

Eberhard Bethges Beitrag zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden¹

Andreas Pangritz

Abstract

Eberhard Bethge, der Freund und Biograph Dietrich Bonhoeffers, zählte zu den wichtigsten Wegbereitern des Rheinischen Synodalbeschlusses »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« vom 11. Januar 1980. In kritischer Rezeption und Fortschreibung der Theologie Bonhoeffers und der Barmer Theologischen Erklärung entdeckte er die zentrale theologische Bedeutung der Begegnung mit zeitgenössischen Juden und erkannte den »Holocaust als Wendepunkt« für Kirche und Theologie. Dieser Weg, der eine scharfe Auseinandersetzung mit dem Antijudaismus der theologischen Tradition auch der Bekennenden Kirche einschloss und zu einer eindeutigen Absage an die christliche Judenmission führte, wird im einzelnen nachgezeichnet und in seiner Bedeutung für heute gewürdigt. Dabei stellt sich heraus, dass für Bethge auch der Synodalbeschluss von 1980 nur eine Zwischenstation darstellte, der weitere Schritte folgen sollten.

Einleitung: Bethge, Bonhoeffer und die Juden

Eberhard Bethge zählt zu den wichtigsten Wegbereitern des bahnbrechenden Rheinischen Synodalbeschlusses »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« vom 11. Januar 1980. Im Rückblick könnte man meinen, für den Freund und Biographen Dietrich Bonhoeffers sei dies gleichsam vorherbestimmt und daher selbstverständlich gewesen. Tatsächlich jedoch war es ein langer Weg, den Bethge zurückzulegen hatte, bis er die zentrale theologische Bedeutung des Gesprächs mit zeitgenössischen Juden entdeckte und den »Holocaust als Wendepunkt« für Kirche und Theologie erkannte. Und gerade hier zeigte sich, dass er nicht nur Freund und Biograph Dietrich Bonhoeffers war, sondern zugleich »ein eigenständiger Theologe von großer Kraft und Kreativität«.²

Ich habe Eberhard Bethge zum ersten Mal erlebt, als er aus Anlass der Verleihung des Leopold-Lucas-Preises am 24. Oktober 1979 in Tübingen über »Dietrich Bon-

1. Überarbeitete Fassung eines Vortrags vom 28. August 2009 auf dem Symposium »Bekennen und Widerstehen« zum 100. Geburtstag von Eberhard Bethge in der Kaiserswerther Diakonie, Düsseldorf.
2. F. H. Littell, Philadelphia, März 1979, in: H. E. Tödt u. a. (Hg.), *Wie eine Flaschenpost. Ökumenische Briefe und Beiträge für Eberhard Bethge*, München 1979, 328–330: 329. – Littell hatte Dietrich Bonhoeffer während dessen abgebrochenem USA-Aufenthalt im Sommer 1939 am Union Theological Seminary in New York kennengelernt und hatte Eberhard Bethge 1948 während dessen erstem Aufenthalt in den USA an der University of Michigan betreut; seit Littell Ende 1948 als Berater für religiöse Angelegenheiten der amerikanischen Armee nach Deutschland kam, stand er auf Evangelischen Kirchentagen und bei Tagungen Evangelischer Akademien im Kontakt mit den Bethges (vgl. Littell, a. a. O., 328).

hoeffter und die Juden« sprach.³ Dies war noch im unmittelbaren Vorfeld der Beschlussfassung auf der Rheinischen Synode. Angeregt durch eine Anfrage Emil Fackenheim's »zur Bedeutung Bonhoeffers in bezug auf eine künftige jüdische wie christliche ›Theologie nach dem Holocaust‹«,⁴ hatte Bethge sich veranlasst gesehen, seine Akten über Bonhoeffer noch einmal hervorzuholen, um dessen Verhältnis zu den Juden deutlicher herauszuarbeiten, als dies in der großen Bonhoeffer-Biographie von 1967 geschehen war. Er meinte jetzt, »eine deutliche Entwicklung« bei Bonhoeffer wahrnehmen zu können »von der Einsicht in die diakonischen Sünden der Kirche zum Wagnis, theologische Sünden zu sehen und nicht weiter zu begehen«.⁵

Persönlich bin ich Bethge dann zum ersten Mal auf der Tagung des Bonhoeffer-Komitees in Kaiserswerth vom 22.-24. Mai 1981 begegnet, die eben das Thema »Bonhoeffer und die Juden« zum Thema hatte. Auf dieser Kaiserswerther Tagung wurden bereits Kontroversen ausgetragen, die der Rheinische Synodalbeschluss aufgelöst hatte. So sei, wie Bethge in seiner Einleitung zur Tagung sagte, »in der Vorbereitung zum rheinischen Beschluß« deutlich geworden, »daß nun nicht mehr Bekenntnisse diakonischer Schuld ein weiteres Mal zu wiederholen seien,« was vielmehr auf »ein lästerliches Alibi« hinauslaufen würde, »sondern daß jetzt theologische Schuld zu benennen ist [...]«.⁶

Ich will mich dem Thema nähern, indem ich in einem ersten Durchgang einige Schlüsseldaten in Erinnerung rufe, an denen m. E. erkennbar wird, wie weit Bethge vorausgedacht hat, was in Kirche und Theologie auch heute kaum eingelöst ist. In einem zweiten Durchgang will ich Bethges Beitrag zur Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses dann systematisch reflektieren, wobei dann auch Aspekte zur Sprache kommen sollen, bei denen ich heute meine, mit Bethge über Bethge hinaus fragen zu müssen.

I. Eberhard Bethges Weg zum Rheinischen Synodalbeschluss und darüber hinaus

1. Vorgeschichte

Am Anfang der neuen Wendung in Bethges theologischer Entwicklung steht ein Widerspruch: Einerseits war er im Jahr 1966 in Chicago mit kritischen Fragen amerikanischer Studenten im Blick auf antijudaistische Äußerungen Bonhoeffers in dessen Essay »Die Kirche vor der Judenfrage« konfrontiert worden, der gerade in

3. Vgl. *E. Bethge*, Dietrich Bonhoeffer und die Juden, in: E. Feil u. I. Tödt (Hg.), Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute, München 1980, 171–214.
4. A. a. O., 172. – Fackenheim hatte angenommen, Bonhoeffer habe gesagt, »daß nach Hitler Deutsche nicht mehr evangelisierend mit Juden sprechen können«, und gefragt, wie Bonhoeffer das gemeint habe: »Meinte er, daß ... der Holocaust ein epochales Ereignis darstellt, welches für immer die jüdisch-christlichen Beziehungen verändert hat? Oder daß dieses Ereignis nur aufgedeckt hat, was von Anfang an eine christliche Abirrung gewesen ist?« (zitiert nach Bethge, ebd.). – Vgl. auch *E. Bethge*, Nichts scheint mehr in Ordnung, in: W. Huber u. I. Tödt (Hg.), Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität, München 1982, 30–40: 33.
5. Bethge, a. a. O., 37. – Vgl. *E. Bethge*, Dietrich Bonhoeffer unter den Verstummten? Vortrag 1990 über Bonhoeffers Situation am 9. November 1938, in: ders., Erstes Gebot und Zeitgeschichte. Aufsätze und Reden 1980–1990, München 1991, 100–111.
6. Bethge, Nichts (s. Anm. 4), 35.

englischer Übersetzung erschienen war.⁷ Andererseits hatte die Veröffentlichung der Bonhoeffer-Biographie eine Reaktion Karl Barths vom 25. Mai 1967 ausgelöst, die ein überraschendes Bekenntnis gerade im Vergleich zu Bonhoeffer enthielt: Barth empfand es nämlich längst als »Schuld«, dass er die sog. »Judenfrage«, die »Bonhoeffer 1933 ff. [...] so zentral und energisch ins Auge gefaßt und in Angriff genommen« hatte, »im Kirchenkampf jedenfalls öffentlich« – z. B. in Barmen 1934 – »nicht ebenfalls als entscheidend geltend gemacht habe«.⁸

Es ist für unseren Zusammenhang unerheblich, ob die kritischen Anfragen der amerikanischen Studenten berechtigt waren und ob Barths Schuldbekenntnis angesichts seines tatsächlichen Engagements während der Nazizeit angebracht war. Wichtig für unseren Zusammenhang ist allein, dass beides bei Bethge eine neue Frage im Blick auf Barths, v. a. aber auch Bonhoeffers und seine eigene Rolle im Kontext des Kirchenkampfes ausgelöst hat: die Frage nach der Schuld und Verantwortung gerade auch der Bekennenden Kirche im Blick auf den millionenfachen Judenmord.

