

Simone Paganini, *Warum sind immer die Juden schuld? Antisemitismus in der Bibel*, Freiburg: Herder 2025, 176 S., 20,- €, 978-3-451-60145-3

Die Untersuchung des Verhältnisses von Bibel und Judenfeindlichkeit zählt zu den zentralen Themen der theologischen und bibelwissenschaftlichen Forschung, mit dem sich auch die gut lesbare, relativ kompakte, Überblicksdarstellung des Aachener Professors für Biblische Theologie, Simone Paganini, beschäftigt. Die Bibel wird darin verstanden als

„älteste Schrift, die von Juden aus der Perspektive von Juden erzählt – Antisemitismus wahrnimmt, beschreibt, auswertet und letztlich sogar selbst betreibt“ (S. 22).

Sie wird damit sowohl als Quelle von dessen Reflexion als auch von dessen Reproduktion betrachtet. Ziel des Buches ist es, die Entstehung antisemitischer Denkformen in der hebräischen und christlichen Bibel sowie das Verhalten des Christentums dazu nachzuzeichnen und so einen Beitrag zur Aufarbeitung und zum Verständnis eines bis heute aktuellen gesellschaftlichen und religiösen Problems zu leisten und Tendenzen christlicher Verantwortungsabwehr entgegenzuwirken.

Das Buch gliedert sich in drei Hauptteile: „*Antisemitismus, Antisemitismen und das Problem einer nicht eindeutigen Definition eines vermeintlich klaren Sachverhalts*“ (S. 25–68), „*Antisemitismus und Antisemiten in der hebräischen Bibel und in ihrer Umwelt*“ (S. 69–124) zum Alten Testament und „*Semitisch ‘antisemitisch’: Wenn Juden antisemitische Schriften verfassen*“ (S. 125–166) zum Neuen Testament. Etwa ein Drittel des Buchs behandelt somit theoretische und historische Grundlagen des Antisemitismus, dessen Definitionen, Ausprägungen und Wandlungen und schafft den Rahmen für die Analyse biblischer Texte auf enthaltene oder reflektierte Strukturgleichheiten zu dem in der Neuzeit als Antisemitismus Bezeichneten.

Eine Unterscheidung zwischen rassistisch-kulturellem Antisemitismus und religiösem Antijudaismus lehnt Paganini ab, da diese letzteren verharmlose, obwohl

„auch [...] dieser Hass, wie man insbesondere in der Antike und im Mittelalter beobachten kann, weitgehend religiös geprägt war, [...] sich doch [...] nie allein auf die Religion [bezog]. Die soziale und politische Komponente spielte stets eine wesentliche Rolle. Dabei werden ‚dem Juden‘ fast immer negative Eigenschaften zugesprochen, die als angeboren bzw. unveränderlich angesehen werden. Diese Zuschreibungen lassen sich auf verschiedenen Ebenen beobachten: der physischen, der sozialen und der kulturellen. Der Hass gegen Juden war stets auch rassistisch motiviert.“ (S. 19).

‘Antisemitismus‘ umfasse eine Vielzahl von der Antike bis zur Gegenwart nachweisbarer antijüdischer Verhaltensweisen, die nicht notwendigerweise Konsequenz konkreter sozialer Situationen oder des Verhaltens jüdischer Menschen, sondern Ausdruck einer überzeitlichen Feindseligkeit seien. So hätten sich

„die ideologischen Grundlagen in den vergangenen zweieinhalb Jahrtausenden nur wenig verändert [...] Zwischen dem rassistisch begründeten Antisemitismus des 19. Jahrhunderts und den ebenso ethnisch geprägten antisemitischen Ausformungen des Hasses gegen Juden in hellenistischer Zeit lassen sich nur marginale ideologische Veränderungen feststellen. Die Methoden der Verfolgung, Ghettoisierung, Ausgrenzung und Diskriminierung sind im Wesentlichen unverändert geblieben. Auch die Vorstellung einer systematischen globalen Vernichtung ist nicht neu.“ (S. 168)

Es werden verschiedene Erklärungsmodelle für das kontinuierliche Auftreten von Antisemitismus vorgestellt. Dazu gehören zum einen funktionalistische Ansätze, die

„die Ursachen für Judenfeindlichkeit in den sich im Lauf der Geschichte wandelnden sozialen, politischen und religiösen Beziehungsgeflechten und ihrer Umwelt“ (S. 29)

identifizieren. Zum anderen wird die substantielle oder essenzialistische Erklärungstheorie vorgestellt, die

„postuliert, dass die Einzigartigkeit des Judentums auf religiöser, sozialer und kultureller Ebene als Ursache antijüdischer Handlungen anzusehen ist“ (S. 29).

Dies könnte weiter auf die Problematik, inwiefern dadurch selbst Andersartigkeiten festgeschrieben werden, problematisiert werden. (S. 27–62) Aufgrund dieser Kontinuität judentfeindlicher Haltungen und Denkmuster, deren Vorurteile sich nicht auflösen, sondern jeweils neu an gesellschaftliche Bedingungen anpassen, sei die Anwendung des Begriffs, auch wenn dieser erst im späten 19. Jahrhundert entstand, auch auf frühere Epochen wie auch das biblische Zeitalter gerecht fertigt und nicht anachronistisch (S. 11f., 18f., 21f.).

Paganinis Analyse biblischer Texte, in denen er Ansätze antisemitischer Denkmuster aufzeigt, basiert auf einer Definition von Antisemitismus als ideologische und soziale Einstellung tief verwurzelter, realitätsferner Feindseligkeit gegenüber Jüdinnen und Juden. Diese zeige sich in negativen tradierten Stereotypen (Abstrahierung), ihrer Konstruktion als „die Anderen“, Monstrifizierung und Dehumanisierung sowie in der Zuschreibung kollektiver Schuld und Verantwortung für Probleme unabhängig vom tatsächlichen Verhalten (Kollektivierung, Sündenbockmechanismus) und führe zu Diskriminierung, Marginalisierung und Verfolgung in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten (S. 66–68).

Das Alte Testament, dessen Texte keine objektiven historischen Berichte, sondern literarische Reflexionen und theologische Deutungen sind, in denen Erfahrungen von Unrecht, Leid und göttlicher Gerechtigkeit verarbeitet werden, betrachtet Paganini auch als Reflexion kollektiver Erfahrungen früher Formen von Antisemitismus.

