

CARS Working Papers

041



Kulturelle Konstante oder Bruch?

**Judenfeindschaft vor und
in der Moderne**

Sven Ellmers

2026

Abstract

Der Beitrag rekonstruiert die Kontroverse um Kontinuität und Diskontinuität der Judenfeindschaft und unterbreitet einen eigenen, vermittelnden Vorschlag. Nach einer Einführung in zentrale Begriffe und Typologien werden in einem ersten Schritt Argumente für eine starke Kontinuitätsthese präsentiert: Zum einen sind die gängigen Abgrenzungskriterien der Diskontinuitätsthese – religiöser versus säkularer Hass, Konversionsoption versus Rassenlehre, Schutz jüdischen Lebens versus Vernichtungstendenz – nur bedingt überzeugend, zum anderen greifen die psychischen Kernmechanismen der Judenfeindschaft – Projektion, Verschiebung, Identifikation – bereits in vormodernen Gesellschaften. In einem zweiten Schritt plädiert der Text für eine Differenzierung des Kontinuitätsmodells: Anhand tiefgreifender sozioökonomischer Umbrüche wie der kommerziellen Revolution (um das 13. Jahrhundert) und der bürgerlich-kapitalistischen Transformation (19. Jahrhundert) wird gezeigt, wie alte Motive in Krisenzeiten transformiert und zu hochgradig virulenten Feindbildern verdichtet werden.

Der Autor

Dr. Sven Ellmers ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg. Zuletzt erschienen: „Was ist moderner Antisemitismus? Ein Erklärungsvorschlag auf Grundlage der Theorien von Freud, Fromm und Postone“, in: Centrum für Antisemitismus- und Rassismusstudien [CARS] an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, *CARS Working Papers* 24, Aachen, DOI: <https://doi.org/10.17883/3/5308> sowie „Moralkritik und normative Ethik bei Marx“, in: Alexander Max Bauer und Helena Esther Grass (2024): *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2021/2022*, Oldenburg, 167–213.

Kulturelle Konstante oder Bruch?

Judenfeindschaft vor und in der Moderne

Von Sven Ellmers

1. Einführung

Was ist Antisemitismus (*an sich*)? Diese realdefinitorische Frage wird selten explizit gestellt, bildet aber den Hintergrund vieler Kontroversen. Dies gilt auch für die Kontroverse, um die es mir im Folgenden geht: die Frage, ob – und wenn ja: wie – die Geschichte der Judenfeindschaft eingeteilt werden sollte. Idealtypisch lassen sich hier zwei Positionen unterscheiden.

Auf der einen Seite stehen Vertreter der Kontinuitätsthese (im Englischen auch *eternalists* genannt). Ihr Begriff von Judenfeindschaft weist eine geringe Intension auf und eignet sich daher gut für Darstellungen, die große historische Zeiträume abdecken – wie bei Bernard Lazare (1903) und Léon Poliakov (1979ff.), die in ihren Klassikern den Terminus *Antisemitismus* verwenden, oder wie bei David Nirenberg (2017), der von *Anti-Judaismus* spricht.

Auf der anderen Seite stehen Vertreter der Diskontinuitätsthese (im Englischen auch *historicists* genannt). Sie betonen, dass in der beinahe dreitausendjährigen Geschichte der Judenfeindschaft Formen symbolischer und physischer Gewalt entstanden sind, die derart differieren, dass eine begriffliche Unterscheidung erforderlich ist. Sie bestreiten zwar nicht, dass es Verbindungen zwischen den begrifflich unterschiedenen Formen der Judenfeindschaft gibt, beharren aber darauf, dass diese Formen ungeachtet aller Verknüpfungen irreduzibel sind: Judenfeindschaft sei nicht nur hinsichtlich der Intensität der

Artikulation, sondern qualitativ zu unterscheiden. „Die Rede vom ‚ewigen Antisemitismus‘ bedeutet nichts anderes als eine intellektuell-politische Kapitulation vor dem Sachverhalt: Man isoliert den Antisemitismus aus seinem gesellschaftlich-geschichtlichen Kontext und verwandelt ihn in eine anthropologische Konstante“, so der Vorwurf von Detlev Claussen (1987: 8).¹

Trotz der gemeinsamen Überzeugung, dass es Umbrüche in der Geschichte der Judenfeindschaft gibt, weist das Lager der Diskontinuitätstheorien eine erhebliche interne Differenzierung auf. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, verwenden sie unterschiedliche Kriterien/Typologien und gelangen auf dieser Grundlage mitunter zu unterschiedlichen geschichtlichen Einteilungen.

Langmuir: Chimärischer Antisemitismus ab dem 12. Jahrhundert

Ein bedeutender Beitrag zur Theorie der Judenfeindschaft stammt von dem Mediävisten Gavin I. Langmuir. Er unterscheidet realistisch-ethnozentrische Judenfeindschaft von xenophobem Antijudaismus und diesen von chimärischem Antisemitismus:

Realistische Aussagen über eine Fremdgruppe zeichnen sich dadurch aus, dass derjenige, der sie tätigt, dabei keine „conceptual tools“ (Langmuir 1996: 329) verwendet, die er nicht auch zur Analyse der Eigengruppe verwenden würde. Außerdem berücksichtigt er alle verfügbaren

¹ Eine besonders radikale Variante der Diskontinuitätsthese vertritt David Engel. In seinem Essay *Away from a Definition of Antisemitism* legt er dar, wie der Terminus ‚Antisemitismus‘ in den 1880er Jahren zunächst eine relativ klar umgrenzte politische Bewegung im Kaiserreich bezeichnete und dann Schritt für Schritt auf immer weitere Phänomene ausgedehnt wurde. Hierbei sei man keiner sachlichen Notwendigkeit gefolgt, sondern habe eine willkürliche Klassifikation geschaffen, die wesentliche Unterschiede nivelliere, Reifikationen ermögliche, Historiker von konkreten Untersuchungen ablenke und in unfruchtbare Definitionsstreitigkeiten verwickle: „‘Antisemitism’ is [...] an invented analytical category, not a discovered one. As such, its boundaries are arbitrary.“ (Engel 2009: 51)

Informationen über die Fremdgruppe. Als realistische Judenfeindschaft gilt Langmuir offenbar die der Perser, Griechen und Römer: They „hated the Jews in their midst because of a real Jewish characteristic, their insistence on maintaining their Judaic identity as a separate people“; „they hated Jews for what Jews were really doing—or not doing.“ (Ebd. 1996: 6)

Xenophobe Aussagen liegen vor, wenn eine Verhaltensweise, die nur bei einzelnen jüdischen Individuen beobachtbar ist, *allen* Juden unterstellt wird. Solche Generalisierungen ignorieren vergleichbare Verhaltensweisen bei Individuen der Eigengruppe, verweisen jedoch auf empirisch beobachtbare Sachverhalte und haben daher einen „kernel of truth“ (Langmuir 1996: 306). So bezogen sich der frühchristliche Gottesmordvorwurf und die daran anknüpfende Substitutionslehre auf reale Ereignisse – auf die Kreuzigung, die Zerstörung des Tempels und die Diaspora – und sie knüpften an damaliges Wissen über die Beteiligung jüdischer Autoritäten an. Warum entstanden diese Vorwürfe? Nach Langmuir sind sie auf die Bedrohung des christlichen Glaubens durch die Existenz des Judentums zurückzuführen:

Since their sense of identity had so many Jewish components, Christians could not simply dismiss Judaism as wrong and irrelevant. To assert the distinctiveness and superiority of their own identity, Christians had to think about Judaism [...]. Thus, for Christians, the ability of Jews to maintain their own identity was not only annoying or hateful in the way ethnic differences so often are; it was an intimate and enduring threat to their sense of identity. (Langmuir 1996: 7)

Es waren also keine rationalen Gründe im Sinne empirisch verifizierbarer Erkenntnisse, die Selbstzweifel bei Christen aufkommen ließen, sondern es war die „patriarchal connection“ (ebd.) zum nichtrationalen System der Juden, die das eigene nichtrationale System infrage stellte.²

Anders verhalte es sich nach Langmuir bei *chimärischen* Aussagen: Ihnen fehlt jeglicher Bezug auf beobachtbares Verhalten von Jüdinnen und Juden. Es handelt sich um rein fiktionale Bilder: „irrational beliefs that attribute to all those symbolized as ‚Jews‘ menacing characteristics or conduct that no Jews have been observed to possess or engage in“ (Langmuir 1990: 297). Diese Fantasien, für die Langmuir den Terminus *Antisemitismus* reserviert, erfüllen eine besondere Funktion: „Antisemitism is an irrational reaction to repress rational doubts.“ (Ebd. 1990: 296) Die Zweifel betreffen unter anderem die Eucharistie: Wie ist es möglich, dass das Brot äußerlich ein Brot bleibt, während sich seine Substanz zum Leib Christi wandelt? Diese *rationalen* Zweifel am eigenen Glauben sind nach Langmuir im 12. Jh. der Auslöser einer irrationalen und außergewöhnlich drastischen projektiven Gegenreaktion: Mit den jüdischen Ritualmörtern und Weltverschwörern entstehen erstmals „imaginary monsters“ (Langmuir 1996: 306); der Jude wird zu einem „symbol of depravity and subhumanity“ (ebd. 1996: 309).

Der Reiz dieser Typologie liegt darin, dass sie nicht nur eine Datierung ermöglicht, sondern auch für eine Kategorisierung antijüdischer Zuschreibungen *nach* dem 12. Jh. verwendet werden kann: Viele Zuschreibungen, die heute als antisemitisch gelten, sind nach Langmuir als xenophob einzuordnen. Dahinter steht die plausible Absicht, Antisemitismus nicht auf ein rassistisches Vorurteil zu reduzieren. Antisemitismus operiert mit *spezifischen* Zuschreibungen. Dennoch sprechen gegen Langmuirs Typologie gewichtige Gründe.

1) Laut Langmuir besteht ein Vorteil seiner begrifflichen Unterscheidung darin, dass sie die Vorstellung untergräbt, Antisemitismus sei „a reaction to some real millennial characteristics of Jews“ (Langmuir 1996: 6) – während ein weiter Antisemitismusbegriff den Verdacht sogar näheren könnte, die konstante Judenfeindschaft habe

² Langmuir unterscheidet zwischen rational-empirischen, nichtrationalen und irrationalen Denkweisen. Glaubenssysteme sind für ihn nichtrationale Systeme, die erst dann irrational werden, wenn sie gegen das verfügbare Wissen und die Erfahrungsstandards der eigenen Gesellschaft verstößen.

etwas mit dem konstanten Verhalten von Juden zu tun. Zumindest in Bezug auf die (spät-)antike Judenfeindschaft scheint die Gefahr jedoch eher von Langmuirs rationalitätsbezogener Typologie auszugehen, stuft er doch die Feindschaft der Griechen, Römer und Perser als realistisch und die Feindschaft der Christen lediglich als generalisierend ein (Schäfer 2010: 289).

2) Langmuir könnte auf diesen Einwand erwidern, er habe unmissverständlich klargestellt, dass der eigentliche Gegenstand der Xenophobie nicht die Fremdgruppe, sondern die Empfindung einer sozialen Bedrohung sei: „Xenophobes are not talking about real people but about something much more intangible, their sense of danger, of chaos.“ (Langmuir 1996: 331) Wenn dem aber so ist, stellt sich die Frage, warum Langmuir weiterhin auf der Bedeutung des empirischen Bezugspunkts insistiert. Läuft diese Verteidigung nicht darauf hinaus, xenophobe Vorstellungen den chimärischen Vorstellungen anzugeleichen?

3) Der Gedanke, dass Juden bereits in der (spät-)antiken Welt als etwas Bedrohliches empfunden wurden, hätte Langmuir dazu veranlassen können, die Besonderheit jener Assoziation zu beleuchten, die Antisemitismus tatsächlich von Xenophobie unterscheidet: die Vorstellung, Juden seien nicht nur boshaft, sondern überaus mächtig, übersteigert rational und deshalb besonders gefährlich. Langmuir verwischt diesen zentralen Punkt sogar. Für ihn besteht die antisemitische Vorstellungswelt aus „subhuman monsters“ (Langmuir 1996: 337): „Many believed that Jews were beings who were incapable of fully rational thought.“ (Ebd. 1996: 302)

4) Entgegen Langmuirs Annahme finden sich bereits in der griechisch-römischen Antike Stereotype, die sich qualitativ nicht von den antijüdischen Anklagen im 12./13. Jh. unterscheiden. So etwa Apions Behauptung (variiert bei Damokritos), es existiere ein geheimes Gesetz der Juden, jedes Jahr einen Griechen zu fangen, zu mästen, zu schlachten, seine Eingeweide zu verzehren und durch einen Schwur die Feindschaft zu den Griechen zu bekräftigen (Josephus 2008: 174f.).

