

M. Himmelbauer/M. Jäggle
R. A. Siebenrock/W. Treitler (Hg.)

Erneuerung der Kirchen

Perspektiven aus dem
christlich-jüdischen Dialog



HERDER

ERNEUERUNG DER KIRCHEN
Perspektiven aus dem christlich-jüdischen Dialog

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 290

ERNEUERUNG DER KIRCHEN



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

ERNEUERUNG DER KIRCHEN

Perspektiven aus dem
christlich-jüdischen Dialog

Herausgegeben von
Markus Himmelbauer, Martin Jäggle,
Roman A. Siebenrock und Wolfgang Treitler

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlagkonzeption: Finken und Bumiller, Stuttgart
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: Mike Richter/shutterstock
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN Print 978-3-451-02290-6
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82290-2

Inhalt

Einleitung	7
----------------------	---

Geschichte

Die Geschichte des Antisemitismus an der Universität Wien. Eine christliche Angelegenheit?	20
<i>Stefan Schima</i>	

Antisemitismus und Dorfkultur: Der Fall Andreas von Rinn	45
<i>Klaus Davidowicz</i>	

Theologie und Christsein nach der Schoa. Wie umgehen mit dem christlichen Erbe der Mittäterschaft?	66
<i>Norbert Reck</i>	

Bestandsaufnahme

Eine Stellungnahme 50 Jahre nach <i>Nostra aetate</i> . Reflexionen eines europäischen jüdischen Theologen	94
<i>Edward Kessler</i>	

Die Kirche und das Judentum. Zum unabgeholten Potenzial von <i>Nostra aetate</i>	116
<i>Johanna Rahner</i>	

„Diese Wurzel trägt dich!“ Fragmente aus einem „Archiv der Zukunft“ zur bleibenden und kommenden Bedeutung von <i>Nostra aetate</i> . Ein fiktiver Essay	145
<i>Roman A. Siebenrock</i>	

Blickwechsel

„Jerusalem hat die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt“ (NA 4). Zur offenen Frage nach dem Messias Jesus von Nazareth	168
<i>Wolfgang Treitler</i>	
Ein Blick auf das <i>Nos in Nostra aetate</i>	196
<i>Philip A. Cunningham</i>	
„Wort der göttlichen Wahrheit“ (Johannes Paul II.) Röm 9–11 als Basistext der Israeltheologie der römisch-katholischen Kirche	223
<i>Rainer Kampling</i>	

Themen

Antisemitismus und das Neue Testament. Das Beispiel von 1 Thess 2,13–16	240
<i>Armin Lange</i>	
Berit olam – ein ewiger Bund: Israel und die Kirche. Für eine christliche Theologie des Judentums	256
<i>Bruno Forte</i>	
Das Judentum in Kirchenliedern einst und heute. Traditionen und Transformationen im neuen katholischen Gesangbuch Gotteslob	274
<i>Peter Ebenbauer</i>	
Achtung: Konkret! Christlich-jüdischer Dialog aus pastoral- theologischer Perspektive. Ein (katholischer) Problemaufriss	292
<i>Regina Polak</i>	
Herausgeber, Autorinnen und Autoren	321

Einleitung

1. Die Entstehung dieses Bandes

2015, im Jahr des *Nostra aetate*-Jubiläums, fanden um den „17. Jänner – Tag des Judentums“ an allen wissenschaftlich-theologischen Einrichtungen Österreichs Veranstaltungen zum christlich-jüdischen Dialog statt. Diese Initiative des österreichischen Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit wurde im ganzen Land einhellig aufgegriffen. In diesem Umfeld entstand auch eine Wissensbilanz der theologischen Universitäten, Fakultäten und Hochschulen in Österreich: Wie sind das Judentum und der christlich-jüdische Dialog in Forschung und Lehre der einzelnen Institutionen verankert? Die Dokumentation wurde veröffentlicht in der 100. Ausgabe der Quartalsschrift des Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit Dialog – DuSiach/christlich-jüdische Informationen (Juli 2015).

Die Vorträge des damaligen Studenttags in Wien werden in diesem Band ergänzt durch weitere Texte von Lehrenden der Universität Wien sowie aus dem offenen Freundeskreis des Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit. Mit den Artikeln von Bruno Forte, Philip Cunningham und Edward Kessler fließen auch Perspektiven von außerhalb des deutschen Sprachraums ein.

Der Titel dieses Bandes „Erneuerung der Kirchen“ hat den Charakter eines Weckrufes, geprägt von unserer Überzeugung, dass es auch im sechsten Jahrzehnt nach dem Konzil noch die nachdrückliche Aufforderung braucht, die Impulse von *Nostra aetate* weiterzutragen. Die Erneuerung der Kirchen mit Blick auf ihre jüdische Wurzel und gemeinsam mit ihren Wegbegleiter(innen) aus dem Judentum birgt noch viele unausgeschöpfte Themen und ist in der kirchlichen Praxis noch lange nicht eingeholt. Mit dem zeitlichen Abstand seit dem Konzil können wir heute klarer sehen, in welche Richtung der Weg führt. Die Beiträge dieses Bandes zeigen, wie spannend das theologische Feld ist, das wir mehr und mehr erschließen und das gepflegt werden will. Da die Beziehung der Kirche und

der Christ(inn)en zum Judentum existenziell so grundlegend ist, können wir den Anstoß des Konzils nicht archivieren und formelhaft freundlichen Beteuerungen und Grußworten überlassen. In der Situation eines wachsenden Antisemitismus in Europa, der zu sehr toleriert und als „Es ist nicht antisemitisch gemeint!“ legitimiert wird, gehört es zur essentiellen Aufgabe von Theologie und Kirche, diese anhaltende Zusammenarbeit auch nach außen klar sichtbar werden zu lassen.

Neue Impulse kamen auch von jüdischer Seite: Orthodoxe Rabbiner veröffentlichten am 3. Dezember 2015 die Erklärung „Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen“. Sie würdigen darin, „dass sich die offiziellen Lehren der katholischen Kirche über das Judentum seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundlegend und unwiderruflich geändert haben.“ Zusammenarbeit ist nicht einfach eine Geste des Anstands, sondern sie hat eine theologische Dimension: „Juden wie Christen haben eine gemeinsame Aufgabe in der Verheißung des Bundes, die Welt unter der Herrschaft des Allmächtigen zu verbessern, so dass die gesamte Menschheit Seinen Namen anruft und Laster von der Erde verbannt werden.“ Zusammenfassend stellen sie fest: „Wir Juden und Christen haben viel mehr gemeinsam, als was uns trennt.“¹

Eine Woche danach präsentierte die vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden ihre „Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von *Nostra aetate* (Nr. 4)“², den Römerbriefvers aus NA 4 voranstellend: „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29). Es ist eine wichtige Bestandsaufnahme und Sicherung des in 50 Jahren Erreichten mit weiterhin offenen Fragen. Betont wird aber, dass Juden

¹ Den Willen unseres Vaters im Himmel tun. Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Stellungnahme orthodoxer Rabbiner, in: *Dialog/DuSiach* 103 (April 2016), 31–34.

² *Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden*, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von *Nostra aetate* (Nr. 4), http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/reasons-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20151210_ebraismo-nostra-aetate_ge.html (1.2.2017).

Anteil an Gottes Heil haben („ein abgrundtiefes Geheimnis Gottes“) und die katholische Kirche keine institutionelle Judenmission „kennt noch unterstützt“.