Erste Konsequenzen dieser neuen Fragestellung deuten sich an in Bethges Vortrag »Troubled Selfinterpretation and Uncertain Reception of the Church Struggle« auf der Gründungsversammlung der von Franklin Littell und Hubert Locke einberufenen Annual Scholars' Conferences on the Holocaust and the Churches in Detroit 1970, auf Deutsch unter dem Titel »Umstrittenes Erbe. Zum Selbstverständnis der Bekennenden Kirche und seinen Auswirkungen heute« wiederholt am *Dies academicus* der Universität Bonn am 9. November 1970.⁹ Hier zeichnet sich ein Muster ab: Viele seiner neuen Erkenntnisse hat Bethge in den USA gewonnen und dort auch zuerst in Vorträgen und Diskussionen erprobt, bevor er es wagte, sie in den deutschen Kontext einzubringen. Im Nachhinein hat Bethge die Intention seines Vortrags über das »umstrittene Erbe« der Bekennenden Kirche dahingehend zusammengefasst, dass er sich in diesem ersten Schritt darum bemüht habe, »die Bekenntnisleistungen der dreißiger Jahre« vor jüdischen »Zeugen der Shoah« »auf ein neues Maß herunterzuschrauben«.¹⁰

7. Vgl. Bethge, a. a. O., 32. – Vgl. E. Bethge, Kirchenkampf und Antisemitismus, in: ders., Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden 1970–1979, München 1979, 224–242: 233: Es sei für ihn »eine schwierige Zeit« gewesen, als er »in den USA mit einer heftigen Kritik an Bonhoeffer von jüdischer Seite konfrontiert wurde«, wobei nicht zuletzt auf »Sätze antijüdischer Theologie Bonhoeffers aus dessen Artikel über die Judenfrage vom April 1933« verwiesen wurde. – Tatsächlich war in diesem Aufsatz, mit dem Bonhoeffer zur Solidarität mit den im Nazistaat diskriminierten und verfolgten Juden aufrief, doch auch zu lesen, »daß das ›auserwählte Volk‹, das den Erlöser der Welt ans Kreuz schlug, in langer Leidensgeschichte den Fluch seines Tuns tragen muß« (*D. Bonhoeffer, Die Kirche vor der Judenfrage*, in: ders., Berlin 1933, hg. v. C. Nicolaisen u. E.-A. Scharffenorth [DBW 12], Gütersloh 1997, 354).
8. K. Barth, Brief an E. Bethge vom 22. 5. 1967, in: *EvTh* 28 (1968), 555 f.; zit. bei E. Bethge, Christologisches Bekenntnis und Antijudaismus. Zum Defizit von Barmen I (1983), in: ders., *Bekennen und Widerstehen. Aufsätze, Reden, Gespräche*, München 1984, 113–140: 113; erneut erwähnt in: E. Bethge, *Barmen und die Juden – eine nicht geschriebene These?*, in: R. Claussen u. S. Schwarz (Hg.), *Vom Widerstand lernen. Von der Bekennenden Kirche bis zum 20. Juli 1944*, Bonn 1986, 147–166: 154.
9. E. Bethge, *Troubled Selfinterpretation and Uncertain Reception of the Church Struggle*, in: F. H. Littell u. H. G. Locke (Hg.), *The German Church Struggle and the Holocaust*, Detroit 1974, 167–184; vgl. auch: E. Bethge, *Umstrittenes Erbe. Zum Selbstverständnis der Bekennenden Kirche und seinen Auswirkungen heute* (1970), in: *WPKG ›PTh‹* 60 (1971), 149–161; wieder in: Bethge, *Am gegebenen Ort* (s. Anm. 7), 103–116.
10. E. Bethge, *Schoah und Protestantismus* [1988], in: ders., *Erstes Gebot und Zeitgeschichte* (s. Anm. 5), 41–68: 59.

Das »solus Christus« von Barmen und seine Auslegung im »sola ecclesia« der scheinbar unpolitischen Parole »Kirche soll Kirche bleiben« habe zwar im totalitären Führerstaat eine »Insel des Nonkonformismus« geschaffen; doch habe es zugleich die »Selbsttäuschung« der Bekennenden Kirche über ihre faktische Zustimmung zur Politik des Nazistaates auch und gerade gegenüber den Juden befördert.¹¹ Das Christusbekenntnis hat die Bekenner nicht in die Lage versetzt, sich dem Überfall auf Polen vor 60 Jahren zu widersetzen, im Gegenteil: dieser wurde ihnen zum Anlass, ihre Vaterlandstreue unter Beweis zu stellen. Dieses politische Versagen der Bekennenden Kirche – Bethge redet von »einer Art Schizophrenie«¹² – habe nach 1945 die Herausbildung einer problematischen Barmen-Orthodoxie begünstigt: »Nun erhält das großartige ›solus‹ von Barmen [...] so etwas wie totalitäre und imperialistische Züge, zumal sein Wortlaut keinen Hinweis auf Kreuz und Solidarität enthält.«¹³ Demgegenüber will Bethge Barmen historisch interpretieren: »Das gleiche Wort aus dem gleichen Mund, aber zu anderer Stunde und von anderem Stuhl verbürgt nicht den gleichen Klang.« Spätestens im Nachhinein bedürfe Barmen einer Ergänzung durch »ein Wort vom solidarischen Mitleiden und Eintreten für Entrechtete«.¹⁴ Im Focus von Bethges politischer Kontextualisierung der Barmer Erklärung stand zunächst jedoch nicht das christlich-jüdische Verhältnis, sondern die Frage nach seiner Anwendbarkeit im Kampf gegen die Apartheid in Südafrika.

2. Vorbereitungsarbeit im Ausschuss »Christen und Juden«

Mit der Veröffentlichung der ersten Studie »Christen und Juden« durch den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland im Jahr 1975 deutete sich eine neue Stufe in der Aufarbeitung der Vergangenheit an. Manche Ambivalenzen in dieser Studie und ihr Charakter als bloßer Diskussionsanstoß veranlassten die Rheinische Landessynode am 15. Januar 1976, die Kirchenleitung zu beauftragen, einen Ausschuss einzusetzen mit dem Ziel, »eine Stellungnahme zur Studie des Rates der EKD Christen und Juden mit möglichen praktischen Konsequenzen zu erarbeiten«. Juden sollten ausdrücklich »um ihre Mitarbeit in diesem Ausschuss« gebeten werden.¹⁵

Schon am Tag vor dieser Beschlussfassung hatte Bethge in seiner Bibelarbeit »Antijudaismus der Christen« über 1 Petr 2,5–10 programmatisch die Richtung angedeutet, die ihm für die Arbeit des Ausschusses vorschwebte.¹⁶ Hier benannte er als »eine der Naivitäten meines Lebens und meiner Kirche [...], daß wir als Christen

11. Bethge, Umstrittenes Erbe, in: ders., Am gegebenen Ort (s. Anm. 7), 104f. – Vgl. K. Barth, Die Bekennende Kirche in Deutschland im Jahre 1938/39 (zit. nach Bethge, Umstrittenes Erbe, a. a. O., 109): Die »Judenfrage und darüber hinaus die politische Frage als solche und im Ganzen« sei »heute eine Glaubensfrage geworden« – eine Einsicht, vor der sich »auch viele von den Besten in der Bekennenden Kirche noch immer die Augen zu(hielten)«.

12. Bethge, Umstrittenes Erbe (s. Anm. 11), 109f.

13. A. a. O., 115.

14. A. a. O., 114.

15. Vgl. Ch. M. Raisig, Wege der Erneuerung. Christen und Juden: Der Rheinische Synodalbeschluss von 1980, Potsdam 2002, 126.

