

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

250 Jahre Pastoraltheologie
Standortbestimmungen und Einblicke in Forschungswerkstätten

ISSN: 0555-9308

45. Jahrgang, 2025-2

Das bleibende Erbe des Christentums Spuren christlichen Antijudaismus' in postkolonialen Theorien

Abstract

Der Beitrag untersucht postkoloniale Theorien und Theologien aus einer antisemitismuskritischen Perspektive. Postkoloniale Ansätze bieten wichtige Werkzeuge zur Analyse (post-)kolonialer und rassistischer Machtverhältnisse, zeichnen jedoch eine tendenzielle Anfälligkeit nicht nur für Artikulationsformen des modernen Antisemitismus, sondern auch für christlich-antijüdische Motive. Unter dem Anspruch einer Politischen ‚Theologie nach Auschwitz‘ steht die christliche Theologie vor der Herausforderung, postkoloniale Anliegen aufzugreifen und zugleich eine Sensibilität für antisemitische Denkmuster zu entwickeln. Insbesondere die moderne Transformation christlich-antijüdischer Narrative gilt es dabei – gerade auch in der theologischen Rezeption postkolonialer Theorien – (selbst-)kritisch zu reflektieren.

This article examines postcolonial theories and theologies from a critical perspective on anti-Semitism. Postcolonial approaches offer important tools for analyzing (post-)colonial and racist power relations, but they also tend to be susceptible not only to forms of modern anti-Semitism, but also to Christian anti-Jewish motifs. In light of a political ‘theology after Auschwitz,’ Christian theology faces the challenge of engaging with postcolonial concerns while at the same time developing a sensitivity to anti-Semitic patterns of thought. In particular, the modern transformation of Christian anti-Jewish narratives must be reflected upon (self-)critically, also within the theological reception of postcolonial theories.

Ursprünglich aus dem angloamerikanischen, vorwiegend literaturwissenschaftlichen und kulturtheoretischen Kontext stammend, wo sich die sogenannten *Postcolonial Studies* ab den 1980er-Jahren im akademischen Betrieb etablierten, werden postkoloniale Theorien heute in nahezu allen geistes- und sozialwissenschaftlichen Fächern rezipiert, darunter auch in der christlichen Theologie. Sie treten mit dem Anspruch an, auf „historisch gewachsene [...] und in der Gegenwart weiter wirksame [...] Machtverhältnisse [...]“ (Gukelberger & Meyer 2023, 217) zu reflektieren, wobei ein zentraler Fokus auf den Zusammenhängen von (post-)kolonialer Macht und Wissensproduktion liegt. Explizite wie implizite Machtstrukturen, insbesondere eurozentrische Dominanzverhältnisse, sollen durch die Analyse (post-)kolonial-rassistischer Kontinuitäten in Denkformen, Diskursen und Institutionen aufgedeckt werden. Das Präfix *post* verweist dabei nicht auf eine lineare Abgeschlossenheit, sondern auf eine zeitliche wie räumliche Kontinuität kolonialer Strukturen (vgl. Gukelberger & Meyer 2021, 217). Für die europäische christliche Theologie entfalten postkoloniale Ansätze ein produktiv-provozierendes Potenzial zur Kritik (post-)kolonialer, rassistischer Macht- und Herrschaftsstrukturen – nicht zuletzt angesichts der eigenen kirchlichen wie theologischen Verstrickungsgeschichte in ebenjene. Sie stellen ein notwendiges Instrumentarium für die

kritische Auseinandersetzung mit dem eigenen kolonialen Erbe, den bleibenden Verstrickungen in post- und neo-koloniale (Ausbeutungs-)Verhältnisse sowie den Kontinuitäten eurozentrisch-rassistischer Denkmuster in theologischen Diskursen und Praxen bereit.

In Würdigung postkolonialer Anliegen gilt es jedoch auch einen kritischen Blick auf ihre Leerstellen und Grenzen zu werfen. Aus Sicht einer ideologiekritischen Politischen Theologie, wie ich sie hier vertrete, sollten gerade auch diskriminierungskritische Theorien einer (selbst-)kritischen Reflexion unterzogen werden. Der eigene emanzipatorische Anspruch verpflichtet dazu, insbesondere dort hinzusehen, wo gerade in progressiv an tretenden Theorien und Praxen – häufig unbewusst – Anfälligkeiten für bestimmte Formen regressiver Ideologien zum Tragen kommen oder in diese umschlagen können.

Eine wiederkehrende Kritik gegenüber postkolonialen Theorien betrifft die Reproduktion antisemitischer Narrative. Im deutschsprachigen Raum wurde diese unter anderem Anfang 2020 im Kontext der Ausladung des Politikwissenschaftlers und Kulturtheoretikers Achille Mbembe von der Ruhrtriennale oder auch der Ausstellung des Kuratorenkollektivs Ruangrupa auf der *documenta fifteen* 2022 formuliert. Im Zuge der anhaltenden anti-israelischen Proteste, die sich seit dem Terrorangriff der Hamas auf Israel am 7. Oktober 2023 und dem darauffolgenden Krieg in Gaza unter anderem an US-amerikanischen und europäischen Universitäten formieren, werden diese Vorwürfe erneut laut. Zu beobachten ist, dass sich viele der Aktivist*innen postkolonialer Versatzstücke und Rhetoriken bedienen. Der Staat Israel wird dabei immer wieder zum Sinnbild des westlichen Imperialismus stilisiert, Jüdinnen*Juden zu kolonialen Unterdrückern erklärt, die antisemitischen Massaker des 7. Oktober mitunter gar als anti-kolonialer Befreiungsakt glorifiziert.

Warum aber geraten gerade postkoloniale Ansätze, die doch mit dem Anspruch der Überwindung bestehender Machtverhältnisse und Diskriminierungsmuster antreten, immer wieder in die Kritik, Antisemitismus zu reproduzieren? Weisen die theoretischen Grundlagen der *Postcolonial Studies* tatsächlich eine Leerstelle oder gar eine strukturelle Anfälligkeit für Antisemitismus auf oder dienen die Vorwürfe primär ihrer Diskreditierung? Der folgende Beitrag, der zentrale Ergebnisse einer Masterarbeit präsentiert, geht diesen Fragen analytisch sowie theologisch nach. Ziel ist es dabei nicht, postkoloniale Theorien als *per se* oder genuin antisemitisch zu markieren oder unter Generalverdacht zu stellen, sondern sie auf ihre spezifischen Leerstellen und potenziellen Fallstricke hinsichtlich der Reproduktion von Antisemitismus und Antijudaismus hin zu befragen. Insbesondere soll untersucht werden, inwiefern hier mitunter auch christlich tradierte antijüdische Motive wirksam werden, die über die theologische Rezeption postkolonialer Theorien gleichsam wieder an ihren ‚Ursprung‘ zurückkehren. In diesem Sinn soll gerade auch der selbstkritische Blick auf das ‚eigene Erbe‘ geschärft werden – nicht zuletzt vor dem Hintergrund, dass das Christentum den ideologischen Nährboden für modernen Antisemitismus bereitstellt. Zu bedenken ist dabei stets, dass

antisemitische Denkfiguren, Bilder und Motive, gerade weil sie in Form kultureller Codes in unser kollektives kommunikatives wie kulturelles Gedächtnis übergegangen sind (vgl. Töllner 2022, 148), – ebenso wie rassistische Narrative – durchaus unbewusst und ohne böswillige Intention reproduziert und tradiert werden können.

