmen beten, leihen wir uns Gebetsworte Israels; wir sprechen Israels Gebete *mit*. Doch wie bei manch anderen alttestamentlichen oder auf dem Alten Testament fußenden Worten im christlichen Gottesdienst, stellt sich auch und gerade für die Psalmen die

Frage, ob sie eigentlich als Gebete *Israels* wahrgenommen werden. Nicht zuletzt die vielen Bibelausgaben, die das ‚Neue Testament und die Psalmen‘ enthalten, können suggerieren, dass die Psalmen zum Neuen Testament gehörten.“<sup>1</sup>

Regt sich in uns der Impuls, bei dieser Art von christlicher Aneignung alttestamentlicher Texte einen Bezug zur Frage nach christlichem Antijudaismus strikt von uns zu weisen?

Während ich diese Zeilen tippe, schlägt mir anlässlich des Angriffs der Terrororganisation Hamas auf Israel [vom 7.10.2023, Anm.] allein aus den Social Media Kommentarspalten der großen Nachrichtenmedien Antisemitismus in allen möglichen – offenen und verdeckten – Formen entgegen. Er mag, wo er uns heute begegnet, zum großen Teil losgelöst von religiösen Motiven erscheinen. Als Exegetin, als Historikerin, als Theologin die Universität, Kirche und Gesellschaft immer wieder zusammendenken möchte, scheint es mir aber unabdingbar, den großen Linien und

1 Ebach, Jürgen: *Das Alte Testament als Klangraum des evangelischen Gottesdienstes*. Gütersloh 2016, 88 (Hervorhebung vom Verfasser).

feinen Verästelungen nachzuspüren, die uns die weitverzweigte Geschichte der antiken Texte vorlegt.

An den biblischen Psalmen und der Geschichte ihrer Auslegung und vielfältigen Rezeption lässt sich studieren, wie

- durch Vereinnahmung und Entkontextualisierung der Texte Antijudaismus der Weg bereitet werden kann
- durch diskriminierungssensible Auslegung religionspädagogische, liturgische und homiletische (bzw. insgesamt kirchliche) Praxis befähigt wird, Antijudaismus zu widersprechen.

Das Ziel dieses Beitrags ist es, in beide Punkte einen kleinen Einblick zu geben, Reflexion anzuregen und zu einer produktiven Wertschätzung des Denk- und Gebetsschatzes, der uns in den biblischen Psalmen überliefert ist, zu ermutigen.

## I Antijudaismus in Psalmenrezeptionen

Uwe F. W. Bauer fasst in seinem Artikel „Antijudaismus (AT)“ die bekannten Modelle christlicher antijudaistischer Auslegung biblischer Texte zusammen und illustriert sie anhand von deutschen, in erster Linie protestantischen, Psalmenkommentaren des 19./20. Jahrhunderts.<sup>2</sup> Eine das Judentum und Israel herabsetzende Sprache, die Unterordnung des Volkes Israel gegenüber der christlichen Gemeinschaft, die Kategorien der Vorbildung, Negativfolie oder der defizitären Vorstufe innerhalb einer religionsgeschichtlichen Entwicklung, die auf Israel angewendet in wissenschaftlichen Kommentierungen zum Tragen kommen, prägten Theolog\*innen über lange Zeit. Sie trugen bei zur Vernetzung antijüdischer Dynamiken<sup>3</sup> und lassen sich nicht entkoppeln vom christlichen Gebrauch der Psalmen in anderen Bereichen, z. B. im Gottesdienst oder der Religionspädagogik. Einige Grunddynamiken des Umgangs mit den alttestamentlichen Psalmen lassen sich an ihrem Gebrauch in christlichen Gottesdiensten zeigen – das ist freilich nur ein sehr ausgewählter Bereich. Die Beobachtungen lassen sich m. E. aber auch für andere Kontexte fruchtbar machen:

- Psalmen werden entkontextualisiert.
- Psalmen werden um „schwierige“ Verse gekürzt.
- Psalmen bleiben unkommentiert.

Gerade die beiden erstgenannten Punkte<sup>4</sup> sollen die im Gottesdienst gebeteten Psalmen zugänglicher machen, nehmen damit aber gleichzeitig die Chance einer

konstruktiven Fremdheitserfahrung, die für Gemeinschaftsdynamiken und die Reflexion von Gebet zentral ist.<sup>5</sup>

Christlicher Antijudaismus, auch in verschiedenen Genres der Rezeption biblischer Texte, muss ernstgenommen werden als Teil der Wurzeln aller neueren und gegenwärtigen Formen von Antisemitismus. Zwar wird moderner Antisemitismus, der ältere Formen der Juden\*Jüdinnenfeindschaft beerbt, immer wieder besonders charakterisiert durch die Ablösung von religiösen Motiven – diese sind deshalb aber nicht irrelevant. Als Theolog\*innen und Exeget\*innen, die Antijudaismus entschieden entgegneten möchten, gehört die Reflexion dieser Dynamiken zu unserer Kernaufgabe.<sup>6</sup> Dabei geht es darum, dass nicht nur antijüdische Stereotype nicht bedient werden, sondern dass ihnen aktiv widersprochen wird in diskriminierungssensibler Bildung, in unseren exegetischen Beiträgen zum Verstehen der Texte und auch in der Verwendung der Texte in verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen. In der Welt der Psalmenkommentierungen sind hier von Forschenden wie Erich Zenger, Frank-Lothar Hossfeld, Susan Gillingham und Bernd Janowski (um nur eine Auswahl zu nennen), große Schritte gegangen worden.

Wie lässt sich das nun am christlichen Gebrauch der Psalmen konkretisieren? Auch hier gibt es bereits wichtige Ansätze – im folgenden Abschnitt möchte ich an Beispielen verdeutlichen, welches Potential für Gottesdienste, liturgische Feiern, für Gemeinschaftserfahrungen

in den Psalmen selbst liegt (auch hier wieder ausweitbar und anknüpfungsfähig für andere Kontexte).

## II Mit den Psalmen gegen Antijudaismus

Die neue Perikopenordnung der EKD<sup>7</sup> begegnet der oben genannten Problematik, dass im Gottesdienst gesprochene Psalmen häufig unkommentiert bleiben, mit einer Neuaufnahme von Psalmen in die Reihe der Predigttexte. Das ist, gemeinsam mit dem Anliegen der Neuordnung, dass alttestamentliche Texte insgesamt ein größeres Gewicht bekommen sollen, eine wegweisende Entscheidung.<sup>8</sup> In anderen Konfessionskulturen, wie beispielsweise in meiner derzeitigen kirchlichen Heimat, der reformierten

<sup>2</sup> Vgl. Bauer, U. W. F.: Art. „Antijudaismus (AT)“. In: WiBiLex, Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, [www.bibelwissenschaft.de/ressourcen/wibilex/alttestament/antijudaismus-at](http://www.bibelwissenschaft.de/ressourcen/wibilex/alttestament/antijudaismus-at) (abgerufen 11.10.2023).

<sup>3</sup> Bauer hält zu Beginn seines Artikels fest: „Unter Antijudaismus verstehe ich im Folgenden eine primär religiös, genauer christlich-theologisch begründete Judenfeindschaft im Gegensatz zu Antisemitismus als einer primär nationalistisch-rassistisch begründeten. Eine strikte Trennung zwischen Antijudaismus und Antisemitismus ist jedoch nicht möglich, weil beides sich für Juden in der Praxis negativ auswirkt und auswirkt. (...) Deshalb können die Adjektive antijudaistisch und antisemitisch nur akzentuell verwendet werden, mit antijüdisch als Oberbegriff.“  
(1) Zur Differenzierung und Diskussion der Begrifflichkeiten vgl. auch Wiese, *Moderner Antisemitismus, mit weiterer Literatur, sowie niederschwellig und offen zugänglich die Informationen auf [www.bpb.de](http://www.bpb.de) zu den entsprechenden Stichworten.*

<sup>4</sup> Zahlreiche Beispiele bietet Ebach (2016), 88–109.

<sup>5</sup> Weiter dazu unter Punkt 2.

<sup>6</sup> Christian Wiese formuliert es, mit Bezug auf die theologische Landschaft Deutschlands, so: „Die Auseinandersetzung mit der verhängnisvollen Wirkungsgeschichte christlicher Judenfeindschaft, ihrem Zusammenspiel mit dem modernen Antisemitismus im späten 19. und 20. Jahrhundert und der Rolle christlicher Theologien und Kirchen bei der Diskriminierung, Entrechtung, Verfolgung und Ermordung eines Großteils der europäischen Jüdinnen und Juden im Kontext der Herrschaft des nationalsozialistischen Regimes gehört in Deutschland zu den Grundelementen theologischer Selbstreflexion nach 1945.“ Wiese, *Christian: Moderner Antisemitismus und sein Verhältnis zum Antijudaismus im 20. Jahrhundert. Perspektiven der historischen Antisemitismusforschung*. In: *Evangelische Theologie* 83/2, 146–159: 146.

<sup>7</sup> Ab 2014 erster Testlauf, seit 2018 in Kraft.

<sup>8</sup> Ebach (2016), 95, fügt dem die Hoffnung bei, „dass bei einer entsprechenden ‚Neuordnung‘ ihrer Präsentation in einem neuen Evangelischen Gesangbuch auch für das gottesdienstliche Psalmengebet möglichst ein ganzer Psalm erscheint.“ (Hervorhebung im Original).

Kirche der Schweiz (die aber eine lange Geschichte der Psalmliederdichtung zu verzeichnen hat), gehört das Psalmengebet gar nicht „obligatorisch“ zur Liturgie des Gottesdienstes,<sup>9</sup> liturgische Traditionen wie das benediktinische Stundengebet drehen sich ganz um den Psalter. Die folgenden Chancen, die die antiken, alttestamentlichen Psalmen der feiernden christlichen Gemeinde bieten, sehe ich für alle diese verschiedenen Traditionen.

• **Psalmen laden ein zum Dialog zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft**

Mit den Psalmen steht die Antike im Kirchenraum, legt sich der Staub Jahrtausendealter altorientalischer Religionsgeschichte auf die Tasten von Orgeln und Keyboards – oder wirbeln Gottes- und Menschenbilder der jüdischen Heiligen Schrift Staub auf? Wenn wir in unseren christlichen Gottesdiensten die täglichen Gebete des Judentums, die Psalmen, sprechen, können wir uns verdeutlichen, wie eng wir – auch über diese Texte – mit der jüdischen Gemeinschaft

verbunden sind. Im Wissen um diese Verbindung ist der Blick auf die Schuldgeschichte von Theologie und Kirche umso schmerzlicher und der Widerspruch gegen jede Form der Diskriminierung sollte umso beherzter sein. Die historische Verankerung der Psalmen einerseits, ihre lange Geschichte und ihre bleibende Aktualität andererseits ins Gedächtnis zu rufen, ist im Rahmen von Gottesdiensten m. E. nicht nur in der Form der Predigt möglich, sondern kann auch schon in einer kurzen Einleitung zum Psalmgebet Gehör finden, in einem Hinweis darauf, dass einem Gemeindefied ein Psalm Israels zu Grunde liegt oder in der bewussten Vernetzung des Psalmgebets mit anderen liturgischen Elementen, z. B. dem Segen, dem Kanzelgruß oder den Fürbitten.<sup>10</sup> Dabei kommt zum Tragen, dass wir uns als christliche Gemeinde, die Psalmen betet, mit diesen Texten auf den Gott Israels beziehen. Die Inhalte der Psalmen, ihre Schwerpunkte,<sup>11</sup> verweisen uns auf Grundlinien jüdischer und christlicher Theologie und die Kontexte ihrer Entstehung.

Ein paar konkrete Beispiele zu Psalmen, die sich in evangelischen/reformierten Gesangbüchern finden:

**Ps 1**

Mit dieser Ouvertüre des Psalters, der bis heute Gebetbuch jüdischer und christlicher Menschen unterschiedlichster Denominationen ist, stellen wir uns in die Tradition der betenden Wertschätzung von Gottes Weisung, seiner Tora. Wir murmeln – wie es in V2 heißt – gemeinsam. Wir denken nach über die

Bedeutung des Wortes Gottes für unser alltägliches Tun und alle Beziehungen, in denen wir stehen.

**Ps 69**

Dieser Psalm wurde von Menschen in äußerster Bedrängnis gesprochen. Wir können einstimmen, wenn uns das Wasser bis an die Kehle geht, wenn wir uns verlassen fühlen von unseren engsten Vertrauten, wenn wir uns nach Aufrichtung sehnen. Wir können einstimmen, wenn wir uns solidarisch an die Seite all jener stellen wollen, für die das, was Ps 69 in Worte fasst, tägliches Brot ist. Wir rufen mit ihnen nach Gerechtigkeit.

**Ps 72**

Die Regierungsform des Königtums, die uns dieser Psalm in einem Idealbild präsentiert, ist vielen von uns heute fremd. Nicht aber der Wunsch nach gerechten Strukturen, nach einem gelingenden Leben für Individuum und Gemeinschaft und nicht zuletzt nach einem Reich, einem Königtum Gottes, das alle menschliche Macht in ihre Schranken weist. Von diesem Reich erzählte und handelte Jesus im Sprachraum seiner jüdischen Tradition. Wir stimmen in diese Hoffnung ein.

• **Psalmen bringen die ganze Breite menschlicher Erfahrungen vor Gott**

Die Autoren der Psalmen waren offenbar der Auffassung, dass vor Gott alles ausgesprochen werden darf. Dazu gehören auch Wut, tiefste Verzweiflung und Gottesferne, der Wunsch nach Vergeltung für erlittenes oder beobachtetes Unrecht – alles darf gesagt, vor Gott muss nichts

verschwiegen werden. Damit laden die Psalmen ein zum Einstimmen, aber, als dialogisch verstandene Texte, auch zum Widerspruch, zum Nachdenken. Als Individuum muss ich nicht in jeden Vers eines jeden Gebets, das mir vorgelegt wird, einstimmen können und wollen. Hier liegt Potential für eine gemeinsame theologische Auseinandersetzung innerhalb von Gemeinden, wie das gemeinsame (und individuelle) Gebet verstanden wird, welche Rolle ihm zukommt, wie es innerhalb des Gottesdienstes erlebt wird. Wenn Psalmen den Gottesdienstfeiernden nur in Form von um Klage, Zorn, Feindschaft gekürzten Texten begegnen, wird ihnen und damit auch der Gemeinschaft die Chance genommen, überhaupt herauszufinden, in was sie mit ganzem Herzen einstimmen können, wo und warum sie Fremdheit empfinden, was ihr Gottesbild reicher machen könnte und wo sie selbst an Grenzen des Sagbaren stoßen. Das zeigt auch: Es wäre nicht damit getan, einfach alle 150 Psalmen des hebräischen Psalters in Gänze in Evangelische Gesangbücher aufzunehmen, sondern es geht um eine echte Auseinandersetzung mit den Texten. Wir können davon lernen, wie jüdische Menschen die „schwierigen“ Verse und ganzen Gebete, die es bisher nicht in unsere Liturgien geschafft haben, verstehen, was sie mit ihnen verbinden und wie wir uns als christliche Gemeinschaften Worte leihen können, ohne zu bevormunden. Wenn wir in unserer Gottesdienstgemeinschaft einen Psalm wie Ps 18 genau um die Teile gekürzt, die Gott zum Einschreiten gegen die Feinde der Betenden aufrufen, zum Gebet vor-

<sup>9</sup> Im reformierten Gesangbuch der Schweiz findet sich aber eine Auswahl an Psalmen im Abschnitt „Gottesdienst in der Bibel – Psalmen und andere biblische Gesänge“; auch hier handelt es sich um eine Selektion z. T. gekürzter und nicht weiter kommentierter Psalmen.