16. E. Bethge, Antijudaismus der Christen. Bibelarbeit über 1 Petrus 2,5–10 auf der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland, Bad Neuenahr, 14. Januar 1976, in: WPKG · PTh · 65 (1976), 198–207; wieder in: Bethge, Am gegebenen Ort (s. Anm. 7), 191–201.

diese tröstliche Herausforderung« – »Ihr seid das auserwählte Geschlecht [...]« – »vielleicht allzu direkt auf uns bezogen hatten [...], ohne die schreckliche Wirkungsgeschichte zu bedenken.«¹⁷ Daher sei es notwendig, auch theologisch umzukehren und »ein neues Verständnis von Ekklesiologie und Christologie angesichts eines Dialogs mit den Juden« zu entwickeln. Dies schließe auch »den Verzicht auf die Judenmission« ein, den die EKD-Studie von 1975 »noch nicht« hatte »gemeinsam aussprechen« wollen.¹⁸

Am 15. November 1976 kam der Ausschuss »Christen und Juden« zu seiner konstituierenden Sitzung in Düsseldorf zusammen; unter den 22 Mitgliedern waren auch vier Juden, darunter Rabbiner Yehuda Aschkenasy (Hilversum, NL) und die Politologin Edna Brocke (damals Regensburg).¹⁹ In den ersten Sitzungen wurde insbesondere von den jüdischen Mitgliedern auf die Unvereinbarkeit der Begriffe »Dialog« und »Mission« hingewiesen; keinesfalls könnten »Mission und Dialog« als »zwei Dimensionen des einen christlichen Zeugnisses« gegenüber den Juden gelten, wie dies in der EKD-Studie »Christen und Juden« behauptet werde. »Der Missionsbefehl nach Mt 28,19 richte sich an die ›gojim‹ und nicht an Israel.«²⁰ Nach langwierigen, durchaus kontroversen Diskussionen wurde schließlich auf der sechsten Sitzung am 13. Februar 1978 ein von Heinz Kremers entworfener Text verabschiedet, der eine Absage an die Judenmission beinhaltete, in der es u. a. heißt: »Die bleibende Berufung Israels verbietet es der Kirche, ihr Zeugnis ihm gegenüber in derselben Weise wie ihre Sendung (Mission) zu allen andern Völkern zu verstehen.«²¹ Bedenken, die Bethge auf der fünften Sitzung am 21. Februar 1977 geäußert hatte, wonach die Rede von »allen Völkern«, an die sich die Mission wende, »imperial« klinge und ebenso wie die Rede von der »Einzigartigkeit Jesu« eine »triumphale Theologie« zum Ausdruck bringe, konnten sich nicht durchsetzen.²² So fand der Entwurf von Kremers in dieser Form Eingang in den Rheinischen Synodalbeschluss vom 11. Januar 1980.

Eine »neue Ära in Bethges geistlichem Amt« begann, als es während eines längeren USA-Aufenthalts der Bethges im Winter 1976/77 zu Begegnungen mit Holocaust-Überlebenden und jüdischen Gelehrten kam.²³ Die Fähigkeit, dem Bruder zuzuhören, die Bonhoeffer in Finkenwalde zum Maßstab des »Gemeinsamen Lebens« gemacht hatte,²⁴ wurde nun von Bethge auf das christlich-jüdische Verhältnis übertragen. Besonderen Eindruck machten offenbar die Begegnung mit Elie Wiesel, dessen Auschwitz-Buch »Die Nacht«²⁵ Bethge von Ruth Zerner erhalten hatte, und die

17. Bethge, Kirchenkampf und Antisemitismus (s. Anm. 7), 230.

18. Bethge, Antijudaismus der Christen (s. Anm. 16), 197.

19. Vgl. die Mitgliederliste bei Raisig, Wege (s. Anm. 15) 127, Anm. 94.

20. Raisig, Wege (s. Anm. 15), 135 f.

21. A. a. O., 152 f.

22. A. a. O., 153 f.

23. Vgl. Ruth Zerner, Begegnungen mit Juden: Eine neue Ära in Bethges geistlichem Amt, in: H. E. Tödt u. a. (Hg.), Flaschenpost, 322–327: 322.

24. Vgl. D. Bonhoeffer, Gemeinsames Leben/Das Gebetbuch der Bibel, hg. v. G. L. Müller u. A. Schönherr, München 1987 (DBW 5), 82: »Wer nicht lange und geduldig zuhören kann, der wird am Andern immer vorbeireden und es selbst schließlich gar nicht mehr merken.«

25. E. Wiesel, Die Nacht, Esslingen 1980. – Das Buch war zunächst 1956 auf Jiddisch unter dem Titel »Un die Velt hot geshvign« erschienen; eine kürzere französische Fassung war 1958 in Paris mit einem Vorwort von François Mauriac unter dem Titel »La Nuit« veröffentlicht worden, eine englische Übersetzung 1960 unter dem Titel »Night«.

Begegnung mit Rabbi Irving Greenberg in New York.²⁶ Im Februar 1977 nahmen Eberhard und Renate Bethge an einer Holocaust-Konferenz in San José in Kalifornien teil, worüber Renate Bethge in einem Artikel berichtete. Ihr Bericht lässt die Erschütterung deutlich erkennen, aber auch ein gewisses Befremden darüber, dass der »deutsche Widerstand« gegen die Nazis »für die Juden ein völlig unwichtiges Faktum« war. Renate Bethge erwähnt auch die Kritik von Bruno Bettelheim am Begriff »Holocaust« als einer »Verdrängung« des Problems; »Massenmord sei das adäquate Wort«.²⁷ Auf einer weiteren Holocaust-Konferenz in New York hielt Eberhard Bethge am 6. März 1977 einen Vortrag über »The Holocaust and Christian Anti-Semitism«,²⁸ in dem bereits eine durch die jüngsten Erfahrungen radikalisierte Perspektive erkennbar wird, die sich dann auch auf seine Mitarbeit im rheinischen Ausschuss auswirken sollte.²⁹

Schon im Titel enthält der Vortrag eine Provokation, indem nicht nur von einem theologischen Antijudaismus in der christlichen Tradition, sondern explizit von einem christlichen Antisemitismus gesprochen wird, der für den Holocaust mitverantwortlich gewesen sei. Er sei auch dafür verantwortlich gewesen, dass in der Bekennenden Kirche jedes Bewusstsein dafür gefehlt habe, »daß die berühmte Erklärung der Barmer Synode vom Mai 1934 [...] kein Wort über die Juden einschloß.«³⁰ Inzwischen hatte Bethge gelernt, »neu und kritischer auf die eigene Vergangenheit, selbst auf die des großen Kirchenkampfes zurückzublicken, [...] nicht nur in defensiver Weise auf jüdische Kritik [...] zu reagieren« und »es tatsächlich für möglich zu halten, daß auch Bonhoeffers zentrale Schriften theologische Antijudaismen enthalten.«³¹

Aus dieser Perspektive seien an der EKD-Studie »Christen und Juden« von 1975 doch »einige kritische Punkte« zu benennen: So habe sich die Studie nicht zu einer »eindeutigen Absage an christliche Mission unter Juden« durchringen können. Auch lasse sie jede Erwähnung von »Luthers theologischem und dann natürlich auch politisch und sozial, ja moralisch wirksamem Antisemitismus« vermissen. Sie enthalte »keinen Absatz über das von Theologen als Theodizeeproblem bezeichnete schwere Rätsel, das mit Auschwitz für Juden und erst recht für Christen schrecklich erneuert worden ist [...]«, wie sie auch noch kaum ein Bewusstsein für die christliche Mitverantwortung und Schuld am Judenmord erkennen lasse, die darin bestehe, dass die Nazis sich auf »Modelle« beziehen konnten, die von Christen entwickelt worden waren.³² Und die Rede von der »Katastrophe« des Judentums sei eine Verharmlo-

26. Zerner, *Begegnungen* (s. Anm. 23), 326 f.

27. *Renate Bethge*, Hölle im Seminar: Eine Begegnung zwischen Juden und Christen, in: EK 10 (1977), 354–355; auch unter dem Titel »Eine schwer erträgliche Konferenz« in: JK 39 (1978), 486–490.

28. *E. Bethge*, *The Holocaust and Christian Anti-Semitism: Perspectives of a Christian Survivor*, in: USQR 23 (1977), 141–155. – In verschiedenen Entwurfsfassungen war dieser Vortrag schon zuvor zweimal vorgetragen worden – einmal am 5. 12. 1976 am Lehmann College der City University of New York, dann wieder am 15. 12. 1976 an der Boston University (vgl. Zerner, *Begegnungen* [s. Anm. 23], 327, Anm. 4).

29. Die deutsche Fassung erschien zuerst unter dem Titel »Kirchenkampf und Antisemitismus. Ein autobiographischer Beitrag« in: A. Baudis u. a. (Hg.), *Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Helmut Gollwitzer zum 70. Geburtstag* am 29. Dezember 1978, München 1979, 167–184; wieder abgedruckt in: Bethge, *Am gegebenen Ort* (s. Anm. 7), 224–242.