Fallstrick 1: Subsumtion von Antisemitismus unter Rassismus

Ein erster Fallstrick zeigt sich in der begrifflichen Bestimmung von Antisemitismus innerhalb postkolonialer wie auch vieler intersektionaler Ansätze. Antisemitismus wird hier zumeist nicht als eigenständige Ideologie, sondern als eine Ausprägungsform von Rassismus gefasst, etwa in der Subsumtion unter die Kategorie *race* bzw. Logiken des *Otherring*¹ (vgl. Mbembe 2020a, 82). In dieser Logik wird Antisemitismus dann als „racism against Jews“ (Bakan 2014, 258) definiert. Wesentliche Differenzen, die neben der strukturellen Ähnlichkeit zwischen Rassismus und Antisemitismus bestehen, geraten dadurch jedoch tendenziell aus dem Blick. Beide Ideologien konstruieren zunächst unter Bezugnahme auf ein „vermeintlich Naturhaftes“ homogene Selbst- und Fremdgruppen, die mit der Vorstellung einer unterschiedlichen Wertigkeit von Menschen einhergehen (Coffey & Laumann 2021, 77).² Während Rassismus jedoch auf der hierarchischen Abwertung einer vermeintlich unterlegenen, als minderwertig und ‚primitiv‘ konstruierten ‚Rasse‘ basiert, werden Jüdinnen*Juden im antisemitischen Weltbild primär als (über-)mächtig und bedrohlich imaginiert. Rassifizierten Menschen wird eine Nähe zu Natur sowie ein Mangel an Zivilisation und Modernität zugeschrieben, Jüdinnen*Juden geradewegs in gegensätzlicher Logik mit Zivilisation, Moderne und Kosmopolitismus assoziiert (vgl. Stögner 2022, 95). In seiner modernen Form fungiert Antisemitismus als ideologisches, komplexitätsreduzierendes „Welterklärungsmuster“ (Rensmann 2021), welches die gesellschaftlichen Widersprüche und ambivalenten Anforderungen der Moderne an das Individuum abzuwehren und auf ein Äußeres zu projizieren sucht. Für das Übel der Welt werden ‚die da oben‘, im Verborgenen wirkende Strippenzieher, eine ‚nebulöse Elite‘ oder konspirative Weltmächte verantwortlich gemacht. Diese strukturelle Form des modernen Antisemitismus schließt als „cultural code“ (Volkov 2023, 61) an antisemitische Argumentationsmuster an, ohne Jüdinnen*Juden konkret benennen zu müssen: „Alle wissen, dass ‚die Juden‘ gemeint sind, doch niemand spricht

1 Otherring bezeichnet die Konstruktion der ‚Anderen‘ in Abgrenzung von einer ‚Wir-Gruppe‘.

2 Aufgrund der nur knapp skizzierten ideologischen Überschneidungen ist hier kurz zu benennen, dass sich durchaus auch rassistische Elemente im Antisemitismus wiederfinden. Insbesondere im NS-Antisemitismus wirken nationalsozialistische Rassenideologie und eliminatorischer Antisemitismus eng zusammen. Antisemitismus tritt zudem in vielen Fällen auch in enger intersektionaler Verwobenheit mit Sexismus, Queerfeindlichkeit oder Nationalismus auf – Karin Stögner (2022, 100) bezeichnet ihn daher auch als „intersektionale Ideologie par excellence“. Gerade um das Zusammenwirken verschiedener Ideologien zu begreifen, müssen jedoch ihre je spezifischen Konstitutions- und Funktionsweisen beleuchtet werden.

es aus“ (Busch, Gehrlein & Uhlig 2016, 3). Frühchristliche, mittelalterliche oder völkisch-antisemitische Dämonisierungen aufgreifend wird ‚der Jude‘ bzw. das als ‚jüdisch‘ Konnotierte zum bedrohlichen ‚Ursprung alles Bösen‘ imaginiert, das es letztlich zum Wohle der Welt zu beseitigen gelte – dem Antisemitismus ist daher immer auch ein eliminatorischer Fluchtpunkt inhärent (vgl. Kanitz & Schlagheck 2021).

Aufgrund der unterschiedlichen ideologischen Funktionsweisen von Antisemitismus und Rassismus können postkoloniale Instrumentarien keine von der Kritik rassistisch (post-)kolonialer Gesellschaften und Denkformen unmittelbar übertragbaren Mittel für die Analyse von Antisemitismus bieten. Dies wird unter anderem dort sichtbar, wo Jüdinnen*Juden entlang der *color line* ‚Schwarz-weiß‘ als (privilegierte) Weiße und somit als Herrschende identifiziert werden – etwa in der Behauptung, die europäischen Jüdinnen*Juden seien nach Ende des Zweiten Weltkriegs ‚weiß qua Erlaubnis‘ (Bakan 2014, 252) geworden und durch die Gründung eines eigenen Staates mit dem „white European against the colored Oriental“ (Said 1992, 28) fusioniert. Aus dem Blick gerät dabei, dass Antisemitismus „nicht entlang der Scheidelinie Hautfarbe und nicht entlang der Binarität privilegiert/nicht-privilegiert [verläuft]“ (Stögner 2022, 95), sondern Jüdinnen*Juden vielmehr als eine „Figur des Dritten“ (Holz 2000, 421) konstruiert.³ Werden Jüdinnen*Juden jedoch in binäre Schemata einzuordnen versucht und dabei als ‚ursprünglich aus Europa kommende (koloniale) Weiße‘ und „privileged Jews“ (vgl. Said 1992, 69) der privilegierten Mehrheitsgesellschaft zugeordnet, ignoriert dies nicht nur die Betroffenheit von Antisemitismus sowie in vielen Fällen zusätzlich auch von Rassismus,⁴ sondern bedient auch die antisemitische Trope der ‚übermächtigen‘, privilegierten Juden. Insofern kann der ‚Whiteness-Frame‘, welcher zur Aufdeckung rassistischer Machtstrukturen mitunter als hilfreiches Instrument dienen kann, Antisemitismus analytisch nicht nur nicht fassen, sondern gar befördern, wenn er auf Jüdinnen*Juden angelegt wird (vgl. Stögner 2022, 95).

Fallstrick 2: Postkoloniale Theorien und der Staat Israel

An ihre Grenzen geraten postkoloniale Ansätze insbesondere dort, wo ihre Analyseinstrumente schematisch auf den Zionismus, den Staat Israel sowie die gesamten politisch und historisch komplexen Verhältnisse im Nahen Osten angewendet werden. Israel stellt in postkolonialen Frameworks häufig das Sinnbild westlicher, globalisierter Moderne dar; die paradigmatische Verkörperung gegenwärtiger (post-)kolonialer Machtverhältnisse. So beschreibt etwa Mbembe (2011, 77) Palästina als heraus-

3 So werden Jüdinnen*Juden nicht wie im Rassismus als „fremd“, sondern als „anders“, etwa als die (nationale) Gemeinschaft von innen heraus zersetzende Größe, imaginiert (vgl. Holz 2000, 270).

4 Beispielsweise wenn Schwarze oder von antislawischem Rassismus betroffene Jüdinnen*Juden (zu denen ein großer Teil der in Deutschland lebenden Jüdinnen*Juden zählt) unter der privilegierten (weißen) Mehrheitsgesellschaft gefasst werden.

ragendes Beispiel für „spät-moderne koloniale Besetzung“ und als Ausdruck nekropolitischer Herrschaft⁵ in ihrer „vollendetste[n] Form“. Hier verwandle Israel die entsprechenden Territorien in Lager und „Todeswelten“, indem die Palästinenser*innen „in den Status *lebendiger Toter*“ (Mbembe 2011, 89; Hervorhebung: im Original) versetzt würden – der „biggest moral scandal of our times“, der die „global isolation“ des israelischen Staates beschwöre (Mbembe 2015, viii.) Der von Mbembe (2020a, 83) für gegenwärtige globale Gesellschaftsverhältnisse diagnostizierte „Wunsch nach einem Feind, [...] nach Apartheid (Trennung und Einschließung) und Ausrottungsphantasien“ manifestiert sich für ihn im Besonderen im Staat Israel – „far more lethal“ als der südafrikanische Apartheidstaat (Mbembe 2015, viii). Diese Deutung wirft aus antisemitismuskritischer Perspektive erhebliche Fragen auf. Auffällig ist zunächst die starke Fokussierung auf den Staat Israel, der wiederholt als äußerster Inbegriff tödlicher und unmoralischer Gewaltverhältnisse herangezogen wird. Die Konstruktion einer Unvergleichbarkeit geht zudem einher mit der Ausblendung zentraler (geo-)politischer Zusammenhänge im Nahen Osten. Israel wird so nicht nur als das Böse schlechthin dämonisiert, sondern es werden auch im Vergleich zu anderen Staaten doppelte Standards angelegt.⁶

Auch bei Edward Said (1992, 4) zeigt sich eine eigentümliche Fixierung auf „die Palästina-Frage“, die er als „center“ seiner eigenen Theorie, des zeitgenössischen Orientalismus, bezeichnet. So führe der moderne Zionismus den westlichen Orientalismus fort, insofern die Zionist*innen bewusst auf die orientalistische Abwertung der Araber*innen zurückgegriffen hätten, um die europäischen Großmächte für das eigene Vorhaben zu gewinnen und ihre Herrschaftsansprüche gegenüber den Araber*innen zu legitimieren (vgl. Said 1992, 69). Der Zionismus sei daher ein koloniales Projekt des westlichen Imperialismus, Israel ein „quasi-European state“, dessen Aufgabe es sei, die „non-European indigenous peoples“ so lange wie möglich für den Westen in Schach zu halten (Said 2004, 41). Reproduziert wird dabei unter Absehung zentraler historischer Aspekte der Staatsgründung Israels einerseits das Bild der weißen, übermächtigen Juden in Gestalt der Zionist*innen sowie andererseits eine antisemitisch-verschwörungs-

5 Mit dem Begriff „Nekropolitik“ bezeichnet Mbembe eine Form der „Todespolitik“ als besondere Form der Machtausübung, die eine Zuspitzung der Foucault’schen „Biopolitik“ darstellt.