Genau diese beiden Aussagen des Dokumentes betont die Erklärung der Konferenz Europäischer Rabbiner gemeinsam mit dem Amerikanischen Rabbinerverband und dem Oberrabbinat des Staates Israel „Zwischen Jerusalem und Rom: Gedenken zu 50 Jahren *Nostra Aetate*“³. Dieses erste institutionelle Dokument des orthodoxen Judentums gegenüber der katholischen Kirche wurde am 31. August 2017 Papst Franziskus übergeben. Es bezeichnet *Nostra aetate* als „Kehrtwendung“ und würdigt die dadurch eingeleitete Entwicklung. Die Katholiken, die mit den „Juden den Glauben an den göttlichen Ursprung der Tora“ teilen, werden „als unsere Partner, enge Verbündete und Brüder“ bezeichnet „bei unserer gemeinsamen Suche nach einer besseren Welt, in der Frieden, soziale Gerechtigkeit und Sicherheit herrschen möge.“

2. Die Beiträge

2.1 Geschichte

Das Theologisieren geschieht nicht im luftleeren Raum – es hat seine geschichtliche Verwobenheit und einen konkreten geografischen Ort (auch wenn manche das gerade für die Theologie bestreiten). Dieser Vergewisserung des Ausgangspunkts heutiger christlich-jüdischer Überlegungen – in Wien mit seiner jüdischen Gemeinde, die einstmals zu den größten weltweit zählte, in Österreich, im Gebiet des ehemaligen Dritten Reichs – dienen die ersten Beiträge.

Stefan Schima bearbeitet „Die Geschichte des Antisemitismus an der Universität Wien“ und fragt, ob dies „eine christliche Angelegenheit“ sei. Für den Zeitraum von 1867 bis 1938 verbindet er die allgemeine gesellschaftliche und kirchliche Verfestigung des Antisemitismus – und den Widerstand dagegen! – mit Vorgängen an der Alma Mater Rudolphina. Die christlich-soziale Bewegung war

³ Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahren *Nostra Aetate*. Vollständige wortwörtliche deutsche Fassung. Herausgegeben vom Rabbinat der Israelitischen Kultusgemeinde Wien, Wien 2017.

mit der katholischen Kirche aufs Engste verbunden und ein wesentliches Transportmittel für Ideen, die sich schließlich der Nationalsozialismus zu Nutze machen konnte. So wurde der Boden für die Vernichtung einer der größten jüdischen Gemeinden weltweit bereitet.

Klaus Davidowicz beschreibt in seinem Text „Antisemitismus und Dorfkultur: Der Fall Andreas von Rinn“ eine herausragende, wenn auch nicht untypische Variante der traditionellen katholischen Judenfeindschaft. Auch wenn historisch klar ist, dass dies eine vollkommen erfundene Ritualmordgeschichte ist und auch die Reliquie nachweislich „weitgehend mit Ziegenknochen“ vervollständigt wurde, fällt es der Kirche bis heute schwer, wirklich alle damit verbundenen Aspekte in letzter Konsequenz klar- und abzustellen.

Norbert Reck stellt mit „Theologie und Christsein nach der Schoa: Wie umgehen mit dem christlichen Erbe der Mittäterschaft?“ den historischen Kulminationspunkt des Antisemitismus in den Fokus. Er zeigt, wie die drei Generationen nach der Schoa je ihre eigenen Diskurse pflegen, um das Unsägliche und Belastende in ihr lebbares Weltbild zu integrieren. Neben einer Beschreibung typischer Argumentations-, ja Entschuldigungsformeln nennt er drei Schritte, lähmende Schuldtradierungen zu überwinden, damit wir fähig werden zur Empörung, zum eingreifenden Handeln und zur Solidarität: Denk- und Frageverbote nicht mehr akzeptieren (auch wer nicht dabei gewesen ist, soll/muss sich ein Urteil bilden), die Diskurse der Schuldabwehr analysieren und die Täterdiskurse mit den Berichten der Verfolgten konfrontieren.

2.2 Bestandsaufnahme

Die in diesem Abschnitt vereinten Beiträge beziehen sich konkret auf *Nostra aetate* selbst: Was hat der Konzilstext gebracht, was blieb offen und in welche Richtung sollte das theologische Denken weitergehen?

Edward Kessler fokussiert seine „Stellungnahme 50 Jahre nach *Nostra aetate*: Reflexionen eines europäischen jüdischen Theologen“ auf zwei Fragen, die aus seiner Sicht für die weiteren jüdisch-christlichen Gespräche besonders wichtig sind: Wie hält es christliche Theologie mit einer Theologie des Bundes, in der dem Judentum von christlicher Seite aus seine eigenständige und unaufhebbare Stellung zugestanden wird? Wie verfährt man in der Christologie so, dass das

Thema der Inkarnation Gottes für das Judentum nicht bedrohlich wird? Das ließe sich wohl am besten machen, indem christliche Theolog(inn)en ihr Verständnis über die Analogie der jüdischen Auffassung der Tora als einer ewigen Gabe Gottes vermitteln.

Johanna Rahner bedenkt in ihrem Text „Die Kirche und das Judentum. Zum unabgeholten Potenzial von *Nostra aetate*“ die Folgen der Revolution, die dieses Konzilsdokument darstellte: Wie gehen wir mit der Problematik des Antisemitismus bei der Rede von Sünde und Schuld der Kirche als ekklesiologischer Anfrage um? Welche offenbarungstheologischen Konsequenzen hat ein Ernstnehmen des besonderen Verhältnisses von Judentum und Christentum als theologischer Wertschätzung des Judentums? Wo und wie werden die theologischen Konsequenzen aus der Rede vom ‚niemals gekündigten Bund‘ sichtbar? Dabei entfaltet Rahner besonders die Fragen nach der Judenmission und einer erneuerten Christologie.

Roman A. Siebenrock wagt in seinem fiktiven Essay „Diese Wurzel trägt dich!“ Zur bleibenden und kommenden Bedeutung von *Nostra aetate* – Fragmente aus einem ‚Archiv der Zukunft‘“ ein interessantes theologisches Experiment: Er bearbeitet – ausgehend von einem fiktiven archivarischen Fund von Textfragmenten unterschiedlicher Gattungen – die wiederentdeckte Bedeutung des „Wurzelbundes“ Gottes mit Israel für die Gegenwart und die kommenden Zeiten. Siebenrock vermerkt auch manche Desiderata von *Nostra aetate* und stellt das Dokument in das Zentrum des Gewebes, das die Konzilstexte insgesamt ergeben.

2.3 Blickwechsel

Nostra aetate hat den Blick der Kirche auf das Judentum geöffnet. Die Aufsätze in diesem Abschnitt zeigen Möglichkeiten und Schritte, wie diese wertschätzende Sicht auf das Judentum wahrgenommen und in die christliche Theologie integriert werden kann.

Wolfgang Treitler nimmt in seinen Überlegungen „Jerusalem hat die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt“ (NA 4). Zur offenen Frage nach dem Messias Jesus von Nazareth“ die Messianität Jesu als Ausgangspunkt. Jerusalem – das Judentum – hätte die Zeit des Messias aus zwei Gründen nicht erkannt: Die ausgegebene Heimsuchung entspräche nicht dem vielfältigen messianischen Hoffen Is-

raels und durch die heidenchristlichen Verwandlungen Jesu von Nazareth wäre kein jüdisch integrierbares Glaubensmotiv entstanden. Treitler stellt sieben Thesen für die systematische Theologie vor, wie diese das jüdische Fundament des christlichen Glaubens wieder entdecken und ernst nehmen kann: eine notwendige Gegenbewegung zur konsequenten Entjudaisierung Jesu durch die frühen Kirchenväter. In Auschwitz ging auch die traditionelle Christologie zugrunde. Denn sie hatte nach Friedrich-Wilhelm Marquardt nicht vermocht, „uns in Widerstand gegen Auschwitz“ zu treiben, weil sie zuvor schon dafür gesorgt hatte, die jüdische Bestimmtheit Jesu als dogmatisch irrelevant zu beseitigen. Nicht nur diesem Beitrag wünschen wir eine kontroverse Diskussion.