Die in exilischer oder früh-nachexilischer Zeit fertiggestellte Exodus-Erzählung, geprägt von Verlust, Deportation und Exil, reflektiere Erfahrungen kollektiver Bedrohung durch völlige Vernichtung und formuliere die Hoffnung auf

Wiederherstellung nationaler und religiöser Identität. Welche Bedeutung es hierfür hat, dass nur die jüdische Oberschicht nach Babylon deportiert wurde, wird von Paganini an dieser Stelle nicht weiter thematisiert. Wenngleich es sich nicht um einen historischen Tatsachenbericht handele, greife der Text „sehr wohl historisch prägende Ereignisse der Geschichte Israels auf und überarbeitet sie“ (S. 75). Dass Bedrohtsein ein zentrales Element der Selbstwahrnehmung Israels ist, zeige sich im Motiv der von Beginn an existenziellen Gefährdung, das bereits in den Geburtsgeschichten des Mose anklinge und auch den Beginn der Geschichte Israels präge. Dieser behandle aufgrund dieses Bedrohungsbewusstseins einen dreifachen Versuch eines Völkermords: das Vorgehen des ‚neuen Königs, der Josef nicht gekannt hatte‘ gegen das größere und stärkere Israel durch harte Arbeit zur Verhinderung dessen weiterer Vermehrung in Ägypten (Ex 1,8-14), der Befehl an die dies verweigernden Hebammen, neugeborene Jungen sterben zu lassen (Ex 1,15-21) und schließlich der explizite Befehl an das ganze Volk, alle hebräischen Jungen in den Nil zu werfen (Ex 1,22). Dies geschehe nicht zur Reflexion einmaliiger, sondern sich wiederholender tief verankerter Erfahrungen potenzieller Vernichtung.

Somit werde auch bereits das reflektiert, was seit Prägung des Begriffs im 19. Jahrhundert als Pogrom bezeichnet wird und das vielleicht älteste Phänomen des Antisemitismus darstelle: die grundlose, von Autoritäten gebilligte, oft auch spontane von der Mehrheit getragene Gewalt gegen Juden als Minderheit nur aufgrund ihres Judentums. Der Pharaoverlass, mit dem das Exodusbuch einsetzt, enthalte zentrale Mechanismen antisemitischen Denkens: so etwa die Kollektivierung, indem das ganze Volk Israel als Gefahr wahrgenommen wird, und die Abstrahierung, da aus dem friedlichen Zusammenleben mit den integrierten, sich vermehren könnennden Hebräern der klassische Verschwörungsmythos von Illoyalität und Gefährdung der Gesellschaft konstruiert wird. Als „Andere“ würden die Israeliten wie in späteren antisemitischen Formen zugleich als bedrohlich und mächtig, statt als minderwertig

gedeutet. Die daraus folgende Unterdrückung durch Zwangsarbeit und Gewalt (Ex 1,13–14) eskaliere in pogromartige Ausschreitungen. In der Formulierung „Ein Grauen vor den Söhnen Israels erfasste sie“ (Ex 12,1, S. 79) erkennt Paganini eine kollektive Dehumanisierung. Eine rassistische Komponente deute sich im Befehl an, männliche Neugeborene zu töten. Dieser setzt voraus, Hebräer äußerlich erkennen und von Ägyptern unterscheiden zu können, wie es auch die späteren Rassentheorien des 19. und 20. Jahrhunderts behaupten. Auch die Tochter des Pharao erkennt Mose als Hebräer („Das ist eins von den Kindern der Hebräer“, Ex 2,6, S. 81), ohne dass äußere Merkmale genannt werden. Dass sie es offenbar nicht als abstoßend empfindet, sondern rettet und zu sich nimmt, könne als ironische jüdische Verarbeitung der antiken Vorstellungen gelten, Juden seien äußerlich erkennbar. (S. 69–84).

Die in der Septuaginta enthaltenen Makkabäerbücher versteht Paganini als Reflexion der Gefährdung jüdischer Identität auch im jüdischen Kernland Judäa unter der seleukidischen Herrschaft. Sie schildern den Aufstand religiös und kulturell treuer Juden gegen den Hellenisierungskurs des Königs Antiochus IV., der durch die Absetzung traditioneller Hoherpriester, das Verbot jüdischer Riten und die Einführung heidnischer Praktiken die Autonomie des Tempelstaates bedrohte. Die geschilderten Maßnahmen, etwa Verbote von Beschneidung, Sabbatfeiern und Speisegeboten, die Entweihung des Tempels und pogromartige Gewalt weisen nach Paganini „alle Elemente des heute als Antisemitismus bekannten Phänomens“ (S. 102) auf und verbinden religiöse, ethnische und rassistische Motive. Kollektivierung zeige sich in Textstellen, die verdeutlichen, dass die jüdische Bevölkerung nicht nur als andersgläubig, sondern als einheitliche ethnische Minderheit verfolgt werde und ihre Weigerung zur Anpassung als rassistisch konnotierte Bedrohung für die Einheit des Reiches und damit als Gefahr durch das gesamte Volk, nicht durch Einzelne, verstanden werde, wie in 2 Makk 5,11–14 („Als dem König zu Ohren kam, was geschehen war, nahm er an, Judäa wolle von ihm abfallen...“) oder 1 Makk 1,41–42 („alle

sollten zu einem einzigen Volk werden und jeder sollte seine Eigenart aufgeben“). Die Darstellung der Hohenpriester Jason und Menelaos als eigennützige Figuren, die im Rahmen einer größeren jüdischen Verschwörung mit Antiochus paktierten, illustrierte das antisemitische Motiv, nach dem Juden als konspiratives, illoyales Kollektiv selbst zum Nachteil für Mitglieder des eigenen Volks agierten. Auch der Sündenbockmechanismus werde sichtbar, wenn Juden für politische Unruhen verantwortlich gemacht würden. Die Makkabäerbücher lieferten nicht nur Zeugnisse, sondern interpretierten Antisemitismus als erzieherische Strafe Gottes (2 Makk 6,12–17), die nicht der Vernichtung, sondern der Bewahrung vor spätem Urteil im göttlichen Gericht dient. Dies sei jedoch später gegen Juden verwendet worden, wodurch Gewalt fälschlich als durch ihren eigenen Glauben gerechtfertigt dargestellt wurde (S. 99–106)

Die fiktionalen Bücher Daniel und Esther reflektierten literarisch strukturelle Judenfeindschaft und gewannen daraus universelle Aussagekraft über antisemitische Auswüchse: Die Verlagerung der Handlung, bei Daniel nach Babylon, bei Esther nach Susa, welche als Chiffren für das ägyptische Alexandria und die Situation jüdischer Gemeinschaften unter griechischer Herrschaft fungieren, erlaube eine indirekte Kritik an diesen Zeitverhältnissen der hellenistischen Gegenwart (S. 106–108).

