

Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft Schweiz
israelischer

**Jüdisch-Muslimische
Bildungsarbeit
und aktueller
Antisemitismus**

SZIG-Papers 14

Inhalt

Jüdisch-Muslimische Bildungsarbeit und aktueller Antisemitismus

Einleitung	4
Amir Dziri	
1. Antijudaismus und Antisemitismus in aktueller Diskussion	11
Christina Späti	
2. Jüdisch-muslimische Begegnung: Von der kulturellen Symbiose bis zum islamistischen Antisemitismus	20
Amir Dziri	
3. Der moderne Antisemitismus im Nahen Osten	34
Reinhard Schulze	
4. Antisemitismuskritische Bildungsarbeit in Schulen – Geschichtsdidaktische Einblicke und Desiderate	48
Thomas Metzger und Christian Mathis	
5. «Was auf jüdisch-muslimische Themen projiziert wird, zeigt die fehlende Dialog- und Pluralitätskompetenz»	55
Dina Wyler und Hannan Salamat	
Zusammenfassung und Ausblick	63
Bildungsinitiativen und Anlaufstellen in der Schweiz	66
Literaturverzeichnis	68
Autor:innenverzeichnis	79

Impressum

Die SZIG-Papers und die weiteren Publikationen des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft (SZIG) sind auf der Webseite des SZIG verfügbar www.unifr.ch/szig.

© 2024, SZIG
Universität Freiburg
Rue du Criblet 13
1700 Freiburg
szig@unifr.ch

Herausgeber: Amir Dziri
Autor:innen und Beitragende: Amir Dziri, Christian Mathis, Thomas Metzger, Hannan Salamat, Reinhard Schulze, Christina Späti, Dina Wyler. Unter Mitarbeit von Asmaa Dehbi.
Graphik: Stephanie Brügger, Unicom, Universität Freiburg
Lektorat: Lilian Gerber

DOI: <https://doi.org/10.51363/unifr.szigp.2024.014f>
ISSN: 2624-7321 (Print)
ISSN: 2624-7348 (Online)

Dieses Werk ist unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International veröffentlicht (CC BY-NC): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



Einleitung

Seit einigen Jahren dokumentiert die Antisemitismusforschung eine alarmierende Zunahme von antisemitisch motivierten Äusserungen und Angriffen in diversen europäischen Ländern, sowie jüngst auch in der Schweiz. Dieser Umstand schlägt sich nieder in einer intensiven Diskussion über die Hintergründe und Ursachen dieser Zunahme, die unter dem Stichwort «Neuer Antisemitismus» zusammengefasst ist (Heilbronn et al. 2019; Kiefer 2006, 278). Neben der Frage, inwiefern diese Zunahme auf Kontinuitäten judenfeindlicher Resentiments christlich-religiöser, rassistisch-nationalistischer oder links-ideologischer Hintergrundfolien zurückzuführen ist, rückt auch die Frage nach judenfeindlichen Einstellungen in muslimisch sozialisierten Kontexten in den Vordergrund (Arnold 2019, 136; Kiefer 2006, 280; Kiefer 2018, 5).

Empirische Untersuchungen und die Analyse von entsprechendem Schriftmaterial bieten hierzu erste Anhaltspunkte (Baier 2021; Jikeli 2018). Gleichzeitig sind viele Fragen offen und die fachliche Diskussion ist erst an ihrem Anfang. Einige Autor:innen unterscheiden zwischen «islamischem Antijudaismus» und «islamischem Antisemitismus», indem sie Antijudaismus als einen mehr oder weniger stark ausgeprägten Abgrenzungswillen zwischen verschiedenen Religionen verstehen, hingegen Antisemitismus als theoretisch-systematische und praktisch ausgerichtete Ausgrenzungs- und Verfolgungsideologie betrachten. Auf Grundlage einer solchen Unterscheidung könne man von einem «islamischen Antijudaismus» sprechen, nicht jedoch von einem «islamischen Antisemitismus» (Tibi 2012, 55). Als wichtiges Argument dient hier die im Vergleich zum europäischen Antisemitismus in der muslimischen Welt historisch nur vereinzelt aufgetretene Verfolgung von Jüdinnen und Juden, d.h. eine insgesamt geringere Virulenz von Judenfeindlichkeit in der muslimischen Welt (Cohen 2013, 548; Tibi 2012, 55), wobei jene Virulenz in einzelnen ideologischen Strömungen und zu gewissen historischen Zeiten wiederum sehr intensiv sein kann. Auch das dezidiert religiöse Verhältnis von Judentum und Islam sei nicht durch derlei substantielle Überschneidungen geprägt, als dass sich daraus eine immanente religiöse Feindseligkeit etablieren würde (dazu ausführlich Kap. 2). Andere Autor:innen folgen diesen Einschätzungen nicht und sehen das Potenzial zu einer auch praktisch ausgerichteten Ausgrenzungsideologie bereits immanent in islamisch-religiösen Quellen angelegt, weshalb ihnen eine Kennzeichnung als «islamischer Antisemitismus» nicht nur als legitim, sondern als notwendig erscheint (Bostom 2020).

Befürworter:innen des Begriffs «muslimischer Antisemitismus» verweisen auf die Relevanz von identitären Abgrenzungen und Selbstzuschreibungen von Musliminnen und Muslimen gegenüber Jüdinnen und Juden vor allem als Merkmal religiös-kultureller Zugehörigkeit. Sie stützen diese Ansicht auf empirisches Material aus europäischen Ländern, wo Befragte ihr «Muslimisch-Sein» identitär abgrenzen gegen alles, was sie als «jüdisch» annehmen. Auffällig an diesem Material ist die fragmentarische Zusammensetzung eines antisemitischen Weltbildes, welches sich beliebiger politischer, kultureller oder religiöser Narrative bedient (Arnold 2019, 140). Weitere empirische Untersuchungen beleuchten insbesondere die sozialen Verhältnisse der Befragten und arbeiten deren Wahrnehmung einer sozialen Konkurrenz heraus. Die eigenen prekären Lebensverhältnisse werden mit denjenigen, vermeintlich sozial und ökonomisch Bessergestellten verglichen, die oftmals als «Juden» imaginiert werden (Tietze 2004, 60-64). Ausgrenzungserfahrungen führten darüber hinaus oftmals zur Ablehnung gesellschaftlicher Erinnerungsnarrative – dies wird besonders in der deutschen Debatte diskutiert –, insofern eine für sich wahrgenommene Ablehnung durch eine Gesellschaft als Gegenreaktion die Ablehnung ihrer Erinnerungsnarrative auslöst (Arnold 2019, 145). Derartige Diskriminierungserfahrungen spielen demnach mittelbar eine Rolle für eine geringe Würdigung offizieller Erinnerungsnarrative, zu welcher die Sensibilisierung gegen antisemitische und rassistische Ausgrenzung gehört. Diskriminierungserfahrungen dürften umgekehrt jedoch nicht als ursächlich für Antisemitismus missverstanden werden (Arnold 2019, 147). Die Hervorhebung der sozialen Dimension im Begriff «muslimischer Antisemitismus» soll letztlich einer Ausblendung sozialer und politischer Faktoren und einer umgekehrten Fokussierung allein auf religiös-kulturelle Ursachen von Antisemitismus entgegenwirken.

Neben einer begrifflichen Unterscheidung zwischen Antijudaismus und Antisemitismus spielt für zahlreiche Autor:innen der historische Kontext eine entscheidende Rolle. Diese Stimmen verweisen auf ein historisch dokumentiertes Anlernen des europäischen Antisemitismus im Nahen Osten (dazu ausführlich Kap. 3). Demzufolge haben muslimische Intellektuelle, Journalisten und Politiker vor allem ab dem 20. Jh. antisemitische Narrative aus Europa übernommen und diese im Kontext des arabischen Nationalismus für sich mobilisiert (Cohen 2013, 549). Autor:innen, die auf die Übernahme des euro-

päischen Antisemitismus in den Nahen Osten hinweisen, sprechen in der Folge von einem «islamisierten» Antisemitismus, wenn ursprünglich europäisch geprägte antisemitische Narrative in muslimische Diskurse übernommen werden, oder von «islamistischem» Antisemitismus, wenn islamistische Akteur:innen und Organisationen spezifische Motive aus der islamischen Geschichte antisemitisch auslegen, wie etwa im Falle einer kosmologischen Feindschaft zwischen Islam und Judentum, von der solche Akteur:innen ausgehen (Tibi 2012, 57). Gegen die These einer Übernahme europäischer Modelle von Antisemitismus in die muslimische Welt wenden manche Beobachter:innen umgekehrt eine über Jahrhunderte kultivierte antisemitische Grundhaltung unter Musliminnen und Muslimen ein, die nicht erst eine kontinuierlich ansteigende Intensität des Nahostkonflikts verursacht hätte (Webman 2010, 692). Das Argument indessen, von einem «islamisierten» oder «islamistischem» Antisemitismus zu sprechen, findet eine weitere Begründung in der Islamisierung der muslimischen Welt selbst, welche seit den 1970er Jahren an Fahrt aufgenommen hat und durch Ereignisse wie dem Sechstagekrieg von 1967 oder der Iranischen Revolution von 1979 beschleunigt wurde (Cohen 2013, 551). Dieses Argument wird vor dem Hintergrund formuliert, dass die arabische Propaganda gegen Israel bis 1967 massgeblich säkular und dezidiert in der innenpolitischen Bekämpfung des Islamismus geschah, diese dann ab 1967 aber zunehmend islamistisch begründet wurde (Tibi 2012, 58).

Neben den religiös und sozial konnotierten Zuordnungen des aktuellen Antisemitismus bestehen Zugänge, die stärker auf nationale, regionale und politische Merkmale abzielen. Unter dem Begriff eines «arabischen» oder «nahöstlichen» Antisemitismus wird etwa gezielter auf die historischen und politischen Kontexte des 20. und 21. Jh., und d.h. auf eine Vielzahl konkreter politischer Konflikte hingewiesen (Krämer 2006, 246). Der Vorteil dieses Zugangs besteht in der Entkonfessionalisierung des Antisemitismus, indem etwa ein deterministischer Zusammenhang von Religionszugehörigkeit und Antisemitismus verhindert wird. Auch lässt sich dadurch eine subtile Gleichsetzung von «Muslimischer Welt» und «Naher Osten» weitgehend verhindern, insofern die Aussagen regional klarer zugeordnet werden und damit einem Pauschalurteil auf alle Musliminnen und Muslime entgegengewirkt wird. Ein weiteres Argument für die historische Kontextualisierung sei die «Rationalisierbarkeit» des nahöstlichen Antisemitismus im Rahmen ausgeprägter politischer Konflikte,

wohingegen der europäische Antisemitismus von einer irrationalen Unvorhersehbarkeit gekennzeichnet sei (Kiefer 2006, 279). Eine stärker auf politische Einordnungen beruhende Analyse hätte zudem den Vorteil, den Antisemitismus konkreten politischen Haltungen und letztendlich auch politischen Zielen zuordnen zu können. Es gibt jedoch auch Kritik an diesen Zugängen. Eine regionale Beschränkung auf den Nahen Osten würde etwa eine Reduzierung des muslimischen Antisemitismus allein auf den Nahostkonflikt bedeuten und das Vorhandensein von Antisemitismus in anderen Ländern mit relevanter muslimischer Bevölkerung aufweichen. Der Nahostkonflikt würde zudem als Ursache des Antisemitismus herangeführt werden. Damit würden einer einseitigen Schuldzuweisung gegenüber dem Staat Israel Vorschub geleistet und andere Ursachen verdeckt (Küntzel 2019, 188-189).

Die jeweiligen Zugänge und Klassifizierungen spiegeln unterschiedliche Akzentsetzungen wider und gehen auf unterschiedliche definitorische Grundverständnisse zurück. Sie schliessen einander nicht notwendig aus, sondern verweisen auf ein einhelliges Problembewusstsein. Als Konsens der begrifflichen Diskussion kann zumindest festgestellt werden, dass Erkenntnisse aus der Antisemitismus-Forschung in Bezug auf den europäischen Antisemitismus nicht vorschnell auf den Nahen Osten übertragen werden können (Schroeter 2018, 1173-74). Noch stärker muss diese Vorsicht im Hinblick auf eine Projektion auf die muslimische Welt gelten. Das schliesst Interaktionen und wechselseitige Beeinflussungen und Bezüge nicht aus, macht aber eine intensivere Untersuchung regionaler und religiös-kultureller Motive und Narrative sowie politischer Kontexte erforderlich. Zu solchen Hintergründen, Motiven und Narrativen ist bislang wenig gearbeitet worden. Dies setzt zugleich die Schlussfolgerung voraus, dass der «muslimische Antisemitismus», der als Behelfs- und Sammelbegriff judenfeindlicher Ressentiments im Kontext eines muslimischen Referenzrahmens die praktische Anfeindung von «Juden als Juden» beinhaltet, vor allem ein Phänomen der Moderne darstellt, welches inhaltlich und methodisch vom europäischen Antisemitismus gelernt war, sich in den letzten Jahren jedoch erkennbar verselbstständigt hat und das Risiko in sich trägt, eine zunehmend sich verfestigende, eigens umrissene Variante mit spezifischen Merkmalen zu werden (Webman 2010, 692). Dabei ist wichtig zu beachten, dass «muslimischer Referenzrahmen» wiederum ein dynamischer Faktor ist, der sehr variabel sein kann. Dies zeigt sich beispielsweise

se, wenn sich erstens ein Antisemitismus unter Musliminnen und Muslimen in europäischen Ländern den antisemitischen Narrativen der Mehrheitsgesellschaften angleicht, während jener Antisemitismus im Nahen Osten andere dominante Narrative entwickelt, oder zweitens, die Zustimmungsraten zu antisemitischen Aussagen unter europäischen Musliminnen und Muslimen niedriger ausfallen als in der Türkei oder im Nahen Osten (Öztürk & Pickel 2022, 204-209).

Die wissenschaftliche Diskussion um den «Neuen Antisemitismus» findet vor dem Hintergrund einer komplexen gesellschaftlichen Situation statt. Die Gewaltbereitschaft des internationalen Terrorismus und die Gefahr von Islamismus führen zu einer grossen Besorgnis unter europäischen Bevölkerungen (Webman 2010, 687). Dass islamistische Attentäter wie exemplarisch in Toulouse 2012, in Brüssel 2014 oder in Paris 2015 gezielt jüdische Einrichtungen angreifen, rückt einen Zusammenhang von Islamismus und Antisemitismus, und damit die Relevanz der Bekämpfung von Antisemitismus in – wenn auch nur vermeintlich – muslimisch sozialisierten Milieus unweigerlich in den Fokus. Die Migration aus vorwiegend muslimischen Ländern vor allem im Zuge der Bürgerkriege in Syrien, Afghanistan und Irak (v.a. mit Blick auf Deutschland und Österreich) verstärken die Befürchtung, latent vorhandene antisemitische Haltungen innerhalb der Gesellschaft könnten sich verschärfen (Arnold 2016, 5; Kiefer 2018, 5). Zugleich besteht in der Adressierung gruppenspezifischer Milieus die Gefahr pauschalisierender, stigmatisierender und rassistischer Zuschreibung, indem etwa automatisch zwischen Herkunft und Religionszugehörigkeit einerseits, und antisemitischer Einstellung andererseits gefolgert wird, und dies in entsprechenden politischen Vorstössen kapitalisiert wird (Arnold 2019, 133). Diese komplexe Situation führt dazu, dass Antisemitismus-Aufklärung zum einen auf gruppenspezifische Merkmale und Hintergründe eingehen muss, wie etwa jüden- und israelfeindliche Diskurse in den jeweiligen nationalen, kulturellen und religiösen Kontexten, und dass zum anderen Antisemitismus-Aufklärung mit Macht- und Rassismuskritik einhergeht. Dies versteht sich unmittelbar aus der Antisemitismusprävention selbst, da Antisemitismus mitunter auf rassistischen Weltbildern gründet und die Antisemitismus-Aufklärung einer gruppenbezogenen Essentialisierung und Ethnisierung von Merkmalen ausgesprochen kritisch gegenübersteht (Arnold 2019, 128; Nordbruch 2001, 15-16; dazu ausführlich Kap. I).

Vor diesem Hintergrund verbindet das vorliegende Heft Expertisen aus der Antisemitismus-Forschung, der Geschichtsdidaktik, der interreligiösen Bildungsarbeit, der Islamwissenschaft und Nahoststudien wie auch der Islamisch-theologischen Studien, um der Herausforderung einer sachgerechten Darstellung in den als notwendig erachteten Bezügen und Faktoren gerecht zu werden. Akteur:innen aus der öffentlichen und religiösen Bildungsarbeit bietet das Heft eine interdisziplinäre Perspektive, auf deren inhaltlichen Grundlagen eigene Formate und Angebote aufbauen können. Die vorliegende interdisziplinäre Verzahnung bietet Fachwissenschaftler:innen einen Einstieg in einen sich neu zusammensetzenden thematischen Blickwinkel in der Antisemitismusforschung. Die interessierte Öffentlichkeit gewinnt aus dem Heft eine kenntnisreiche Darstellung, die der Begleitung gesellschaftlicher Diskussionen dienlich sein kann. Damit soll ein Beitrag geleistet werden für eine interkulturelle Antisemitismus-Aufklärung, die sich vor dem Hintergrund einer aktuellen gesellschaftlichen Aufgabe versteht und Verwertungsmöglichkeiten für die gesellschaftliche Bildungsarbeit aufzeigt.

1. Antijudaismus und Antisemitismus in aktueller

Diskussion

Christina Späti

In aktuellen Debatten zum Nahostkonflikt und zum Anstieg antisemitischer Vorfälle zirkulieren unterschiedliche Definitionen von Antisemitismus. Zudem herrscht Uneinigkeit über die Frage, welche politischen und gesellschaftlichen Akteur:innen für gegenwärtige antisemitische Äusserungen verantwortlich gemacht werden müssen. Zentral für das Verständnis von Antisemitismus ist zum einen seine lange Geschichte, die auf unterschiedliche Phasen seiner Entwicklung und gleichzeitig auf die enorme Langlebigkeit judenfeindlicher Deutungsmuster verweist. Zum anderen hat die Imprägnierung zunächst europäischer, später globaler Gesellschaften mit diesen tradierten Vorstellungen zur Folge, dass Antisemitismus sich nicht auf einzelne politische, religiöse oder soziale Gruppen reduzieren lässt, wenn auch die Virulenz oder der thematische Fokus variieren können.

Antijudaismus

Bei der Herausbildung des Frühchristentums spielte der Umstand, dass es sich wie das Judentum auf das Erste Testament als Ursprung der göttlichen Offenbarung bezog, eine zentrale Rolle. Um sich von der jüdischen Religion abzugrenzen, entwickelten die Kirchenväter ab der Mitte des 2. Jahrhunderts die Substitutionslehre. Diese besagte, dass aufgrund der Weigerung der Juden, Christus als Messias anzuerkennen, deren heilsgeschichtliche Rolle auf die Kirche übergegangen sei. Fortan galt das Judentum als Antithese zum Christentum und wurde mit einer Reihe von Zuschreibungen belegt, als deren zentrales Motiv sich der Vorwurf des Gottesmordes herauskristallisierte. Mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion des Römischen Reiches ab dem 4. Jahrhundert diffundierten diese Zuschreibungen in breite Kreise der Bevölkerung und fanden in der Folge auch in antijüdischen Gesetzen ihren Niederschlag (Schäfer 2022, 43-100).

Im Laufe des 13. Jahrhunderts erweiterte sich das antijudaistische Repertoire um die Vorwürfe von Hostienschändung und Ritualmord. Im Zusammenhang mit den Seuchenepidemien des 14. Jahrhunderts machten Behauptungen von Brunnenvergiftungen jüdische Menschen zu Sündenböcken und bildeten die Grundlage für Verschwörungstheorien (Heil 2006). Hinzu kam der Vorwurf des Wuchers, welcher auf dem Umstand beruhte, dass Jüdinnen und Juden das den Christinnen und Christen verbotene Zinsnehmen übernahmen. Am Ende des Mittelalters hatte sich der Kanon des christlichen Antijudaismus he-

rausgebildet, der so konstitutiv war, dass selbst in Ländern, wo keine oder kaum Juden und Jüdinnen wohnten, antijüdisch geprägtes «Wissen» über Jüdinnen und Juden zirkulierte (Hess 2022).

Entstehung des modernen Antisemitismus

Der moderne Antisemitismus bildete sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts heraus. Zum einen wandte er sich gegen die mit der Aufklärung einsetzende, langsam voranschreitende Emanzipation der Jüdinnen und Juden. Zum anderen war diese Zeit von einem radikalen Umbruch der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnung geprägt. Nun verbanden sich die traditionellen Vorurteile gegen die Jüdinnen und Juden mit politischen, ökonomischen und kulturellen Stereotypen, die diese als Urheber:innen der als Krisenerscheinungen der Moderne gedeuteten und negativ wahrgenommenen Veränderungen stilisierten. Hinzu kam, dass in wissenschaftlichen, aber auch in breiteren gesellschaftlichen Kreisen Theorien zu menschlichen «Rassen» diskutiert wurden und zunehmend auf Anklang stießen, welche Unterschiede und Hierarchien etablierten und die unveränderliche Wesensart einzelner Menschengruppen postulierten. Im Zuge der Etablierung des Nationalismus erschienen darüber hinaus die Jüdinnen und Juden nicht mehr wie früher als die «Anderen». Vielmehr standen sie ausserhalb der nationalen Ordnung und galten im Europa der Nationalstaaten als Anomalie (Holz 2001).

Der moderne Antisemitismus präsentierte sich demnach als Konglomerat von antijüdischen Stereotypen, Deutungsmustern und Vorurteilen, das zu einem eigentlichen «kulturellen Code» verdichtet und damit konstitutiv für die europäischen Gesellschaften wurde. Seine Anhänger benutzten die neu entstehenden Massenmedien als Vehikel, gründeten aber auch politische Parteien, wie etwa die 1893 in Wien von Karl Lueger gegründete Christlichsoziale Partei. Das Verhältnis zwischen Juden und nicht-Juden wurde Thema heftig umkämpfter politischer Debatten, wie sich etwa im Berliner «Antisemitismus-Streit» 1879-1881 oder in der Dreyfus-Affäre im Frankreich des ausgehenden 19. Jahrhunderts zeigte (Benz 2020).