Philip A. Cunningham befasst sich in seinem „Blick auf das *Nos in Nostra aetate*“ mit dem Subjekt des Dokuments. Wrights Theorie des Nicht-Nullsummenspiels besagt, dass im günstigen Fall alle Teilnehmer an einem Geschehen von ihrer Teilnahme profitieren und niemand zu Lasten anderer sein Geschäft macht. Ausgehend von dieser Theorie plädiert Cunningham für ein Dialoglernen, wie es in verschiedenen nachkonziliaren Dokumenten den Hintergrund bildete. Dabei spielt von christlicher Seite aus die Anerkennung des Anders-Seins der jüdischen Partner eine entscheidende Rolle. Denn nur dadurch werde der alte Monologstil dauerhaft überwunden, in dem Christen das Judentum von außen definiert haben – zum Schaden beider Seiten. Nur durch ein Nicht-Nullsummenspiel-Denken gewinnt das christliche Zeugnis die notwendige Offenheit, die christliche Rede vom unwiderruflichen Bund Gottes mit Israel ihre Glaubwürdigkeit, die jüdische Glaubensgemeinschaft eine geradezu sakramentale Bedeutung und die christliche Umkehr ihre Authentizität.

Rainer Kampling fokussiert seinen Aufsatz „Wort der göttlichen Wahrheit“ (Johannes Paul II.), Röm 9–11 als Basistext der Israeltheologie der römisch-katholischen Kirche“ auf einen Abschnitt des Römerbriefes, der für unsere heutige Bestimmung des kirchlichen Verhältnisses zum Judentum zentral ist. Während *Nostra aetate* diesen nur eher beiläufig streift, hat Johannes Paul II. Röm 9–11 eine eigene normative Verbindlichkeit gegen eine nahezu 2000 Jahre umfassende traditionelle Interpretation zugesprochen. Der Autor fragt nach der Bedeutung und den Auswirkungen einer solchen normativen Korrektur. Für uns heute ist dort im genauen Lesen klar die Be-

jahung des ungekündigten Bundes Gottes mit seinem Volk Israel zu finden. Eine Auslegung, die sich einer bleibenden Würde des Gottesvolkes Israel verpflichtet weiß, erfindet dabei die Exegese und ihre Methoden nicht neu. Vielmehr benützt sie das vorgegebene Instrumentarium der exegetischen Wissenschaft, um die vorliegenden Texte zu untersuchen und sie aus ihrem Gefängnis der antijüdischen Lesart zu befreien. Zu den zahlreichen Perspektivwechseln, die das Konzilsdokument *Nostra aetate* 4 in der römisch-katholischen Kirche und in der ihr zugehörigen Theologie bewirkt hat, gehört also auch eine entsprechende eigene Lesart von Röm 9–11.

2.4 Themen

Zuletzt sind hier Beiträge vereint, die einzelne Themen aus dem Feld der christlich-jüdischen Erneuerung aufgreifen.

Armin Lange untersucht den Themenkomplex „Antisemitismus und das Neue Testament“ am „Beispiel von 1 Thess 2,13–16“. Im frühesten erhaltenen christlichen Schriftstück, dem Ersten Thessalonikerbrief, findet sich ein Abschnitt, der Judenfeindschaft propagiert und eine fatale Wirkungsgeschichte ausgelöst hat. Paulus betont in seinen Briefen mehrmals und mit einem gewissen Stolz seine jüdische Herkunft und pharisäische Vergangenheit. Trotzdem finden sich in den Paulusbriefen scharfe Anwürfe gegen Juden und das Judentum. Bedeutet dies, dass Paulus als ein Jude mit anderen Juden streitet oder stellt er sich diesen gegenüber? Sein persönliches Schicksal und die Ablehnung durch jüdische Gemeinden, welche Paulus die eng gezogenen Grenzen jüdischer Religionsfreiheit im römischen Reich überschreiten sahen, dürften den Apostel veranlasst haben, über eine theologisch argumentierte Ablehnung des Judentums hinauszugehen. So griff er judenfeindliche Verleumdungen auf, welche ihm aus frühchristlichen Traditionen, aber auch aus der antiken antisemitischen Literatur bekannt waren. 1 Thess 2,15–16 darf somit als ein frühes Beispiel christlicher *Contra Iudaios*-Literatur verstanden werden. Er markiert daher den Beginn der Trennung zwischen Judentum und Christentum.

Bruno Forte bringt in „Berit olam – ein ewiger Bund: Israel und die Kirche“ Elemente „Für eine christliche Theologie des Judentums“, gleichsam die Anfrage von Edward Kessler aufgreifend. Ausgehend

vom Bild der Kundschafter in Num 13, das von den Kirchenvätern als Sinnbild für Israel und die Kirche interpretiert worden ist, stellt er drei Elemente der Kontinuität zwischen beiden vor: den eschatologischen Charakter der biblischen Offenbarung; sodann den Gemeinschaftscharakter der Erlösung, bedingt durch das Gründungsprinzip des Bundes zwischen dem Ewigen und seinem Volk; und die messianische Bedeutung der beiden Völker. In der Beziehung zwischen der Kirche und Israel gilt es, in einem komplementären Modell die Bedeutung des Alten Bundes an sich sowie das dauerhafte religiöse Gewicht Israels, das von Paulus aufgrund der Treue Gottes seinem Bund gegenüber postuliert wird, zu wahren. Der Fortbestand Israels als unerschütterlicher Zeuge der menschlichen Geschichte im Licht des Bundes mit Gott unter den Völkern bedeutet für die Kirche eine Bereicherung. Und die Kirche als Volk Gottes ist stetes, respektvolles und zuversichtliches Angebot der möglichen Fülle.

Peter Ebenbauer beschreibt „Das Judentum in Kirchenliedern einst und heute. Traditionen und Transformationen im neuen katholischen Gesangbuch Gotteslob“. Christliche Kirchen und Gemeinden dürfen sich mit ihren Gebeten und Gesängen von ihrem theologischen Glaubensfundament her heute nicht mehr gegen das jüdische Gottesvolk stellen. Sie dürfen sich aber auch nicht mehr einfach an die Stelle des jüdischen Gottesvolkes stellen und dessen Platz für sich reklamieren. Als ‚neues‘ Israel können sie sich nur unter dem Vorbehalt verstehen, dass die Glaubensgemeinschaften in der jüdischen Tradition des Gottesvolkes dadurch nicht von ihrem Platz verdrängt werden. Können und sollen christliche Kirchen und Gemeinden nun nicht einfach neben, sondern auch mit dem jüdischen Gottesvolk beten und singen, wenigstens dort, wo es um gemeinsame Überzeugungen, Hoffnungen, Bitten oder um gemeinsame geistliche Schätze wie etwa die biblischen Psalmen geht? Auch das können sie nicht selbstverständlich und unreflektiert. Ein Urteil über die Möglichkeit und Angemessenheit gemeinsamen Betens und Singens von Juden/Jüdinnen und Christ(inn)en kann nicht von einer Seite allein gefällt werden, sondern nur im Gespräch und unter Berücksichtigung der jeweiligen Situationen und Kontexte.