<sup>10</sup> Eine weitere Möglichkeit liegt in der Verwendung aktualisierender Übertragungen von Psalmen (z. B. im Stile der Psalmen bei Domay, Erhard / Köhler, Hanne (Hg.): *der gottesdienst. Liturgische Texte in gerechter Sprache*, Bd. 3: *Die Psalmen*. Gütersloh 1998; Polster, Martin / Tempolin, Elena: *Gib mir Wurzeln, lass mich wachsen. Psalmen für Kinder*. Stuttgart 2018, u. a. m. und der Verbalisierung ihrer jeweiligen Verbindung zum Gebetbuch Israels.

<sup>11</sup> Zu einer Zusammenstellung s. z. B. Schnocks, Johannes: *Psalmen*. Paderborn 2014, 124–151.

legen, senden wir unter Umständen die Botschaft, dass solche Klagen und Bitten uns nicht zustehen (ähnliches ließe sich für Zorn, Rached Gedanken und Anklagen an Gott festhalten).<sup>12</sup> Eine Sammlung von Essays Elie Wiesels<sup>13</sup> ist überschrieben mit „Macht Gebete aus meinen Geschichten“ – die Geschichte der Psalmen in verschiedenen Traditionen zeigt, dass sich auch aus Gebeten wieder Geschichten machen lassen. Im Beten der Psalmen im Gottesdienst öffnet sich uns die Chance, solchen Geschichten Gehör zu verschaffen, sie zu bezeugen und damit gegen das Vergessen sowie gleichzeitig für eine Erinnerung an die Zukunft das Wort zu erheben.

• **Psalmen bieten Identifikationspunkte**  
Eng mit diesem Aspekt verbunden ist die Frage danach, welche Identifikationsdynamiken sich abspielen, wenn wir Psalmen sprechen. Rainer Maria Rilke hatte den Psalter einmal als eines der wenigen Bücher bezeichnet, in dem man „sich restlos unterbringt“<sup>14</sup>. Die verschiedenen möglichen Identifikationspunkte, die ein Psalm den Betenden bietet, sollten sensibel wahrgenommen werden: Wer eigentlich sind denn die „Feinde“ oder „Frevler“;

von denen in den Psalmen so häufig die Rede ist? Wer sind sie für eine ganz spezifische Gemeinschaft zu einer bestimmten Zeit, die im Gottesdienst gemeinsam betet? Wer waren sie zur Zeit der Abfassung der Psalmen? Haben wir als christliche Kirchen uns hier jemals mit eben diesen Feinden und Frevlern identifiziert, die wir für jüdische Menschen wurden? Haben wir deshalb Hemmungen, solche Verse Teil unserer Gottesdienste sein zu lassen und damit auch unsere eigene Schuldgeschichte ins Gebet zu nehmen? Auch solche Fragen, die hier nur exemplarisch für viele weitere mögliche stehen, können in einer liturgisch vernetzten, kontextsensibel und kritisch reflektierten Einbindung von Psalmen im Gottesdienst Gehör finden und zur Diskussion gestellt werden. So bietet sich die Möglichkeit, das den Psalmen inhärente kritische, in Frage stellende Potential konstruktiv zu nutzen.

• **Psalmen stellen Fragen und malen Bilder**  
Psalmen sind keine dogmatischen Traktate. In ihnen antwortet Israel seinem Gott, wird das Ich am Du zum Wir, wird das Äußerste an Erfahrung thematisiert, wird betend an Themen gearbeitet, die Bedeutung haben für individuelle und kollektive Identität. Das alles geschieht poetisch, in Sprachbildern und mit unzähligen Leerstellen und Fragezeichen. Konzentriert kommt dies im hebräischen Stilmittel des *parallelismus membrorum* zum Ausdruck, bei dem zwei Verse oder Vershälften sich nicht lautlich, sondern gedanklich reimen und so ein Ganzes ergeben. Dieses Stilmittel ist mit Jürgen Ebach: „[...] Ausdruck einer Wahr-

nehmung und einer Erfahrung in der Begegnung mit Menschen, Welt und Gott. Die Wirklichkeit lässt sich nicht in einem Wort, einem Bild, einer Aussage erfassen.“<sup>15</sup> So eröffnen sich bereits auf sprachlicher Ebene Möglichkeiten von multiperspektivischer Wahrnehmung, die durch Bilder, explizite Fragen und Leerstellen ergänzt werden und zur Begegnung derer einladen, die diese Texte beten, gebetet haben und beten werden. Die Psalmen Israels sind angelegt für den Dialog, nicht nur mit Gott, sondern auch von Menschen. Viele Beispiele zeigen, wie in den Psalmen selbst Dynamiken von Identitätsbildung in Abgrenzung und Universalisierung, in Solidaritäts- und Fremdheitserfahrungen diskutiert werden, dies immer im „Konfliktgespräch“<sup>16</sup> mit Gott, als Theologie im Gebet. Davon können wir liturgisch, religionspädagogisch, interreligiös und -konfessionell profitieren. Mit unserem Gebrauch der Psalmen können wir die Begegnungsräume, die die Psalmen bieten, verengen, oder wir können sie nutzen – auch und gerade um Antijudaismus entschieden zu widersprechen. Dazu gilt es, immer wieder unseren Kanon im Kanon und unsere jeweiligen Vorverständnisse von Texten zu überprüfen und zu hinterfragen. Es gilt, sich gemeinsam zu bilden, zuzuhören, intellektuell herausfordern zu lassen, im Dialog zu bleiben und vor allem auch, die echte Begegnung zu suchen – literarisch und wo immer möglich von Angesicht zu Angesicht.<sup>17</sup>

Eine ausgewählte literarische Begegnung mit Paul Celan soll diesen Beitrag ab- und für weitere Gespräche aufschließen<sup>18</sup>:

## Psalm

Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,  
niemand bespricht unseren Staub.  
Niemand.

Gelobt seist du, Niemand.  
Dir zulieb wollen  
wir blühen.  
Dir  
entgegen.

Ein Nichts  
waren wir, sind wir, werden  
wir bleiben, blühend:  
die Nichts-, die  
Niemandrose.

Mit  
dem Griffel seelenhell,  
dem Staubfaden himmelswüst,  
der Krone rot  
vom Purpurwort, das wir sangen  
über, o über  
dem Dorn.

<sup>12</sup> Jürgen Ebach bemerkt dazu: „Was ist das eigentlich für Haltung, zu meinen, es gebe Worte in den Psalmen, die Israel habe sagen dürfen, wir Christen aber nicht? Maßßen wir uns da nicht an, bessere Menschen zu sein? Wenn wir Erfahrungen von Gewalt und Rachewünsche ausblenden, sind wir nicht besser, sondern nur weniger ehrlich.“ Ebach (2016), 91f.

<sup>13</sup> Wiesel, Elie: *Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen.* Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 1986.

<sup>14</sup> Rilke, Rainer Maria: *Briefe an seinen Verleger.* 1906 bis 1926. Leipzig 1934, 247.

<sup>15</sup> Ebach (2016), 98.

<sup>16</sup> Janowski, Bernd: *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen.* Neukirchen-Vluyn 2021.

<sup>17</sup> Stellvertretend für verschiedene Projekte in diesem Bereich sei hier das Institut für Kirche und Judentum (IKJ) in Berlin genannt, das neben Veranstaltungen zum jüdisch-christlichen Dialog vor allem auch Materialien für die Praxis anbietet. S. dazu [www.ikj-berlin.de/material.html](http://www.ikj-berlin.de/material.html).

<sup>18</sup> Aus Celan, Paul: *Die Niemandrose. Sprachgitter.* Frankfurt a. M. 2013, 26. Immer wieder haben jüdische und christliche Poet\*innen mit den Psalmen gearbeitet. Sie haben sich ihre Worte, Gattungen, Themen, ihre Klagen und Lobgesänge zu eigen gemacht, mitgesprochen, gegen den Strich gebürstet. Über solche literarischen Begegnungen lassen sich Wege zurück in den hebräischen Psalter finden, die auch für liturgische und andere kirchliche Kontexte fruchtbar gemacht werden können.



# Paulus und das Christus-Bekenntnis

Kathy Ehrensperger

In der Geschichte des Christentums, insbesondere auch in protestantischen Traditionen, wurde Paulus als derjenige verstanden, der in der Christus-Bewegung eine neue Religion gesehen hatte, die in grundlegendem Gegensatz zum Judentum stand, ja dieses überwunden hatte. Damit wurde Paulus auch als derjenige verstanden, der zu anti-jüdischen Vorurteilen innerhalb des Christentums maßgeblich beigetragen hatte. In neueren Forschungsansätzen wird dieses Paulus-Bild grundlegend in Frage gestellt.<sup>1</sup> Da es im ersten Jahrhundert u. Z. ein Christentum, so wie es sich in späteren Jahrhunderten ausgebildet hatte, nicht

gab, sondern zunächst einfach jüdische und etwas später nicht-jüdische Menschen, die überzeugt waren, dass Jesus der Messias / Christus sei, bedeutete das allenfalls eine Differenz innerhalb der Diversität jüdischer Traditionen der Zeit, aber keineswegs einen Bruch mit diesen.

So war Paulus Jude, genauso wie Jesus und die ersten seiner Nachfolgerinnen und Nachfolger. Er war und blieb jüdisch, auch nachdem er zu der Überzeugung gelangt war, dass in Jesus der Christus zu sehen sei. Es ist mit dieser Feststellung allerdings noch nicht geklärt, was damit gemeint ist, wenn betont wird, dass Paulus Jude war und Zeit seines Lebens geblieben ist. Auch was das in Bezug auf die Interpretation seiner Briefe bedeutet, ist damit weiterhin offen und bedarf vertiefender Forschung. Es gibt entsprechend viele Spezifizierungen und Deutungen. So wird Paulus etwa zu einem *ehemaligen* Juden, zu einem *marginalen* oder *radikalen* Juden, aber auch zum *Apostaten* erklärt.<sup>2</sup> Damit werden Variationen des Jüdischseins in den Diskurs eingeführt, die die historische Tatsache der jüdischen Identität des Paulus einerseits anerkennen, diese aber mit Zusätzen versehen, nach denen Paulus eine von einer postulierten Norm mehr oder weniger grundlegend

abweichende Variante des Judentums des ersten Jahrhunderts vertrete. Sie wird einerseits in einem sogenannten liberalen Gesetzesverständnis gesehen und andererseits im Christus-Bekenntnis, d. h. in der Überzeugung, dass in Jesus von Nazareth der Messias gesehen wird. So betrachtet ist und bleibe Paulus derjenige, der letztlich für die Unterscheidung von Judentum und Christentum verantwortlich ist. Er sei zwar Jude aber dieser Aspekt seiner Identität wird eher nebensächlich angesichts seiner Christus-Überzeugung. Als derjenige, der für die Trennung der Traditionen, die später Judentum und Christentum genannt werden, maßgeblich verantwortlich sei, wurde er rezeptionsgeschichtlich sowohl von christlicher wie auch von jüdischer Seite bis vor kurzem generell und immer noch in weiten Kreisen, gesehen.<sup>3</sup>

Neuere Forschungsansätze erkennen aber, wie erwähnt, in der Christus-Überzeugung der frühesten Christus-Bewegung keineswegs einen Gegensatz zu jüdischen Traditionen. Diese wurden in großer Vielfalt gelebt, verbindend war ihnen, dass Torah, Tempel und Gottes Bund mit seinem Volk Israel für alle leitend war.<sup>4</sup> Das war auch für Paulus so, und als Jude hat er denn auch nicht mit der Torah – oder wie es in deutschen Bibelübersetzungen heißt, „mit dem Gesetz“, gebrochen. Es wird vielfach angenommen, dass er ein Torah-observanter Jude geblieben ist, auch nach seinem Berufungserlebnis zum Apostel der Völker. Das ist der entscheidende Punkt, er verstand sich berufen zum Apostel der Völker, d. h. der nicht-jüdischen Völker

des Mittelmeerraums.<sup>5</sup> An sie sind seine Briefe gerichtet, sie sucht er zu leiten und zu lehren, was es heißt, sich von ihren vertrauten Gottheiten abzuwenden, hin zum einen wahren und lebendigen Gott (1 Thess 1.9). Da sie, die aus den nichtjüdischen Völkern Berufenen in Christus, sich nun dem einen Gott Israels zuwenden konnten ohne jüdisch zu werden, versucht er ihnen darzulegen, was es für sie (nicht für Jüdinnen und Juden) auch mit der Torah auf sich hatte. Sie bleibt relevant als Orientierung auch für Menschen aus den Völkern in Christus, kann aber für letztere nicht dasselbe bedeuten wie für Jüdinnen und Juden, Gottes Augapfel, deren Berufung und Zugehörigkeit zu diesem Gott unverbrüchlich ist.

Dass Menschen aus den nicht-jüdischen Völkern sich nun ausschließlich dem einen Gott Israels zuwandten, ohne jüdisch zu werden, hatte in der Überzeugung des Paulus und seiner Kolleginnen und Kollegen mit einem veränderten Verständnis der Zeit zu tun.

Hier eröffnet sich ein grundlegender Unterschied zwischen Paulus (und

<sup>1</sup> Für einen Überblick siehe Nanos, Mark / Zetterholm, Magnus (Hg.): *Paul within Judaism. Restoring the First Century Context to the Apostle*. Minneapolis 2015; Ehrensperger, Kathy: „Die ‚Paul within Judaism‘ Perspektive – eine Übersicht“. In: *Themenheft Evangelische Theologie*, (80/6)2020, 455–464; ähnlich auch Tilwald, Markus: *Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation*, (HBS 52). Freiburg 2008.

<sup>2</sup> Vgl. Segal, Alan: *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven / London 1990; Boyarin, Daniel: *Paul – a Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*. Berkley 1994; Barclay John: *Paul Among Diaspora Jews. Anomaly or Apostate?* In: *JSNT* (1) 1996, 89–119; Sechrest, Love L.: *A Former Jew. Paul and the Dialectics of Race*. London / New York 2019; Bird, Michael: *An Anomalous Jew. Paul Among Greeks, Jews and Romans*. Grand Rapids 2016.