Antisemitismus nach 1945

Den Höhepunkt erreichte der eliminatorische Antisemitismus Mitte des 20. Jahrhunderts in den von den Nationalsozialisten besetzten Gebieten Europas. In der Folge wurde, zumindest in westlichen Gesellschaften, Antisemitismus zu einem Tabu. Dies führte zu einem Rückgang öffentlicher antisemitischer Äusserungen, ohne dass diese grundsätzlich hinterfragt oder aufgegeben worden wären. Die Judenfeindschaft verlor ihren weltanschaulichen Charakter und machte sich fortan durch die Artikulation von Vorurteilen und Stereotypen, oftmals in Verbindung mit Verschwörungsfantasien, bemerkbar. Solche zeigten sich typischerweise immer dann, wenn es einen Auslöser gab, etwa den Umgang mit der Erinnerung an die Shoah oder Ereignisse im Nahen Osten. Die Tabuisierung des Antisemitismus führte ausserdem dazu, dass dessen Versatzstücke, nicht selten auch in bildlicher Form, weiterhin zirkulierten und Teil eines antisemitischen Wissensbestands darstellten, ohne immer als solche erkannt zu werden (Bartov 2022).

Antisemitische Diskurselemente, die in Europa entwickelt worden waren, diffundierten durch den Kolonialismus im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts immer mehr auch in die Gesellschaften des globalen Südens. Genährt durch eine antiimperialistische Perspektive auf den Nahostkonflikt und die Palästina-Solidarität verbanden sich in der Folge in muslimischen Gesellschaften antizionistische Deutungsmuster mit antisemitischen Verschwörungstheorien.

Aktuelle Definitionen von Antisemitismus

Nicht zuletzt aufgrund der Debatten über den Nahostkonflikt kursieren sowohl in der Wissenschaft wie in der Politik verschiedene Definitionen von Antisemitismus (vgl. Tabelle 1). Die Beurteilung kritischer Äusserungen zu Israel auf die Frage hin, ob sich dahinter antisemitische Absichten versteckten, hängt stark von politischen und perspektivischen Standpunkten ab. Die verschiedenen Antisemitismus-Definitionen, die in den letzten Jahren im Umlauf sind, unterscheiden sich in erster Linie in jenen Aspekten, die versuchen, Aussagen zu Israel auf ihren antisemitischen Gehalt zu prüfen, und bieten daher eine wichtige Grundlage für die Diskussion.

Auf grosse Akzeptanz insbesondere in der Politik und bei NGOs stösst die Definition der International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA). Sie wurde 2016 als nicht rechtlich bindende Arbeitsdefinition verabschiedet und seither von 43 Staaten, darunter auch der Schweiz, angenommen oder unterstützt. Ihre Kernaussage lautet:

«Antisemitismus ist eine bestimmte Wahrnehmung von Jüdinnen und Juden, die sich als Hass gegenüber Jüdinnen und Juden ausdrücken kann. Der Antisemitismus richtet sich in Wort oder Tat gegen jüdische oder nichtjüdische Einzelpersonen und/oder deren Eigentum sowie gegen jüdische Gemeindeinstitutionen oder religiöse Einrichtungen.»

Darüber hinaus enthält die IHRA-Definition eine Reihe von Beispielen, anhand derer sich insbesondere Kritik an Israel auf ihren antisemitischen Gehalt überprüfen lassen können soll. Allerdings lassen auch diese Beispiele Raum für Interpretationen, etwa was die Frage des Boykotts gegen Israel betrifft.

Aufgrund der starken Politisierung der IHRA-Definition in den gesellschaftlichen Debatten entschloss sich 2021 eine Gruppe von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftern, die sich teilweise seit Jahren mit Antisemitismus beschäftigen, eine weitere Definition von Antisemitismus vorzulegen. Das unter dem Namen «Jerusalem Erklärung zum Antisemitismus» (Jerusalem Declaration on Antisemitism, JDA) verfasste Dokument enthielt ebenfalls eine Kerndefinition:

«Antisemitismus ist Diskriminierung, Vorurteil, Feindseligkeit oder Gewalt gegen Jüdinnen und Juden als Jüdinnen und Juden (oder jüdische Einrichtungen als jüdische).»

Und auch dieses Dokument enthielt weitere Beispiele, die dazu dienen sollten, bestimmte Aussagen, insbesondere zu Israel, einzuordnen. Allerdings sind es letztlich politische Einstellungen, die diese Einordnungen prägen und die, wie die divergierenden Reaktionen auf die JDA zeigten, auch innerhalb von wissenschaftlichen Fachkreisen keinen Konsens zu erzielen vermögen.

Klammert man indessen den Nahostkonflikt aus, so lässt sich in Bezug auf die Definition viel eher ein Konsens erzielen. Antisemitismus kann umschrieben werden als ein seit Jahrhunderten bestehendes, auf Stereotypen und Verschwörungsfantasien beruhendes Wissenssystem, das sowohl Meinungen wie Einstellungen oder Handlungen gegenüber «Juden als Juden» beeinflusst. Dies bedeutet, dass sich Animositäten einzig und allein aus dem Grund gegen Personen oder Institutionen richten, weil sie jüdisch sind oder als jüdisch markiert werden (Klug 2013). Typisch für den Antisemitismus nach 1945 ist darüber hinaus, dass er aus der Abwehr der Erinnerung an den Holocaust, dessen Trivialisierung oder Relativierung bis hin zu Leugnung entstehen kann.

Antisemitismus in der Kritik an Israel

Der damalige israelische Minister für Jerusalem und Diaspora, Nathan Shtrasky (2004), entwickelte zu Beginn der 2000er Jahre den sogenannten 3D-Test als Instrumentarium, um Antisemitismus im Umgang mit dem israelischen Staat zu erkennen. Demnach sollte von Antisemitismus in der Kritik an Israel die Rede sein, wenn eines oder alle der drei «Ds» erfüllt seien:

1. Dämonisierung Israels, also eine deutlich übertriebene, überproportional negative Darstellung des jüdischen Staates;
2. Anwendung von doppelten Standards, also eine selektive Kritik nur an Israel unter Nicht-Beachtung von Menschenrechtsverletzungen und Ähnlichem in anderen Staaten
3. Delegitimierung, d.h. die Ablehnung des israelischen Existenzrechts, also eines Rechts, das bei keinem anderen existierenden Staat in Frage gestellt werde.

Die Antisemitismusforschung steht dem Test eher skeptisch gegenüber, mit Ausnahme des letzten Punktes. Dieser wirft nämlich die Frage auf, was denn bei einer Infragestellung des israelischen Existenzrechts mit den gut sieben Millionen israelischen Jüdinnen und Juden geschehen soll, die nicht nur als Folge des Holocaust, sondern auch wegen der an die Staatsgründung anschliessenden Vertreibung aus den arabischen Ländern in Israel Zuflucht gefunden haben. Die (fehlende) Antwort darauf kann als antisemitisch interpretiert werden, da sie sich direkt auf Jüdinnen und Juden bezieht. Die anderen beiden Kriterien sind weniger eindeutig, denn die Verwendung von Dämoni-

sierungen oder doppelten Standards sind typisch für die meisten Konflikte und weisen daher keinen genuin antisemitischen Gehalt auf (Kempf 2017).

Gehen wir davon aus, dass das Abzielen auf Juden «als Juden» Kernelement jeder Antisemitismus-Definition ist, so ist antisemitische Kritik an Israel dort zu verorten, wo sie sich spezifisch gegen Jüdinnen und Juden richtet (Späti 2006). Dies ist dann der Fall, wenn im Zusammenhang mit Israel mit traditionellen antijudaistischen und antisemitischen Stereotypen operiert wird, die sich etwa aus der Kapitalismuskritik speisen. Die Langlebigkeit solcher stereotypen Zuschreibungen zeigt sich immer wieder - in Texten wie auch visuell in Karikaturen oder Bildern. Sie sind Teil des unreflektierten, tradierten antisemitischen Wissensbestands der heutigen Gesellschaften. Ebenfalls zu diesem Themenkomplex gehört eine Pauschalisierung in dem Sinne, dass Jüdinnen und Juden insgesamt für israelisches Verhalten verantwortlich gemacht werden (Haury & Holz 2021).

Ein weiterer Anknüpfungspunkt für antisemitische Aussagen ergibt sich aus dem Umgang mit der Shoah und im Spezifischen mit deren Relativierung oder Banalisierung. Dazu gehört zum einen, dass bei historischen Kontextualisierungen des Nahostkonflikts die Shoah nicht oder kaum erwähnt wird. Zum anderen reihen sich hier Argumentationen ein, die Gleichsetzungen von Israelis mit Nationalsozialisten und damit eine Banalisierung des NS-Regimes und seiner Akteur:innen vornehmen. Häufig ist damit eine Täter-Opfer-Umkehr verbunden. Erfolgen solche Auslassungen oder Zuschreibungen im Zusammenhang mit Israel, so wird zudem deutlich, dass hier auf das spezifisch «Jüdische» am Staat oder seiner Einwohnerinnen und Einwohner abgezielt wird (Ullrich 2008).

Antisemitismus und Antirassismus

In gegenwärtigen Debatten zum Nahostkonflikt wird Israel häufig der Vorwurf von Genozid, Apartheid oder Kolonialismus gemacht. Kritikerinnen und Kritiker solcher Einschätzungen taxieren diese oftmals als antisemitisch. Allerdings ist es a priori schwierig, den judenfeindlichen Gehalt solcher Aussagen zu belegen, sofern sie nicht noch mit weiteren Zuschreibungen versehen sind. Störend an pauschalisierenden, stark verkürzenden und die historischen Umstände des Nahostkonflikts nicht oder zu wenig beachtenden Äusserungen ist

daher eher, dass sie simplifizierend und undifferenziert sind, und in der Forschung als einseitige Parteinahmen betrachtet werden.

Die Identifikation Israels als ein kolonialistischer und rassistischer Staat wird gegenwärtig häufig aus einer postkolonialen Perspektive vorgenommen. Diese setzt sich für Dekolonisation und Antirassismus ein. Folglich kann es vorkommen, dass aus dieser Perspektive der Nahostkonflikt im Kontext der (neo) kolonialen Dominanzverhältnisse des weissen Europas über den globalen Süden interpretiert wird. Aus dieser Warte erscheint Israel als weisser, von Europa unterstützter Kolonialstaat, während die eigene Solidarität den unterdrückten Palästinenserinnen und Palästinensern gilt. Somit korrespondiert mit dem unterschiedlichen Blick auf den Nahostkonflikt häufig auch ein unterschiedlicher Blick auf Antisemitismus und Rassismus. Zum einen erscheint in solchen Darstellungen Antisemitismus als eine Variante oder Unterform des Rassismus. Dabei wird indessen die Spezifität des Antisemitismus übersehen, der sich gegen etwas letztlich Abstraktes, Übermächtiges richtet (Klävers 2021). Zum anderen reduzieren solche Überlegungen oftmals Antisemitismus auf die Zeit des Nationalsozialismus und erklären ihn damit zu einem vergangenen Phänomen, während Rassismus gerade auch in seiner antimuslimischen Ausprägung als gegenwärtig relevant gilt. Mitunter führt diese Sichtweise zu antisemitischen Aussagen innerhalb einer antirassistischen Positionierung. Aus den dichotomischen Gegenüberstellungen folgern überdies viele, dass die eigene Solidarität sowohl in der Beurteilung des Nahostkonflikts wie auch in der Auseinandersetzung mit Rassismus und Antisemitismus nur entweder der einen, jüdisch/israelischen oder der anderen muslimisch/palästinensischen Seite gelten kann (Edthofer 2015; Biskamp 2020).

Es gibt aber gute Gründe, diese strenge Binarität der Positionierungen zu hinterfragen. Dies bedeutet, Antisemitismus und Rassismus mit ihren jeweiligen historischen, inhaltlichen und kontextuellen Spezifika zu anerkennen. Und gleichzeitig stellt die Dringlichkeit ihrer Gegenwart ein Motiv dafür dar, die beiden Diskriminierungsformen gemeinsam zu denken (Späti 2022).

Tabelle 1: Begriffsführung

Begriff	Erklärung
Religiöser Antijudaismus	Begründung und Bestätigung jüdenfeindlicher Ressentiments im Kanon einer religiösen Tradition, die sich in wechselnder Intensität in der Abgrenzung und Diffamierung von Jüdinnen und Juden äussern.
Moderner Antisemitismus	Rechtfertigung des kategorischen Ausschlusses von Jüdinnen und Juden aus der sozialen, politischen und kulturellen Ordnung durch säkulare, ethnizistische und rassistische Begründungen.
Muslimischer Antisemitismus	Behelfs- und Sammelbegriff jüdenfeindlicher Ressentiments im Kontext eines muslimischen Referenzrahmens (d.h. politisch, sozial, religiös), der die Anfeindung von «Juden als Juden» beinhaltet und insbesondere ein Phänomen der Moderne darstellt.
Nahöstlicher Antisemitismus	Verschmelzung von ursprünglich europäischen mit lokalen Motiven der Judenfeindlichkeit zu einer eigenen Form des Antisemitismus unter den Bedingungen politischer und sozialer Verwerfungen im Nahen Osten seit Beginn der Moderne.
Verschwörungstheorien	Vorstellung, geheime Kräfte verfolgten ein verdecktes politisches Ziel, welches auf die Unterwerfung eines Landes oder einer Menschengruppe gerichtet sei. Die Geschlossenheit der Vorstellung macht ihre argumentative Widerlegung unmöglich: alles ist ein Hinweis auf die Verschwörung. Verschwörungstheorien bauen stark auf antisemitischen Motiven auf und sind im engen Sinne keine Theorien, sondern Narrative.

2. Jüdisch-muslimische Begegnung: Von der kulturellen Symbiose bis zum islamistischen Antisemitismus

Amir Dziri

Wohingegen bezüglich eines «islamisierten» oder «islamistischen» Antisemitismus mit Beginn der Moderne ein weitgehender Konsens in der Forschung besteht, existiert mit Blick auf die Zuordnung «islamischer» Antisemitismus eine Zurückhaltung und eine deutlich vorsichtigeren Debatte. Das liegt mitunter an den stark variierenden Verständnissen dessen, was mit «islamisch» gemeint wird. Hier können wahlweise Verweise auf eine allgemeine islamische Zivilisation, auf die konkrete Ereignisgeschichte muslimischer Dynastien, auf die islamische Tradition im Sinne einer religiösen Kanonbildung, auf das religiöse Schrifttum, das Leben Muhammads oder auf allgemeine arabische, persische oder türkische Literatur angeführt werden. Wichtig im Hinblick auf die Diskussion eines «islamischen» Antisemitismus ist aus Sicht der islamischen Selbstausslegung die Unterscheidung zwischen islamischer Offenbarung, die als wahrhaft und unfehlbar gilt und muslimischen Verständnissen, die durchaus als Fehlurteile muslimischer Verstehensbemühungen betrachtet werden können. Eine Kennzeichnung als «islamischer» Antisemitismus stösst hier demnach begrifflich gegen ein breites Offenbarungsverständnis von Muslim:innen und wird aufgrund dessen mehrheitlich infrage gestellt.

In der Regel geht es in der Diskussion um zwei unterschiedliche Ebenen. Auf einer ersten Diskussionsebene werden solche Hinweise vorgebracht, von denen angenommen wird, sie beinhalten einen normativen Charakter im Sinne einer ethischen Orientierung für Muslim:innen. Das heisst, es geht um «islamisch» mit Blick etwa auf Exegese und Rechtsgelehrsamkeit – im weitesten Sinne Kanonwissen, oder das Leben Muhammads, das in einem Anspruch verstanden wird, eine ethische Orientierung zu bieten. Auf einer zweiten Ebene werden Hinweise aus der islamischen Geschichte diskutiert. Hier geht es um konkrete Beispiele und Praktiken des jüdisch-muslimischen Zusammenlebens an unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten ihrer Begegnungen. Diese Gliederung in zwei Diskussionsebenen wird im deutschsprachigen Raum zumeist durch die begriffliche Unterscheidung von «islamisch» und «muslimisch» angezeigt. «Islamisch» beschreibt einen normativen Anspruch muslimischer Idealliteratur oder personifizierter Autorität, «muslimisch» konkrete Lebensverhältnisse innerhalb der jüdisch-muslimischen Begegnungsgeschichte (Krämer 2006, 245-246). Im englischsprachigen Raum ist das Verständnis von «Islamic» dagegen wesentlich stärker auf die Gesamtheit islamischer Zivilisation bezogen, sodass man im Englischen öfters die Be-

zeichnung «Islamic Antisemitism» vorfindet, wo man deutschsprachig vermutlich eher von «muslimischem Antisemitismus» im Sinne milieu-spezifischer Sozialisation sprechen würde. Ein anderer Zugang unterscheidet zwischen Antijudaismus und Antisemitismus, insofern Antijudaismus einen religiösen Abgrenzungswillen beschreibt, Antisemitismus sowohl eine theoretische Verschärfung dieses Abgrenzungswillens hin zu einer systematischen Ausgrenzungsideologie als auch eine konkrete Ausgrenzungspraxis meint. Diesem Ansatz zufolge könne man für die muslimische Welt von einer Kontinuität eines «islamischen Antijudaismus» sprechen, wobei dessen spezifische Merkmale zu berücksichtigen sind und nicht automatisch von einer Gleichheit eines christlichen und islamischen Antijudaismus ausgegangen werden kann; «muslimischer Antisemitismus» wird dagegen massgeblich als Phänomen der Moderne und spezifischer ideologischer Räume wahrgenommen.

Auffällig an der gegenwärtigen Diskussion um den Ursprung von Judenfeindlichkeit in islamischen Quellen sind die revisionistischen Geschichtsdeutungen, die ausgesprochen stark vom aktuellen Eindruck des Nahostkonflikts dominiert werden und die die Bewertung seiner Ursachen in die jüdisch-muslimische Religions- und Begegnungsgeschichte zurückschreiben (Cohen 2013, 552). Dann ist etwa von der essenziellen Judenfeindlichkeit des Islams die Rede, die sich in einer kontinuierlichen Diskriminierungs- und Verfolgungsgeschichte gegenüber Jüdinnen und Juden unter muslimischer Herrschaft widerspiegeln. Oder es ist andersherum die Rede von einer weitgehenden Gleichberechtigung des jüdischen Lebens unter muslimischer Herrschaft, die erst unter den Voraussetzungen einer kolonialistischen Moderne ins Wanken geraten und daher nicht den Musliminnen und Muslimen selbst anzulasten sei (Krämer 2006, 254). Ein derartiger Revisionismus wird einer differenzierten Diskussion, der Vielseitigkeit und zugleich Wechselhaftigkeit der jüdisch-muslimischen Begegnungsgeschichte sicherlich nicht gerecht (Webman 2010, 691).

Juden und die Kinder Israels im Koran

Der Koran nimmt die ideelle und begriffliche Umwelt der Spätantike in seine Gedankenwelt auf. Die arabische Halbinsel ist zu jener Zeit ein Rückzugsraum insbesondere für jene religiösen Strömungen, die innerhalb der christlichen Kanonbildung für apokryph beschieden wurden (Adang 1996, 3). Dies erklärt

das hohe Mass an apokryphischem Material und insgesamt religiöser Kontroverse im Koran. Der arabische Polytheismus gilt in der Wahrheitsordnung des Korans als immanenter Gegner. Er wird regelmässig und ausgiebig kritisiert, und seinen Anhänger:innen eine göttliche Bestrafung in Aussicht gestellt (Firestone 2007, 247). Die Warnung, keine polytheistischen Praktiken zu vollziehen, wird so auch wiederholt gegen Gläubige, d.h. unter anderem Muslime formuliert, was zeigt, dass Polytheismus und Monotheismus nicht als abgeschlossene Identitäten wahrgenommen werden, sondern als sporadische Motive, Haltungen und Praktiken eines wechselhaften Menschen. Religiöse Gruppen, welchen laut dem Koran bereits eine Offenbarungsschrift zugekommen sein soll (ahl al-kitāb), bilden in der koranischen Auseinandersetzung mit dem Polytheismus ein besonderes Spektrum, da sie bereits in einer unmittelbaren Beziehung göttlicher Kommunikation gedacht werden. In diesem Zusammenhang erwähnt der Koran vor allem Juden und Christen. Späterhin werden muslimische Gelehrte diese Einordnung auf Hindus, Buddhisten und Jaina erweitern. Auf Grundlage dieses Verständnisses schreibt der Koran Juden und Christen in seine Bewerbung des monotheistischen Glaubens und seiner Ablehnung des Polytheismus ein. Gleichzeitig unterzieht der Koran insbesondere auch Juden und Christen der Kritik und ermahnt sie, der Einhaltung des monotheistischen Glaubens gerecht zu werden. Diese Ermahnung richtet sich einmal nach Innen als Anspruch an Muslime selbst. In einer Situation des religiösen Wettbewerbs dämmt sie zugleich die religiösen Wahrheitsansprüche anderer Glaubensgemeinschaften ein. Sie funktioniert als identitäre Abgrenzung und Selbstversicherung, und soll der neuen Gemeinde der Muslime Legitimität verschaffen (Firestone 2007, 243-245).

Der Koran spricht in unterschiedlichen Varianten von Juden. Der Begriff «yahūd», welcher im modernen Arabisch die gängige Bezeichnung für Juden darstellt, kommt im Korantext selten vor. Dagegen nutzt der Koran verschiedene grammatische Varianten, die auf den Wortstamm (h-w-d) aufbauen, welcher «zurückkehren» bzw. «Reue begehen» bedeutet. Die Wendung «al-llaḏīna hādū» wird daher teilweise wörtlich mit «diejenigen, die (zu Gott) zurückkehren» oder mit «Juden» übersetzt. Gleichzeitig entsteht aus dieser sprachlichen Doppelebene eine unmittelbare Assoziation von «Rückkehr, Reue» und «Jude, Jüdisch-Sein» (Rubin 2003, 21b-22a). Der Begriff «Judentum», im modernen Arabisch «yahūdiyya», kommt im Koran nicht vor. Die

häufigste Bezeichnung im Koran von Juden ist dagegen «Banī Isrāʾīl», die «Kinder Israels», wobei die muslimische Exegese davon ausgeht, dass der Name «Israel» für «Jakob» steht, und der Begriff an die Nachkommenschaft Jakobs erinnert (Rāzī 2000, 3/30). Insgesamt scheint die Verwendung von «Banī Isrāʾīl» im Koran positivere Konnotationen aufzuweisen als jene von «yahūd» oder «al-llaḏīna hādū», sodass vermutet wird, dass jene Stellen, die von «yahūd» oder «al-llaḏīna hādū» sprechen in einem historischen Zusammenhang mit dem Bruch zwischen Muhammad und den Juden von Yathrib stehen (Adang 1996, 22); diese Hypothese der Unterscheidung einer positiven Konnotation von «Banī Isrāʾīl» im Gegensatz zu einer negativen Konnotation von «al-llaḏīna hādū» und «yahūd» ist allerdings nicht durchgehend zutreffend, wie etwa die Sure 5:70 belegt.