Diese Beschuldigung hat weder einen wahren Kern noch unterscheidet sich die mittelalterliche Ritualmordlegende phänomenologisch von ihr (Schäfer 2010: 290f.). Und auch bei biblischen Judenbildern ist zweifelhaft, ob sie als bloß xenophob – und nicht ebenfalls als chimärisch – zu werten sind (siehe 2).

5) Damit stellt sich die Frage, ob es überhaupt sinnvoll ist, Xenophobie und Antisemitismus über den unterschiedlichen *Ursprung* der jeweiligen Stereotype – nichtrationale vs. rationale Zweifel – voneinander abzugrenzen: „If two factories manufacture physically identical ballbearings using different processes and for different purposes, are the resulting ballbearings the same, or are they different?“ (Stacey 1994: 98)

6) Die Unterscheidung zwischen einer xenophoben Empirie-Bezogenheit und einer antisemitischen Empirie-Entkopplung ist schließlich insoweit problematisch, als judentfeindliche Personen stets bemüht sind, ihr *bereits feststehendes Bild* nachträglich durch empirische Belege zu rechtfertigen. Viele Aussagen, die Bestandteil einer antijüdischen Weltanschauung sind, jedoch keine grauenhaften Verbrechen unterstellen und einen – wenn auch nur geringfügigen – Realitätsbezug geltend machen können, müssten demnach als xenophob, d. h. nicht antisemitisch, eingestuft werden (etwa die Aussage, Juden seien egoistische Kapitalisten mit großem Einfluss).

Vertreter der Diskontinuitätsthese haben grundsätzlich drei Möglichkeiten, auf diese Schwierigkeiten zu reagieren: 1. Sie können Langmuirs Typologie beibehalten, den Beginn des Antisemitismus jedoch früher ansetzen. 2. Sie können Langmuirs Datierung übernehmen – also weiterhin die antijüdischen Mythen des 12. Jh. ins Zentrum rücken –, jedoch seine Typologie modifizieren. 3. Sie können die Typologie verwerfen und zu einer alternativen Datierung gelangen.

Antisemitismus als Phänomen der Moderne

Antisemitismusforscher, die von signifikanten Wandlungen in der Geschichte der Judenfeindschaft ausgehen, neigen überwiegend zur dritten

Option. In der Regel grenzen sie eine *religiös* motivierte Judenfeindschaft der *Vormoderne* substantiell von einer *nachreligiösen* Judenfeindschaft der *Moderne* ab. Es gibt zwei Möglichkeiten, diese inhaltliche und zeitliche Differenz terminologisch zu fassen. Johannes Heil (1997) plädiert dafür, sie auf der Ebene der Substantive anzugeben. Wie schon Langmuir verwendet er die Termini *Antijudaismus* und *Antisemitismus*, bezeichnet mit letzterem nun jedoch ein genuin modernes Phänomen. Moishe Postone (2005: 178) arbeitet hingegen mit Adjektivattributen: Er unterscheidet *modernen* Antisemitismus von *vormodernem* Antisemitismus.³ Ist dies bloß ein nomineller Unterschied, oder verbirgt sich dahinter eine Differenz in der Sache? Dass dies nicht der Fall sein muss, zeigt Claussens Sprachgebrauch: Mal unterscheidet er zwischen *traditionellem* Antisemitismus und *modinem* Antisemitismus (2005: 43), mal grenzt er die Phänomene über die Substantive *Judenhass* und *Antisemitismus* voneinander ab (1987). Es weist also nicht zwingend auf einen inhaltlichen Dissens hin, wenn Autor A Adjektivattribute und Autor B distinkte Substantive bevorzugt. Gleichwohl kann ein solcher Dissens bestehen: Während die Verwendung von Adjektivattributen noch nichts darüber aussagt, ob ein Autor eine starke Diskontinuitätsthese, eine vermittelnde Position oder eine starke Kontinuitätsthese vertritt, lässt der enge Antisemitismusbegriff keinen Zweifel an der Position des Autors: Eine rein akzidentielle Differenz ist hier, anders als bei der adjektivischen Variante, von vornherein ausgeschlossen. Reinhard Rürup und Thomas Nipperdey plädierten daher dafür, am engen Antisemitismusbegriff festzuhalten – auch wenn die Wissenschaft berücksichtigen müsste, dass sich der adjektivische Sprachgebrauch allgemein durchgesetzt habe (1987: 144).

Bestimmt wird der (moderne) Antisemitismus zunächst einmal *ex negativo*: als eine areligiöse Gestalt der Judenfeindschaft. Dabei belassen es die Vertreter der Diskontinuitätsthese jedoch nicht. Sie ergänzen das negative Kriterium um ein Zusatzkriterium oder um mehrere Zusatzkriterien. Warum? Erst durch die Angabe eines Zusatzkriteriums lässt sich ausschließen, dass sich der Begriff des (modernen) Antisemitismus auch auf nichtreligiöse Formen der Judenfeindschaft vormoderner Gesellschaften anwenden ließe – mit der absurden Konsequenz, dass es in diesen bereits modernen Antisemitismus gegeben hätte. Zudem verleiht erst das Zusatzkriterium jeder Diskontinuitätstheorie ihren individuellen Zuschnitt. Heil (1997: 105f.) etwa vertritt die Ansicht, dass bereits das Wort „Antisemitismus“⁴ eine *rassische* Opposition (semitisch vs. arisch) zum Ausdruck bringe. Als weiteres Abgrenzungskriterium gibt er an, dass der Antisemitismus „die Situation eines Überlebenskampfes suggeriert und das Recht auf Verdrängung/Tötung des ‚Gegners‘ impliziert“ (ebd.: 106) – während im (christlichen) Antijudaismus das Überleben der Juden eschatologisch gewährleistet sein musste. Antisemitismus als rassistisch begründete Weltanschauung birgt Heil zufolge eine *Verdrängungs-* bis *Vernichtungstendenz*, während er vormoderne Judenverfolgungen als „Abweichung von der theologisch gegebenen Norm“ (ebd.) deutet.

Gegen Varianten dieses zweiten Strangs der Diskontinuitätsthese sind Einwände erhoben worden. Diese Einwände unterscheiden sich dahingehend, *was genau* sie in Zweifel ziehen.

Erstens können sich Einwände auf das spezifizierende Zusatzkriterium beziehen: Nicht X, so lautet die diskontinuitäts-interne Kritik, sondern Y

³ Wobei Postone die Wörter ‚modern‘ oder ‚Moderne‘ insofern für unzureichend hält, als sie die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung des Kapitalismus nicht erlaube (2005: 182). Er verwendet sie deshalb mitunter in Anführungsstrichen (ebd.: 184). Treffender wäre aus seiner Sicht wohl ein (etwas umständliches) Adjektivattribut wie ‚kapitalinduziert-fetischistischer Antisemitismus‘.

⁴ Belegt ist es erstmals als Adjektiv beim jüdischen Orientalisten Moritz Steinschneider, der 1860 (anknüpfend an die Kritik Heymann Steinths) die „antisemitischen Vorurteile“ (1860: 16) des französischen Philologen Ernest Renans zurückwies. Die Bildung des Substantivs mit dem ismus-Suffix – der ein Gedanken- oder Glaubenssystem anzeigt – geht auf den Journalisten Wilhelm Marr zurück, der 1879 eine populäre Schrift gegen den „Semitismus“ (1879: 10) veröffentlichte und im selben Jahr die *Antisemitenliga* gründete.

begründe die Differenz des (modernen) Antisemitismus. Ist er – wie Postone (2005: 182ff.) annimmt – eine rassische Deutung des kapitalistischen Wirtschaftssystems, das ein falsches Bild von sich erzeugt, indem es die real verflochtenen Dimensionen des Abstrakten und Konkreten kontrafaktisch fixiert? Oder entsteht der Antisemitismus – wie Hannah Arendt annimmt – als verzerrendes „Spiegelbild“ (2025: 111) der besonderen Stellung der Juden im Rahmen der Konstitution und Konsolidierung europäischer Nationalstaaten?⁵ Oder hat der Antisemitismus – wie Shulamit Volkov argumentiert – „mit der direkten Schätzung oder Nicht-Schätzung von Juden wenig bis gar nichts zu tun“, weil er im Kaiserreich als „Kürzel“ (2000a: 23) für antimoderne Ideen und Haltungen diente: als Erkennungszeichen jener, die parlamentarische Demokratie, Frauenemanzipation, Sozialismus und Kapitalismus ablehnten und stattdessen ein deutsches Volk herbeisehnten, das durch vormoderne Werte und Normen geeint ist (Deutschstum vs. Semitismus)?⁶ Oder zeichnet sich der moderne Antisemitismus durch seine nationalistische Grammatik aus, „so daß die Bezeichnung ‚modern‘ gegen ‚national‘ ausgetauscht werden kann“ (Holz 2010: 18)?

Zweitens wurde darauf hingewiesen, dass mit der Diskontinuitätsthese die Gefahr verbunden sei, wesentliche Kontinuitäten aus dem Blick zu verlieren. Die begriffliche Separierung, so die Befürchtung, könne einem schematischen Denken Vorschub leisten, d. h. die terminologische Unterscheidung führe nicht selten zu einer unzulässigen Isolierung der Gegenstände (Graus 2002: 300). Warnungen dieser Art können die Berechtigung der Diskontinuitätsthese grundlegend in

Abrede stellen, müssen dies jedoch nicht. Im letzteren Fall mahnen sie lediglich den nicht-simplifizierenden Gebrauch sachlich begründeter Unterscheidungen an. Ein Beispiel für ein solches reflexives Differenzdenken ist Raul Hilbergs (1990) dreistufiges Modell der Judenverfolgung. Die im 4. Jh. beginnende, jedoch weitgehend erfolglose *Bekehrungspolitik* der Kirche (Stufe 1) werde im 13. Jh. abgelöst durch eine zunächst kirchliche, später staatliche *Vertreibungspolitik* (Stufe 2), bevor sich mit der nationalsozialistischen *Auslöschungspolitik* (Stufe 3) eine „Wende in der Geschichte des Antisemitismus“ (ebd.: 14) vollziehe. Die Shoah sei „ein in der Geschichte beispielloses Ereignis. In der Tat hatte es in Ausmaß und Gestalt nie zuvor etwas Vergleichbares gegeben. Fünf Millionen Menschen wurden in einer geplanten Unternehmung in dem kurzen Zeitraum von wenigen Jahren getötet.“ (Ebd.) Hilberg arbeitet also mit einer Antisemitismus-Typologie, welche die Präzedenzlosigkeit der Shoah hervorhebt, aber darum übersieht er nicht die Überschneidungen der zu unterscheidenden Stufen. Er weist ausdrücklich darauf hin, „daß das meiste, was in jenen zwölf Jahren [der NS-Herrschaft, Anm. d. Verf.] geschah, auch früher schon einmal aufgetreten war“ (ebd.): Boykott jüdischer Geschäfte, öffentliches Verbrennen des Talmud, Verbannung von Juden aus der Öffentlichkeit an bestimmten Tagen, Verbot interkonfessioneller Ehen, Ausschluss von öffentlichen Ämtern, Verhängung von Berufsverboten, Einführung des gelben Flecks, Ausstellung offizieller Dokumente für Angehörige reiner Stammäume, Ghettoisierung etc. – Maßnahmen, die nicht nur eine bis in die Spätantike zurückreichende Geschichte haben, sondern die auch vom kanonischen Recht der katholischen Kirche

⁵ Nach Arendt (2025: 63–157) reflektiert der moderne Antisemitismus die Staats-/Machtnähe der Juden, ihre Privilegien, ihre innereuropäische Vernetzung und ihre jahrhundertlange Isolation vom Rest der (staatsfernen) Gesellschaft – bis sie schließlich im Zuge des imperialistischen Zerfalls der Nationalstaaten überflüssig wurden und als austauschbare Objekte systematischen Terrors zwecks Zerstörung von Spontaneität, Individualität und Würde endeten (vortotalitärer bzw. totalitärer Antisemitismus).

⁶ Volkov betont zum einen die Besonderheit des Kaiserreich-Antisemitismus, zum anderen grenzt sie diesen vom Vernichtungsantisemitismus der Nationalsozialisten ab. Der Antisemitismus im Kaiserreich „war bei all seinen Besonderheiten der französischen Version dieser Zeit näher als den späteren NS-Positionen“ (Volkov 2000b: 57). Nach Volkov haben weite Teile der Bevölkerung dies nur nicht verstanden: „Für Millionen Deutsche aber [...] blieb ‚Antisemitismus‘ ein kultureller Code. [...] Sie waren sich nicht bewußt, daß die Sprache sich verändert hatte und daß sie nicht mehr in der Lage waren, die Botschaft dieses neuen Antisemitismus zu entschlüsseln.“ (Volkov 2000a: 36)

gedeckt und geregelt waren. Für die NS-Bürokratie waren sie Hilberg zufolge „unverzichtbar“ als „Richtschnur“, als „Reservoir administrativer Erfahrungen“ (ebd.: 16).