<sup>3</sup> Zur jüdischen Paulus-Rezeption siehe Langton, Daniel: *The Apostle Paul in the Jewish Imagination*. Cambridge 2010.

<sup>4</sup> Obschon er bezüglich des Paulus zu einer anderen Einschätzung gelangt, hat E. P. Sanders dennoch grundlegend aufgezeigt, dass das Bild des Judentums der neutestamentlichen Wissenschaft nicht den historischen Gegebenheiten des ersten Jahrhunderts entsprach, siehe Sanders, Ed P.: *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen*. Göttingen 1985.

<sup>5</sup> Vgl. Fredriksen, Paula: *Paula: Paul the Pagan's Apostle*. New Haven 2019.

weiteren Christus-Bewegten) und dem größten Teil ihrer jüdischen Zeitgenossen. Das Christus-Ereignis bedeutete für erstere den Anbruch der messianischen Zeit. Der Schrecken des gewaltsamen Foltertodes Jesu wurde überwunden durch das Eingreifen Gottes in der Auferweckung Christi. Die Auferweckung war die Rechtfertigung dessen, der eines ungerechten Todes gestorben war. Seine Auferweckung war das Angeld für das, was noch kommen würde, die allgemeine Totenauferweckung.<sup>6</sup> Dieses Christus-Ereignis wurde nicht als individuelles Geschehen verstanden, sondern als Teil der eschatologischen Erwartung des Eingreifens Gottes – ein für alle Mal. Nur in diesem endzeitlichen Horizont sind das Handeln und die Worte des Paulus zu verstehen. Wenn die messianische Zeit angebrochen ist, dann und nur dann – so Paulus – sollen, ja müssen Menschen aus den Völkern nicht mehr jüdisch werden, wenn sie sich exklusiv dem einen Gott zuwenden. Vor dieser messianischen Wende der Zeiten war der einzig mögliche Weg der Zugehörigkeit zu dem einen Gott, durch einen Konversionsprozess Teil des jüdischen Volkes zu werden. Ob das in der Zeit des zweiten Tempels als ein innerhalb einer

Generation zu vollziehender, möglicher Schritt angesehen wurde, wie das heute im rabbinischen Judentum der Fall ist, kann nicht sicher gesagt werden. Philo von Alexandria scheint eine vollständige Integration als einen Prozess, der sich über drei Generationen hinzieht, anzusehen (*Virt.* 108).<sup>7</sup> Das ist eine Sicht, die Paulus möglicherweise geteilt hat. Da nun aber die messianische Zeit angebrochen war, wurde auch für Menschen aus den Völkern sichtbar und erfahrbar im Heiligen Geist, dass der Gott Israels in und durch Christus auch ihr Gott war. Dass nun eine Versammlung (ἐκκλησία, üblicherweise mit „Gemeinde“ übersetzt) aus jüdischen und nicht-jüdischen Menschen gemeinsam den Gott Israels als den Gott der ganzen Schöpfung verehrte (Röm 15,10), war Folge und Aufweis des Anbrechens der messianischen Zeit. Es erweist sich, dass Gott der Gott Israels und der Völker ist. Das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes hängt, in messianischer Zeit, an der Diversität derer, die sich zu ihm bekennen. Und nur unter diesem Verständnis der Zeit sind die Ausführungen des Paulus an die nicht-jüdischen Gruppen zu verstehen, die sich auf Grund seiner Botschaft gebildet hatten.

Nicht alle Jüdinnen und Juden teilten diese Sicht der Zeit. Damit aber war auch die Aktualisierung eschatologischer Hoffnungen für sie nicht einsehbar. Wenn nicht messianische Zeit ist, nicht einmal angebrochen, wie sollten dann Menschen aus den Völkern den einen Gott verehren können, ohne Teil des jüdischen Volkes zu werden? Das war für

diese Jüdinnen und Juden anachronistisch. Die Alternative zum Jüdisch-Werden war für nicht-jüdische Menschen die Loyalität zu den Gottheiten ihrer eigenen Familien, Klans und Völker. Eine dritte Option gab es zu dieser Zeit nicht. Damit hängt die Zugehörigkeit der nicht-jüdischen Christus-Nachfolgenden, ihre Praxis und die Art ihrer Zugehörigkeit zum einen Gott Israels, gänzlich von der Einschätzung der Zeit ab. Wer diese nicht teilt, kann auch die Aktivität und die Botschaft des Paulus so nicht teilen – nicht, weil Paulus die jüdische Tradition verlassen hätte, sie defizitär einschätzt oder kritisiert, nicht weil etwas an der Torah verkehrt ist, sondern weil das, was Paulus sagt und tut, nur dann Sinn macht, wenn es unter dem Vorzeichen des Anbruchs messianischer Zeit im Christus-Ereignis verstanden wird.

Damit ist weder das Judentum überwunden noch jüdische Partikularität problematisiert – gerade nicht. Die Partikularität der anderen Völker wird in der Anmahnung ihrer bleibenden Differenz bestätigt. Wenn Menschen aus den Völkern nicht jüdisch werden sollten, also nicht ihre Ethnie verlassen sollten, wird diese ja gerade bestätigt. Das kann aber nun nicht heißen, dass nur die ethnische Identität der nicht-jüdischen Völker in Christus bestätigt wird, sondern ebenso, ja diese bedingend, auch die jüdische. Die Einzigkeit Gottes bedingt die Ver-

schiedenheit Israels und der Völker, hebt sie gerade nicht auf. Die Paulus-Briefe sind so gesehen Zeugnis nicht einer Kritik oder Überwindung jüdischer Tradition oder der Torah, sondern deren Bestätigung unter messianischen Vorzeichen durch das Hinzukommen der Völker. Die Überzeugung, dass in Christus messianische Zeit angebrochen sei, distanziert also gerade nicht von Jüdinnen und Juden, sondern verbindet insbesondere nicht-jüdische Christus-Nachfolgerinnen und Nachfolger unverbrüchlich mit dem Volk Israel. Zum Gott dieses Volkes, der als Gott der Schöpfung verehrt wird, sind die Menschen aus den nicht-jüdischen Völkern Hinzugekommene. Sie verehren wie Israel, aber nicht anstelle oder als Israel, durch Christus den einen lebendigen Gott. Die Christus-Botschaft des Paulus steht gerade nicht im Gegensatz zu jüdischen Traditionen, sondern verbindet die von ihr Bewegten mit dem jüdischen Volk. Zusammen mit ihm sind sie gerufen, Gott durch ihr gesamtes Leben zu ehren (Röm 12). Paulus bricht nicht mit seiner jüdischen Tradition, er versteht das Christusereignis nicht als im Gegensatz zu jüdischen Traditionen stehend. Er ist derjenige, der die unverbrüchliche Treue Gottes zu seinem Volk Israel betont, und damit die bleibende Verpflichtung zur Solidarität der Christus-Nachfolgenden mit dem jüdischen Volk.

6 Dazu Ehrensperger, Kathy: *Der Pharisäer Paulus und der Nomos*. In: Levine, Amy-Jill / Schröter, Jens / Sievers, Joseph (Hg.): *Die Pharisäer. Geschichte und Bedeutung*. München 2024, 146–167.

7 Vgl. Ehrensperger, Kathy: *Abraham our Forefather and Herakles our Cousin*. In: Bird, Michael et al. (Hg.): *Paul within Judaism*. Tübingen 2023, 161–186, bes. 168–176.

# Mit der Wahrheit lügen: Die antisemitischen Anderen und die Verleugnung des eigenen Antisemitismus

Andreas Peham

Die Tatsache, dass antisemitische Einstellungen unter Menschen, die sich als muslimisch verstehen, deutlich verbreiteter sind als in der mehrheitsösterreichischen Vergleichsgruppe, wird vor allem – aber nicht nur – von (extrem) rechter Seite instrumentalisiert – als Generalverdacht gegen Muslime. Diese werden in ihrer Gesamtheit zum Problem erklärt, um von eigenen Problemen ablenken zu können. Insbesondere die FPÖ verleugnet ihren Antisemitismus und projiziert ihn auf die Anderen: Sie lügt mit der Wahrheit. Auch die öffentlichen Distanzierungen vom Antisemi-

tismus seit 2015 sind wertlos, da sie einhergingen mit anhaltender Verleugnung. So sollte etwa die berüchtigte Karikatur, die Parteiohmann Heinz-Christian Strache 2012 postete, nicht antisemitisch gewesen sein.<sup>1</sup>

Die identitätspolitischen Schwenks der FPÖ seit Mitte der 1990er Jahre erschweren es, die Kontinuität im Abschluss aus der zuerst *deutschen*, dann österreichischen und schließlich *christlichen* (und immer bedrohten) Gemeinschaft zu erkennen.<sup>2</sup> Sie besteht vor allem im dichotomischen Muster des Antisemitismus, das andere Feindbildproduktionen und Projektionen beeinflusst. Aber auch wenn der *Jude* andere Feindbilder determiniert, geht der Antisemitismus nicht einfach im Rassismus auf. Bei aller Eigenschaft, ein Syndrom auszubilden, erfüllen Antisemitismus und Rassismus zu unterschiedliche Funktionen, als dass sie austauschbar wären.<sup>3</sup> Jedoch zeigt das Beispiel freiheitlicher Agitation, wie manche alte antisemitischen Stereotype in den neuen (kulturellen und antimuslimischen) Rassismus einfließen.

## I Völkische Traditionen

Als „Traditionspartei“<sup>4</sup> repräsentiert die FPÖ insbesondere völkische Kontinuitäten, allen voran den Antisemitismus. Dieser nahm zuerst in Österreich und hier in den Burschenschaften seine eliminatorische und bereits in den Nazismusweisende Form an.<sup>5</sup> Die Rolle als antisemitische Avantgarde, welche die studentischen und akademischen *Deutschen* in Österreich einnahmen, lässt sich mit deren „typische[n] Grenz- und Auslandsdeutschenkomplex“<sup>6</sup> erklären: Je weiter wir an den Rand des organisierten *Deutschtums* vordringen, desto *deutscher* – und das hieß bis 1945: antisemitischer – wird dieses.

Am deutlichsten wird die antisemitische Kontinuität der FPÖ in der zunächst bis 1997 andauernden programmatischen Verankerung der „deutschen Volksgemeinschaft“, der „zentrale[n] Kategorie großdeutscher Weltanschauung“<sup>7</sup> und damit auch des Nationalsozialismus.<sup>8</sup> Jedoch war nach Auschwitz die Rückseite dieses Bekenntnisses, der offene Antisemitismus, mit einem relativen Kommunikationsverbot belegt. Die Völkischen waren daher angehalten, sich auf die Vorderseite des Gemeinschaftsdünkels zu beschränken. „Volksgemeinschaft“ bedeutete nun weniger „Blutsgemeinschaft“ als „Solidargemeinschaft“, was aber an ihrem antisemitischen Gehalt nichts änderte, rührt doch dieser auch aus dem Versuch, in heterogenisierenden Verhältnissen homogene (familienähnliche) Gemeinschaft zu bilden. Mit dem Aufstieg der Haider-FPÖ verstärkte sich die Kritik am

anhaltenden völkischen Bekenntnis, das man daher im Jahr 1997 beschlossenen Parteiprogramm vorübergehend zurücknahm. Nach dem neuerlichen Gang in die Opposition wurde 2005 jede Rücksichtnahme fallen gelassen und das Bekenntnis zur „deutschen Volksgemeinschaft“ wieder zu einem Grundsatz freiheitlicher Politik erhoben.<sup>9</sup> Auch die *Zersetzung* bedrohte wieder das Eigene: „Die destruktiven Folgewirkungen der von Marx bis zur ‚Frankfurter Schule‘ vertretenen linken Theorien sind heute für alle spürbar. Diese Ideologie sollte zu einer Entwurzelung aus dem christlich-abendländischen Wertgefüge sowie aus jeglicher Gemeinschaft – wie dem Volk – führen.“<sup>10</sup>

- 1 Vgl. OeAD: Warum ist die Karikatur auf der HC Strache-Facebookseite antisemitisch. 2012, [www.erinnern.at/themen/e\\_bibliothek/antisemitismus-1/warum-ist-die-karikatur-auf-der-hc-strache-facebookseite-antisemitisch](http://www.erinnern.at/themen/e_bibliothek/antisemitismus-1/warum-ist-die-karikatur-auf-der-hc-strache-facebookseite-antisemitisch) (abgerufen 11.11.2023).
- 2 Vgl. Peham, Andreas: Die zwei Seiten des Gemeinschaftsdünkels. Zum antisemitischen Gehalt freiheitlicher Identitätspolitik im Wandel. In: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 39(04). Wien 2010, 467–481.
- 3 Vgl. Peham, Andreas.: Zur Vergleichbarkeit von Antisemitismus und Rassismus. In: Schindler, Christine (Hg.): Verfolgung und Ahndung. DÖW-Jahrbuch. Wien 2021, 237–246.

- 4 Vgl. Pelinka, Anton: Die FPÖ in der vergleichenden Parteienforschung. Zur typologischen Einordnung der Freiheitlichen Partei Österreichs. In: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 31(03). Wien 2002, 281–290: 288–290.
- 5 Vgl. Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Frankfurt a. M. 1962, 70–72.
- 6 Wandruszka, Adam: Das „nationale Lager“. In: Benedikt, Heinrich (Hg.): Geschichte der Republik Österreich. Wien 1954, 369–421: 405.
- 7 Dostal, Thomas: Die Großdeutsche Volkspartei, in: Tálos, Emmerich et al. (Hg.): Handbuch des politischen Systems Österreichs. Erste Republik 1918–1933. Wien 1995, 195–206: 201.
- 8 Vgl. Schmitz-Berning, Cornelia: Vokabular des Nationalsozialismus. Berlin / New York 1998, 654.
- 9 Vgl. Freiheitliche Partei Österreichs: Handbuch freiheitlicher Politik. Wien 2009, 3, <https://de.scribd.com/document/436326763/Handbuch-Freiheitlicher-Politik-Web> (abgerufen 11.11.2023).
- 10 Ebd., 236f.

## II Wehrhaftes Christentum

Die vorübergehende Absage an die Deutschtümelei Ende der 1990er Jahre ging einher mit der Entdeckung eines „Christentum[s], das seine Werte verteidigt“<sup>11</sup>, was ebenfalls auf die Kontinuität im (impliziten) Ausschluss von Jüdinnen und Juden verweist, auch wenn sich die Formulierung vordergründig gegen Muslime richtet. Schon der *Verband der Unabhängigen* bekannte sich 1954 zu den „sittlichen Grundsätzen wahren Christentums“<sup>12</sup>. Gleiches gilt für die positive Bezugnahme auf das „Abendland“, die sich bereits im „Salzburger Bekenntnis“ der FPÖ finden lässt.<sup>13</sup> Die neuerliche Hinwendung zu einem kulturellen Christentum, also zu einer Religion ohne Inhalt,<sup>14</sup> blieb zunächst jedoch eine bloß programmatische. Erst mit dem innerparteilichen Aufstieg Heinz-Christian Straches wurde es auch in der tagespolitischen Agitation gegen eine angeblich drohende „Islamisierung“ relevant.