30. Bethge, *Kirchenkampf und Antisemitismus* (s. Anm. 7), 228 f.

31. A. a. O., 233 f.

32. A. a. O., 237 f.

sung; demgegenüber wäre nach Bethge – trotz Bruno Bettelheims Bedenken – der von Elie Wiesel zuerst in der Auschwitznovelle »Nacht« benutzte Begriff »Holocaust« angemessen: »Der Name ›Holocaust‹, nicht ›Katastrophe‹, beginnt jedenfalls damit, Hitlers Griff nach uns, noch durch ›Auschwitz‹, zu bannen und Hitlers Macht zu hindern, immer noch eine Sprache zu sprechen, die nichts als Tod bezeugt.«³³ Bethges Vortrag endet mit einem Ausspruch von Rabbi Nachman aus Bratzlav: »Kein Herz ist so ganz wie ein gebrochenes Herz,« den Irving Greenberg neu interpretiert hatte: »Nach Auschwitz gibt es keinen Glauben, der so ganz wäre wie der Glaube, der zertrümmert und umgeschmolzen ist in den Öfen.«³⁴

Auf dem Evangelischen Kirchentag in Berlin 1977 setzte sich Bethge dann im deutschen Kontext kritisch mit dem Antisemitismus in der kirchlichen Tradition am Beispiel Adolf Stoeckers, des Gründers der Berliner Stadtmission, auseinander. Der »Blick auf Stoecker nach Auschwitz« sollte die Augen öffnen für »bisher unerkannte Grenzen und Folgen reformatorischer und bekennniskirchlicher Auslegung der christlichen Botschaft.«³⁵ Denn angesichts der Diskriminierung und Verfolgung der Juden im Nazistaat sei »das Verschweigen der Judenfrage« in Barmen »schon in sich selbst ein Stück Antisemitismus« gewesen.³⁶ Daher fordert Bethge nun eine Revision der Christologie, die wegen ihrer Amalgamierung mit der »Substitutionstheorie«, der Theorie von der Enterbung Israels durch die Kirche, zu einer Ideologie »des totalitären imperialen Siegers« verkommen sei.³⁷

Auf der siebten Sitzung des Ausschusses »Christen und Juden« am 17. April 1978 brachte Bethge die Erfahrungen aus Begegnungen mit Holocaust-Überlebenden und jüdischen Gelehrten in den USA in die Diskussion ein, indem er darum bat, »in Erweiterung der Tagesordnung die Überlegung anzustellen, ob das Thema Holocaust (zusammen mit der Theodizee-Frage) ein eigener Punkt für die Ausschußarbeit werden muß.«³⁸ Daraufhin wurde er beauftragt, für die nächste Sitzung einen »Bericht über die Holocaust-Diskussion in den USA« vorzubereiten.³⁹ Auf der achten Sitzung am 5. Juni 1978 stellte Bethge die Geschichte der Holocaust-Konferenzen in den USA seit 1970 dar. Er begründete erneut die Verwendung des Begriffes »Holocaust« anstelle der Rede von der »Katastrophe des europäischen Judentums« in der EKD-Studie, die nicht erkennen lasse, dass es sich bei dieser Katastrophe um eine von Menschen ausgeführte »Aktion« handelte. Er betonte, »daß es nun darum gehe, [...] ›eine Theologie nach dem Holocaust‹ zu entwickeln [...]«, und verwies auf entsprechende jüdische und christliche Versuche in den USA. »Unsere Theologie könne nicht länger die gleiche [...] sein wie vor dem Holocaust.« Dies bedeute »zu allererst, daß Theologie nicht länger unter Absehung ihrer Wirkungsgeschichte getrieben werden könne«. Darüber hinaus seien die »gängigen Theodizeemodelle« in Frage zu stellen.⁴⁰

33. A. a. O., 239. – Vgl. auch E. Bethge, Adolf Stoecker und der kirchliche Antisemitismus. Judenhaß und Sozialistenfeindschaft – eine christlich-deutsche Tradition?, in: ders., Am gegebenen Ort (s. Anm. 7), 202–223; 219 f.

34. Bethge, Kirchenkampf und Antisemitismus (s. Anm. 7), 241. – Vgl. auch Bethge, Adolf Stoecker (s. Anm. 33), 222.

35. Bethge, Adolf Stoecker (s. Anm. 33), 203.

36. A. a. O., 207.

37. A. a. O., 214.

38. Raisig, Wege (s. Anm. 15), 162.

39. A. a. O., 164.

40. A. a. O., 165 f.

Aufgrund seines Referats wurde Bethge beauftragt, für eine geplante Klausurtagung vom 1.-3. September 1978 in Stolberg-Zweifall einen »Entwurf zum Thema Holocaust« vorzulegen.⁴¹ Daraus ist dann die auf der elften Sitzung am 4. Dezember 1978 verabschiedete These »Der Holocaust als Wendepunkt« hervorgegangen. Sie sollte den ursprünglich geplanten fünf Thesen über »die gemeinsame Bibel«, »Jesus Christus zwischen Juden und Christen«, »das eine Volk Gottes«, »Gerechtigkeit und Liebe im Judentum und im Christentum« und »Zur Frage der Judenmission« programmatisch vorangestellt werden.⁴²

3. Der Beschluss vom 11. Januar 1980 in Bad Neuenahr

Das von Bethge entworfene Kapitel »Der Holocaust als Wendepunkt«, das als These I mit dem Rheinischen Synodalbeschluss verabschiedet werden sollte, beginnt mit einer Umschreibung des Begriffs »Holocaust« in Anknüpfung an Elie Wiesel »Nacht«.⁴³ Dieser bedeute »eine Krise unserer Zivilisation, Kultur, Politik und Religion«, wobei der religiöse Aspekt besonders betont wird, »weil für die Christen die geplante und durchgeführte Ausrottung des erwählten Volkes Gottes vollzogene Blasphemie ist [...]«. Von diesem »ungeheuerlichen Ereignis« sei daher nicht nur »die Judenheit« betroffen, sondern »nicht weniger« auch »Christen in Deutschland«.⁴⁴

Durch den Holocaust sei »die alte Frage nach der Theodizee in ungeahnter Schärfe neu gestellt«. Dies wird durch jüdische und einige christliche Stimmen einer Theologie nach dem Holocaust ausführlich belegt, wobei zunächst Elie Wiesel zu Wort kommt: »Niemals werde ich diese Flammen vergessen, die meinen Glauben für immer verzehrten.«⁴⁵ Richard Rubenstein kommt zu Wort, der »das historisch überlieferte Gottesbild« im Angesicht von Auschwitz aufgegeben habe und ein heiliges »Nichts« stehen lasse.⁴⁶ Emil Fackenheim kommt zu Wort, der demgegenüber »eine gebietende Stimme« von Auschwitz her hörte, die spreche: »Juden ist nicht erlaubt, Hitler posthume Siege zu überlassen [...] Ihnen ist verboten, an Gott zu verzweifeln, damit das Judentum nicht untergeht.«⁴⁷ Irving Greenberg und Abraham Heschel kommen zu Wort und erneut Elie Wiesel, der Rubenstein widerspricht: »Jude zu sein, bedeutet, sämtliche Gründe in der Welt dafür zu haben, keinen Glauben zu haben an Sprache, an Singen, an Gebete und an Gott; aber fortzufahren, die Geschichte zu erzählen, den Dialog weiterzutragen, und meine eigenen stillen Gebete

41. A. a. O., 166.

42. A. a. O., 171.

43. Gleichsam als Motto vorangestellt ist eine Vergebungsbitte Leo Baecks für die Täter, die apokryph sein dürfte (vgl. *N. P. Levinson*, Antwort und Anfrage, in: B. Klappert u. H. Starck [Hg.], Umkehr und Erneuerung, Neukirchen-Vluyn 1980, 231–235: 234 f.). Auch abgesehen von der zweifelhaften Überlieferung wirkt diese Verwendung eines Gebets um »Friede« für »die Menschen, die bösen Willens sind«, heute befremdlich: Was geschieht, wenn eine christliche Synode sich solch ein unwahrscheinliches Gebet eines Juden zu eigen macht? Ist in dieser Übernahme die Gefahr der Selbstentlastung schon genügend bedacht?

44. Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, in: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Handreichung Nr. 39 [...] der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 1980, 13 f.

45. Wiesel, Nacht (s. Anm. 25); zit. nach: Thesen (s. Anm. 44), 14 (These I).

46. *R. Rubenstein*, After Auschwitz (1966); zit. nach: Thesen (s. Anm. 44), 15 (These I).