In 2:62 und nahezu identisch in 5:69 werden Juden als Gläubige bezeichnet: «Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und die Sabäer – die, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist, denen steht bei ihrem Herrn Lohn zu, und sie brauchen keine Angst zu haben, und sie werden nicht traurig sein». In 3:64 wird die Anerkennung anderer Offenbarungsgemeinschaften bestätigt, indem der Glaube an einen einzigen Gott als gemeinsamer Konsens dargelegt wird: «Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem gemeinsamen Wort zwischen uns und euch! Dass wir Gott allein dienen und ihm nichts beigesellen, und dass wir uns nicht untereinander an Gottes statt zu Herren nehmen [...]». «Rechtleitung und Licht» werden in 5:44 als Eigenschaften der «Thora» beschrieben. «Klausen, Synagogen, Kirchen und Moscheen, allesamt Orte, in denen der Name Gottes gepriesen wird», sollen gemäss 22:40 vor Zerstörung bewahrt werden. Auf Grundlage dieser und weiterer ähnlicher Aussagen konstituieren muslimische Gelehrte die grundsätzliche islamische Anerkennung und Wertschätzung von anderen Religionsgemeinschaften, den «Leuten der Schrift», und speziell des Judentums (Rubin 2003, 22a-23b).

Diesen wertschätzenden Aussagen stehen Aussagen gegenüber, in welchen der monotheistische Glaube von Juden relativiert bzw. an spezifisch islamische Verständnisse von Offenbarung, Glaube, Ethik und Prophetie gekoppelt wird. So wird Juden und Christen vorgeworfen, ihren eigenen Wünschen zu folgen, indem sie annehmen, dass nur sie ins Paradies eingehen würden (2:111).

In 5:18 wird Juden und Christen vorgehalten, sie hielten sich für die Kinder Gottes und seine Lieblinge. 57:29 verneint eine besondere Huld Gottes gegenüber Juden und Christen. In 62:6 werden speziell Juden kritisiert, dass wenn sie meinten, Gottes Freunde zu sein, sie sich doch den Tod wünschen sollten. Speziell an Juden wird zudem der Vorwurf gerichtet, ihre eigenen Propheten drangsaliert oder getötet zu haben (2:61, 87, 91; 3:181, 183; 4:155; 5:70). Zu dieser Reihe von Anklagen gehört die Vorstellung, Juden würden von Gott für ihre Vergehen durch penible Gebote und Verbote bestraft werden (4:160-161; 6:146; 16:118) (Adang 1996, 192). In 7:166 werden die «Bewohner der Stadt am Meer», die das Sabbath-Gebot gebrochen haben, in Affen verwandelt (Rubin 2015). Die Verwandlung von Juden und Christen in Affen und Schweine wird in der islamischen Literatur über den Koran hinaus als Strafe für den Ungehorsam gegen Gott, insbesondere im Rahmen der Verletzung von Speisegeboten ausgeführt; als apokalyptisches Motiv wird die «abscheuliche Metamorphose» auch auf Muslime bezogen (Rubin 1997).

Der Anerkennung von Juden als rechtmässige Gläubige wird insofern eine scharfe Kritik gegenübergestellt, die sich sprachbildlich in der Rede von Gottes Zorn manifestiert (Firestone 2007, 243). Zugleich differenziert der Koran in seinen Anklagen zwischen der Gesamtheit von Juden (oder Christen) und einem Teil davon (Krämer 2006, 270), wobei die Kritik und damit negative Zuschreibungen zumeist an die Mehrheit der Juden adressiert wird, positive Würdigung aber einer Minderheit von rechtschaffenen Juden zukommt: «(3:110): Wenn die Leute der Schrift glauben würden, wäre es wahrlich besser für sie. Unter ihnen gibt es Gläubige, aber die meisten von ihnen sind Frevler»; oder «(5:66): Und wenn sie sich an die Thora und das Evangelium halten würden [...], würden sie Früchte zu greifen bekommen, wo sie nur wollten. Unter ihnen gibt es eine Gruppe, die rechtschaffen ist, aber schlimm ist, was viele von ihnen tun.» Der Koran zeichnet demnach ein ambivalentes Bild von Juden. Einerseits schreibt sich der Koran in eine Kontinuität von göttlichen Offenbarungen ein, anerkennt frühere Offenbarungen, ihre Gesetzesautonomie, ihren Wahrheitsgehalt und leitet daraus einen gemeinsamen Anspruch monotheistischen Glaubens ab, welcher sich jeder polytheistischen Praxis entgegenstellt. Gleichzeitig werden schwerwiegende Urteile gegenüber Verhaltensweisen anderer Glaubensgemeinschaften gefällt, die als frevelhaft, verräterisch oder polytheistisch gekennzeichnet werden. Ausgenommen von solcher Kritik

sind jeweilige Minderheiten, die aufrecht stünden und die der Koran inhaltlich im Einklang mit seiner monotheistischen, letztlich spezifisch islamisch gedeuteten Wahrheitsordnung sieht. Auf dieser Grundlage entsteht einerseits ein interreligiöser Diskussionsraum, zugleich jedoch eine starke Kritik, Vereinnahmung und Erwartungshaltung gegenüber nicht-muslimischen Religionsgruppen.

Jüdisch-muslimische Theologiegeschichte

Mit diesen Themenstellungen legt der Koran wichtige Weichen sowohl für die jüdisch-muslimische Theologiegeschichte wie auch für die soziale Begegnungsgeschichte. Innerhalb jüdisch-muslimischer Religionsgespräche werden von Seiten muslimischer Religionsgelehrter der Verlust der ursprünglichen Offenbarung an das jüdische Volk, das Ersetzen des jüdischen Religionsgesetzes durch das islamische Religionsgesetz sowie schliesslich die Anerkennung des Propheten Muhammad zu den konventionellen Diskussionspunkten, wobei muslimische Gelehrte vermutlich nur in Ausnahmefällen tiefergehendes Theologiewissen des Judentums und Christentums besaßen (Adang 1996, 249). Jüdische Religionsgelehrte, die unter muslimischer Herrschaft lebten, konnten sich solcher Themensetzungen kaum verwehren und mussten in ungleichen Machtverhältnissen debattieren. Ihre Rückweisung der muslimischen Ansprüche hatte immer in der sorgfältigen Abwägung zu geschehen nicht in Verdacht zu geraten, die islamische Souveränität infrage zu stellen.

Der erste jüdisch-muslimische Diskussionspunkt geht auf die koranische Vorstellung zurück, frühere Offenbarungsgemeinschaften hätten ihre Offenbarungsschriften nicht authentisch bewahren können, und dass aufgrund dessen die koranische Verkündigung als aktuelle Offenbarung von den Angehörigen früherer Offenbarungsgemeinschaften anzuerkennen sei. Diese sogenannte «Entstellungsthese (taḥrīf)», d.h. die allgemeine Annahme, dass eine aktuell in den Händen einer Offenbarungsgemeinschaft befindliche Offenbarung nicht der ursprünglich von Gott vermittelten Offenbarung entspreche, dominiert seither die dialogische Begegnung mit dem Judentum und Christentum, und wird zum Allgemeinplatz muslimisch-religiöser Wissenssozialisation. Innerhalb der muslimischen Gelehrtenschaft bestand allerdings kaum je ein Konsens über die einzelnen Aspekte der Entstellungsthese. Was

genau bezeichnet der Koran als «Thora» und als «Evangelien»? (Adang & Schmidtke 2019, 1) Handelt es sich um absichtliche oder unabsichtliche Entstellungen der Offenbarungsschriften? Und wer war für die Entstellung verantwortlich (Gaudeul & Caspar 1980, 64)? Vor dem Hintergrund zahlreicher beantworteter Fragen votiert der Grossteil der muslimischen Gelehrten für eine Entstellung der Interpretation der Texte, nicht jedoch für eine Entstellung der Texte selbst. Der Grund für diese Position bestand letztlich darin, keine Kritik am Koran selbst aufkommen zu lassen. Denn würde man eine weitläufige Entstellung des Textes annehmen, dann müsste man erstens erklären, wie der Koran weiterhin «Licht und Rechtleitung» in den früheren Offenbarungen feststellen könne; zweitens müsste man erklären, wie man überhaupt einen veränderten Text von einem nicht veränderten unterscheiden könne, wenn es ausserhalb des Selbstanspruches Offenbarung zu sein keine Prüfkriterien gibt. Für die Konsolidierung der Entstellungsthese in der islamisch-systematischen Theologie ist es zudem wichtig zu bemerken, dass diese sich parallel zur Lehre der Unnachahmlichkeit des Korans (i'ğāz al-qur'ān) konstituiert. Das bedeutet, dass der Vorwurf der Entstellung von «Thora» und «Evangelien» eine doppelte Funktion erfüllte: zum einen diente sie der Konsolidierung der islamischen Offenbarungstheologie nach innen, zum anderen der Abgrenzung gegen andere Offenbarungsgemeinschaften nach aussen.

Mit der Lehre der Entstellung früherer Offenbarungsschriften ging insbesondere in der Apologetik gegen das Judentum die Forderung einher, Juden müssten seit der Herabsendung des Korans das islamische Religionsgesetz befolgen. Um diese Diskussion zu verstehen, müssen zwei grundsätzliche Ebenen des islamischen Wahrheitsanspruches unterschieden werden: die Glaubensinhalte und das Religionsgesetz. In Bezug auf die Glaubensinhalte wurde bereits deutlich, wie der Koran frühere Offenbarungsgemeinschaften als Bestandteil einer gemeinsamen monotheistischen Wahrheitsordnung vereinnahmt. In Bezug auf das Religionsgesetz formuliert der Koran hingegen die Akzeptanz mehrerer unterschiedlicher Religionsgesetze zugleich: «(5:48): Für jeden von euch haben wir ein verschiedenes Gesetz und einen Weg bestimmt». Mit der zunehmenden Etablierung der Vorstellung, frühere Offenbarungsschriften seien entstellt, welche im Laufe des 10. Jh. als abgeschlossen gelten kann, wird jedoch die Toleranz für die Legitimität eines jüdischen Religionsgesetzes gleichermaßen zunehmend infrage gestellt (Adang & Schmidt-

ke 2019, 4). Dieser Anspruch gilt prinzipiell auch für das christliche Religionsgesetz. Gerade in der jüdisch-muslimischen Religionsdebatte nahm dieser Aspekt jedoch einen ausserordentlichen Raum ein. Dieser Umstand lässt sich vermutlich dadurch erklären, dass islamisches und jüdisches Religionsgesetz beide eine beachtliche Regulierung des religiösen Alltagslebens kennen und die Sichtbarkeit des jüdischen Religionsgesetzes unter Muslimen zu einem permanenten Anstoss wurde. Selbe Infragestellung bedeutete für die jüdischen Religionsgelehrten umgekehrt einen massiven Eingriff in ihrem Anspruch auf Kultfreiheit und erfuhr aufgrund dessen konsequente Rückweisung.

Das dritte konventionelle Thema der jüdisch-muslimischen Religionsgespräche betrifft die Anerkennung des Propheten Muhammad. Muslimische Religionsgelehrte sind sich frühzeitig einig, Muhammad sei durch verschiedentliche Wunderzeichen begnadigt. Eines der Wunder an Muhammad sei seine Ankündigung in den Schriften bisheriger Glaubensgemeinschaften (Adang 1996, 16). Juden und Christen weisen eine solche Ankündigung Muhammads gemeinsam gegen Muslime zurück: Hätte es solche Hinweise in der Bibel gegeben, so hätte niemand sie zurückhalten können (Adang 1996, 224). Das Verhältnis zu Juden wird durch diese islamische Vorstellung der Ankündigung Muhammads besonders berührt, da zu Lebzeiten Muhammads einige jüdische Stämme in unmittelbarer Nähe lebten, und so die Frage nach der Anerkennung Muhammads nicht nur eine abstrakte Frage von Religionsgesprächen, sondern eine politische Frage war, die von Muhammad als entscheidend für die Auseinandersetzung mit den verfeindeten Mekkanern empfunden wurde (Lewis 2014, 11; Firestone 2007, 248). Eine zunächst erfolgreich gefestigte Allianz unter den muslimischen wie jüdischen Stämmen von Yathrib ging nach einigen Jahren zu Bruch. Dieser Bruch wird seitens der muslimischen Historiographie den jüdischen Stämmen angelastet (Karagedik 2023, 36). Er führte in seiner Konsequenz zur Versklavung, Vertreibung und Tötung der drei grossen jüdischen Stämme von Yathrib. Kurze Zeit später unterwirft Muhammad die Oasen-Siedlung Khaybar, die von einem weiteren jüdischen Stamm bewirtschaftet wird. Muhammad gewährt ihnen ein Siedlungsrecht, verlangt dafür jedoch einen beträchtlichen Anteil der Ernteeinnahmen. Unter anderem diese Praxis wird von muslimischen Religionsgelehrten späterhin zur Legitimation der Errichtung der Kopfsteuer (ğizya) genutzt. Die ambivalente Beschreibung von Juden

im Koran wird von einigen Forschenden in der sogenannten «Bruch-Theorie» auf diese Ereignisse zurückgeführt: Muhammads Erwartung, von den jüdischen Stämmen Westarabiens als Heilsfigur anerkannt zu werden, schlage in eine schwere Enttäuschung um (Firestone 2007, 247; Rubin 2003, 33b-34a)

Die Sichtung normativer Quellen in ihrer Darstellung und Bezugnahme auf Juden zeichnet demnach ein komplexes Bild. Die frühe muslimische Gemeinde sah im Polytheismus den grössten ideellen Widersacher. Mit der Ausdehnung muslimischer Herrschaft gewann die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Christentum eine zunehmende Bedeutung. Das Verhältnis zum Judentum war für die muslimische Gemeinschaft relevant, aber nicht von existentieller Dringlichkeit. Anders als das Christentum beziehen sich Judentum und Islam etwa nicht auf eine gemeinsame Schrift, als dass daraus eine Deutungskonkurrenz hätte entstehen können (Cohen 2003, 79). Muslimische Gelehrte haben keine Substitutionstheorie entwickelt, die das Heilsversprechen an das Judentum auf den Islam überträgt. Über jüdische Gelehrte sowie jüdische Konvertierte haben grosse Teile biblischer Motive und Erzählungen Einzug in die islamische Literatur gefunden. «Es ist kein Vergehen, über die Banī Isrāʾīl zu berichten», soll Muhammad seine Anhänger zu Austausch angeregt haben. ‘Abdullāh ibn Salām und Kaʿb al-Aḥbar, zwei jüdische Konvertiten, gelten der islamischen Geistesgeschichte als höchster Standard religiöser Gelehrsamkeit (Adang 1996, 5). Die fortan als «Isrāʾīliyāt» (dt. etwa «Israelitisches») beschriebenen Erzählstoffe fanden breiten Eingang in die Koranexegese, Literatur, Geschichte und Prophetologie (Adang 1996, 250; Kister 1972). Jüdische Gelehrte, die eine hohe Anerkennung genossen (Aslan 2023, 19) und meistens mehrsprachig waren, wechselten zwischen hebräischer und arabischer Sprache und Literatur, und eröffneten dadurch Raum für den Transfer von Inhalten und Ideen, ermöglichten in vielen Fällen überhaupt das Überdauern zentraler Werke der muslimischen Geisteskultur, sodass zu gewissen Zeiten von einer kulturellen Symbiose ausgegangen wird (Adang 1996, 1; Gotein 1955).

Historische Begegnung und Sozialgeschichte

In den vormodernen Gesellschaften der muslimischen Welt spielt die Religionszugehörigkeit für die Bestimmung der sozialen, gesellschaftlichen und politischen Ordnung eine entscheidende Rolle (Krämer 2006, 247). Die tribale Gesellschaftsstruktur der Spätantike verband ethnische und religiöse Merk-

male und formte daraus eine einzige Identität, die durch die Vorstellung göttlicher Auserwählung zusätzlich gefestigt wurde (Firestone 2007, 238). Diese ethno-religiöse Identität hatte zur Folge, dass wer seinen politischen Willen durchsetzen, auch seinen religiösen Willen aufzwingen konnte (Firestone 2007, 242). Die universalistische Ethik der monotheistischen Religionen zwingt die ethno-religiösen Stammesgemeinschaften jedoch weg von einem Ethnozentrismus hin zu einem religiösen Universalismus: Die Auserwählung und das Heil sind nicht mehr ethnisch gebunden, sondern an das religiöse Bekenntnis. Dieser Universalismus innerhalb der eigenen Bekenntnisgemeinschaft rivalisiert nun jedoch nach extern gegen andere Bekenntnisgemeinschaften. Wahrheit, Heil und Auserwählung werden zu kompetitiven Elementen zwischen den unterschiedlichen Bekenntnisgemeinschaften. Jüdinnen und Juden bildeten in den religiös heterogenen Gesellschaften des islamischen Mittelalters eine Gruppe von Nicht-Muslim:innen, sodass das Verhältnis zu den Jüdinnen und Juden massgeblich durch das Verhältnis zu Nicht-Muslim:innen definiert wird (Krämer 2006, 246). Es ist gleichzeitig zu beachten, dass die politische Souveränität von muslimischen Dynastien nicht gleichbedeutend war mit einer muslimischen Bevölkerungsmehrheit. Oftmals verhielt es sich umgekehrt. Das heisst auch, dass der Anspruch der Unversehrtheit von Leib, Eigentum und Kult, der von religiösen Minderheiten erhoben wurde, sich bisweilen als Schutzgarantie für Musliminnen und Muslimen selbst verstand. Zudem bedeutete dies, dass das Verhältnis zu Nicht-Muslim:innen im Sinne einer allgemein nachvollziehbaren sozialen Toleranz gestaltet sein musste, um das produktive Potenzial von Nicht-Muslim:innen in Kunst, Wissenschaft und Wirtschaft für die muslimischen Dynastien nicht verloren gehen zu lassen.

Ausschlaggebend für die muslimische Praxis gegenüber Nicht-Muslim:innen war die koranische Idee der «Leute der Schrift», welche aufgrund ihres Kennzeichens, dem Verbund monotheistischer Religionen anzugehören, eine explizite Garantie von Leben, Eigentum und Kult genossen. Hierzu gehörte ebenfalls die Erlaubnis engerer Sozialbeziehungen in Form von Handel, Ehe und Speisen (Krämer 2006, 248-249). Die Schutzgarantie gegenüber Nicht-Muslim:innen wurde jedoch mit zahlreichen Restriktionen verbunden. Die Auslegung dieser Restriktionen wurde von den muslimischen Souveränen an verschiedenen Orten unterschiedlich vorgenommen, von besonders streng bis

hin zu kaum relevant. Im «Abkommen von 'Umar», benannt nach dem zweiten Kalifen 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (gest. 644), vermutlich jedoch im 8. Jh. redigiert und ergänzt, findet die Auslegung der Restriktionen eine historische Präzedenz, die späteren Religionsgelehrten und Souveränen vielfach als Muster diente (vgl. Levy-Rubin 2013). Grundsätzlich lässt sich beobachten, dass in Zeiten politischer Despotie und Instabilität die Toleranz gegenüber nicht-muslimischen Bevölkerungsanteilen sinkt, und damit die Auslegung vorzunehmender Restriktionen strenger wird. Wenngleich die Auslegung der zu etablierenden Restriktionen gegenüber Nicht-Muslim:innen nicht explizit koranisch begründet wird, so wird es zumindest der Zweck: «(9:29) [...] von denen, die die Schrift erhalten haben, kämpft gegen sie, bis sie kleinlaut aus der Hand Tribut entrichten». Die meisten muslimischen Religionsgelehrten sehen in diesem Vers die Aufforderung, Nicht-Muslim:innen sollten die islamische Wahrheitsordnung nicht infrage stellen dürfen und für ihre Verweigerung dem Islam zu folgen, sozial geächtet werden (Lewis 2014, 13-15). Nur von wenigen muslimischen Gelehrten ist bekannt, dass sie sich grundsätzlich gegen eine solche Deutung wandten und die restriktive Ächtung von Nicht-Muslim:innen ablehnten (Krämer 2006, 250; Lewis 2014, 15).

Die islamische Schutzgarantie bot demnach Raum für Auslegung, und damit gewisse Vorteile der Regulation, als auch Risiken (Nettler & Taji-Farouki 1998, 182; Krämer 2006, 252). Sie bot vor allem den Vorteil, dass der Schutz von Jüdinnen und Juden und Christ:innen per höchster islamischer Instanz normativ eingeschrieben war. Die Verletzung der Schutzgarantie bedeutete eine Verletzung eines Gottesgebots (Cohen 2003, 75). Die Schutzgarantie bedeutete allerdings keinen Diskriminierungsschutz oder gar Gleichberechtigung; im Gegenteil, die Schutzgarantie setzte die Diskriminierung nicht-muslimischer Bevölkerungen voraus (Kiefer 2018, 22). So wechselten Perioden der kulturellen Verflechtung und sozialen Durchlässigkeit mit solchen der sozialen und politischen Ausgrenzung. Jüdinnen und Juden trugen zu jederzeit ein enormes Risiko, der Verletzung der religiösen Hoheit des Islam beschuldigt zu werden. Gleichwohl sind für die vormoderne islamische Geschichte nur punktuell Belege für eine massenhafte Verfolgung von Jüdinnen und Juden anzutreffen (Kiefer 2018, 24). Gerade jedoch die Verknüpfung von Religionszugehörigkeit und moralischer Anklage, die zur Begründung einer diskriminatorischen Ausgrenzungspraxis gegenüber Nicht-Muslim:innen wird, stellt die islamische

Theologie und Ethik vor enorme Herausforderungen. Zentrale Auffassungen der islamischen Theologie wurden in einem historischen Kontext etabliert, in dem muslimische Dynastien aus einer dominanten Position heraus eine enorme zivilisatorische Dynamik entfalteten und in welchem tribale Beziehungssysteme die Grundstruktur sozialer und herrschaftlicher Ordnung bildeten. Sie tut sich entsprechend schwer in Gesellschaftsentwürfen, in welchen die religiöse Zugehörigkeit keine eminente Funktion für die Bestimmung von sozialen Ordnungen und den freiheitlichen Grundrechten des Einzelnen einnimmt und wo das gesellschaftliche Gefüge nicht aus einem Selbstverständnis islamischer Hoheit heraus formuliert wird (Webman 2010, 679).