6 So könnte an dieser Stelle gefragt werden, weshalb Mbembe ausgerechnet Israel und nicht etwa das iranische Regime oder Russland als äußerstes Sinnbild nekropolitischer Machtverhältnisse heranzieht und den israelischen Rassismus für ‚tödlicher‘ als das südafrikanische Apartheidregime hält. Die sogenannte 3D-Regel (Dämonisierung, Delegitimierung, doppelte Standards) dient als Hilfsinstrument zur Erfassung israelbezogenen Antisemitismus, der somit auch von einer faktisch fundierten Kritik an der Politik, Regierung oder dem militärischen Vorgehen Israels klar unterschieden werden kann. Der Staat Israel oder Israelis werden dabei zur Projektionsfläche für klassisch antisemitische Ressentiments, zumeist auch hier in codierter Form, d. h. ohne dass diese offen als Juden diskriminiert werden. Der israelbezogene Antisemitismus ist in fast allen verbalen oder gewalttätigen Formen heutiger Judenfeindschaft präsent und stellt somit gegenwärtig eine der wirkmächtigsten Formen des modernen Antisemitismus dar (vgl. Rensmann 2021).

ideologische Dämonisierung, die dem Staat Israel eine (geheime) kolonial-rassistische Agenda im Auftrag des Westens zuschreibt. Darüber hinaus wird hier ein zentrales Motiv des sekundären Antisemitismus⁷ bedient, nach dem Jüdinnen*Juden als ‚einstige Opfer‘ – bei Said (1992, 69): „[o]nce victims themselves“ –, durch Instrumentalisierung dieses Status‘ Macht erlangt hätten und nun als „Täter von heute“ (Holz 2005, 59) erscheinen. Komplexe Zusammenhänge in Bezug auf die historischen Hintergründe der israelischen Staatsgründung – insbesondere die Erfahrung der Shoah als deren zentrales Motiv –, die Bedeutung Israels als Zufluchtsort für Jüdinnen*Juden angesichts globaler antisemitischer (Vernichtungs-)Bedrohungen und des Zionismus als Befürwortung dieses Staates als Schutzraum, die (Verfolgungs-)Erfahrungen nicht-weißer Jüdinnen*Juden sowie die akute Bedrohungslage durch angrenzende Staaten, allen voran das antisemitische iranische Regime und seine Proxies, werden dabei zugunsten einer simplifizierenden Erzählung ausgeblendet.

Die Darstellung Israels als ‚künstliches Gebilde‘ inmitten einer autochthonen Bevölkerung von „native inhabitants“ (Said 1992, 57) und Inbegriff des modernen westlichen Imperialismus ignoriert nicht nur die historischen Verbindungslinien von Jüdinnen*Juden zum geografischen Gebiet des heutigen Israel, sondern knüpft ebenfalls an klassisch-antisemitische Narrative an, nach welchen Jüdinnen*Juden die globalisierte Moderne, das „Wurzellose, Kosmopolitische, Universelle und [...] Individualismus“ verkörpern und damit gegen eine „Ursprünglichkeit, [...] das Autochthone und den Kollektivismus“ gesetzt werden (Mendel & Uhlig 2021, 192). In der homogenisierenden Gegenüberstellung eines gewaltvollen, unterdrückerischen Westens gegen einen guten, unterdrückten Orient bzw. Globalen Süden in Verbindung mit der Entgegensetzung von Moderne, Aufklärung, Rationalität und Individuum vs. Natur, Kollektivität, Autochthone, die von einigen postkolonialen Theoretiker*innen bedient wird, reproduzieren sich nicht nur essentialisierende Zuschreibungen, die es letztlich aus postkolonialer Perspektive zu dekonstruieren gilt, sondern wird zugleich auch ein Einfallstor für Antisemitismus als anti-modernes Ressentiment geschaffen. Jüdinnen*Juden werden im modernen Antisemitismus spezifisch moderne Charakteristika der Macht zugeordnet – „Abstraktheit, Unfaßbarkeit, Universalität, Mobilität“ (Postone 1988, 247) –, das internationale Judentum als das, „was hinter dem ‚Asphaltdschungel‘ der wuchernden Metropolen, hinter der ‚vulgären, materialistischen, modernen Kultur‘“ (Postone 1988, 235) steht, wahrgenommen. Insbesondere die simplifizierende Einteilung der Welt in ‚gut‘ und ‚böse‘ sowie der positive Bezug auf als ‚natürlich‘ vorgestellte Gemeinschaften

7 Als „sekundärer Antisemitismus“ wird die häufig über „kommunikative Umwege“ tradierte Form des Antisemitismus „nach Auschwitz“ bezeichnet, der in den ersten Nachkriegsjahrzenten zunächst in Deutschland und Österreich der Schuldentlastung dient. Im Zuge von Täter-Opfer-Umkehr wird Jüdinnen*Juden die Rolle der Täter zugeschrieben, die etwa eine (nationale) Erinnerungskultur stören oder aus der Erinnerung an die Shoah profitieren würden (vgl. Salzborn 2011).

gegen die ‚künstliche‘ (westliche) Moderne weisen somit eine strukturelle Anfälligkeit für antisemitische Narrative auf.⁸

Fallstrick 3: Manichäische Weltbilder und moralische Aufladungen

In antisemitischen Weltbildern werden ‚die Juden‘ bzw. all jenes, was als ‚jüdisch‘ imaginiert wird, als negativ konstruierte Gruppe, die „das böse Prinzip vertr[itt] und einen existenziellen Kampf gegen das gute Prinzip und dessen Anhänger führt“ (Schwarz-Friesel & Braune 2007, 8), der homogenen, als ‚gut‘ charakterisierten ‚Wir-Gruppe‘ gegenübergestellt. Diese Dichotomien spiegeln das Bedürfnis wider, komplexe gesellschaftliche Verhältnisse in einfache ‚Gut-Böse-Schemata‘ aufzulösen, und zeugen von einer tief verankerten Sehnsucht nach moralischer Eindeutigkeit und ‚Reinheit‘. Diese manichäische Welteinteilung zeigt sich auch in politischen Diskursen, etwa wenn ‚autochthone‘ und unterdrückte Völker unmittelbar als ‚die Guten‘ erscheinen und in schematisierender Weise einer übermächtigen imperialistischen Macht – der Westen, die USA, Israel – gegenübergestellt werden, und sich daraus eine vorgebliche Pflicht zur moralischen Identifizierung und Solidarisierung mit der ‚guten‘ Seite der Unterdrückten ableitet (vgl. Said 1986, 297). Nicht nur werden hier komplexe gesellschaftspolitische Verhältnisse stark vereinfacht, sondern zugleich auch gruppenbezogene Homogenisierungen und Essentialisierungen vorgenommen, die durchaus mit dem Verweis auf den Anspruch postkolonialer Theorie selber, „klare Dichotomisierungen [zu] problematisier[en]“ (Kerner 2017, 145), hinterfragt werden sollten.

Wird in einer solchen Logik das ‚unterdrückte Palästina‘ im Sinne eines David-gegen-Goliath-Narrativs – ein „von Anfang an ungleicher Zweikampf“ (Said 1981, 23) – dem übermächtigen Staat Israel gegenübergestellt, dann scheint der Kampf gegen diesen auch mit allen Mitteln, sei es durch nationalistische Befreiungsbewegungen oder islamistische Terrororganisationen, legitim – oder wird sogar zur moralischen Pflicht. Die gewaltvolle, antisemitisch motivierte Bekämpfung Israels erscheint dann als „act of resistance“ (Said 1992, 8), terroristische Angriffe auf israelische Jüdinnen*Juden gelten als legitime „Vergeltungsaktionen der Palästinenser gegenüber den Zionisten“ (Said 1981, 10), die Anschläge palästinensischer Selbstmordattentäterinnen als antikoloniale „[s]uicidal resistance“ (Spivak 2004). Diese verzerrende Deutungsfigur findet mitunter auch Eingang in christlich-theologische Positionen. So etwa, wenn die „Intifada der

8 Damit soll keineswegs ausgesagt werden, dass aus der westlichen Moderne hervorgehende Herrschafts- und Machtverhältnisse nicht zu kritisieren seien. Anstelle einer pauschalen Zurückweisung all dessen, was mit Moderne und Aufklärung verbunden ist, bedarf es einer kritischen Auseinandersetzung, die diese – insbesondere aus rassismus- und antisemitismuskritischer Perspektive – an ihren eigenen Ansprüchen misst. Im Sinne einer Dialektik der Aufklärung gilt es, die inneren Widersprüche und das Scheitern ihrer Verheißungen – etwa der universalen Verwirklichung von Menschenrechten, Gleichheit und Freiheit – offenzulegen.