47. *E. Fackenheim*, Quest for Past and Future (1968); zit. nach: Thesen (s. Anm. 44), 15 (These I).

zu haben und meine Auseinandersetzungen mit Gott.«⁴⁸ Angesichts solcher jüdischen Stimmen fragt das Kapitel, »warum sich die Theodizeefrage nicht noch viel härter für Christen stellt«. Man könne »die Frage zurückdrängen, weil man sie vor der Ungeheuerlichkeit des Geschehens als blasphemisch empfindet«. Man könne »sie aber auch verdrängen, weil man sie selbstschützend vergessen möchte«. Aber sie lasse »sich nicht beseitigen«.⁴⁹

Es folgen an dieser Stelle in dem Kapitel »Der Holocaust als Wendepunkt« Sätze, die in ihrer Ratlosigkeit für ein kirchliches Dokument ganz ungewöhnlich sind:

»Christliche Antworten haben es schwer, wegen der Gefahr, aus der eigenen Verwicklung in das Geschehen zu entfliehen. [...] Angesichts dieser Situation ist das Eingeständnis, daß wir jetzt keine Antwort haben – ja, nicht haben können, verantwortbar. [...] Stumme tätige Buße könnte die vorläufige, aber theologisch notwendige Antwort sein. [...] Mit dem Holocaust, der einer theologischen Erklärung spottet, greift die Macht des Todes von Auschwitz nach uns, die nichts als Tod verkündet. [...] Darum ist schon das Aussprechen der Ratlosigkeit zwischen Christen und Christen – und erst recht zwischen Christen und Juden ein Schritt heraus aus der Bedrohung von Auschwitz, zumal wenn dieses Aussprechen die Form des Gebetes erreicht.«⁵⁰

Angesichts der umfassenden Krise, die der Holocaust bedeutet, sei eine umfassende Umkehr notwendig, wobei die »möglichen Antworten« primär »auf ethischem Feld« lägen, auch wenn sie »tatsächlich [...] theologisch begründet sind«.⁵¹ Neben Konsequenzen auf den Ebenen von Zivilisation, Kultur und Politik fordert das Kapitel, auf der Ebene der Religion einen »Prozeß des Umdenkens bestimmter theologischer Vorstellungen« einzuleiten, wie er dann in den folgenden fünf Thesen umrissen wird, die die Themen benennen, die »zur Zeit für das christlich-jüdische Verhältnis« besonders »brennend und belastend« erscheinen,⁵² von denen die letzte den Verzicht auf die Judenmission begründet.

Der Höhepunkt war dann die Verabschiedung des Rheinischen Synodalbeschlusses selbst am 11. Januar 1980. Zwei Tage vorher, am 9. Januar, hatte Bethge auf Bitten der Kirchenleitung die Bibelarbeit über 2. Korinther 3 – die »Decke über dem Antlitz des Mose« – gehalten. Offenbar empfand er die Situation als peinlich, denn die Kirchenleitung hatte »entgegen dem Wunsch unseres vorbereitenden Ausschusses« entschieden, »die Synode sollte nicht dem Zeugnis lebender Juden in Form einer oder zweier Bibelarbeiten auf der Synodaltagung ausgesetzt werden«.⁵³ Angesichts der Wirkungsgeschichte des Paulustextes fragte Bethge: »Sollte ich nun, konnte ich nun etwa die ›Klarheit des Herrn mit aufgedecktem Angesicht‹ bezeugen, weil mir als Christ keine Binde mehr vor den Augen liegt, – während die sie tragen, mit denen wir solange zusammenarbeiteten?« Natürlich konnte dies nicht von ihm erwartet werden; vielmehr ging es ihm um eine selbstkritische »Überprüfung unserer antijudaistischen Interpretationen paulinisch-reformatorischen Glaubens«. Es könne also »nicht darum« gehen, »daß wir richtige Gedanken über Christus formulieren und sie dann den Juden zur Bedingung unserer Begegnung machen [...] Der Text sagt

48. E. Wiesel (1974), zit. nach: Thesen (s. Anm. 44), 16 (These I).

49. Thesen (s. Anm. 44), 16 f. (These I).

50. A. a. O., 18.

51. A. a. O., 18 f.

52. A. a. O., 19.

53. E. Bethge, Bibelarbeit über 2 Kor 3,12–18 u. 4,6, gehalten am 9. Januar 1980 in Bad Neuenahr, in: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden (s. Anm. 44), 58 f.

heute viel weniger, daß die Juden sich zu verändern hätten, er sagt viel mehr, daß wir uns zu verändern haben.«⁵⁴ So »mischt sich« für Bethge »die Stimme« des Paulustextes – in Anwesenheit jüdischer Gäste auf der Synode – mit der Stimme Irving Greenbergs: »Im Licht des Holocaust stirbt das ›klassische‹ Christentum, um zu neuem Leben wiedergeboren zu werden; andernfalls wird es ungerührt fortleben, aber nur um vor Gott und vor den Menschen zu sterben.«⁵⁵ So könne auch der Paulustext von der Decke auf dem Antlitz des Mose, der auf den ersten Blick dem beabsichtigten Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden zu widersprechen schien, »neue Interpretationen zur Verminderung theologischer Antijudaismen« freisetzen.⁵⁶

Mit dem Rheinischen Synodalbeschluss »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« vom 11. Januar 1980 war Bethge – über Bonhoeffer hinausgehend – zu seinem eigenen Thema gekommen.⁵⁷ Die von Bethge in die Arbeit des Vorbereitungsausschusses eingebrachte Perspektive hat sich im Synodalbeschluss selber darin ausgewirkt, dass sowohl unter den Gründen, die die Synode zu ihrer Beschlussfassung veranlassten, als auch unter den acht Bekenntnis- und Glaubenssätzen, die den Kern des Beschlusses ausmachen, jeweils an erster Stelle die christliche »Mitverantwortung und Schuld [...] am Holocaust« benannt wird.⁵⁸ Der Rheinische Synodalbeschluss – darauf weist Bethge in seinem Kommentar zum erläuternden Kapitel (These I) »Der Holocaust als Wendepunkt« hin – ist das erste kirchliche Dokument, in dem die »Fragen nach einer ›Theologie nach dem Holocaust‹ und nach einer entsprechenden Kirchengestalt« aufgenommen worden sind. Dies komme nicht zuletzt darin zum Ausdruck, dass »vornehmlich Zeugnisse Eingang in dieses Kapitel« gefunden haben, »die von betroffenen und erschütterten Juden stammen, von verzweifelt betenden, unter Qualen meditierenden Entronnenen aus Auschwitz«.⁵⁹

4. Streit um den Synodalbeschluss

Bekanntlich ist der Rheinische Synodalbeschluss »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« nicht unwidersprochen geblieben. Erwähnt werden muss hier das Votum von 13 Professoren der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.⁶⁰ Die überwiegende Fakultätsmehrheit ging damit auf Distanz zu

54. A. a. O., 70.

55. I. Greenberg, zit. nach Bethge, Bibelarbeit über 2 Kor 3,12–18 u. 4,6, a. a. O., 70 f.

56. Bethge, Bibelarbeit über 2 Kor 3,12–18 u. 4,6, a. a. O., 71.

57. Vgl. J. W. de Gruchy, Eberhard Bethge – Freund Dietrich Bonhoeffers. Eine Lebensgeschichte, Gütersloh 2007, 182: »Indem er sich auf diese emotional aufgeladene und kontroverse Debatte einließ, erkannte Bethge allmählich nicht nur, dass man ehrlich überprüfen müsste, was Bonhoeffer in Bezug auf die Juden gesagt und getan hatte, sondern er drang über Bonhoeffer hinaus in unbekannte Bereiche vor.«

58. Indem die Synode präzise von »Mitverantwortung und Schuld« und nicht wie ihre Kritiker lediglich von »Mitschuld« der Kirche spricht, macht sie sich die Erkenntnis Dietrich Bonhoeffers zu eigen, dass »das Bekenntnis der Schuld [...] ohne Seitenblicke auf die Mitschuldigen« geschieht. »Es ist streng exklusiv [...]« (D. Bonhoeffer, Ethik, DBW 6, hg. von I. Tödt, H. E. Tödt, E. Feil und C. Green, München 1992, 126).

59. E. Bethge, Der Holocaust als Wendepunkt, in: Klappert/Starck (Hg.), Umkehr und Erneuerung (s. Anm. 43), 89.

60. 13 Theologieprofessoren der Universität Bonn, Erwägungen zur Kirchlichen Handreichung zur

ihrem Honorarprofessor.⁶¹ Zwar beteuern die dreizehn Bonner gleich eingangs, »das Anliegen, das die Rheinische Synode [...] bewegte«, sei »vorbehaltlos zu begrüßen«. Im einzelnen aber gebe der Beschluss »Anlaß zu erheblichen theologischen Bedenken«, wobei der erste Einwand die fehlende Unterscheidung »zwischen Israel und Juden« betrifft und dann wieder zwischen alttestamentlichem und neutestamentlichem Israel, zwischen Israel nach dem Geist und Israel nach dem Fleisch, zwischen Juden als neutestamentlichen Christusleugnern, Talmud-Juden und anderen Gestalten des Judentums. Die »verwirrende bzw. nicht differenzierende Terminologie« des Beschlusses habe aber eine theologisch-inhaltliche »Konfusion« zur Folge.⁶² So verkenne der Synodalbeschluss, dass »nach christlichem Verständnis« nun einmal »Christus das Ende« der »Tora als Heilsweg« sei. Im übrigen habe »das Bekenntnis zur Schuld oder Mitschuld« die Synode dazu verleitet, »sich den Blick für klare theologische Erkenntnisse und Distinktionen [...] verwirren« zu lassen, indem sie »die nationalsozialistische Ideologie und deren Verbrechen als christliche oder von Christen als solche begangen oder verschuldet« missverstehe. Damit verkenne die Synode, dass »die nationalsozialistische Ideologie [...] ebenso offen unchristlich und antichristlich wie antijüdisch« gewesen sei.⁶³ Schließlich und letztlich wohl entscheidend: Die Kirche könne und dürfe »auf die Ausrichtung ihrer Botschaft an alle Menschen« und also auf »die Verkündigung des Evangeliums von Christus für Juden« »nicht verzichten«, »da das Evangelium von Christus allen Menschen gilt«.⁶⁴