Regina Polak konstatiert in ihrem (katholischen) Problemaufriss „Achtung: Konkret!“ zunächst, dass der „Christlich-jüdische Dialog aus pastoraltheologischer Perspektive“ bislang kaum bearbeitet sei: Die Erneuerung der Kirchen aus dem Geist und der Praxis des

christlich-jüdischen Dialogs ist nicht notwendig konstitutiver und selbstverständlicher Bestandteil pastoraltheologischer Forschung. Die Autorin stellt sodann ausgewählte Entdeckungszusammenhänge vor, die sie in ihren universitären Kursangeboten und in ihrem Studiensemester in Israel verortet. Sie beschreibt sowohl Lern- als auch Ent-Lernprozesse. Man muss verstehen lernen, warum der Dialog mit dem Judentum nicht nur eine interreligiös freundliche und politisch korrekte Geste ist, sondern um des eigenen christlichen Glaubens willen notwendig ist. Dies umfasst die Verantwortung für die Erinnerung an die Opfer der Schoa, die Immunisierung gegenüber der Wiederholung der Geschichte, hat psychohygienische Gründe und betrifft die Substanz des Glaubens selbst.

3. Wo finden wir das Jüdische fürs Christentum?

Einige Gedanken zuletzt, eine kurze Problemskizze, wo „das Jüdische“ denn zu finden sei, das die Kirche „bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche“ seit *Nostra aetate* neu entdeckt hat und zu integrieren sucht. Bei der Erneuerung der Kirche aus dem Geist von *Nostra aetate* geht es ja nicht nur darum, dass zwei Religionsgemeinschaften ihre wechselseitigen Beziehungen auf eine neue Basis stellen. Wo die Kirche zuvor nur Verachtung für das Judentum aufbrachte, mögen nun Respekt und formeller Dialog und Begegnung herrschen. Das allein ist natürlich schon ein Fortschritt. Nein, die Kirche beschäftigt sich auch um ihrer selbst willen mit dem Judentum, in *Nostra aetate* besinnt sie sich auf das Geheimnis ihrer Identität. Die Kirche sucht also – vereinfachend formuliert – das Jüdische auch für sich selbst und in sich selbst. Die Frage ist jedoch: Was ist das Jüdische und wo finden die Kirchen es?

Bei dieser Suche kam schon auf dem Konzil das Alte/Erste Testament neu in den Blick. Es war nun nicht mehr nur Vorläufer der neutestamentlichen Offenbarung, sondern wurde zur Quelle und Wurzel dieser. Bewusst wurde auch, dass die Hebräische Bibel, der Tanach, ebenso die Heilige Schrift des Judentums ist. Das Christentum lernte mehr und mehr zu verstehen, dass seine Quelle, Jesus, der Zimmermannssohn aus Nazareth, keine neue Religion gründen wollte, sondern dass er ganz auf dem Boden der Tora stand – wenn auch in seiner personalen, heilsgeschichtlichen Interpretation. Diese

wiederum mündete in viele theologisch unterschiedliche Lesarten im Neuen Testament, die wir als zusammengehörige Offenbarung verstehen. Jedenfalls steht Jesu Proklamation des Reiches Gottes im Kontext vieler jüdischer Strömungen seiner Zeit.

Doch das Alte/Erste Testament ist nicht das Judentum. Das galt für die Zeit Jesu, wie es auch für heute gilt: Zum Judentum gehören neben der Tora auch Gewohnheiten, Traditionen der Interpretation, Auslegungen und Bräuche sowie Strömungen, die es nicht in den biblischen Kanon gebracht, aber ein weites Spektrum außerbiblischer Literatur geschaffen haben.

Die Kirchen finden das Judentum auch nicht allein in der historischen Wissenschaft. Denn eine Darstellung des Judentums der Antike zur Zeit Jesu hilft zwar, neutestamentliche Diskussionen und Themen zu verstehen, doch braucht es für alles historische Wissen einen Transformationsprozess bis heute über die Generationen, Kulturen und Orte hinweg.

Jüdisches finden wir heute in der traditionellen rabbinischen Gelehrsamkeit, in neu entstehenden Studien jüdischer Theologie im westlichen universitären Kanon und in den breiten Fächern der Judaistik, die sich als Fächer übergreifende Verbindung von Religion, Geschichte, Literatur, Politik, Kultur, Philosophie und anderen etabliert hat. Jüdisches ist natürlich ganz besonders in den konkreten jüdischen Gemeinden vor Ort präsent und lebendig, in einer Verbindung von Tradition und gelebter Gegenwart; in einer Praxis, die Überlieferung und pragmatischen Alltag zu verbinden sucht.

Eine jüdische Gemeinde ist natürlich ein privilegierter Ort, um jüdisches Leben kennenzulernen. Doch wie jeder Pfarrer auch, so wird auch jeder Rabbiner bedauernd feststellen, dass der Reichtum und die Tiefe seiner Religion viel weiter sind, als sie in einer einzigen Gemeinde je gelebt werden können. Und jüdische Gemeinden sind nicht dazu da, um Fundamente für das Selbstverständnis der christlichen Kirchen abzugeben. Sie haben ihre eigene Berechtigung. Und auch von kirchlicher Seite ist klar festzuhalten, dass die Suche nach dem Jüdischen im Christentum nicht eine Kopie aktuellen jüdischen Lebens werden darf.

Aber haben jüdische Gemeinden nicht eine gewisse Deutungshoheit und ein Vetorecht, wenn sie sich von christlicher Seite vereinnahmt oder beraubt fühlen? Vor allem aufgrund der langen Geschichte der Enteignung jüdischer Grundlagen und Traditionen

durch das Christentum ist ein solches Einspruchsrecht eine wichtige Form der notwendigen Selbstbehauptung des Judentums gerade auch im Dialog mit dem Christentum, wie er seit *Nostra aetate* 4 sich entwickelt hat. Und doch ist die Suche nach dem Jüdischen im Christentum auch ein eigenständiger Weg der Kirchen, der viele der genannten Quellen aufgreift und in die Theologie integrieren will. Die Vielfalt jüdischer Lebensformen und Selbstverständnisse heute dürfen sie dabei aber nicht außer Acht lassen und übergehen. Ein Grundstein dafür ist auch die Bezogenheit jüdischen Selbstverständnisses auf den Staat Israel. Das ist eine Dimension, von der Christ(inn)en erst lernen müssen, sie wahrzunehmen und zu integrieren. Christ(inn)en sind es gewohnt, allein in „spirituellen“ Dimensionen zu denken.