Daniel und seine Gefährten stünden exemplarisch für die Ablehnung und Verfolgung von Juden in der Diaspora. Trotz ihrer Integration am babylonischen Hof werden sie wegen ihrer Treue zur eigenen Identität, etwa der Weigerung, unreine Speisen zu essen oder das Standbild des Königs anzubeten, bestraft: durch Feuerofen, Löwengrube oder die Entweihung heiliger Gefäße. Das Buch greife damit typische antisemitische Motive auf: Daniel werde nicht aufgrund tatsächlicher, sondern gesuchter, aber nicht gefundener Schuld und seines Andersseins verfolgt (Dan 6,4–5). Die Anklage wegen der Verehrung des eigenen Gottes spiegele weniger Kultisches als Politisches und das Stereotyp jüdischer Illoyalität wider. Das

Buch sei zudem eine frühe literarische Reflexion des Hasses auf Juden nicht wegen ihrer angeblichen Minderwertigkeit, sondern wegen ihres als bedrohlich empfundenen Erfolgs, für welchen auch Daniel Neid und Verfolgung erfahre. Sein wundersames Überleben, die Visionen von endzeitlicher Rettung und dem Zusammenbruch der feindlichen Reiche vermittelten eine gerade angesichts von Angst und Verfolgung verständliche Botschaft der Ermutigung: Bewahrung von Identität und Glauben im Spannungsfeld von Anpassung und Assimilation führen zum Heil. (S. 108–112).

Das Buch Esther projiziere Erfahrungen der hellenistischen Zeit rückwirkend in die persische Epoche, für die ein realer Vernichtungsplan gegen Juden nicht belegt sei. Stattdessen spiegеле die Erzählung Verfolgung und Anpassungsdruck der Diadochenzeit. Aus Rachsucht über Mordechais Verweigerung, sich vor ihm zu verneigen, plant der königliche Beamte Haman die kollektivierende Ausrottung aller Juden. Die zur Königin erhobene Esther, selbst Jüdin, verhindert das durch die Aufdeckung des Plans vor dem König. Dennoch zeige das Buch eine problematische Wirkungsgeschichte: Hamans Anklagerede bündele erstmals literarisch antisemitische Vorurteile und Verschwörungsmythen. Durch Kollektivierung und Stereotypisierung („Es gibt ein Volk, zerstreut und abgesondert unter den Völkern ..., ihre Gesetze sind verschieden“, Est 3,8, S. 114) würden Juden nicht individuell, sondern als homogene, bedrohliche, nicht integrierbare Gruppe konstruiert. Sie erschienen als illoyale und legitim zu vernichtende Sündenböcke gesellschaftlicher Instabilität. Die Dehumanisierung gipfele in der genozidale Züge aufweisenden Aufruf, alle Juden „zu vertilgen, zu töten und zu verderben, Jung und Alt, Kinder und Frauen, an einem Tag“ (Est 3,13, S. 116). Eine ökonomische Dimension beinhalte Hamans Angebot, „zehntausend Talente Silber“ in die königliche Schatzkammer einzubringen (Est 3,9). Damit erscheine ihre Vernichtung nicht nur politisch und sozial, sondern auch wirtschaftlich vorteilhaft. Erstmals werde das Stereotyp einer

Verbindung von Judentum und Reichtum verbreitet, da das Geld aus dem Besitz der zu vernichtenden Juden stammen soll. (S. 112–117)

Der dritte Teil behandelt das Neue Testament und die Auseinanderentwicklung der jüdischen Reformbewegung hin zu einer sich zunehmend feindlich von der Mutterreligion abgrenzenden Eigenreligion. Zunächst erfolgen ganz grundlegende Erklärungen, dass Menschen in der Nachfolge Jesu bis ins 2. Jh. mangels organisierter Strukturen noch nicht als „Christen“ bezeichnet werden konnten und dass Jesus selbst kein Christ, sondern Jude war, der sich als Führer einer innerjüdischen Reformbewegung nie von seiner Religion distanzierte. Kritische Worte gegen Zeitgenossen, insbesondere die Samaritaner, führt Paganini auf spätere Evangelienautoren 30–50 Jahre nach Jesu Tod zurück, während der universale Missionsbefehl in Mt 28,19 auf die sich bereits ausbreitende matthäische Gemeinde verweise. Authentische Jesus-Worte wie Mt 10,5–6 („Geht nicht zu den Heiden, betretet nicht die Städte der Samaritaner, sondern geht zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“, S. 127) und Vergleiche von Heiden mit Hunden oder Schweinen (Mt 15,26–27; Mt 7,6) zeigten, dass „zur Zeit Jesu“ und auch für ihn selbst

„[d]ie Zugehörigkeit zum ‚Haus Israel‘, aber genauso zu den Samaritanern oder zu den Heiden, [...] nicht nur eine religiöse, sondern [...] auch eine sehr stark rassistische Frage“ (S. 127)

gewesen sei und letztere

„unter Anwendung von ähnlichen pseudowissenschaftlichen Kriterien wie jenen der Rassentheoretiker des 19. Jahrhunderts gesprochen – Menschen einer anderen Rasse“

waren (S. 127).

Der „Prozess der Identitätsbildung“ sei „im frühen Christentum von Anfang an auf Kosten des Judentums erfolgt“. Daher sei es

„[u]mso erschütternder, dass dem Thema Antisemitismus in der christlichen Reflexion – und insbesondere in der akademischen

Theologie – bis heute kaum eine Relevanz zukommt. Das ist möglicherweise als eine Form der Abwehr zu interpretieren. Denn sobald die Schriften des Neuen Testaments mit dem Verdacht des Antisemitismus konfrontiert wurden, wurden stets große Anstrengungen unternommen, Erklärungen zu formulieren, um auf diese Weise zu einer angeblich besonders differenzierten, unbefangenen Sicht der Dinge zu gelangen.“ (S. 169).

Wie sich bereits aus dem Titel des dritten Teils „*semitisch’ antisemitisch: Wenn Juden antisemitische Schriften verfassen*“ folgern lässt, möchte Paganini ein Bewusstsein dafür schaffen, dass die in der neueren Forschung herausgestellte Kontinuität des Neuen Testaments mit dem Judentum kein Schutz vor antisemitischen Denkmustern ist und deren Ausschluss nicht garantiert. Von der neueren Exegese betonte Überwindungen solcher Brüche erscheinen dabei häufig erneut in Frage gestellt oder werden erst gar nicht rezipiert.

Die häufig genutzte Bezeichnung „christusgläubige Juden“ für Autoren und Adressaten des Neuen Testaments hält Paganini nur für die erste Generation der Jerusalemer Urgemeinde für zutreffend, die noch eine innerjüdische Gruppe bildete. In den hellenistischen Gemeinden habe sich dagegen früh die Überzeugung durchgesetzt, dass ein Bruch mit dem Judentum notwendig sei. In der zweiten Generation verschärfte sich der Konflikt zwischen Jerusalemer Judenchristen und antiochenischen Heidenchristen über Gemeinschaft mit Nichtjuden, Beschneidung, Reinheits- und Speisevorschriften sowie die Autorität Jesu gegenüber der rabbinischen Gesetzesauslegung. Die Frage nach der Zugehörigkeit zum Judentum für das Christsein wurde zentral.