Auf die »harten Vorwürfe« der Bonner Fakultätsmehrheit antwortete Bethge mit einer scharfen Erwiderung, in der er die Beteuerung der 13 Bonner, sie teilten das Anliegen der Synode, als eine Schutzbehauptung zurückwies und ihnen vorwarf, ihre Gelehrsamkeit antijudaistisch zur Identitätssicherung zu missbrauchen.⁶⁵ War aus Sicht der Bonner Professoren-Mehrheit die Rheinische Synode mit ihrem Beschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden erheblich zu weit gegangen, so stellte dieser Beschluss aus Bethges Perspektive nur eine Durchgangsstation dar zu weiteren Konsequenzen, die auf dem Weg der Umkehr und Erneuerung zu ziehen sein würden.

Anlass bot das Barmen-Jubiläum – 50 Jahre nach der Bekenntnissynode von 1934 – im Jahr 1984. Was im Rheinischen Synodalbeschluss als neue christologische Erkenntnis nur erst angedeutet war, das musste jetzt expliziert werden. Eberhard Bethge hat seinen Erkenntnisstand in zwei großen Vorträgen dargelegt, die zugleich Schritte über den Rheinischen Synodalbeschluss hinaus andeuten: »Christologisches Bekenntnis und Antijudaismus. Zum Defizit von Barmen I«, gehalten noch im Vorfeld des Barmen-Jubiläums auf einem Symposium der Arnoldshainer Konferenz zur Barmer Erklärung in Arnoldshain im April 1983;⁶⁶ und dann aus Anlass der offiziellen Feiern in Barmen im Mai 1984 mit dem Vortrag »Barmen und die Juden – eine

Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, in: Kritische Stellungnahmen zu einem Bonner Theologenpapier über das Verhältnis von Christen und Juden, epd-Dokumentation Nr. 42/1980, 14–17; wieder abgedruckt in: Raisig, Wege (s. Anm. 15), 275–278.

61. Zu den internen Konflikten in der Bonner Fakultät aus diesem Anlass vgl. jetzt *H. Faulenbach*, Die Evangelisch-Theologische Fakultät Bonn. Sechs Jahrzehnte aus ihrer Geschichte seit 1945, Göttingen 2009, 276–290.

62. 13 Theologieprofessoren, Erwägungen, in: Raisig, Wege (s. Anm. 15), 275 f.

63. 13 Theologieprofessoren, Erwägungen, a. a. O., 277.

64. 13 Theologieprofessoren, Erwägungen, a. a. O., 278.

65. *E. Bethge*, Positionsprobleme, in: epd-Dokumentation 42/1980, 60–63.

66. *E. Bethge*, Christologisches Bekenntnis und Antijudaismus (s. Anm. 8), 113–140.

nicht geschriebene These?«⁶⁷ Zwischen beiden Vorträgen hatte Bethge an der internationalen Barmen-Konferenz in Seattle teilgenommen, auf der die Defizite der Barmer Erklärung mit bis dahin unerhörter Schärfe thematisiert worden waren. Es ging um die Frage, ob eine »ungebrochene Wiedererweckung des Barmer Christozentrismus« nicht »genau jener Theologie das Wort rede, an deren Ende eben der Holocaust« stand, – so Roy Eckart in Seattle gegen Heinrich Vogel.⁶⁸

II. Theologische Fragen – über den Rheinischen Synodalbeschluss hinaus

Hinter den Rheinischen Synodalbeschluss führt kein Weg zurück. Dies sei vorausgeschickt, wenn im folgenden doch auch Fragen gestellt werden, die hier und da über Bethges eigene Fragen hinausgehen mögen. Bethge selber hat dies vorgemacht, indem er gegen eine Barmen-Orthodoxie, die sich mit der Wiederholung des Wortlautes eines Textes begnügte, auf der Notwendigkeit einer theologischen »Fortschreibung« von Barmen insistierte. So ist gerade im Sinne Bethges nicht nur nach der bleibenden Bedeutung des Rheinischen Synodalbeschlusses zu fragen, sondern auch nach den heute notwendigen weiteren Schritten.

1. Der Holocaust als Wendepunkt?

Wie erwähnt, geht das Kapitel »Der Holocaust als Wendepunkt« zum Rheinischen Synodalbeschluss wesentlich auf Vorarbeiten von Eberhard Bethge zurück. Die Tatsache, dass die Synode sich genau diese Perspektive zueigen gemacht hat, hebt ihren Beschluss noch heute aus der Fülle ähnlicher Beschlüsse anderer Landeskirchen heraus, die seither erfolgt sind.

»Welche Kirchenleitung«, so fragt Bethge in seinem Kommentar zum Kapitel »Der Holocaust als Wendepunkt« im Berichtsband, »dürfte ihre Herde mit Zeichen betroffener Verzweiflung beunruhigen? Welches theologische Gremium der Gemeinde gestehen, keine Antwort zu wissen? Und hier sogar zunächst keine Antwort wissen zu dürfen?« Tatsächlich enthalte das Kapitel »ein Novum«, indem es »die Theodizeefrage an den Anfang« stellt und »sich dem jüdischen Verzweiflungsschrei öffnet und ihn stehen läßt«, ohne darauf eine christliche Antwort zu wissen.⁶⁹

Für Friedrich-Wilhelm Marquardt ist der Rheinische Synodalbeschluss gerade wegen dieses Einsatzes »zu der bisher wichtigsten theologischen Durchbruchshandlung auf diesem Gebiet in der Geschichte der Ökumene« geworden: Die Kirche, »die sich dem Holocaust ›als Wendepunkt‹ ihres eigenen Glaubensdenkens stellt«, so kommentiert er in seinem Buch *Von Elend und Heimsuchung der Theologie*, »stellt sich zum ersten Mal in der Geschichte so in eine Beziehung zum Judentum, daß sie sich bis in den Kern von einem Leiden erschüttern läßt, in das sie in unmittelbarer Selbsterfahrung und im Selbstverhältnis nicht gestoßen wurde. Sie antwortet dem Gottes-

67. Bethge, Barmen und die Juden (s. Anm. 8); auch in: H. U. Stephan (Hg.), Das eine Wort für alle. Barmen 1934–1984. Eine Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1986, 114–133.

68. Vgl. Bethge, Barmen und die Juden (s. Anm. 8), 151 f.

69. Bethge, Der Holocaust als Wendepunkt (s. Anm. 59), 93.

schrei des Bruders und läßt sich von ihm in Selbstentfremdung ziehen.«⁷⁰ Und Marquardt hebt insbesondere das Eingeständnis der Rheinischen Synode hervor, daß sie angesichts der von den jüdischen Theologen gestellten Fragen »keine Antwort« habe.⁷¹

Aus heutiger Sicht sind dennoch Fragen zu stellen: Der Rheinische Synodalbeschluss ist auch darin wegweisend gewesen, dass er das erste kirchliche Dokument war, in dem der Begriff »Holocaust« für den millionenfachen Judenmord verwendet wird. Bethge hat diesen Begriff in der von Elie Wiesel geprägten Bedeutung in die rheinische Debatte eingebracht und lange Zeit auch gegen Bedenken verteidigt, wie sie etwa von Bruno Bettelheim auf der Holocaust-Konferenz in San José 1977 geäußert worden waren. Wegen seiner religiösen Konnotationen ist der Begriff aber schließlich auch von Elie Wiesel selbst in Frage gestellt worden. Und so ist es wohl kein Zufall, dass auch Bethge in dem Grundsatzartikel aus dem Jahr 1988 nicht mehr vom Holocaust, sondern von »Schoah und Protestantismus« spricht. Diesen Sprachgebrauch haben auch neuere kirchliche Dokumente übernommen. Es fragt sich aber, ob nicht auch dieser hebräische Begriff, als Fremdwort in die deutsche Sprache übernommen, der Verdrängung oder auch religiösen Überhöhung dient, so dass vielleicht doch Bruno Bettelheim zuzustimmen ist: »Massenmord« wäre das »adäquate Wort«.⁷²