Die Suche nach dem Jüdischen im Christentum kann daher nur ein Weg des Austauschs, des Dialogs und des Lernens sein. Sie muss die vielen möglichen historischen, theologischen und philosophischen Bezugspunkte im Blick haben, die hier nur angedeutet wurden; sie bleibt aber zugleich stets verwiesen auf das lebendige Judentum als Gesprächspartner und Wegbegleiter. Einerseits ist es ein „Zurück zu den Wurzeln“ des Christentums, ein Zurück zu Jesus und seiner Welt; andererseits aber auch ein Einüben in einen Dialog mit dem Anderen, eine Fähigkeit, die wir in dieser multikulturellen und multireligiösen Welt mehr und mehr brauchen. Dieser Verbindung des Ursprungs mit einem lebendigen und praktischen Bezug auf heute macht die Erneuerung der Kirchen aus dem Geist des christlich-jüdischen Dialogs so attraktiv und so notwendig. Denn das können weder die Neuaufgabe hellenistisch-philosophischer Gottesvorstellungen noch eine Vertiefung thomistischer Systematik und Glaubenswissen bieten. Sie sprachen für ihre Zeiten und dachten in ihnen; und sie formierten sich alle vor dem Bruch, der viele christliche Traditionen so fragwürdig und problematisch macht: vor der Schoa. Den Versuch, angesichts der Judenvernichtung Schritte der christlichen Umkehr zu setzen, hat das Zweite Vatikanische Konzil u. a. mit *Nostra aetate* 4 eröffnet. Damit wurden neue Wege möglich, um die sich die vorliegenden Beiträge in unterschiedlichen Themenstellungen mühen.

Dank

Unser aufrichtiger Dank gebührt den Kolleginnen und Kollegen, die sich auf dieses Editionsprojekt eingelassen haben. Mögen ihre Überlegungen fruchtbar sein für Theologie und Verkündigung, für eine Erneuerung der Kirchen – über die katholische hinaus – im Geist der christlich-jüdischen Zusammenarbeit. Unser Dank gilt auch für die Unterstützung durch den Koordinierungsausschuss für christlich-jüdische Zusammenarbeit und durch Dorothea Rechenmacher, Brixen. Unser besonderer Dank gilt den Herausgebern für die Aufnahme in die Reihe *Quaestiones disputatae*.

Wien, im September 2017

Markus Himmelbauer
Martin Jäggle
Roman A. Siebenrock
Wolfgang Treitler

Geschichte

Die Geschichte des Antisemitismus an der Universität Wien

Eine christliche Angelegenheit?

Stefan Schima

1. Einleitung

Wenn im Folgenden – bezogen auf die Zeit zwischen 1867 und 1938 – die Frage nach einer „christlichen“ Angelegenheit gestellt wird, so beschränken sich die einschlägigen Bemerkungen auf die Katholische und die Evangelische Kirche. Dies empfiehlt sich schon deswegen, weil es im Sinne der Lehre beider Kirchen in Wien entsprechende Theologiestudien gab, auch wenn eine Eingliederung der Evangelisch-Theologischen Fakultät in den Universitätsverband erst in den frühen Zwanzigerjahren erfolgte.¹

Der Begriff „Antisemitismus“, der in den Siebzigerjahren des 19. Jahrhunderts erstmals in breiter Wahrnehmbarkeit auftrat, ist eingehenden wissenschaftlichen Analysen unterzogen worden.² Nicht zuletzt im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war man versucht, einen primär rassistisch motivierten Antisemitismus von einem religiös fundierten „Antijudaismus“ zu unterscheiden. Nun sind diese Kategorisierungen in ihrer Schärfe schon seit längerer Zeit überwunden,³ und ganz in diesem Sinne sei hier auf die neuzeitliche Kirchengeschichte verwiesen, die die Unterschiede der Begriffsinhalte verblassen lassen. Als Beispiel können hier die zahlreichen Äußerungen Martin Luthers über die Juden dienen.⁴ Im

¹ Daher wird z. B. nicht näher auf die Einstellung von Altkatholiken zum Antisemitismus eingegangen. Siehe dazu etwa *R. Leeb*, Die Deutschen Christen in Österreich im Lichte neuer Quellen, in: *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 124/125 (2008/2009), 39–101, 41 (mit Anm. 8). 88.

² Siehe etwa *W. Bergmann*, *Geschichte des Antisemitismus*, München 2002.

³ Vgl. etwa *H. Wohnout*, Die Janusköpfigkeit des autoritären Österreich. Katholischer Antisemitismus in den Jahren von 1938, in: *Geschichte und Gegenwart* 13 (1994), 3–16, 16.

⁴ Zu Luthers Haltung zu den Juden siehe *A. Schweighofer*, *Antisemitismus in der*

Hinblick auf die katholische Kirche kann das Gebot der „Reinheit des Blutes“ erwähnt werden, wie es vor allem für die Iberische Halbinsel maßgebend war.⁵ Hier war so genannten „Neuchristen“, die von Juden oder Mauren abstammten, nicht nur der Zugang zu politischen Gremien wie Stadträten, sondern auch zu Universitäten, Domkapiteln oder Männerorden verwehrt. In diesem Zusammenhang ist auch der Jesuitenorden zu nennen, der über Jahrhunderte hindurch jenen, die nicht bis zur fünften Generation nachweisen konnten, dass ihre Vorfahren dem christlichen Glauben angehörten, die Aufnahme verweigerten.⁶ Erst im Jahr 1923 wurde dem Ordensgeneral die Möglichkeit zur Dispensierung von diesem Erfordernis an die Hand gegeben und erst im Jahr 1946 (!) wurde die grundsätzliche Aufnahmemöglichkeit für Männer jüdischer Herkunft eingeführt.

Was die religiös-demographischen Gegebenheiten der österreichischen Bevölkerung betrifft, sei hier repräsentativ für den zu behandelnden Zeitraum ein Blick auf die Dreißigerjahre des 20. Jahrhunderts gerichtet: Im Jahr 1934 gehörten 2,8 % der österreichischen Wohnbevölkerung der Israelitischen Religionsgesellschaft an, gegenüber 90,4 % Angehörigen der katholischen Kirche und etwas mehr als 4 % der Evangelischen.⁷ Etwas mehr als ein Viertel der österreichischen Wohnbevölkerung lebte in Wien (27,7 %). In der Bundeshauptstadt gehörten 9,4 % der Israelitischen Religionsgesellschaft an, 78,7 % waren katholisch und rund 5,3 % waren

evangelischen Kirche von 1880 bis 1938, in: Dialog – DuSiach. Christlich-jüdische Informationen, Heft 74 (2009), 22–36, 23f.; *D. Bering*, War Luther Antisemit? Das deutsch-jüdische Verhältnis als Tragödie der Nähe, Berlin 2014; *T. Kaufmann*, Luthers Juden, Stuttgart 2014.

⁵ Siehe *W. Wieshaider*, Art. Blutsverschiedenheit, in: T. Olechowski/R. Gamauf (Hrsg.), Rechtsgeschichte & Römisches Recht. Studienwörterbuch, Wien ³2014, 52.

⁶ Hierzu und zum Folgenden *D. L. Dahl*, Jesuitenorden, in: W. Benz (Hrsg.), Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5, Berlin 2012, 331f.

⁷ Die Angaben sind – sowohl was die österreichische Wohnbevölkerung als auch die Studierenden an den hiesigen Universitäten betrifft – übernommen von *H. Posch/D. Ingrisch/G. Dressel*, „Anschluss“ und Ausschluss 1938. Vertriebene und verbliebene Studierende der Universität Wien (Emigration – Exil – Kontinuität. Schriften zur zeitgeschichtlichen Kultur- und Wissenschaftsforschung 8), Wien 2008, 82–84.

evangelisch. Insgesamt lebten in Wien 92 % aller in Österreich wohnhaften Angehörigen der Israelitischen Religionsgesellschaft. Für den Bereich der österreichischen Universitäten lässt sich festhalten: 19 % aller im Jahr 1934 an der Universität Wien Studierenden gehörten der Israelitischen Religionsgesellschaft an. Im Wintersemester 1932/33 hatte der Anteil der der Israelitischen Religionsgesellschaft angehörenden Studierenden an der Grazer Universität 2,1 % und an der Innsbrucker Universität überhaupt nur 1 % betragen. Wenig bekannt ist offenbar die Tatsache, dass der Anteil der der Israelitischen Religionsgesellschaft angehörenden Studierenden im Verlauf der 1930er Jahre bis zum Anschluss kontinuierlich um etwa ein Viertel abnahm. Was die einzelnen Fakultäten der Wiener Universität betrifft, so gehörte an der Medizinischen Fakultät nahezu ein Drittel der Studierenden im Wintersemester 1933/34 der Israelitischen Religionsgesellschaft an, an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät fast ein Sechstel und an der Philosophischen Fakultät etwas mehr als 12 %.

