

Verschwörungstheorien, Visualität und Medien am Beispiel des antijüdischen Ritualmordnarrativs

Ute Caumanns

Am 27. April 2019 stürmte der 19-jährige John Earnest in die Synagoge der Chabad-Gemeinde von Poway, San Diego, tötete eine Person und verletzte weitere. Kurz zuvor hatte er die Tat angekündigt, indem er eine krude Mischung von ideologischen Versatzstücken präsentierte und dabei auch auf eine alte Verschwörungstheorie zurückgriff: »Du bist nicht vergessen, Simon von Trient; den Horror, den du und zahllose andere Kinder von der Hand der Juden ertragen mussten, wird nie vergeben werden.«¹ Dass der Attentäter seinen »open letter« auf *8chan* veröffentlichte, ändert für die *Washington Post* nichts an dem *medieval mindset*, das dem Phänomen zugrunde liege. Und tatsächlich stellt sich hier die Frage nach den stabilen Semantiken antisemitisch-verschwörungstheoretischen Denkens. Zwischen dem zum ›jüdischen Ritualmord‹ umgedeuteten Gewaltverbrechen an Simon von Trient und dem Jahr 2019 liegt mehr als ein halbes Jahrtausend. Was hat sich verändert in dieser Zeit? Ein Schlüssel dazu liegt, wie ich im Folgenden diskutieren möchte, gerade auch in den Formen der Vermittlung verschwörungstheoretischen Denkens, hier der Behauptung eines ›jüdischen Ritualmordes‹. Diese Formen waren auch schon im Mittelalter unterschiedlich ausgeprägt und haben sich in späteren Jahrhunderten weiter verändert, wurden von ihren Multiplikator*innen an neue Bedingungen angepasst, und es wurden neue Zielgruppen angesprochen – nicht ohne Rückwirkung auf das Verschwörungsnarrativ selbst.

1. Verschwörungstheorien

Dass ich die Ritualmordlegende als epochenübergreifende Verschwörungstheorie verstehe, bedarf der Erklärung. Auch wenn sich, wie für das übergreifende Phänomen des Antisemitismus, für eine neuzeitliche Zäsur Gründe finden lassen, so sprechen doch

1 Lavin, Talia (2019): »The San Diego shooter's manifesto is a modern form of an old lie about Jews«. In: *Washington Post*, 29.04.2019, <https://www.washingtonpost.com/outlook/2019/04/29/san-diego-shooters-manifesto-is-modern-form-an-old-lie-about-jews/> (01.06.2023).

gewichtige Argumente für eine Beobachtung der Kontinuitäten. Dies gilt schon für die zentralen Begriffe, denn bereits im 12. Jahrhundert wurde der Ritualmordvorwurf mit dem Verb *conspirare* (zusammenwirken, sich verschwören) in Verbindung gebracht. Der Autor eines einschlägigen Texts (dazu weiter unten mehr) sah die Gefahr, die von den angeblichen jüdischen Tätern ausging, gerade in der Verschwörung einer Gruppe.² Direkt oder indirekt sind damit diejenigen Faktoren angesprochen, die der britische Historiker Geoffrey Cubitt als konstitutiv für Verschwörungstheorien ansieht: der (böse) Plan, die Gruppe sowie ein Wirken im Geheimen (vgl. Cubitt 1989: 13, 18). Michael Butter hat mit Bezug auf den amerikanischen Politologen Michael Barkun ähnlich formuliert, wenn er auf die Bedeutung von Intentionalismus (»Alles ist geplant«) und Heimlichkeit (»Nichts ist, wie es scheint«) verweist.³ Butters wie Barkuns drittes Kriterium, wonach »Alles [...] mit allem verbunden« sei, wurde mit Blick auf moderne Verschwörungstheorien entwickelt.

Die Verschwörungstheorie-Forschung hat bisher die neuzeitliche Entwicklung des Phänomens in den Mittelpunkt gerückt. Cornel Zwierlein kommt denn auch zu der Einschätzung, dass Verschwörungstheorien in »einer engeren Definition« eine frühneuzeitliche »Entdeckung« seien, ein Phänomen, das erst in der Folge der Renaissance, während des konfessionellen Zeitalters hervorgetreten sei (vgl. Zwierlein 2020: 551). Die Redakteur*innen des *Routledge Handbook of Conspiracy Theories* folgen dieser frühneuzeitlichen Verortung mit Blick auf die Forschungslage, auch wenn sie »rudimentäre« konspiratorische Narrative schon für Antike und Mittelalter zugestehen sowie auf anthropologische und sozialpsychologische Zugänge – und hier explizit auf Dieter Groh – verweisen, die Verschwörungstheorien als Produkt universaler mentaler Mechanismen betrachten (vgl. Yablokov et al. 2020: 527). Vor diesem Hintergrund bietet die Verschwörungstheorie vom ›jüdischen Ritualmord‹ die Chance, ein vergleichsweise enges antijüdisches Narrativ mittelalterlichen Ursprungs über Jahrhunderte zu verfolgen, gerade auch über die gängigen historischen Zäsuren hinweg, und dabei seine Neuinterpretation in der Ära eines vor allem politisch interpretierten Antisemitismus-Begriffes in den Blick zu nehmen.

Das Ritualmord-Narrativ schafft die Möglichkeit, eine Verschwörungsgeschichte zu untersuchen, die, anders als etwa die mittelalterliche Beschuldigung der Brunnenvergiftung, ihre Bedeutung in der Neuzeit aufrechterhalten und zum Teil sogar noch gesteigert hat. Dies zeigen die vielen Ritualmordvorwürfe, die im 18. Jahrhundert vor allem im östlichen Europa, insbesondere in Polen-Litauen (vgl. Wijaczka 2003), und danach in einer »Umkehr der Diffusionsrichtung« (Schroubek 2003: 21) wieder in Zentraleuropa auftauchten. Die medienwirksamen und oftmals von Pogromen gegen die lokale jüdische Bevölkerung begleiteten ›Ritualmord‹-Prozesse im späten 19./frühen 20. Jahrhundert fanden dann schon im aufgeheizten Klima eines politischen Antisemitismus statt, der

2 »And so, *conspiring* to execute such execrable malice, they [the Jews] next seized the innocent victim with bloody hands and raised him from the ground. He was put upon the cross and they competed among themselves in rivalry to kill him« (Thomas of Monmouth [1150–1173] 2014: 17; Hervorhebung d. Verf.).

3 Barkun sieht drei Grundannahmen als konstitutiv für Verschwörungstheorien: 1.) »Nothing happens by accident«, 2.) »Nothing is as it seems«, 3.) »Everything is connected« (Barkun 2003: 3f.; vgl. dazu auch Butter 2018: 22f.).

in Parteien und Vereinen auflebte und darüber hinaus, wie Shulamit Volkov formuliert hat, zum kulturellen Code wurde (vgl. Volkov 1990).

Das Beispiel der Ritualmordlegende zeigt meines Erachtens deutlich die Entwicklungsrichtung des Verschwörungsnarrativs: War im 12. Jahrhundert mit ›den Juden‹ in erster Linie eine lokale Gruppe gemeint, von der eine als überregional, aber noch nicht als global wahrgenommene Gefahr ausgehe,⁴ so findet sich im 20. Jahrhundert die Formulierung von ›den Juden‹ mit dem Ziel, das ›Weltjudentum‹ verantwortlich zu machen. Dass solche Bedeutungsverschiebungen innerhalb einer Verschwörungstheorie, hier des ›jüdischen Ritualmordes‹, auftreten können, unterstreicht die grundsätzliche Bedeutung diachroner Vergleiche.