Drittens kann man sich gegen jede substantielle Typologisierung der Judenfeindschaft entscheiden. Wer diesen Weg wählt, geht – sei es intuitiv oder nach gründlicher Abwägung – davon aus, dass die antijüdischen Zuschreibungen und Praktiken, die sozialen Funktionen, die diese erfüllen, sowie die ihnen zugrundeliegenden psychischen Mechanismen ein so hohes Maß an Invarianz aufweisen, dass es nicht geboten ist, ja sogar in die Irre führt, (modernen) Antisemitismus von der langen antijüdischen Geschichte abzuheben. Tilman Tarach (2022: 9) etwa hält „die in weiten Teilen der Antisemitismusforschung gängige, bisweilen gar zum Glaubensbekenntnis gewordene kategoriale Unterscheidung zwischen sogenanntem christlichem Antijudaismus und modernem Antisemitismus“ für „nicht haltbar“. Wenn Tarach trotzdem vom *modernen* Antisemitismus spricht, so möchte er damit lediglich anzeigen, dass sich auf der Ebene der „Erscheinung“ etwas „leicht“ geändert habe – aber das „Wesen“ der Judenfeindschaft „überlebt [...] den Wandel der Zeit“ (2022: 123). Auch Monika Schwarz-Friesel versteht den Wandel des Judenhasses nur als Gestaltwandel eines invarianten Musters. Um dies zu verdeutlichen, greift sie auf das Bild des Chamäleons zurück, „das seine Farbe je nach Umgebung verändert, aber in Struktur und Substanz unverändert bleibt“ (2019: 30); stets sei es „der uralte Judenhass, der lediglich je nach Situation in neuem Gewand auftritt“ (ebd.: 31). Einen nuancierten Versuch, die *longue durée* des Antijudaismus in seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen zu rekonstruieren, unternimmt David Nirenberg. Antijudaismus sei nicht nur „eine Haltung gegenüber Juden und ihrer Religion“ (2017: 15), sondern ein konstitutives Werkzeug des westlichen Denkens insgesamt: Stets dienten die negativ besetzten Figuren des Jüdischen den Nicht-Juden dazu, „ihre Welt deuten und kritisieren“ (ebd.) zu können.

Im Folgenden möchte ich zunächst die Stärken dieses Ansatzes herausarbeiten und die gängigen Abgrenzungskriterien der verschiedenen Diskontinuitätsthesen hinterfragen.

2. Argumente, welche die Kontinuitätsthese stützen

Nicht-religiöser Judenhass in vorbürgerlichen Gesellschaften

Im spätmittelalterlichen Europa war die christliche Religion noch keine unverbindliche Privatsache. Die religiösen Vorstellungen und Praktiken waren zwar nicht immer kirchenkonform und auch die Lebensführung vieler Christen spottete zuweilen dem Klischee mittelalterlicher Frömmigkeit (Graus 1987: 67–93). Aber *offene* Häresien wurden von der Kirche konsequent verfolgt, und ihr Herrschaftsanspruch erstreckte sich nicht nur auf geistliche Fragen, sondern auf sämtliche Bereiche des menschlichen Lebens (Gurjewitsch 1990). Die christliche Religion prägte somit den Alltag der Menschen in fundamentaler Weise – und angesichts der Tatsache, dass das Christentum seit jeher sein Selbstverständnis aus der Abgrenzung vom Judentum entwickelte (Nirenberg 2017), erscheint die Annahme, die vormoderne Judenfeindschaft sei im Wesentlichen religiös motiviert gewesen und unterscheide sich darin vom Antisemitismus der säkularen Moderne, auf den ersten Blick überzeugend.

Ein Teil der spätmittelalterlichen Judenpogrome stellt diese Gegenüberstellung jedoch infrage. Im Wesentlichen wurden damals drei Anschuldigungen erhoben, um die brutalen Angriffe auf Jüdinnen und Juden zu rechtfertigen:

- 1) Die Ritualmordlegende: Juden wird unterstellt, zum Pessachfest christliche Kinder zu kaufen oder zu entführen, um an ihnen die Kreuzigung Jesu nachzuvollziehen und ihnen das Blut zu entziehen. Vorbild sind die vom Benediktinermönch Thomas von Monmouth verfassten Bücher über einen angeblichen jüdischen Ritualmord an dem zwölfjährigen William in Norwich (England) im Jahr 1144. Monmouths Heilengeschichte

enthält bereits die Idee einer jüdischen Verschwörung: Die führenden Juden Spaniens, so Monmouth, trafen sich jährlich im südfranzösischen Narbonne, um dort festzulegen, in welcher Stadt das nächste christliche Kind geopfert werden solle, um jüdische Gemeinden weltweit mit Blut zu versorgen.⁷

2) Die Hostienfrevellegende (ab dem 13. Jh.): Hiernach kaufen oder stehlen Juden geweihte Hostien, um diese wie Jesus zu martern.

3) Der Brunnenvergiftungsvorwurf: Nach dieser Verschwörungstheorie vergiften Juden Brunnen und Quellen mit Giftsäckchen, um die Christenheit auszurotten: Die Juden als Kollektiv – meist wurde unterstellt, dass alle erwachsenen Juden beteiligt oder zumindest eingeweih waren – hätten bewusst den Schwarzen Tod (die Lungen- und Beulenpest) herbeigeführt. Das sich wie ein Lauffeuer verbreitende Gerücht hatte einen Vorläufer in Frankreich und Aragón: Dort beschuldigte man 1321 die Lepra-Kranken, aus Rache für ihre Isolation das Trinkwasser vergiftet zu haben. Als eigentliche Drahtzieher galten jedoch arabische Könige – wie der Sultan von Babylon und der König von Granada –, die nach der Weltherrschaft gestrebt hätten. Sie sollen sich der Juden als Mittelsmänner bedient haben, um die Aussätzigen mit Gift zu versorgen (Barzilay 2022: 38–70).

Mit dem Brunnenvergiftungsvorwurf wurden vielerorts – teils auch nachträglich – Pogrome gerechtfertigt, die zwischen 1348 und 1350, ausgehend von Südfrankreich, fast das gesamte Reich erfassten⁸ und an deren Ende „alle bedeutenden jüdischen Gemeinden in Deutschland ausgelöscht“ (Schäfer 2020: 156) waren. Der Mythos der Brunnenvergiftung unterscheidet sich in

mehrfacher Hinsicht von den beiden ersten Anschuldigungen. Die Ritualmord- und die Hostienfrevellegende erfüllten religiöse Funktionen: Sie sollten vor allem Zweifel ausräumen, implizieren sie doch, dass selbst die verfeindeten Juden von der Heiligkeit Jesu und von der – 1215 zum Dogma erhobenen – Transsubstantiation überzeugt seien. Beide Vorwürfe hängen eng miteinander zusammen und sind letztlich austauschbar, da sie sich mit der jüdischen Wiederholung der Kreuzigung desselben Narrativs bedienen.⁹ Zudem wurden sie vom lokalen Klerus verbreitet – häufig mit dem Ergebnis, dass am Ort des vermeintlichen Geschehens eine Wallfahrtskirche errichtet wurde.

Anders, so lautet František Graus' Fazit nach einem beeindruckenden Quellenstudium, verhalte es sich bei der Legende von der jüdischen Brunnenvergiftung. Sie wurde nicht vom Klerus verbreitet (Graus 2002: 291). Teilweise wurden Geistliche sogar selbst bezichtigt, an der Vergiftung beteiligt gewesen zu sein (Graus 1987: 307f.). Während in Frankreich 1321 behauptet wurde, dem verwendeten Gift seien geweihte Hostien beigemischt worden (Barzilay 2022: 46), fehlt dieser Teil der Erzählung in den Jahren 1348 bis 1350. Die Massenmorde, die mit ihr gerechtfertigt wurden, ballten sich nicht um die Karwoche und Ostern (Graus 1987: 166) – wie dies sonst bei Judenverfolgungen üblich war, etwa beim „Werner von Oberwesel“-Pogrom von 1287, dem Röttlinger Pogrom von 1298 oder dem Prager Pogrom von 1389. Auch gingen die Morde, anders als lange angenommen, nicht von der Laienbewegung der Geißler aus; sie fanden größtenteils vor den Geißlerzügen statt.¹⁰ Gegen die These, die Massaker seien spontane Ausbrüche religiöser Erregtheit gewesen – wie bei den Pogromen zur Zeit der Kreuzzüge –, spricht

⁷ Zur Debatte um den Ursprung der Ritualmordlegende siehe Mentgen (1994). Er selbst argumentiert, dass sie auf Grundlage christlicher Fehlinterpretationen der Purimbräuche entstand.

⁸ „[N]ur Böhmen, Österreich und von den großen Reichsstädten Regensburg blieben verschont.“ (Graus 2002: 291) Zur detaillierten Chronologie der Pogrome siehe Graus (1987: 159ff.).

⁹ So führen historische Quellen die Rintfleisch-Massaker in der Regel auf einen Hostienfrevel zurück, eine andere Quelle gibt jedoch einen Ritualmord als Grund an (Lotter 1988: 394f.). Im Schauprozess, der 1510 in der Mark Brandenburg mit dem Todesurteil für 40 Juden endete, wurden beide Anklagepunkte gleichzeitig erhoben.

¹⁰ So schon Hoeniger (1882: 5). Die Geißler interpretierten die Epidemie als Strafe Gottes, weshalb sie mit ritualisierten öffentlichen Selbstgeißelungen Buße für ihre Sünden taten. Siehe hierzu Graus (1987: 13–59).

zudem, dass sie in den überwiegenden Fällen¹¹ sorgfältig vorbereitet waren. Dies belegen, wie in Frankfurt oder Nürnberg, Regelungen zur Aufteilung des jüdischen Nachlasses, die vor den Pogromen beschlossen wurden.¹² Christliche Judenfeindschaft gehört nach Graus zwar zum begünstigenden *Hintergrund* der Ereignisse, reicht für sich genommen jedoch nicht zu ihrer Erklärung aus. Was erklärt sie dann? Graus versteht die Pogrome als „Seismograph für Erschütterungen der Gesellschaft“ (1987: 155). Darauf wird später noch eingegangen. An dieser Stelle ist nur Folgendes wichtig: Die größte Pogromwelle des Mittelalters und die sie legitimierende Anklage fügen sich nicht recht ein in das vertraute Bild eines vormodern-religiösen Antijudaismus.

Schutz jüdischen Lebens versus Vernichtungstendenz?

Die Vernichtungsaktionen zwischen 1348 und 1350 wecken auch Zweifel an der These, Antisemitismus als modernes Phänomen zeichne sich durch eine Verdrängungs- bis Vernichtungstendenz aus – während zu Zeiten des religiösen Antijudaismus der Schutz jüdischen Lebens die Norm gewesen sei.

Für die These sprechen zunächst zwei gewichtige Gründe: 1. Sie bringt den Zivilisationsbruch des Holocaust auf den Punkt, denn das industrielle Auslöschungsprojekt der Nationalsozialisten ist in der Tat präzedenzlos und es fand unter modernen Bedingungen statt. Historische Vergleiche, so die verständliche Sorge, könnten die nationalsozialistischen Gräuel verharmlosen. 2. Viele christliche Autoritäten lehnten die Tötung von Juden ab. So sprach sich Augustinus, der einflussreichste christliche Theologe und

Philosoph des Mittelalters, unter Berufung auf Psalm 59, Vers 12 („Bringe sie nicht um, dass es mein Volk nicht vergesse; zerstreue sie aber mit deiner Macht, Herr unser Schild, und stoß sie hinunter“) für den Schutz jüdischen Lebens aus, weil das Judentum die Heilige Schrift bewahre – ohne sie richtig zu verstehen – und so ungewollt die Authentizität der christlichen Prophezeiungen bezeuge. Als lebende Fossilien, als „Relikt aus alttestamentlicher Zeit“ (Cluse 2018: 131), dienen die Juden als Beweis für die Wahrheit des Christentums. Abgesehen von der Lehre der Zeugenschaft begründeten auch eschatologische Interpretationen des Römerbriefs das Tötungsverbot: „So frage ich nun: Sind sie [die Juden, die Christus nicht anerkennen, Anm. d. Verf.] gestrauhelt, damit sie fallen? Das sei ferne! Sondern durch ihre Verfehlung ist den Heiden das Heil widerfahren; das sollte sie [die Juden] eifersüchtig machen.“ (Röm 11, 11) Ihre „Verstocktheit“ (Röm 11, 25) und Knechtschaft (Röm 11, 9–10) ist also Teil eines göttlichen Plans. Sobald sich „die volle Zahl der Heiden“ dem Christentum angeschlossen hat, „wird ganz Israel gerettet werden“ (Röm 11, 25–26). Paulus illustriert dies mit dem Gleichnis vom Ölbaum. Gott habe die jüdischen Zweige nur vorübergehend herausgebrochen. Die neuen Zweige – die heidnischen Neuchristen – sollten nicht auf das Volk herabblicken, das Gott einst erwählt hat: „Sei nicht überheblich, sondern fürchte dich!“ (Röm 11, 20) Paulus wertet das jüdische Volk gegenüber den konvertierten Heiden sogar auf: „Denn wenn du [der Neuchrist, Anm. d. Verf.] aus dem Ölbaum, der von Natur aus wild war, abgehauen und wieder die Natur in den edlen Ölbaum eingepropft worden bist, um wie viel mehr werden die natürlichen Zweige [d. h. die später noch zum Christentum findenden Juden, Anm. d. Verf.] wieder

¹¹ Zu den wenigen Ausnahmen gehört das Pogrom am 23. August 1349 in Mainz (Graus 1987: 202).