Auseinandersetzung mit Antijudaismus als Potenzial islamischer Ethik

Die zivilisatorische Krise der muslimischen Welt, so wie sie mit Beginn des 19. Jahrhunderts konstatiert wird, umfasst auch die islamisch-religiöse Bildung. Die Gründungen von Nationalstaaten im Maghreb, dem Nahen und Mittleren Osten haben einen Bedarf an nationaler Identität und Legitimation hervorgebracht, der in vielen Fällen in einen intensiven Nationalismus übergegangen ist. Der säkulare Nationalismus betrachtete lange Zeit die panislamische Solidarität weiter Bevölkerungsanteile als Gefahr seines eigenen Machtanspruchs. Mit der Niederlage im Sechs-Tage-Krieg von 1967 verlor der säkulare Nationalismus im Nahen Osten allerdings seine Mobilisierungskraft, und die Berufung auf die islamische Identität und Solidarität gewinnt an Attraktivität. Die antisemitische Rhetorik des säkularen Nationalismus wird nun in eine religiöse Rhetorik umgewandelt. An dieser Stelle sei repräsentativ der ägyptische Präsident Anwar as-Sadat (gest. 1981) erwähnt, welcher während einer Freitagspredigt im Jahr 1955 genuin islamisch-antijudaistische Motive (Entstellung der Torah, Bruch von Vereinbarungen, Töten von Propheten) mit modernistisch-antisemitischen Narrativen (Weltherrschaft, Verschwörung, Geiz) vermengt (Nettler & Taji-Farouki 1998, 175; Webman 2010, 684; Green 1976). Spezifisch christlich-antisemitische Motive (Ritualmord, Brunnenvergiftung, Hostienschändung, Gottesmord) gelangen seit dem 19. Jahrhundert in die nahöstlichen Gesellschaften (Kiefer 2018, 14). Heute agieren weltweit neue Formen eines religiösen Ethno-Nationalismus, der die Mobilisierungskraft der Religion nicht mehr ausschließt, sondern intensiv für sich in Beschlag nimmt (Cohen 2013, 551). Für die arabisch-nahöstlichen Gesellschaften fehlt es in der Folge vielfach an einem Problembewusstsein gegenüber

Antisemitismus. In religiöser Hinsicht mangelt es an hermeneutischen Instrumenten, um antijudaistische Stoffe in der religiösen Literatur einordnen und kontextualisieren zu können. In politischer Hinsicht wird Antisemitismus pauschal als Ereignis und Problem des Westens dargestellt. Dass es im Antisemitismus um eine langlebige Judenfeindlichkeit geht, wird vielfach nicht erkannt oder bestritten.

Für die islamisch-religiöse Bildung bedeuten diese Umwälzungen eine enorme Herausforderung. Die muslimischen Bildungseinrichtungen sind vielfach dem politischen Druck der Staatsmacht unterworfen und aufgefordert, die nationalistischen Motive religiös mitzutragen. Der in der muslimischen Historiografie den jüdischen Stämmen von Yathrib zugeschriebene Bruch des gemeinsamen Abkommens wird etwa in eine überzeitliche und deterministisch verstandene «Eigenschaft von Juden» uminterpretiert, die bis in die Gegenwart das Misstrauen gegenüber allen Jüdinnen und Juden, und in automatischer Gleichsetzung gegenüber Israelis schürt. Der moderne Islamismus stützt diese Deutung durch die Annahme einer anti-islamischen Weltverschwörung, die durch einen übermässigen Machteinfluss von Jüdinnen und Juden auf der Welt sichtbar würde (Kiefer 2018, 24). Neben dem Narrativ der Weltverschwörung ist auch jenes Narrativ der Zersetzung der Gesellschaft ein althergebrachtes nahöstliches Motiv. Es wird aus autochthonen Erzählstoffen der islamischen Geschichte genährt, etwa wenn die in Überlieferungen geschilderte Agitation gegen Muhammad durch seine politischen Gegner als verächtliche und vor allem essenzielle Eigenschaft von Jüdinnen und Juden aufgefasst wird (Karagedik 2023, 36). Die Herausforderung für die islamisch-religiöse Bildung wird anhand eines traditionellen Instruments der Koranexegese deutlich. Die Koranexegese arbeitet vielfach mit Typenbildungen, die der Universalisierung von ethischen Werturteilen dient. Die Figur des Pharaos steht etwa überzeitlich für das Motiv des Despotismus und Gewaltherrschaft, welche zu jeder Zeit als unislamisch zurückzuweisen seien. Die negativen Zuschreibungen an Jüdinnen und Juden im Koran werden nun ohne weitere Kontextualisierung schnell ebenfalls zu einem solchen «exegetischen Archetypus», der bis heute die Feindseligkeit von Jüdinnen und Juden gegenüber Muslim:innen erklären soll (Nettler & Taji-Farouki 1998, 176). Zwar bestehen seitens der islamisch-religiösen Bildung wichtige Bemühungen, um eine entsprechende historische und hermeneutische Einordnung zu leisten (Aslan

2023, 23), allerdings scheinen diese Beiträge dem aktuellen ideologischen Druck globaler Spannungen nicht standhalten zu können.

Darüber hinaus muss die islamisch-theologische Bildung deutlich machen, warum eine Auseinandersetzung mit Fragen der interreligiösen Ethik ein genuines Anliegen der islamisch-theologischen Bildung selbst ist. Bleibt eine solche Auseinandersetzung aus, geht ein permanentes Risiko einher, dass antijudaistische Narrative in islamischen Quellen in eine stabile antijudaistische Haltung, und schliesslich in eine konkrete Ausgrenzungsideologie umschlagen, sobald sich eine historische Opportunität ergibt (Firestone 2007, 245). Zudem steigt aktuell das Risiko, dass sich das Gemisch von europäischen und nahöstlichen, säkularen und religiösen Motiven der Judenfeindlichkeit in einigen Milieus zu einem «etablierten» Wissensbestand von Muslim:innen entwickelt. Die islamisch-religiöse Bildung muss angesichts dieser Gefahr aufzeigen, warum antisemitische Ideologie islamisch keine Begründung findet, und sie kann dazu aus einer reichhaltigen Geschichte und muslimischer Erfahrungsbestände der jüdisch-muslimischen Begegnung schöpfen. Aus einer bewussten Auseinandersetzung mit Antijudaismus kann für die islamisch-religiöse Bildung ein Impuls entstehen, ihre Ethik des interreligiösen und interkulturellen Zusammenlebens neu aufzusetzen und zu stärken.

3. Der moderne Antisemitismus im Nahen Osten

Reinhard Schulze

Im Nahen und Mittleren Osten dominiert heute ein moderner politischer Antisemitismus, der zwar weniger rassistisch ist als in Europa, aber deutlich stärker mit politischen Verschwörungstheorien verbunden ist. Insgesamt sind die Stereotype in der Bevölkerung inzwischen weiterverbreitet als in Westeuropa. Der nahöstliche Antisemitismus ist stärker männlich geprägt, vor allem in der Generation der 35- bis 49-Jährigen verankert, mittlerweile etwas häufiger in muslimischen, als in christlichen Kontexten beheimatet und von regionalen politischen Bedingungen und Traditionen bestimmt. Die Tatsache, dass Muslim:innen in Europa dieselben antijüdischen Stereotype teilen wie die Mehrheitsgesellschaften, deutet darauf hin, dass es keinen spezifisch muslimischen, wohl aber einen spezifisch nahöstlichen Antisemitismus gibt. Die religiös-kulturelle Verankerung des nahöstlichen Antisemitismus in der islamischen Tradition ist also eher vage und wirkt als Abwehrreaktion.

Säkularisierung der Judenfeindlichkeit

Der moderne Antisemitismus hat eine interkulturelle Geschichte. Sie beginnt in der Mitte des 19. Jahrhunderts, als im Rahmen der europäischen Säkularisierung die Traditionen des religiösen Antijudaismus in eine säkulare Weltanschauung umgedeutet wurden. Dabei waren rassistische und völkerpsychologische Rahmungen von entscheidender Bedeutung, da die bislang gängigen Formen antijüdischen Aberglaubens in eine neue rationalistisch behauptete Rechtfertigung überführt wurden. Diese Rationalisierung des Aberglaubens zu Weltverschwörungstheorien lässt sich bis in die europäische Aufklärungszeit zurückverfolgen. Es kann daher mit Fug und Recht behauptet werden, dass der moderne Antisemitismus eine Folge der Aufklärung war.

Diese neue, weltliche Rahmung der Judenfeindlichkeit schuf im Grunde erst das, was wir heute Antisemitismus nennen. Dieser wurde in der Öffentlichkeit mitteleuropäischer Länder im Rahmen des Kulturkampfes politisch aufgewertet und zu einem gängigen Muster öffentlicher Urteilsbildung. Ein Höhepunkt war der sogenannte Antisemitismusstreit, der seit 1879 die öffentliche Meinung prägte und in dessen Kontext der deutsche Historiker Heinrich von Treitschke (gest. 1896) seine berühmte Aussage «[d]ie Juden sind unser Unglück» machte.

Im Wesentlichen gründete der moderne Antisemitismus auf dem Gerücht, dem Ressentiment und der Suche nach dem Sündenbock. Im Ressentiment wurden die alten antijüdischen Vorurteile überliefert und durch Gerüchte und der Suche nach dem Sündenbock aktiviert. Dabei gewannen die pseudowissenschaftlichen Rationalisierungen in Form von Verschwörungstheorien zunehmend an Bedeutung. Sie übertrugen auch Ausgestaltungen des antijüdischen Aberglaubens wie die Mythen über Ritualmord, Brunnenvergiftung und Hostienschändung in das antisemitische Denkmuster.

Mit dem Antisemitismus wurde jüdischen Menschen eine Zugehörigkeit prinzipiell bestritten. Er kleidete sich daher gerne, wie es schon von Treitschke exemplarisch vorgeführt hatte, in eine Polemik gegen Einwanderung, und zwar vornehmlich gegen solche, die aus vermeintlich unzivilisierten Welten des Ostens und Südens stammte. Zeitgenössische Kritiker:innen des Antisemitismus vermuteten daher schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts, dass der Antisemitismus durch Ressentiments genährt wurde, mit denen in Mitteleuropa Menschen auf die politische und kulturelle Emanzipation des Judentums und auf die Immigration reagierten.

Europäische Schutzmachtspolitik und konfessionelle Kontrolle

Die genealogische Herkunft des modernen Antisemitismus aus den Diskursen der europäischen Öffentlichkeiten ist unbestritten. Fraglos ist auch, dass seit dem frühen 19. Jahrhundert die Judenfeindlichkeit in politische Debatten um die Rechtfertigung des Nationalstaates, des Wirtschaftsliberalismus und um die Akzeptanz jüdischer Emanzipationsbestrebungen integriert wurde. Diese politische Judenfeindlichkeit, die dem eigentlichen modernen Antisemitismus des späten 19. Jahrhunderts vorausging, stand in einer engen Beziehung zur kolonialistischen Rechtfertigung der Herrschaftsaneignung in Aussereuropa.

Seinen Anfang nahm der politische Antijudaismus in der Auseinandersetzung mit der Judenpolitik unter Napoleon, die im Kern darauf abzielte, die jüdischen Gemeinden komplett in die französische Nation zu integrieren. Vor allen Dingen der russische Zar Alexander I. sah sich hierdurch zu einer Radikalisierung seiner antijüdischen Politik herausgefordert, die er mit imperialen Visionen einer russischen Kontrolle über die christliche Orthodoxie im Nahen

Osten verband. In gleicher Weise griffen auch britische Politiker Ideen christlicher Zionist:innen auf, die auf eine koloniale Rekonstruktion eines christlichen Israels hofften. Zugleich befeuerten die europäischen Mächte, allen voran Russland, Grossbritannien und Frankreich eine konfessionelle Kontrolle über die Levante. Frankreich erklärte sich zur Schutzmacht der katholischen Welt im Nahen Osten, Russland zum Patron aller orthodoxen Kirchen, und Grossbritannien sah sich als Garant der protestantischen Missionstätigkeit, und damit auch der Mission christlicher Zionist:innen und für sie stellvertretend der Jüdinnen und Juden. Die konfessionelle Aufteilung der nahöstlichen Welten sollte ab den 1830er Jahren auch die politischen Diskurse im Osmanischen Reich prägen.

Annäherung europäischer und nahöstlich-maghrebinischer Judenfeindlichkeit

Der moderne Antisemitismus ist von der steten Wechselwirkung zwischen dem Antisemitismus im Westen und dem im Nahen Osten geprägt. In diesem Wirkungsgefüge verändert der Antisemitismus immer wieder seine Gestalt. Nach dem von den europäischen Mächten erzwungenen Ende der ägyptischen Herrschaft über die Levante 1840 begann die als «Orientalische Frage» verkleidete europäische Interventionsordnung im Nahen Osten. Die ägyptische Besetzung der Levante (1831-1840) und die osmanischen Reformen der Staatsverwaltung hatten sowohl für Jüdinnen und Juden als auch für Christinnen und Christen deutliche Verbesserungen in religiösen, politischen und sozialen Belangen bedeutet. In der Orientalischen Frage wurden die Uhren wieder zurückgestellt. Der wachsende Einfluss der europäischen Kolonialmächte, der sich in einer Vielzahl missionarischer Aktivitäten ausdrückte, trug nicht nur zu einer Konfessionalisierung der nahöstlichen Religionslandschaften bei, sondern beförderte die Verbreitung christlicher antijüdischer Polemiken, die bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Ritualmordvorwürfe gemündet waren. Nach 1840 verbreiteten europäische Kolonisten und Missionare ihre Ausgestaltung des antijüdischen Aberglaubens mit Mythen über Ritualmord, Brunnenvergiftung und Hostienschändung unter christlichen Gemeinden im Nahen Osten.

Die Damaskus-Affäre von 1840 markierte eine deutliche Eskalation. Nach dem Verschwinden eines Kapuzinermönches und seines Dieners im Februar 1840

wurde ein Mitglied der jüdischen Gemeinde beschuldigt, den Mönch für rituelle Zwecke getötet zu haben. Unterstützt durch den französischen Konsul Benoît Ratti-Menton begann eine antijüdische Kampagne, die von den griechischorthodoxen und katholischen Christen getragen wurde. Erst die Intervention mehrerer europäischer Konsuln gegenüber dem ägyptischen Herrscher verhinderte eine weitere Eskalation der Ereignisse und die Freilassung der bereits verhafteten und gefolterten Juden. Trotz einer Verfügung des Sultans, mit der die Ritualmordvorwürfe zurückgewiesen und den Jüdinnen und Juden der Schutz der osmanischen Herrschaft zugesichert wurde, kam es in den folgenden Jahrzehnten in verschiedenen Städten erneut zu ähnlichen Vorwürfen gegen die örtliche jüdische Bevölkerung. Ritualmordvorwürfe trafen die Gemeinden in Dayr al-Qamar (1847), Damaskus (1848 und 1860), Aleppo (1850) und Beirut (1862). Der christlichen Seite boten diese Vorwürfe die Möglichkeit, die wachsende Ablehnung der muslimischen Bevölkerung, die sich an der Protektion der Christ:innen durch die europäischen Kolonialmächte festmachte, gegen die Jüdinnen und Juden zu wenden. Bei einem durch Griechen angestifteten Ritualmordpogrom starben 1865 in Istanbul fast 300 Jüdinnen und Juden, und in Schiraz (Iran) provozierte die Ritualmordlegende 1910 ein Pogrom in der lokalen jüdischen Gemeinde.

Zwischen 1840 und 1910 nistete sich in der Öffentlichkeit islamischer Länder eine nahöstliche Variante jenes politischen Antijudaismus ein, der in Europa die traditionelle Judenfeindlichkeit in eine politische Einstellung gegen die Emanzipationsbewegung der jüdischen Bevölkerung gewendet hatte. Allerdings machte sie im Nahen Osten nur in sehr geringer Weise Gebrauch von den überlieferten judenfeindlichen Ressentiments und Einstellungen, die in Teilen der lokalen Bevölkerung bestanden. Lediglich in Nordafrika und im Jemen gab es Anzeichen dafür, dass der politische Antijudaismus mit judenfeindlichen Haltungen, die mit der islamischen Tradition in Verbindung gebracht wurden, explizit gerechtfertigt wurde. Doch auch hier spielte die politische Konzeptualisierung von Zugehörigkeit aufgrund von Nationalität eine wichtige Rolle. Die Herausbildung einer Staatsbürgerschaft, die seit dem frühen 19. Jahrhundert die Herrschafts- und Sozialordnung in der islamischen Welt fundamental veränderte, heizte die Debatte um die Zugehörigkeit der jüdischen Gemeinden an. Frankreich gewährte 1870 den algerischen Jüdinnen und Juden kollektiv die französische Staatsbürgerschaft (abgeschafft 1940),

entsprechende Pläne in Marokko und Tunesien wurden von lokalen Autoritäten hingegen massiv bekämpft. Erstmals wurden Jüdinnen und Juden nun administrativ und juristisch aus dem konventionellen Gesamtgefüge der «Schutzbefohlenheit» (dhimma) ausgegliedert. Unter den Kolonisten in Algerien ging diese administrative Neuordnung mit radikalen antisemitischen Vorstellungen einher. Französische Colons widersetzten sich der Anerkennung jüdischer Bewohnender Algeriens als Franzosen, und muslimische Algerier, die von diesem Zugehörigkeitsprivileg ausgeschlossen waren, griffen hierfür auf die im Maghreb in besonderer Weise überlieferten jüdenfeindlichen Haltungen zurück. Weiter angefeuert wurde der Antisemitismus unter den Colons durch die Affäre um den französischen Artillerie-Hauptmann Alfred Dreyfus 1894/1899.

Erstmals etablierte sich in der Ablehnung der politischen Emanzipation der Jüdinnen und Juden eine Diskursgemeinschaft zwischen europäischer und maghrebischer Judenfeindlichkeit. Politische Judenfeindlichkeit war vor allem eine Angst vor dem Verlust von Privilegien oder der Hass auf eine angebliche Privilegierung der Jüdinnen und Juden. Die daraus erwachsende jüdenfeindliche Latenz kam in Krisenmomenten zum Tragen, so 1908 in Bagdad und Mossul. Die allmähliche Abschaffung des staatlichen Konfessionalismus zwischen 1840 und 1920 machte aus den Jüdinnen und Juden im Nahen Osten Staatsbürger:innen der neuen Nationalstaaten. Selbst für das britische Mandatsgebiet Palästina sollte 1929 für arabische wie für jüdische Bewohnende des Landes gleichermassen eine palästinensische Staatsbürgerschaft definiert werden. Über 90% aller dokumentierten jüdenfeindlichen Ausschreitungen im Nahen Osten ereigneten sich in Zeiten der Krise: im Zeitraum der «orientalischen Frage» 1839/1849, in dem der Durchsetzung der kolonialen Moderne 1862/1882 und in dem der nationalistischen Verfassungsrevolutionen 1901/1910.

Übersetzungen antisemitischen Gedankenguts in orientalische Sprachen

Wie in Europa wurde auch in der politischen Öffentlichkeit nahöstlicher Länder die traditionelle Judenfeindlichkeit um einen politischen Antijudaismus erweitert. Doch die Rezeption des europäischen Antisemitismus erfolgte mit grösserer Verzögerung. Um 1890 begannen zunächst arabisch-christliche Au-

toren mit der Rezeption des europäischen Antisemitismus, betonten dabei aber den Weltverschwörungsmythos. Der des Deutschen mächtige osmanische Publizist Ebüzziya verfasste 1886 eine erste antisemitisch ausgerichtete Schrift auf Türkisch, in der er sich eng an Heinrich von Treitschke anlehnte, aber eher noch die Stereotypen der politischen Judenfeindlichkeit wiederholte. 1890 veröffentlichte der libanesische Maronit Ḥabīb Fāris dann das erste antisemitische Buch in arabischer Sprache, und 1899 brachte der Maronit Joseph Hanna Naṣrallāh seine arabische, aus dem Französischen übersetzte Version von August Rohlings «Der Talmudjude» (verfasst 1871) auf den Markt (Naṣrallāh 1899).

Die ersten Ausformulierungen des Antisemitismus im Nahen Osten folgten also 10 Jahre nach dem Antisemitismusstreit in Deutschland. Nachrichten über die antijüdischen Pogrome in Russland respektive der Ukraine 1881/1882, über die osmanische Zeitungen ausführlich berichtet hatten, spielten bei der Verbreitung einer antisemitischen Haltung vor allem unter Christ:innen im Nahen Osten eine gewisse Rolle. Auch die Pogrome in Russland von 1903 bis 1906, als erstmals die sogenannten «Protokolle der Weisen von Zion» erschienen waren, waren Gegenstand politischer Diskussionen im Nahen Osten. Die öffentliche Meinung war mehrheitlich entsetzt über die Pogrome.

In diesem Sinne betrachtete das Osmanische Reich auch die jüdische Einwanderung nach Palästina, die 1881/1882 begann, als marginale Angelegenheit. Im Kontext der osmanischen Moderne spielte die Konfession der jüdischen Eingewanderten keine Rolle. Anders in der britischen Öffentlichkeit. Das 1879 von dem schottischen Diplomaten und Journalisten Laurence Oliphant vorgeschlagene Projekt, das die Gründung einer Kolonie europäischer Jüdinnen und Juden in Nordpalästina vorsah, betrachtete die Jüdinnen und Juden als eine eigene Rasse und als eine eigene Konfession, die den Osmanen aufgrund ihrer Opposition zum Christentum willkommener sein sollten als christliche Europäer. Zwischen 1881 und 1893 versuchte die osmanische Verwaltung, die Besiedlung der palästinensischen Gebiete durch Jüdinnen und Juden aus Europa zu regulieren und zu begrenzen.