Wie viele Fallstudien aufgezeigt haben, sind Verschwörungsbehauptungen nicht auf bestimmte soziale Lager oder Gruppen beschränkt. Verschwörungsbehauptungen sind auch historisch für alle Medienformen, die wir kennen, nachgewiesen worden. Verschwörungstheorien sind insofern keineswegs nur ein Phänomen des Internets oder der Sozialen Medien. Ebenso greift es zu kurz, die Vertreter solcher Theorien im Rahmen einer ›politischen Pathologie‹ als paranoid zu bezeichnen und dem Phänomen einen Fringe-Charakter zuzuschreiben (vgl. Hofstadter 1966 [1952]: 5f.). Oft waren und sind es gerade Machthaber und einflussreiche Politiker, die so Niederlagen zu kompensieren suchen. Der Glaube an Verschwörungen macht es deren Produzenten wie Rezipienten möglich, diffuse Ängste zu kanalisieren, indem ein Missstand oder krisenhaftes Ereignis auf das Wirken konkreter Feinde zurückgeführt wird. Das macht Mangelsituationen und Krisen erklärbar und insofern auch erträglicher.

Der Konstanzer Historiker Dieter Groh hat zurecht diesen Krisencharakter in den Fokus gerückt, ebenso wie den Umstand, dass das Vorgehen der Urheber*innen mit einer »eigensinnigen hochrationalen« (und operationalisierbaren) Logik verknüpft sei (Groh 1992: 272). Dieses ist auf Vermittlung angelegt, was vor allem mit Blick auf die Medien, und damit auch die Bilder, Bedeutung gewinnt. Verschwörungstheoretiker*innen wollen ihr (Lese-)Publikum überzeugen. Dazu amalgamieren sie Fakten mit Fiktionen zu einer möglichst eindringlichen Geschichte.⁵ Es ist eine Geschichte, die mündlich, textlich, aber auch visuell erzählt wird. Verschwörungsnarrative zirkulierten und zirkulieren denn auch in verschiedenen medialen Repräsentationsformen. Die Produzent*innen solcher Konstrukte haben in unterschiedlichen Epochen ihre Geschichte zeitspezifisch umgesetzt und eigene Strategien verfolgt, um die Zeitgenossen und Zeitgenossinnen möglichst überzeugend anzusprechen. Hier lässt sich ein Spannungsfeld von Konstanten, Variationen und Wiedererkennbarkeiten ausmachen.

Exemplarisch sei dazu auf den umfangreichen Bereich der Metaphern verwiesen, die in der visuellen Vermittlung von Verschwörungstheorien Anwendung finden. Metaphern

4 »It does not seem likely that Christians would have been willing to do such a thing to a Christian, nor, up to a point, Jews to a Jew. [...] Because of our lack of foresight, and not undeservedly, our people will then be totally eliminated from the realm of England« (Thomas of Monmouth [1150–1173] 2014: 19).

5 Zu Recht ist in diesem Zusammenhang von einer »Grauzone« gesprochen worden, in der Verschwörungstheoretiker*innen operieren (vgl. Anton 2011: 14).

werden nämlich nicht nur sprachlich realisiert, sondern auch als grafische Bilder. Zu den hier verarbeiteten besonders produktiven Metaphern gehören:

- Die *Maske*, die heruntergerissen wird. Sie entspricht dem verschwörungstheoretischen Narrativ, wonach vordergründiger Schein vom hintergründigen, eigentlichen Sein zu unterscheiden sei: das Herunterreißen der Maske als ein Akt des Aufdeckens. Gerade hier wird die Selbstbeschreibung der Verschwörungstheoretiker als Aufdecker, als selbstverständener Aufklärer, deutlich.
- Der *Drahtzieher* und seine *Marionetten* oder auch die unsichtbare, aus dem Off agierende Hand. Sie verweist auf die zentrale Steuerung der Gruppe und ihres Planes.
- Der (halb) geöffnete *Vorhang*. Als Zeichen der Verhüllung bedient er das Narrativ vom versteckten oder verborgenen Sein. Indem der Vorhang halb geöffnet ist, erlaubt er allerdings den Blick hinein, in die geheime, den Betrachtenden eigentlich vorenthaltende Welt. Es sind die Verschwörungstheoretiker*innen, die diesen Vorhang anheben und so den Akt des Enthüllens beanspruchen.
- Besonders produktiv ist auch die Verwendung von Tier-Metaphern. Sie eignen sich insbesondere zur Entmenschlichung, schaffen dadurch Distanzierung und verhindern Mitleid. Neben Variationen des Bildfeldes *Spinnennetz* bzw. *Spinne*, deren tödlicher Biss und hohe Koordination Gefahr nahelegt, findet sich häufig das der *Schlange*, ein ebenso altes wie in der christlichen Überlieferung negativ konnotiertes Motiv, das mit Sünde, Hinterhältigkeit und Falschheit (Doppelzüngigkeit) verbunden ist. Zu den populären Metaphern gehört ferner der *Krake*, der vielarmig in unterschiedliche Richtungen ausgreifen kann und dadurch Gefahr vermittelt.

Auch für das Verschwörungsnarrativ vom ›Ritualmord‹ lassen sich, wie ich zeigen möchte, wiederkehrende und damit wiedererkennbare Visualisierungen finden.

2. Das Verschwörungsnarrativ vom ›jüdischen Ritualmord‹

Im Narrativ vom ›jüdischen Ritualmord‹ geht es um eine im christlichen Europa seit dem Mittelalter verbreitete Erzählung. Sie behauptet: Jüdinnen und Juden verschwören sich, vor allem in der vorösterlichen Zeit, um christliche Menschen – zumeist Knaben – zu entführen oder auch zu kaufen, danach zu schänden und zu ermorden. Dies geschehe zum einen, um das Blut der christlichen Opfer rituell zu missbrauchen, zum anderen, um durch die Kreuzigung der Opfer die Passion Jesu Christi zu verhöhnen (vgl. Erb 1993: 9). Allerdings wurden nicht nur (meist tatsächlich Opfer von Gewalttaten gewordene) Knaben zu vermeintlichen Ritualmord-›Opfern‹ umgedeutet. Dies zeigt etwa der Fall des Kapuzinermönchs Pater Tomaso, der als erwachsener Mann von Sardinien nach Damaskus gekommen und dort 1840 einem schon damals vielbeachteten Gewaltverbrechen zum Opfer gefallen war, das von Anfang an als ›Ritualmord‹ erzählt wurde (vgl. Frankel 1997). Vor allem im 19. Jahrhundert wurden auch Mädchen bzw. junge Frauen als Ritualmordopfer oder sogar als ›Märtyrer-Heilige‹ verehrt. Zu den wohl bekanntesten Fällen gehört die 14-jährige Eszter Solymosi im ungarischen Tiszaeszlár 1882 (vgl. Handler 1980, Véri 2016) sowie die 19 Jahre alte Anežka Hružová aus dem böhmischen

Polná 1899 (vgl. Kieval 1996). Im Falle der weiblichen Opfer konnte das Motiv der sexualisierten Gewalt hinzutreten.⁶

Die erste bekannte Ritualmordgeschichte – und zwar als ein Produkt der Elitenkultur – schrieb Mitte des 12. Jahrhunderts der schon erwähnte Benediktinermönch Thomas of Monmouth. Zu ihr haben zuletzt Miri Rubin und E. M. Rose wichtige Studien vorgelegt (vgl. Thomas of Monmouth [1150–1173] 2014, Rose 2015). Die Erzählung handelt von dem 12-jährigen Lehrling William, der 1144 durch die Hand der Juden von Norwich getötet und zu rituellen Zwecken missbraucht worden sein soll, damals noch ohne das Blutmotiv, obwohl spätere Abbildungen ein solches übernehmen. Dies zeigt eine polychrome Holztafel aus dem 15. Jahrhundert, die sich in der Holy Trinity Church in Loddon, Norfolk, erhalten hat.⁷ Präsentiert wird hier nämlich nicht nur eine Kreuzigungsszene, sondern auch die Schändung der Opferfigur durch Messer oder Ahle und das Auffangen des Blutes in einem Gefäß.