¹² Eine besonders unrühmliche Rolle spielte hier Karl IV. So verpfändete der römisch-deutsche König am 25. Juni 1349 den Besitz der unter seinem Schutz stehenden Frankfurter Juden an die Stadt für 15.200 Pfund Heller, eine urkundliche Amnestie für die einkalkulierte Ermordung inklusive: „Sollte es geschehen, was Gott verhüten möge, dass die Juden zu Tode kommen und vertrieben oder erschlagen werden oder auswandern [...], so wollen weder wir noch unsere Nachfolger im Reich [...] gegenüber unseren und des Reiches Bürgern und der Stadt zu Frankfurt oder ihren Nachkommen [...] jemals irgendeinen Anspruch erheben.“ (Zit. nach Schneidmüller 2012: 399f.) Das, was „Gott verhüten möge“, geschah bereits zwei Wochen nach Karls Abreise: Die Juden Frankfurts wurden verbrannt. Auch in Nürnberg nutzte er das Judenregal auf Kosten seiner Kammerknechte: So verschrieb er, z. T. acht Monate vor dem Pogrom, jüdisches Eigentum für „den Fall, wenn die Juden in Nürnberg entlebet würden, oder von dannen fuhren oder sonst dem Reich heimfielen“ (zit. nach Graus 1987: 210).

eingepropft in ihren eigenen Ölbaum.“ (Röm 11, 24) Die Juden sind demnach ein fester Bestandteil der Erlösungsgeschichte und dürfen schon deshalb nicht getötet werden. Schließlich widersprach auch der Dekalog („Du sollst nicht töten“) und das Gebot der Nächstenliebe (Lev 19, 18; Lk 10, 25–37) antijüdischer Gewalt.

Die religiösen Hemmungen dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Jüdinnen und Juden im Mittelalter immer wieder massenhaft ermordet wurden. So drohten die Pogrome der Jahre 1348 bis 1350 nach zeitgenössischen Chronisten „die Judenheit überhaupt auszurotten“ (Graus 1987: 165). In Erfurt wurden an einem einzigen Tag 976 Jüdinnen und Juden ermordet, in Worms mehr als 580, in Nürnberg 562, in Straßburg ca. 2000 (Graus 1987: 249). Die Pogromwelle hatte zahlreiche Vorläufer und Nachfolger: die Morde zur Zeit des ersten und zweiten Kreuzzuges (1096 bzw. 1147); die „guten Werner“-Pogrome im Rhein-Mosel-Gebiet (1287); die flächendeckenden Rintfleisch-Verfolgungen (1298) in Franken (bei denen wohl noch mehr als 4000–5000 Juden massakriert worden wären, hätte sich nicht Albrecht I. gegen Adolf von Nassau im Konflikt um den römisch-deutschen Königsthron durchgesetzt)¹³; die Armleder-Verfolgungen (1336–1338) in Franken und im Elsass; die Verfolgungen in Niederbayern (1338) oder die Massaker auf der iberischen Halbinsel (1391).¹⁴ Die christliche Religion spielte dabei immer eine gewisse Rolle – sei es als primäre Motivationsquelle, als allgemeiner Hintergrund oder bei der Rechtfertigung der Morde. So ließ sich schon die

eschatologisch begründete Verschonung der Juden spitzfindig interpretieren. Der Chronist Heinrich von Diessendorf etwa, der die Brunnenvergiftungen für bewiesene Verbrechen hielt, mit denen sich die Juden *selbst* gerichtet hätten – „corporaliter et eternaliter“ (Diessendorf 1868: 69) –, stellt am Ende seines erschütternden Berichts über die Pestpogrome die Überlegung an, dass die Juden, die es zur Erfüllung der Prophezeiung bedarf, nicht zwingend unter Christen in Europa überleben müssten: „Und ich würde glauben, dass das Ende der Hebräer gekommen sei, wenn die Zeit der Vorhersage des Elias und des Henoch schon erfüllt wäre; da dies aber nicht erfüllt ist, ist es notwendig, dass einige [Juden] bewahrt werden, damit das erfüllt werde, was geschrieben steht [...]. Aber in welchen Regionen sie bewahrt werden, ist mir nicht bekannt; aber ich meine, dass jenseits des Meeres das Volk und der Same Abrahams eher bewahrt werde als hier.“ (Ebd.: 71, Übers. aus dem Lat. d. Verf.) Zudem legte die christliche Theologie die ideologischen und emotionalen Grundlagen für Gewalt, Vertreibung und Mord (Hegener 2004, 17–72; Pangritz 2023). So präsentierte das Johannesevangelium die Juden – einschließlich derjenigen, die an Jesus glauben (Joh 8, 31) – als geistige Kinder des Teufels, die tun, was ihr mörderischer und lügnerischer Vater begehrte (Joh 8, 44),¹⁵ und selbst Paulus spricht im 1. Thessalonicherbrief von „den Juden, die den Herrn Jesus getötet haben und die Propheten und die uns verfolgt haben und die Gott nicht gefallen und allen Menschen Feind sind“ (1 Thess 2, 15). Wenn sie aber „Verkörperung[en] eines rein negativen

¹³ „Den Aufruhr der Rintfleischbanden schlug erst König Albrecht nieder, als er im September nach Franken kam. Wie christliche Chronisten glauben, hätte die Verfolgung ganz Deutschland erfaßt und alle Juden ausgerottet, wenn Albrecht nicht erschienen wäre.“ (Graus 1987: 418)

¹⁴ Hierbei handelt es sich nur um eine kleine Auswahl größerer Pogrome. Eine detailliertere Liste, die ebenfalls nicht Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, findet sich bei Graus (1987: 156–158).

¹⁵ Es gibt verschiedene Versuche (siehe Meyer-Blanck 2024: 128–130), diese Textstelle hermeneutisch zu entschärfen: Johannes könnte mit den an Jesus glaubenden Juden nur die Juden gemeint haben, die *früher* an Jesus glaubten, dann jedoch abtrünnig wurden. Eine andere Interpretation rückt den Gesprächsverlauf in den Mittelpunkt: Auf die Behauptung Jesu, dass jeder, der seinem Wort folgt, die Wahrheit erkennen und dadurch Freiheit erlangen werde, antworten die Juden, dass sie als Nachkommen Abrahams niemals Knechte gewesen sind und folglich gar keiner Befreiung bedürfen (Joh 8, 33) – was Jesus wiederum zu der Antwort verleitet, dass sie zwar von Abraham abstammen mögen, aber nicht seine Werke vollbringen (Joh 8, 39), sondern sündigen. Vor diesem Hintergrund, so die Exegeten, sei die drastische Formulierung von den Kindern des Teufels zu verstehen: Trotz ihrer Herkunft seien sie als Sünder gerade nicht die (geistigen) Kinder Abrahams. Aber wie auch immer solche Entschärfungsversuche zu bewerten sind, feststeht, dass sich die Assoziation der Juden mit dem Satan „unauslöschlich in das kulturelle Gedächtnis der Menschheit einprägen“ (Schäfer 2020: 65) sollte.

Prinzipis" (Nirenberg 2017: 92) sind, ist ihre Eliminierung dann nicht die naheliegende, gottgefällige Konsequenz? Ihre Zerstreuung und ihr minderer Rechtsstatus erschien vielen Christen jedenfalls als eine zu milde Strafe für die unbelehrbaren satanischen Feinde, die seit ihrem Verbrechen am Messias nicht aufhörten, Gott zu verhöhnen, fromme Christen zu vergiften und deren ökonomische Existenz zu vernichten. Die theologische Norm, Juden *nicht* zu ermorden, musste den Gläubigen stets aufs Neue eingeschärft werden, weil die christliche Theologie mit ihrem Hang zum Manichäismus eben auch Deutungsmuster bereitstellte, die brutalen Morden Vorschub leisteten.

Konversion als Exitoption?

Ein wesentlicher Unterschied, so einige Vertreter der Diskontinuitätsthese, bestehe jedoch darin, dass in der vorbürgerlichen Gesellschaft das Jüdisch-Sein durch Konversion zum Christentum abgelegt werden konnte, während die biologischen Rassenlehren des späten 19. Jh. keine Exitoption mehr vorsahen. Im Lichte der Quellen lässt sich diese Gegenüberstellung jedoch nur eingeschränkt aufrechterhalten. Blicken wir noch einmal auf die Pogrome zur Zeit des Schwarzen Todes: Zwar wurden Jüdinnen und Juden, die konvertierten, oft verschont, „in vielen Fällen wurden sie jedoch nach einigen Wochen oder Monaten gleichfalls als Giftmischer verbrannt – man holte gewissermaßen schnell noch das ‚Versäumnis‘ nach“ (Graus 2002: 292). In Orten, in denen keine Juden lebten, ermittelte man die getauften Juden und brachte stattdessen sie um (Hoeniger 1882: 7). Das eindrücklichste Beispiel dafür, dass die Annahme der Taufe keinen verlässlichen Schutz vor Diskriminierung und Verfolgung bot, bilden die ab der Mitte des 15. Jh. auf der iberischen Halbinsel erlassenen *limpieza de sangre*-Statuten („Reinheit des Blutes“):¹⁶ Christen, die nicht nachweisen konnten, dass es in ihrer Ahnenreihe keine Juden (oder Muslime) gab, waren von städtischen Ämtern, Hochschulen, Ordensgemeinschaften, kirchlichen Einrichtungen und bestimmten

Berufen ausgeschlossen. Mit den Statuten reagierten die sogenannten Alt-christen auf die Assimilationsherausforderungen, die sich aus den Verschiebungen in der religiösen Demographie ergaben: Die Pogrome von 1391, die durch den König von Aragón angeordnete Sichtbarmachung der Juden durch öffentlich zu tragende Erkennungszeichen (1393), die Verbannung von Juden aus Städten wie Valencia (1397) und Barcelona (1401), die andauernden Übergriffe, das umfangreiche Bekehrungsprogramm von Vinzenz Ferrer (1411–1416), das mit der Einrichtung abgetrennter jüdischer Wohnviertel einherging, um jeglichen Kontakt zu Christen zu vermeiden – all dies führte dazu, dass zehntausende Juden zum Christentum übertraten (Nirenberg 2017: 225ff.). Eine weitere Massenkonversion folgte auf das Alhambra-Edikt von 1492, das die Vertreibung sämtlicher Juden aus den Gebieten der Krone von Kastilien und Aragón anordnete. Den sephardischen Juden blieben drei Optionen. Sie konnten ihre Heimat verlassen und den Großteil ihres Vermögens zurücklassen, sie konnten im Land bleiben – worauf die Todesstrafe stand –, oder sie konnten den christlichen Glauben annehmen. Genaue Zahlen sind schwer zu ermitteln, aber auch wenn ein Teil von ihnen nach Portugal, Navarra und ins Osmanische Reich auswanderte, entschied sich wohl der überwiegende Teil für die Konversion (Kamen 1988: 39). Angesichts des immensen Drucks, die Taufe anzunehmen, argwöhnten viele Altchristen, dass die neuen Glaubensbrüder, die sie verächtlich *Marranen* nannten, heimlich an ihrer alten Religion festhielten – was nicht selten der Fall gewesen sein dürfte. Zudem sahen sie durch die vielen konvertierten Juden ihre eigene Vormachtstellung bedroht, denn mit ihnen erhöhte sich die Konkurrenz um Ämter und Pfründe – und da die Konfession als Ausschlussmittel entwertet war, wurde sie durch die Unterscheidung von „reinem“ und „beflecktem“ Blut ersetzt, um den vormaligen Juden weiterhin die Gleichberechtigung zu verwehren. Die Frage, ob man Juden unter seinen Vorfahren hatte – und wenn ja: in welchem Grad –, wurde ab 1478 auch in den Tribunalen der spanischen

¹⁶ Siehe hierzu Priester (2003: 17–42), Torres (2006) und Walz (1995).

Inquisition zentral: Tausende Konvertiten wurden verurteilt und auf dem Scheiterhaufen verbrannt.