2. Christlich grundlegter Antisemitismus zwischen 1867 und dem Ende der Monarchie

2.1 Allgemeine Entwicklungen

Das Jahr 1867 bildet in der Geschichte Österreichs insofern eine Zäsur, als damals die so genannte „Dezemberverfassung“ erlassen wurde, die in mehrerlei Hinsicht Momente einer Gleichbehandlung in konfessioneller Hinsicht enthielt. In diesem Zusammenhang ist vor allem das Staatsgrundgesetz über die Allgemeinen Rechte der Staatsbürger zu erwähnen.⁸ Ungeachtet dessen, dass das erwähnte Staatsgrundgesetz in seiner Bedeutung oft überschätzt wird, ist doch anzumerken, dass es von Zeitgenossinnen und Zeitgenossen als Überwindung vorangegangener Diskriminierungen wahrgenommen wurde.⁹ Vor allem während der hier zu besprechenden Periode wur-

⁸ Reichsgesetzblatt Nr. 142/1867.

⁹ Siehe etwa A. Schweighofer, *Religiöse Sucher in der Moderne. Konversionen vom Judentum zum Protestantismus in Wien um 1900* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 126), Berlin 2015, 22.

de die Hauptstadt Wien zum Anziehungspunkt zahlreicher Jüdinnen und Juden insbesondere aus Galizien.¹⁰

Im späten 19. Jahrhundert machte sich die Ausbildung dreier politischer Lager bemerkbar, das nationale, das christlichsoziale und das sozialdemokratische. Für alle drei Strömungen war zunächst das so genannte „Linzer Programm“ von 1882 von Bedeutung, das gemäßigt demokratische Züge trug. Das darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier der Ruf nach einem deutschen Österreich erhoben wurde, das in seinem damaligen Gebietsumfang etwa zur Hälfte von Slawen bewohnt wurde.¹¹ Im Entstehungsumfeld dieses Programms spielten Politiker – übrigens auch jüdischer Herkunft – eine Rolle, die nachher in allen drei Lagern zu Prominenz gelangten. Ab der Verkündung des Linzer Programms „vollzog sich die Wandlung Österreichs von einer spannungsreichen Konfliktgesellschaft zur tödlichen Kampfarena der Nationalitäten“.¹²

Wenn wir die Frage stellen, ob der Antisemitismus der damaligen Zeit eine „christliche“ Angelegenheit war, so haben wir uns hauptsächlich dem christlichsozialen Lager zuzuwenden, in dem man sich vom traditionellen Liberalismus distanzierte und der zu mehr und mehr Bedeutung gelangenden Sozialdemokratie skeptisch gegenüberstand.¹³ Die im Jahr 1893 gegründete Christlichsoziale Partei verstand sich als Förderin der Interessen der Gewerbetreibenden und gelangte zunächst vor allem in Wien zu großer Bedeutung.¹⁴ Nicht nur im Fahrwasser des christlichsozialen Wiener Bürgermeister Karl Lueger (1844–1910; Bürgermeister seit 1897) wurde die Distanzierung vom Judentum offenkundig. Bereits bei dem mit Lueger eng befreundeten Karl von Vogelsang (1818–1890), der als geistiger Vater der späteren Christlichsozialen

¹⁰ Ebd., 23f.

¹¹ J. Bunzl, Zur Geschichte des Antisemitismus in Österreich, in: J. Bunzl/B. Marin, Antisemitismus in Österreich. Sozialhistorische und soziologische Studien (Vergleichende Gesellschaftsgeschichte und politische Ideengeschichte der Neuzeit 3), Innsbruck 1983, 9–88, 18.

¹² H. Rumpler, Eine Chance für Mitteleuropa. Bürgerliche Emanzipation und Staatsverfall in der Habsburgermonarchie, Wien 1997, 419.

¹³ Ebd., 501.

¹⁴ Zu dem in der Partei verbreiteten Antisemitismus siehe M. Wladika, Hitlers Vätergeneration. Die Ursprünge des Nationalsozialismus in der k.u.k. Monarchie, Wien 2005, 184–190.

Partei anzusehen ist,¹⁵ hatte sich ein betonter Antisemitismus bemerkbar gemacht.¹⁶

Die Verbundenheit der Christlichsozialen mit der katholischen Kirche äußert sich nicht nur darin, dass sie sich als ihre Bündnispartner empfanden, sondern etwa auch dadurch, dass am österreichischen Katholikentag von 1889 das erste Programm grundgelegt wurde, das christlich-soziale Inhalte in umfassender Weise enthielt.¹⁷ Die darin aufgelisteten Forderungen waren betont antisemitisch – so wurde die Wiedereinführung des Ausschlusses von Juden von der Berechtigung zum Immobilienerwerb und von verschiedenen Berufsgruppen angestrebt. Sehr häufig waren in Kirchen christlichsozial konnotierte Predigten zu hören.¹⁸ Hatte schon mit dem langjährigen Herausgeber der „Wiener Kirchenzeitung“, Sebastian Brunner (1814–1893)¹⁹ ein katholischer Priester mit antijüdischen Äußerungen auf sich aufmerksam gemacht, so erregten v. a. in den Siebziger und Achtzigerjahren die Werke des aus dem Münsterland stammenden und in Prag lehrenden Priesters und Alttestamentlers August Rohling (1839–1931) nicht zuletzt in Wien Aufsehen,²⁰ und auch der Pfarrer von Wien-Weinhaus, Joseph Deckert (1843–1901), sparte nicht mit antijüdischen Äußerungen.²¹ Die antisemitischen Äuße-

¹⁵ H. Rumpler, *Chance* (s. Anm. 12), 482.

¹⁶ Zu Vogelsang siehe J. C. Allmayer-Beck, *Vogelsang. Vom Feudalismus zur Volksbewegung*, Wien 1952; J. Bunzl, *Geschichte* (s. Anm. 11), 20. 29f.; E. Bader, *Christliche Sozialreform im Sinne von Karl von Vogelsang*, in: R. Rill/U. Zellenberg, *Konservatismus in Österreich. Strömungen, Ideen, Personen und Vereinigungen von den Anfängen bis heute*, Graz 1999, 153–162.

¹⁷ Vgl. H. Rumpler, *Chance* (s. Anm. 12), 492.

¹⁸ Vgl. etwa L. Brügel, *Geschichte der österreichischen Sozialdemokratie*, Bd. 4, *Festigung der Organisation. Vom Privilegienparlament zum Volkshaus (1889 bis 1907)*, Wien 1923, 259.

¹⁹ Zu Brunner siehe etwa W. Häusler, *Von der Massenarmut zur Arbeiterbewegung. Demokratie und soziale Frage in der Wiener Revolution von 1848*, Wien 1979, 338–341; H. J. Scheidgen, *Der deutsche Katholizismus in der Revolution von 1848/49: Episkopat – Klerus – Laien – Vereine* (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 27), 236–238, 502.