Der mittelalterliche Beginn dieser Geschichte endete aber nicht hier und auch nicht mit der Aufklärung, denn der letzte große Ritualmordprozess fand im 20. Jahrhundert statt, am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Im Jahr 1911 war in Kiev die Leiche des jungen Andrej Juščinskij gefunden worden. Der dort als Ritualmord in Szene gesetzte Prozess gegen den jüdischen Arbeiter Menachem Mendel' Bejlis endete im Oktober 1913 zwar mit einem Freispruch, allerdings bestätigte die Jury am Ende dieses von den zaristischen Behörden manipulativ geführten Prozesses den Ritualmordvorwurf als solchen: Andrej sei ermordet worden, um ihm Blut abzapfen. Nicht wenige Zeitgenossen ließ dies irritiert zurück. Sie wollten einfach »nicht daran glauben, dass Ritualmord im 20. Jahrhundert, in diesem aufgeklärten Jahrhundert der Flugzeuge und Straßenbahnen« existiere, wie Staatsanwalt Oskar Vipper voller Unverständnis über diese Position zum Ausdruck brachte (Weinberg 2014: 156). Auch wenn die Bejlis-Affäre zum letzten Mal einen Ritualmordvorwurf vor ein europäisches Gericht brachte: Das Narrativ selbst fand weiterhin, und findet auch heute noch, seine Anhänger*innen und Multiplikator*innen.

Sicherlich macht der Umstand, dass die für das 12. Jahrhundert nachgewiesene Ritualmordlegende auch im 21. Jahrhundert erzählt wird, diese Legende zu einem historischen Phänomen von langer Dauer. Damit stellt sich auch die Frage ihrer historischen Dynamik. Für Überlegungen zu historischem Wandel und Kontinuität von Verschwörungstheorien ist dieses Thema gleich aus zwei Gründen interessant: Erstens bietet der »jüdische Ritualmord« einen Zugang, die Vermittlung von Verschwörungstheorien auch in Gesellschaften zu untersuchen, in denen Lesefähigkeit Wenigen vorbehalten war und gedruckte Texte für größere Bevölkerungsgruppen noch nicht zur Verfügung standen. Wie verbreitete sich der Inhalt einer Handschrift wie der von Thomas of Monmouth verfassten?⁸ Wie konnte

6 Vgl. dazu hier wie an anderer Stelle die Abbildungen aus der, als studentisches Projekt entstandenen, Online-Ausstellung *Ritualmordlegenden – antijüdische Fake News*: <https://www.ritualmordlegenden.de> (01.06.2023).

7 https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Death_of_William_of_Norwich.jpg, (01.06.2023).

8 Von der Handschrift hat sich nur ein einziges Exemplar erhalten; es wird heute in der Bibliothek der Universität Cambridge aufbewahrt (vgl. Rose 2015: Abb. 1.1., vor Seite 1).

eine solche Handschrift Popularität gewinnen, wenn moderne Vermittlungstechniken nicht zur Verfügung standen? In diesem Zusammenhang ist die mündliche Überlieferung, insbesondere durch überregionale Kontakte von Ordensmitgliedern, durch Predigten und Theater sowie die visuelle, durch Bilder – z.B. in Form von Holztafeln oder Skulpturen in Kirchen – von besonderer Bedeutung.

Es gibt aber noch einen zweiten Grund, der eine Untersuchung von Ritualmordlegenden im Zusammenhang mit Verschwörungstheorien sinnvoll erscheinen lässt: Jenseits der Beobachtung einer bestimmten Epoche führt auch ein diachroner Vergleich weiter. Denn gerade die *longue durée* von Ritualmordlegenden bietet eine Möglichkeit, nach historischem Wandel, nach historischer Dynamik von Verschwörungsnarrativen zu fragen, wovon auszugehen ist, wenn wir es mit einem ebenso mittelalterlichen wie modernen Phänomen zu tun haben. Und dies gilt auch für die Wirkungsmächtigkeit bis in die Gegenwart. Die Antisemitismusforschung hat gute Gründe vorgebracht, die mit der Genese des Begriffs ›Antisemitismus‹ verbundene Zäsur des 19. Jahrhunderts nicht allzu scharf zu zeichnen: Die Unterscheidung zwischen einem traditionellen, vor allem religiös motivierten Antijudaismus und einem modernen, politischen Antisemitismus hat die Bedeutung der Religion, als vermeintlich vormodernes Phänomen, in den Hintergrund treten lassen. Doch findet sich, wie Steven Englund zu Recht anmerkt, »the sticky matter of religion« auch in modernen Gesellschaften wieder (Englund 2018: 19). Gerade der Ritualmordvorwurf weist hier stabile Semantiken und Motive auf. Sie korrespondieren mit der Hartnäckigkeit, die auch für verschwörungstheoretische Narrative insgesamt festgestellt werden kann. Der Umstand, dass sich der Ritualmordvorwurf epochenübergreifend untersuchen lässt, lädt zur Suche gerade nach diesen stabilen Semantiken ein: Was ändert sich also, wenn die Gesellschaft sich verändert, wenn sich die Kommunikationsformen ändern? Dieser Frage soll im Folgenden anhand visueller Quellen nachgegangen werden. Ich beziehe mich dabei auf zwei Fallbeispiele.

3. Simon von Trient (1472–1475)

Die erste Geschichte, für die ich mich auf Wolfgang Treue (1996), Bernd Fresacher (1998), Diego Quaglioni (2003) und Anna Esposito (2003) beziehe, spielt im oberitalienischen Trient. Unter der Herrschaft eines Fürstbischofs lebte hier eine vor allem italienischsprachige, zum geringeren Teil deutschsprachige Bevölkerung und eine kleine jüdische Gemeinde. Am Karfreitag 1475 suchte Gerbermeister Andreas Unferdorben den Fürstbischof Johannes Hinderbach auf. Er berichtete ihm, dass sein zweijähriger Sohn Simon seit dem Vortag verschwunden sei. Andreas hatte bereits mit Freunden erfolglos die Gegend und den zur Etsch führenden Wassergraben abgesucht. Das lag nahe, weil seine Gerberei am Wasser lag. Zunächst vermutete er deshalb einen Unfall. Als am nächsten Tag, das war der 25. März, der Karsamstag, noch immer jede Spur von Simon fehlte, beschwerte sich der Vater beim (italienischen) Podestà, dem Bürgermeister. Zu dieser Zeit kursierten allerdings schon Gerüchte, wonach die Juden, die ja angeblich christliche Kinder entführten, um einen Ritualmord durchzuführen, auch in diesem Fall verantwortlich seien. Die Häuser der Juden wurden durchsucht, allerdings ergebnislos.

Am Ostersonntag, dem 26. März, wurde Simon dann tot aufgefunden – und zwar von jüdischen Bewohner*innen. Die (mit verschiedenen Wunden versehene) Leiche befand

sich im Wassergraben, der neben der Synagoge lag. Die Trienter jüdische Gemeinde, weil sie die Ritualmordgerüchte kannte, schickte einen der Hausbewohner unverzüglich zum Fürstbischof, um ihm vom Leichenfund zu berichten. Mit einiger Verzögerung kamen dessen Bedienstete, um die Leiche aus dem Wassergraben zu bergen, was allerdings zuvor schon die jüdischen Bewohner*innen getan hatten. Der Leichnam des Kindes wurde am Tag darauf ins Hospiz von S. Pietro gebracht, wo er untersucht werden sollte. Hier beginnt die Kultgeschichte Simons: in der Chiesa di S. Pietro und zu diesem frühen Zeitpunkt. Es folgt noch im selben Jahr ein Prozess, der übrigens schon damals Kritik auf sich zog. In diesem Inquisitionsverfahren lieferten die neun Hauptangeklagten eine mehr oder weniger übereinstimmende Version der Motive und Ziele des angeblichen Ritualmordes. Die durch Folter erzwungenen Geständnisse führten zu Todesurteilen gegen 14 Männer: für zehn bedeutete dies Verbrennen auf dem Scheiterhaufen, für vier – weil zwischenzeitlich zum Christentum konvertiert – den Tod durch Hinrichten, was damals als human verstanden wurde.

Die nach der Folter von den Angeklagten vor Gericht erzählte Version des angeblichen Geschehens war eine durch und durch verschwörungstheoretisch konstruierte Geschichte. Als *Historie von Simon von Trient* hatte sie der Drucker Albert Kunne noch im Jahr des Prozesses veröffentlicht – als erstes überhaupt in Trient erschienenes Buch.⁹ Was die *Historie* auszeichnet, ist eine dem Text zur Seite gestellte zwölfteilige Bildgeschichte.