Die antimuslimischen Modifizierungen des Rassismus stießen anfänglich auf Ablehnung in den eigenen Reihen. In den kritischen Reaktionen zeigte sich das ideologische Primat des Antisemitismus – in den Worten des freiheitlichen Urgesteins Otto Scrinzi: „Nicht der Islam ist zu prügeln, sondern jene, die 20 Millionen seiner Bekenner ins Land gerufen haben [...]. Nicht den Islam als Religion gilt es zu bekämpfen oder seinen Gründer zu schmähen, sondern die anzuprangern, welche im Dienste des Mammons ihm den Weg in unseren Lebens- und Kulturraum geöffnet haben.“<sup>15</sup> Aber mit der Zeit begann es selbst dem dumpfsten Recken zu dämmern, dass sich das als „Kritik“ ausgebende und massenmedial verstärkte Ressentiment gegen Muslime wie kaum ein anderes Motiv zum Brückenschlag in den Mainstream eignet. Erleichtert wurde diese Neujustierung in der Feindbildproduktion durch die Tatsache, dass sich im antimuslimischen Rassismus antisemitische Traditionen fortsetzen. Kontinuität besteht vor allem in der Gegensatzpaarbildung Wir (*Christen, Europäer*) gegen Die (*Moslems*), wobei die Eigengruppe projektiv als Opfer der Fremdgruppe aufgefasst wird. Aus Menschen mit anderer Religion werden (kulturelle) *Fremde* und im nächsten Schritt *Feinde*, denen die Weltbeherrschung und der Hass auf das Christentum religiös vorgeschrieben sei. Dieser Mythos ist so alt wie das Christentum und darum schlägt er insbesondere bei seinen wehrhaftesten Verteidigern immer wieder durch.

## III Distanzierungen

Noch vor der Jahrtausendwende begann die FPÖ auf internationaler Ebene, die rechtspopulistischen Kräfte und Parteien zu umgarnen, in der Hoffnung, diese für eine gemeinsame Fraktion im Europäischen Parlament gewinnen zu können. Eine Bedingung für den neuen Rechtsblock gegen *Islamisierung* und Europäische Union, die von rechtspopulistischer Seite erhoben worden war, stellte der Bruch mit dem offenen Antisemitismus und auf außenpolitischer Ebene eine pro-israelische Umorientierung dar. Der notwendigen innerparteilichen Frontbegradigung fielen etwa die Nationalratsabgeordneten Susanne Winter (2015) und Johannes Hübner (2017) zum Opfer. Hübner, der nach seinem erzwungenen Rückzug aus dem Nationalrat von der Wiener FPÖ in den Bundesrat entsandt worden ist, stolperte über einen antisemitischen Kalauer,<sup>16</sup> Winter über ihre Zustimmung zu einem Posting, in dem „zionistische Geldjuden“ als Verursacher der Flüchtlingskrise genannt wurden.<sup>17</sup> Letzteres überrascht insofern, als diese Behauptung zum Standardrepertoire freiheitlicher Publizistik gehört. Aber im Gegensatz zu Winter weiß man hier, dass in der Hetze auf die Nennung des Reizwortes *Jude* zu verzichten und stattdessen auf *internationale Spekulanten* wie Georg Soros (und seine Rolle im „Bevölkerungsaustausch“) zu verweisen ist.

Angesichts ihrer wiederholten Positionierung auf der Seite der Feinde Israels, die sich auch in offenen Unterstützungs- und Sympathiebekundungen für die *Islamische Republik Iran* zeigte, über-

rascht es nicht, dass die von der Parteispitze verordnete pro-israelische Wende ab 2010 nicht ohne inneren Widerstand über die Bühne ging.<sup>18</sup> Mittlerweile haben sich die Wogen jedoch geglättet, der rechtsextreme Parteikern macht zumindest nach außen hin gute Miene zum bösen (pro-israelischen) Spiel der Parteispitze – zu groß sind die Verlockungen der politischen Macht, welche ohne solch opportunistische Volten von der FPÖ nicht zu erlangen ist. Jedoch sind der Selbstverleugnung Grenzen gesetzt, was sich etwa im Frühjahr 2015 zeigte, als ein Wiener Landtagsabgeordneter und Burschenschafter mit einer „Erklärung“ gegen Antisemitismus vorpreschte.<sup>19</sup> Da ihr aber kaum ein korporierter FPÖ-Politiker beitrug, hielt man es für ratsam, die Namen der Unterzeichner trotz mehrmaliger Aufforderung nicht zu veröffentlichen.

11 Freiheitliche Partei Österreichs: Parteiprogramm. O. O. 2005, 6, [www.fbi-politikschule.at/fileadmin/user\\_upload/www.fpoe-bildungsinstitut.at/dokumente/Programm\\_der\\_FPOE\\_2005.pdf](http://www.fbi-politikschule.at/fileadmin/user_upload/www.fpoe-bildungsinstitut.at/dokumente/Programm_der_FPOE_2005.pdf) (abgerufen 11.11.2023).

12 Bертold, Klaus (Hg.): *Österreichische Parteiprogramme 1868–1966*. Wien 1967, 485.

13 Vgl. Ebd., 510.

14 Zu den verhängnisvollen Folgen solcher theologischen Entleerung des Christentums vgl. Adorno, Theodor W.: *Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt a. M. 1995, 282f.

15 Die *Aula* 2/2008, 6, zitiert nach DÖW: Grazer Wahl-nachlese. Neues von ganz rechts, Februar 2008. [www.doew.at/erkennen/rechtsextremismus/neues-von-ganz-rechts/archiv/februar-2008/grazer-wahl-nachlese](http://www.doew.at/erkennen/rechtsextremismus/neues-von-ganz-rechts/archiv/februar-2008/grazer-wahl-nachlese) (abgerufen 11.11.2023).

16 Vgl. DÖW: *Freiheitlicher Antisemitismus*. Neues von ganz rechts, Juni 2017, [www.doew.at/erkennen/rechtsextremismus/neues-von-ganz-rechts/archiv/juni-2017/freiheitlicher-antisemitismus](http://www.doew.at/erkennen/rechtsextremismus/neues-von-ganz-rechts/archiv/juni-2017/freiheitlicher-antisemitismus) (abgerufen 11.11.2023).

17 Vgl. FPÖ: *Susanne Winter muss die Partei verlassen*. In: *Die Presse*, 2.11.2015, [www.diepresse.com/4856723/fpoe-susanne-winter-muss-die-parti-verlassen](http://www.diepresse.com/4856723/fpoe-susanne-winter-muss-die-parti-verlassen) (abgerufen 11.11.2023).

18 Vgl. Schiedel, Heribert: *Zur „pro-israelischen“ Wende der extremen Rechten*. 15.6.2016, <https://forschungsgruppefipu.wordpress.com/2016/06/15/zur-pro-israelischen-wende-von-teilen-der-extremen-rechten/> (abgerufen 11.11.2023).

19 Vgl. DÖW: *Burschenschaftlicher Bruch mit dem Antisemitismus? Neues von ganz rechts*. April 2015, [www.doew.at/erkennen/rechtsextremismus/neues-von-ganz-rechts/archiv/april-2015/burschenschaftlicher-bruch-mit-dem-antisemitismus](http://www.doew.at/erkennen/rechtsextremismus/neues-von-ganz-rechts/archiv/april-2015/burschenschaftlicher-bruch-mit-dem-antisemitismus) (abgerufen 11.11.2023).

Entgegen der voreiligen Annahme, dass mit dem pro-israelischen Kurswechsel der FPÖ auch ihr Antisemitismus überwunden sei, ist an die Möglichkeit erinnert, dass ein „positiveres Israelbild [...] keine Meinungsänderung über ‚die Juden‘“ bewirken muss: „Für die meisten Österreicher scheinen ‚die Israelis‘ eine Art ‚nicht-jüdischer Juden‘, gleichsam eine weitere und auf eine nationale Ebene erweiterte Kategorie des immer schon tolerierten ‚Ausnahme-Juden‘ zu repräsentieren.“<sup>20</sup> Tatsächlich stellte schon der Rechtsextremismus in den 1950er und 60er Jahren unter Beweis, dass es möglich ist, sich für Israel zu begeistern und gleichzeitig antisemitische Ressentiments zu pflegen. Dazu mussten die Fremdgruppe nur gespalten werden: Hier die *Muskeljuden*, die sich schaffend ans große Aufbauwerk machen, dort die kosmopolitischen *Zersetzungsdenker* und die *internationale Hochfinanz*, die überall auf der Welt nationale oder religiöse Gemeinschaft bedrohen. Bleibt diese Spaltung unberücksichtigt, kann dies leicht zur Fehlannahme führen, dass die FPÖ

keine antisemitische Partei mehr sei, seit sie ihre Liebe zu Israel als abendländischen Vorposten in einem geradezu apokalyptischen Endkampf gegen die *Islamisierung* entdeckt hat.

#### IV Antisemitische Kontinuitäten

Der Antisemitismus hat seine Ursache nicht in Eigenschaften oder im Verhalten seiner Objekte, sondern basiert auf „subjektiven Faktoren und der allgemeinen Situation des Antisemiten“<sup>21</sup>. Im Falle der FPÖ speist er sich aus zumindest drei Quellen<sup>22</sup>: dem völkischen oder *deutschen* Nationalismus, vermittelt über familiäre Sozialisation und weltanschauliche Prägung im Milieu, der Abwehr von Schuld und Erinnerung (sekundärer Antisemitismus) und der Selbstinszenierung als (autoritäre) Rebellen.

Im Falle des Schuldabwehr- oder sekundären Antisemitismus ist der FPÖ-Spitze jedoch ein Schwenk weg vom geforderten Schlussstrich hin zu einer Instrumentalisierung der NS-Vergangenheit und -Verbrechen, einer *Holocaust Inversion* zu attestieren. Vor allem im Umgang mit politischen Gegner\*innen greifen Freiheitliche heute gerne auf die NS-Verbrechen zum Zweck der Diffamierung und Täter-Opfer-Umkehr zurück. So etwa der damalige Parteichef Strache, der am umstrittenen Ball des *Wiener Korporationsringes* (WKR) ausgerechnet am internationalen Holocaustgedenktag (27. Jänner 2012) die Gegenproteste mit der „Reichskristallnacht“ und die kritisierten Burschenschafter mit „Juden“ verglichen hat.<sup>23</sup>

Die FPÖ inszeniert sich als *soziale Heimatpartei*, gleichzeitig vertritt sie eine (neo-)liberale Wirtschaftspolitik. Freiheitliche kritisieren nicht die sozio-ökonomischen Verhältnisse, sondern schüren die Ressentiments der Unzufriedenen und dauernd zu kurz gekommenen. Die realen Widersprüche zwischen Kapital und Arbeit werden dabei auf eine andere (imaginäre) Ebene verschoben und durch das Gegensatzpaar *Arbeit* und *Nicht-Arbeit* ersetzt. Der Kapitalismus wird nicht als komplexes gesellschaftliches Verhältnis kritisiert, sondern insbesondere in seiner Krisenhaftigkeit als Ausfluss des bösen Charakters von *Eliten* diffamiert. Aus (sozialer) Herrschaft als Struktur wird ein (feindliches) Subjekt gemacht, gegen welche sich die ganze Unzufriedenheit richten soll. Schuld an der Misere seien (mächtige) Personen und deren moralische Verkommenheit, z. B. „raffigieriger Bankmanager“ (Harald Vilimsky), das „internationale Spekulantentum[.]“ (Heinz-Christian Strache) oder – noch deutlicher – die „Zocker von der Ostküste“ (Harald Vilimsky). Ausgangspunkt dieses antisemitischen Ressentiments ist die Personalisierung von Herrschaftsverhältnissen und die demagogische Auflösung der Einheit von Produktion und Zirkulation, wobei nur letztere (als *Finanz-* oder *Spekulationskapital*) ins Visier der Völkischen gerät. In solchen Diskursen, die leider nicht auf den Rechtsextremismus beschränkt sind, kämpft man nicht gegen den Kapitalismus, sondern nur gegen seine angeblichen Auswüchse, was durch Beiwörter wie *international*, *glo-*

*bal*, *Casino-* oder *Wall Street-* deutlich gemacht werden soll. Die Wut wird von den Verhältnissen weggelenkt und gegen untereinander verschworene *Kapitalisten* gerichtet, wobei diese gerne auch bildlich als Insekten oder Schädlinge dargestellt werden.

#### V Vom Antisemitismus zum antimuslimischen Rassismus?

Die Annahme, die Freiheitlichen hätten das Feindbild *Jude* durch das Feindbild *Moslem* ersetzt, kommt der freiheitlichen Selbstdarstellung als nicht-antisemitische Partei (unfreiwillig) entgegen. Sie ist aber auch falsch: Die nach der Jahrtausendwende voll einsetzende antimuslimische Agitation verdrängte den Antisemitismus nicht, vielmehr setzte sie sich gewissermaßen auf ihn drauf. Da der Antisemitismus dem völkischen Programm im Kern, insbesondere der Forderung nach (*Volks-*)*Gemeinschaft* eingeschrieben ist, kann er auch nicht so einfach oder nur zum Preis des Selbstverrates aufgegeben werden. Zudem hat er sozial wie psychisch eine andere Funktion als der (antimuslimische) Rassismus. Während die rassistischen Objekte *unten* verortet werden, handelt es sich bei den antisemitischen Objekten um *verfolgende*. Dem *Juden* kommt seit dem über Jahrhunderte behaupteten *Gottesmord* jene unheimliche Macht zu, gegen den sich der autoritäre Scheinaufstand richtet. Nur auf einer sehr allgemeinen Ebene und in einer Forschung, die Antisemitismus und Rassismus als bloßes *Vorurteil* verkennt, verdecken die Ähnlichkeiten

<sup>20</sup> Marin, Bernd: *Ein historisch neuartiger ‚Antisemitismus ohne Antisemiten‘? (1979)*. In: Ders. (Hg.): *Antisemitismus ohne Antisemiten. Autoritäre Vorurteile und Feindbilder*. Wien 2000, 107–147: 128.

<sup>21</sup> Adorno (1995), 3.

<sup>22</sup> Vgl. Schiedel, Heribert/Neugebauer, Wolfgang: *Jörg Haider, die FPÖ und der Antisemitismus*. In: Pelinka, Anton/Wodak, Ruth (Hg.innen): *„Dreck am Stecken“*. Politik der Ausgrenzung. Wien 2002, 11–31.