Gegenwart“, d. h. die Terrorwellen gegen Israelis, in eine „durchgehende Linie“ mit den jüdischen Aufständen 66–70 und 132–135 n. Chr. gestellt werden – mit der Begründung, dass sich hier „marginalisierte Gruppen gegen das Unrecht der Zentralmacht erheben“ (Röwekamp 2021, 151) würden. Auch hier werden jedoch wesentliche Aspekte des (geo-)politischen Gesamtkontexts ausgeblendet; allen voran der antisemitische Vernichtungswille, von dem der fundamentalistisch-islamistische Terror gegen Israel maßgeblich geleitet ist. Die Vorstellung, sich gegen eine übermächtige Bedrohung zur Wehr zu setzen und somit letztlich ‚aus Notwehr‘ zu handeln aber ist dem Antisemitismus von Beginn an inhärent – und dient immer wieder als ideologisches Rechtfertigungsmuster für Gewalt gegen Jüdinnen*Juden.

Christlich-antijüdische Elemente in postkolonialen Positionen

Aus christlich-theologischer Perspektive relevant wird nun insbesondere die Verschränkung der oben knapp skizzierten Anfälligkeiten für modernen Antisemitismus mit Motiven des christlichen Antijudaismus. In einigen Texten postkolonialer Theoretiker*innen lassen sich explizite Anschlüsse an christlich-antijüdische Narrative aufzeigen. Hier wird deutlich, dass Denkformen des modernen Antisemitismus nicht im luftleeren Raum entstehen, sondern oftmals auf tradierte religiöse Deutungsmuster zurückgreifen. Modern-säkularer Antisemitismus und christlicher Antijudaismus sind bereits historisch eng verzahnt: Der christliche Antijudaismus bildet dabei das ideologische Grundgerüst, wirkt bis heute im kulturellen Gedächtnis moderner Gesellschaften fort und verbindet sich mit Artikulationsformen des gegenwärtigen Antisemitismus (vgl. Töllner 2022).

a) Jüdische ‚Ausschlusslogik‘ und ‚Rachsucht‘

Über die Jahrtausende tradiert hat sich eine der ältesten antijüdischen Erzählungen, nach welcher der jüdische Monotheismus Ursache für Intoleranz und Hass sei und schon immer auf einer exklusiven Ausschlusslogik und Feindschaft gegen Andere beruht habe (vgl. Maccoby 2020, 25). Aufgrund der christlichen Abgrenzungsgeschichte vom Judentum entsteht bereits sehr früh der Vorwurf, ‚die Juden‘ verträten aufgrund der eigenen Erwählungserzählung einen partikularen Exklusivitätsanspruch. Wenn gleich das Judentum die mit dem Bundesschluss verbundene Verheißung JHWHs von Beginn an nicht als exklusives, sondern als der gesamten Menschheit zugedachtes Angebot deutet, wird Jüdinnen*Juden die Vorstellung einer vermeintlichen Exklusivität und eines exkludierenden Partikularismus historisch immer wieder zum Vorwurf gemacht (vgl. Kahane 2020, 45). Bereits in der Antike wird ihnen aufgrund dieser religiösen Erzählung unterstellt, sie seien „nicht assimilierbar“, zeigten „Reserviertheit und Anpassungsunwilligkeit“ sowie Feindseligkeit „gegenüber dem Rest des Menschengeschlechts“ (Maccoby 2020, 25).

Spuren dieses Narrativs zeichnen sich mitunter auch in postkolonialen Texten ab. So schreibt etwa Mbembe in seinem Werk „Postkolonie“, der jüdische Monotheismus beruhe auf einer ausschließenden „Stammesvorstellung [...], die auf Abschottung und Rückbezug auf sich selbst basiert“ (Mbembe 2020b, 239): „[I]ndem es sich die göttliche Erwählung anmaßt“, erhalte das Volk Israel die Aufgabe, „den Götzendienst zu bekämpfen, besonders in Bezug auf andere Völker, die zu Heiden erklärt werden“ (Mbembe 2020b, 222). Der jüdische Monotheismus könne daher nur durch eine Bekämpfung der Anderen, der Nicht-Juden – die Praktizierung einer „Ausschließlichkeit und Ausschlusslogik“ (Mbembe 2020b, 229) – behauptet werden. Die „kulturellen Tabus und partikularistischen Traditionen, die es abgrenzten“, seien nicht geeignet gewesen, „dem Judentum eine universalistische Richtung zu geben“; der jüdische Monotheismus daher ein „narzisstische[r]“ und partikularistisch „geschlossener“ (Mbembe 2020b, 229). Seiner Deutung des jüdischen Monotheismus stellt Mbembe den christlichen gegenüber: Das Christentum, welches Mbembe (2016, 44) unter Rückgriff auf befreiungstheologische Positionen als „Befreiungserzählung“ bemüht, überwinde die spezifisch jüdische Ausschlusslogik, indem es nicht auf eine Bekämpfung der heidnischen Völker, sondern auf Konversion und die „zumindest theoretische“ Aufhebung des „Unterschied[s] zwischen Juden und Nichtjuden“ ziele „und die Gemeinschaft der Menschheit behauptete“ (Mbembe 2020b, 229). Seine christlich-antijüdisch imprägnierte Interpretation des jüdischen Monotheismus überträgt Mbembe nun auf den modernen Staat Israel. In der „Gewalt und Souveränität“ des heutigen „koloniale[n] Staat“ Israel seien die Charakteristika des jüdischen Monotheismus verkörpert, denn dieser beziehe „seinen grundlegenden Anspruch auf Souveränität und Legitimität aus der Autorität seines eigenen besonderen Narrativs von Geschichte und Identität“: „Völkerschaft selbst wird in der Anbetung einer Gottheit geschmiedet und nationale Identität wird als Identität gegen den Anderen, gegen andere Gottheiten imaginiert“ (Mbembe 2011, 77).

Der jüdische Monotheismus habe darüber hinaus, so Mbembe (2020b, 222), durch seine Ausschließlichkeit und die Unterdrückung aller anderen Kulte einen „eifersüchtigen, besitzergreifenden, jähzornigen, ungestümen und bedingungslosen Wesensanteil“ im Gottesbild hervorgebracht. Auch dies spiegele sich im heutigen Staat Israel wider: Anders als Südafrika⁹ habe Israel die Erfahrung, Opfer zu sein, nicht in einer versöhnlichen Geste angenommen, sondern fordere stattdessen weitere (unschuldige) Opfer, die zur Besänftigung ihres ‚Opfergottes‘ notwendig seien. Die eigene Verfolgungsgeschichte führe zu dem Wunsch „to sheed blood, any blood; unfortunately, all too frequently, never that of the tortures but almost always someone else’s, no matter whose. Because, in order to be able to function, the fetish requires endless sacrifices and thus fresh victims killed to appease the sacrificer-god“ (Mbembe 2008). Diese rachsüchtige Opferung Unschuldiger entspreche dem alttestamentlichen

9 Mbembe bezieht sich hier auf die südafrikanische Aufarbeitungs- und Versöhnungsarbeit im Kontext der Apartheid.

Talionsprinzip: „it takes the form of the spirit of vengeance – an eye for an eye and a tooth for a tooth.“ (Mbembe 2008). Mbembes Darstellung folgt nicht nur einer antijüdischen Auslegung des Talionsprinzips,¹⁰ sondern reaktiviert zugleich auch die mittelalterliche Ritualmordlegende, die Jüdinnen*Juden die Tötung unschuldiger christlicher Kinder als ritualisierte Wiederholung des Gottesmordes zuschreibt. Sie kulminiert in der These eines „geheiligten Terrors“, den Mbembe als Folge einer ‚rachsüchtigen Verarbeitung der Shoah‘ deutet. Hinter der kolonialen Gewalt in Palästina, „zutiefst gezeichnet vom geheiligten Terror der Wahrheit und der Ausschließlichkeit“, stehe die „Unmöglichkeit, für sich selbst ein ‚ursprüngliches Verbrechen‘, einen unaussprechlichen Tod zu repräsentieren: den Terror des Holocaust“ (Mbembe 2011, 77). Diese Darstellung folgt der ‚klassischen‘ Täter-Opfer-Umkehr des modernen Antisemitismus, nach der die einstigen Opfer nun zu rachsüchtigen Tätern werden. In Mbembes (vgl. 2016, 44) Argumentation wird dies weitergeführt durch die Gegenüberstellung von ‚jüdischer Rachsucht‘ und dem versöhnlichen, liebenden Gottesbild des Christentums – symbolisiert in der christlichen Annahme des Leidens –, das ihm als Kontrastfolie und Vorbild dient: Das Kreuzesereignis enthülle „ein bestimmtes Verständnis Gottes und seines Verhältnisses zur leidenden Menschheit – ein Verhältnis, das von Gerechtigkeit, Selbstlosigkeit und bedingungsloser Anerkennung geprägt ist“ (Mbembe 2021, 319). Die Beanspruchung des Christentums als ‚Religion der Liebe und Selbstlosigkeit‘ in impliziter wie expliziter Abgrenzung zum ‚rachsüchtigen und gewaltvollen‘ Judentum und insofern als Negativ zum eigenen Selbstbild folgt jedoch einer jahrhundertealten antijüdischen Tradition (vgl. Staffa 2019, 371). Diesem bis heute tradierten, häufig subtil und unbewusst wirkenden Narrativ gilt es somit aus christlich-theologischer Perspektive wachsam zu begegnen und eindeutig zu widersprechen.