Abb. 1:
Illustrationen 1–4
der *Historie von
Simon zu Trient*:
[Albert Kunne],
1475, Bayerische
Staatsbibliothek.



9 *Historie von Simon zu Trient*. Druck: Albrecht Kunne. Trient: 6. September 1475. Auf der Grundlage des Berichtes von Giovanni Mattia Tiberino (vgl. Treue 1996: 295, Eckert 1966: 287).

Sie lautete so:¹⁰ Dem Kind sei, nachdem es entführt und zur Synagoge gebracht worden war (Abb. 1/1–2), von Samuel ein Tuch um den Hals gebunden worden, während der alte Mose es auf den Knien festgehalten habe (Abb. 1/3). Danach hätte dieser, zusammen mit Samuel und Tobias Simons rechten Kiefer mit einer Zange verletzt. Das Blut des Kindes sei dann in einer Schale gesammelt worden. Alle Beteiligten hätten den Körper des Kindes mit Nadeln gestochen, begleitet von Verfluchungen der Christen. Mit der Zange wäre dem Kind auch in das rechte Schienbein geschnitten worden. Es folgt die Pathosformel vom Gekreuzigten: Simon wäre, halbtot, mit den ›kreuzweise‹ (Abb. 1/4) gestreckten Armen aufrecht gehalten worden, damit die Peiniger ihn am ganzen Körper mit den Nadeln stechen konnten. Nach einer halbstündigen Qual wäre das Kind gestorben (Abb. 2/1). Alle Angeklagten sollen – den Geständnissen nach – auch über die praktischen Ziele

Abb. 2:
Illustrationen 5–8
der *Historie von
Simon zu Trient*:
[Albert Kunne],
1475, Bayerische
Staatsbibliothek.



des mörderischen Rituals gut informiert gewesen sein. Es ging darum, sich das christliche Blut zu beschaffen und dieses sollte dann unter anderem dazu genutzt werden, die Matzen (also das ungesäuerte Brot) zuzubereiten. Die Bildgeschichte zeigt eine lange Tafel, an welcher das als infam verstandene Pessach-Fest vollzogen wird (Abb. 2/2). Sie endet mit der Verehrungsgeschichte Simons (Abb. 2/4, Abb. 3/1) sowie der Bestrafung der Juden (Abb. 3/2–4).

10 Ich folge hier der zusammenfassenden Auswertung der unter Folter erzwungenen sogenannten Geständnisse von Esposito (2003: 141f.).

Abb. 3:
Illustrationen 9–12
*der Historie von
Simon zu Trient:*
[Albert Kunne],
1475, Bayerische
Staatsbibliothek.



Das hier präsentierte Narrativ inkorporiert, entsprechend der Geständnisse, die Vorstellung, dass das Opfer Qualen erlitten haben muss, damit sein Blut rituell zu gebrauchen sei, dass es eine Analogie zur Passion Jesu, also zur Kreuzigung, gebe und dass das zu opfernde Kind ›unschuldig‹, d.h. jung sein müsse. Diese Elemente finden sich auch in späteren Ritualmord-Erzählungen wieder.

4. Anderl von Rinn (1462 fiktiv)

Die Simon-Geschichte war Vorbild für die zweite Geschichte, auf die ich mich im Folgenden beziehen möchte.¹¹ Sie war dem Schöpfer der Anderl-von-Rinn-Geschichte bekannt, denn der im Tiroler Hall wirkende Volksschriftsteller und Arzt Hippolyt Guarinoni (1571–1654) stammte aus Trient und gehörte noch dazu zu einer Ärzteguppe, die 1637 Untersuchungen an dem Leichnam Simons vorgenommen hatte. Es ging damals wohl um weitere Präparierungen, da die Reliquie zu zerfallen drohte (vgl. Langer 1994: 251). Der Anderl-Kult ist, wie Stefan Tilg vertritt, in bewusster Analogie zum Simon-Kult gestaltet worden (vgl. Tilg 2004: 623). Allerdings gibt es auch Unterschiede und Anpassungen. Da in Rinn in Tirol, dem Ort des angeblichen Ritualmordes an Andreas Oxner, anders als in Trient keine jüdische Bevölkerung ansässig war, mussten ›die Verschwörer‹ von außen

11 Ich folge dabei den Arbeiten von Willehad Paul Eckert (1966), Michael Langer (1994), Georg Schroubek (1993, 2003) und Stefan Tilg (2004).

kommen. Es waren deshalb durchreisende Juden, die den zweijährigen Anderl auf einem Stein, dem sogenannten ›Judenstein‹, gemartert und geschändet haben sollen. Und deshalb sind sie auch gleich wieder verschwunden, sodass kein Prozess stattfinden konnte.

Guarinoni befasste sich mit dem Thema seit 1619. Was er aufschrieb und was dann 1642 gedruckt wurde, soll sich im Jahr 1462 (man beachte die Zahlenkombination) ereignet haben – also anderthalb Jahrhunderte früher und noch vor dem angeblichen Ritualmord an Simon. Guarinoni erzählt hier eine Geschichte, von der wir heute wissen, dass der Arzt aus Hall sie schlicht erfunden hat (vgl. Langer 1994: 250f.; Schroubek 2003: 176). Deshalb die nicht auffindbaren ›Ritualmörder‹ und der ausgebliebene Prozess, während die Ähnlichkeiten im Alter des (unschuldigen) Opfers liegen wie in der Brutalität des imaginierten rituellen Gewaltaktes, der ebenfalls minutiös beschrieben wird. In beiden Fällen spielt dies für die weitere Überlieferung der Geschichte eine wichtige Rolle.

5. Religiöser Kult: Medien der Vermittlung

Ich komme damit zur Vermittlung dieser beiden Ritualmordgeschichten. Im Fall der Simon-Legende ist sie komplex und von langer Dauer. Es gab eine volkstümliche Verehrung Simons vom ersten Tag an, sicherlich gefördert durch das jüdenfeindliche Klima in Trient und die durch Gerüchte aufgeheizte Situation angesichts des Gewaltverbrechens an dem kleinen, in S. Pietro aufgebahrten Körper. Fürstbischof Hinderbach teilte wesentliche Elemente der volkstümlichen Auffassung des Martyriums, dass nämlich hierfür die Tötung selbst schon ausreichte und kein bewusster und freiwilliger Willensakt notwendig sei – eine Position, die von anderen Kirchenvertretern, etwa dem päpstlichen Gesandten, Battista de' Giudici, dem Bischof von Ventimiglia, auch schon damals nicht geteilt wurde. Überliefert ist die eindrucksvolle Beschreibung seines Besuchs in Begleitung des Fürstbischofs in S. Pietro: die durch den Verwesungsgeruch bei ihm ausgelöste Übelkeit, sein Unverständnis über den unverhüllten Körper und die Reaktion Hinderbachs, wonach das Volk dies so wolle. Wunder habe der Gesandte nicht feststellen können.¹² De' Giudicis nüchterne, ja kritische Position war aber nur eine Stimme, und nicht die einflussreichste. Unter der lokalen Bevölkerung, und unterstützt von Hinderbach, gab es großes Interesse an einem Kult – und der sah vor, dass Simons Leiche für wohlriechend gehalten wurde und der Körper sich wunderbar erhalten habe. Dazu wurde dann im Weiteren durch die Präparierung des Leichnams nachgeholfen (vgl. Eckert 1966: 288).

Es gibt unzählige Bildwerke, die das ›Martyrium‹ Simons – also den Kern der Ritualmordlegende selbst – darstellen und dabei Elemente des Grundnarrativs übernehmen und interpretieren. Hierzu gehört etwa die polychrome Holzskulptur von Daniel Mauch aus dem frühen 16. Jahrhundert (Abb. 4). Mit der Figurengruppe rückt der Künstler das Motiv der Strangulierung in den Vordergrund.

12 Der Brief vom 2. September 1475 an Kardinal Stefano Nardini ist abgedruckt und untersucht bei Esposito (2003: 146f.).

Abb. 4:
Daniel Mauch:
Martyrium des
Heiligen Simon.
Chiesa San Pietro
Trient. 1505/1510.