Paulus, der in dieser Zeit gemischte Gemeinden gründete, habe nie komplett mit dem Judentum gebrochen, sondern seine jüdische Herkunft stets betont, aber an seinem Misserfolg bei den Juden gelitten. Der Autor beschreibt ihn als „tiefgläubigen, verletzten Juden, der sich von seinen eigenen Leuten abgelehnt fühlte“ (S. 134). Zwar habe Paulus keine systematisch antijüdische Theologie entwickelt, doch spiegelten seine Schriften die wachsenden Spannungen mit

jüdischen Autoritäten wider und enthielten unreflektiert anti-jüdische Motive und Stereotype des Trennungsprozesses und der antiken Welt mit folgenschwerer Wirkungsgeschichte. So bezeichne 1 Thess 2,15–16 die Juden pauschal als „Jesusmörder“, die „Gott missfallen“ und „Feinde aller Menschen“ seien – ein Beispiel für Kollektivierung, Stigmatisierung und Dehumanisierung, verbunden mit dem antiken Vorwurf der Gottlosigkeit und Misanthropie.

Das Markusevangelium deutet Paganini als „Text, der sich vor einem gänzlich nichtjüdischen Hintergrund entwickelt hat“ (S. 135). Autoren und Adressaten hätten kaum noch eine gemeinsame Basis mit Tora-treuen oder Jesus-gläubigen Juden. Das Markusevangelium bilde somit eine Ausnahme unter den noch judenthriftlich geprägten Schriften seiner Zeit. Gleichwohl sei es kein antisemitischer Text: Man „meinte erkannt zu haben, dass man völlig anders war. Man war also nicht anti-semitisch, man war a-semitisch“ (S. 136).

Für das Matthäusevangelium (S. 137–141) stellt Paganini fest, dass Autoren und Adressaten ursprünglich jüdischer Herkunft, jedoch im Kontext einer mittlerweile schon zwischen zwei Religionen ausgetragenen Auseinandersetzung bereits aus der Gemeinschaft ausgeschlossen worden und daher mit Problemen konfrontiert seien. Sie schrieben nun „aus einer Außenperspektive“ (S. 138) über das Judentum, das sie „grundsätzlich für ‚gescheitert‘“ hielten, womit „der Bruch mit dem Judentum [...] absolut sei“ (S. 140). Exemplarisch zeige dies das Gleichnis von den bösen Winzern, die die gesandten Knechte und den Sohn des Hausherrn töten, welches Jesus mit den für die spätere Substitutionsvorstellung grundlegenden Worten schließt:

„Das Reich Gottes wird euch weggenommen und einem Volk gegeben werden, das die Früchte des Reiches bringt“ (Mt 21, 36–42; S. 139)

Das lukanische Doppelwerk verankere, so Paganini, zwar Christentum und Jesus in jüdischer Tradition, insgesamt sei das Werk jedoch „zwar judeninteressiert, aber grundsätzlich

bereits Juden(tum)-frei“ (S. 141). Seine Adressaten, laut Paganini eine rein hellenistisch-römische Gemeinde, seien nicht mehr in der alten Religion beheimatet, weshalb keine bewusste Abgrenzung mehr nötig sei: Ressentiments seien aus älteren Traditionen übernommen und weitertradiert worden, vor allem in der Passionserzählung: Die römische Oberschicht und Pilatus würden entlastet, während Juden negativ dargestellt würden, was bereits ein Anzeichen von Antisemitismus sei. Auch Jesu Kreuzeswort „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“ (Lk 23,34), das zudem nicht als erhört erscheine, unterstreiche ihre Schuld. So zeige sich, dass „Antisemitismus ein entscheidendes Charakteristikum bei der Identitätsbildung des frühen Christentums war“ (S. 141–143).

Eine besonders ausführliche Analyse widmet Paganini dem Johannesevangelium, das als das eine Generation nach der Tempelzerstörung entstandene Werk einer Gruppe gelte, die sich bereits weit vom Judentum entfernt hatte und es als fremd ablehnte. Allerdings zeige die Geschichte vom geheilten Blinden (Joh 9,22), dessen Eltern aus Angst vor dem Synagogenausschluss Jesus verleugnen, wie Erfahrungen der eigenen Zeit in die Zeit Jesu rückprojiziert würden. Das Judentum erscheine fälschlich als monolithische Institution mit Exkommunikationsgewalt, wie es eher die synagogale Ordnung um 120 n. Chr. widerspiegеле. Die Synagoge sei soziales Lebenszentrum und ein Ausschluss existenzgefährdend gewesen. Dass die Urheber der Ausgrenzung aus der Opferperspektive negativ dargestellt werden, sei

„natürlich nicht gerade Ausdruck reifer Konfliktbewältigung [...], aber eine sehr menschliche Reaktion, die rückblickend gut nachvollziehbar ist“ (S. 145).

Um zu zeigen, dass neben den strukturellen Antisemitismus-Merkmalen von Kollektivierung und Stereotypisierung auch die später zentralen Vorwürfe der Intriganz und Hinterhältigkeit bereits im Johannesevangelium angelegt sind, führt Paganini – wie im gesamten Werk – eigene Übersetzungen von Passagen an, die dies verdeutlichen sollen. So etwa von

Joh 7,1 („Danach zog Jesus in Galiläa umher; er wollte nicht in Judäa umherziehen, weil die Juden ihm nach dem Leben trachteten“) oder Joh 11,53 („Von jenem Tag an beratschlagten sie nun, wie sie ihn töten könnten“). In der johanneischen Passionsgeschichte würden „die Juden [...] wie nirgends sonst als Drahtzieher und Vollstrecker des Todesurteils ausgewiesen“ (S. 150), während Pilatus entlastet werde. Die Darstellung gehe so weit, dass der Text grammatisch eine angesichts der politischen Machtverhältnisse historisch

„völlig unglaubliche Szene inszeniert, die allein dem Zweck dient, ‚den‘ Juden als Kollektiv die volle Verantwortung zuzuschreiben“ (S. 152).

Diese suggeriere, „dass es ‚die‘ Juden waren, die Jesus ans Kreuz geschlagen haben“ (S. 151):

„Dann nun lieferte er [Pilatus] ihn [Jesus] an sie [die Juden bzw. die Hohenpriester] aus, dass er gekreuzigt würde. Sie [die Juden bzw. die Hohenpriester] aber nahmen Jesus und führten ihn fort“ (Joh 19,16) Die Menschen, die mit ‚sie‘ gemeint sind, müssten eigentlich die römischen Soldaten sein. Sie führen die Befehle von Pilatus aus und kreuzigen Jesus. Grammatikalisch beziehen sich aber die Personalpronomen immer noch auf die Hohenpriester. Pilatus [...] übergibt Jesus an dieser Stelle – wie der Text suggeriert – der jüdischen Obrigkeit, die ihn übernimmt und abführt, um ihn zu kreuzigen“ (S. 153).