b) Jüdischer Partikularismus vs. christlich-universalistisches Heilsversprechen

Wiederholt kontrastiert Mbembe das von ihm als archaisch und partikularistisch charakterisierte Judentum mit dem Christentum, das in geradezu gegensätzlicher Weise für eine „Poetik des Universalen“ (Mbembe 2020b, 229) stehe, die Mbembe auch für sich selbst beansprucht: Das Christentum entwerfe in seiner visionär-befreienden Version die Aussicht auf eine „universal democracy of humanity“ (Mbembe 2019, 42), das „umfassendere[...] Projekt[...] einer kommenden Welt, [...] die befreit ist von der Last der Rasse und des Ressentiments und des Wunschs nach Rache“ (Mbembe 2020c, 322) – eine „wirklich universelle[...] menschliche[...] Gemeinschaft, von deren Tisch niemand ausgeschlossen wird“ (Mbembe 2020d). Diese antijüdische Kontrastierung findet sich nicht nur bei Mbembe, sondern wird auch in theologischen Rezeptionen postkolonialer Theorien teilweise übernommen – auch hier in Verbindung mit Aussagen über den

¹⁰ D. h. der Deutung als Ausübung von Rachegelüsten, gleichwohl es sich im historischen Kontext um die Zurückweisung rachsüchtiger Willkür und blinder Vergeltung im Sinne einer Angemessenheit der Strafe handelt (vgl. Grünwaldt 2011).

modernen Staat Israel. So heißt es etwa bei Fernando Segovia (2013, 83f), dass der Partikularismus des Judentums leicht „zur Vernachlässigung anderer führen“ könne und in Verbindung mit Macht „zu Stammeskrieg oder Faschismus“ tendiere. Gleichsam habe sich auch die „zionistische Lösung“ als „verheerend für Israels Andere, die Palästinenser, erwiesen“ (Segovia 2013, 86). In Anbetracht eines Judentums, „das politische Macht erlangt“ habe, müsse daher für das Konzept der „idealisierten Diaspora“¹¹ plädiert werden, welches auch die „universalistische Vision des paulinischen Christentums“ (Segovia 2013, 85) einbeziehe und eine Möglichkeit des „Verzicht[s] auf Herrschaft über andere durch dauerhaften Machtverzicht“ (Segovia 2013, 83) biete. Segovia greift damit ebenfalls auf die ‚klassische‘ Gegenüberstellung von partikularistischem Judentum und universalistischem Christentum zurück – mit problematischen Implikationen: Durchaus könne das Judentum auch in die christliche Version einer universellen Ethik eingebunden werden; wenn es denn seinen partikularen und mit Macht verbundenen Anspruch nationaler Selbstbestimmung aufgebe. Eine solche Forderung aus einer christlich-theologischen Perspektive heraus zu formulieren, stärkt in besonderem Maße antijüdische Narrative. Nicht nur wird hier im Bild des ‚idealen Juden‘ als rastloser Exilant der antisemitische Topos des wurzellosen Wanderers bedient, sondern erinnert darüber hinaus die implizite Forderung an Jüdinnen*Juden, die ‚schlechten‘ Anteile ihrer Identität aufzugeben, an den historischen Konversionszwang: Erst die Abkehr vom jüdischen Partikularismus – hier von nationaler Selbstbestimmung –, ermögliche den Zugang zur universellen Ethik des Christentums.¹² Während für die christlich-postkoloniale Beurteilung von Israels Handeln eine „prinzipielle Orientierung an Gerechtigkeit, Wahrheit und Barmherzigkeit“ (Fuchs 2023, 41f.)¹³ beansprucht wird, erscheint das Judentum als partikular und archaisch, weil es an veralteten Vorstellungen wie Nation und Land festhalte, die im fundamentalen Widerspruch zur (christlichen) Version einer universellen Gemeinschaft ohne Grenzen und Nationen stünden. Damit wird die christlich-theologisch wie auch von den Philosophen der Aufklärung tradierte Abwertung des ‚archaischen‘, ‚partikularistischen‘ Judentums im Kontrast zum Christentum als ‚humane‘, ‚aufgeklärte Vernunftreligion‘ (vgl. Töllner 2022) perpetuiert. Die Dämonisierung Israels als Verhinderer eines universellen Weltfriedens führt die seit Beginn des Christentums wirkmächtige Projektion der bleibenden Unerlöstheit der Welt auf das

11 Segovia folgt hier einer in poststrukturalistischen und postkolonialen Positionen verbreiteten Logik des „Jew-Splitting“, die Jüdinnen*Juden in zwei Lager aufteilt: Die ‚guten‘, ‚nicht-identitären‘, die für die Idee der Diaspora und des Exils stehen und auf der anderen Seite die ‚schlechten‘, ‚identitären‘ Jüdinnen*Juden, die in Form des Zionismus einen geschlossenen Partikularismus vertreten würden (vgl. Chaouat 2016, 106ff).

12 Zu fragen wäre hier auch, weshalb ausgerechnet an den einzigen jüdischen Nationalstaat die Forderung nach dessen Abschaffung herangetragen wird, und was die Preisgabe nationaler Selbstbestimmung und damit des einzigen selbstbestimmten Schutzraumes für Jüdinnen*Juden angesichts globaler Vernichtungsandrohungen in der Konsequenz real bedeuten würde.

13 Fuchs (2023, 42) verteidigt unter diesem Anspruch die anti-israelische Position Mbembes als „Kritik Israels“.

Judentum, welches, so Grunberger & Dessuant (2000, 26), das christliche Heilsversprechen allein durch seine Existenz infragestellte und „sich weigerte, diesem ‚neuen Bund‘ anzugehören, der die Welt zu ‚erlösen‘ behauptete“, in moderner Gestalt fort.

c) Universalisierung des Leidens: Multidirektionale Erinnerung und ihre Fallstricke

Postkoloniale Theoretiker*innen plädieren vielfach für eine multidirektionale, komparative Erinnerungskultur, die den Fokus auf historische und strukturelle Kontinuitäten zwischen Holocaust und Kolonialismus legt. Der Nationalsozialismus wird dabei in Anlehnung an Césaires (1955) Konzept des „choc en retour“ als „Bumerangeffekt“ (Mbembe 2020d) kolonialer Verbrechen verstanden, die „Logik des Konzentrationslagers“ (Mbembe 2020a, 134) in ihrem Ursprung im Kolonialismus verortet. So sinnvoll eine Auseinandersetzung mit den historischen wie ideologischen Verbindungslinien zwischen Kolonialismus und Nationalsozialismus auch ist, birgt die Annahme eines unmittelbaren Kontinuums zugleich auch die Gefahr, historische Diskontinuitäten sowie grundlegende Differenzen zwischen kolonialen Herrschaftspraktiken und nationalsozialistischem Vernichtungsantisemitismus tendenziell zu nivellieren. Historische Verbrechen drohen so in einer „abstrakten Allgemeinheit“ aufgelöst zu werden, die „de[n] räumliche[n] und zeitliche[n] Kontext, die politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, aber auch Täter und Opfer [...] unkenntlich“ (Gerber 2021, 26f) werden lässt. Die Parallelisierung reduziere, so Messerschmidt (2008, 54), den Geschichtszusammenhang „auf eine Eindeutigkeit [...], die dazu neigt, entweder die Bedeutung des Rassismus oder die des Antisemitismus zu relativieren“.