Es spricht aber noch ein weiterer Gesichtspunkt gegen den Versuch, über das Kriterium *Konversionsoption vs. unabänderliche Rassenzugehörigkeit* eine genuin moderne von einer genuin vormodernen Judenfeindschaft abzugrenzen: Zwar prägten biologische Rassenlehren die Judenfeindschaft eines gewissen Abschnitts der Moderne, doch sind sie in der gegenwärtigen Moderne weitgehend diskreditiert, ohne dass sich Judenfeindschaft zu einem marginalen Phänomen entwickelt hätte. Rassenlehren sind nur ein „dünnes wissenschaftliches Mäntelchen“ für eine „primitive Überzeugung“ (Sartre 2023: 26), die sich unterschiedlicher Artikulationsformen bedienen kann.

Kontinuität der psychischen Mechanismen

Wie psychoanalytisch orientierte Studien zeigen,¹⁷ lassen sich die klassischen antijüdischen Anschuldigungen auf sich widersprechende Selbstanteile, auf unbewusste innere Konflikte zurückführen. Der innere Konflikt besteht aus insgeheimen Wünschen einer Person, die ihren inkorporierten Wertvorstellungen widersprechen und daher Schuldgefühle auslösen – Schuldgefühle, die, wie die Wünsche selbst, verdrängt werden. Die zugrundeliegenden Triebenergien werden also nicht in Form der Selbstreflexion abreagiert, weshalb sie, analog zur neurotischen oder psychotischen Symptombildung, sich auf Umwegen Geltung verschaffen: Anstatt sich die eigenen Wünsche einzustehen, werden sie den Juden unterstellt. So repräsentiert die Idee einer jüdischen Weltherrschaft die aus Ohnmachtserfahrungen gespeisten Machtphantasien derjenigen, die ihres eigenen Glückes Schmied sein sollen, ohne es zu können.

Der psychologische Mechanismus einer projektiven Abwehr verdrängter Selbstanteile zeigt sich

bereits im Vorwurf, die Juden hätten Gottes Sohn ermordet. Nach Hyam Maccoby verweist diese Anschuldigung auf christliche Selbstvorwürfe und Gewissensbisse, die sich aus der Vorstellung der Evangelien ergeben, Jesus sei ein stellvertretendes Sühneopfer gewesen. Insgeheim seien die Gläubigen nämlich erleichtert und froh darüber, dass der schuld- und makellose Jesus für ihre eigenen Sünden am Kreuz geopfert wurde und ihnen so die Unsterblichkeit schenkte (Maccoby 2019: 102). Ebenso lassen sich die mittelalterlichen Ritualmord- und Hostienschändungsvorwürfe auf das Schuldgefühl zurückzuführen, dass sich bei Christen einstelle, weil sie gemäß der Transsubstantiationslehre in der heiligen Messe den Leib und das Blut Jesu Christi zu sich nehmen, letztlich also einen kannibalistischen Akt begehen.¹⁸

Neben der Projektion verdrängter Wünsche gehört die *Verschiebung* feindseliger Regungen zu den psychischen Kernmechanismen der Judenfeindschaft. In einer der wenigen Stellen, an denen sich Freud zur Judenfeindschaft äußert, deutet er sie als Hass spät und gewaltsam christianisierter Völker: „Sie haben den Groll gegen die neue, ihnen aufgedrängte Religion nicht überwunden, aber sie haben ihn auf die Quelle verschoben, von der das Christentum zu ihnen kam.“ (Freud 2000: 539) Die Kritische Theorie ist Freud darin gefolgt, Judenfeindschaft als Verschiebungssphänomen zu deuten. Nach Fromm haben Menschen in antagonistischen Gesellschaften – d. h. in Gesellschaften, die auf rational nicht zu rechtfertigenden Hierarchien und Triebverzichten beruhen –, meist ein ambivalentes Verhältnis zur Autorität: Sie verehren und hassen sie zugleich. Eine Möglichkeit, mit diesen widerstreitenden Gefühlen umzugehen, besteht in ihrer klaren Trennung: Die positiven Gefühle gegenüber der als tugendhaft und stark imaginären Autorität werden von feindseligen Impulsen freigehalten, indem sich diese auf eine als lasterhaft empfundene, aber gefahrlos zu verfolgende Autorität richten (Fromm 1989: 172) – wie

¹⁷ Siehe hierzu die klassischen Beiträge in dem von Simmel (2024) herausgegebenen Band.

¹⁸ So auch Langmuir (1996: 306): „The ‚Jews‘ were used as a symbol to express repressed fantasies about crucifixion and cannibalism, repressed doubts about the real presence of Christ in the Eucharist.“

in der nationalsozialistischen Entgegensetzung von schaffendem deutschen Industriekapital und raffendem jüdischen Leih- und Börsenkapital. Der Abwehrvorgang der Verschiebung lässt sich schon in der Frühgeschichte des Christentums nachweisen. In den Evangelien wird nicht Pontius Pilatus, der römische Statthalter in Jerusalem, für den Tod von Jesus verantwortlich gemacht. Es werden auch nicht nur die jüdischen Hohepriester und Ältesten angeklagt, sondern das jüdische Volk insgesamt (Mt 27, 25). Wichtig ist hierbei der historische Hintergrund: Zur Zeit der Entstehung der Evangelien (ab etwa 70 n. Chr.) war das Judentum zwar noch ein bedeutender religiöser Faktor, der jüdische Aufstand gegen die römische Besatzung endete jedoch mit einer traumatischen Niederlage (der Tempel wurde zerstört, die Kultgegenstände geraubt und zehntausende Jüdinnen und Juden versklavt oder vertrieben). Kurzum: Die frühen Christen, die unter römischer Herrschaft zunächst selbst verfolgt wurden, klagten nicht ihre Verfolger an, die auch die wirklichen Mörder ihres Messias waren (Cohn 1997), sondern sie verschoben ihren Groll auf die am Boden liegende religiöse Konkurrenz.¹⁹

Die Verschiebung feindseliger Impulse bildet wiederum die Grundlage der *Identifikation*: Der geteilte Hass auf dasselbe Objekt ermöglicht ein Gemeinschaftsgefühl, dass die materiellen, politischen und kulturellen Differenzen vorübergehend in den Hintergrund treten lässt. Judenfeindschaft ist eine Integrationsideologie – das, worin man lagerübergreifend einer Meinung sein kann.

Schließlich erfüllt die Judenfeindschaft eine wichtige Entlastungsfunktion bei der Vergangenheitsbewältigung: Wer sich mit einer religiösen Gruppe oder einer Nation identifiziert, deren Geschichte durch Judenfeindschaft geprägt ist, kann sich entweder mit dieser Geschichte aktiv auseinandersetzen und sich der aus ihr

erwachsenden Verantwortung stellen – oder er kann seine Schuldgefühle und seine Wut über die aufgenötigte Konfrontation mit der Vergangenheit in erneuerte Judenfeindschaft ummünzen. Täter und Opfer tauschen so ihre Rollen, Judenfeindschaft wird zum *Perpetuum Mobile* – und das keineswegs erst seit dem Ende des Nationalsozialismus.

3. Virulente Modifikationen der Judenfeindschaft

Die Vertreter der Kontinuitätsthese verfügen über starke Argumente. Wie steht es jedoch mit Forschern, die historische Diskontinuitäten betonen? Werner Bergmann etwa findet es „nicht unproblematisch“ (2024: 8), dass Antisemitismus „zum übergreifenden Terminus geworden“ (ebd.: 7) ist, der höchstens über Adjektivattribute näher bestimmt werde: Er „suggeriert eine historische Kontinuität und scheinbare Allgegenwart von Judenfeindschaft (...) und verkürzt die Beziehungen der Juden zu anderen Völkern auf eine reine Verfolgungsgeschichte.“ Damit wäre das „zu allen Zeiten und an allen Orten gleichbleibende Wesen des Antisemitismus ein Hass auf die Juden, der aus ihrer bloßen Existenz als Fremdgruppe mit abweichenden Gebräuchen unter anderen Völkern entsteht“ (ebd.: 8). Bergmanns *Begründung* ist wenig überzeugend: Wer grundlegende Kontinuitäten der Judenfeindschaft annimmt, muss weder unterstellen, dass Juden von Nicht-Juden ausschließlich verfolgt wurden, noch die Verfolgungsgeschichte allein durch die Andersartigkeit jüdischer Bräuche erklären.

Dessen ungeachtet ist Bergmanns Skepsis gegenüber allzu schlichten Kontinuitätstheorien nachvollziehbar. Es gibt gute Gründe, an Einteilungen der Judenfeindschaft festzuhalten, denn es gibt Zeiträume, in denen sich die vorhandenen Formen der Judenfeindschaft auf Grundlage tiefgreifender sozioökonomischer Veränderungen transformieren und eine größere

¹⁹ Die Umlenkung von Hass und Groll bildet selbstverständlich nur einen Teilaspekt der frühchristlichen Judenfeindschaft. Neben schlichem Opportunismus ist auch zu berücksichtigen, dass das Christentum aus dem Judentum hervorging und durch die Übernahme des Tanach bleibend auf dieses bezogen war. Das Bedürfnis, sich vom Judentum abzugrenzen, war daher von Anfang an weit stärker ausgeprägt als gegenüber anderen religiösen Lehren. Insbesondere ließ sich das Schicksal der Juden von den Christen als göttliches Zeichen deuten, dass Gott mit ihnen einen neuen Bund geschlossen habe.

Bedeutung für die individuelle Sinnstiftung und das kulturelle Selbstverständnis erlangen. Diese neuen Formen, soziale Umbrüche im Bild des kontrastiven Juden zu reflektieren, sind keine geschichts-losen Neuschöpfungen, sondern knüpfen jedes Mal an überlieferte Zuschreibungen an. Ihre Virulenz speist sich daraus, dass sie die (Krisen-)Erfahrungen rasch und grundlegend veränderter Gesellschaften mit tradierten Wissensvorräten und Problemwahrnehmungsmustern verbinden.

Die kommerzielle Revolution (12.–14. Jahrhundert)

Einen dieser Übergänge, in denen Neues im Anschluss an Altes entsteht, datiert Langmuir auf das 12. und 13. Jh. Bis zum Jahr 1000 sei „hostility toward Jews [...] generally insignificant“ (1996: 303) gewesen und selbst die Massaker von 1096, die „the beginning of a new and tragic phase in Jewish history“ (ebd.: 304) markieren, seien noch als „overflow of animus against disbelievers in an atmosphere of religious war“ (ebd.: 305) zu verstehen. Ab dem 12. Jh., so auch der Mediävist Robert Chazan (1997), ändere sich jedoch der Charakter der Judenfeindschaft: Es entstehen die irrationalen Bilder vom verschwörerischen Ritualmörder und Hostienfreveler. In diesen Zeitraum fällt zudem die Wiederaufnahme – und dann im 13. und 14. Jh. zunehmende Verbreitung – eines spätantiken Stereotyps, das über viele Jahrhunderte verschwunden war oder zumindest nicht überliefert ist (Rentz 2024: 50): das des „Geldjuden“. In Traktaten, Gedichten, Predigten, Verhörsprotokollen, Briefen, Chroniken, Erzählungen, Redewendungen und visuellen Darstellungen erscheint der Jude nun als gieriger Wucherer mit prall gefülltem Geldbeutel, als geiziger Händler oder als kaltherziger Gläubiger, der Schuldner gnadenlos bedrängt.

Der Geldjudendiskurs ist – anders als der Ritualmord- und Hostienschändungsvorwurf – prinzipiell unabhängig von religiösen Überzeugungen: Man muss kein gläubiger Christ sein, um Juden mit Geld, Reichtum und Gier zu verknüpfen. Dennoch waren für die Verbreitung des Geldjudendiskurses ab dem 12. Jh. drei theologische Bezugspunkte förderlich (Rentz 2024: 537). Erstens

kann er an den christlichen Dualismus von materieller und geistiger Welt anknüpfen (Nirenberg 2017: 59–96). Während im Christentum die Juden mit der ersten assoziiert werden – mit den Begierden des „Fleisches“, dem wörtlichen Textverständnis, der Feindschaft gegen Gott, dem Tod –, steht die christliche Lehre für die Gesinnung des Geistes: d. h. für die Überwindung des Fleisches, die richtige Interpretation des Geschriebenen, die Liebe zu Gott, das ewige Leben und den Frieden (u. a. Röm 8, 6–8). Zweiter Bezugspunkt des Geldjudendiskurses ist die christliche Einstufung der Gier als Todsünde, die mit Nicht-Christen – vor allem Heiden und Juden – in Verbindung gebracht wurde. Drittens greift er die biblische Darstellung von Judas Ischariot auf, der Jesus für 30 Silberstücke verraten haben soll (Mt 26, 15).