Schließlich wäre zu fragen, ob die Rede vom Holocaust als »Wendepunkt« letztlich angemessen ist. Es geht hier nicht um die Problematisierung der theologischen Bedeutung eines geschichtlichen Ereignisses, wie sie in der Debatte um den Rheinischen Synodalbeschluss innerhalb der Evangelischen Kirche erfolgt ist. Mit der Kritik, hier werde »wieder einmal ein geschichtliches Ereignis zum steuernden Element für die Verkündigung und Lehre der Kirche erhoben«, während »Barmen und der Kirchenkampf« doch die »Errichtung einer ›zweiten Offenbarungsquelle« neben Christus verworfen hätten, setzt sich Bethge in seinem Kommentar im Berichtsband auseinander. Die vermutete Parallelität wird von Bethge bestritten: »Kein Mensch mit auch nur geringer Sensibilität« könne es wagen, »von einer Offenbarungsquelle ›Holocaust‹ zu sprechen«. Wohl aber gehe es hier um die »hermeneutische Funktion« geschichtlicher Ereignisse, die auch von Barmen nicht bestritten worden sei. Die Ablehnung, dem Holocaust eine solche »hermeneutische Funktion« zuzugestehen, offenbare »einen Formalismus, dem eins der wichtigsten Stücke des Weltbezugs des Evangeliums verlorengeht«. Die Absicht der These sei es, »biblische Buße ernst zu nehmen, nicht aber, eine zweite Offenbarungsquelle normativ zu machen«.⁷³ Wenn der Holocaust für Juden »ein epochales Ereignis« sei, dann dürften ihn Christen nicht zur bedeutungslosen »Episode« werden lassen.⁷⁴

Nun ist aber gerade auch von jüdischer Seite, von dem Ausschussmitglied Edna Brocke, hinter diese These ein Fragezeichen gesetzt worden. Die radikale jüdische »Theologie nach dem Holocaust«, wie sie im rheinischen Synodalbeschluss rezipiert wird, stelle aufs Ganze gesehen, doch nur einen Ausschnitt der innerjüdischen De-

70. F.-W. Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988, 418 f.

71. A. a. O., 420.

72. Vgl. R. Bethge, *Hölle im Seminar* (s. Anm. 27), 354.

73. E. Bethge, *Der Holocaust als Wendepunkt* (s. Anm. 59), 98 f.

74. I. Greenberg, in: *Auschwitz, Beginning of a New Era?*, zit. nach: Bethge, *Der Holocaust als Wendepunkt* (s. Anm. 59), 99.

batte dar. Daneben habe es immer wieder Versuche gegeben, den Holocaust in die Erfahrung jüdischen Leidens und der Verfolgung innerhalb der christlichen Gesellschaften einzuordnen: »Eine innerjüdische Wende, eine Wende jüdischer Positionen bedeutet der Holocaust also nicht unbedingt und nicht uneingeschränkt.«⁷⁵ Christliche Versuche, den Holocaust historisch einzuordnen, laufen Gefahr, die Einzigartigkeit des Holocaust zu relativieren und den industriellen Massenmord zu verharmlosen. Aus jüdischer Perspektive kann der Versuch einer theologischen Erklärung aber auch als ein Moment der Selbstbehauptung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft gesehen werden, indem die Kontinuität jüdischer Geschichte und jüdischer Erfahrung gegen den von außen aufgezwungenen Zivilisationsbruch behauptet wird. Ein »Wendepunkt« wäre der Holocaust für Juden dann nur indirekt, sofern er nämlich zu einer theologischen Umkehr der Christen führen würde.

2. Christologie ohne Antijudaismus

An dieser Stelle, wo Bethge die neue Aufgabe einer Christologie ohne Antijudaismus gestellt sieht, gehen nach seiner Auffassung die Wege auseinander. In der »formalistischen Applikation« der ersten Barmer These gegen den Rheinischen Synodalbeschluss zeige sich eine unbußfertige »Verschlossenheit gegen die Gründe zu unseren theologischen und christologischen Überprüfungen«, die sich der »späten lebendigen Begegnung mit dialogbereiten Überlebenden von Auschwitz« verdankten.⁷⁶ Die Barmer Erklärung habe ihren Status nach 1945 verändert: Indem »die Solus-Bekenner« von 1934 »selber Autoritäten« in der Kirche geworden sind, verfiel Barmen »zu einem *gesetzlichen* Spitzentext«.⁷⁷ Und inzwischen habe sich gezeigt, »wie das Christusbekenntnis [...] von Barmen I auch ein *grausamer* Spitzentext der Christen gewesen ist«, denn »die Juden ›haben unser Christusverständnis bitter erleiden müssen«, wie Bethge Friedrich-Wilhelm Marquardt zitiert.⁷⁸ Was die Bekenner von Barmen 1934 »als befreiende Identitätsaussage« gegen die Häresie in den eigenen Reihen empfanden, das – so Bethge – »erlebten und erleben Juden, gegen sie gewendet, als eine unerbittliche Meßlatte für Unglauben, Verworfenheit und Verstocktheit«.⁷⁹ Daher dürfe »Barmen I« heute »nicht mehr genau wie damals im Jahr 1934 gelesen werden«. Die Frage laute schlicht: »Was heißt Christus bekennen nach Auschwitz, [...] nach der Begegnung mit Überlebenden von Auschwitz?«⁸⁰

Offenbar wendet Bethge in seinen Vorträgen über den Zusammenhang von Chris-

75. Edna Brocke, Der Holocaust als Wendepunkt?, in: Klappert/Starck (Hg.), Umkehr und Erneuerung (s. Anm. 43), 101–110: 109.

76. Bethge, Christologisches Bekenntnis und Antijudaismus (s. Anm. 8), 124.

77. A. a. O., 125. – »Das befreiende Christusbekenntnis, bisher von unten nach oben ausgerichtet gegen die synkretistischen Herrscher auf Kathedern, Kanzeln und Kanzleistühlen, das wurde seit 1945 [...] verordnet, aber nun von oben nach unten: als Bestandteil der Kirchenordnungen, Ordinationsformular, Abfragegegenstand von Prüfungen« (ebd.).

78. Bethge, Christologisches Bekenntnis und Antijudaismus (s. Anm. 8), 126 (unter Zitierung von F.-W. Marquardt, Was haltet ihr von Christus? Jesus zwischen Juden und Christen, in: FrRu 34 [1982], 48).

79. Bethge, Christologisches Bekenntnis und Antijudaismus (s. Anm. 8), 126f. – So habe er »bei der Begegnung mit Überlebenden von Auschwitz erfahren [...], daß Berichte von Barmen und vom Kirchenkampf ihnen offensichtlich nur wenig Eindruck machten«.

80. A. a. O., 127f.

tologie und Antijudaismus die Frage »Was heißt: die Wahrheit sagen?«, die bei Bonhoeffer auf eine Ethik der lebendigen Wahrheit in zwischenmenschlichen Beziehungen zielte, auf die Christologie als das Zentrum der Dogmatik an! Das Christusbekenntnis – auch etwa in der Form der Barmer theologischen Erklärung – steht in der Gefahr, zum »allgemeinen Prinzip« zu verkommen, wenn nicht »die jeweiligen Verhältnisse« bedacht werden, in denen ein Wort gesagt wird. »Unser Wort soll« aber »nicht prinzipiell, sondern konkret wahrheitsgemäß sein«, so Bonhoeffer.⁸¹

Für »Christologie und Trinitätslehre« bedeutet dies, wie Bethge in seinem Vortrag über »Christologie und Erstes Gebot«⁸² auf der internationalen Holocaust-Konferenz in Oxford 1988 betonte, dass sie »daraufhin zu befragen sind, ob und wie sie anleiten, das 1. Gebot besser zu verstehen und zu interpretieren und seine Gnade und seinen Anspruch durchzuhalten«. Unter dieser Voraussetzung will Bethge trotz mancher seither geäußelter Bedenken an dem christologischen Satz des Rheinischen Synodalbeschlusses von 1980 festhalten, in dem von Jesus als »Messias Israels« die Rede ist. Denn »Christus muß der Messias Israels bleiben, d.h. der Messias aus Israel, zu Israel gehörig, von Israel nicht zu trennen, damit *seine* Universalität nicht zu *unserer* Universalität verkommt«.⁸³