Im eingeforderten Paradigmenwechsel hin zu einer „multidirektionalen Erinnerung“ (Rothberg 2009) zeigt sich besonders deutlich, wie die geforderte Öffnung der Erinnerungskultur für marginalisierte Perspektiven in eine Relativierung jüdischer Erfahrung umzuschlagen droht. Statt die unzureichende Erinnerungs- und Aufklärungsarbeit kolonialer Verbrechen zu kritisieren, wird mitunter suggeriert, dass gerade die Erinnerung an die Shoah die Anerkennung anderer – etwa kolonialer – Gewalt- und Leidensgeschichten verdränge. Die Vorstellung einer historischen ‚Singularität‘ der Shoah wird aus postkolonial-komparativer Perspektive mehrheitlich als eurozentrisch sowie „moralisch hierarchisierend und exkludierend gegenüber anderen Ereignissen“ (Klävers 2018, 109) problematisiert.¹⁴ Mendel & Uhlig (2021, 190) sprechen hier von einer

¹⁴ Klävers (2018, 109ff.) arbeitet in seiner breit angelegten Untersuchung zu komparativ-postkolonialen Ansätzen in der Holocaustforschung heraus, dass die Vorstellung einer historischen Singularität des Holocaust dort mehrheitlich abgelehnt wird, da diese ein eurozentrisches Weltbild widerspiegelte, welches dazu führe, dass „alle historischen Fälle von Massengewalt im Gegensatz zum Nationalsozialismus und zum Holocaust als weniger relevant oder gar weniger ‚schlimm‘“ bewertet würden. Im Vorwurf des Eurozentrismus werden jedoch sowohl die globalen Verstrickungen nationalsozialistischer Herrschaft als auch die Auswirkungen des nationalsozialistischen Vernichtungsantisemitismus auf Generationen von Jüdinnen*Juden weltweit systematisch aus-

„Tendenz zur Universalisierung der Shoah“: Die Erinnerung an die Shoah solle, so auch Sznajder (2022, 194), universalisiert werden „zu einem Mahnmal an die allgegenwärtige Modernisierung der Barbarei und nicht zum institutionalisierten Hass gegen die Juden“. Problematisch wird dies insbesondere dort, wo die Benennung des sowohl antisemitischen als auch singulären Charakters der Shoah als Ausdruck eines ‚jüdischen Exzeptionalismus‘ diffamiert wird, der etwa, wie Said (vgl. 2001) unterstellt, zur Legitimation von Israels Politik andiene. Dadurch wird ein zentrales Motiv des sekundären Antisemitismus aufgerufen, nach dem Jüdinnen*Juden von der (Erinnerung an die) Shoah profitierten (vgl. Kanitz & Schlagheck 2021, 54).

Auch in der skizzierten Erinnerungsdebatte treten mitunter christlich-antijüdische Narrative hervor. Mbembe (2016, 214) etwa sieht in der jüdischen Erinnerungskultur den ‚jüdischen Exklusivitätsanspruch‘ verkörpert: Im Festhalten an eine, aus dem monotheistischen Glauben hervorgehende, „Urtrauer“ – der Erinnerung an die Shoah – erscheine jede andere Trauer bloß als „heidnische Angelegenheit“. Allen anderen Leiden jenseits dieser „Urtrauer“ solle „der Zugang zum Bereich des Sprechens und der Sprache verwehrt werden“. Im jüdischen Erinnerungsgebot, etwa an die Befreiung aus der Knechtschaft in Ägypten, offenbare sich, so Mbembe (2021, 178) mit Verweis auf Crummel (1969), eine „morbid[e] [...] Ökonomie der Erinnerung“, die an „Dunklem und Traurigem“ festhalte und einen „Todeswunsch“ in sich trage. Hier deutet sich nicht nur das christlich-antijüdische Narrativ über die archaische Verstocktheit und Rückwärtsge wandtheit des Judentums an, sondern zugleich auch die implizite Vorstellung einer jüdischen (Über-)Macht, die privilegierten Zugriff auf gesellschaftliche Erinnerungskultur besitze.

In theologischen Rezeptionen postkolonialer Theorien wird diese Linie teilweise fortgeschrieben. In seinem Band zu „Aspekte[n] einer postkolonialen Bibelhermeneutik“ postuliert Fuchs (2023, 176), dass die Singularität der Shoah „kolonial missbraucht“ werde, und zwar dahingehend, „bestimmtes Leiden nicht sehen zu wollen“. Er fordert stattdessen eine universalisierende Übertragung der singulären jüdischen Leiderfahrung auf „alle Formen der Leidzufügung und der Unterdrückung“ (Fuchs 2023, 39f.) sowie der Erwählungsgeschichte Israels zum „exemplarische[n] und stellvertretende[n] Konzentrat aller Geschichte“ (Fuchs 2023, 37; Hervorhebung: im Original). Das Verhältnis JHWHs zu den Juden sollte „nicht exklusivistischen, sondern generativen Charakter“ (Fuchs 2023, 38) haben. Gemeinsam ist diesen Positionen die Forderung nach einer Verfügbarmachung jüdischer Erfahrung für andere Leidensnarrative. Letztlich wird Jüdinnen*Juden somit jedoch der Anspruch auf eine singuläre Leidenserfahrung oder

geblendet. Darüber hinaus steht hinter der Ablehnung der Singularitätsthese zumeist eine verkürzte Auffassung. Im ursprünglichen Sinne bezieht sich diese auf das Verständnis der Shoah als „Zivilisationsbruch“ und nimmt an, dass ein Verbrechen solchen Ausmaßes bis dato einmalig in der Geschichte gewesen ist, sich jedoch prinzipiell auch in ähnlicher Weise wiederholen könne. Mit der Betonung der ‚Singularität‘ wird nicht jeglicher Vergleich, sondern lediglich die Gleichsetzung der Shoah mit anderen Verbrechen abgelehnt.

auch eine eigene religiöse (Erwählungs-)Erzählung zum Vorwurf gemacht. So erweist sich das postkoloniale Plädoyer für eine erinnerungspolitische Universalisierung häufig nicht als solidarische Öffnung, sondern als subtiler Angriff auf jüdische Differenz(-erfahrung).

Aus theologischer Perspektive lässt sich anmerken, dass der Versuch, jüdische Erfahrungen unter eine gemeinsame Erzählung zu bringen oder in einer universalen Leidensgeschichte aufgehen zu lassen in seiner Logik letztlich an die ‚klassische‘ christlich-anti-jüdische Substitutionstheologie erinnert (vgl. Gruber 2023). Zielte diese darauf, Israel als das von Gott erwählte Volk durch das Christentum bzw. die Kirche zu ersetzen, soll nun an die Stelle einer singulären Leidensgeschichte oder Erwählungserzählung die Erfahrung universaler Unterdrückung, an die Stelle nationaler Selbstbestimmung die (christliche) Vision einer Gemeinschaft ohne ethnische Trennungen und Feindschaften treten. Die für die Substitutionslehre charakteristische „vollkommene Expropriation von Juden und Judentum aus deren eigener Geschichte“ (Kampling 2011, 311) scheint auch in Teilen postkolonialer (Um-)Deutungen von Antisemitismus, Israel oder der Erinnerung an die Shoah tendenziell auf.

Wie weiter? – Konsequenzen für die christliche Theologie

Wie gezeigt werden konnte, übt das Christentum weiterhin einen nachhaltigen Einfluss auf die Weitergabe antisemitischer Narrative aus, die mitunter auch in postkolonialen Diskursen zum Tragen kommen. Christlicher Theologie kommt somit eine besondere Verantwortung mit Blick auf die Analyse und Kritik antijüdischer Denkmuster, auch in postkolonialen Theorien und ihrer theologischen Aneignung zu. Aus einem ideologiekritischen politisch-theologischen Anspruch heraus wäre vor diesem Hintergrund eine aktualisierte Politische „Theologie nach Auschwitz“ (Metz) zu entwerfen, die postkoloniale und rassismuskritische Anliegen aufgreift, zugleich jedoch wachsam gegenüber der Verharmlosung, Relativierung oder Reproduktion von Antisemitismus und Antijudaismus bleibt. Notwendig ist dafür an erster Stelle auch innerhalb der Theologie ein fundiertes Verständnis für die Funktionsweisen von Antisemitismus – nicht nur historisch und mit Blick auf den christlichen Antijudaismus, sondern auch in seinen modernen Erscheinungsformen, insbesondere des gegenwärtig erstarkenden israelbezogenen Antisemitismus. Da dieser vorwiegend in codierter Form nicht unmittelbar Jüdinnen*Juden, sondern den Staat Israel oder den Zionismus adressiert, ist er ungleich schwerer zu entlarven, entfaltet jedoch gerade auch in christlich-theologischen Diskursen eine hohe Anfälligkeit und Wirkmacht, insofern gegenwärtige Betrachtungen zum Staat Israel im Sinne einer „theologisch inspirierte[n] Geschichtsphilosophie“ (Brumlik 2022, 133) dazu tendieren, diesen religiös aufzuladen und in einen direkten Bezug zum

biblischen Israel zu setzen.¹⁵ Moderner Antisemitismus greift dabei, wie gezeigt werden konnte, immer wieder auf christlich-antijüdische Narrative zurück. Diese zu entlarven, sollte genuine Aufgabe christlicher antisemitismuskritischer Theologie sein. Einen kritischen Blick gilt es vor diesem Hintergrund zu entwickeln für moderne – auch postkoloniale – Transformationen christlich-antijüdischer Narrative, wie etwa die implizite Forderung nach einer Ersetzung der Erwählungserzählung oder jüdischen (Leid-)Erfahrung durch eine abstrakt-universale Größe aller Leidenden und Unterdrückten, der Überwindung der ‚partikularen‘ Anteile des Judentums durch einen (christlich-)visionären Universalismus und der ‚jüdischen Rachsucht‘ durch eine (christliche) Haltung von Selbstlosigkeit, Versöhnung und universaler Liebe.