Zur verbreiteten Ikonografie gehört neben dem *Martyrium* selbst, also dem Akt der Schändung, auch die Darstellung Simons als Opfer der jüdischen ›Tat‹ (*Simon victima*). So in einem Einblattdruck, der wenige Jahre nach dem Ereignis vermutlich in Nürnberg entstand.¹³ Dieser betont den geschändeten Körper und zeigt zugleich die Marterwerkzeuge: das Schächtmesser sowie die an die Passion Christi erinnernde Zange, die schon in den Trienter Prozessakten auftaucht und zum visuellen Repertoire des Simon-Narrativs gehört (vgl. Treue 1996: 367, 377).

Für die weitere Wirkung der Geschichte sind einige Werke – als Text und Bild – besonders wichtig. Dazu gehört zum einem Giovanni Mattia Tiberinos *Passio beati Simonis*, eigentlich sein Brief an die Bürger von Brescia, der 1475, ebenfalls bebildert, auch in zwei deutschsprachigen Drucken in Nürnberg und Augsburg erschien.¹⁴ Tiberino gehörte zu jener Ärztekommision, die unmittelbar nach dem Fund die Leiche des Kindes untersucht und ein Gutachten erstellt hatte (vgl. Treue 1996: 79). Zugleich war er ein enger Vertrauter Hinderbachs und eifriger Multiplikator der Ritualmordlegende. Sein Bericht ist die früheste Darstellung des Trienter Falles und wurde in diverse Sprachen übersetzt. Die dem Text angehängte Bildgeschichte thematisiert, ebenso wie Kunnes *Historie von Simon von Trient*, nicht nur das Martyrium, sondern auch schon die sakrale Verehrung Simons (Abb. 5). Damit steuert auch Tiberinos Ausgabe visuell zur Kultgeschichte bei, die bereits 1475, zeitgleich mit dem Ritualmordvorwurf selbst, begonnen hatte.

13 *Beatus Simon martir*. Einblattdruck, Nürnberg nach 1479, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Simon_einblattdruck_2.JPG (01.06.2023).

14 Vgl. die deutschsprachige Ausgabe: Johannes Matthias ›Tiberinus‹ [nach dem 04.04.1475]: An Senat und Bürgerschaft von »Brixen« [vielm.: Brescia], Trient 4.4.1475. Druck: Friedrich Creussner, Nürnberg, Bayerische Staatsbibliothek München, Rar. 338, fol. 5; <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb00034023?page=,1> (01.06.2023). Eine weitere (nicht colorierte) deutschsprachige Ausgabe erschien 1475 in Augsburg in der Druckerei Zainer unter dem Titel »die geschicht vnd legend von dem seyiligen Kind vnd marterer genannt Symon von den Juden zů Trientt gemarteret vnd getötet...« Neudruck Albert Schramm (1920), Leipzig: Klinkhardt.

Abb. 5:
Giovanni Mattia
Tiberino: *Passio
beati Simonis*, 1475.



18 Jahre später erschien unter den Buchillustratoren Wilhelm Pleydenwuff und Michael Wolgemut das heute vielleicht bekannteste ›Ritualmord‹-Bild. Als Teil der Schedel'schen Weltchronik, die 1493 in Nürnberg, zuerst in lateinischer, wenige Monate später auch in einer (prunkvoller ausgestatteten) deutschen Ausgabe erschien, erreichte es ein für die Zeit breites Publikum. Die Schändungsszene ist die Enthüllung des im Geheimen umgesetzten bösen Plans, sie zeigt die verschwörerische Gruppe und das Opfer. Seine Dramatik erfährt die Darstellung durch das Festhalten Simons, wodurch sich der Eindruck eines Gekreuzigten vermittelt (Abb. 6). Für die Überlieferung und Verbreitung ist dabei die Rolle des Buchdrucks als Medium nicht zu überschätzen: Er wirkt normierend für die Geschichte, und zwar im Falle der Schedel'schen Weltchronik auch europaweit.

Abb. 6:
Wilhelm
Pleydenwuff,
Michael Wolgemut;
Buchillustration,
Schedel'sche
Weltchronik, 1493.



Der (volksreligiöse) Kult um die Reliquie selbst erweist sich ebenfalls als wirkmächtig und von langer Dauer. 1588, also etwa ein Jahrhundert nach dem Ereignis, erteilte Papst Sixtus V. die offizielle Kulterlaubnis (vgl. Treue 1996: 487–494). Damit verbunden war die Aufnahme in das *Martyrologium Romanum*, dem Verzeichnis aller Heiligen und Seligen

der Römisch-Katholischen Kirche. Dem jährlichen Gedenken Simons wurde so ein fester Platz im Jahreskreis eingeräumt. Zum Ablauf dieses Gedenktages (24. März) gehörte ein Stundengebet, das musikalisch unterlegt war. Wir haben es in diesem Zusammenhang also auch mit dem Aspekt der Mündlichkeit in der Vermittlung von Verschwörungstheorien zu tun. Was für die Perspektive auf eine Popularisierung des Kultes, und damit auch für die visuelle Vermittlung, wichtig ist: Mit der päpstlichen Entscheidung erfährt das Ritualmord-Narrativ eine Aufwertung und wird Teil der amtskirchlich vertretenen Theologie. Das gab der Simon-Verehrung einen weiteren Impuls. Wie gesagt, hatte sich diese Verehrung von Anfang an in besonderem Maße auf die Reliquie gerichtet: Der mumifizierte Leichnam war deshalb öffentlich zugänglich; und zwar in einem Glassarg.¹⁵ Hier zeigt sich, dass mit Visualität mehr verbunden ist, als nur die Untersuchung von Bildern. Sie geht über diese hinaus, zielt auf die gesellschaftliche Praxis, den Umgang mit Bildern, mit Objekten und auch mit Reliquien. Dabei ist von Bedeutung, in welcher Form und in welchem performativen Zusammenhang Simon verehrt wurde: Ein zentrales Beispiel hierfür ist die Prozession, die jeweils zu Simons Ehrentag durch die Straßen Trients zog.¹⁶ Jedenfalls bis zum Kultende, das am 28. Oktober 1965, also nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogen wurde (vgl. Ekkert 1966: 336). Simon wird heute deshalb nicht mehr auf Prozessionen gezeigt. Der Glassarg wurde zunächst verhüllt, später entfernt und die sterblichen Überreste Simons an unbekannter Stelle eingemauert (vgl. Kohl 2018: 54).

Kommen wir zur Vermittlung der Anderl-von-Rinn-Geschichte. Bei diesem Fallbeispiel geht es mir neben dem religiösen Kult vor allem um zwei Aspekte: die Verbindung von Oralität und Visualität in einem performativen Akt, nämlich dem Theater, sowie dem Einsatz neuer Medien, insbesondere seit dem späten 19. Jahrhundert. Werfen wir zunächst einen Blick auf den Ort der Verehrung selbst. Im Falle der Anderl-Erzählung fehlt eine sichtbare Reliquie. Diese kultische Leerstelle musste kompensiert werden und dies geschah zum einen durch den sogenannten *Judenstein*, zum anderen durch eine Figurengruppe, die bis 1961 in der Wallfahrtskirche von Rinn aufgestellt war (Abb. 7).

Abb. 7:
Figurengruppe.
Wallfahrtskirche
von Judenstein,
um 1766.
Foto: Heinrich
Hoffmann, 1928.



15 Simon von Trient im Glassarg. Zustand vor der Verhüllung; online: <https://www.ritualmordlegenden.de/trient-reliquien/> (01.06.2023).

16 Vgl. dazu eine Fotografie aus den 1930er Jahren, online: <https://www.ritualmordlegenden.de/trient-lokaler-kult/> (01.06.2023).