Mangelnde Anknüpfung des modernen nahöstlichen Antisemitismus an die islamische Tradition

Die schleichende Rezeption des modernen Antisemitismus verlieh der traditionellen religiösen Judenfeindlichkeit im Nahen Osten eine neue Rahmung, die allerdings anfangs nur sporadisch zum Tragen kam. Der syrische Publizist und Autor Muḥammad Rašid Riḏā, der sich 1897 in Kairo niedergelassen hatte, veröffentlichte in der von ihm mitherausgegebenen Zeitschrift «al-Manār» 1898 eine erste kurze Diskussion des Zionismus, der er 1902 eine längere Abhandlung mit Auszügen einer Rede von Theodor Herzl folgen liess.

Muslimische Autoren befassten sich bis 1920 deutlich seltener mit dem Zionismus als ihre christlichen Kollegen. 1911 publizierte der syrisch-orthodoxe Journalist Naḡīb Efendi al-Ḥūrī Naṣṣār in Haifa eine Schrift unter dem Titel «Der Zionismus», in dem er den Eintrag «Zionismus» in der Jewish Encyclopedia kommentierte und kritisierte. Ein libanesischer Maronit referierte 1913 recht negativ die «zionistische Bewegung» in einem Beitrag in der Zeitschrift «al-Zuhūr», während der libanesischer Schriftsteller und Publizist Ġurġī Zaidān im selben Jahr in einem ausführlichen Artikel in seiner Zeitschrift «al-Hilāl» die Ideen des Zionismus recht positiv würdigte. Im Jahr darauf publizierte der Journalist ʿĪsā al-ʿĪsā in der Zeitung «Filastīn» eine Teilübersetzung des Buchs «Our Program» von Menachem Ussischkin.

Die althergebrachten jüdenfeindlichen Ressentiments der islamischen Religionsgeschichte spielten in der muslimischen Öffentlichkeit des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts keine Rolle. Das zeigt, dass in den Alltagswelten muslimischer Gemeinschaften zwar eine jüdenfeindliche Latenz bestand, diese sich aber sehr selten in einer alltäglichen jüdenfeindlichen Praxis äusserte. Daher boten zu Beginn des 20. Jahrhunderts jüdenfeindliche Topoi der islamischen Tradition keine Ressource für die Ausformulierung einer politischen Judenfeindlichkeit. Bedeutender waren direkte Entlehnungen aus der europäischen Öffentlichkeit. Der maronitische Priester Anton Yamīn übersetzte 1925 die sogenannten «Protokolle der Weisen von Zion» aus dem Französischen ins Arabische. Acht weitere Übersetzungen sollten bis heute folgen. Zusammen mit der arabischen Übersetzung von Rohlings «Der Talmud-Jude» sollten die Protokolle die wichtigste Quelle zur Darstellung des modernen Judentums in

der arabischen Öffentlichkeit werden und massgeblich die nahöstlichen Vorstellungen vom Judentum prägen.

Antisemitismus: Vom Lehnwort zum Bestandteil arabischer Wissensordnung

In der arabischen Öffentlichkeit war von Antisemitismus immer in Gestalt eines Lehnworts (meist al-antizīmīṭism) die Rede. Fast nie findet sich ein terminologischer Rückverweis auf eine islamisch gerechtfertigte Judenfeindlichkeit. Zwar mehrte sich in der arabischen Öffentlichkeit nach 1927 die Zahl journalistischer Publikationen, in denen das Judentum thematisiert wurde, doch wurde nur sehr zögerlich auf die muslimische Überlieferung zurückgegriffen, wenn es darum ging, Feindlichkeit zu markieren und zu rechtfertigen. Der bevorzugte Deutungsrahmen blieben jene Stereotypen, die in Europa den modernen Antisemitismus prägten. In der arabischen Fassung des britischen Untersuchungsberichts zu den Palästina-Unruhen von 1929 findet sich in einer Bemerkung von Wladimir Jabotinsky erstmals der Versuch einer lexikalischen Arabisierung des Begriffs «Antisemitismus» in der heute üblichen Form «lāsāmīya». Doch diese Formel konnte sich noch nicht durchsetzen. Arabische Autoren sprachen erst ab 1945 explizit von Antisemitismus, und noch 1947 galt in der arabischen Öffentlichkeit der Antisemitismus als ein rein europäisches Problem: Er sei durch einen rassistisch-religiösen Fanatismus verursacht, würde pseudowissenschaftlich gerechtfertigt, behaupte sich als «Befreiungsbewegung des europäischen Geistes» und beruhe auf der Weigerung der Europäer, die Jüdinnen und Juden zu integrieren. Er sei der Grund für das Entstehen des modernen politischen Zionismus, der ein Zeichen der grossen Solidaritätsfähigkeit unter den Jüdinnen und Juden sei. Die Europäer, besonders Deutschland, wurden aufgefordert, die Jüdinnen und Juden wieder aufzunehmen. Nur wenige arabische Stellungnahmen aus der Zeit von 1945 bis 1950 lassen sich als explizite Zustimmung zum modernen Antisemitismus lesen. In einigen wenigen Schriften findet sich ein Einvernehmen mit rassistischen Rechtfertigungen des Antisemitismus.

Eine explizit muslimische Ausformulierung modernen Antisemitismus wurde in der westlichen Öffentlichkeit erstmals 1928 im Kontext innenpolitischer Auseinandersetzungen in Marokko beobachtet. Ein arabischer Antisemitismus wurde zunächst in den späten 1930er Jahren gesehen und dann vor allem

als Reaktion auf den arabisch-israelischen Krieg 1948/1949 häufiger angesprochen. 1946 wurde von der irakischen «Liga zur Bekämpfung des Zionismus», die jüdische Kommunisten 1945 gegründet hatten, erstmals die Bezeichnung mu'ādāt al-sāmiya («Antisemitismus») verwendet, von dem sich die Liga vehement abgrenzte ('Aṣabat mukāfaḥat al-ṣahyūniya 1946, 6). Doch erst nach 1964 sollte dieser Ausdruck eine terminologische Qualität gewinnen und innerhalb der arabischen Wissensordnung zum Begriff für Antisemitismus werden. Der des Deutschen mächtige libanesische Journalist Anṭūn Sa'āda, der 1932 in Beirut die ultranationalistische Syrische Soziale Nationalistische Partei gegründet hatte, war einer der ersten, der von Treitschkes Wendung «Die Juden sind unser Unglück» als arabische Parole (al-yahūd muṣībatunā) programmatisch übernommen hatte.

Pogrome gegen einheimische Jüdinnen und Juden in arabischen Ländern

Bis in die 1940er Jahre blieb der religiöse oder säkulare Antijudaismus unter der muslimischen Bevölkerung in Nahost aufs Ganze gesehen eher randständig. Der Versuch rechtsnationalistischer Kreise, den Antijudaismus in einen politischen Antisemitismus umzumünzen, schlug zunächst fehl. Lediglich in Syrien und im Jemen waren Angehörige lokaler jüdischer Gemeinden dem Aufruf zionistischer Organisationen gefolgt, nach Palästina auszuwandern.

Der Farhūd («Exzess») gegen jüdische Bewohnende in Bagdad am 1./2. Juni 1941 war das erste Pogrom, das mit einem politischen Antisemitismus in Verbindung gebracht werden kann. Zwar folgte der Exzess, dem 120 bis 180 Jüdinnen und Juden in Bagdad zum Opfer fielen und weit mehr verletzt oder vergewaltigt wurden, auf die Niederlage des rechtsnationalistischen Regimes von Rašīd 'Alī al-Kīlānī gegen britische Truppen und stand damit im Kontext der faschistischen Politik des al-Muthanna-Clubs, doch folgte die Mobilisation der Strasse gegen Jüdinnen und Juden eher dem Muster der Suche nach einem Sündenbock. Diese Stimmung wurde von faschistischen, deutschfreundlichen Aktivisten wie Yūsuf al-Sab'āwī und Ṣā'ib Ṣaukat angefacht und ausgenutzt. Dabei zeigte sich, dass der Kontext zum europäischen Antisemitismus zur Rechtfertigung dieses jüdenfeindlichen Durchbruchs genutzt wurde. Dieses Muster sollte in den kommenden Jahren der Niederlage im ang-

lo-irakischen Krieg zwischen 1945 und 1950 immer wieder zum Tragen kommen.

Zeitgleich wurden in der arabischen Öffentlichkeit die Auseinandersetzungen um Palästina von rechtsextremen Kreisen antisemitisch ausgedeutet: Als Geburtsstunde können die Proteste zum 28. Jahrestag der Verkündung der Balfour-Deklaration Anfang 1945 gewertet werden. Damals hatten rechtsradikale Parteien in Ägypten sowie religiöse Nationalisten aus dem Umfeld der Muslimbruderschaft zu Kundgebungen mobilisiert, die in Pogrome gegen jüdische Gemeinden in Kairo mündeten. Im selben Kontext wurden auch in Tripolis in Libyen die Heimstätten der jüdischen Bevölkerung angegriffen. Diese war erst kurz zuvor aus den Lagern zurückgekehrt, in die sie 1942 die deutsche Militärverwaltung eingepfercht hatte. Gut ein Fünftel der Jüdinnen und Juden waren dort ums Leben gekommen.

Islamisierung des Antisemitismus im späten 20. Jahrhundert

Nach 1947 wurde die Rahmung des Antisemitismus immer islamischer. 1947 schrieb der ägyptische Gelehrte 'Abdalmuta'al al-Ṣā'idī in der islamisch ausgerichteten Zeitschrift «al-Risāla» (29.12.1947 und 12.1.1948) in einem Beitrag zum Konflikt um Palästina, dass sich in ihm die frühislamische Geschichte zwischen Juden und Muslimen wiederhole. Damit bekräftigte er einen Deutungsrahmen, dessen sich vor allem die Muslimbrüder bedient hatten, um ihrem islamischen Nationalismus Geltung zu verschaffen. Er sollte für Sayyid Quṭb in seiner knappen antisemitischen Schrift «ma'rakatunā ma'a al-yahūd (Unser Kampf mit den Juden)», die er wohl 1953/1954 verfasst hatte, zum tragenden Topos werden. Dies waren die ersten Versuche, die zeitgenössischen Auseinandersetzungen um Palästina systematisch an die islamische Frühgeschichte zurückzubinden und dadurch den Antisemitismus zu «islamisieren». Noch aber war diese Sichtweise die einer Minderheit in der nahöstlichen Öffentlichkeit. Stattdessen dominierten säkularistische, nationalistische Rahmungen des Antisemitismus.

Der arabisch-israelische Krieg von 1948/1949 wirkte wie ein Brandbeschleuniger des nahöstlichen Antisemitismus. Innerhalb weniger Jahre verbreitete sich eine antisemitische Stimmung, die durch den Bezug auf die Staatsgründung Israels rationalisiert beziehungsweise durch sie plausibilisiert wurde.

Eine weitere Aufwertung erfuhr der Antisemitismus dadurch, dass er im Rahmen linksnationalistischer und marxistischer Ideologie antikolonialer Befreiungsbewegungen mit einer antizionistischen Einstellung überschrieben wurde. Der Bezug zum Antizionismus rechtfertigte damit hintergründigen Antisemitismus. Zwar hiess es verschiedenen Stellungnahmen zufolge, dass Antizionismus nicht gleich Antisemitismus sei. Tatsache aber ist, dass im nahöstlichen Antizionismus fast durchweg die Topoi des politischen modernen Antisemitismus aufgegriffen und dass in einigen Fällen sogar Stereotype vorgängiger religiöser Judenfeindlichkeit übernommen wurden. Im Wesentlichen wiederholte sich dabei die primäre Ausgestaltung des Antisemitismus als Verweigerung, Jüdinnen und Juden soziale, kulturelle und politische Zugehörigkeit zu gewähren.

Die anfänglich zögerliche Einbettung des Antisemitismus in die arabische Öffentlichkeit resultierte zugleich in einer schleichenden Umdeutung seiner ideologischen Denkmuster: Aus dem breiten Spektrum des Antisemitismus gewannen die Verschwörungsmythen überragende Bedeutung. So wurde nun der Antisemitismus selbst zu einer Verschwörung der Jüdinnen und Juden, mit der sie ihren Anspruch auf eine singuläre Stellung in der Welt als «ausgewähltes Volk» zu rechtfertigen suchten.

1945 veröffentlichte die Gesellschaft für islamische Zivilisation in Damaskus eine Schrift unter dem Titel «Ziele des Zionismus». Darin wurde erstmals von dem Ausdruck «Verschwörung der Juden» Gebrauch gemacht. Popularisiert wurde diese Vorstellung durch die Schrift «Verschwörung der Juden gegen das Christentum», das der libanesische nationalistische Maronit und Anwalt Emil al-Khoury Harb 1947 in Beirut auf den Markt gebracht hatte und das bis in die Gegenwart immer wieder neu aufgelegt wurde. Die Auffassung, dass Israel das Ergebnis einer jüdischen Verschwörung sei, etablierte sich nach 1948 als bevorzugtes Erklärungsmuster. Sie sollte deutlich machen, dass die arabische Niederlage von 1949 im Grunde keine Niederlage gewesen sei, sondern vielmehr das Ergebnis einer Weltverschwörung der Juden. In der Folgezeit wurden die Jüdinnen und Juden immer stärker mit Mustern der Globalisierung in Verbindung gebracht. Dazu gehörten allgemeine wissenschaftliche Theorien (Einstein, Freud), politische Ideologien (Marx), neue Religionen (Bahai), angebliche Geheimbünde (Freimaurer) und Kapitalismus (Roth-

schild). Nun wurden zudem in der konfessionellen Auseinandersetzung zwischen Schiiten und meist wahhabitisch ausgerichteten Sunniten antisemitische Muster genutzt: Wahhabitische Propagandisten waren überzeugt, dass die Schia eine jüdische Verschwörung gegen den Islam sei, und schiitische Nationalisten wurden nicht müde zu behaupten, dass sowohl der Begründer der wahhabitischen Tradition, Muḥammad Ibn ‘Abdalwahrāb, als auch ‘Abdal‘aziz Ibn Sa‘ūd, der Gründer des modernen Saudi-Arabiens, Juden gewesen seien. Noch 1982 galt in Saudi-Arabien als gewiss, dass die islamische Revolution in Iran das Resultat einer «zio-khomeinistischen Verschwörung» gewesen sei.

Hier begründete sich eine besondere Nähe zwischen Antisemitismus und Nationalismus. Da der arabische Nationalismus in der nahöstlichen Welt bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein vornehmlich durch säkulare Weltvorstellungen geprägt war, überwog zunächst eine säkular-nationalistische Interpretation des Antisemitismus. Je mehr die Islamisierung des Nationalismus an Bedeutung gewann, desto stärker wurde auch der Antisemitismus islamisiert. Als Ressource für eine weitgehende Islamisierung des Antisemitismus dienten zum einen rein säkulare Schriften wie die sogenannten «Protokolle der Weisen von Zion» oder das schon genannte Buch von Rohling, zum anderen aber wurden ab den 1970er Jahren immer mehr Texte publiziert, die im Gefolge von Sayyid Quṭb den Antisemitismus auf die islamische Frühgeschichte zurückprojizierten. Die Islamisierung des Antisemitismus, die in den 1970er Jahren deutlich an Zustimmung in der nahöstlichen Öffentlichkeit gewann, war also keine im engeren Sinne aus dem Islam gewonnene Einstellung, sondern Resultat und konsequente Fortführung einer Islamisierung des Nationalismus.

Der moderne Antisemitismus und sein Vorläufer, der politische Antijudaismus, waren Leitideen des Nationalismus. Der klassische Nationalismus begriff politische, soziale und kulturelle Zugehörigkeit als Teilhabe an einer als wesenhaft erachteten Nation, die er in einer reinen Herkunft und identitätsstiftenden Eigentlichkeit fundamentalisierte. In fast allen historischen Fällen konstituierte sich der Nationalismus über die Konstruktion eines Freund-Feind-Schemas: Als Freund galt die Gemeinschaft derjenigen, die der Nation angehörten, als Feinde jene, die als «antinational», zwielichtig, unrein, ver-

dächtig, ambivalent und damit als uneindeutig angesehen wurden. Diese Antinationalität wurde in gleicher Weise Menschen und Gruppen fundamentalistisch zugeschrieben, wie die deklarierte Zugehörigkeit zur Nation. Wer diesem Feind entsprach, war von den historischen Rahmenbedingungen bestimmt. In den europäischen Nationalismen waren es fast ausschliesslich die Jüdinnen und Juden, im Osmanischen Reich des späten 19. Jahrhunderts waren es die Armenier:innen, im späteren türkischen Nationalismus auch die Kurd:innen.

Dies alles erklärt noch nicht hinreichend die eingangs festgestellte gegenwärtige Überrepräsentation des Antisemitismus in nahöstlichen Welten (vgl. Abbildung 1). Sicherlich spielte die Einpassung des modernen Antisemitismus in den Deutungsrahmen des Konflikts um Palästina und die Staatsgründung Israels eine wichtige Rolle. Auch dürfte das Argument förderlich gewesen sein, dass in der arabischen Welt ein rassischer Antisemitismus keinen Sinn mache, da Araber auch Semiten seien und dass daher die bestehende Judenfeindlichkeit wesentlich Antizionismus sei. Förderlich war wohl auch, dass die antisemitischen Verschwörungstheorien halfen, Differenzen im politischen, sozialen, kulturellen oder religiösen Feld kategorisch festzuschreiben.

Nahöstlicher Antisemitismus ist daher im Wesentlichen ein «Antisemitismus ohne Juden» (Lendvai 1971). Anders als in der religiösen Judenfeindlichkeit oder noch im politischen Antijudaismus setzt der «Antisemitismus ohne Juden» nicht mehr die Präsenz von Jüdinnen und Juden voraus, sondern verbreitet sich als Vorurteilsschema in Gestalt antisemitischer Symbole in Bildern und Sprache. Seine neuen säkularen Verschwörungstheorien greifen deutlich seltener auf überkommene Muster judenfeindlicher Haltungen zurück, maskieren dafür seine Ressentiments in politischen Einstellungen, zu denen oft der Antizionismus gehört.

Das besondere des nahöstlichen Antisemitismus war, dass er sich in dem Moment breiter konstituierte, als die jüdischen Gemeinden sich gezwungen sahen, aus den arabischen Ländern nach Israel auszuwandern. Lebten 1948 noch gut 800'000 Juden in zwölf arabischen Ländern, war ihre Zahl 1972 schon auf etwa 50'000 geschrumpft. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts waren es nur noch weniger als 6'000 Jüdinnen und Juden. Es gibt eine Korrelation zwischen Generalisierung antisemitischer Haltungen und Abwanderung der

jüdischen Gemeinden. Da es in den arabischen Ländern keine Jüdinnen und Juden mehr gab, stellt sich den Bildungsinstitutionen und Medien auch nicht mehr die Aufgabe, judenfeindliche Ressentiments, die den sozialen Frieden bedrohten, zu bekämpfen. Sie konnten den Antisemitismus laufen lassen, weil er innergesellschaftlich keine Bedrohung darstellte. Im Gegenteil: «Antisemitismus ohne Juden» liess sich in den Nationalismus wirkungsvoll einschreiben. Er schuf ein externes Feindbild, das den innergesellschaftlichen Autoritarismus des Nationalismus rechtfertigte. Daher wurde der Antisemitismus auch analog zum Nationalismus in den Bildungsinstitutionen verankert. Kaum ein Schulbuch kam ohne den Antisemitismus aus, der in den Nationalismus eingebettet wurde.

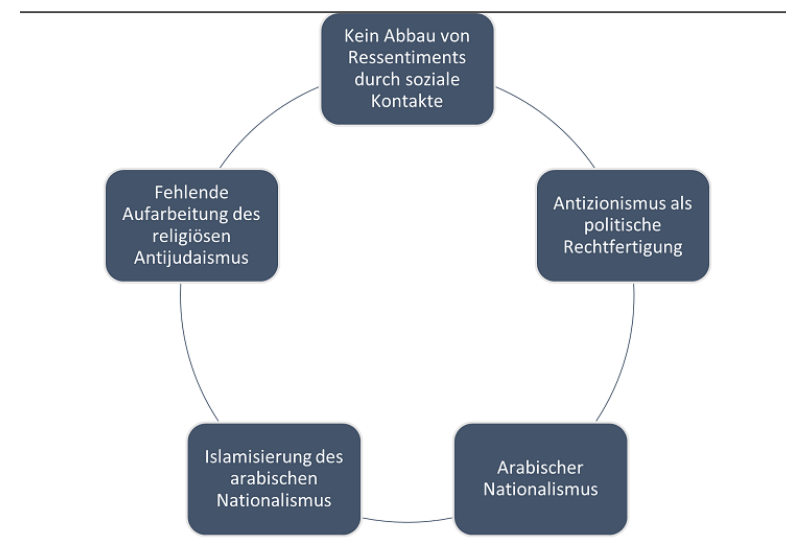


Abbildung 1: Zusammenfassung. Die fünf Faktoren des nahöstlichen Antisemitismus

4. Antisemitismuskritische Bildungsarbeit in Schulen – Geschichtsdidaktische Einblicke und Desiderate Thomas Metzger und Christian Mathis

Am 12. März 2024 lud das Diskussionsformat «Club» des Schweizer Fernsehens SRF zu einer Sendung über Antisemitismus in der Schweiz, in der auch die Rolle der Schule im Fokus stand (SRF 2024; Bonolini 2024). Anlass war der Messerangriff eines 15-Jährigen auf einen Juden in Zürich zehn Tage davor. Der Jugendliche, der noch zur Schule ging, bekannte und inszenierte sich als Anhänger der dschihadistischen Terrororganisation «Islamischer Staat» und scheint eine offenbar nichtbemerkte Radikalisierung durchlaufen zu haben. Auch der wahrgenommene Anstieg von Antisemitismus an Schulen gelangte im März in den medialen und gesellschaftlichen Fokus (z.B. Locher 2024; Eberhard & Aeschlimann 2024; Knellwolf 2023). In diesem Zusammenhang wurde auch danach gefragt, was Schulen gegen Antisemitismus tun würden (Minor 2024). Antisemitismus an Schulen stand davor in der Schweiz – anders etwa als teilweise in Deutschland (Buchard 2019; zu Antisemitismus an deutschen Schulen generell siehe z.B. Chernivsky & Lorenz 2020; Bernstein 2020; Salzborn 2020) – nicht im Hauptfokus der Debatten, die über die wahrnehmbare Zunahme des Antisemitismus seit dem Überfall der Hamas auf Israel am 7. Oktober 2023 geführt wurden.