<sup>23</sup> Vgl. Strache auf WKR-Ball: *„Wir sind die neuen Juden“*. In: *Der Standard*, 29.1.2012, [www.derstandard.at/story/1326504047903/standard-bericht-strache-auf-wkr-ball-wir-sind-die-neuen-juden](http://www.derstandard.at/story/1326504047903/standard-bericht-strache-auf-wkr-ball-wir-sind-die-neuen-juden) (abgerufen 11.11.2023).

die Unterschiede. Letztere sind jedoch zentral: Der *Jude* stellt den nahen (*unheimlichen*) Anderen der (säkularisierten) christlichen Kultur dar, der *Moslem* ihren *fremd* gemachten Anderen. Im Antisemitismus besteht eine genaue Vorstellung von der Schlechtigkeit des Judentums und die einzelnen Jüdinnen und Juden werden (deduktiv) in diese Vorstellungswelt gepresst, während der antimuslimische Rassismus genau umgekehrt (induktiv) vorgeht: Er verallgemeinert, schließt vom einzelnen oder von mehreren auf alle Muslime. Insbesondere fehlt dem antimuslimischen Rassismus die den Antisemitismus kennzeichnende „doppelte Unterscheidung“, nach der Jüdinnen und Juden einerseits als *gemeinschaftsfremde* Gruppe, andererseits mit der Moderne und deren Sozialmodell (Gesellschaft) identifiziert werden.<sup>24</sup>

Auch wenn er heute nicht mehr offen als solcher benannt wird, hat der *Jude* zugunsten des *Moslems* als Feindbild also nicht ausgedient. Der Antisemitismus war und ist nämlich nicht einfach ein Vorurteil (unter vielen), sondern eine mit Leidenschaft gelebte Weltanschau-

ung, die es erlaubt, die ganze (soziale) Misere aus einem einzigen Punkt heraus zu begreifen und ursächlich auf einen Schuldigen zurückzuführen. Als eine antimoderne Reaktionsbildung gegen die Modernisierung beklagt er die Zerstörung und Zersetzung der angeblich harmonischen *Gemeinschaft*. Dabei betreibt der Antisemitismus eine systematische Personifizierung von undurchschaubarer und darum als Verschwörung wahrgenommener Herrschaft: „Die Juden werden persönlich haftbar gemacht für unpersonliche, anonyme gesellschaftliche Mächte.“<sup>25</sup> Als „Alltagsreligion“ (Detlev Claussen), die alle Lücken im Wissen mit den *Juden* und ihrer *Schuld* stopft, ist der Antisemitismus nicht durch den Rassismus ersetzbar. Der *Jude* bzw. seine Derivate *Spekulant*, *Elite*, *Globalist* und andere gerade greifbare Ersatzobjekte „für das eigentliche Hassobjekt“<sup>26</sup> eignen sich immer noch zu gut zur Abfuhr antiobrigkeitlicher Ressentiments und autoritär-rebellischer Aggressionen als dass die FPÖ auf sie verzichten könnte. Zumal die Selbstinszenierung als Opposition im Falle einer ehemaligen und wohl auch künftigen Regierungspartei nicht aufgeht, wenn es keine *wahren Herrschenden im Hintergrund* oder ähnliches gibt, woran sich soziale Wut austoben kann. \_

24 Vgl. Holz, Klaus: *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*. Hamburg 2001, 544.

25 Claussen, Detlev: *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*. Frankfurt a. M. 1994, 45.

26 Adorno (1995), 124.

## Herausforderungen und Chancen des interreligiösen Dialogs unserer Generation

Yuval Katz-Wilfing

Nach den Terroranschlägen in Israels Hinterland am 7. Oktober 2023 erlebte Österreich einen dramatischen Anstieg des Antisemitismus. Dies äußerte sich durch Graffiti in jüdischen Gebieten, Angriffe auf jüdische Einrichtungen und sogar auf dem jüdischen Friedhof. Inmitten dieser feindlichen Atmosphäre stellt sich die Frage, ob es überhaupt möglich ist, in dieser Zeit Aktivitäten des interreligiösen Dialogs durchzuführen.

### I Der interreligiöse Dialog im jüdischen Kontext

Der interreligiöse Dialog im jüdischen Kontext ist in den Grundkonzepten biblischer Texte und rabbinischer Literatur verankert. Das biblische Konzept, dass alle Menschen „nach dem Bild Gottes“ (Gen 1,27) geschaffen sind, setzt eine grundlegende Gleichheit zwischen allen Menschen. Dies macht fast jede zwischenmenschliche Interaktion zu einer Interaktion zwischen Gleichen. Der intrinsische Selbstwert des Menschen, ungeachtet seines spezifischen Hintergrunds, seiner Geschichte, seiner

ethnischen Zugehörigkeit und sogar seiner Religion, ist die Basis jedes Dialogs. Die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen, auch der Angehörigen anderer Religionen, ist das grundlegende Kriterium, das jegliche Art von respektvollem Umgang mit Menschen ermöglicht.

Weiterhin zeigt die Idee der Noachidischen Gesetze in der rabbinischen Literatur (Diese Ideen erscheinen erstmals in b. Sanhedrin 56b.), dass es jüdische universalistische Ideale und Standards gibt, die von der gesamten Menschheit übernommen werden können und sollen. Diese Gesetze verlangen jedoch nicht die Assimilation von Nichtjuden innerhalb des jüdischen Kollektivs; sie gewähren Nichtjuden sowie ihrer Kultur und Religion einen legitimen Platz, selbst in der kommenden Welt, wenn der jüdische Messias bereits gekommen ist, gibt es für die Menschen keine Verpflichtung, ihre spezifische Identität aufzugeben und jüdisch zu werden. Menschen, die diese Gesetze halten, werden als „gerecht“ bezeichnet. Ebenso wird ihre Verbindung zum Göttlichen anerkannt, was ihnen einen Platz

in der zukünftigen Welt gibt. In diesem Sinne ermöglichen auch diese Ideen einen Dialog zwischen zwei verschiedenen religiösen Gruppen, d. h. einen interreligiösen Dialog.

Die Jahrhunderte der Verfolgung und die Desillusionierung gegenüber der Moderne nach den Schrecken des 20. Jahrhunderts veranlassten viele Juden, sich nach innen zu wenden und zu dem Schluss zu kommen, dass sich Juden nur auf sich selbst verlassen können.<sup>1</sup> Allerdings bedeutet dies nicht, dass sich Juden vom Dialog mit anderen fernhalten müssen. Denn viele Texte der jüdischen Literatur zeigen, wie schön und wichtig es ist, sich zu öffnen und von einem Ort der Geborgenheit aus einem wohltuenden Dialog mit Menschen unterschiedlicher Traditionen zu führen.

## II Herausforderungen des interreligiösen Dialogs

Der Kontakt mit Menschen anderer Religionen kann nicht nur eine positive, sondern auch eine herausfordernde Erfahrung sein. Man kann das Gefühl haben, als würde das persönlich Wichtigste im Leben vor Gericht gestellt und unter den Blicken eines womöglich feindseligen Betrachters geprüft. Die Versuchung kann dann sein, sich an den einfachsten Überlebensinstinkt zu halten: Kampf oder Flucht. Das „Triggern von Zweifeln“

dass der interreligiöse Dialog auslösen kann, mag den Wunsch wecken, sich der Gefahr in das eigene Innere zu entziehen oder die Bedrohung abzuwehren.

Beide instinktiven Antworten machen einen Dialog unmöglich. Deshalb ist es wichtig, die Atmosphäre so einladend wie möglich zu gestalten – allerdings keinen „Safe Space“, an dem man nicht herausgefordert wird, sondern einen mutigen Ort, einen „Brave Space“. Hier sollte man sich sicher genug fühlen, um herausgefordert zu werden und andere herauszufordern. Ein solcher „Brave Space“ kann und sollte eine andere Dynamik „triggern“: die Bereitschaft, in einen tiefen Dialog mit den eigenen Vorstellungen und Voraussetzungen zu treten.

Allerdings ist in einem interreligiösen Kontext der Ton so wichtig wie die Musik. Das bedeutet, dass die Beziehung zu Menschen anderer Religionen genauso wichtig ist wie die Beziehung zu den Ideen anderer Religionen. Interreligiöser Dialog ist immer auch zwischenmenschlicher Dialog. Generell bieten Christentum und Islam ganz unterschiedliche Möglichkeiten des Dialogs, mit unterschiedlichen Herausforderungen und unterschiedlichen Chancen. Diese Herausforderungen und Chancen ergeben sich aus den bereits im Mittelalter von verschiedenen jüdischen Weisen beschriebenen ideologischen Unterschieden und den seither veränderten politisch-ökonomischen Unterschieden. Während das Christentum die jüdische Lesart der Texte in Frage stellt, stellt der Islam deren Wert in Frage. Und während der Islam das jüdische Verständnis des

Rechtssystems in Frage stellt, stellt das Christentum dessen Wert in Frage.

Christen empfinden das jüdische Rechtssystem in der Regel bestenfalls als fremd und exotisch oder im schlimmsten Fall als entfremdend und beängstigend. Deshalb lässt sich eine interreligiöse Diskussion mit Christen einfacher zu einem gemeinsamen Text führen. Die Hebräische Bibel ist nicht nur beiden Religionen bekannt, sondern sie ist auch in den kulturellen Narrativen dieser Gruppen verwurzelt. Beide Gruppen wachsen eingebettet in diese Erzählungen auf und die Texte umgeben sie nicht nur, sondern beide akzeptieren die Texte als heilig. Um Churchills berühmtes Diktum zu paraphrasieren: Judentum und Christentum sind zwei Religionen, die durch denselben Text getrennt sind. Christen akzeptieren den Text, auch wenn sie die jüdische Lesart nicht akzeptieren. Dieses Problem tritt oft auf, wenn Juden und Christen dieselben Texte lesen. Es scheint fast so, als würden sie verschiedene Schriften interpretieren, auch wenn die Wörter vor ihnen gleich sind.

## III Kann interreligiöser Dialog bei der Antisemitismusbekämpfung helfen?

Bereits 1943 schlägt Fineberg<sup>2</sup> einige Praktiken zur Bekämpfung des Antisemitismus vor. „Da Antisemitismus eine bewusste Errichtung von Barrieren zwischen Juden und Christen ist, ist das primäre Gegenmittel die Zunahme von Freundschaften.“<sup>3</sup> Dieser Ansicht folgend, konzentrieren sich seine Vor-

schläge eher auf die Schaffung zwischenmenschlicher Beziehungen als auf die Aufklärung über das jüdische Volk und die Religion als Ganzes. Die konkreten Maßnahmen, die er vorschlägt, beinhalten: „Herstellung einer Freundschaft zwischen Juden und ihren nichtjüdischen Nachbarn, sowohl auf individueller als auch auf organisatorischer Basis“ und „Planung von Sonderprojekten zum ausdrücklichen Zweck der Firmenwertbildung“<sup>4</sup>. Gemäß der von mir vorgeschlagenen Analyse scheint dies auf der Vorstellung zu beruhen, dass Menschen mit antisemitischen Ansichten diese aus einer induktiven Logik ableiten. Dennoch hat auch der Appell an die induktive Logik ein wichtiges Potenzial und sollte genutzt werden.

Im Rahmen des interreligiösen Dialogs besteht die Möglichkeit, den Kampf gegen Antisemitismus sowohl deduktiv (spezifische Schlussfolgerungen aus allgemeinen Prinzipien oder Annahmen abgeleitet) als auch induktiv (allgemeine Schlussfolgerungen aus spezifischen Beobachtungen oder Fakten abgeleitet) anzugehen. Durch die Veränderung der christlichen Theologie, bezugnehmend auf das jüdische Volk, wird versucht, auf deduktive Logik einzuwirken. Das bedeutet, die generelle Annahme über Juden zu verändern, durch die der Hass auf individuelle Juden genährt wurde.

<sup>1</sup> Vgl. Haas, Peter J.: *Encountering the Stranger in Classical Rabbinic Judaism*. In: Grob, Leonhard / Roth John K. (Hg.), *Encountering the Stranger: A Jewish-Christian-Muslim Dialogue*. Washington 2012, 97–108: 104.

<sup>2</sup> Vgl. Fineberg, Solomon Andhil: *Overcoming Anti-Semitism*. New York / London 1943.

<sup>3</sup> Ebd. 146.

<sup>4</sup> Die Vorschläge erstrecken sich in ebd. 146–157.

Gleichzeitig hofft man, durch die Schaffung positiver Erfahrungen in der interkulturellen Auseinandersetzung mit Juden und dem Judentum auf induktive Logik einzugehen. Man erhofft sich, dass die Teilnehmer aus diesen Erfahrungen eine realistische und akzeptierende Haltung gegenüber Juden entwickeln.

Ein effektiver interreligiöser Dialog funktioniert tatsächlich auf beiden Ebenen – deduktiv und induktiv. Die Teilnehmer begegnen einander, sammeln positive Erfahrungen und lernen gleichzeitig das Judentum als Ganzes kennen. Dadurch verändert sich ihre theologische Gesamtsicht auf die jüdische Kultur und Religion. Es lässt sich festhalten, dass Antisemitismus nicht aufgrund dessen entsteht, was Juden tun, sondern vielmehr aufgrund dessen, was Menschen denken, dass Juden tun. Die Reduzierung von Hass durch Bildung und Dialog ist möglich und von großer Bedeutung. Es gilt, lebendige Menschen in ihrer Vielfalt darzustellen und somit den Mythos des „Juden“ zu durchbrechen.

Der interreligiöse Dialog kann zunächst durch die Betonung der Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen und den Gemeinschaften beginnen. Es mag leichter erscheinen, Empathie für das Vertraute zu entwickeln. Dennoch ist

es entscheidend, im wirklichen Dialog auch das Unbekannte in den Partnern zu erkennen. Vereinfachungen sollten vermieden werden, da sie dazu neigen, die Religionen und Gemeinschaften als identisch darzustellen. Solche Vereinfachungen können unrealistische Erwartungen erzeugen und sogar positive Reaktionen behindern, die nur aus der Anerkennung des Fremden entstehen können. Das Fremde mag zunächst Ängste hervorrufen, die jedoch durch Neugier ersetzt werden können. Neugier fungiert als Heilmittel gegen Hass, indem sie die Bereitschaft fördert, sich auf positive Auseinandersetzungen mit anderen einzulassen.

Der Hass auf das Volk Israel und die Religion Israels ist ein altes Phänomen, und wir sollten nicht über sein Fortbestehen verzweifeln. Wir dürfen jedoch in unserem Kampf dagegen nicht aufgeben. Der interreligiöse Dialog, mit seiner Forderung nach Engagement und offenem Diskurs, ist ein wichtiges Instrument in diesem anhaltenden Kampf gegen Hass und Angst. „Es ist deine Obliegenheit nicht, die Arbeit zu vollenden, doch steht es dir nicht frei, sich ihrer zu entledigen“, heißt es in der Mischna, dem ältesten Text der jüdischen mündlichen Tora. \_

## Nicht ohne das Judentum – Perspektiven auf den jüdisch-christlichen Dialog von 1945 bis heute

Edith Petschnigg

### I Aufbrüche aus der theologischen Wüste

Nach dem Ende der NS- Herrschaft existierte kaum ein theologisches Bewusstsein dafür, dass die Ursachen des christlichen Versagens im „Dritten Reich“ in einem über Jahrhunderte geprägten Antijudaismus zu suchen sind. In den ersten Nachkriegsjahren galt es noch als Provokation zu behaupten, Jesus von Nazaret sei Jude gewesen.<sup>1</sup> „Theologische Wüste vereint sich mit moralischer Anspruchslosigkeit, beides freilich hängt miteinander zusammen“<sup>2</sup>, bilanzierte der jüdische Dialogpionier Ernst Ludwig Ehrlich. Erst langsam wurde klar, was die Zäsur der Schoah auch für die christliche Theologie bedeutete. In der katholischen Kirche markierte das Pontifikat von Johannes XXIII. und das von ihm einberufene II. Vatikanische Konzil (1962–1965) eine Wende im Hinblick auf das Judentum. Der Theologe Reinhold Boschki bezeichnete die Konzilserklärung *Nostra Aetate*, die das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nicht-christlichen Religionen zum Thema hat, als „die Antwort der katholischen Gesamtkirche auf Auschwitz“<sup>3</sup>.