Diese Deutung wurde prägend für die Entwicklung antisemitischer Stereotype in der christlichen Tradition und das Motiv der ‚Gottesmörder‘ (S. 153). Die Schilderung der Hohenpriester ahistorisch in pluraler Form und die Darstellung der Menge wertet Paganini als Ausdruck der Kollektivierung. Die Drohung der Hohenpriester an Pilatus, bei Freilassung Jesu kein Freund des Kaisers zu sein, ihn also unter Druck setzend, Jesus zu verurteilen, wozu sie historisch keine Macht hatten, lasse den Prozess als Ergebnis einer „gezielten Verschwörung der ebenso egoistischen wie hinterlistigen jüdischen Führer“ erscheinen, womit „die‘ Juden als diejenigen dargestellt [werden], die im Verborgenen und mit allerlei Hinterlist

planen, Jesus zu verhaften und zu töten“ (S. 155). Damit sei erstmals das in späteren Verschwörungsmythen wirksam gewordene Stereotyp der „jüdischen Intrige“ formuliert, wonach

„Juden überproportional Einfluss in wichtigen politischen Bereichen haben und [...] die Welt heimlich durch Intrigen und unangemessene Macht beherrschen“ (S. 154),

also

„eine geheime, weltumfassende Macht ausüben sowie politische, wirtschaftliche und soziale Strukturen manipulieren, um ihre eigenen Interessen durchzusetzen“ (S. 154f.).

Zudem erkennt Paganini in Joh 8, 44, der „problematischste[n] Stelle innerhalb des Johannesevangeliums“ (S. 155),

„den erste[n] eindeutige[n] Beleg für eine – ganz nach dem Muster des rassistischen Antisemitismus des 19. Jahrhunderts funktionierende – Ablehnung und Verurteilung jüdischer Menschen aufgrund von rassischem, sich auf die Abstammung beruhenden Begründungen“ (S. 158).

Wie er im mit „*Ursprung und Wirkung des rassistisch antisemitischen Ressentiments*“ überschriebenen Kapitel ausführt, werde diese durch Elemente der Generalisierung, Kollektivierung, Stigmatisierung, Monstrifizierung, Dehumanisierung und vor allem Dämonisierung verstärkt. Jesus widerspricht den jüdischen Gesprächspartnern, die Gott als ihren Vater bezeichnen aufgrund der Nicht-Annahme seiner Person, und erklärt, ihr Vater sei der Teufel. Die Aussage sei, so Paganini, keine spontane impulsive Beleidigung, sondern Teil einer bewussten theologischen Argumentation um ihre wahre Abstammung. Analog zu Jesu Gottessohnschaft würden sie als „Teufelskinder“ dargestellt, was zur Vorlage für das im Nationalsozialismus populäre Motiv der Verbindung von Juden und Teufel geworden sei (S. 143–162). In Bezug auf die in der Forschung diskutierte Frage,

„ob diejenigen gemeint sind, die gerade mit ihm diskutieren, oder – einmal mehr – kollektivierend die Gesamtheit des jüdischen Volks“ (S. 159)

merkt Paganini an, dass gemäß des weiteren Gesprächs

„schnell klar [wird], dass ‘die’ Juden die Eigenschaften ihres teuflischen Vaters, Mörder, Sünder und Lügner zu sein, geerbt haben“ (S. 159).

Paganini betont in auffallender Weise eine vermeintliche Diskontinuität zwischen Neuem Testament und Judentum, wobei er häufig im Widerspruch zu Ergebnissen neuerer bibelwissenschaftlicher Forschungen steht, die er nicht rezipiert. Dies ist etwa der Fall, wenn er das Markusevangelium als vor einem nichtjüdischen Hintergrund entwickelte a-semitische Schrift (S. 135f.) bezeichnet, oder wenn er den Adressat:innen des Matthäusevangeliums zuschreibt, dass für sie das Judentum gescheitert und der Bruch mit diesem vollzogen sei (S. 138-140). Das lukanische Doppelwerk wird von ihm als bereits vom Judentum frei und nicht mehr in ihm beheimatet (S. 141) charakterisiert. Für das Johannesevangelium konstatiert er, dieses werde

„vom größten Teil der internationalen modernen Forschungsgemeinschaft [...] einer Gruppe von Menschen [...], die sich schon weit vom Judentum entfernt hatte“ (S.144)

zugeschrieben, für die dieses „etwas Fremdes und Abzulehnendes“ (S.144) sei. Offen bleibt, wie eine solche bereits weite Entfernung zu in Joh 9,22 reflektierten Erfahrungen des unmittelbar in der eigenen Gegenwart erlebten Ausschlusses aus der Synagoge passen soll. Auch weitere Aussagen stehen in Spannung zueinander: die Feststellung, dass im Matthäusevangelium „zum ersten Mal eindeutig [der Prozess] zu beobachten“ sei, dass „aus einem innerjüdischen Konflikt eine Auseinandersetzung zwischen zwei Religionen geworden sei“ (S. 138) passt nicht zur vorherigen Betonung, dass

„[a]uch wenn sehr früh schon von ‚Christen‘ gesprochen wurde und damit die Menschen in der Nachfolge Jesu gemeint waren, [...] dies bis ins ausgehende 2. Jahrhundert nicht ganz korrekt [ist] und [...] nicht dem [entspricht], was heute Christen sind. Bei den ersten Christ-Gläubigen handelte es sich meist um klei-

ne Gruppen von Menschen ohne eine klare Struktur und auch ohne eine feststehende theologische Identität“ (S. 125).

Unrezipiert bleiben Forschungsergebnisse zu allen Evangelien, die diese stärker im innerjüdischen Diskurs verorten. Solche heben etwa trotz offensichtlicher Unkenntnis der Geografie Galiläas und Judäas oder der Übersetzung hebräischer Begriffe Bezüge zwischen Markus und Altem Testament hervor, betonen die Verwurzelung des Buchs in jüdischen Schriftauslegungstraditionen, in Eschatologie und Motiven des Alten Testaments und verdeutlichen, dass Jesus darin auch einem über das palästinische Judentum hinausgehenden, hellenistisch geprägten Adressatenkreis als Messias und leidender Gerechter gemäß jüdischer Denkformen präsentiert wird (S. 135–137).¹