²⁰ Zu Rohling siehe u. a. E. Weinzierl, *Katholizismus in Österreich*, in: K. H. Rengstorf/S. Kortzfleisch (Hrsg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, Bd. 2, Stuttgart 1970, 483–530, 507–510.

²¹ Zu ihm siehe B. Snizek, *Geschichte und Geschichten rund um die Pfarrkirche St. Josef Weinhaus-Währing 1784–2014*, Wien 2014, insb. 147–151.

rungen des christlichsozialen Lagers fokussierten sich v. a. in der „Reichspost“, die zwar nicht als Parteiorgan der Christlichsozialen angesehen werden kann, doch diesen sehr nahe stand.²² Ab 1907 erschien sie als Tageszeitung.

Dass christliche Prototypen judenfeindlicher Erzählungen noch immer eine Rolle spielten, zeigt die Bedeutung von Ritualmordvorwürfen in der damaligen Zeit. Zwischen 1873 und 1900 wurden in Europa insgesamt 58 „Ritualmordprozesse“ durchgeführt. Sie endeten oftmals mit der Verurteilung der jüdischen Angeklagten.²³ Auch wurden Jahrhunderte alte Erzählungen weiter tradiert, die wie nicht zuletzt der im späten 19. Jahrhundert in Tirol besonders intensiv betriebene Kult des „Andreas von Rinn“ zeigt.²⁴

Unter den antisemitisch eingestellten Priestern machte etwa der christlichsoziale Politiker, Prälat Joseph Scheicher (1842–1924), von sich reden.²⁵ Seit 1879 war Scheicher Professor für Moraltheologie am Priesterseminar von Sankt Pölten. Im Jahr 1900 entwarf er in seinem neunzigseitigen Werk „Aus dem Jahre 1920. Ein Traum“²⁶ das Bild eines Staates ohne Juden, das in gewisser Weise Hugo Bettauers im Jahre 1922 erschienene Werk „Stadt ohne Juden“ vorwegnahm.²⁷ Freilich war das Werk Bettauers, der bereits im Alter von 19

²² Siehe E. Walter, *Österreichische Tageszeitungen der Jahrhundertwende. Ideologischer Anspruch und ökonomische Erfordernisse*, Wien 1994, 81–85.

²³ O. Blaschke, *Wider die „Herrschaft des modern-jüdischen Geistes“*. Der Katholizismus zwischen traditionellem Antijudaismus und modernem Antisemitismus, in: W. Loth (Hrsg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne (Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Zeitgeschichte 3)*, Stuttgart 1991, 236–265, 243.

²⁴ Siehe L. Cole, „Für Gott, Kaiser und Vaterland“. Nationale Identität der deutschsprachigen Bevölkerung Tirols 1860–1914 (Übers.; Studien zur historischen Sozialwissenschaft 28), Frankfurt a. M. 2000, 200–205.

²⁵ Zu ihm siehe M. G. Hall, „Hinaus mit den Juden!“ Von Graffiti und der Zeitung bis zur Leinwand, in: F. Stern/B. Eichinger (Hrsg.), *Wien und die jüdische Erfahrung 1900–1938. Akkulturation – Antisemitismus – Zionismus*, Wien 2009, 59–70, 62.

²⁶ J. Scheicher, *Aus dem Jahre 1920. Ein Traum vom Landtags- und Reichsraths-Abgeordneten*, St. Pölten 1900.

²⁷ Zu Bettauer und seinem Werk siehe A. Lichtblau, *Integration, Vernichtungsversuch und Neubeginn – Österreichisch-jüdische Geschichte 1848 bis zur Gegenwart*, in: E. Brugger/M. Keil/A. Lichtblau/C. Lind/B. Staudinger, *Geschichte der Juden in Österreich*, Wien 2006, 447–565, 508.

Jahren im Jahr 1890 vom Judentum zum evangelischen Glauben konvertiert war, mit anderen Vorzeichen versehen. Scheicher schwebten „Vereinigte Oststaaten“ vor, in denen keine Juden mehr lebten, und die als ein auf freiwilliger Grundlage zustande gekommenes Gebilde in gewisser Nachfolge zur Donaumonarchie existierten. Die Juden haben Wien verlassen, und der Name des von vielen von ihnen besiedelten Bezirks „Leopoldstadt“ ist in „Luegerstadt“ geändert worden.²⁸ Scheichers Feindbild sind die „Judensoci“.²⁹ In der frühen Zeit des neuen Staatswesens habe man in Wien „einmal dreihundert Juden und zwanzig Arier an einem Tage gehängt“: Diese hätten eine Wirtschaftskrise auslösen wollen.³⁰ Auf christlicher Seite sei man darüber empört gewesen, „dass die vielfach plattfüßige, körperlich missgestaltete Nation der Einwanderer sich herausnahm für sich ein eigenes Vorrecht zu beanspruchen.“³¹ Während Scheicher der breiten Masse des Wiener „christlichen“ Volkes attestiert, sich besonnen zu haben und christlichsozial geworden zu sein, so habe sich „die auf den Universitäten ganz besonders verschrobene Intelligenz“ im „Juden-Vorurtheile“ bewegt, und sei gleichsam hypnotisiert bereit gewesen, „wie ein Stier auf das rote Tuch gegen die Christlichsocialen“ zu gehen.³² Doch schließlich habe der Boykott jüdischer Geschäfte durch Christen dazu geführt, dass ein Jude nach dem anderen Konkurs ansagte und verschwunden sei.³³ Tatsächlich habe dieser „Exodus“ für einige Zeit zum Brachliegen einiger Wirtschaftszweige geführt.³⁴ Doch im Übrigen seien „leider nur die confessionellen Juden“ ausgewandert.³⁵ „Jene, welche schon längere Zeit getauft waren, oder die gar von getauften Eltern stammten, blieben ruhig im Lande, schrieben Zeitungen wie vor und ehe, dozierten wie gewöhnlich oder versuchten der blinden Dame Justitia die wächserne Nase nach Bedürfnis zu drücken und zu kneten. Darin lag für uns jahrelang eine viel größere Gefahr als in den Lücken

²⁸ J. Scheicher, Jahre (s. Anm. 26), 11.

²⁹ Siehe etwa ebd., 50.

³⁰ Ebd., 62.

³¹ Ebd., 77.

³² Ebd., 81f.

³³ Ebd., 83f.

³⁴ Ebd., 84.

³⁵ Ebd., 84f.

des gewerblichen Betriebes.³⁶ Nach dem „Exodus“ habe man schließlich noch die Scheinchristen vertrieben – und weiter: „Wir reinigten darum die Universitäten, die Schulen.“³⁷

Derartige Äußerungen lassen kaum mehr Unterschiede zu antisemitischen Emanationen späterer nationalsozialistischer Politiker erkennen. Allerdings lässt sich auch hier noch ein wesentlicher Unterschied zu bevorzugt nationalistisch bzw. rassistisch grundiertem Antisemitismus ausmachen: Den Äußerungen Christlichsozialer fehlt die bewusste Bezugnahme auf sozialdarwinistisches Gedankengut, wie dies bereits bei deutschnational gesinnten österreichischen Politikern der Fall war.³⁸

Bekannt ist auch das Wirken des aus Passau stammenden Jesuiten Heinrich Abel (1843–1926), der zahlreiche Wallfahrten nach Mariazell organisierte. Zahlreich waren seine antisemitischen Äußerungen, und wenn in einem Brief behauptet wird, dass er im Zuge einer Männerwallfahrt kurz vor Ende des Ersten Weltkriegs geäußert habe, dass „im Kriege alle Nationen Oesterreichs ihre Pflicht getan hätten, bis auf Eine, die Juden, die man ausrotten müsse“,³⁹ so lässt sich die Authentizität dieser Äußerung nicht mit Gewissheit verbürgen, doch spricht einiges dafür.⁴⁰

Am ehesten konnten Juden ihre politische Heimat in der Sozialdemokratie finden.⁴¹ Die Gründe für diese Anziehungskraft müssen schon deswegen nicht minutiös gesucht werden, weil es für Personen jüdischer Herkunft an Alternativen fehlte.⁴² Bei weitem nicht alle Protagonisten der Sozialdemokratie waren jüdischer Herkunft, doch trotzdem war die Partei dem christlichsozialen Vorwurf ausgesetzt, „verjudet“ zu sein.⁴³

Wenn zuvor eine Nahebeziehung zwischen deklariert katholischen Protagonisten und dem in der zweiten Hälfte des 19. Jahr-

³⁶ Ebd., 85.