Das Objekt stammt aus der Werkstatt des Tiroler Holzschnitzers Franz Xaver Nißl. Es zeigt eine Gruppe fünf lebensgroßer Figuren, von denen vier in antisemitischer Weise als jüdisch kenntlich gemacht werden. Die zeittypisch negativ konnotierte türkische Kleidung (vgl. Fresacher 1998: 27) kombinierte der Holzschnitzer mit durch Spitzbart und Hakennase überzeichnete Gesichtszüge. In der Mitte steht das hell, eigentlich rot-weiß, gekleidete Kind. Die im Original farbige Figurengruppe hatte man auf den *Judenstein*, den angeblichen Marterstein, montiert. Er verbürgt die vermeintliche Authentizität als ›Tatort‹ und ersetzt in gewisser Weise die fehlende Reliquie. Von daher erklärt sich, dass der *Judenstein* bis ins 20. Jahrhundert verehrt wurde.

Die Figuren selbst stehen zueinander in einem Handlungszusammenhang. Er erschließt sich den Betrachter*innen mühelos, weil er dem tradierten Narrativ entspricht. Die linke Figur richtet das Messer auf die Kehle der Knabenfigur. Drei weitere Figuren stehen ihr gegenüber: Die erste, zentral gestellte, stranguliert das dahinsinkende Kind mit einer Schlinge und fixiert es gleichzeitig für den bevorstehenden Schändungsakt, während die zweite, am rechten vorderen Rand, die erste beobachtet und dabei ein Messer wetzt. Etwas abseits der Handlungssituation, am hinteren rechten Rand, steht eine dritte Figur: Sie hält ein Gefäß, den Becher zum Auffangen des Blutes. Man kann hierin eine eingefrorene Handlung erkennen: Gezeigt wird der schaurige Moment, der die moralische Verwerflichkeit der Täter auf den Punkt bringt. Hierfür steht der Kontrast zwischen den vier blutrünstig präsentierten Juden-Figuren gegenüber einem einsamen, wehrlosen Kind. Von Anhängern der Ritualmordgeschichte wurde die Figurengruppe als besonders gelungen angesehen, z.B. im 19. Jahrhundert vom Wiener Pfarrer Joseph Deckert (Deckert 1893: 90); andere wiederum, wie der Innsbrucker Bischof Reinhold Stecher, erinnern sich mit Schauer an die Zeit der Schulausflüge nach Rinn (zit. n. Fresacher 1998: 33f.).

Nißls Figurengruppe auf dem *Judenstein* diente auch als Ideengeber für die kleinformatige Volkskunst. Und hier sollte man vor allem die Tiroler Krippen¹⁷ nennen, die – unabhängig vom künstlerischen Wert – in ähnlicher Weise die Schändungs-Szene einfrieren. In diese Richtung geht auch der Volkskundler Georg Schroubek, wenn er die für die alpenländische Krippe entwickelte Formel vom »gefrorenen Theater« des Krippenforschers Rudolf Berliner (Berliner 1955: 43) explizit auf die Anderl-Krippen bezieht (vgl. Schroubek 1986: 3853).

Das bringt mich zum eigentlichen Theater, nämlich hier dem Jesuitentheater, das sich vor allem im 17. Jahrhundert großer Beliebtheit erfreute. Es gilt als ein besonders effizientes Medium zur Verbreitung gegenreformatorischer Vorstellungen. Vor allem in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts setzte der Jesuitenorden auf grausame Szenen; in diese Zeit fallen auch seine Ritualmord-Aufführungen. 1621, also noch vor Drucklegung von Guarinonis Manuskript, aber wohl unter seiner Beteiligung, wurde im Tiroler Hall das erste szenische Spiel um Anderl (und Simon) aufgeführt. Was die Zuschauer damals sahen, können wir heute, vierhundert Jahre später, nur schwerlich nachvollziehen. Hilfreich ist deshalb eine von Tilg edierte Perioche, d.h. eine zusammenfassende Inhaltsangabe der einzelnen Szenen und der darin auftretenden Figuren (vgl. Tilg 2004: 623–640). Hier muss der Hinweis auf den Umstand genügen, dass es solche Anderl-Aufführungen gab,

17 Vgl. zum Beispiel die Anderl-Krippe unter <https://www.ritualmordlegenden.de/rinn-entstehung-des-kultes/> (01.06.2023).

und dass, gerade im Fall des didaktisch konzipierten Jesuitentheaters, den Zuschauern ein durchaus aktiver Part zugewiesen wurde. Mitmachen, Miterleben war erklärtes Ziel des Ordentheaters (vgl. Szarota 1975: 140). Erreicht wurde dies durch eine performative Grundsituation, in der nämlich Figuren durch Handeln ihrem Publikum etwas zeigen. Diesem wurde ermöglicht, sich mit konkreten Figuren zu identifizieren oder aber sie abzulehnen. Und dies gilt umso mehr, als nicht nur Heilige und Märtyrer auftraten, sondern auch lebensnahe Figuren: die Mutter, deren Kind heimtückisch ermordet wurde, und auch die Mörder selbst. Waren letztere dem ursprünglichen Narrativ zufolge entkommen, konnten sie immerhin auf der Bühne gerichtet werden.

Kommen wir zur Vermittlung der Anderl-Geschichte mithilfe neuerer Medien. Zu diesen gehörte seit dem späten 19. Jahrhundert die Ansichtspostkarte. Was uns heute als eher langsames Medium erscheint, war es damals nicht, wenn man bedenkt, dass der Postbote in Großstädten gleich mehrmals am Tag kam (vgl. Kemlein 1997: 26). Von Reisen konnten Grüße jetzt schnell geschickt werden. Die Bildpostkarte entwickelte sich in dieser Zeit, auch dank neuer Reproduktionstechniken, zum Massenmedium und blieb es mindestens bis zum Ersten Weltkrieg. Wie man in den Abbildungen 8 und 9 sieht, vermittelte sich auch der Anderl-Kult über dieses neue Medium. Es war zugleich Werbemittel für eine sich entwickelnde Tourismus-Industrie. Wer als Pilger nach Judenstein kam und wer als Tourist, das war vermutlich auch damals kaum auseinander zu halten.

Abb. 8:
Ansichtspostkarte,
Figurengruppe,
[1920er Jahre].



Abb. 9:
Ansichtspostkarte,
Wallfahrtsort
Judenstein, [1920er
Jahre].



6. Rezeption im 20. und 21. Jahrhundert

Eine Überlieferung der Ritualmordgeschichten um Simon von Trient und Anderl von Rinn lässt sich bis in die Gegenwart feststellen. Sie wurden und werden zum einen jenseits des offiziellen religiösen Kultes instrumentalisiert und zum zweiten auch nach dem vom Vatikan eingeleiteten Kultende weitergeführt.

Ich möchte dies an zwei Beispielen aus dem 20. und 21. Jahrhundert zeigen. Mein erstes bezieht sich auf die Mobilisierung des ›jüdischen Ritualmordes‹ durch die Nationalsozialisten. Dies hat Darren O'Brien dokumentiert und erforscht, insbesondere den Einfluss Julius Streichers als Herausgeber des *Stürmer* (vgl. O'Brien 2011: 9–23). Das antisemitische Hetzblatt und insbesondere auch sein Umgang mit der Ritualmordlegende sind später sogar vor dem Internationalen Militärgerichtshof in Nürnberg im Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher Thema gewesen.

Als Herausgeber hat Julius Streicher die Blutbeschuldigung immer wieder präsentiert. Das ging so weit, dass Streicher spezielle »Ritualmord-Nummern« drucken ließ. In der Ausgabe vom Mai 1934 war Simon von Trient gleich mehrfach vertreten. Abgedruckt wurde unter anderem ein Einblattdruck; den Angaben des Blattes nach diente ein Kupferstich aus dem Germanischen Museum Nürnberg als Vorlage. Versehen war die Abbildung mit dem Kommentar: »Der zu Tode gefoltete ›heilige Simon‹ von Trient«.

Sieht man einmal davon ab, dass Simon nur selig-, nicht aber heiliggesprochen wurde, so hatte der *Stürmer* offenbar keine Probleme damit, den alten – über Jahrhunderte wirkmächtigen – kirchlichen Kult rassenideologisch nutzbar zu machen und möglicherweise auf diesem Wege auch Katholiken anzusprechen. Das legt auch die zweite »Ritualmord-Nummer« nahe, die im Mai 1939 erschien und in der eine Fotografie von Simon im Glassarg reproduziert wurde. Streichers eigene Herkunft aus einer mittelfränkischen katholischen Familie mag hier eine Rolle gespielt haben. Jedenfalls vertrat er wohl schon 1922 öffentlich den Ritualmordvorwurf (O'Brien 2011: 9).