Grundsätzlich wird dem Bildungssystem und dessen Akteur:innen eine wichtige Funktion bei der Bekämpfung des Antisemitismus zugewiesen (Sigel 2022, 245-256; Kurth & Salzborn 2019). Ob das Schulsystem diese Erwartungen jedoch erfüllen kann, ist eine andere Frage. Lehrpläne, Fächerzuständigkeiten mit ihren jeweiligen Stundenzahlen, die Lehrpersonenbildung, die Schulhausteams und die konkrete Unterrichtspraxis sind Variablen, die darüber entscheiden, ob und wie Antisemitismus in der Schule einerseits aufgegriffen wird und ob das Potenzial des Systems Schule für eine antisemitismuskritische Bildung andererseits auch ausgenutzt wird. Es gilt jedoch zu betonen: Antisemitismuskritische Bildung versteht Antisemitismus als gesellschaftliches Produkt, das in individuellen und sozial geteilten Denk- und Handlungsmustern verankert ist (Mendel 2020, 40).

Dieser Beitrag wendet sich im Folgenden zuerst inhaltlich und didaktisch der Ebene der Auseinandersetzung mit Antisemitismus im Schulunterricht zu, bevor er anschliessend die Lehrpersonen, Schulen und die Lehrpersonenbildung in den Blick nimmt und mit einem Ausblick endet, der Desiderate für den Unterricht und die Aus- und Weiterbildung von Lehrpersonen formuliert. Fragen

eines allgemein rassistisch-kritischen und diversitätssensiblen Unterrichts – zu denen es bei antisemitismuskritischer Bildungsarbeit deutliche Berührungspunkte gibt – können an dieser Stelle nicht aufgenommen werden.

Antisemitismus und schulische Vermittlung – Status Quo, Herausforderungen, didaktische Ansprüche

Bei der inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Thema Antisemitismus in der Schule wird dem Fach Geschichte eine zentrale Funktion zugeschrieben (z.B. Kurth & Salzborn 2019). Deshalb wird in diesen Ausführungen der Schwerpunkt auf Geschichte gelegt. In Bezug auf die strukturelle Verortung von Geschichte in den Lehrplänen der unterschiedlichen Schulstufen und Landesteile zeigt sich folgendes Bild: Geschichte tritt in der Schweiz auf Stufe Sek II überall als eigenständiges Fach auf. Im Deutschschweizer Lehrplan für die obligatorische Volksschule, auch Lehrplan 21 genannt, wird Geschichte hingegen in den Fächerverbänden «Natur, Mensch, Gesellschaft» (Kindergarten und 1. bis 6. Klasse) und «Räume, Zeiten, Gesellschaften» (7. bis 9. Klasse) aufgeführt (D-EDK 2016). Im Lehrplan der Romandie, dem Plan d'études romand (PER), wird Geschichte zwar in der «Domaine» der «Sciences humaines et sociales», darin jedoch als eigene «discipline» neben Geografie und «Éducation à la citoyenneté», ausgewiesen (CIIP 2008). Das Tessin weist in seinem Lehrplan, dem «Piano di studio», die Geschichte zuerst im Fächerverbund «Studio d'ambiente» (Kindergarten und 1. bis 5. Klasse) und anschliessend als eigenes Fach (6. bis 9. Klasse) aus (Repubblica e Cantone Ticino 2022).

Geschichte kommt auch deshalb eine Schlüsselrolle in der antisemitismuskritischen Bildung zu, da schulisch auch die «Politische Bildung» (D-EDK 2016), die «Éducation à la citoyenneté» (CIIP 2008) sowie die «Educazione civica, alla cittadinanza e alla democrazia» (Repubblica e Cantone Ticino 2022) mit ihr verwoben sind. Selbstredend weisen auch andere Fächer Potenzial für antisemitismuskritische Bildungsarbeit auf. In erster Linie sind sicherlich die Fächer Religionskunde, Ethik, Philosophie, aber auch Deutsch zu nennen (siehe etwa Kurth & Salzborn 2019; Kumar et al. 2022, 253). Die schulische Auseinandersetzung mit Antisemitismus trägt zudem zu fächerübergreifenden Kompetenzen bei, die dem Feld der Demokratie- und Menschenrechtsbildung zugeordnet werden können (Barrett 2016).

Antisemitismus als Phänomen wird in den geltenden schweizerischen Lehrplänen nur marginal angesprochen. Zurecht moniert Bernhard C. Schär, dass Antisemitismus im Lehrplan 21 keine analytische Rolle spiele und nur einmal im Bereich «Ethik, Religionen, Gemeinschaft» als Stichwort erwähnt werde (Schär 2024). Im Westschweizer (CIIP 2008) und Tessiner Lehrplan (Repubblica e Cantone Ticino 2022) fehlen jegliche direkte Bezüge. Allerdings bieten die geltenden schweizerischen Lehrpläne für die Stufen Sek I und Sek II inhaltliche Anknüpfungspunkte, um Antisemitismus zu thematisieren. Klassischerweise stehen hier neben den mittelalterlichen Kreuzzügen, den Pogromen im Zuge der Pest, die Emanzipation der Juden im Kontext des Nationbuildings im 19. Jahrhundert, die Zeit des Nationalsozialismus und der Holocaust im Fokus. Die antisemitisch geprägte Flüchtlingspolitik der Schweiz ist implizit in den Lehrplänen und explizit in den Lehrmitteln angekommen (siehe etwa für die Deutschschweiz die beiden meistverwendeten Lehrmittel der Sekundarstufe 1 «Gesellschaften im Wandel», LMVZ 2017, und «Zeitreise», Klett 2016; sowie für die Sekundarstufe 2 das «Schweizer Geschichtsbuch», Cornelsen 2008ff.).

Dass Antisemitismus im Kontext des Holocaust im Sinne des «teaching and learning about the holocaust» (nach dem Verständnis der IHRA 2019) thematisiert wird, ist grundsätzlich positiv zu bewerten. Dadurch wird potenziell Raum für einen explizit antisemitismuskritischen Unterricht geboten. Zugleich birgt diese Fokussierung das Risiko, dass Antisemitismus auf ein historisches Phänomen reduziert wird, das nicht mehr existiere (Mendel 2020, 41; Bundschuh 2007, 36). Auch besteht das Risiko, dass Jüdinnen und Juden respektive das Judentum im Fach Geschichte primär in einem Konfliktkontext thematisiert werden. Antisemitismus sollte aber als ein Phänomen der «longue durée» verstanden und unterrichtet werden. Dabei bieten gerade auch die grundsätzlich für die historische Bildung so bedeutsamen Aktualitäts- und Gegenwartsbezüge didaktisches Potenzial (Bergmann 2012). Dies können Gedenkjubiläen, erinnerungskulturelle Debatten oder erinnerungspolitische Initiativen genauso wie Eskalationsphasen im Nahostkonflikt sein. Dieser hochkomplexe und auch bei der Schüler- und Lehrerschaft emotional aufgeladene Konflikt stellt jedoch die Lehrpersonen vor fachliche und pädagogisch-didaktische Herausforderungen. Das kann überfordernd und abschreckend wirken, wodurch entsprechender Unterricht vermieden werden könnte. Hinzukommt das Risiko von Stereotypisierungen, falschen Gleichsetzungen und begriffli-

chen Ungenauigkeiten. Der Nahostkonflikt bzw. seine Eskalationsphasen stellen auch stets eine Art Lackmustest für die Präsenz von Antisemitismus in der Gesellschaft dar, wie auch die starke Zunahme des wahrnehmbaren Antisemitismus nach dem 7. Oktober 2023 zeigt (vgl. etwa SIG & GRA 2024).

Eine weitere Herausforderung stellt die historische Verknappung dar, den Antisemitismus als ein nicht breit in der Gesellschaft verankertes Phänomen, sondern als Merkmal einer kleinen Gruppe – etwa von Rechtsextremen – darzustellen. Antisemitismus wird so marginalisiert und zum Problem einer gesellschaftlichen Randgruppe anstatt zum gesamtgesellschaftlichen Phänomen erklärt (Mendel 2020, 41).

Auch Vergleiche bergen inhaltliche Risiken, nämlich dann, wenn sie zu Gleichsetzungen führen. Antisemitismus ist weder mit Fremdenfeindlichkeit noch mit Rassismus deckungsgleich. Er stellt ein eigenständiges Phänomen mit einer zweitausendjährigen Genealogie dar, auch wenn es durchaus inhaltliche Überlappungen und Verschränkungen und gewisse funktionale Ähnlichkeiten gibt (siehe etwa Bernstein & Diddens 2020, 44; Metzger 2022, 171).

Sich historisch differenziert sowie begrifflich präzise mit Antisemitismus auseinanderzusetzen und das Thema in seiner Komplexität wie auch spezifischen historischen Bedingtheit mit all ihren Kontinuitäten und Transformationen zu vermitteln, ist didaktisch äusserst anspruchsvoll. Hinzukommt der zeitliche Aufwand, der angesichts übervoller Lehrpläne und sehr beschränkter Stundenzahlen Probleme schaffen kann (Geschichtliche Inhalte sahen sich in der Deutschschweiz in den letzten Jahren mit einer Reduktion der Unterrichtszeit von rund 9 % konfrontiert, so dass Geschichte heute nur mit einer bis eineinhalb Lektionen pro Woche dotiert ist (mit Deutschschweizer Fokus Ritzer & Ziegler 2022)). Ferner findet der Geschichtsunterricht stets im Spannungsverhältnis von Komplexität und Vereinfachung statt. Dieses soll mittels des Prinzips der Elementarisierung bearbeitet werden, das vor allem für die Volksschulstufen relevant ist (Klafki 2007). Eine Simplifizierung der Thematik ist nicht wünschenswert, ja potenziell kontraproduktiv. Begrifflichkeiten beispielsweise würden unscharf, wo ganz im Gegenteil Präzision gefordert wäre. «Herunterbrechen» sollte im Sinne von Elementarisieren praktiziert werden. Es geht darum, die Kernelemente und strukturellen Wissensselemente zu erar-

beiten, die es zu kennen gilt, um das Wesentliche eines historischen Phänomens zu verstehen (z.B. Dauer, Kontinuitäten und Transformationen, Othering, Verschwörungsnarrative).

Antisemitismuskritische Lehrpersonen und Lehrpersonenbildungsinstitutionen

Die oben ausgeführten Herausforderungen zeigen, wie wichtig die Lehrpersonenbildung für eine antisemitismuskritische (historische) Bildung ist. Gut gemeint, ist oft nicht gut genug. Das bedeutet, dass Unterricht kontraproduktiv sein kann, ganz zu schweigen davon, dass auch davon ausgegangen werden muss, dass Lehrpersonen im Unterricht antisemitische Positionen vertreten. Kontraproduktiv ist Unterricht dann, wenn er Antisemitismus nicht entgegenwirkt, sondern diesen vielmehr tradiert oder gar befördert (Mendel 2020, 40-41; Bernstein & Diddens 2020, 47). Sind Lehrpersonen inhaltlich nicht sattelfest, besteht das Risiko, dass stereotype Erklärungsmuster vermittelt und/oder stereotype Bilder reproduziert werden. Ebenso kann es zur Essentialisierung oder auch Exotisierung kommen. Oder es erfolgt eine Täter-Opfer-Umkehr, wobei die Schuld oder eine Mitschuld am Antisemitismus den Juden selbst unterstellt wird (Metzger 2022, 172-173). Antisemitismuskritischer Unterricht bedingt immer auch, dass die Lehrpersonen sich selbst, ihre Haltungen und ihr Tun antisemitismuskritisch reflektieren (Mendel 2020, 41).

Auch aus den im vorangegangenen Kapitel präsentierten Ausführungen zum Thema Antisemitismus in der schulischen Vermittlung geht hervor, dass Lehrpersonen fachwissenschaftlich gute Kenntnisse des Gegenstandes haben müssen. Hier haben die Hochschulen für Lehrpersonenbildung sowie andere Weiterbildungsanbieter eine gesellschaftspolitische Verpflichtung, die auch politisch gewollt und mitgetragen werden muss. Doch «[in] den Curricula für Lehrer:innenbildung wird in aller Regel kein Basiswissen zu Antisemitismus» vermittelt, konstatiert die von der International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA) unterstützte sondierende Studie von Kumar et al. (2022, 253) mit Blick auf Deutschland, Österreich und die Schweiz. Über Projekte und Einzelinitiativen mögen situativ, aber nicht fix in den Curricula installierte Schlaglichter auf Antisemitismus geworfen werden, wie die 2023 durchgeführte vernetzende Tagung «An die Opfer des Nationalsozialismus erinnern: Einblicke in die Aus- und Weiterbildung der Schweizerischen Lehrer:innenbil-

dung» an der Pädagogischen Hochschule Zürich aufzeigte (Brändli & Dischl 2024).

Ausblick und Forderungen

Antisemitismuskritische historische Bildung darf sich nicht nur auf die Oberstufe beschränken, sondern muss in den frühen Jahren beginnen (Kumar et al. 2022, 261; Pech 2012; Pech et al. 2006). Diesem Desiderat entgegen stehen auf allen Stufen die chronische Knappheit an Geschichtslektionen. Hinzu kommt die bildungspolitische Verantwortung, antisemitismuskritische Bildung und in diesem Zusammenhang den Begriff und das Thema unter analytischen Vorzeichen explizit in den jeweiligen Lehrplänen der Stufen und Landesteile zu verankern. Zudem müsste die Thematik auch bei den künftigen Überarbeitungen der jeweiligen Lehrmittel klar ausgewiesen, ergänzt und ausgebaut werden. Weiter braucht es die offiziellen Lehrmittel ergänzende themenspezifische Unterrichtsmaterialien, möglichst als Open Educational Resources (OER), auf die schnell und unkompliziert zugegriffen werden kann.

Ein weiteres Desiderat stellt die Fachkompetenz der Lehrpersonen dar. Hier ist die Lehrpersonenbildung gefordert. Aus dem bisher Ausgeführten lässt sich betonen, dass Hochschulen der Lehrpersonenbildung berufsethische Erwartungen in Bezug auf Antisemitismus, antisemitismuskritischen Unterricht sowie diskriminierungssensibles Handeln und Sprechen formulieren und einfordern sollten. Diese müssen zu einer unverhandelbaren Basis für das Lehramtsstudium und die Ausübung des Lehrberufs werden. Auch Studierende und Lehrpersonen, die bereits in der Praxis stehen, sollen entsprechend diskriminierungssensibel handeln und sprechen (Kumar et al. 2022, 262). Das gilt für alle Stufen der Volksschule sowie für die Sekundarstufe 2. Entsprechend muss antisemitismuskritische Bildungsarbeit auch in die durch den Föderalismus geprägten Weiterbildungsangebote Eingang finden. Deshalb braucht es konkrete Ziele für die Lehrpersonenbildung. So sollen Lehrpersonen und Bildungsinstitutionen (aller Stufen) befähigt werden, respektive lernen sich zu befähigen, Antisemitismus zu erkennen und sich ihm couragiert und mit reflektiertem Bezug zu den oben genannten Herausforderungen kompetent entgegenzustellen und antisemitismuskritische Bildungsarbeit zu leisten. Für Lehrpersonen bedeutet dies, dass sie antisemitische Aussagen ihrer Schüler:innen erkennen, keinesfalls ignorieren und bestimmt darauf reagieren. Zu-

gleich müssen Lehrpersonen mit einer gewissen pädagogischen Sorgfalt auf die sich antisemitisch äussernden Schüler:innen eingehen, sofern die Äusserungen nicht bereits einem gefestigten Weltbild zu entspringen scheinen (Bernstein & Diddens 2020, 47; Brumlik 2008). Volksschulen wie auch Hochschulen wiederum bedürfen als Institutionen eines klaren Case-Managements, das Opfern Ansprechmöglichkeiten und geschulte Ansprechpersonen bietet und angemessene Reaktionen auf Antisemitismus an Bildungsstätten garantiert.

Antisemitismus ist ein gesellschaftliches Problem, das alle etwas angeht und das politisch gelöst bzw. angegangen werden muss. Dazu benötigt es historisches und gesellschaftliches Wissen und Verständnis – also guten Geschichtsunterricht. Darüber hinaus bedarf es verstärkter interkantonaler und Sprachregionen übergreifender Kooperationen, um die von Einzelinitiativen und befristeten Projekten geprägte gegenwärtige Situation weiterzuentwickeln. Dabei sollten die Empfehlungen des IHRA-Projektes «Antisemitismen – Sondierungen im Bildungsbereich», die 2022 von der Vollversammlung der IHRA den 35 Mitgliedsländern – darunter auch die Schweiz – zur Umsetzung übergeben wurden, leitend sein. Bei alledem ist die Bildungspolitik gefordert, in den Institutionen der Lehrpersonenbildung, der Volksschule und der Sekundarstufe 2 angemessene Zeitgefässe, Lehrmaterialien und entsprechend klare Bildungsziele zu fordern und – ohne wird es nicht gehen – entsprechende Ressourcen zur Verfügung zu stellen.

5. «Was auf jüdisch-muslimische Themen projiziert wurde, zeigt die fehlende Dialog- und Pluralitätskompetenz» Ein Gespräch mit Dina Wyler und Hannan Salamat

Wie beschreiben Sie Ihre Arbeit am Zürcher Institut für Interreligiösen Dialog (ZIID)?

Hannan Salamat: Es ist wichtig, den historischen Hintergrund dieses Instituts zu berücksichtigen. Die Wurzeln des Zürcher Instituts für Interreligiösen Dialog (ZIID) reichen mit der Basler Mission, die vorrangig der «Bekehrung» von Jüdinnen und Juden zum evangelischen Glauben diente, bis ins 19. Jahrhundert zurück. Die Aufarbeitung dieser Vergangenheit führte zur Gründung des Zürcher Lehrhauses, das sich auf den christlich-jüdischen Dialog fokussierte. Im Zuge internationaler wie auch politischer Entwicklungen in der Schweiz, insbesondere mit Blick auf den 11. September 2001 und der Minarettinitiative von 2009, wurden die Stiftungstätigkeiten auf die drei abrahamitischen Religionen ausgeweitet. Der heutige Fokus hat sich aber von der blossen «Erkundung des Anderen» und seiner religiösen Rituale und Feiertage verschoben. Stattdessen liegt der Schwerpunkt auf der grundlegenden Frage, welche Rolle religiöse Pluralität in der Gesellschaft spielt. Meine Aufgabe besteht darin, die Frage zu stellen, wo und wie sich muslimische Perspektiven in dieser Gesellschaft positionieren.

Dina Wyler: Was uns in unserer Arbeit immer wieder auffällt: es besteht immer noch ein etwas veraltetes Bild vom interreligiösen Dialog, das oft mit den traditionellen Vorstellungen eines Gesprächs zwischen einem Rabbi, einem Pfarrer und einem Imam in Verbindung gebracht wird. Das ist eine Art des interreligiösen Dialogs, aber nicht Teil unserer Arbeit. Unsere Anstrengungen zielen darauf ab, die stereotype Vorstellung von homogenen, nebeneinander existierenden Religionsgemeinschaften zu hinterfragen. Unser Fokus liegt darauf, über den traditionellen Rahmen hinauszugehen und einen Dialog zu fördern, der die individuellen religiösen Erfahrungen und Identitäten der Menschen in den Mittelpunkt stellt. Denn viele Menschen können mit institutionalisierten Formen von Religion in Kirchen, Moscheen oder Synagogen wenig anfangen. Die jüdische und muslimische Gemeinschaft in der Schweiz befindet sich im Wandel, und viele junge Menschen erfahren eine Entfremdung von den eher traditionellen religiösen Gemeinden. Da sie aber trotzdem eine starke religiöse Identität haben, fühlen sie sich oft heimatlos.

Sie sind im Austausch mit verschiedenen Vereinen, Religionsgemeinschaften, Schulen und staatlichen Institutionen. Wie reagieren diese Akteur:innen auf Ihre Anliegen?

Hannan Salamat: Es zeigt sich, dass der Begriff «Religion» häufig Unbehagen auslöst. Eine verbreitete Wahrnehmung besteht darin, dass Religion in der Öffentlichkeit keine relevante Rolle mehr spielt, was oft mit Statistiken über den zunehmenden Anteil von konfessionsfreien Menschen in der Bevölkerung begründet wird. Meiner Ansicht nach deutet dies eher darauf hin, dass sich die Form der Religiosität oder Spiritualität verändert haben. Die bisherige institutionalisierte Form von Religion hat an Bedeutung verloren. Auch existieren unterschiedliche Verständnisse von Religion: als normatives Konzept, religiöse Praxis oder gesellschaftliche Zuschreibung. Denn als muslimisch wahrgenommen zu werden, bedeutet nicht zwangsläufig, dass man sich selbst auch so identifiziert. In unserer Rolle als Vermittlungsinstitution an der Schnittstelle zwischen Kultur, Religion, Politik und Zivilgesellschaft stellen wir häufig fest, dass antimuslimischer Rassismus und Antisemitismus Leerstellen sind. Das heisst: Diskriminierung basierend auf Religionszugehörigkeit wird oft vernachlässigt im so wichtigen Diskurs zu Rassismus. Es ist besonders im Bildungsbereich oft eine enorme Herausforderung, sich mit Religion auseinanderzusetzen. Die Überforderung ist oftmals deutlich spürbar.