Nicht zufällig aktivieren sich antisemitische Narrative gerade auch in befreiungsorientierten und diskriminierungskritischen Theorien und Theologien. Der (moralische) Anspruch, gegen das Böse und für eine befreiende Vision der Welt zu kämpfen, kann in Verbindung mit einem manichäischen Weltbild dazu verleiten, das Übel der Welt auf einzelne Schuldige zu projizieren, statt strukturelle Verhältnisse mitsamt ihrer Widersprüche zu analysieren, und damit ein Einfallstor für antisemitische Deutungen bieten. Von klaren Dichotomien geleitete Vorstellungen über Unterdrücker und Unterdrückte, Kolonisatoren und Kolonisierte verkürzen komplexe historische und gesellschaftliche Zusammenhänge. Insbesondere das christliche Selbstbildnis als Religion der Liebe, Gerechtigkeit und Versöhnung, als grundsätzlich gute, humane Wir-Gruppe, die gegen das Böse, gegen Unterdrückung, Krieg und Missstände ankämpft und auf der ‚richtigen Seite der Geschichte‘ steht, ist auf implizite wie explizite Abgrenzungen zum Judentum hin zu befragen. Dies gilt in besonderem Maße für Theologien, die mit einem kritischen, normativ-befreienden Anspruch antreten und, wie auch postkoloniale Theologien, die subversiven, herrschaftskritischen Potenziale des Christentums (wieder-)entdecken wollen. Die in Befreiungs- und Politischen Theologien vorherrschende Tendenz zur (Selbst-)Identifizierung mit ‚den Unterdrückten‘ ist gerade auch im deutschen christlich-theologischen Kontext hinsichtlich der Anfälligkeit für schuldabwehrende Tendenzen und Entlastungsstrategien kritisch zu reflektieren.¹⁶ Durch Projektion der Täterschaft auf Andere – respektive Jüdinnen*Juden – bietet Antisemitismus die Möglichkeit, sich (unbewusst) von der eigenen biografischen oder historischen Schuld bzw. Verantwortung zu entlasten und stattdessen mit den ‚heutigen Opfern‘ zu identifizieren, als deren Unterdrücker*innen nun Jüdinnen*Juden ausgemacht werden.

15 Hier ist auf die Arbeiten von Stegemann, Stegemann & Al-Suadi (2021) zu verweisen, die herausstellen, dass insbesondere israelbezogene Formen des Antisemitismus gegenwärtig in theologischen Texten und kirchlichen Stellungnahmen verstärkt reproduziert werden, und daher auch von einer Entwicklung „[v]om Anti-Judaismus zum Anti-Israelismus“ sprechen.

16 Vgl. dazu den aufschlussreichen Beitrag von Jarosch (2018), der sich unter anderem mit dem in deutschsprachigen Befreiungstheologien sichtbaren Wunsch nach Identifizierung mit den Opfern bzw. Unterdrückten und der Frage nach damit verbundenen Möglichkeiten der Entlastung von eigener historisch-kultureller oder biografischer Tätergeschichte befasst.

Wenn nun Jüdinnen*Juden nicht mehr als Verfolgte, sondern als Täter*innen gelten, kann von einer Aufarbeitung des historischen wie auch des gegenwärtigen Antisemitismus abgesehen werden. Wird das koloniale europäische Erbe delegiert und auf den jüdischen Staat projiziert, gilt dies gleichermaßen auch für die Entlastung von Rassismus (vgl. Rensmann 2021). Es sollte daher auch genuines Anliegen postkolonialer Theologien sein, sich der Kritik antisemitischer Projektionen, die zur Verdrängung eigener Verstrickungen in antisemitische und kolonial-rassistische Strukturen beitragen können, anzunehmen – dies auch selbstkritisch mit Blick auf die eigenen antisemitischen Projektionsanteile Politischer und Befreiungs-Theologien.

Politische Theologie nach Auschwitz heute zu betreiben, bedeutet schließlich auch, eine fundierte Kritik gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse zu formulieren, und zu begreifen, dass diese Antisemitismus inhärent hervorbringen – als Abwehrmechanismus gegen die ambivalenten Anforderungen moderner bürgerlicher, spätkapitalistischer Gesellschaft. Unterkomplexe, schematisierende Artikulationsformen von Macht- und Herrschaftskritik hingegen drohen, auch innerhalb theologischer Diskurse, immer wieder in regressive antisemitische Denkmuster umzuschlagen. Eine differenzierte Analyse und Kritik realer gesellschaftlicher, politischer und historisch gewachsener Macht- und Herrschaftsverhältnisse unter Einbezug ihrer Schattierungen und Widersprüche ist daher auch theologischerseits dringend vonnöten, gerade in politischen wie ökonomischen Krisenzeiten, die das Bedürfnis nach einfachen Antworten und (antisemitischen) Schuldzuweisungen entfachen. Manichäisches Denken, sowohl in Welt- als auch (religiösen) Selbstbildern, muss immer wieder entlarvt und aufgebrochen werden, denn durch ebenjenes konnten Jüdinnen*Juden bzw. das Judentum über Jahrtausende hinweg mit der Seite des ‚Bösen‘ identifiziert, als Negativfolie konstruiert und die bleibende Unerlöstheit der Welt auf sie projiziert werden.

Angesichts der gegenwärtigen politischen wie gesellschaftlichen Krisenzeiten und in Zeiten einer globalen antisemitischen Hochstimmung bleibt, so das Fazit dieses Beitrags, eine stete Kritik antisemitischer und antijüdischer Denkformen mehr denn je dringend notwendig. Sie sollte jede Form theoretischen, politischen wie theologischen Arbeitens begleiten, damit das viel zitierte „Nie wieder“ nicht zu einer leeren Parole wird.

Literaturverzeichnis

- Bakan, Abigail (2014). Race, Class and Colonialism. Reconsidering the 'Jewish Question'. In: Abigail Bakan & Enakshi Dua (Hg.), *Theorizing Anti-Racism. Linkages in Marxism and Critical Race Theories*. Toronto: University of Toronto Press, 252–279.
- Brumlik, Micha (²2022). *Postkolonialer Antisemitismus? Achille Mbembe, die palästinensische BDS-Bewegung und andere Aufreger*. Hamburg: VSA.
- Busch, Charlotte, Gehrlein, Martin & Uhlig, Tom (2016). Einleitung. In: Dies. (Hg.), *Schiefheilungen. Zeitgenössische Betrachtungen über Antisemitismus*. Wiesbaden: Springer VS, 1–12.
- Césaire, Aimé (1955). *Discours sur le Colonialisme*. Paris: Présence Africaine.
- Chaouat, Bruno (2016). *Is Theory Good for the Jews? French Thought and the Challenge of the New Antisemitism*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Coffey, Judith & Laumann, Vivien (2021). *Gojnormativität. Warum wir anders über Antisemitismus sprechen müssen*. Berlin: Verbrecher.
- Crummel, Alex (1969). *Africa and America. Addresses and Discourses (1891)*. New York: Greenwood Press.
- Fuchs, Ottmar (2023). *Nichts ist unmöglich, Gott! Aspekte einer postkolonialen Bibelhermeneutik*. Würzburg: Echter.
- Gerber, Jan (2021). Holocaust, Kolonialismus, Postkolonialismus. Über Opferkonkurrenz und Schuldverschiebung, Einleitung des Herausgebers zum Schwerpunkt. In: Ders. (Hg.), *Die Untiefen des Postkolonialismus (Hallische Jahrbücher 1)*. Berlin: Edition Tiamat, 19–46.
- Gruber, Julius (2023). Postkoloniale Substitutionstheologie. Über Achille Mbembes ‚Nekropolitik‘. In: *sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik*, 23, 40–49.
- Grunberger, Béla & Dessuant, Pierre (2000). *Narzißmus, Christentum, Antisemitismus. Eine psychoanalytische Untersuchung*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Grünwaldt, Klaus (2011). Art. Recht (AT). In: WiBiLex, abrufbar unter: <https://www.die-bibel.de/resources/wibilex/al-tes-testament/recht-at> [17.10.2025].
- Gukelberger, Sandrine & Meyer, Christian (2023). Postkoloniale Theorie. In: Gerd Sebald et al. (Hg.), *Handbuch Sozialwissenschaftliche Gedächtnisforschung. Band 2*. Wiesbaden: Springer, 217–231.
- Holz, Klaus (2000). Figur des Dritten in der nationalen Ordnung der Welt. In: *Soziale Systeme*, 2.
- Holz, Klaus (2005). *Die Gegenwart des Antisemitismus. Islamistische, demokratische und antizionistische Judenfeindschaft*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Jarosch, Sabine (2018). Postkoloniale Theologie nach der Shoah? Eine Analyse von Täter- und Opfer-Vorstellungen als Beitrag zu einer postkolonialen Theologie in Deutschland. In: Andreas Nehring & Simon Wiesgickl (Hg.), *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 73–91.
- Kahane, Anetta (2020). Das Unbehagen am Jüdischen und die Antimoderne. In: Martin Jander & Anetta Kahane (Hg.), *Gesichter der Antimoderne. Gefährdungen demokratischer Kultur in der*