Die jüngste Ausprägung der Ritualmordlegende, die ich hier erörtern möchte, stammt aus der unmittelbaren Gegenwart. Ich möchte dies abschließend an einem Beispiel aus den Sozialen Medien zeigen, das die Simon-von-Trient-Geschichte wieder hervorholt. Es handelt sich um einen *Facebook*-Post des italienischen Malers Giovanni Gasparro. In Italien ist Gasparro in katholischen Kreisen gut bekannt: Er hat diverse Auftragsarbeiten ausgeführt, so für die Erzdiözese von L'Aquila beim Wiederaufbau der von einem Erdbeben zerstörten Kathedrale. Er hat sich darüber hinaus auch durch verschiedene Ausstellungen einen Namen gemacht (Cohen 2020). Seine Gemälde sind eine Mischung aus modernen, teilweise surrealen Bildaussagen, kombiniert mit dem Stil Alter Meister.

Bewusst am 24. März 2020, dem Datum der vermeintlichen Tat, veröffentlichte Gasparro ein Pseudo-Altarbild für Simon, und zwar mit dem Titel: »Das Martyrium des Heiligen Simon von Trient durch den jüdischen Ritualmord«. Das Bild kann wohl als eines der drastischsten Beispiele für eine neue Visualisierung der Ritualmordlegende betrachtet werden. Es zeigt antisemitisch-stereotypisierte Fratzen als Gesichter, überdimensionierte Nasen und, wie so oft zuvor, den strangulierten Simon in der Mitte.

Facebook reagierte – nach Protesten – erst mit einer gewissen Verzögerung und löschte den Post.¹⁸ Immer noch zugänglich ist dagegen ein weiterer Post, der weniger wegen des abgebildeten Simon als wegen der Rahmung des Themas interessant ist, die jetzt nach den Regeln Sozialer Medien stattfindet, d.h. durch Einbindung von User-Kommentaren und in diesem Fall das Eingreifen von Administrator*innen.

Was hier deutlich wird, ist, wie sehr es der Maler versteht, die Möglichkeiten dieses Mediums für seine Zwecke zu nutzen. Gasparros Reaktion auf die Löschung des ursprünglichen Posts ist nämlich die Selbstinszenierung als Opfer: »Die Zensur der theologisch Korrekten hat gewonnen. Das Martyrium des hl. Simon von Trient wird von Facebook verdeckt.«¹⁹ Seinen Kommentar stempelt er plakativ mit dem Titel »*censored*« und macht sich damit in Text *und* Bild zum Opfer. Möglicherweise ist es dabei kein Zufall, dass der Maler sein Ölgemälde gerade im Jahr der Pandemie, auf dem Höhepunkt der Covid-Todesfälle in Italien, zur Schau gestellt hat.²⁰ In Krisen suchen Menschen verstärkt nach Sündenböcken und antisemitische Verschwörungstheoretiker*innen geben da eine eingängige Antwort. Dass bei Gasparro nun nur noch ein kleiner Ausschnitt des Gesamtbildes zu sehen ist, spielt im Grunde keine Rolle. Wer die Simon-Geschichte kennt, versteht es, das Fragment einzuordnen.

Fazit

Mit seinem ersten Aufkommen im 12. Jahrhundert in England und der raschen Ausbreitung im zentral- und südeuropäischen Raum, in der Frühen Neuzeit auch in der Polnisch-Litauischen Adelsrepublik (Wijaczka 2003) und im 19. Jahrhundert im orthodoxen (Weinberg 2014) und arabischen Raum (Frankel 1997), gehört die antisemitische Ritualmordlegende zu den historischen Phänomenen von langer Dauer. Dass das allerdings keineswegs abgeschlossen ist, zeigt die Rezeptionsgeschichte im Nationalsozialismus, wie auch die jüngsten Verwendungen durch neonazistische oder sich altkatholisch verstehende Antisemiten. Wie das Attentat auf die Synagoge von Poway zeigt, dient der »jüdische Ritualmord« auch 2019 zur Begründung von Gewalt.

Antisemitische Verschwörungstheorien sind ein wiederkehrendes historisches Phänomen. Es ist denn auch nicht damit getan, sich nur die Genese und die Produzenten von einst anzuschauen. Es genügt nicht, wie im Falle der hier vorgestellten Fallbeispiele, die Geschichte des Simon von Trient oder des Anderl von Rinn allein im Spätmittelalter bzw. in der Frühen Neuzeit zu verorten (Stiftung Kloster Dalheim 2019: [Exponatteil] 122–124). Dies ist deshalb nicht ausreichend, weil so die vielen Überschreibungen, An-

18 Der Originalpost ist zu sehen bei Ben Cohen, der auch eine Einordnung vorgenommen hat (Cohen 2020).

19 Übersetzung aus dem Italienischen UC.

20 Den Bezug zur Pandemie hat ein hoher italienischer Kirchenvertreter hergestellt: Bischof Ambrogio Spreafico, ein Mitglied des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, in einer im Übrigen deutlichen Verurteilung von Gasparros Werk (vgl. Spreafico 2020).

passungen und Instrumentalisierungen späterer Zeit untergehen und damit ein Phänomen fälschlich als historisiert eingeordnet wird.

Zu den wichtigsten Kennzeichen von Verschwörungstheorien, hier der Ritualmordlegende, gehören: der eklektizistische Gebrauch älterer Formen, und zwar aller Art, sowie die Anpassung an immer neue historische Kontexte, wobei lebensweltlich Erfahrbares mit fiktionalen Elementen zu einer möglichst überzeugenden Geschichte zusammengefügt wird. Dies zeigt sich nicht nur in der Reproduktion des textlich vermittelten Narrativs, sondern ebenso in den diversen visuellen Repräsentationen: Es sind Bilder, die offenbar auch heute noch wiedererkannt und verstanden werden.

Literatur

- ANTON, Andreas (2011): *Unwirkliche Wirklichkeiten. Zur Wissenssoziologie von Verschwörungstheorien*, Berlin: Logos.
- BARKUN, Michael (2003): *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*, Berkeley: University of California Press.
- BERLINER, Rudolf (1955): *Die Weihnachtsskrippe*, München: Prestel.
- BUTTER, Michael (2018): »Nichts ist, wie es scheint«. *Über Verschwörungstheorien*, Berlin: Suhrkamp.
- COHEN, Ben (2020): »Italian Artist Giovanni Gasparro Revives Antisemitic Blood Libel with Graphic Painting of Medieval Child ›Martyr««. In: *The Allgemeiner*, 26. März 2020, <https://www.algemeiner.com/2020/03/26/italian-artist-giovanni-gasparro-revives-antisemitic-blood-libel-with-graphic-painting-of-medieval-child-martyr/> (01.06.2023).
- CUBITT, Geoffrey T. (1989): »Conspiracy Myths and Conspiracy Theories«. In: *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 20, 12–26.
- ENGLUND, Steven (2018): »The Medieval (and Ancient) Roots of Antisemitism«. In: *The Medieval Roots of Antisemitism. Continuities and Discontinuities from the Middle Ages to the Present Day*, hg. v. Jonathan Adams/Cordelia Heß, New York/London: Routledge, 19–29.
- ERB, Rainer (1993): »Zur Erforschung der europäischen Ritualmordbeschuldigungen«. In: *Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden*, hg. v. Dems., Berlin: Metropol Verlag, 9–16.
- ESPOSITO, Anna (2003): »Das Stereotyp des Ritualmordes in den Trienter Prozessen und die Verehrung des ›Seligen‹ Simone«. In: *Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte*, hg. v. Susanna Buttaroni/Stanisław Musiał, Wien u.a.: Böhlau Verlag, 131–172.
- FRANKEL, Jonathan (1997): *The Damascus Affair. ›Ritual Murder«, Politics, and the Jews in 1840*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- FRESACHER, Bernd (1998): *Anderl von Rinn. Ritualmordkult und Neuorientierung in Judenstein 1945–1995. Mit einem Nachwort von Altbischof Reinhold Stecher*, Innsbruck, Wien: Tyrolia.
- GROH, Dieter (1992): »Die verschwörungstheoretische Versuchung oder: ›Why do bad things happen to good people?««. In: *Anthropologische Dimensionen der Geschichte*, hg. v. Dems., Frankfurt/Main: Suhrkamp, 267–304.