Dina Wyler: Dies entspricht auch meiner Beobachtung. Religion wird entweder als irrelevant angesehen oder aber, insbesondere im Kontext von Minderheitenreligionen, problematisiert. Ganz allgemein ist man als jüdische oder muslimische Person in dieser Arbeit stark mit Projektionen konfrontiert. Wir erleben häufig, dass unsere fachliche Expertise in den Hintergrund tritt, während ein Interesse an unseren persönlichen Erfahrungen mit Diskriminierung besteht. Auch wenn dies als Ausdruck von Empathie und Anteilnahme betrachtet werden kann, sehe ich das kritisch, da dies von strukturellen Herausforderungen ablenkt. In anderen Themen werden wir paradoxerweise gerade in jüdisch-muslimischen Konstellationen häufig plötzlich als Nahost-Expertinnen angesprochen, die politische Ereignisse einordnen sollen. Entweder wird man als Muslimin oder Jüdin gesehen, die über ihre persönlichen Erfahrungen spricht, oder man wird plötzlich gebeten, komplexe internationale Konflikte zu erklären. Unsere Expertise liegt

darin, Dialog- und Pluralitätskompetenzen zu vermitteln mit einem Fokus auf Fragen zu religiösen Minderheiten. Diese Kompetenzen kann sich jede und jeder aneignen.

DW: In unserer täglichen Arbeit begegnen wir zudem vielen Menschen, die sich nicht als religiös verstehen. Daher gehen sie davon aus, dass diese Themen sie nicht betreffen würden. In solchen Situationen versuchen wir zu verdeutlichen, dass unsere Gesellschaft keinen religionsneutralen Raum darstellt, und dass das Christentum als Norm häufig unsichtbar gemacht wird. Wir betonen auch, dass es uns um übergreifende Dialogkompetenzen geht, um sich in einer religiös pluralen Gesellschaft zurechtzufinden. Denn die Frage, wie wir in einer vielfältigen Gesellschaft zusammenleben wollen, betrifft uns alle. Niemand kann sagen: «Ich bin Atheist:in, also geht es mich nichts an».

Stichworte wie «Begegnung», «Dialog» oder «Allianzen» werden oftmals synonym verwendet. Wo sehen Sie Unterschiede zwischen diesen Begriffen?

Hannan Salamat: Der Dialogbegriff scheint einseitig besetzt zu sein. Die Menschen haben oft eine bestimmte Vorstellung davon, beispielsweise wenn es darum geht, dass sich ein Rabbi, ein Imam und ein Pfarrer treffen, um über Abraham zu sprechen. Ich frage mich, ob dies tatsächlich gesellschaftliche Veränderung herbeiführt, denn diese Räume bleiben oft von stereotypen Vorstellungen geprägt. Meine Erfahrung zeigt, dass solche Dialoge bis zu einem gewissen Punkt gut und notwendig, aber ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr effektiv sind, insbesondere wenn es um politische Handlungsfähigkeit geht.

Begriffe wie Allianz, Bündnis oder Koalition, die politische Aspekte umfassen, scheinen hier passender zu sein, da sie über reine Identitätskategorien hinausgehen. Konkret bedeutet dies, dass man eine Art politische Partnerschaft eingeht, in der die Anliegen anderer zu persönlichen Anliegen werden. Neben dem Verständnis für verschiedene Formen der Diskriminierung ist auch die bewusste Auseinandersetzung mit den eigenen Privilegien von grundlegender Bedeutung. Diese Herangehensweise erweitert die Dekonstruktion von Diskriminierungen um den Aspekt der Handlungsfähigkeit.

Statt einer selektiven und theoretischen Solidarität mit zu vielen Leerstellen tritt eine solidarische Praxis ein. Wenn zum Beispiel eine muslimische Person eine gerechtere Gesellschaft anstrebt und gegen antimuslimischen Rassismus vorgeht, ergibt sich automatisch die Notwendigkeit, auch gegen Antisemitismus und Antiziganismus vorzugehen.

Hier zeigt sich etwas Interessantes: Die zugewiesene Position oder eingenommene Rolle tritt in den Hintergrund, während das gemeinsame Ziel einer gerechteren Gesellschaft für alle in den Vordergrund rückt. Es ist wichtig, sich von zugewiesenen Identitätsrollen zu emanzipieren. Die Bezeichnung «jüdisch-muslimisch» bringt oft die Erwartung mit sich, über den Nahostkonflikt zu sprechen, insbesondere wenn die mediale und politische Öffentlichkeit erneut über «Religion und Gewalt» diskutieren möchte. Die Forderung danach, dass sich Jüdinnen und Juden und Musliminnen und Muslime zum Nahostkonflikt äussern sollen, erfüllt primär ein Bedürfnis der Mehrheitsgesellschaft. Daher sind Allianzen wichtig, um eigene Rollen, Anliegen und Ziele zu definieren.

Dina Wyler: Ich denke, dass Dialog eine grundlegende Voraussetzung für die Bildung nachhaltiger Allianzen ist. Ich stimme zu, dass der übliche Dialogansatz oft zu oberflächlich bleibt und die Frage nach dem «Was nun?» offenlässt. Es ist jedoch wichtig anzuerkennen, dass Allianzen nicht notwendigerweise identische Ziele haben müssen. Eine Allianz kann zu strategischen Zwecken entstehen, auch wenn die individuellen Betroffenheiten nicht exakt übereinstimmen. Hierbei kann es zu Herausforderungen kommen, da oft partikulare Interessen im Spiel sind. Die Fähigkeit zum Dialog ist entscheidend, denn meiner Meinung nach besteht der Dialog im Kontext von Diskriminierung und Fremdzuschreibung darin, die Leiderfahrungen anderer anzuerkennen und sie nicht abzusprechen. Das Nichtanerkennen solcher Erfahrungen entmenschlicht und kann dazu führen, dass Allianzen zerbrechen.

Welche Initiativen existieren in der Schweiz, die jüdisch-muslimische Begegnungen ermöglichen, und welche Themen stehen dabei im Fokus?

Hannan Salamat: Bestehende Projekte in der Schweiz sind oft auf der

Ebene der Begegnung angesiedelt, was sicherlich wichtig ist und einen bedeutenden Anfang darstellen kann. Begegnung alleine reicht jedoch nicht aus, um den strukturellen Herausforderungen von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus entgegenzuwirken. Hier setzt das Projekt «not_your_bubble» des ZIID an. Es bietet community spaces für junge, engagierte Menschen, die den öffentlichen Diskurs mitgestalten wollen. Durch verschiedene Veranstaltungen machen wir muslimische, jüdische und postmigrantische Perspektiven sichtbar und treten selbstbestimmt miteinander in den Dialog. Dabei geht es vor allem darum, Themen selbst zu setzen und aus dem Reaktionsmodus auszusteigen.

HS: Dabei entstehen Formate wie beispielsweise das «Transalpine Festival», an dem deutsche, österreichische und Schweizer Künstler:innen, Aktivist:innen, Initiativen und Kollektive zusammenkamen und übergreifende Themenschwerpunkte setzten. Das Festival bot sowohl einen «jüdischen Abend» als auch einen «muslimischen Abend». Obwohl es zunächst getrennte Veranstaltungen waren, bezogen sich die Veranstaltungen inhaltlich aufeinander und wurden intersektional konzipiert. Dadurch entstanden gemischte Räume im Publikum, in denen sowohl jüdische als auch muslimische Teilnehmer:innen mitmachten. Die Teilnehmenden äusserten hinterher, dass sie sich selten in Räumen so sicher gefühlt hätten und ihre Perspektiven und Identitäten gesehen und gehört worden wären.

Dina Wyler: Das hat unter anderem mit der gemeinsamen Erfahrung, in der Mehrheitsgesellschaft als «anders» zu gelten, zu tun. Diese Konstruktion des Anderen wird in der Schweiz besonders in politischen Diskursen deutlich, angefangen beim ersten Schweizerischen Referendum zum Schächtverbot, gefolgt vom späteren Minarettverbot, dem Burkaverbot bis hin zur Ausschaffungsinitiative. Besonders im politischen Bereich habe ich bereits Allianzen beobachtet, beispielsweise während der Verhüllungsinitiative, bei der viele jüdische Stimmen sich dagegen ausgesprochen haben. Auch im Kontext feministischer Bündnisse gab es Verbindungen, obwohl das feministische Lager in dieser Frage ziemlich gespalten war. Auch innergemeinschaftlich machen viele Jüdinnen und Juden sowie Musliminnen und Muslime die Erfahrung, keine religiöse oder spirituelle Heimat zu haben, weil sie mit etablierten Religionsgemeinschaften wenig anfangen können.

Diese ähnlichen Erfahrungen können ein wichtiger Katalysator für neue Allianzen sein.

HS: Es ist interessant zu sehen, welche gemeinsamen Themen aufkommen, wenn Raum für Diskussionen geschaffen wird, der nicht unter öffentlicher Beobachtung steht. Sowohl die jüdische als auch die muslimische Gemeinschaft sind etwa mit Fragen zu Gender oder interreligiösen Paarbeziehungen konfrontiert. Obwohl dies oft als externes Thema betrachtet wird, sind diejenigen, die echtes Interesse an Veränderungen zeigen, gezwungen, auch interne Missstände innerhalb ihrer Gemeinschaften zu betrachten. Eine weitere Gemeinsamkeit sind Auseinandersetzungen mit feministischen Zugängen zu religiösen Texten. Das ist jedoch ganz etwas anderes, wie wenn wir über Frauenrechte im Islam und Judentum durch die Brille der Mehrheitsgesellschaft sprechen.

Welche Herausforderungen begegneten Ihnen in den letzten Monaten?

Dina Wyler: Ich würde das Thema der Sichtbarkeit und unbezahlten Arbeit betonen. Nach dem 7. Oktober wurde verstärkt nach diesen Allianzen und einem interreligiösen Frieden gerufen, und es wurde betont, wie wichtig diese Arbeit sei. Gleichzeitig wurden in Deutschland im Sommer 2023 wichtige Mittel für diese Bildungsarbeit gekürzt. In der Schweiz wird diese Arbeit bisher auch kaum finanziert von öffentlicher Seite. Es genügt eben nicht, diese Arbeit erst zu fördern, wenn die Not bereits akut ist.

Hannan Salamat: Nach dem 7. Oktober wurde offensichtlich, dass in öffentlichen Diskussionen häufig viel Erwartung und Druck auf den interreligiösen Dialog projiziert wurden. In der Schweiz war die Suche nach «sichtbaren» Allianzen jenseits formeller interreligiöser Zusammenarbeit schwierig, und in Deutschland zeigte man auf diejenigen, die zerbrochen oder gescheitert waren. Letztlich führte dieser öffentliche Erwartungsdruck dazu, dass diese jungen Pflanzen – diese Allianzen mit ihren neuen Ansätzen von Austausch und Freundschaft, die es noch nicht so viele Jahre gibt, erkannten, dass sie sich dem öffentlichen Raum entziehen müssen, um tiefere Wurzeln zu schlagen. Das, was in den vergangenen Monaten auf jüdisch-muslimische Themen projiziert wurde, zeigt im Grunde die Polarisierung in der Gesellschaft und die fehlende Dialog- und Pluralitätskompetenz.

In Bezug auf Muslim:innen wird bisweilen suggeriert, dass es an Dialogbereitschaft fehle. Welche Beobachtung haben Sie diesbezüglich gemacht?

Dina Wyler: Ich denke, die Zuschreibung von Rollen ist ein wichtiger Aspekt. Es gibt letztlich niemanden, der für alle Angehörigen einer Religionsgemeinschaft sprechen kann. Denn die jüdische und muslimische Gemeinschaft ist genauso divers und plural wie die sogenannte Mehrheitsgesellschaft. Diese Pluralität nach aussen zu tragen, sehe ich als Teil unserer Arbeit. Gleichzeitig empfinde ich es teilweise voyeuristisch, wie sehr von aussen Erwartungen auferlegt werden. Es fühlt sich fast an, als wäre es mehr für Unterhaltungszwecke, dass man sich öffentlich streiten oder vorgefertigte Rollen erfüllen soll.

Hannan Salamat: Nur weil wir etwas nicht öffentlich sehen, bedeutet das nicht, dass es nicht passiert. Ich erhalte häufig Anfragen, um als Muslimin über «den Islam» in der Schweiz zu sprechen. In solchen Fällen lehne ich ab. Aber wenn man mich als Fachperson fragt, die über Dialog- und Pluralitätskompetenz spricht, dann nehme ich die Anfrage gerne an. Es ist also nicht unbedingt negativ, sich bestimmten Rollenzuschreibungen zu verweigern und sich dem permanenten Positionierungs- und Rechtfertigungsdruck zu entziehen.

DW: Es ist äusserst wichtig, dass man jüdische und muslimische Positionen nicht gegeneinander ausspielt. Oft wird der Antisemitismusvorwurf instrumentalisiert, um Stimmung gegen Musliminnen und Muslime zu machen und sie auszugrenzen. Antisemitismus existiert jedoch nicht ausschliesslich in einem bestimmten Milieu. Er ist weder ausschliesslich rechts, noch ausschliesslich links, noch ausschliesslich in muslimischen oder christlichen Gemeinschaften anzusiedeln. Antisemitismus findet überall statt und für viele Jüdinnen und Juden ist es schmerzhaft mitanzusehen, wenn ihre Antisemitismuserfahrungen für politische Zwecke missbraucht werden.

Welche positiven Entwicklungen konnten Sie in Ihrer jüdisch-muslimischen Bildungsarbeit feststellen und wie kann diese weiter gestärkt werden?

Hannan Salamat: In den Allianzräumen, die ich in den letzten Jahren erlebt

Zusammenfassung und Ausblick

haben, sind viele Freundschaften entstanden. Oft vergessen wir, wenn wir über Strukturen und Institutionen nachdenken, dass viele Projekte mit einzelnen Personen stehen und fallen. Positiv ist auch, dass man trotz allem handlungsfähig bleibt. Sicherlich gibt es hier und da Risse, aber es gibt immer noch einen Kern, der besteht, und man fühlt sich nicht mehr so allein und machtlos. Selbst wenn man gemeinsam scheitert, war man nicht allein, und das ist schon positiv. Das Scheitern wird schliesslich oft nach kapitalistischer Marktlogik bewertet. Was bedeutet schon Scheitern? Gerade in solchen Krisen, wenn eine Allianz zerbricht, nimmt man doch wiederum eine Lehre daraus mit und erkennt, wie wichtig diese Kreise in den letzten Jahren waren und wie viel Halt sie uns gegeben haben. Ich würde mir daher wünschen, noch mehr Möglichkeiten zu haben, um solche Allianzen quer durch die ganze Gesellschaft zu schaffen.

DW: Persönlich muss ich sagen, dass mir die Allianzen, in denen ich selbst aktiv bin, viel Hoffnung gegeben haben. Hier sehe ich auch einen Unterschied zu Akteur:innen, die nicht in solchen intersektionalen Gemeinschaften aktiv sind. Ich habe das Gefühl, sie haben weniger Handlungsspielraum und neigen eher dazu, sich in isoliertem Denken zu verlieren. Isolierung ist vielleicht ein starkes Wort, aber es besteht die Gefahr, in partikulares Denken abzudriften, anstatt zu sehen: «Hey, es gibt Leute, die bleiben mit mir dran». Sie erkennen und anerkennen meine Verletzlichkeit oder meine Anliegen. Wichtig ist, dass diese Arbeit weiter gestärkt wird, in dem auch Nicht-Betroffene ihre Verantwortung übernehmen und den sozialen Zusammenhalt in der Schweiz konstruktiv unterstützen. Es ist schon schwer genug für Direktbetroffene, sei es Israelis, Palästinenser:innen, Jüdinnen und Juden oder Musliminnen und Muslime. Denn die gesellschaftlichen Anforderungen an uns, die sich in diesem Bereich engagieren, stehen in keinem Verhältnis zu den finanziellen, personellen und emotionalen Ressourcen, die uns zur Verfügung stehen.

Antisemitismus zeigt sich als ausgesprochen wendige und hartnäckige Herausforderung, sodass auch seine Entgegnung einer dauerhaften und selbstkritischen Bemühung bedarf. Die eigene mögliche Verflochtenheit im Antisemitismus zu befragen und seine Entgegnung als eine gesamtgesellschaftliche Verantwortung zu betrachten, ist ein wichtiger Schritt hin zur Wahrnehmung dieser Verantwortung. Eine differenzierte Diskussion hilft dabei, eine Reduzierung von Verantwortung auf einzelne Gruppen zu verhindern und den eigenen Beitrag konstruktiv in den Vordergrund zu stellen.

Antisemitismus in muslimisch sozialisierten Kontexten ist für sich betrachtet ein vielschichtiges Phänomen. Der islamisch-religiöse Antijudaismus gewährt einen historischen Fundus an Versatzstücken von anti-jüdischen Narrativen und Motiven, die immer wieder remobilisiert werden können, solange keine hermeneutische und interpretative Aufarbeitung seitens der islamischen Selbstausslegung geschieht. Die identitäre Konstruktion eines Muslimisch-Seins, das sich in einer scharfen Abgrenzung zu einem vermeintlichen Jüdisch-Sein konstituiert und für einige Milieus sozialer Jugendwelten beobachtet werden kann, bildet einen weiteren wichtigen Faktor. Der dritte relevante Faktor ist politischer Natur und spiegelt sich in den enormen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verwerfungen insbesondere im Nahen Osten der letzten hundert Jahre, die einer nachhaltigen politischen Lösung harren und dadurch immer wieder zu Konfliktkatalysatoren werden.

Der interreligiöse Frieden und soziale Zusammenhalt in der Schweiz stehen vor diesen und weiteren Hintergründen vor zahlreichen Herausforderungen. Gleichzeitig hat die interreligiöse Bildungsarbeit in den letzten Jahren zeigen können, dass die Jahrzehnte lang aufgebauten Strukturen mit ihren Begegnungen, Austausch und Erfahrungen ein wichtiges Netzwerk bilden, welches in der Lage ist, Spannungen zu absorbieren. Jüdische und muslimische Gemeinschaften, Vereine und Verbände wie auch die christlichen Landeskirchen setzen sich seit Jahren, und gerade in den letzten Monaten in ausserordentlichem Engagement dafür ein, dass dieses Netzwerk des interreligiösen Dialogs und sozialen Zusammenhalts in der Schweiz gestärkt wird. Zahlreiche zivile Einrichtungen bieten spezifische Angebote der Antisemitismus-, Antidiskriminierungs- und Antirassismusbildung und stärken damit die allgemeine gesellschaftliche Bildungsarbeit. Engagierte Pädagoginnen und Pädago-

gen an den öffentlichen Schulen begleiten Kinder und Jugendliche unter den schwierigen Bedingungen einer sich zunehmend gereizt zeigenden Weltsituation. Dieses vielschichtige Engagement bedarf einer breiten gesellschaftlichen Anerkennung und Unterstützung, um auch unter schwierigen Bedingungen fortgesetzt und stabilisiert werden zu können.

Bildungsinitiativen und Anlaufstellen in der Schweiz

Öffentliche und religiöse Bildungsarbeit

GRA Stiftung gegen Rassismus und Antisemitismus: <https://www.gra.ch/>.

Haus der Religionen - Dialog der Kulturen: <https://haus-der-religionen.ch/>.

INFOREL: <https://www.inforel.ch/>.

IRAS COTIS: <https://www.iras-cotis.ch/>.

L'Arzillier: <https://www.arzillier.ch/>.

Plateforme interreligieuse de Genève (PFIR): <https://interreligieux.ch/wp/>.

Zürcher Forum der Religionen: <https://www.forum-der-religionen.ch/>.

Zürcher Institut für interreligiösen Dialog: <https://ziid.ch/>.

Dialog- und Kooperationsinitiativen mit Fokus jüdisch-muslimisch

National Coalition Building Institute (NCBI): Respect – Muslim- und Judenfeindlichkeit gemeinsam überwinden: <https://ncbi.ch/abbau-von-vorurteilen/respect/>.

Projekt «not_your_bubble» des Zürcher Instituts für interreligiösen Dialog (ZIID): https://ziid.ch/not_your_bubble/.

Anlauf-, Melde- und Beratungsstellen für antisemitische Vorfälle

Beratungsnetz für Rassismusopfer: <https://www.network-racism.ch/>.

Coordination Intercommunautaire contre l'Antisémitisme et la Diffamation (CICAD): <https://cicad.ch/>.

Eidgenössische Kommission gegen Rassismus EKR : <https://www.ekr.admin.ch/home/d112.html>.

Ligue internationale contre le racisme et l'antisémitisme (LICRA) <https://www.licra.ch/fr/qui-sommes-nous/>.

Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund (SIG): <https://swissjews.ch/de/services/praevention/melden/>.

Pädagogisches Material

Bundeszentrale für politische Bildung: <https://www.bpb.de/themen/antisemitismus/dossier-antisemitismus/339110/mohamed-und-anna-eine-muslimisch-juedische-geschichte/>.

Dialogue en Route: <https://enroute.ch/de/>.

GRA Antisemitismus im Alltag: <https://www.gra.ch/bildung/zitatkarten/>.

INFOREL : <https://www.inforel.ch/angebote/schulen/medien>.

Kanton Luzern. Blog des Bildungs- und Kulturdepartements: <https://blog.bkd.lu.ch/2024/04/22/rassismus-und-antisemitismus-was-lehrpersonen-und-schulen-dagegen-tun-können/>.

NCBI: „Unterwegs: Antisemitismus und Vorurteile abbauen“ - Begegnung mit einem Überlebenden der Shoah: <https://ncbi.ch/produkt/unterwegs-antisemitismus-und-vorurteile-abbauen-dvd/>.

NCBI: Broschüre "10 Fragen zum Judentum" - wichtige Informationen zum Judentum, kurz und knapp: <https://ncbi.ch/produkt/10-fragen-zum-judentum/>.

Pädagogische Hochschule Zürich: <https://phzh.ch/de/ueber-die-phzh/aktuell/nahostkonflikt-unterstuetzung-fuer-schulen/>.

STOP ANTISEMITISMUS SCHWEIZ: <https://www.stopantisemitismus.ch/>.

Ufuq. Pädagogik, politische Bildung und Prävention in der Migrationsgesellschaft: <https://www.ufuq.de/aktuelles/der-nahostkonflikt-im-unterricht-50-handlungsmoeglichkeiten-fuer-lehrerinnen/>.

Vielfalt. Mediathek: <https://www.vielfalt-mediathek.de/material/antisemitismus/widerspruchstoleranz-2-ein-methodenhandbuch-zu-antisemitismuskritischer-bildungsarbeit>.

Literaturverzeichnis

Einleitung

Arnold, S. (2016). *Antisemitismus und Flucht. Vorstudie für den Expertenkreis Antisemitismus*. Berlin: Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung.

Arnold, S. (2019). Der neue Antisemitismus der Anderen? Islam, Migration und Flucht. In C. Heilbronn, D. Rabinovici & N. Sznajder (Hrsg.), *Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte* (zweite, erweiterte und überarbeitete Auflage, 128-158). Berlin: Suhrkamp.