- Bundesrepublik Deutschland (Interdisziplinäre Antisemitismusforschung/Interdisciplinary Studies on Antisemitism Band 12). Baden-Baden: Nomos, 37–63.
- Kampling, Rainer (2011). Substitutionslehre. In: Wolfgang Benz (Hg.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*. Berlin: De Gruyter, 310–312.
- Kanitz, Maria & Schlagheck, Laura (2021). Antisemitismus in seinen Ausprägungsformen und Stereotypen. In: Samuel Salzborn (Hg.), *Schule und Antisemitismus. Politische Bestandsaufnahme und pädagogische Handlungsmöglichkeiten*. Weinheim: Beltz Juventa, 51–64.
- Kerner, Ina (³2017). *Postkoloniale Theorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Klävers, Steffen (2018). Postkoloniale Normalisierung: Anmerkungen zur Debatte um eine koloniale Qualität von Nationalsozialismus und Holocaust. In: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, 5/1, 103–116.
- Maccoby, Hyam (2020). *Der Antisemitismus und die Moderne. Die Wiederkehr des alten Hasses*. Leipzig: Hentrich & Hentrich.
- Mbembe, Achille (2008). What is postcolonial thinking? (Interview). In: *Esprit*, 09.01.2008, abrufbar unter: <https://www.eurozine.com/what-is-postcolonial-thinking/> [17.10.2025].
- Mbembe, Achille (2011). Nekropolitik. In: Marianne Pieper, Thomas Atzert, Serhat Karakayali & Vassilis Tsianos (Hg.), *Biopolitik – in der Debatte*. Wiesbaden: VS Verlag, 63–96.
- Mbembe, Achille (2015). On Palestine. Foreword. In: Jon Soske & Sean Jacobs, (Hg.), *Apartheid Israel. The Politics of an Analogy*. Chicago: Haymarket Books, viif.
- Mbembe, Achille (2016). *Ausgang aus der langen Nacht. Versuch über ein entkolonisiertes Afrika*. Berlin: Suhrkamp.
- Mbembe, Achille (2019). *Necropolitics*. Durham: Duke University Press.
- Mbembe, Achille (2020a). *Politik der Feindschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Mbembe, Achille (2020b). *Postkolonie. Zur politischen Vorstellungskraft im gegenwärtigen Afrika*. Wien: Turia + Kant.
- Mbembe, Achille (2020c). Leben in den Mythen anderer. Brief an die Deutschen. In: *taz*, 11.5.2020, abrufbar unter: <https://taz.de/Leben-in-den-Mythen-anderer/!5681758/> [17.10.2025].
- Mbembe, Achille (2020d). Die Welt reparieren. In: *Die Zeit*, 18, abrufbar unter: <https://www.zeit.de/2020/18/antisemitismus-achille-mbembe-vorwuerfe-holocaust-rechts-extremismus-rassismus> [17.10.2025].
- Mbembe, Achille (⁵2021). *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp.
- Mendel, Meron & Uhlig, Tom (2021). Globaler Antisemitismus und die Universalisierung der Shoah. Konstellationen der politischen Bildungsarbeit. In: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, 73/2, 190–201.
- Messerschmidt, Astrid (2008). Postkoloniale Erinnerungsprozesse in einer postnationalsozialistischen Gesellschaft – vom Umgang mit Rassismus und Antisemitismus. In: *Peripherie*, 28/109/110, 42–60.
- Postone, Moishe (1988). Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch. In: Dan Diner (Hg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt a. M.: Fischer, 242–254.

- Rensmann, Lars (2021). Israelbezogener Antisemitismus. Formen, Geschichte, empirische Befunde. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Dossier Antisemitismus), abrufbar unter: <https://www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/326790/israelbezogener-antisemitismus> [17.10.2025].
- Rothberg, Michael (2009). *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Redwood City: Stanford University Press.
- Röwekamp, Georg (2021). 'Schmutziger Winkel' oder 'Mitte der Welt'? Das Heilige Land im Spannungsfeld von Peripherie und Zentrum – einige Mosaiksteine aus der Alten Kirchengeschichte. In: Ulrich Winkler, Christian Boerger & Joel Klenk (Hg.), *Von Peripherien und Zentren, Mächten und Gewalten. Jerusalemer Ansätze für eine postkoloniale Theologie*. Münster: Aschendorff, 133–151.
- Said, Edward (1981). *Zionismus und palästinensische Selbstbestimmung*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Said, Edward (1986). Michael Walzer's 'Exodus and Revolution'. A Canaanite Reading. In: *Arab Studies Quarterly*, 8/3, 289–303.
- Said, Edward (1992). *The Question of Palestine*. New York: Vintage.
- Said, Edward (2001). *The End of the Peace Process. Oslo and After*. New York: Vintage.
- Said, Edward (2004). *Freud and the non-European*. London: Verso.
- Salzborn, Samuel (2011). Antisemitismus. In: Europäische Geschichte Online (EGO), abrufbar unter: <http://ieg-ego.eu/de/threads/transnationale-bewegungen-und-organisationen/internationale-organisationen-und-kongresse/samuel-salzborn-antisemitismus> [17.10.2025].
- Schwarz-Friesel, Monika & Braune, Holger (2007). Geschlossene Textwelten. Konzeptualisierungsmuster in aktuellen antisemitischen Texten. In: *Sprachtheorie und germanistische Linguistik*, 1.
- Segovia, Fernando (2013). Grenzüberschreitendes Interpretieren. Postkolonialismus-Studien und Diaspora-Studien in historisch-kritischer Bibelexegese. In: Andreas Nehring & Simon Tielech (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (ReligionsKulturen Band 11)*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 70–90.
- Spivak, Gayatri (2004). Terror. A Speech After 9-11. In: *boundary*, 31/2.
- Staffa, Christian (2019). Christlicher Antisemitismus. Grundlegung für eine Umkehr. In: Matthias Grebe (Hg.), *Polyphonie der Theologie. Verantwortung und Widerstand in Kirche und Politik*. Stuttgart: Kohlhammer, 367–376.
- Stegemann, Wolfgang, Stegemann, Ekkehard & Al-Suadi, Soham (Hg.) (2021). *Vom Anti-Judaismus zum Anti-Israelismus. Der Wandel der Judenfeindschaft in theologisch-kirchlichen Diskursen (Judentum und Christentum Band 26)*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Stögner, Karin (2022). Der Antisemitismus und das Konzept der Intersektionalität. In: Astrid Biele Mefebue, Andrea Bührmann & Sabine Grenz (Hg.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*. Wiesbaden: Springer, 93–108.
- Sznaider, Natan (2022). *Fluchtpunkte der Erinnerung. Über die Gegenwart von Holocaust und Kolonialismus*. München: Hanser, 194.

Töllner, Axel (2022). Von christlichem Antijudaismus im modernen Antisemitismus. In: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik, 6, 139–159.

Volkov, Shulamit (2023). Interpreting Antisemitism. Studies and Essays on the German Case (Perspectives on Jewish Texts and Contexts 23). Berlin: De Gruyter.

Anna Hack, M. A.
Robert-Koch-Str. 40
48149 Münster
+49 (0) 251 83-30047
anna.hack(at)uni-muenster(dot)de
<https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/IRpP/hack.html>