- HANDLER, Andrew (1980): *Blood Libel at Tiszaeszlár*, New York: Columbia University Press.
- HOFSTADTER, Richard (1966 [1964]): »The Paranoid Style in American Politics«. In: *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, hg. v. Dems., London: Jonathan Cape, 3–40.
- KEMLEIN, Sophia (1997): »Die Ansichtspostkarte – Geschichte, Funktion, technische Herstellung«. In: *Postkarten erzählen Geschichte. Die Stadt Posen 1896–1918*, hg. v. Ders., Lüneburg: Nordostdeutsches Kulturwerk, 25–60.
- KIEVAL, Hillel J. (1996): »Death and the Nation: Ritual Murder as Political Discourse in the Czech Lands«. In: *Jewish History* 10: 1, 75–91.
- KOHL, Jeanette (2018): »A Murder, a Mummy, and a Bust: The Newly Discovered Portrait of Simon of Trent at the Getty«. In: *Getty Research Journal* 10, 37–60.
- LANGER, Michael (1994): *Zwischen Vorurteil und Aggression. Zum Judenbild in der deutschsprachigen katholischen Volksbildung des 19. Jahrhunderts*, Freiburg u.a.: Herder.
- O'BRIEN, Darren (2011): *The Pinnacle of Hatred. The Blood Libel and the Jews*, Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press.
- QUAGLIONI, Diego (2003): »Das Inquisitionsverfahren gegen die Juden von Trient (1475–1478)«. In: *Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte*, hg. v. Susanna Buttaroni/Stanislaw Musial, Wien u.a.: Böhlau Verlag, 85–130.
- ROSE, E.M. (2015): *The Murder of William of Norwich. The Origins of the Blood Libel in Medieval Europe*. New York: Oxford Univ. Press.
- SCHROUBEK, Georg R. (2003): »Zur Frage der Historizität des Andreas von Rinn«. In: *Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte*, hg. v. Susanna Buttaroni/Stanislaw Musial, Wien u.a.: Böhlau Verlag, 173–196.
- SCHROUBEK, Georg R. (1993): »Zur Tradierung und Diffusion einer europäischen Aberglaubensvorstellung«. In: *Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden*, hg. v. Rainer Erb, Berlin: Metropol Verlag, 17–24.
- SCHROUBEK, Georg R. (1986): »Zur Verehrungsgeschichte des Andreas von Rinn«. In: *Das Fenster [Innsbruck]* 20, 3845–3855.
- SPREAFICO, Ambrogio (2020): »A proposito di un dipinto su Simonino di Trento«, <https://www.agensir.it/chiesa/2020/04/02/a-proposito-di-un-dipinto-su-simonino-di-trento/> (01.06.2023).
- STIFTUNG KLOSTER DALHEIM (Hg.) (2019): *Verschwörungstheorien – früher und heute* (2019). Begleitbuch zur Sonderausstellung der Stiftung Kloster Dalheim, Münster: Ardey-Verlag.
- SZAROTA, Elida M. (1975): »Das Jesuitentheater als Vorläufer moderner Massenmedien«. In: *Daphnis* 4, 129–143.
- TILG, Stefan (2004): »Die Popularisierung einer Ritualmordlegende im Anderl-von-Rinn-Drama der Haller Jesuiten (1621)«. In: *Daphnis* 33, 623–640.
- TREUE, Wolfgang (1996): *Der Trienter Judenprozeß. Voraussetzung – Abläufe – Auswirkung (1475–1588)*, Hannover: Hahn.
- VÉRI, Daniel (2016): »The Tiszaeszlár Blood Libel: Image and Propaganda«. In: *Nineteenth-Century Anti-Semitism in International Perspective – Open Peer Review*, 13.12.2016, <https://antisem19c.hypotheses.org/742> (01.06.2023).

- VOLKOV, Shulamit (1990): »Antisemitismus als kultureller Code«. In: Dies.: *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, München: Beck, 13–36 [zuerst 1978 in englischer Sprache].
- WEINBERG, Robert (2014): *Blood Libel in late Imperial Russia. The Ritual Murder Trial of Mendel Beilis*, Bloomington/Indianapolis: Indiana Univ. Press.
- WIJACZKA, Jacek (2003): »Ritualmordbeschuldigungen und -prozesse in Polen-Litauen vom 16. bis 18. Jahrhundert«. In: *Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte*, hg.v. Susanna Buttaroni/Stanislaw Musial, Wien u.a.: Böhlau Verlag, 213–232.
- YABLOKOV, Ilya et al. (2020): »Histories and regions. Introduction«. In: *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*, hg.v. Michael Butter/Peter Knight, London, New York: Routledge, 525–530.
- ZWIERLEIN, Cornel (2020): »Conspiracy theories in the Middle Ages and the early modern period«. In: *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*, hg.v. Michael Butter/Peter Knight, London, New York: Routledge, 542–554.

Quellen

- DECKERT, Josef (1893): *Vier Tiroler Kinder, Opfer des chassidischen Fanatismus. Urkundlich dargestellt*, Wien: Selbstverlag.
- ECKERT, Willehad Paul (1966): »Aus den Akten des Trienter Judenprozesses«. In: *Judentum im Mittelalter: Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, hg.v. Paul Wilpert, Berlin: Walter de Gruyter, 283–336.
- SCHRAMM, Hellmut (1943): *Der jüdische Ritualmord. Eine historische Untersuchung*, Berlin: Theodor Fritsch Verlag.
- THOMAS OF MONMOUTH [1150–1173] (2014): *Life and Passion of William of Norwich*. Nach der englischen Neuausgabe von Miri Rubin, London: Penguin.

Bildnachweise

- Abb. 1, 2 und 3: *Historie von Simon zu Trient*. Druck: Albrecht Kunne. Trient: 6. September 1475. Bayerische Staatsbibliothek, <https://daten.digital-sammlungen.de/~db/0002/bsb00027835/images/> (01.06.2023).
- Abb. 4: Daniel Mauch: Martyrium des Heiligen Simon. Chiesa San Pietro Trient. Skulptur/ Polychromes Holz, 1505/1510, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Simonino_Trento.jpg (01.06.2023).
- Abb. 5: Tuberinus [Johannes Matthias Tiberinus] (1475): *Die geschicht vnd legend von dem seyiligen Kind vnd marterer genannt Symon von den Juden zu Trientt gemarteret vnd getötet ...* Augsburg: Zainer; ND Albert Schramm (1920), Leipzig: Klinkhardt, <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/3QZ5QQONHRRVFGUVFSCQILCH37WP5SP>, Nutzungsbedingungen: public domain, <https://creativecommons.org/publicdomain/mark/1.0/deed.de> (01.06.2023).

Abb. 6: Wilhelm Pleydenwurff, Michael Wolgemut (1493): Buchillustration, Holzschnitt.

In: Schedel, Hartmann: Register des Buchs der Croniken und Geschichten. Nürnberg, CCLIVv. Quelle: Universitätsbibliothek Heidelberg, http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/is00309000/0500/image?sid=1021404d986536b08d208b385a127067#current_page (23.03.2022), <https://www.ub.uni-heidelberg.de/helios/digi/nu>

Abb. 7: Figurengruppe. Wallfahrtskirche von Judenstein bei Rinn, Franz Xaver Nißl, um 1766. Foto: Heinrich Hoffmann, 1928. Deutsches Historisches Museum, Berlin. © Raumbildverlag Otto Schönstein/DHM. Abdruckgenehmigung liegt vor.

Abb. 8: Bildpostkarte, Figurengruppe Judenstein, undatiert [1920er Jahre]. Vorder- und Rückseite. Quelle: Privatbesitz.

Abb. 9: Bildpostkarte, Wallfahrtsort Judenstein, undatiert [1920er Jahre]. Vorder- und Rückseite. Quelle: Privatbesitz.