Mit Johann Baptist Metz lassen sich für das 20. Jh. aus katholischer Sicht vier Phasen des Erneuerungsprozesses im Verhältnis zum Judentum unterscheiden.<sup>4</sup> Als erste Stufe definierte Metz ein „Stadium eines diffusen Wohlwollens“, das er als „wenig stabil und krisenfest“ ansah, nach wie vor anfällig für eine „verkappte Form des Antisemitismus“. Darauf folgt „die Phase der theologischen Diskussion des Übergangs ‚von der Mission zum Dialog‘“. Eine dritte Etappe bilden neue „Ansätze zu einem bewußten theologischen Umdenken“, das die „bleibende messianische Würde Israels“ sowie die Wurzeln der Kirche in Israel

1 Ehrlich, Ernst Ludwig: *Die Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit und der christlich-jüdische Dialog*. In: Nachama, Andreas/Schoeps, Julius H. (Hg.), *Aufbau nach dem Untergang*. Berlin 1992, 323–330: 325.

2 Ebd. 324.

3 Vgl. Boschki, Reinhold: *Nostra Aetate* „realisieren“. *Der christlich-jüdische Dialog als Bildungsaufgabe*. In: ders./Gerhards, Albert (Hg.): *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft*. Paderborn 2010, 197–210: 199.

4 Vgl. Metz, Johann Baptist: *Im Angesicht der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz*. In: *Concilium* 20 (1984), 382–389: 385.



anerkennt. Als vierten Aspekt beschrieb Metz „die Einsicht [...] der Christen in die konkrete glaubensgeschichtliche Abhängigkeit von den Juden“, was bedeutet, dass eine Definition christlicher Identität nicht ohne das Judentum möglich ist.<sup>5</sup> Im 21. Jh. trat der Dialog in eine neue Phase ein: Es folgten jüdische Antworten auf die christliche Neubestimmung gegenüber dem Judentum – „ein echter Dialog auf Augenhöhe zwischen Judentum und Christentum“<sup>6</sup> nahm Gestalt an.

## II Dialog auf Grundlage der Hebräischen Bibel

Der durch das II. Vatikanum angestoßene theologische Paradigmenwechsel bewirkte eine Neupositionierung gegenüber dem Alten Testament, das im Laufe der Theologiegeschichte oft als zweitrangig gegenüber dem Neuen Testament bzw. als dessen Vorstufe betrachtet worden war. Die Schriften der Hebräischen

Bibel, auf die sich Judentum und Christentum als kanonische Texte beziehen, bilden eine unikale Dialoggrundlage zwischen den beiden Religionen, wie sie sonst zwischen keinen anderen Glaubensgemeinschaften zu finden ist. Im Zuge des jüdisch-christlichen Gesprächs entwickelte sich ein Bewusstsein für den unumstößlichen Eigenwert der Bibel Israels unabhängig von den Schriften des Neuen Testaments. Der katholische Alttestamentler Erich Zenger hat diese späte Erkenntnis in die pointierte Formel vom „Eigenwort mit Eigenwert“ gegossen.<sup>7</sup>

Die Errungenschaften kirchlicher Erklärungen, einer erneuerten Bibel-Hermeneutik und des jüdisch-christlichen Gesprächs dürfen jedoch nicht über die Fragilität des Erreichten hinwegtäuschen. Immer noch finden sich Reste einer christlichen Überbietungstheologie in der Verkündigung, im Religionsunterricht und in der medialen Berichterstattung, die teils ohne Sensibilisierung für historisch belastetes und unsachgemäßes Vokabular Stereotype fortführt, etwa wenn anstelle des Adjektivs „alttestamentlich“ der Begriff „alttestamentarisch“ verwendet wird, der antijüdisch konnotiert ist und zum Sprachgebrauch des NS-Regimes gehörte.<sup>8</sup> Antijudaismus und Antisemitismus sind, so beschämend dies ist, nach wie vor existierende Phänomene, die teilweise im alten Gewand, teilweise im neuen Kleid des Anti-Zionismus und Anti-Israelismus, so auch in islamistischen Milieus, begegnen<sup>9</sup> – erstreckend sichtbar geworden nach den Hamas-Pogromen vom 7. Oktober 2023 in Israel.

## III Dialog konkret – eine universitär getragene Studienwoche in der Steiermark

Bleibender Auftrag für Christinnen und Christen ist es, den Dialog mit dem Judentum weiterzuführen, Vorurteile und Stereotype anzusprechen, Bewusstseinsarbeit zu leisten, das Miteinander zu pflegen. In Anknüpfung an die 2007 eingestellte *Österreichische Christlich-jüdische Bibelwoche* riefen im Jahr 2017 die Alttestamentlerin Irmtraud Fischer, der Judaist Gerhard Langer und ich – fußend auf den Ergebnissen meines Dissertationsprojektes<sup>10</sup> – unter dem programmatischen Titel *Religiöse Diskurse in westlichen Demokratien – Initiative christlich-jüdische Studienwoche im Gespräch mit dem Islam* eine neue Dialogplattform

ins Leben. Der Islam als dritte Buchreligion wurde in die inhaltliche Ausrichtung der Neukonzeption miteinbezogen, da ein Dialog der abrahamitischen Religionen im Mitteleuropa des 21. Jh. unverzichtbar ist. Die Dialoginitiative findet im Zwei-Jahres-Rhythmus in Schloss Seggau in der Südsteiermark statt. Ihr Ziel ist es, die bleibende Verbundenheit des Christentums mit dem Judentum zum Ausdruck zu bringen und religiösen Diskursen auf Augenhöhe in einem demokratischen, pluralen Europa Raum zu geben.“

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Ahrens, Jehoschua: Grundlagen und Interessen des Dialogs mit Christen aus jüdischer Perspektive. In: Polak, Regina (Hg.): *Interreligiöser Dialog*. Paderborn 2023, 126–143: 134.

<sup>7</sup> Vgl. Zenger, Erich: *Heilige Schrift der Juden und der Christen*. In: Ders. u. a.: *Einleitung in das Alte Testament*, hg. v. Christian, Frevel. Stuttgart <sup>9</sup>2012, 11–36: 20.

<sup>8</sup> Vgl. Fischer, Irmtraud: ... immer noch bei „alttestamentarischer Grausamkeit und Rache“. *Die Achtlosigkeit gegenüber Antijudaismus in der Theologie hat ein Kommunikationsproblem*. In: Han, Sara / Middelbeck-Vanwick, Anja / Thurau, Markus (Hg.): *Bibel – Israel – Kirche*. Münster 2018, 305–312.

<sup>9</sup> Vgl. Embacher, Helga / Edtmaier, Bernadette / Preitschopf, Alexandra: *Antisemitismus in Europa*. Wien 2019.

<sup>10</sup> Siehe Petschnigg, Edith: *Biblische Freundschaft. Jüdisch-christliche Basisinitiativen in Deutschland und Österreich nach 1945*. SKI.NF 12. Leipzig 2018.

<sup>11</sup> Die diesjährige Studienwoche ist dem Thema „Kunst als religiöse Ausdrucksform“ gewidmet und findet von 22.–25.7.2024 statt. Alle Interessierten sind herzlich eingeladen. Informationen unter <https://altes-testament.uni-graz.at/de/veranstaltungen/bibeldialoge>.

# Dialog:Abraham Wien

Elisabeth Christine Wanek

Das Dialog:Abraham (ehemals „Café Abraham Wien“) ist eine dialogische Gruppe junger Erwachsener. Gegründet wurde das Projekt von Studierenden der Jüdischen, der katholischen und evangelischen Theologie, der islamisch-theologischen Studien sowie der Pädagogik der verschiedenen Religionen. Zur Gründung 2017 kam es durch die Unterstützung des Christlich-Jüdischen Koordinierungsausschusses, welcher das Café Abraham als Jugendprojekt in sein Programm aufnahm. Sowohl 2017 als auch im Jahre 2020 erhielt das Projekt den Kardinal-König-Förderpreis. Durch die Verbundenheit mit Regina Polak, Praktische Theologin an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, gewann das damalige Café Abraham auch im universitären Kontext immer mehr an Bedeutung. Die Treffen der Gruppe wurden nicht nur in universitären Räumlichkeiten abgehalten, auch in diversen Lehrveranstaltungen wurde das Café Abraham vorgestellt. Ein großer Meilenstein für das Projekt war der Workshop zu „Scriptural Reasoning“. Auf dieser Methode basierten die Treffen der Gruppe. „Scriptural Reasoning“ handelt vom Lesen der Heiligen Schriften des Judentums, Christentums und Islams. Die Methode wurde in Cambridge entwickelt. Es werden Textpassagen zu einem Thema gewählt. Der Ausschnitt wird zu

Beginn kontextualisiert. Dann wird der Text in Originalsprache und dazugehöriger Übersetzung gelesen. Im Anschluss suchen sich alle Teilnehmer\*innen eine Stelle, welche sie bewegt, und teilen diese Worte mit der Gruppe. Dabei wird die Auswahl der Textstelle begründet. Weiters können andere Teilnehmer\*innen auf das Gesagte Bezug nehmen.

Im Laufe der Jahre haben sich schließlich auch andere Veranstaltungsideen entwickelt. So wurden Interreligiöse Filmabende, ein Iftar, Exkursionen in diverse Gotteshäuser und Museen, Gesprächsrunden mit Vertreter\*innen der Religionen oder auch ein Improtheater namens „Talmud on stage“ organisiert. Ein besonderes Projekt, bei dem Dialog:Abraham schon lange mitarbeitet, ist der Feiertagsgruß ([feiertagsgruss.at](http://feiertagsgruss.at)). Es ist ein interreligiöser Feiertagskalender, welcher die verschiedenen Feste der abrahamitischen Religionen (neu dabei: die alevitischen Feiertage) beschreibt. Das Benutzerfreundliche an der Website ist die farbliche Einteilung der Religionen und die Erklärungen der Feiertage. Die Feste werden so erklärt, als würde man mit der besten Freundin/dem besten Freund darüber sprechen. Sind in den Artikeln Fachbegriffe, so gibt es auch ein Lexikon zum Nachschlagen. Ergänzend gibt es neuerdings zu manchen Feiertagen Videos. In Planung sind

nun interreligiöse Schulmaterialien zum Kalender.

Eine große Ehre war es für uns, das Begleitprogramm des Interreligiösen Semesters an der Universität Wien gestalten zu dürfen. In Zukunft möchten wir unser Veranstaltungsprogramm beibehalten, ein interreligiöses Netzwerk für diverse religiöse Vereine schaffen und Workshops für diversen Ausbildungsstätten, auch für Schulen anbieten. Durch unsere Erfahrungen, unser angeeignetes Wissen durch unser Studium und viele Begegnungen, möchten wir das Gelernte weitergeben und weiterhin viele Räume schaffen, um interreligiösen Dialog zu fördern.

## Persönliche Intention und Erfahrungen im Dialog

Warum ich mich für den interreligiösen Dialog engagiere, hat viele Gründe. Ein Grund ist mit Sicherheit die Relevanz für unsere Gesellschaft. Interreligiöser Dialog kann Brücken schlagen, Raum der Begegnung sein und Vorurteile abbauen. Dialog der Kulturen und Religionen ist essenziell für ein friedliches Zusammenleben. Es ist einfach ein wunderschönes Gefühl, ein Stück weit an einer besseren Welt mitzubauen. Das kann im Kleinen beginnen. In dem bekannten Kinderlied „Viele kleine Leute“ von Bernd Schleich, heißt es so schön: „Viele kleine Leute an vielen kleinen Orten, die viele kleine Schritte tun, können das Gesicht der Welt verändern“. Diese Momente, wenn Frieden und das gegenseitige Verständnis spürbar werden, sind einfach unbe-

schreiblich schön. Für mich als Christin wird dabei das Reich Gottes erlebbar. Weiters ist es wichtig, die persönliche Bereicherung zu erwähnen. Es besteht die Möglichkeit, über den Tellerrand zu schauen, man lernt Neues kennen und andere Menschen und Traditionen besser verstehen. Gleichzeitig erhält man einen neuen Blickwinkel auf die eigene Religion. Manchmal kann dies auch durch kritische Meinungen passieren. Meiner Erfahrung nach sind die meisten Teilnehmer\*innen sehr harmonisch. Jedoch gab es bei Dialogveranstaltungen auch kritische Stimmen. Mit der Zeit entwickelt man mehr Sensibilität für die Gefühle, welche mit dem interreligiösen Dialog einhergehen. Manche Menschen haben Angst vor Missionierung, andere glauben zu wenig Beachtung zu finden, wieder andere begegnen mit Vorurteilen und Konfrontation. Daher ist es umso wichtiger, bei Veranstaltungen eine gute Moderation zu haben, welche für den wertschätzenden Umgang auf Augenhöhe sorgt und auf Fragen, Ängste, Vorurteile der Teilnehmer\*innen eingeht. Was derzeit den interreligiösen Dialog erschwert, ist die Situation im Nahen Osten, was natürlich zu gespaltenen Meinungen in der Gesellschaft, ja sogar gewalttätigen Ausschreitungen in Europa und auf der ganzen Welt führt. Doch genau jetzt ist es umso wichtiger, sich nicht zurückzuziehen, sondern den Dialog fortzuführen. Allein diese Situation zeigt auf, warum ich nie aufhören werde, mich für den interreligiösen Dialog einzusetzen, egal ob im universitären oder im schulischen Kontext.