Ähnliches kann für Matthäus-Deutungen festgestellt werden, die dem Evangelium nicht nur „noch viele soziale und theologische Beziehungen zur ‚Mutterreligion‘ des Christentums“ (S. 138) zuschreiben, sondern es als innerjüdische Schrift verstehen. Demnach wird Jesus darin nicht nur „unverkennbar als Jude“ (S. 138), sondern nach jüdischen Kategorien als neuer Mose, Sohn Davids und Erfüller der Tora dargestellt. Weitere Arbeiten analysieren den Vers Mt 27,25 über dessen Wirkungsgeschichte „als Gründungsmotiv des religiös geprägten Antisemitismus“ in der „christliche[n] Tradition ab dem 2. Jahrhundert“ (S. 140) hinausgehend. Sie sehen darin nicht bereits ursprünglich die Intention „der Übernahme

¹ Vgl. etwa Peter Dschulnigg, *Das Markusevangelium*, Stuttgart 2007 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2); Gudrun Guttenberger, *Die Gottesvorstellung im Markusevangelium*, Berlin 2004; Martin Meiser, *Das Markusevangelium und antike jüdische Literatur*, 2019, https://ub01.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/162349/Meiser_050.pdf?sequence=1&isAllowed=y, Zugriff am: 03.12.2025; ders., *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 2024 (Das Neue Testament Deutsch 2); Thomas Söding (Hg.), *Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium*, Stuttgart 1995; ders., *Das Evangelium nach Markus*, Leipzig 2022 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 2).

der Kollektivschuld über den Tod Jesu seitens der jüdischen Meute vor Pilatus“ (S. 140), sondern verstehen die Passage als typologische Parallele zum Ritus der Besiegelung des Bundes durch Besprengung des Volkes Israel mit dem Blut von Opfertieren durch Mose in Exodus 24,8.² Andere lesen sie als Obrigkeitkritik, da das einfache Volk als einziger Akteur im Gegensatz zu den politischen und religiösen Führern, die es erst beeinflusst hatten, seine Verantwortung anerkenne. Schließlich wird der Vers auch als zeithistorische Deutung der Tempelzerstörung verstanden, die die ‚Kindergeneration‘ der zu Jesu Zeit lebenden Juden betraf, nicht aber als Ausdruck ewiger Selbstverfluchung.³

Für das lukanische Doppelwerk bleibt unberücksichtigt, dass die Forschung vielfach auf dessen mögliche Entstehung als Werk eines Diaspora-Juden sowie seine tiefe Verwurzelung in jüdischer Schrifttradition und Heilsgeschichte

² „Da nahm Mose das Blut, besprengte damit das Volk und sagte: Das ist das Blut des Bundes, den der HERR aufgrund all dieser Worte mit euch schließt.“ - zit. n. *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe*, hg. i. A. der Deutschen Bischofskonferenz u. a., Stuttgart 2016.

³ Vgl. etwa Peter Fiedler, *Das Matthäusevangelium*, Stuttgart 2006 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band 1); Gerd Häfner, *Anstößige Texte im Neuen Testament*, Freiburg/Basel/Wien 2017; Markus Lau, Blutige Hände. Beobachtungen zur Rezeption alttestamentlicher Motive in Mt 27, 24f., in: *Protokolle zur Bibel* 21 (2012), 1, 42-76; Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*. Bd. 1-4, Düsseldorf, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1985-2016; (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament); Tobias Nicklas, Versöhnung! Ein Versuch zum Blutruf des Volkes (Mt 27, 25) im Matthäusevangelium, in: *Im Angesicht des Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. Festschrift für Josef Wohlmuth zum 75. Geburtstag*, Paderborn u. a. 2013 (Studien zu Judentum und Christentum Band 25), S. 281-292; Paul Petzel/Norbert Reck, Blut, in dies. (Hg.), *Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären –Das Judentum verstehen*, Ostfildern ²2017, S. 34-38; Boris Repschinski, Jüdische Kollektivschuld am Tod Jesu? Der „Blutruf des Volkes“ (Mt 27, 25) als Beispiel für Antisemitismusvorwürfe gegen das Neue Testament, in: Thomas Hieke/Konrad Huber(Hg.), *Bibel falsch verstanden. Hartnäckige Fehldeutungen biblischer Texte erklärt*, Stuttgart ²2020, S. 201-207.

hinweist, wonach Israel als Ursprung des Heils für alle Völker dargestellt verstanden werden kann.⁴

Auch zum Johannesevangelium gibt es in der Bibelwissenschaft Auslegungen, die es als Zeugnis einer innerjüdischen Minderheitsgruppe verstehen, die trotz zunehmender Konflikte mit der nicht-christusgläubigen Mehrheit in Sprache, Symbolik, Festtraditionen und Theologie weiterhin tief in jüdischem Denken und jüdischer Tradition verwurzelt bleibt.⁵

⁴ Vgl. etwa Christfried Böttrich, *Das Evangelium nach Lukas*, Leipzig 2024 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 3); ders., Das lukanische Doppelwerk im Kontext frühjüdischer Literatur, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 106 (2015), 2, S. 151-183, <https://epub.ub.uni-greifswald.de/frontdoor/deliver/index/docId/3417/file/znw-2015-0011.pdf>, Zugriff am: 03.12.2025; Michael Wolter, *Das Lukasevangelium*, Tübingen 2008. Als ältere Zeugnisse der Debatte können wahrgenommen werden: Daniel Marguerat, Juden und Christen im lukanischen Doppelwerk, in: *Evangelische Theologie* 54 (1994), 3, S. 241-265; Helmut Merkel, Israel im lukanischen Werk, in: *New Testament Studies* 40 (1994), S. 371-398; Martin Rese, Die „Juden“ im lukanischen Doppelwerk. Ein Bericht über eine längst nötige „neuere“ Diskussion, in: Claus Bussmann/Walter Radl (Hg.), *Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Für Gerhard Schneider zum 65. Geburtstag am 15. Juni 1991*, Freiburg/Basel/Wien 1991, S. 61-80; Günter Wasserberg, *Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas*, Berlin/New York 1998.

⁵ Z.B. Dorit Felsch, *Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung*, Tübingen 2011 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 308); Jörg Frey, Grundfragen der Johannesinterpretation im Spektrum neuerer Gesamtdarstellungen, in: *Theologische Literaturzeitung. Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft* 133 (2008), 7, S. 743-760, <https://www.thlz.com/artikel/11818/>, Zugriff am: 06.12.2025; ders./Udo Schnelle (Hg.), *Kontexte des Johannesevangeliums*, Tübingen 2004 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 175), S. 3-45; Häfner, *Anstößige Texte im Neuen Testament*; Michael Labahn/Klaus Scholtissek/Angelika Strotmann (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag*, Paderborn u.a. 2004; Uwe Markstahler, *Der Prolog im Licht der jüdischen Tradition. Der Johannesprolog - ein Schöpfungsbericht*, Berlin/Münster 2010 (Bibelstudien 4); Klaus Wengst, *Das Johannesevangelium*, Stuttgart 2019 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4).