Nach Rentz (2024: 253ff.) und Langmuir (1996: 305) ist die Verknüpfung von Juden mit Reichtum, Gier, Wucher und christlicher Not jedoch nicht primär theologischen Ursprungs. Auslöser war vielmehr die *kommerzielle Revolution*. Der Begriff, den Roberto Sabatino Lopez (1976) in die Geschichtswissenschaft einführte, bringt zum Ausdruck, dass die sozioökonomische Entwicklung des vorindustriellen Europas nicht linear verlief, sondern es einen Zeitraum einschneidender Veränderungen gab – und dieser ist *nicht* die Renaissance, sondern das lange 13. Jahrhundert: Folgt man den Wirtschaftshistorikern Peter Spufford (1988: 240) und Jacques Le Goff (2011: 38), finden die folgenschweren Transformationsprozesse zwischen den 1160er und 1330er Jahren statt. Was war hier geschehen?

Es ist die Blütezeit der Geldwirtschaft, in der sich das Handelsvolumen vervielfacht. Bedingt war dies durch ein Bevölkerungswachstum, dass so stark war, dass es Anfang des 14. Jh. die Kapazitäten der landwirtschaftlichen Produktion überstieg (Spufford 2004: 12). „In den meisten Gegenden Europas wurde das Bevölkerungsniveau [...] bis ins 17. Jh. nicht mehr erreicht und erst im 18. Jh. wieder übertroffen.“ (Ebd.) Ein weiterer Grund war die rapide Ausweitung der zirkulierenden Geldmenge, bedingt durch die Silberentdeckungen in Freiberg (Sachsen),

Jihlava (Mähren) und Kutná Hora (Böhmen) sowie durch die Einfuhr von Gold aus Westafrika (Spufford 1988: 109ff. bzw. 163ff.). „In England beispielsweise waren 1319 unter Eduard II. 800 Tonnen Silber im Umlauf, was mindestens einen 24fachen Anstieg seit Mitte des 12. Jh. bedeutete. Dagegen befanden sich am Ende der Herrschaft von Elisabeth I. [1603, Anm. d. Verf.] nur noch das Äquivalent von 500 Tonnen Silber als Münzgeld im Umlauf, Silber und Gold zusammen gerechnet“ (Spufford 2004: 12). Geld konnte nun in Bereichen eingesetzt werden, in denen es zuvor gar keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielte. So verdrängten Geldzahlungen zunehmend die Arbeits- und Naturalrente als bäuerliche Pacht (Spufford 1998: 241ff.). Während im Früh- und Hochmittelalter Kriegsdienste meist durch das Lehnswesen, also durch Vasallenpflichten geregelt waren, griff man im Spätmittelalter zunehmend auf Söldner zurück – ein kostspieliges Unterfangen, das auch in Friedenszeiten seinen Preis hatte, da Söldnerbanden nun auf eigene Rechnung plündernd durchs Land zogen. Die Umstellung auf eine Geldwirtschaft zeigt sich auch darin, dass die neuen zentralisierten Fabrikmünzstätten nun Münzen mit deutlich höherem Nennwert prägten, wie den Grosso, Florin oder Dukat (ebd.: 225ff.). Dies erleichterte größere finanzielle Transaktionen, etwa auf neuen überregionalen Märkten wie den Champagne-Messen (Le Goff 2011: 31). Auch die Rolle des Kaufmanns änderte sich mit der steigenden Nachfrage nach Lebens-, Luxus- und Produktionsgütern grundlegend (Spufford 2004: 14ff.). Aus den fahrenden Händlern wurden im 13. Jh. Unternehmer, die sich zunächst in den Metropolen Nord- und Mittelitaliens niederließen. Sie finanzierten und organisierten im großen Stil Import- und Exportgeschäfte, indem sie Fuhrleute beschäftigten und den örtlichen Handelsagenten über regelmäßige Botendienste Anweisungen für den Verkauf und Einkauf erteilten. Damit einher gingen mehrere Innovationen: Es entstand die doppelte Buchführung, eine erste Form der

Frachtversicherung wurde eingeführt, unter internationalen Kaufleuten setzte sich der Wechsel als Zahlungs-/Kreditmittel durch und es entwickelte sich ein regionales Bankwesen: Bei den Banken konnten neben zinserwirtschaftenden Sparkonten nun auch Girokonten geführt werden, die innerstädtische Überweisungen zwischen verschiedenen Banken ermöglichten. Vor allem entstand aber eine soziale Gruppe, die nicht nur ökonomische Macht anhäufte, sondern zunehmend auch politischen Einfluss einforderte. Die Grenzen zwischen dem Adel und den Geldeliten verschwammen. Kurz: Geld drang in nahezu alle Lebensbereiche ein und transformierte die personal geprägte Sozialordnung.

Die Ausbreitung der Geldwirtschaft spiegelte sich in der Entwicklung des kanonischen Rechts wider. So wurde auf dem 2. Laterankonzil (1139, Canon 13) die Wucherrei verurteilt: Wer dieser Sünde anheimfalle, solle von keinem Geistlichen empfangen und ihm solle ein christliches Begegnis verweigert werden. Auf dem 3. Laterankonzil (1179, Canon 25) wurden diese Regelungen bekräftigt und verschärft: Weil sich die verachtenswerte Praktik verbreitet habe, sollen Geistliche, die Wucherer aufnehmen oder bestatten, ihre Ämter verlieren. Auf dem 4. Konzil (1215, Canon 67) wurde schließlich der Wucherhandel mit der „Niedertracht der Juden“ („Iudeorum perfidia“) in Verbindung gebracht – eine Invektive, die nicht darüber hinwegtäuschen kann, dass trotz aller kirchlichen Drohungen auch Christen ausgiebig Wucherhandel trieben.²⁰ Parallel zur Verdammung der Habgier entstand das Ideal der Armut, verkörpert durch Jesus Christus: In das 12. und 13. Jh. fiel die Armutsbewegung der Laien-Bruderschaften und die Gründung der großen Bettelorden (Dominikaner, Franziskaner, Karmeliten, Augustiner).

Wie sehr die kommerzielle Revolution die christlichen Gemüter seinerzeit bewegte, zeigt sich auch daran, wie religiöse Erzählungen mit dem

²⁰ Mitunter geschah dies offen und ungeniert, in der Regel wurde das Wuchererbot aber kreativ umgegangen: Sei es, indem Forderungen an Juden übertragen wurden und diese dann die Zinsen für die christliche Gläubiger eintrieben, sei es, indem Zinsen offiziell als ‚Strafen‘ für nicht fristgemäß beglichene Schulden ausgewiesen wurden, oder indem der christliche Gläubiger eine geringere Summe an den Schuldner auszahlte als im Schultschein vermerkt war (Graus 1987: 357f.).

Geldjudennarrativ verschmelzen. So nimmt in den Passionsspielen, die ab dem 13. Jh. entstehen, die innere Zerrissenheit von Judas, dem ruhelos-geldgierigen Verräter, breiten Raum ein (Scheit 1999: 51ff.). Noch deutlicher zeigt sich die Verflechtung der Narrative in den Wundergeschichten der *Historiae Memorabiles* (HM). So fleht in einer Geschichte (Schlettstadt 1974: 45–47) ein armer Jude seinen Gott wiederholt um Reichtum an. Da dieser Wunsch unerfüllt bleibt, wendet er sich mit der gleichen Bitte an Jesus in Gestalt einer Hostie: Sollte er erhört werden, werde er seinen Irrtum eingestehen und Christ werden. Tatsächlich erfüllt sich sein Wunsch – er wird an allen Gütern überreich. Sein Vetter, dem er sein Geheimnis anvertraut, gelobt der Hostie ebenfalls, die christliche Botschaft zu verkünden – und auch sein Reichtum mehrt sich stetig. Als sich dies herumspricht, versuchen immer mehr Juden durch List, Flehen und Betrug in den Besitz geweihter Hostien zu gelangen – ohne den christlichen Glauben auch nur in Erwägung zu ziehen. Da Neid und Verrat bei ihnen angeboren seien, haben sie nur im Sinn, ihren Reichtum durch die Gegenwart Gottes zu mehren und die Hostien zu foltern. Die nächste Geschichte der HM (Schlettstadt 1974: 47–49) weist Parallelen auf: Der Jude Wivilnius verdankt seinen Reichtum einer sorgsam aufbewahrten Hostie. Er rät seinem Vetter Joselinus, sich ebenfalls eine zu beschaffen. Dieser wechselt die Kleidung, betritt eine Kirche und entwendet eine ungeweihte Hostie. Als er nach Wochen noch keine finanziellen Fortschritte gemacht hat, klärt Wivilnius ihn auf, dass nur geweihte Hostien wirken. Während ungeweihte Hostien im Feuer verbrennen, widerstehe der Leib Christi den Flammen. Joselinus erwirbt daraufhin durch betrügerische Versprechungen eine geweihte Hostie, unterzieht sie erfolgreich dem Test, bewahrt sie in Leinen gewickelt ehrfürchtig in einer Lade auf und besitzt fortan alle Güter im Überfluss. Ein dritter Jude erfährt davon. Dieser ist bereits reich, will seinen Reichtum aber noch weiter steigern. Durch List und Bestechung kommt auch er in den Besitz einer Hostie, aber da er die Konversion ablehnt, wird er mit körperlichem Verfall und wirtschaftlichen Verlusten bestraft. Er droht daraufhin der Hostie, sie wie seine Vorfäder zu martern – und

gesundet tatsächlich. Als Folge dieser gelungenen Erpressung erwerben nun viele andere Juden Hostien, um diese durch (angedrohte) Marterung gefügig zu machen und ihren Reichtum zu mehren. In noch einer anderen Geschichte der HM (Schlettstadt 1974: 55–57) begeht ein junges Mädchen einen Auftragsdiebstahl für einen jüdischen Pfandleiher: Gegen Bezahlung besorgt sie ihm eine Hostie, die er sogleich mit einem scharfen Messer traktiert. Darauf ertönt die wehklagende Stimme eines Knaben und der Jude wird in flagranti überführt. Allerdings kann er sich (vorerst) der gerechten Strafe entziehen, weil er den Schultheißen (Gemeindevorsteher) mit einer hohen Geldsumme besticht.

Halten wir fest: Erstens fällt die kommerzielle Revolution zeitlich zusammen mit dem Entstehen antijüdischer Diskurse (Ritualmord, Hostienfrevel, Geldjude), die zwar auf Stereotype der christlichen Tradition zurückgreifen können, aufgrund ihrer sprunghaften Verbreitung und ihrer – in diesem Ausmaß unbekannten – brutalen Konsequenzen jedoch als neues Phänomen zu werten sind. Zweitens hinterlässt die kommerzielle Revolution ihre Spuren selbst noch in den Hostiengeschichten, die sich Christen erzählten, um die Gewalt zu rechtfertigen, die sie Juden antaten. Die zeitliche Koinzidenz und die thematischen Verknüpfungen sind starke Indikatoren dafür, dass die Zunahme christlich *artikulierter* Judenfeindschaft auch auf religionsexterne Ursachen zurückzuführen ist.

Kommen wir auf die sogenannten Pest-Pogrome zurück, die direkt an die Zeit der kommerziellen Revolution anschließen. František Graus vertritt – wie gesehen – die Ansicht, dass christliche Vorurteile die Massenmorde zwar begünstigt, aber nicht ausgelöst haben. Was erklärt sie dann? Graus diskutiert verschiedene Faktoren. Führten vielleicht die grauenhaften Erfahrungen mit der Pest – der etwa 25 Prozent der europäischen Bevölkerung zum Opfer fielen – zu den Pogromen? Dieser Gedanke liegt nahe, zumal anzunehmen ist, dass ein großer Teil der einfachen Bevölkerung an die Legende glaubte, die Juden hätten die Pest verursacht. Dennoch gibt es keinen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Pogrom

und Pest (Graus 1987: 299–334). Erstens erfolgten die Pogrome fast durchgehend vor dem Ausbruch der Pest in einer Stadt, zweitens wird in den Quellen zu den 1348er Pogromen noch keine Verbindung zwischen dem erhobenen Brunnenvergiftungsvorwurf und der Pest hergestellt – dies lässt sich erst für Anfang 1349 nachweisen –, drittens führt das Aufkommen eines Brunnenvergiftungsvorwurfs in keinem einzigen Fall unmittelbar zu einem Pogrom – in Köln bspw. kursiert das Gerücht bereits im August 1348, aber erst ein Jahr später kommt es zum ‚Judenbrennen‘ –, viertens belegen die Verfolgungen von 1321, dass der Brunnenvergiftungsvorwurf auch ohne ein Massensterben funktioniert, fünftens sind aus Italien, das von der Pest mit am schwersten getroffen wurde, gar keine Judenpogrome überliefert, sechstens vermuten mehrere Chronisten, dass der Brunnenvergiftungsvorwurf, der offenkundig unsinnig war – denn es raffte Juden genauso dahin wie Christen –, bloß vorgeschoben war. Bestätigt wird diese Vermutung durch die Geschehnisse in Konstanz: Um die Vorwürfe zu überprüfen, nahm man die Juden gefangen und ließ sie Brunnenwasser trinken. Da sie keine Vergiftungssymptome zeigten, stellte man zwar ihre Unschuld fest, ließ sie aber nicht frei, sondern ermordete sie zwei Monate später trotzdem (Ritzmann 1998: 112).