# Antisemitismus im Religionsunterricht entgegenwirken

Julia Spichal

In der Erklärung der Generalsynode *Zeit zur Umkehr – Die evangelischen Kirchen in Österreich und die Juden*, die anlässlich des 60. Jahrestages des Novemberpogroms 1938 verfasst wurde, gestehen die Evangelische Kirche A. und H. B. in Österreich ihre Mitschuld an der Schoah ein. Beide Kirchen verpflichten sich, ihre Auslegung der Heiligen Schrift, ihre Theologie sowie ihre Lehre und Praxis in Gemeinde und Unterricht auf Antisemitismus zu überprüfen und zu bekämpfen. Christliche Theologie und auch die Didaktik im Religionsunterricht arbeiteten über eine lange Zeit hinweg mit diffamierenden Darstellungen und Verzeichnungen des Judentums, um die eigene christliche Identität im Gegensatz dazu strahlend hervorzuheben. Auch Martin Luther griff in seinen späten Schriften Juden mit äußerst scharfer Zunge an, war er doch ein Kind seiner Zeit. Hunderte Jahre später verwendeten die Nationalsozialisten Luthers Zitate für ihre Zwecke und die Kirchen schwiegen, da auf diese Weise der theologische durch den politischen Antisemitismus legitimiert schien.

Das Schuldeingeständnis der Generalsynode aus dem Jahr 1998 fordert zu ei-

ner Sensibilität für Antisemitismus auf, die aufgrund der gegenwärtigen Konflikte im Nahen Osten, 25 Jahre später, umso dringlicher ist. Dabei geht es nicht nur um laute Parolen wie „Die Juden haben Jesus umgebracht“ oder um Aussagen, die dem Staat Israel das Existenzrecht absprechen. Antijüdische Vorurteile können in den Köpfen der Gemeinde oder Lerngruppe stillschweigend auch dort Raum einnehmen, wo Lücken in der Darstellung bleiben und diese somit eine tendenziöse Färbung erhält.

Dies kann zum Beispiel geschehen, wenn die Texte des Ersten Testaments ausschließlich christlich gedeutet werden. Da dieselben Texte ebenso die Heilige Schrift des Judentums bilden, gilt es die jüdische Auslegung zu würdigen.

In Hinblick auf die Entstehung der Bibel ist unbedingt zu bedenken, dass das Zweite Testament zum Großteil von Juden geschrieben wurde, die in einer jüdisch geprägten Kultur lebten. Die geschilderten theologischen Streitigkeiten sind demnach als innerjüdisch zu deuten. In diesen jüdischen Horizont ist auch Jesus zu stellen, denn er selbst war Jude bis zu seinem Tod. Die Trennung von Judentum und Christentum erfolgte

erst nach Jesu Lebzeiten. Seine Streitgespräche vor allem mit den Pharisäern als personifizierte menschenfeindliche Gesetzesobservanz sind ebenfalls in der innerjüdischen Diskussion zu verorten.

Paulus war Jude und ist es auch nach seinem Bekenntnis zu Jesus als dem Christus geblieben. Die Diskussion in den ersten Gemeinden um die sogenannten Werke des Gesetzes, gemeint sind hier die Beschneidung sowie die Einhaltung der Speisegebote und des Sabbats, bezieht sich auf die Personen, die sich zu Jesus als dem Christus bekennen, aber nicht aus der jüdischen Tradition kommen. Für sie genügt nach Paulus allein der Glaube an Jesus Christus für eine Heilszusage, denn sie sind durch Jesus Christus in den Bund Gottes, der zuerst dem Volk Israel zuteil wurde, mit hineingenommen. Demnach müssen sie sich weder beschneiden lassen noch die Speisegebote oder den Sabbat einhalten. Alle anderen, zu denen auch Paulus zählte, taten dies – neben ihrem Glauben an Jesus Christus – allerdings durchaus. Deshalb gibt es in der paulinischen Theologie keinen Gegensatz zwischen dem Gesetz und dem Glauben an Jesus Christus.

Wir sind heute als Angehörige des Christentums ebenso durch unseren Glauben an Jesus Christus in den Bund Gottes mit Israel mit hineingenommen. Wir dürfen Anteil haben an dem Heil, das Gott zuerst seinem Volk Israel zugesprochen hat und das auch heute noch gilt. Daraus folgt auch ein klares Bekenntnis zum Existenzrecht des Staates Israel heute.

Wie können nun Lehrpersonen im Religionsunterricht die oben genannten Aspekte einer angemessenen christlich-jüdischen Verhältnisbestimmung zur Geltung bringen, um Vorurteile gegenüber dem Judentum entgegenzuwirken? Wo kommen diese inhaltlich im Religionsunterricht überhaupt zum Tragen?

Ein Blick in den Lehrplan für den Evangelischen Religionsunterricht verdeutlicht, dass inhaltliche Formulierungen im Hinblick auf das christlich-jüdische Verhältnis fehlen. Der Lehrplan nennt das Judentum lediglich neben dem Islam als eine Religionsgemeinschaft in der Sekundarstufe I unter dem Kernbereich 2 im Lernschwerpunkt *Kirchen und Religionsgemeinschaften* sowie im 1. Semester in der 6. Klasse der Sekundarstufe II als Weltreligion. Antisemitismus ist als Inhalt ebenfalls in der Sekundarstufe I im Lernschwerpunkt *Ambivalenz von Religion* aufgeführt. Die oben genannten Aspekte können allerdings darüber hinaus bei folgenden Inhalten zum Tragen kommen:

## I Jesu Judesein

- Lernschwerpunkt: *Palästina zur Zeit Jesu* (Grundstufe I, 1. Schulstufe)
- *Zeit und Umwelt Jesu: jüdischer Glaube, religiöse Gruppen* (Sekundarstufe I, 1. Klasse)
- *Jesus der Mensch, der Gottessohn und der Messias* (Sekundarstufe I, 1. Klasse)
- Lernschwerpunkt: *Weihnachten: Gott als Kind* mit dem Unterpunkt *Die Hoffnung auf den Messias* (Grundstufe II, 3. Schulstufe)

## II Jesu Verhältnis zu Pharisäern verbunden mit der Verantwortung für Jesu Tod

- *Jesus fordert heraus: Reich-Gottes-Gleichnisse, Streitgespräche, Wundergeschichten* (Sekundarstufe I, 1. Klasse)
- Lernschwerpunkt *Mit Jesus unterwegs zu den Menschen* mit dem Unterpunkt *Die Frau, der Pharisäer und der Rabbi* [Lk 7, 36-50] (Grundstufe II, 3. Schulstufe)
- Lernschwerpunkt *Passion – Ostern: Trauer – Freude* mit dem Unterpunkt *Freunde – Feinde* (Grundstufe II, 3. Schulstufe)

## III Konflikte in den Urgemeinden

- Lernschwerpunkt *Auftrag zum Miteinander* (Grundstufe II, 4. Schulstufe)

## IV Das Erste Testament als heilige Schrift des Judentums

- Lernschwerpunkt *Beten* mit dem Unterpunkt *Psalmen der Bibel* (Grundstufe I, 2. Schulstufe)
- Lernschwerpunkt *Mose: Weg in die Freiheit* mit dem Unterpunkt *Der Bund zwischen Gott und Israel* [Exodus 19] (Grundstufe II, 4. Schulstufe)
- *Entstehung und Aufbau der Bibel* (Sekundarstufe I, 1. Klasse)

Um zu gewährleisten, dass die genannten Inhalte mit dem Fokus auf eine angemessene christlich-jüdische Verhältnisbestimmung im Unterricht thematisiert werden, halte ich es für sinnvoll die Formulierung *Das Judentum als Wurzel des Christentums achten und wertschätzen* als weitere Grundkompetenz im Lehrplan aufzunehmen. Grundkompetenzen sind über alle Schulstufen hinweg verbindlich zu fördern und die Inhalte müssen diesen daher im Zuge der Unterrichtsplanung zugeordnet werden. Auf diese Weise erlangt die Bekämpfung antijüdischer Vorurteile die Relevanz, die ihr gegenwärtig zukommen sollte. –

# Christlich-jüdischer Dialog – und seine Folgen für die (Schul-)Praxis

Susanne Lechner-Masser

Im konfessionell-kooperativen Religionsunterricht der Praxisvolksschule der Pädagogischen Hochschule Salzburg, den ich mit meiner katholischen Kollegin gestalte, sitzt ein jüdisches Kind. Faktisch ist es ein Kind mit jüdischer Mutter und evangelischem Vater, weswegen es in unserem Unterricht sitzen kann; per jüdischer Definition aber und per Selbstdefinition des Kindes ist es jüdisch.

Diese Situation ist sowohl für das von unserer Kirche geförderte Forschungsprojekt „Psalmen in der jüdischen und christlichen Bildung“, an dem ich arbeite, als auch für das konkrete stete Bemühen meiner Kollegin und mir, den Unterricht unter dem Aspekt des jüdisch-christlichen Dialogs zu gestalten, ein Glücksfall: Hier sitzt „in persona“, was m. E. ein „Muss“ ist: sich vorzustellen, dass alles, was im Unterricht vermittelt wird, zu jeder Zeit und bei jedem Thema von einem jüdisches Gegenüber gehört werden könnte. *Diese Vorstellung kann ein Grundprinzip sein, wenn es darum geht, christliches Selbst-*

*bewusstsein nicht im Contra zur jüdischen Welt aufzubauen.* Sie zwingt uns, das „Wir“ neu zu überdenken – es nicht im „Anti-“ zu finden – sondern z. B. im „Auch“, im Anspruch oder in der Predigt Jesu, dessen Nachfolger Christ\*innen sein wollen und die ihn deshalb „Christus“ nennen, im „Besonderen für mich“, oder im „Wort für Nicht-Juden“.

Konfessioneller Unterricht soll den Ansprüchen der in diesem Fall evangelischen und katholischen Unterrichtsziele gerecht werden. Auf der anderen Seite ist da jedoch Jahrzehnte dauernde Forschung zum Verhältnis von Judentum und Christentum, in welcher ein Paradigmenwechsel stattgefunden hat, wenn es darum geht, ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen: Christentum ist nicht „das neue Israel“, wie das die Kirchenväter und auch noch Martin Luther gerne gesehen haben, aber auch nicht einfach Tochterreligion „des Judentums“, wie das im positiven Zugang vieler Theologen nach der Mitte des letzten Jahrhunderts formuliert wurde. *Moderne Modelle sehen eine lange, paral-*

le Entwicklung von heutigem Judentum und Christentum aus dem antiken jüdischen Raum.<sup>1</sup> Neues Testament ist daher auch nicht die Überwindung des Alten Testaments, ob wir es nun Erstes Testament nennen oder – wie wir im Psalmenprojekt – Hebräische Bibel. Es ist auch nicht dessen Vollendung. Das Alte ist vielmehr Voraussetzung des Neuen, der Raum, in dem sich alles, was erzählt wird, bewegt, und es gibt keine Wahrheit oder Offenbarung, die ohne diesen Raum allein gültig wäre – so, als wäre christlich geglaubte Offenbarung nur durch diese Schrift hindurchgegangen, als wäre Jesus nur „dem Äußeren nach“, sprich „seinem irdischen Leben nach“ ein Jude, und nicht in seinem Denken, Wollen und in seiner Predigt.<sup>2</sup> Nichts im Neuen Testament ist ohne diesen Raum verständlich.<sup>3</sup>

Die Grundfrage eines dieser Entwicklungen gerechten Unterrichts oder Predigens ist daher, wie wir diesen Wechsel der Blickrichtung durchgehend verankern, ohne die legitimen Ansprüche eines konfessionellen christlichen Unterrichts/einer christlichen

Predigt zu verlassen. Ob „die Wahrheit des Christentums“, „das Wunder seiner Göttlichkeit“ oder Jesus als ethisches Vorbild – die Schwerpunkte, die einzelne Lehrer\*innen im Rahmen des Lehrplans legen, sind unterschiedlich. Darum ist es schwer, konkrete Antworten zu geben. Aber das imaginäre Kind in unserem Unterricht verbietet, uns in einem „Mehr“ zu definieren, in einem „jetzt vollkommen“ oder „endgültig“, selbst, wenn wir uns von dem „Contra“ gelöst haben. Die Frage nach dem „Wir“ zu beantworten bedeutet, die tief verankerten antijüdischen Aspekte in der Erzählung des Christentums in unserer eigenen Wiedergabe bewusst und in jeder Erzählung zu verändern.

Wie sehr diese Haltung in uns steckt, zeigen jene kleine Details unserer Erzählweise, die überwunden zu sein scheinen, aber dennoch da sind, und zwar besonders in denjenigen Themen, die ein Schwergewicht des Unterrichts oder Predigens sind: Jesus wendet sich den Armen und Ausgestoßenen zu, den Frauen, den Kindern, den Kranken und Schuldigen oder ruft den Blinden her anstatt ihn zu beschuldigen, im Gegensatz zu seiner „jüdischen Umgebung“. Er bringt ein „ganz neues Verhältnis zu Gott als dem Vater“, gebetet im „Vater Unser“, im Gegensatz zum Verständnis eines strafenden Gottes; er lehrt die Liebe zu den Feinden anstelle der Liebe nur zu den Mitbürgern und stellt die Menschenliebe höher als „das Gesetz“ – nicht umsonst endet das allseits beliebte Buch „Benjamin und Julius“ mit der Vertreibung Jesu aus Kapernaum mit

Hilfe des dortigen „Rabbi“.<sup>4</sup> Gerade das aner kennenswerte Bemühen, Jesus in eine „jüdische Umgebung“ zu verorten bei gleichzeitiger Gleichsetzung von antiken Judentum mit heutigem orthodoxen, rabbinischen Judentum führt zu unsachlichen und antijüdischen Vorstellungen. *Ein „jüdisches Umfeld“ Jesu gibt es nicht, nur seine jüdische Welt:* Jesus denkt, spricht und lehrt als Jude unter Juden.<sup>5</sup>

*Es reicht daher nicht, Judentum als eine „Wurzel“ des Christentums darzustellen, solange das Alte/Erste Testament/die Hebräische Bibel als ein zeitliches und spirituelles „Vorher“ zum christlichen „Nachher“ vermittelt wird. So erhalten wir immer noch ein „Superioritätsmodell“: Jesus vervollkommnet, übertrifft oder berichtigt überkommene oder falsche Muster, anstatt dass diese als der Rahmen betrachtet werden, innerhalb dessen er lebt und lehrt. Diesen Rahmen lebendig sein zu lassen, sollte den ganzen Unterricht oder die Lehre durchziehen. Wissen die Kinder, wo die Bibel entstanden ist und wer sie geschrieben hat? Sehen sie eine Kontinuität der Versprechen Gottes in der Hebräischen Bibel bis in die heutige Zeit? Bestimmen sie ihr Verhältnis als Christ\*innen zu den „Nachkommen“ dieser Versprechen? Können sie überhaupt eine Aussage darüber treffen, was Christ\*innen sind, warum sie so heißen, was sie ausmacht, und was Juden/Jüdinnen sind, wie diese sich verstehen, welche thematischen Gemeinsamkeiten uns verbinden, was „wir“ durch den Glauben an oder mit Jesus gewonnen*

haben ohne, dass es die Juden/Jüdinnen verloren hätten?