Fände eine Auseinandersetzung mit solchen nicht rezipierten Forschungserträgen statt, die die Verwurzelung der neutestamentlichen Schriften in Judentum und Altem Testament aufzeigen, könnte das Werk zum Weiterdenken anregen, ob und wann es zutreffen könnte, dass mit solchen Kontinuitäts-betonungen das Grundproblem der Judenfeindlichkeit verdeckt wird. Es erscheint jedoch zweifelhaft, ob man mit der gegenüberstellenden Abgrenzung von Judentum und Christentum für dieses Problem sensibilisieren kann, wurde dieses doch jahrhundertelang gerade durch eine solche mitbedingt.

So übernimmt Paganini die Annahmen, die Bibel stelle eine Polarität zwischen Judentum und Christentum dar, das Johannesevangelium zeichne Jesus als Nichtjuden und das Judentum stehe aus Sicht der neutestamentlichen Autoren mit seiner vermeintlichen Gesetzlichkeit, Verstocktheit und patriarchalen Prägung dem Christentum und der hellenistisch-römischen Welt gegenüber. Daher bleibt fraglich, ob damit im Laufe der Auslegungsgeschichte tradierte klassische antijüdische Deutungen, die eigentlich reflektiert werden sollen, nicht doch fortgeschrieben werden.

Dies scheint etwa der Fall, wenn er ausführt, es gehe im Lukasevangelium „um die Verbreitung des neuen Glaubens, nicht um die Trennung vom alten“ (S. 141), oder, wenn er schreibt, die Autoren und Adressaten des Markusevangeliums könnten

„mit den Ritualgesetzen des Judentums [...] nicht viel anfangen, denn das, was [...] zählt, ist die jesuanische Moral, und diese setzt die Reinheitsvorschriften des Judentums außer Kraft“ (S. 135).

Die bei Johannes besonders ausgeprägte Betonung von Jesu göttlicher Herkunft, etwa im Prolog statt einer seine Geburt von der jüdischen Frau Maria betonenden Kindheitsgeschichte, interpretiert Paganini als Hinweis, dass „das Johannesevangelium wie keine andere Schrift des Neuen Testaments, Jesus explizit als Nichtjuden darzustellen“ (S. 148) versuche. Zudem würde „[m]it der Aussage, dass er und der Vater eines

seien (Joh 10,30), [...] die ajüdische Abstammung festgeschrieben“ (S. 148). Dass Jesus sich in Joh 4,22 im Gespräch mit der Samariterin mit der von Paganini nicht kollektiv, sondern allein auf Jesus bezogenen Aussage, „das Heil komme aus den Juden“, demnach selbst als Jude bezeichnet, diene der Distanzierung von der „ausländischen Frau“ aus einer „ihm nicht ganz fremden rassistischen oder zumindest diskriminierenden Haltung“ heraus (S. 149). Somit sei zu fragen, ob es sich dabei tatsächlich um die einzige „allgemeine, (scheinbar) positive Aussage über ‚die‘ Juden“ (S. 149) handle, während sonst positive Bezüge nur einzelne Personen nicht aber das Judentum als ganzes beträfen und „der Begriff ioudaioi an knapp 40 Stellen negativ konnotiert“ (S. 148) sei. Viele exponierte Stellen nähmen „„die‘ Juden als ein negativ gekennzeichnetes stereotypes Kollektiv pauschal in den Blick“ (S. 149) und inszenierten sie als „Widersacher Jesu schlechthin“ (S. 149) und von Anfang an, den sie relativ bald verfolgen und letztlich auf seine Tötung abzielen „weil er mit ihren religiösen und kulturellen Traditionen bricht und ein Gottesbild vermittelt, das für sie inakzeptabel ist“ (S. 149).

Auch die Darstellungen zu Paulus bleiben ohne Bezugnahme und im Widerspruch zu Erkenntnissen im Anschluss an die *New Perspective on Paul*. Paulus habe zwar an seiner jüdischen Herkunft festgehalten und erkenne die Unveränderlichkeit der Tora an, doch erfahrene Ablehnung habe „ihn zu einer klaren Positionierung, zuerst gegen das jüdische Gesetz und dann gegen das Judentum als solches“ (S. 133) veranlasst. Aus Sicht von Paulus sei

„der fromme Jude [...] derart vom Gesetz unterjocht, dass er es letztlich nicht mehr erfüllen könne und daher ständig in einer Situation der Sünde leben müsse“ (S. 134).

Letztlich würde,

„da sie die von ihm verkündete Botschaft Jesu nicht akzeptieren und ihr Herz ‚verhärtet haben (2 Kor 3,14-16) [...] der neue Bund Gottes mit den Heiden geschlossen“ (S. 134).

Nach neueren exegetischen Perspektiven⁶ nimmt Paulus hingegen weder pauschal Stellung gegen das Judentum noch gegen die Gesetze der Tora in ihrer Gesamtheit, sondern bezieht sich, da das Judentum auch in seinen Augen keine Religion des Verdienstes oder der Werkgerechtigkeit war, auch mit seiner Kritik an Werken des Gesetzes, innerjüdisch und situativ auf Abgrenzungspraktiken, sofern diese dem Ausschluss von Heiden dienen. Zugleich geht er von der Erfüllung des ungekündigten Bundes mit Israels aus und dessen inklusiver multiethnischer Öffnung für die Völker durch Christus, statt von einem Bruch und einem neuen Bund Gottes mit den Heiden. Auffallend ist zudem Paganinis Deutung der häufig als liberal, egalitär und inklusiv sowie als Ausdruck einer von irdischen Kategorien unabhängigen Teilhabe an Jesu Sohnschaft und eines dadurch zunehmenden Gleichheitsgefühls verstandene Aussage in Gal 3,28 („Es gibt nicht mehr Jude noch Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau“). Diese wird einzig als Abgrenzung vom Judentum dargestellt, dem durch seine patriarchal geprägten synagogalen Strukturen solche Gleichheitsvorstellungen im Gegensatz zur hellenistisch-römischen Welt fremd gewesen seien (S. 132–135).

Dass sich das Buch an eine breite Leser:innenschaft richtet, zeigt sich in häufig vereinfachenden Darstellungen, aber auch plakativen Begrifflichkeiten. Vermutlich zu Zwecken der Veranschaulichung und Problematisierung wird auf eingängiges Vokabular zurückgegriffen, das aber teils auch an historisch belastete Formulierungen erinnert, die somit Rezeption und

⁶ vgl. zur Einordnung etwa Michael Bachmann (Hg.), *Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, Tübingen 2005; Jörg Frey/Benjamin Schließer (Hg.), *Die Theologie des Paulus in der Diskussion. Reflexionen im Anschluss an Michael Wolters Grundriss*, Neukirchen-Vluyn 2013; Wolfgang Kraus, *Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus*, Tübingen 1996; ders., *Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die „Hellenisten“, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk*, Stuttgart 1999; Michael Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2021.