³⁷ Ebd., 88.

³⁸ Siehe dazu *J. Bunzl*, *Geschichte* (s. Anm. 11), 31–34.

³⁹ Zitiert bei *W. Weilharter*, *Der Fall „Pater Heinrich Abel“*, in: *Dialog – DuSiach*. Christlich-jüdische Informationen, Heft 74 (2009), 47–55, 52.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Zum Verhältnis der österreichischen Sozialdemokratie zum Antisemitismus siehe *J. Bunzl*, *Geschichte* (s. Anm. 11), 34–38.

⁴² *A. Schweighofer*, *Sucher* (s. Anm. 9), 43.

⁴³ Siehe *J. Bunzl*, *Geschichte* (s. Anm. 11), 38.

hunderts aufblühenden Antisemitismus aufgezeigt werden konnte, so war die Geschichte des österreichischen Protestantismus ebenfalls mit antisemitischen Regungen verbunden. In diesem Zusammenhang ist die Los-von-Rom-Bewegung zu nennen, die vor allem mit dem Auftreten deutschnationaler Politiker in Zusammenhang zu bringen ist.⁴⁴ Hier ist vor allem Georg Ritter von Schönerer (1842–1911) zu nennen.⁴⁵ Er trat insbesondere gegen die katholische Kirche und ihre römische Führung auf. Obgleich die Dogmenverkündigungen von 1870 Anlass für einschlägige Ressentiments bieten konnten, gelangte die Bewegung erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu größerer Bedeutung. Ungeachtet der damals von katholischer Seite geschürten Ressentiments fand man sich nun gemeinsam mit den Juden als deutschnationales Feindbild punziert, wofür v. a. die Devise „Ohne Juda, ohne Rom, bauen wir den deutschen Dom“ steht.

Mit gewissem Erfolg wurde durch Schönerer der Übertritt von der Katholischen zur Evangelischen Kirche propagiert. Doch handelte es sich um keine evangelische Initiative im eigentlichen Sinn, denn Schönerer ging es vor allem um die Destabilisierung der Donaumonarchie und der kirchenpolitische Aspekt stand dabei vergleichsweise im Hintergrund. Seitens des evangelischen Oberkirchenrates wurden die Neankömmlinge mit größter Skepsis betrachtet:⁴⁶ Standen doch weniger religiöse als politische Motive im Vordergrund. In zunehmender Weise wurde „evangelisch“ mit „deutsch“ identifiziert, und der ohnehin in der Tendenz deutschnational ausgerichtete österreichische Protestantismus geriet in das Fahrwasser der Bewegung. Eine derartige Entwicklung tat dem Hausfrieden innerhalb der Evangelischen Kirche schon deswegen

⁴⁴ Siehe *F. Heer*, Der Kampf um die österreichische Identität, Wien ³2001, 290–297; *R. Leeb*, Der österreichische Protestantismus und die Los-von-Rom-Bewegung, in: J. Dantine/K. Thien/M. Weinzierl (Hrsg.), Protestantische Mentalitäten, Wien 1999, 195–230; *K.-R. Trauner*, Die Los-von-Rom-Bewegung. Gesellschaftspolitische und kirchliche Strömung in der ausgehenden Habsburgermonarchie, Szentendre 1999.

⁴⁵ Zu Schönerers Antisemitismus siehe v. a. *M. Wladika*, Vätergeneration (s. Anm. 14), 44ff.

⁴⁶ Siehe *R. Leeb*, Protestantismus (s. Anm. 44), 198. Hierzu und zum Folgenden siehe auch *Schweighofer*, Antisemitismus (s. Anm. 4), 26.

nicht gut, weil eine nicht unbeträchtliche Zahl von Juden ihre endgültige konfessionelle Bleibe in dieser Kirche gefunden hatte.⁴⁷

Doch dürfen die gar nicht so wenigen prononciert evangelischen Stimmen der Zeit zwischen 1867 und 1918 nicht überhört werden, die gegen den Antisemitismus das Wort erhoben. Hier ist vor allem Theodor Haase (1834–1909) zu nennen, der Superintendent von Mähren und Schlesien und Abgeordneter im österreichischen Reichsrat war.⁴⁸ Haase ging davon aus, dass Christ-Sein und Antisemit-Sein unvereinbar waren und betonte, dass zahlreiche christliche liturgische Gebräuche aus dem Judentum übernommen worden seien. Haase fand in seiner Kirche kaum Zustimmung. In den Neunzigerjahren geriet er zusehends in Isolation.

Auch darf nicht an den Bemühungen der evangelischen Judenmission vorbeigegangen werden, die in Österreich in den 1880er Jahren ihre Wirksamkeit entfaltete.⁴⁹ Dies betraf keineswegs nur Personen jüdischer Abstammung, die zu einer christlichen Konfession konvertierten.

2.2 Antisemitismus an der Universität Wien zwischen 1867 und 1918

Die ersten weithin hörbaren antisemitischen Emanationen, die mit der Wiener Universität in Zusammenhang standen, gehen auf Theodor Billroth zurück, der von der Ostseeinsel Rügen stammte und Sohn eines evangelischen Pfarrers war.⁵⁰ Im Jahr 1867 war er an die medizinische Fakultät der Universität Wien berufen worden. Billroth lässt sich nicht nur aufgrund offizieller Zuordnung als Angehō-

⁴⁷ Siehe dazu *H. Unterköfler*, *Die Evangelische Kirche in Österreich und ihre „Judenchristen“*, in: *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 107/108 (1991/1992), 109–136, 110.

⁴⁸ Siehe *A. Schweighofer*, *Antisemitismus* (s. Anm. 4), 25.

⁴⁹ Siehe *A. Schweighofer*, *Sucher* (s. Anm. 9), 77f.

⁵⁰ Zu ihm siehe *M. Wladika*, *Vätergeneration* (s. Anm. 14), 45f.; *F. Seebacher*, „Der operierte Chirurg“. Theodor Billroths Deutschnationalismus und akademischer Antisemitismus, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 54 (2006), 317–338, 317ff.; *O. Rathkolb*, *Gewalt und Antisemitismus an der Universität Wien und die Badeni-Krise 1897. Davor und danach*, in: *O. Rathkolb* (Hrsg.), *Der lange Schatten des Antisemitismus. Kritische Auseinandersetzungen mit der Geschichte der Universität Wien im 19. und 20. Jahrhundert (Zeitgeschichte im Kontext 8)*, Wien 2013, 69–92, 71–74.