Neben der Pest diskutiert Graus als Auslöser der Pogrome auch ökonomische Interessen (Aneignung jüdischen Eigentums, Entledigung jüdischer Gläubiger)²¹ und soziale Antagonismen, die auf Kosten der Juden ausgetragen wurden (wie der Konflikt zwischen Zünften und Patriziern). Doch auch wenn die Abläufe in den einzelnen Städten die Relevanz dieser Faktoren in unterschiedlichem Maß bestätigen, müsse vor allem eines in Rechnung gestellt

werden: dass die Menschen glaubten, „in einer Zeit zu leben, in der alles in Unordnung geraten, die Welt außer Rand und Band sei – wir würden ein solches Gefühl als das Empfinden einer tiefgehenden Krise bezeichnen“ (Graus 1987: 530). Dieses Krisenempfinden steht im scharfen Kontrast zu dem verbreiteten Bild eines ruhigen, behäbigen und harmonischen Mittelalters. Tatsächlich war das alltägliche Leben im 14. Jh. geprägt von physischer Gewalt, steter Hungersnotgefahr durch Missernten,²² Geldentwertung und steigenden Preisen, zunehmenden Konflikten mit der als verdorben wahrgenommenen Kirche, innerkirchlichen Auseinandersetzungen – die 1378 im abendländischen Schisma mündeten –, sozialen Spannungen,²³ allgegenwärtiger Furcht vor Aufständen und der aufkommenden Macht des Geldes. Im Vergleich zum idealisierten Bild, das man sich von der Vergangenheit machte, erschien vielen die Gegenwart bedrohlich und verwirrend. Man suchte nach Erklärungen, nach Antworten:

Alte Vorstellungen und Werte geraten ins Wanken, die Wirtschaftslage wird öfter durch Verschuldung besonders prekär, die Lage unsicher, die gesellschaftlichen Zustände immer undurchschaubarer. Zunehmend beherrschten nun (im Vergleich zu den vorangehenden Epochen) anonyme Kräfte den Markt, das politische und soziale Leben. In dieser Situation der allgemeinen Verunsicherung, des beginnenden Verlustes traditioneller Werte, suchte man begreiflicherweise, wie schon zuweilen vorher und wie auch Jahrhunderte später, nach „Schuldigen“, denen man all diese Übel anlasten könnte – und wer wäre da geeigneter, um als Blitzableiter zu dienen, als der Jude in der Rolle des universalen Sündenbockes, noch dazu, wenn sich seine Verfolgung gleichzeitig sehr konkret durch Rauben nutzen lässt. (Graus 2002: 299f.)

²¹ Sieht man sich den Verlauf der Pogrome in den einzelnen Städten an (Graus 1987: 168–215), sind ökonomische Motive bei relevanten Akteuren offenkundig – und doch können sie das Gesamtphänomen nicht erklären: „[D]enn nirgends lässt sich ein Hinweis darauf finden, daß gerade in dieser Zeit die Verschuldung der Stadtbevölkerung bei den Juden angestiegen, der Zinssatz erhöht oder eine rapide Verschlechterung der Wirtschaftslage eingetreten sei.“ (Graus 2002: 297)

²² Weite Teile Europas wurden 1315–1317 von einer Hungersnot erfasst, die viele Menschenleben kostete. Aber auch zwischen 1340 und 1350 kam es lokal begrenzt zu Missernten (Graus 1987: 15).

²³ Die Zünfte machten den Patriziern zunehmend ihre Vormachtstellung streitig und Armut entstand als ein neuartiges Massenphänomen.

Die bürgerlich-kapitalistische Revolution (19. Jahrhundert)

Es ist misslich, dass wir zur Beschreibung der gesellschaftlichen Veränderungen des langen 13. Jahrhunderts auf Begriffe angewiesen sind, die angesichts der politischen und wirtschaftlichen Disruptionen der Moderne wie Anachronismen wirken. So richtig es ist, dass im Spätmittelalter zunehmend „anonyme Kräfte den Markt“ (Graus 2002: 299) bestimmen und dass die Ersetzung der Frondienste durch Geldabgaben sowie die Ausweitung der Lohnarbeit eine „zunehmende Versachlichung persönlicher Herrschaftsverhältnisse“ (Rentz 2024: 536) darstellen, besteht zugleich die Gefahr, ein zu modernes Bild mittelalterlicher Gesellschaften zu vermitteln. Tatsächlich ist das, was Eric Hobsbawm als ‚das lange 19. Jahrhundert‘ bezeichnete (1789–1914), eine welthistorische Zäsur. Dies möchte ich anhand sozio-ökonomischer Eckdaten kurz andeuten.

Anfang des 19. Jh. war die deutsche Gesellschaft bäuerlich geprägt: 72,5 Prozent waren in der Landwirtschaft beschäftigt, 13,4 Prozent im Gewerbe und 14,1 Prozent verrichteten Dienstleistungen (Pierenkemper 2015: 41). Im Gewerbe wiederum dominierte das Handwerk (74,6 Prozent), gefolgt vom Verlagssystem (21,7 Prozent) – in Manufakturen und Bergwerken arbeiteten gerade einmal 3,7 Prozent der Gewerbebeschäftigte, was 0,55 Prozent aller Erwerbstätigen entspricht.²⁴

Lohnarbeit war ein marginales Phänomen. In der Landwirtschaft war sie so gut wie unbekannt (Pierenkemper 2015: 42). Das zünftig organisierte Handwerk beruhte noch auf dem Verhältnis von Meister und Geselle und im dezentralen Verlagssystem (Pfister 2011) arbeiteten rechtlich als selbstständig geltende Produzenten entweder im eigenen Haushalt oder in eigenen Betriebsstätten (im Auftrag des Verlegers, der die zu verarbeitenden Materialien stellte). Insgesamt wiesen die deutschen Territorien im Vergleich zum industriell enteilenden England und dem revolutionären Frankreich einen erheblichen Moderni-

sierungsrückstand auf, der die preußische Führung nach der einschneidenden Niederlage gegen die Truppen Bonapartes in der Schlacht bei Jena und Auerstedt (1806) zu weitreichenden Reformen veranlasste. Hervorzuheben sind hier zum einen die Bauernbefreiung – mit den Edikten von 1807ff. wurden die Pächter zu Eigentümern der von ihnen bewirtschafteten Höfe, auch wenn sie dafür Teile ihres Landes abtreten und Entschädigungszahlungen leisten mussten –, zum anderen die Abschaffung des Zunftzwangs: Mit dem Gewerbesteueredikt von 1810 und dem Gewerbepolizeigesetz von 1811 wurde die allgemeine Gewerbefreiheit eingeführt. Zünfte hatten fortan nicht mehr die Möglichkeit, Bürgern die Aufnahme eines Gewerbes zu untersagen. Zudem war es nun möglich, Arbeiten, die bisher durch Zunftgrenzen getrennt waren, in einem Gewerbe zusammenzuführen.

Dies ist der Startpunkt einer Entwicklung, welche die Lebensrealität der Menschen grundlegend ändern sollte. So steigt die Einwohnerzahl in den deutschen Territorien rapide an, besonders in Preußen: „Zwischen 1816 und 1910 hat sich die Population Preußens nahezu vervierfacht, nämlich von 10,3 Mio. Einwohnern auf 40,1 Mio., was einer Zunahme von 289 Prozent entspricht.“ (Winzen 2024: 25) Mit den Einwohnern steigt der Urbanisierungsgrad, der von 1500 bis 1800 konstant blieb (Pfister 2020: 16), stark an: Lebten 1871 nur 4,8 Prozent der deutschen Bevölkerung in einer Großstadt (>100.000 Einwohner), waren es 1910 bereits 21,3 Prozent. Einer der Hauptgründe dafür ist die Industrielle Revolution, die ohne Übertreibung „als grundlegender Umbruch und zentrale Epochenschwelle der Menschheitsgeschichte“ (Hahn 2011: 58) gelten kann, weil

- a) quantitativ und qualitativ ein bis dato unvorstellbarer stofflicher Reichtum entsteht;
- b) sich die Arbeitsweise für einen Großteil der Bevölkerung fundamental ändert. Es werden nicht länger die bereits existierenden Handwerke unter dem Dach der Manufaktur zusammengefasst, sondern unter dem konkurrenzbedingten

²⁴ Berechnet auf Grundlage der Zahlen von Pierenkemper (2015: 41).

Zwang zur permanenten Effektivitätssteigerung und Akkumulation revolutioniert das von feudalen, zünftigen und zunehmend auch nationalen Schranken befreite Kapital seine technischen und organisatorischen Grundlagen: Die moderne Naturwissenschaft einbeziehend wird der Arbeitsprozess einerseits komplexer, andererseits in immer kleinere, durch den Einsatz großer Maschinerie geprägte Teilprozesse zerlegt;

c) die überschaubare personale Herrschaft der alten Welt abgelöst wird durch die Abhängigkeit von einer ungesteuerten wie intransparenten (Welt-)Ökonomie.

Das Resultat ist eine proletarisierte Gesellschaft – von 1875 bis 1907 wächst der Anteil der Lohnarbeiter von 56,7 auf 76,3 Prozent der Beschäftigten –, in der einerseits das Realeinkommen qualifizierter Fachkräfte steigt, andererseits das Leben der unqualifizierten Mehrheit durch Beschäftigungsunsicherheit, katastrophale Arbeitsbedingungen, Armut und Perspektivlosigkeit geprägt ist (Ziemann 2016: 34). Hervorzuheben ist hier die sog. Gründerkrise, die den kurzen Wirtschaftsboom nach dem gewonnenen Krieg gegen Frankreich jäh beendete: Der Einbruch der Finanzmärkte von 1873 markierte den Beginn einer über 20 Jahre andauernden Wirtschaftskrise mit Investitionsrückgängen, Lohnsenkungen und Entlassungen. Mit der ‚sozialen Frage‘ entstehen Gewerkschaften, international vernetzte sozialdemokratische und kommunistische Parteien versuchen die Massen zu politisieren und fordern die Sozialisierung der Produktionsmittel – was nicht nur vom Bürgertum, sondern auch von Handwerkern als Kampfansage empfunden wird –, Frauenbewegung und Individualismus stellen konservative Rollenbilder infrage, die neu entstehenden Technischen Hochschulen mit ihrem Schwerpunkt auf Natur- und Ingenieurwissenschaften bedrohen die Vormachtstellung des klassischen Bildungsbürgertums etc. Dies alles findet im Rahmen eines Nationalstaats statt, der

erst 1871 durch den Zusammenschluss mehrerer Länder gegründet wird. Die damit aufgeworfene Frage der nationalen Identität wurde, in der Tradition der Romantik und des Deutschen Idealismus, überwiegend *völkisch*²⁵ beantwortet – was in einem deutlichen Spannungsverhältnis zur verfassungsrechtlichen Emanzipation der deutschen Juden stand (die bspw. in Frankreich früher und unter laizistischem Vorzeichen vollzogen wurde).²⁶ Kurz: Im 19. Jh. eskaliert in Deutschland der soziale Wandel – und mit ihm verbreitet sich die antijüdische Semantik.

Diese folgt den Regeln der Dichotomisierung und Essentialisierung (Holz 2010: 157ff.): Entlang des Gegensatzes von Gemeinschaft und Gesellschaft werden alle negativ bewerteten Aspekte der kapitalistischen Moderne einem jüdischen Wesen zugeschrieben, während die Eigengruppe ausschließlich positive Wesenseigenschaften vereint. Der als (gruppen-)egoistisch imaginierte Jude wird dabei als existentielle Gefahr für die Wir-Gruppe hingestellt (Täter-Opfer-Umkehr), wie etwa im Phantasma jüdischer Weltherrschaft: Die Pluralität, Komplexität und Dezentralität der modernen Welt sei nur Schein; konkretes Zentrum der abstrakten Verhältnisse sei der konspirative Jude, der alle Fäden in der Hand hält und somit eine ungeheure Macht verkörpert. *Die mit Krisen und Konflikten verbundene Verselbständigung intransparenter sozio-ökonomischer Strukturen wird nach dem Muster personaler Herrschaft interpretiert.* Für das Misslingen der vom autoritären Charakter herbeigesehnten (Volks-)Gemeinschaft müsse ein kollektiver Akteur verantwortlich sein, dessen bizarre Identität darin besteht, die Identität aller anderen Gemeinschaften von innen heraus zu zerstören. Im antisemitischen Weltbild sind die Juden keine Wir-Gruppe wie die vielen anderen, von denen man sich abgrenzt, um der eigenen Wir-Gruppe ein konkretes Profil zu geben (Othering), sondern sie werden imaginiert als *die* Wir-Gruppe, *die noch die Prinzipien partikularer Wir-Gruppen-Bildung*

²⁵ *Völkisch* ist hier nicht gleichbedeutend mit *rassistisch*, denn auch wenn völkisches Denken mit Rassenlehren unterlegt werden kann, impliziert es zunächst einmal nur die Idee eines exklusiven, durch Sprache, Kultur und Geschichte geeinten, organischen Kollektivsubjekts (zu dem Juden und Judentum gemeinhin nicht gerechnet wurden).