Normalisierung erfahren. Dies findet sich in Aussagen wie der, dass für Paulus „dieses Anderswo, die Wurzel des Übels [...] nur ‚die‘ Juden sein“ (S. 134) können, oder das lukanische Doppelwerk „grundsätzlich bereits Juden(tum)-frei“ (S. 141) sei, ebenso in den Abschnittsüberschriften „*Rassenzugehörigkeit durch Blutslinie*“ (S. 120) oder „*Das biblische Volk Israel: rassisches Selbstverständnis*“ (S. 122).

Im Zusammenhang mit der Frage, „ob das biblische Selbstverständnis möglicherweise ein solches Rassedenken stützt“ (S. 120) verstört nicht nur, dass wissenschaftliche Klarstellungen, dass es keine menschlichen Rassen gibt, zwar wiedergegeben, aber als solide lediglich für die Nicht-Existenz einer ‚semitischen Rasse‘ bewertet werden. Darüber hinaus wird eine nach wie vor bestehende Offenheit der Frage, ob es menschliche Rassen gibt, suggeriert, beziehungsweise das Beharren auf einer solchen nicht klar als dem wissenschaftlichen Konsens entgegenstehend ausgewiesen:

„Bereits 1935 [...] regte sich Kritik, als Julian Huxley und Alfred Haddon [...] aus biologischen und vor allem aus kulturellen und sozialen Beobachtungen heraus argumentierten, dass es für die Annahme verschiedener, voneinander abgegrenzter Menschenrassen in Europa keine wissenschaftliche Grundlage gäbe. Obwohl heute als geklärt gilt, dass die biologisch-genetische Vielfalt der Menschen graduell zu denken ist und es also keine klaren Grenzen gibt, die eine Einteilung der Menschheit aufgrund von genetischen Besonderheiten rechtfertigen würden, ist die um einiges komplexer gewordene Debatte über die Existenz bzw. Bestimmung von ‚Menschenrassen‘ nach wie vor im Gang. Nichtsdestotrotz kann es – unabhängig von der jeweiligen Definition von ‚Rasse‘ – als wissenschaftlich solide nachgewiesen gelten, dass eine solche semitische Rasse, die als mit der jüdischen Kultur identisch gedacht wird, nicht existiert und dass rassistisch bedingter Antisemitismus eine Ideologie ohne jegliches Fundament in der Realität ist.“ (S. 118f.)

Zwar wird klargestellt, dass

„der Begriff Rasse [...] in der althebräischen Sprache des Alten Testaments [...] nicht [existierte] und auch biologisch

determinierte Unterschiede zwischen Menschen [...] nicht vor[kommen]“ (S. 120f.),

da es sich nicht um biologisch-rassistische Konzepte, sondern um ein anthropologisches handele. Dennoch definierten „sich jüdische Menschen als Volk [...] genau nach denselben Abstammungskriterien“ (S. 124) wie spätere Rassentheorien und liefere die Bibel erste Belege für

„die Bestimmung einer ethnischen Andersartigkeit des Volkes Israel durchs Fremde [...], eine Andersartigkeit, die in der Innenperspektive jedoch schon seit viel Längerem das Selbstbild des Volkes Israel bestimmte“ (S. 123f.).

So erscheine Abstammung häufig als Merkmal, das über gesellschaftliche Positionen, Zugehörigkeit zum Volk und Teilhabe an religiösen Rechten bestimmt, was hier zur Selbstvergewisserung in und nach dem Exil geschehe, da die Betonung der eigenen genealogischen Linie als überlegener der Stärkung und Bewahrung kollektiver Identität als Minderheit diene (S. 117–125). Trotz der oben genannten Einschränkung erinnert diese Darstellung zumindest in Ansätzen an Versuche, letztlich Juden als Autoren der biblischen Schriften Mitverantwortung am Aufkommen von Antisemitismus zuzuschreiben. Dies gilt auch für die Rede über die

„biblischen und antiken Anfänge des Antisemitismus als [...] Ursprung und Ideengeber für die Schrecken der Nazizeit, die in der Shoah gipfelten“ (S. 169f.).

In diesem Zusammenhang wirkt bereits der Buchtitel mit seiner interrogativen Warum-Frage problematisch, da er sprachlich selbst die Vorstellung einer tatsächlichen, erklärbaren, realen Schuld der Juden impliziert. Damit wird eine zentrale antisemitische Denkfigur eher reproduziert, statt deren Dekonstruktion als Anspruch des Buches ausgewiesen.

Die Annahme einer Überzeitlichkeit des Antisemitismus führt Paganini so weit, die Singularität der Shoah in Abrede zu stellen. Wenngleich er diese später als den „schrecklichen Höhepunkt“ (S. 57) des rassistischen Antisemitismus bezeichnet,

wirkt dies zuvor hinsichtlich qualitativer Unterschiede und der strukturellen Organisation als staatlich koordinierter industrieller Vernichtungsversuch zumindest unglücklich relativierend:

„Die Verfolgung von jüdischen Menschen vor der Shoah sei aufgrund der jeweiligen ideologischen Wurzeln, der verfolgten Ziele, konkreten Ausformungen und nicht zuletzt der – in der konkreten Zeit und geografischen Region, in der die Verfolgung stattfand – vermittelten Inhalte mit den Ereignissen während des Nazi-Regimes nicht vergleichbar. Diese Position ist bei näherem Betrachten jedoch nicht haltbar, denn sie vernachlässigt die Tatsache, dass die Shoah als versuchter systematischer Genozid an einer Volksgruppe – so tragisch das ist – kein singuläres Ereignis darstellt, weder mit Blick auf das Judentum noch auf die Geschichte der Menschheit. [...] Zudem stellt jener Antisemitismus, der mit dem Versuch einhergeht, ‚die‘ Juden als Kollektiv zu vernichten, keine Besonderheit des nationalsozialistischen Deutschlands dar“ (S. 27f.)

Es gelingt dem Autor durchaus, die Relevanz eines problembewussten Zugangs zur Bibel aufzuzeigen. Wünschenswert wäre, dass die Leser:innen die Erkenntnis der Notwendigkeit einer kritischen Lektüre über die Bibel hinaus auch auf das vorliegende Werk selbst beziehen und sich zur vertiefenden Beschäftigung mit weiteren in der Forschung vertretenen Positionen zu behandelten Sachverhalten anregen lassen. Neben weiterführender bibelwissenschaftlicher Lektüre wäre dies vor allem auch für Werke der Holocaust Studies zu empfehlen, wobei das Verzeichnis an Auswahlliteratur am Buchende für beides keine spezifischen Titel beinhaltet.

Zum Rezensenten:

Maximilian Plich M.A., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie, FR Katholische Theologie, Universität des Saarlandes, Redakteur von *theologie.geschichte*.