Baier, D., Krieg, Y. & Kliem, S. (2021). Antisemitismus unter Jugendlichen in Deutschland und der Schweiz. Welche Rolle spielt die Religionszugehörigkeit? *Kriminologie - Das Online-Journal*, 3, 249-269. <https://doi.org/10.18716/ojs/krimoj/2021.3.4>

Bostom, A. G. (2020). *The legacy of Islamic antisemitism. From sacred texts to solemn history* (überarbeitete Auflage). AndrewBostom.org.

Cohen, M. R. (2013). Muslim Anti-Semitism: Old or New? In A. Meddeb & B. Stora (Hrsg.), *A history of Jewish-Muslim relations. From the origins to the present day* (546–553). Princeton: Princeton University Press.

Heilbronn, C., Rabinovici, D. & Sznajder, N. (Hrsg.) (2019). *Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte* (zweite, erweiterte und überarbeitete Auflage). Berlin: Suhrkamp.

Jikeli, G. (2018). Muslimischer Antisemitismus in Europa. Aktuelle Ergebnisse der empirischen Forschung. In M. Grimm & B. Kahmann (Hrsg.), *Antisemitismus im 21. Jahrhundert. Virulenz einer alten Feindschaft in Zeiten von Islamismus und Terror* (113–133). Berlin & Boston: De Gruyter Oldenbourg.

Kiefer, M. (2006). Islamischer, islamistischer oder islamisierter Antisemitismus? *Die Welt des Islams*, 46(3), 277–306. <https://doi.org/10.1163/157006006778942053>

Kiefer, M. (2018). *Antisemitismus und Migration* (zweite Auflage). Berlin: Aktion Courage e.V.

Krämer, G. (2006). *Anti-Semitism in the Muslim World. A Critical Review. Die Welt des Islams*, 46(3), 243–276. <https://doi.org/10.1163/157006006778942035>

Küntzel, M. (2019). Von Zeesen bis Beirut. Nationalsozialismus und Antisemitismus in der arabischen Welt. In C. Heilbronn, D. Rabinovici & N. Sznajder (Hrsg.), *Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte* (zweite, erweiterte und überarbeitete Auflage, 182-218). Berlin: Suhrkamp.

Nordbruch, G. (2001). *The socio-historical background of Holocaust denial in Arab countries reactions to Roger Garaudy's The founding myths of Israeli politics* (SICSA Occasional Papers). Jerusalem: Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism.

Öztürk, C. & Pickel, G. (2022). Der Antisemitismus der Anderen: Für eine differenzierte Betrachtung antisemitischer Einstellungen unter Muslim:innen in Deutschland. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 6(1), 189–231. <https://doi.org/10.1007/s41682-021-00078-w>

Schroeter, D. J. (2018). "Islamic Anti-Semitism" in Historical Discourse. *The American Historical Review*, 123(4), 1172–1189. <https://doi.org/10.1093/ahr/rhy026>

Tibi, B. (2012). *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press.

Tietze, N. (2004). Antisemitische Denkmuster unter Muslimen in Frankreich. Soziale Konkurrenz, Erinnerungskonkurrenz und Opferkonkurrenz. In C. Thonfeld (Hrsg.), *Antisemitismus* (46-66). Hamburg: Ergebnisse-Verlag.

Webman, E. (2010). The Challenge of Assessing Arab/Islamic Antisemitism. *Middle Eastern Studies*, 46(5), 677–697. <https://doi.org/10.1080/00263200903529053>

Kap. 1)

Bartov, O. (2022). Antisemitism in History and Politics. *Antisemitism Studies*, 6 (1), 100-114. <https://doi.org/10.2979/antistud.6.1.05>

Benz, W. (2020). *Antisemitismus. Präsenz und Tradition eines Ressentiments* (dritte Auflage). Frankfurt: Wochenschau.

Biskamp, F. (2020). Ich sehe was, was Du nicht siehst. Antisemitismuskritik und Rassismuskritik im Streit um Israel. *PERIPHERIE*, 40(159/160), 426-440. <https://doi.org/10.3224/peripherie.v40i3-4.12>

Edthofer, J. (2017). Vom antiimperialistischen Antizionismus zur aktuellen Boykottbewegung. Veränderungen und Kontinuitäten des israelbezogenen Antisemitismus in der Wiener autonomen Linken. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 42, 407-424. <https://doi.org/10.1007/s11614-017-0278-2>

Heil, J. (2006). «Gottesfeinde» - «Menschenfeinde». *Die Vorstellung von jüdischer Weltverschwörung (13. bis 16. Jahrhundert)*. Essen: Klartext.

Hess, C. (2022). *The Medieval Archive of Antisemitism in Nineteenth-Century Sweden*. Berlin & Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110757408>

Holz, K. (2001). *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*. Hamburg: Hamburger Edition.

Holz, K. & Haury, T. (2021). *Antisemitismus gegen Israel*. Hamburg: Hamburger Edition.

IHRA International Holocaust Remembrance Alliance (Hrsg.) (o.J.). *Arbeitsdefinition von Antisemitismus*. Abgerufen im Mai 2024 von: <https://www.holocaustremembrance.com/de/resources/working-definitions-charters/arbeitsdefinition-von-antisemitismus>

JDA The Jerusalem Declaration on Antisemitism (Hrsg.) (2021). *Jerusalemener Erklärung zum Antisemitismus. Präambel*. Deutsche Version online unter:

https://jerusalemdeclaration.org/wp-content/uploads/2021/03/JDA-deutsch-final.ok_.pdf (07.05.2024)

Kempf, W. (2017). *Antisemitismus und Israelkritik* (Diskussionsbeiträge der Projektgruppe Friedensforschung Konstanz, Nr. 79). Berlin: Regener. Abgerufen im Mai 2024 von: <https://kops.uni-konstanz.de/entities/publication/0cc7f7c-da5a-4262-b410-1fca7fc038a7>

Klävers, S. (2019). *Decolonizing Auschwitz? Komparativ-postkoloniale Ansätze in der Holocaust-Forschung*. Berlin & Boston: de Gruyter.

Klug, B. (2003). *The Collective Jew: Israel and the New Antisemitism*. Patterns of Prejudice, 37(2), 117-138. <https://doi.org/10.1080/0031322032000087973>

Schäfer, P. (2020). *Kurze Geschichte des Antisemitismus*. München: C.H. Beck.

Sharansky, N. (2004). 3D Test of Anti-Semitism: Demonization, Double Standards, Delegitimization. *Jewish Political Studies Review*, 16(3-4). Abgerufen im Mai 2024 von: <https://jcpa.org/article/3d-test-of-anti-semitism-demonization-double-standards-delegitimization/>

Späti, C. (2022). Antisemitismus und kolonialer Rassismus in der Schweiz. In J. dos Santos Pinto, P. Ohene-Nyako, M.-E. Pétrémont, A. Lavanchy, B. Lüthi, P. Purtschert & D. Skenderovic (Hrsg.), *Un/Doing Race. Rassifizierung in der Schweiz (161-176)*. Zürich & Genf: Seismo.

Späti, C. (2006). *Die schweizerische Linke und Israel. Israelbegeisterung, Antizionismus und Antisemitismus zwischen 1967 und 1991*. Essen: Klartext.

Ullrich, P. (2008). *Die Linke, Israel und Palästina. Nahostdiskurse in Grossbritannien und Deutschland*. Berlin: Dietz.

Kap. 2)

Adang, C. (1996). *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible*. From Ibn Rabban to Ibn Hazm. Leiden: Brill.

Adang, C. & Schmidtke, S. (Hrsg.) (2019). *Muslim perceptions and receptions of the Bible*. Texts and studies. Atlanta Georgia: Lockwood Press.

Aslan, E. (2023). Die Juden des Qur'an. In E. Aslan & M. Rausch (Hrsg.), *Jüdisch-Muslimische Beziehungen im Wandel der Zeit* (17-34). Wiesbaden: Springer VS.

Cohen, M. R. (2003). Das Judentum in der islamischen Gesellschaft und der Mythos von der interreligiösen Utopie. In W. Dressen, G. Minkenberg, A. C. Oellers & H. Budde (Hrsg.), *Ex Oriente. Isaak und der weisse Elefant. Bagdad-Jerusalem-Aachen. Eine Reise durch drei Kulturen um 800 und heute. Katalogbuch in drei Bänden zur Ausstellung in Rathaus, Dom und Domschatzkammer Aachen, vom 30. Juni bis 28. September 2003* (74-87). Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.

Cohen, M. R. (2013). Muslim Anti-Semitism: Old or New? In A. Meddeb & B. Stora (Hrsg.), *A history of Jewish-Muslim relations. From the origins to the present day* (546-553). Princeton: Princeton University Press.

Firestone, R. (2007). Contextualizing Anti-Semitism in Islam: Chosenness, Choosing, and the Emergence of New Religion. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 4(3), 235–254. <https://doi.org/10.1002/aps.139>

Gaudeul, J.-M. & Robert, C. (1980). Textes de la tradition musulmane concernant le taḥrīf (falsification) des écritures. *Islamochristiana*, 6, 61–104.

Gotein, S. D. (1955). *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages*. New York: Schocken Books.

Green, D. F. (Hrsg.) (1976). *Arabische Theologen über die Juden und Israel. Auszüge aus den Akten der 4. Konferenz der Akademie für Islamische Forschung*. Genf: Éditions de l'Avenir.

Karagedik, U. (2023). Die Juden und der Hadith: Ein zeitgenössischer Versuch einer hermeneutischen Interpretation. In E. Aslan & M. Rausch (Hrsg.), *Jü-*

disch-Muslimische Beziehungen im Wandel der Zeit (35–50). Wiesbaden: Springer VS.

Kiefer, M. (2018). *Antisemitismus und Migration* (zweite Auflage). Berlin: Aktion Courage e.V.

Kister, M. J. (Hrsg.) (1972). Ḥaddithū 'an banī isrā'īla wa-lā ḥaraja. A Study of an early tradition. *Israel Oriental Studies*, 2, 215-239.

Krämer, G. (2006). Anti-Semitism in the Muslim World. A Critical Review. *Die Welt des Islams*, 46(3), 243–276. <https://doi.org/10.1163/157006006778942035>

Levy-Rubin, M. (2013). «The Pact of 'Umar». In G. Bowering, P. Crone, W. Kadi, D. J. Stewart, M. Q. Zaman & M. Mirza (Hrsg.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.

Lewis, B. (2014). *The Jews of Islam* (überarbeitete Auflage). Princeton: Princeton University Press.

Nettler, R. L. & Taji-Farouki, S. (Hrsg.) (1998). *Muslim-Jewish encounters. Intellectual traditions and modern politics*. London: Routledge & Taylor & Francis Group.

Rāzī, Faḥr ad-Dīn ar- (2000). *At-Tafsīr al-kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

Rubin, U. (1997). «Apes, Pigs, and the Islamic Identity». *Israel Oriental Studies*, 17, 89-105.

Rubin, U. (2003): Jews and Judaism. In J. D. McAuliffe (Hrsg.), *Encyclopaedia of the Qur'an. Volume Three J-O* (21b-34b). Leiden: Brill.

Rubin, U. (2015). «Become you apes, repelled!» (Quran 7:166): The transformation of the Israelites into apes and its biblical and midrashic background. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 78(1), 25–40. <https://doi.org/10.1017/S0041977X14001438>

Webman, E. (2010). The Challenge of Assessing Arab/Islamic Antisemitism. *Middle Eastern Studies*, 46(5), 677–697. <https://doi.org/10.1080/00263200903529053>

Kap. 3)

‘Aṣabat mukāfaḥat al-ṣahyūniya (Liga zur Bekämpfung des Zionismus) (Hrsg.) (1946). Naḥnu nukāfiḥ - fī sabīli man? Ḍidda man nukāfiḥ? (Für wen und gegen wen kämpfen wir?). Bagdad: Maṭba‘at dār al-ḥikma.

Kiefer, M. (2006). Islamischer, islamistischer oder islamisierter Antisemitismus? *Die Welt des Islams*, 46(3), 277–306. <https://doi.org/10.1163/157006006778942053>

Lendvai, P. (1971). *Antisemitism without Jews. Communist Eastern Europe*. Garden City, NY: Double-day.

Naṣrallāh, Yūsuf Ḥannā (1899). Al-kanz al-marṣūd fī qawā‘id al-Talmūd. Kairo: al-ma‘ārif.

Rabinovici, D., Speck, U. & Sznajder, N. (Hrsg.) (2004). *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte*. Frankfurt: Edition Suhrkamp.

Schmidinger, T. (2008). Zur Islamisierung des Antisemitismus. In *Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes* (Hrsg.), Jahrbuch 2008 (103-139). Wien: LIT.

Taguieff, P.-A. (2004). Angesichts einer neuen Judeophobie. Eine Herausforderung für Frankreich. In C. Braun & E.-M. Ziege (Hrsg.), *Das «bewegliche» Vorurteil. Aspekte des internationalen Antisemitismus* (193-200). Würzburg: Königshausen & Neumann.

Kap. 4)

Barrett, M. (2016). *Competencies for Democratic Culture: Living Together as Equals in Culturally Diverse Democratic Societies*. Strasbourg: Council of Europe.

Bergmann, K. (2012). *Der Gegenwartsbezug im Geschichtsunterricht* (dritte Auflage). Frankfurt: Wochenschau.

Bernstein, J. (2020). *Antisemitismus an Schulen in Deutschland. Befunde – Analysen – Handlungsoptionen*. Weinheim: Beltz.

Bernstein, J. & Diddens, F. (2020). Umgang mit Antisemitismus in der Schule. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 70(26–27), 42–47. Online unter: <https://www.bpb.de/apuz/311629/umgang-mit-antisemitismus-in-der-schule> (31.03.2024).

Bonolini, F. (13.03.2024). *Der Judenhass im Klassenzimmer. Antisemitismus in den Schulen*. SRF. <https://www.srf.ch/news/schweiz/antisemitismus-in-den-schulen-der-judenhass-im-klassenzimmer> (31.03.2024).

Brändli, S. & Dischl, J. (2024). *An die Opfer des Nationalsozialismus erinnern: Einblicke in die Aus- und Weiterbildung der Schweizerischen Lehrer:innenbildung. Tagungsbericht*. Zürich: Pädagogische Hochschule Zürich.

Brumlik, M. (2008). «Dass Auschwitz sich nie wiederhole...». *Pädagogische Reaktionen auf Antisemitismus*. Bundeszentrale für politische Bildung (bpb), Online-Dossier Rechtsextremismus. <https://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/41277/dass-auschwitz-sich-nie-wiederhole-> (31.03.2024).

Bundschuh, S. (2007). Eine Pädagogik gegen Antisemitismus. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 31, 32-38. Online unter: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/30336/eine-paedagogik-gegen-antisemitismus/> (31.02.2024).

Burchard, A. (29.01.2019). *Antisemitismus an Schulen. Experten fordern Meldesystem für antisemitische Vorfälle an Schulen*. Tagesspiegel. <https://www.tagesspiegel.de/wissen/experten-fordern-meldesystem-fur-antisemitische-vorfalle-an-schulen-4033093.html> (09.04.2024).

Chernivsky, M. & Lorenz, F. (2020). *Antisemitismus im Kontext Schule. Deutungen und Umgangsweisen von Lehrer*innen an Berliner Schulen*. Berlin. Online unter: https://zwst-kompetenzzentrum.de/wp-content/uploads/2022/01/KoZe_Lehrerstudie_web_14-01.pdf (09.04.2024).

CIIP Conférence intercantonale de l'instruction publique de la Suisse romande et du Tessin (Hrsg.) (2008). *Plan d'Études Romand*. Online unter: https://www.snes.edu/wp-content/uploads/PER_complet.pdf (08.04.2024).

D-EDK Deutschschweizer Erziehungsdirektoren-Konferenz (Hrsg.) (2016). *Lehrplan 21. Gesamtausgabe*. Luzern. Online unter: https://v-fe.lehrplan.ch/container/V_FE_DE_Gesamtausgabe.pdf (08.04.2024).

Eberhard, F. & Aeschlimann, L. (09.03.2024). «*Ich gebe dir 10 Sekunden, dann bist du tot*». *Judenfeindliche Übergriffe an Schulen*. Blick. <https://www.blick.ch/schweiz/judenfeindliche-uebergriffe-an-schulen-ich-gebe-dir-10-sekunden-dann-bist-du-tot-id19516754.html> (31.03.2024).

IHRA International Holocaust Remembrance Alliance (2019). *Recommendations for Teaching and Learning about the Holocaust*. IHRA. <https://holocaustremembrance.com/resources/recommendations-teaching-learning-holocaust> (08.04.2024).

Klafki, W. (2007). *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik*. Weinheim: Beltz.

Knellwolf, B. (17.12.2023). *Fehlt es an Schweizer Schulen an Geschichtsstunden, um Juden Hass zu verstehen?* Watson. <https://www.watson.ch/schweiz/schule-bildung/698739972-fehlt-es-an-schulen-an-geschichtsstunden-um-juden-hass-zu-verstehen> (31.03.2024).

Kumar, V., Dreier, W., Gautschi, P., Riedweg, N., Sauer, L. & Sigel, R. (2022). *Thesen und Handlungsempfehlungen zum Umgang mit Antisemitismus an Schulen und Hochschulen*. In V. Kumar, W. Dreier, P. Gautschi, N. Riedweg, L. Sauer & R. Sigel (Hrsg.), *Antisemitismen. Sondierungen im Bildungsbereich* (248-264). Frankfurt: Wochenschau.

Locher, K. (19.03.2024). *Auschwitz-Memes, Hitlergruss im Chat und Hakenkreuze auf Schulweg*. SRF. <https://www.srf.ch/news/schweiz/antisemitismus-an-schulen-auschwitz-memes-hitlergruss-im-chat-und-hakenkreuze-auf-schulweg> (31.03.2024).

Mendel, M. (2020). Weil nicht sein kann, was nicht sein darf. Herausforderungen antisemitismuskritischer Bildungsarbeit. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 70(26-27), 36-41. Online unter: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/311627/weil-nicht-sein-kann-was-nicht-sein-darf/> (31.02.2024).

Metzger, T. (2022). Bildung, die sich kritisch mit Antisemitismus in der Gesellschaft auseinandersetzt, muss gewissen Ansprüchen genügen. In V. Kumar et al. (Hrsg.), *Antisemitismen. Sondierungen im Bildungsbereich* (168-177). Frankfurt: Wochenschau.

Minor, L. (08.03.2024). «*Mit zwei Lektionen über Antisemitismus ist es nicht getan*». Tages-Anzeiger. <https://www.tagesanzeiger.ch/rassismus-an-schulen-mit-zwei-lektionen-ueber-antisemitismus-ist-es-nicht-getan-296013715222> (08.04.2024).

Pech, D. (2012). Sachunterricht und frühes historisches Lernen über jüdische Geschichte, Nationalsozialismus und den Holocaust. Entwicklung einer Diskussion. In I. Enzenbach, D. Pech & C. Klätte (Hrsg.), *Kinder und Zeitgeschichte: Jüdische Geschichte und Gegenwart, Nationalsozialismus und Antisemitismus* (widerstreit sachunterricht, Beiheft 8, 13-24).

Pech, D., Rauterberg, M. & Stoklas, K. (Hrsg.) (2006). *Möglichkeiten und Relevanz der Auseinandersetzung mit dem Holocaust im Sachunterricht der Grundschule* (widerstreit sachunterricht, Beiheft 3).

Repubblica e Cantone Ticino Dipartimento dell'educazione, della cultura e dello sport. Divisione della scuola (Hrsg.) (2022). *Piano di studio*. Bellinzona. Online unter: <https://pianodistudio.edu.ti.ch/wp-content/uploads/2024/01/Piano-di-studio-perfezionato.pdf> (08.04.2024).

Ritzer, N. & Ziegler, S. (2022). *Was von Geschichte übrig blieb... Auswirkungen des Lehrplans 21 auf den Geschichtsunterricht*. Deutschschweizerische Gesellschaft für Geschichtsdidaktik DGGD. <https://www.dggd.ch/2022/08/02/was-von-geschichte-uebrig-blieb/> (30.03.2024)

Salzborn, S. (Hrsg.) (2020). *Schule und Antisemitismus. Politische Bestandesaufnahme und pädagogische Handlungsmöglichkeiten*. Weinheim: Beltz.

SIG Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund & GRA Stiftung gegen Rassismus und Antisemitismus (Hrsg.) (2024). *Antisemitismusbericht 2023 für die deutsch-, die italienisch- und die rätoromanischsprachige Schweiz*. Zürich. Online unter: <https://www.gra.ch/wp-content/uploads/2024/03/antisemitismusbericht2023.pdf> (08.04.2024).

Sigel, R. (2022). (K)eine hoffnungslose Auseinandersetzung? Ein Essay. In V. Kumar et al. (Hrsg.), *Antisemitismen. Sondierungen im Bildungsbereich* (244-247). Frankfurt: Wochenschau.

SRF (12.03.2024). *Mordversuch an einem Juden: Weckruf für die Schweiz*. SRF. <https://www.srf.ch/play/tv/club/video/mordversuch-an-einem-juden-weckruf-fuer-die-schweiz?urn=urn:srf:video:21550177-a255-4a29-9de9-3b3fed9e3987>

Autor:innenverzeichnis

Dziri, Amir: Professor für Islamische Studien und Direktor des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft (SZIG) an der Universität Freiburg.

Mathis, Christian: Professor für Didaktik der Geschichte an der Pädagogischen Hochschule Zürich.

Metzger, Thomas: Dozent für Geschichte im Studiengang Sek I an der Pädagogischen Hochschule St. Gallen und Leiter der Fachstelle «Demokratiebildung und Menschenrechte».

Salamat, Hannan: Kultur- und Religionswissenschaftlerin am Zürcher Institut für Interreligiösen Dialog (ZIID)

Schulze, Reinhard: Professor emeritus für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie (1995 – 2018) und seit 2018 Direktor des Forum Islam und Naher Osten (FINO) an der Universität Bern.

Späti, Christina: Professorin für Zeitgeschichte an der Universität Freiburg.

Wyler, Dina: Politik- und Religionswissenschaftlerin am Zürcher Institut für Interreligiösen Dialog (ZIID).