Genau hier ist inzwischen aber doch die Frage zu stellen, ob die Rede vom »Messias Israels«, die so im Neuen Testament nicht zu finden ist, nicht das Missverständnis provozieren könnte, sie sei selber judenmissionarisch gemeint. Bethges Erläuterung, es gehe keinesfalls um den Messias *für* Israel, sondern um den Messias *aus* Israel, will dem zuvorkommen. Sie nimmt Bedenken gegen die Formulierung auf, wie sie von jüdischer Seite, etwa von Pinchas Lapide, geäußert wurden.⁸⁴ Sie dürfte aber kaum dem Verständnis der Mehrheit der Synode von 1980 entsprechen. Für die gute Absicht, die Verbundenheit des Juden Jesus mit dem Volk Israel zu betonen, können vielleicht doch auch weniger missverständliche Formulierungen gefunden werden, wie es etwa Marquardt in seiner Christologie unter dem Titel *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden* versucht hat.⁸⁵

Auf der internationalen Holocaust-Konferenz in Oxford 1988 erinnerte sich Bethge an »jenen Zeitpunkt«, als er, »nun herkommend von den wachsenden Erfahrungen mit einer Theologie nach dem Holocaust, erstaunten Auges den Satz bei Bonhoeffer wieder las, den ich zwar schon jahrzehntelang in der Ethik mitgelesen hatte, der mich aber nun erst festhielt: ›Der Jude hält die Christusfrage offen.«⁸⁶ Wenn Bonhoeffer anerkannt habe, »daß die Christusfrage für Juden unzugänglich geblieben ist«, dann müsse heute weitergefragt werden: »Muß dann nicht uns zugute die

81. D. Bonhoeffer, Was heißt: die Wahrheit sagen? (1943), in: ders., Konspiration und Haft 1940–1945 (DBW 16), hg. v. J. Glenthøj u. a., Gütersloh 1996, 620 f. – An die Stelle eines »toten Götzenbildes der Wahrheit« im »formalen, zynischen Wahrheitsbegriff« der »Satanswahrheit« solle die »lebendige Wahrheit« treten (a. a. O., 623 f.), die immer nur »konkret«, d. h. in bestimmten gesellschaftlichen Konstellationen gilt.
82. E. Bethge, Christologie und das Erste Gebot, in: ders., Erstes Gebot und Zeitgeschichte (s. Anm. 5), 69–82. – Vgl. schon zuvor: E. Bethge, Jesus Christus – Christologie und das Erste Gebot, in: E. Brocke u. J. Seim (Hg.), Gottes Augapfel, München 1986, 47–58.
83. Bethge, Christologie und das Erste Gebot (s. Anm. 82), 74 f.
84. Vgl. P. Lapide, Messias Israels?, in: Klappert/Starck (Hg.), Umkehr und Erneuerung (s. Anm. 43), 236–246.
85. F.-W. Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden. Eine Christologie, 2 Bd.e, München 1990 u. 1991.
86. Vgl. Bonhoeffer, Ethik, DBW 6 (s. Anm. 58), 95.

›ungläubige‹ und kritische Verweigerung der Juden immer neu vorgetragen werden, damit wir ›bessere‹ Christen seien?«⁸⁷ Bethge räumt ein, dass er damit Bonhoeffers Satz von der durch Juden offengehaltenen Christusfrage wohl überinterpretiert; aber, so fragt er: »Gibt es ein Verbot, an seinem Satz weiter zu bauen, eine Schneise, die er zu schlagen begann, weiter zu verfolgen?«⁸⁸ Dann aber taucht »eine ganz andere Frage« auf, »nämlich: welchen – vielleicht unverzichtbaren – Dienst leisten uns die Juden, wenn sie nun den Christus, den Sohn Gottes, eben nicht zu ihrem Glaubensinhalt machen?«⁸⁹ Es geht in dieser Frage also um die positive Kehrseite des jüdischen Neins gegenüber der Messianität Jesu, denn (wie Marquardt formuliert hat): »Wir werden den christlichen Antijudaismus erst hinter uns haben, wenn es uns theologisch gelingt, mit dem jüdischen Nein zu Jesus Christus etwas Positives anzufangen.«⁹⁰

3. Zur erneuten rheinischen Absage an die Judenmission

Das ganze hat eine Kehrseite: die eindeutige Absage an die Judenmission. In dem Beitrag »Schoah und Protestantismus« aus dem Jahr 1988 lässt Bethge erkennen, dass er die Rezeption des Synodalbeschlusses von 1980 inzwischen mit einiger Sorge beobachtete. Er hatte den Eindruck, dass man auf dem für ihn entscheidenden Feld des »theologischen Bewußtseins und seiner Veränderung« im Blick auf die christliche Mitverantwortung und Schuld an der Schoah »über den Stand des Rheinischen Beschlusses« nicht hinauskomme, auch hinsichtlich seiner geographischen Verbreitung: »Selbst rheinische Verantwortliche scheinen zur Zeit dem Beschluß von Bad Neuenahr eher gram als dankbar zu sein.«⁹¹

Über die im Rheinischen Synodalbeschluss formulierte Absage an die Judenmission gibt es bis heute keinen Konsens. Zwar hat die Kirchenleitung im Jahr 2008 erneut eine »Absage an Begriff und Sache christlicher Judenmission« verabschiedet;⁹² diese ist auf einigen Protest gestoßen, ansonsten von der Öffentlichkeit aber kaum wahrgenommen worden. Die evangelische Theologie ist in dieser Frage nach wie vor gespalten: Zwar gehört »Judenmission [...] heute nicht mehr zu den von der

87. Bethge, *Christologie und das Erste Gebot* (s. Anm. 82), 73.

88. A. a. O., 74.

89. A. a. O., 72. – Vgl. dazu: E. Bethge, *Das Petrusbekenntnis Matthäus 16 und der Holocaust*, in: ders., *Erstes Gebot und Zeitgeschichte* (s. Anm. 5), 83–92: 90 f.: »So bin ich schon überzeugt, daß die Juden, die das Christusbekenntnis verweigern, uns einen sehr wichtigen Dienst leisten. Mindestens rufen sie uns zu, besser mit dem Namen Jesus Christus umzugehen. [...] Ich möchte das noch mit einem Bonhoeffer-Wort beleuchten [...]: ›Der Jude hält die Christusfrage offen‹ [...] Ich vernehme aus diesem Satz, daß es unter den Christusgläubigen so etwas gibt wie eine Abriegelung, Abschließung, Verslossenheit, gerade innerhalb und mit dem Messias-, dem Christusbekenntnis [...] Deshalb haben wir die nicht überzeugten Juden bitter nötig, damit wir nicht immer wieder aus Christus einen imperialen König machen, einen heidnischen Fetisch, ja einen falschen Gott, einen – wie eine Jüdin uns einmal sagte – einen ›Gott zum Anfassen‹ – und so eben doch das erste aller Gebote verletzen.«

90. F.-W. Marquardt, »Feinde um unsretwillen.« *Das jüdische Nein und die christliche Theologie*, in: ders., *Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin, München 1981*, 311–336: 311.

91. Bethge, *Schoah und Protestantismus* (s. Anm. 10), 63.

92. Vgl. *Absage an Begriff und Sache christlicher Judenmission. Beschluss der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 12./13. Dezember 2008*. Arbeitshilfe, Düsseldorf 2009; auch als Download unter: www.ekir.de/ekir/559_53202.php (16. Juni 2010).

Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und ihren Gliedkirchen betriebenen oder gar geförderten Arbeitsfeldern«. ⁹³ Doch in der akademischen Theologie, auf der Ebene von Gemeinden und Amtsträgern, insbesondere aber in evangelikalen Kreisen sind immer wieder Stimmen zu hören, die in einem Verzicht auf Judenmission einen Abfall vom missionarischen Auftrag der Kirche sehen.

Zu fragen bleibt: Dient unser Christusbekenntnis primär christlichem Heilsegoismus und der Bestätigung christlicher Identität oder dient es – als christliches Bekenntnis zu einem Juden – der Öffnung unserer Verslossenheit im Blick auf fremde Identitäten anders Glaubender? Vielleicht kommen wir an dieser Stelle erst weiter, wenn wir bereit werden, das traditionelle offenbarungstheologische Inklusionsverhältnis umzukehren: Christen haben gelernt, die alttestamentliche Geschichte im Licht des Christusereignisses zu interpretieren; es wäre an der Zeit, die Christusoffenbarung im Licht der Sinaioffenbarung zu verstehen. Gerade von der Geschichte des Bundes Gottes mit seinem Volk, vom »Urfaktum Immanuel« ⁹⁴ her würde dann das Christusgeschehen zu leuchten beginnen – und zwar als eine offene Frage an uns.

93. Christen und Juden III: Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum. Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2000, 47.

94. Zu dieser von Katsumi Takizawa geprägten »biblisch-barthischen Formel« und ihrer Problematik vgl. Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden. Eine Christologie, Bd. 1, München 1990, 30–43. Zu ihrem noch unausgeloteten israel-theologischen Potential vgl. P. S. Chung, Karl Barth. God's Word in Action, Eugene/Oregon 2008, 475–478.