²⁶ Zur Geschichte der Juden-Emanzipation in Deutschland siehe Katz (1989).

untergräbt: Sie seien kein Volk unter anderen Völkern, sondern der parasitär-zersetzende Feind aller Völker.²⁷ Die psychischen Gewinne, die mit dieser Zuschreibung verbunden sind – Sinnstiftung, Gemeinschaftsstiftung und Triebabfuhr –, begründen die bis heute ungebrochene Attraktivität der Judenfeindschaft.

²⁷ Um zu verdeutlichen, dass in der antisemitischen Semantik der Jude das nationale Schema sprengt, verwendet Holz die sozialtheoretische *Figur des Dritten*: „In der Figur des Dritten, im nationalen Antisemitismus wird zugleich thematisiert und abgewehrt, dass ‚unsere‘ Identität und die Ordnung der Welt nicht national sein könnte.“ (2005: 52) So überzeugend die Figur des Dritten im Hinblick auf antisemitische Zuschreibungen ist, so richtig ist auch die Bemerkung von Samuel Salzborn, dass die Zuspitzung der Wir-Gruppe auf eine *nationale* Wir-Gruppe dazu führt, gegenwärtige Formen des Antisemitismus aus dem Blick zu verlieren. „Entscheidend“ sei nicht die „nationale Rahmung“, sondern „der autoritäre, homogenisierende und missionarische Exklusivitätsanspruch des antisemitischen Weltbildes, in dem eine Amalgamierung mit nationalen Ideologien genauso möglich ist, wie mit pränationalen wie der katholischen Kirche, mit nichtnationalen wie der islamischen *umma* oder auch mit post-nationalen wie der Anti-globalisierungsbewegung“ (Salzborn 2010: 405).

Literatur

Arendt, Hannah (2025 [1955]): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus, München: Piper.

Barzilay, Tzafirir (2022): Poisoned Wells: Accusations, Persecution, and Minorities in Medieval Europe, 1321–1422, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bergmann, Werner (2024): Geschichte des Antisemitismus, München: C.H.Beck.

Bibel (2017): Lutherbibel. Revidiert 2017, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Chazan, Robert (1997): Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Claussen, Detlev (1987): Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.

Claussen, Detlev (2005): Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus, Frankfurt am Main: Fischer.

Cluse, Christoph (2018): „Töte sie nicht!“ Echos der augustinischen Theologie über die jüdische ‚Zeugenschaft‘ im Mittelalter, in: Müller, Christoph/Förster, Guntram (Hg.): Augustinus – Christentum – Judentum. Ausgewählte Stationen einer Problemgeschichte, Würzburg: echter, 113–155.

Cohn, Chaim (1997): Der Prozeß und Tod Jesu aus jüdischer Sicht, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag.

Diessenhofen, Heinrich von (1868): Heinricus de Diessenhofen und andere Geschichtsquellen Deutschlands im späteren Mittelalter, Stuttgart: Verlag der Cotta'schen Buchhandlung.

Engel, David (2009): Away from a Definition of Antisemitism. An Essay in the Semantics of Historical Description, in: Cohen, Jeremy/Rosman, Moshe (Hg.): Rethinking European Jewish History, London: The Littman Library of Jewish Civilization in association with Liverpool University Press, 30–53, DOI: <https://doi.org/10.3828/liverpool/9781904113560.001.0001>.

Freud, Sigmund (2000 [1939]): Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: Studienausgabe, Bd. 9. Frankfurt am Main: Fischer, 455–581.

Fromm, Erich (1989 [1936]): Der autoritär-masochistische Charakter, in: Gesamtausgabe, Bd. 1, München: dtv, 168–187.

Graus, František (1987): Pest – Geißler – Judenmorde: Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Graus, František (2002): Judenpogrome im 14. Jahrhundert: Der Schwarze Tod, in: Ausgewählte Aufsätze von František Graus (Vorträge und Forschungen, Bd. 55), Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag, 289–301, DOI: <https://doi.org/10.11588/vuf.2002.0.17857>

Gurjewitsch, Aron Jakowlewitsch (1990): Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, München: C.H.Beck.

Hahn, Hans-Werner (2011): Die Industrielle Revolution in Deutschland, München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, DOI: <https://doi.org/10.1524/9783486702491>.

Hegener, Wolfgang (2004): Erlösung durch Vernichtung. Psychoanalytische Studien zum christlichen Antisemitismus, Psychosozial-Verlag.

Heil, Johannes (1997): „Antijudaismus“ und „Antisemitismus“. Begriffe als Bedeutungsträger, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 1997, Frankfurt am Main: Campus, 92–114.

Hilberg, Raul (1990): Die Vernichtung der europäischen Juden, Bd. 1, Frankfurt am Main: Fischer.

Hoener, Robert (1882): Der schwarze Tod in Deutschland, Berlin: Eugen Grosser.

Holz, Klaus (2005): Die antisemitische Figur des ‚Dritten‘ in der nationalen Ordnung der Welt, in: von Braun, Christina/Ziege, Eva-Maria (Hg.): Das ‚bewegliche‘ Vorurteil. Aspekte des internationalen Antisemitismus, Würzburg: Königshausen & Neumann, 43–61.

Holz, Klaus (2010): Nationaler Antisemitismus. Wissensoziologie einer Weltanschauung. Hamburg: Hamburger Edition.

Josephus, Flavius (2008): Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

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

Langmuir, Gavin I. (1990): History, Religion, and Antisemitism, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Langmuir, Gavin I. (1996): Toward a Definition of Antisemitism, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Lazare, Bernard (1903): Antisemitism, Its History and Causes, New York: The International Library Publishing.

Le Goff, Jacques (2011): Geld im Mittelalter, München: C.H.Beck.

Lotter, Friedrich (1988): Die Judenverfolgung des ‚König Rintfleisch‘ in Franken um 1298: Die endgültige Wende in den christlich-jüdischen Beziehungen im Deutschen Reich des Mittelalters, in: Zeitschrift für Historische Forschung, 15(4), 385–422.

Lopez, Roberto Sabatino (1976): The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950–1350, Cambridge: Cambridge University Press.

Maccoby, Hyam (2019): Ein Pariavolk. Zur Anthropologie des Antisemitismus, Leipzig: Henrich & Henrich.

Marr, Wilhelm (1879): Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum. Vom nicht-confessionellen Standpunkt aus betrachtet, Bern: Costenoble.

Mentgen, Gerd (1994): Über den Ursprung der Ritualmordfabel, in: Aschkenas, 4(2), 405–416.

Meyer-Blanck, Michael (2024): Glaube und Hass. Antisemitismus im Christentum, Tübingen: Mohr Siebeck.

- Nirenberg, David** (2017): *Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens*, München: C.H.Beck.
- Pangritz, Andreas** (2023): *Die Schattenseite des Christentums. Theologie und Antisemitismus*, Stuttgart: W. Kohlhammer, DOI: <https://doi.org/10.17433/978-3-17-040047-4>
- Pierenkemper, Toni** (2015): *Wirtschaftsgeschichte. Die Entstehung der modernen Volkswirtschaft*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Pfister, Ulrich** (2011): *Verlagssystem*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 14, Stuttgart: Metzler.
- Pfister, Ulrich** (2020): *Urban population in Germany, 1500–1850*, CQE Working paper, Nr. 90.
- Poliakov, Léon** (1979): *Geschichte des Antisemitismus*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag.
- Postone, Moishe** (2005): *Antisemitismus und Nationalsozialismus*, in: *Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen*, Freiburg: ça ira, 165–195.
- Rentz, Andreas** (2024): *Der „Geldjude“: Antijüdische ökonomische Stereotype im mittelalterlichen Deutschland bis zur Großen Pest*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, DOI: <https://doi.org/10.1515/9783111206080>.
- Ritzmann, Iris** (1998): *Judenmord als Folge des „Schwarzen Todes“: Ein medizinhistorischer Mythos?*, in: *Medizin, Gesellschaft und Geschichte*, Bd. 17, 101–130.
- Rürup, Reinhard/Nipperdey, Thomas** (1987): *Antisemitismus – Entstehung, Funktion und Geschichte eines Begriffs*, in: *Rürup, Reinhard: Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Salzborn, Samuel** (2010): *Antisemitismus und Nation. Zur historischen Genese der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung*, in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 39(4), 393–407, DOI: <https://doi.org/1015203/ozp.58.4.vol39iss4>.
- Sartre, Jean-Paul** (2023 [1944]): *Überlegungen zur Judenfrage*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schäfer, Peter** (2010): *Judenhaß und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike*, Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Schäfer, Peter** (2020): *Kurze Geschichte des Antisemitismus*, München: Piper.
- Scheit, Gerhard** (1999): *Verborgener Staat, lebendiges Geld. Zur Dramaturgie des Antisemitismus*, Freiburg: ça ira.
- Schlettstadt, Rudolf von** (1974): *Historiae Memorabilis. Zur Dominikanerliteratur und Kulturgeschichte des 13. Jahrhunderts*, Köln/Wien: Böhlau.
- Schneidmüller, Bernd** (2012): *Katastrophenerinnerung: Große Pest und Judenpogrome 1348 bis 1352*, in: *den Boer, Pim/Duchhardt, Heinz/Kreis, Georg/Schmale, Wolfgang (Hg.): Europäische Erinnerungsorte 2. Das Haus Europa*, München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.
- Schwarz-Friesel, Monika** (2019): *Judenhass im Internet. Antisemitismus als kulturelle Konstante und kollektives Gefühl*, Berlin/Leipzig: Henrich & Henrich.
- Simmel, Ernst** (2024) (Hg.): *Antisemitismus*, Münster: West-fälisches Dampfboot.
- Spufford, Peter** (1988): *Money and Its Use in Medieval Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511583544>.
- Spufford, Peter** (2004): *Handel, Macht und Reichtum, Kaufleute im Mittelalter*, Stuttgart: Konrad Theiss.
- Stacey, Robert C.** (1994): *History, Religion, and Medieval Antisemitism: A Response to Gavin Langmuir*, in: *Religious Studies Review*, 20(2), 95–101.
- Steinschneider, Moritz** (1860): *Eintrag zu Steinthals Artikel*, in: *Hebraische Bibliographie. Blätter für neuere und ältere Literatur des Judentums*, Bd. 3, Berlin: Benzian/Asher.
- Tarach, Tilman** (2022): *Teuflische Allmacht. Über die verleugneten christlichen Wurzeln des modernen Antisemitismus und Antizionismus*, Berlin und Freiburg: Edition Telok.
- Torres, Max Sebastián Hering** (2006): *Rassismus in der Vormoderne. Die „Reinheit des Blutes“ im Spanien der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/New York: Campus.
- Volkov, Shulamit** (2000a): *Antisemitismus als kultureller Code*, in: *Dies.: Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*, München: C.H.Beck, 13–36.
- Volkov, Shulamit** (2000b): *Das geschriebene und das gesprochene Wort. Über Kontinuität und Diskontinuität im deutschen Antisemitismus*, in: *Dies.: Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*, München: C.H.Beck, 54–75.
- Walz, Rainer** (1995): *Der vormoderne Antisemitismus. Religiöser Fanatismus oder Rassenwahn?*, in: *Historische Zeitschrift*, 260(1), 718–748.
- Winzen, Peter** (2024): *Bevölkerungsexplosion in Europa und Kalter Krieg 1904–1914. Zu den Ursachen des Weltkriegsausbruchs*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ziemann, Benjamin** (2016): *Das Deutsche Kaiserreich 1871–1918. Informationen zur politischen Bildung*, Nr. 329.

IMPRESSUM

Centrum für Antisemitismus- und Rassismusstudien [CARS]
an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen
Robert-Schuman-Straße 25, 52066 Aachen

Kontakt

Telefon +49 241 60003-8020
E-Mail: cars@katho-nrw.de
Website: <http://www.katho-nrw.de/cars>
Facebook: <https://www.facebook.com/CARSkatho>

Herausgabe und Redaktion

V.i.S.d.P.: Martin Spetsmann-Kunkel
Herausgeber: Stephan Grigat, Martin Spetsmann-Kunkel
Redaktion: Bianca Gabrielli

Kenndaten

ISSN: 2748-2146
DOI: 10.17883/6446

Zitievorschlag

Ellmers, Sven (2026): Kulturelle Konstante oder Bruch? Judenfeindschaft vor und in der Moderne, Centrum für Antisemitismus- und Rassismusstudien [CARS] an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, CARS Working Papers, Nr. 41 (hg. v. Stephan Grigat und Martin Spetsmann-Kunkel), Aachen, DOI: <https://doi.org/10.17883/6446>.

Lizenz

Veröffentlicht unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International (CC BY 4.0). Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