Unser Religionsunterricht basiert auf dem Prinzip der Kindertheologie: Fragen sind wichtiger als Antworten, gemeinsames Nachdenken und gegenseitiges Lernen hat einen hohen Stellenwert.<sup>6</sup> Nur so ist es möglich, einen offenen Horizont zu bewahren. In diesem offenen Horizont versuchen wir, jüdisch-christliche Perspektive in den Unterricht zu integrieren. *Die Rückkoppelung nicht nur auf den antik-jüdischen Ursprung des Christentums, sondern seine gesamte Einbettung in antik-jüdisches Denken ist ein Unterrichtsprinzip. Es betrifft alle Themen des Unterrichts und schließt den Blick auf alternative Interpretationen mit ein.*<sup>7</sup> Wie kann so ein Unterricht konkret aussehen?

Wenn ich beispielsweise in der Erzählung von Zachäus<sup>8</sup> den Fokus nicht auf „Jesus wendet sich den Ausgestoßenen zu“ lege, finde ich vielleicht die Pointe der Erzählung anders.

1 Vgl. aus einer großen Auswahl u. a. Yuval, Israel: *Zwei Völker in einem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen.* Göttingen 2007.

2 Vgl. Crüsemann, Frank: *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel.* Gütersloh 2011.

3 *Dieser Haltung tragen Veröffentlichungen Rechnung, die das Neue Testament aus jüdischer Perspektive für Bibelleser\*innen erklären oder die unterschiedlich möglichen Lesarten hervorheben, z. B. Levine, Amy-Jill / Brettler, Marc Zwi: *The Jewish Annotated New Testament.* New York 2011.*

4 Berg, Horst Klaus / Weber, Ulrike: *Benjamin und Julius. Geschichten einer Freundschaft zur Zeit Jesu.* Stuttgart / München 2017. *Spätere religiöse und politische Verhältnisse werden hier in die Zeit Jesu zurückprojiziert, wodurch ein nach heutigen Maßstäben unangemessenes Bild des Judentums der Zeitenwende entsteht (vgl. 77–81, 83–90, 101–107).*

5 Vgl. u. a. Boyarin, Daniel: *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ.* New York 2012.

6 Vgl. u. a. Freudenberger-Lötz, Petra / Kalloch, Christina / Schreiner, Martin (Hg.): *Theologisieren mit Kindern. Einführung – Schlüsselthemen – Methoden.* Stuttgart / München 2014.

7 *Zu anderen Ansätzen in ähnlicher Richtung vgl. u. a.: Schröder, Bernd: *Religionspädagogik angesichts des Judentums. Grundlegungen – Rekonstruktionen – Impulse.* Tübingen 2023.*

Wenn Jesus sich also konkret einem Menschen zuwendet, dann nicht, um eine grundsätzliche Ablehnung gegenüber Gepflogenheiten auszudrücken. Seine Haltung macht das Gesetz, die Tora, nicht ungültig.

Zachäus macht sich durch Diebstahl oder Betrug am Gesetz schuldig – der Vorwurf der Kollaboration spielt in der Erzählung selbst keine Rolle, denn er hört nicht auf, Zöllner zu sein. Er korrigiert seine Übertretung durch seine, dem Gesetz entsprechende, tätige Reue, aber steigert sie in das Doppelte des Verlangten.<sup>9</sup> Zusätzlich gibt er die Hälfte seines Besitzes den Armen. Warum? In der rabbinischen Tradition finden wir Diskussionen, wann ein gestohlenes Gut eher vierfach zurückgegeben werden sollte, nicht doppelt.<sup>10</sup> Und wir finden Kommentare, die ein ähnliches Problem wie das innerhalb dieser Erzählung erörtern, nämlich, dass Zachäus mit dem zu Unrecht eingenommenen Geld Reichtum erworben hat. Hat nach der rabbinischen Tradition jemand mit Gestohlenem Ge-

winn gemacht, beispielsweise mit einem gestohlenen Ochsen ein Feld bestellt, sollte er die Hälfte des Gewinnes jenem zurückzugeben, dem er die Mittel dazu gestohlen hat.“ Die Handlungsweise des Zachäus könnte also einer später dargelegten, aber vielleicht schon im Raum stehenden rabbinischen Haltung entsprechen. Was ist die Pointe der Erzählung? Ist die den Gesprächspartnern Jesu und Jesus selbst gemeinsame Frage nicht die, wie jemand auf den richtigen Weg zurückgebracht werden kann und die Pointe wäre Jesu Überraschungsmoment? Die Zuwendung Jesu, wie so oft durch ein freundschaftliches Essen, das ihn charakterisiert, bringt Zachäus dazu, zu Gottes Tora umzukehren und – möglicherweise bereits auf Grund von Gepflogenheit – mehr zu tun, als diese verlangt, wie auch Jesus mehr getan hat, als sie verlangt. Ist die Pointe also die über das Maß des Verlangten hinausgehende Liebe zu Gott, die im Rahmen der Erzählung jeder ergreifen könnte?

Es ist immer wieder eine spannende Stunde, wenn wir das Gebot: „Sechs Tage sollst du deine Arbeit tun, aber am siebten Tag sollst du ruhen“<sup>12</sup> zur Diskussion stellen. Dabei spielt es keine Rolle, ob die Diskutierenden achtjährige oder zwölfjährige Kinder sind: Alle kommen in einen regen Austausch darüber, was sie als Arbeit betrachten und was nicht. Erst danach erzählen wir die Geschichte von einer Heilung am Schabbat<sup>13</sup> oder vom Ährenraufen an diesem Tag<sup>14</sup>. Wir brauchen nicht viel zu sagen um deutlich zu machen, dass hier Juden unter Juden diskutieren und unterschiedliche Hal-

tungen möglich sind – das ist das Prinzip der Toraauslegung und in der Folge der jüdischen Tradition, die ermöglicht, das ein Gesetz gelebt werden kann. „Unser Jesus“ diskutiert mit den Kindern also Fragen, die grundsätzlich diskutierbar sind. Er entscheidet in seinem Handeln wo andere Entscheidungen auch möglich sind. Weder seine Haltung noch die seiner literarischen Gesprächspartner waren zu jener Zeit verbindlich. Als Christ\*innen folgen wir aber seinem Beispiel. In den höheren Klassen kann ich dann fragen: Und was ist daraus über die Jahrhunderte geworden? Wie hat die jüdische Tradition letztlich bezüglich des Ruhetags (Schabbat) entschieden, und wie die christliche Tradition bezüglich der Verschiebung des Ruhetags auf den Sonntag und dessen Gestaltung? Und wo sehen wir die Parallelen?

Der Blick in die parallele jüdische Welt, wie sie heute gelebt wird, sowie in jüdische Tradition, die hinter diesem Leben steht, ist immer möglich. So können wir Parallelen in der Jesuserzählung mit der Moseerzählung finden. In den höheren Schulklassen können wir in ihnen die Hochschätzung Jesu erkennen, der mit Mose und Elia auf eine Stufe gestellt wird.<sup>15</sup> Zu Ostern lernen wir, wie Juden heute Pessach feiern. *Hierher, nicht in die „Umwelt Jesu“, gehört dann das rabbinisch gewachsene Sederabendmahl mit seinen berühmten vier Fragen. Was Jesu genau am Sederabend getan hat, wissen wir nicht. Sehr wohl verstehen wir aber vielleicht, warum wir in der Eucharistiefeier / beim Abendmahl das Agnus Dei singen. Mit Blick auf das Psalmenprojekt beschäfti-*

gen wir uns zum Beispiel mit Psalm 23, indem wir mit König David beginnen. Wir finden einen etwas ungewöhnlichen christlichen Anknüpfungspunkt im Vers: „Du deckst mir einen Tisch im Angesicht meiner Feinde“, weil wir an Jesu Gewohnheit denken, mit allen Menschen zu essen und ihnen damit Mut und Trost zu schenken. Wir lernen den Psalm nicht nur auswendig, sondern hören ihn virtuell in allen christlichen und jüdischen Variationen gesungen, die wir finden können. Teile des Hallel (Psalm 113–118)<sup>16</sup>, das Jesus am Abend des Pessach singt,<sup>17</sup> lernen wir mit Hilfe einer Aufnahme von jüdischen Kindern in „ihrer“ Sprache zu singen – neben einem lutherischen Lied zu denselben Versen. In der vierten Grundstufe ordnen wir Psalm 22 der gesamten Passionserzählung zu und ziehen Parallelen zur biblischen Esther in der jüdischen Tradition. Auf der Ebene der Kinder erzählt, erhalten diese die Möglichkeit Parallelen zu ziehen: Welche Verse passen zu welcher Szene? Was ist in der Esthererzählung als Grundlage für das zeitgenössische Purim ähnlich wie in der Erzählung von Kreuz und Auferstehung? Wir selbst können den Blick tiefer in die jüdische Tradition

8 Lk 19,1–10.

9 Exod. 22,1–12. (V3: „Findet man bei ihm das Gestohlene lebendig, sei es Rind, Esel oder Schaf, so soll er's zweifach erstatten.“)

10 mBQ6 (Mischna, Traktat Bava Quamma 6).

11 bBQ96b (Babylonischer Talmud, Traktat Bava Qamma, 96b).

12 Ex 23,12 // Ex 20,9–10: „Sechs Tage sollst du arbeiten und alle deine Werke tun. Aber am siebenten Tage ist der Sabbat des HERRN, deines Gottes. Da sollst du keine Arbeit tun, auch nicht dein Sohn, deine Tochter, dein Knecht, deine Magd, dein Vieh, auch nicht dein Fremdling, der in deiner Stadt lebt.“ // Deut. 5,13–14.

13 Mk 2,23–28.

14 Mk 3,1–6.

15 Mt 17,3–4: „Und siehe, da erschienen ihnen Mose und Elia; die redeten mit ihm. Petrus aber antwortete und sprach zu Jesus: Herr, hier ist gut sein! Willst du, so will ich hier drei Hütten bauen, dir eine, Mose eine und Elia eine.“

16 Zur Erklärung vgl. [www.juedische-allgemeine.de/glossar/hallel](http://www.juedische-allgemeine.de/glossar/hallel) (abgerufen 5.02.2024).

17 Mk 14,26: „Und als sie den Lobgesang gesungen hatten, gingen sie hinaus an den Ölberg.“

werfen: Bereit zu sterben, tritt Esther am ersten Pessachtag<sup>18</sup> vor den persischen König. In dessen Hof, ein Ort der Götzenanbetung, verlässt sie der „Geist des Heiligen“, mit dem sie vorher in besonderer Weise gekleidet war. „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ sind ihre Worte der Verzweiflung und zugleich des Vertrauens.<sup>19</sup> Esther steht in der Erzählung für das jüdische Volk, das in seiner Existenz bedroht ist, und ist zugleich diejenige, durch deren Erwählung das Volk gerettet wird – nach talmudischem Verständnis nicht nur in seiner physischen Existenz, sondern durch die Ereignisse auch vor dem be-

reits drohenden Verlust der spirituellen Existenz.<sup>20</sup> Ps 22, ein messianischer Psalm, drückt den Sieg über beides aus. Was geschieht von hier aus betrachtet am Kreuz?

Die Evangelien erzählen von Jesus mit Erstaunen und Wundern – der spätere Blick der Jesus-„fans“ ist das, was uns heute zu Christ\*innen macht. Das Alte/Erste Testament/die Hebräische Bibel, aber auch die rabbinische Tradition, in der viele Überlieferungen bewahrt sind, die ihren Weg nicht in den Kanon der Bibel gefunden haben, helfen uns, die Erzählung über Jesus zu verstehen und unseren Platz neben den Nachkommen der biblischen Tradition zu finden. \_

- 
- 18** Es ist nach jüdischer Tradition nicht zufällig, dass Esthers Gang zu Ahaschverosch mit Pessach verknüpft wird, das Fest, das an Gottes Erlösung aus Ägypten feiert. Auch Jakob betritt zu Pessach das Zelt seines Vaters, um den Segen Abrahams zu erhalten (und so zu bewahren) und Esau trachtet ihm nach dem Leben. Dass ihm das gelingt, verdankt er u.a. dieser besonderen Zeit der Gnade, in der die Himmel offenstehen. (PRE 36 [Pirqe Rabbi Eliezer 36] und Targum Yerushalmi zu Gen 27,6).
- 19** bMeg14a–15b (Babylonischer Talmud, Traktat Megilla, 14a bis 15b).
- 20** bMeg13b–14a.

## Biogramme



Foto: privat

**Kathy Ehrensperger, PhD**  
ist Research Fellow an der Theol. Fakultät der Universität Basel. Ehm. Forschungsprofessorin für Neues Testament in jüdischer Perspektive am Abraham Geiger Kolleg der Universität Potsdam.



Foto: privat

**PD Dr. Hans Förster**  
lehrt an der Universität Wien (Ev.-Theol. u. Historisch-Kulturwiss. Fakultät) und leitet ein FWF-Projekt an der KPH Wien / Krems.



Foto: privat

**Stefan Haider, MA MTH**  
ist der Theologische Referent von Bischof Chalupka und leitet die Redaktion von „Amt und Gemeinde“.



Foto: privat

**Mag. Thomas Hennefeld**  
ist reformierter Pfarrer, Landessuperintendent der Evangelischen Kirche H. B. und Mitglied des Vorstands des Ökumenischen Rats der Kirchen in Österreich.



Foto: privat

**Dr. Yuval Katz-Wilfing, MA BSc**  
ist Geschäftsführer des Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Österreich. Er lehrt und schreibt regelmäßig zu interreligiösem Dialog aus jüdischer Perspektive.



Foto: privat

**Dr. in theol. Susanne Lechner-Masser, MA**  
forscht als Pfarrerin im zum Großteil kirchlich finanzierten Projekt „Psalmen in der jüdischen und christlichen religiösen Bildung. Überdies ist sie Religionslehrerin.



Foto: privat

**Andreas Peham** forscht und publiziert als Mitarbeiter des Dokumentationsarchivs des österreichischen Widerstandes in Wien zu Rechtsextremismus, Neonazismus und Antisemitismus.



Foto: privat

**MMag.ª Dr.ª Edith Petschnigg** ist Hochschulprofessorin an der Privaten Pädagogischen Hochschule Augustinum in Graz.



Foto: Mila Kaserer

**Dr.ª Nancy Rahn** ist PostDoc und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.



Foto: Fotostudio Sigrid Johns

**Mag.ª Dr.ª Julia Spichal** ist Hochschullehrerin sowie Koordinatorin für die evangelische Aus- und Fortbildung an der KPH Wien/Krems.



Foto: privat

**Dr. Christian Staffa** ist Studienleiter an der Evangelischen Akademie zu Berlin und der erste Antisemitismus-Beauftragte der Evangelischen Kirche in Deutschland.



Foto: privat

**Elisabeth Wanek, BA** ist Religionspädagogin an der VS, MS und PTS Kenyongasse und leitet das Dialog:Abraham Jugendprojekt des Christlich-jüdischen Koordinierungsausschusses.



Evangelische Kirche A.B.  
in Österreich



Österreichische Post AG  
PZ 22Zo42650 P  
Severin-Schreiber-Gasse 1-3, 1180 Wien  
Retouren an Postfach 555, 1008 Wien

