

Der Protestantismus: Zwischen Neuanfang und Beharrung

Als der Esel mit dem Löwen des Äsopus, der ihn statt seines Jägerhorns brauchte, nach dem Walde ging, begegnete ihm ein anderer Esel von seiner Bekanntschaft und rief ihm zu: »Guten Tag, mein Bruder!« – »Unverschämter!« war die Antwort. »Und warum das?« fuhr jener Esel fort. »Bist du deswegen, weil du mit einem Löwen gehst, besser als ich? Mehr als ein Esel?«

G. E. Lessing

I

Neue empirische Untersuchungen haben zutage gefördert, daß der Antisemitismus nach der Shoah keineswegs auf einen unbedeutenden Rest reduziert worden ist. Judenfeindschaft ist vielmehr weiterhin in erheblichem Umfang vorhanden. Das ist für die Bundesrepublik Deutschland in verschiedenen Untersuchungen (Silbermann 1982: IfD Allensbach 1988) mit etwas voneinander abweichenden Zahlen festgehalten worden. Zu ähnlichen Ergebnissen sind Befragungen der Wiener Bevölkerung im Vergleich mit anderen empirischen Untersuchungen für Österreich gekommen. Unter den deutschsprachigen Ländern scheinen die Dinge nur in der Schweiz etwas anders zu liegen. Allein es fehlt hier, wenn ich es richtig sehe, auch noch eine entsprechende repräsentative Untersuchung.

Ein für unser Thema wichtiges Moment an diesen repräsentativen Befragungen ist, daß sich die Judenfeindschaft zwar selten in exzessiven religiösen Formen artikuliert, doch fast überall »mit Merkmalen von Religiosität oder Kirchlichkeit einhergeht« (G. Lämmermann S. 68). Das gilt auch für die Bundesrepublik, obgleich etwa die Silbermann-Studie den Anteil der

klassisch christlich-religiösen Stereotypen am antijüdischen Vorurteil – abgesehen von der Gruppe der Landwirte – insgesamt für nicht sehr hoch einschätzt. Allein es wird durch sie die Vermutung nur erhärtet, »daß im allgemeinen Strukturwandel der Gesellschaft der *explizit* religiöse Antisemitismus weiter zurückgedrängt wird« (G. Lämmermann S. 69). Das sagt aber noch nichts über die religiöse Motivation überhaupt aus, die sich ja auch säkularer Formgebung bedienen kann. Insofern wäre es angezeigt, die neueren demoskopischen Erhebungen um differenziertere Fragestellungen zu ergänzen, die auf die latente christliche Motivation Rücksicht nehmen. Denn aus amerikanischen Untersuchungen, die speziell dem Zusammenhang von Religion und Judenfeindschaft nachgegangen sind, wissen wir bereits, daß es für den Antisemitismus typisch zu sein scheint, daß seine Träger stärker kirchlich orientiert sind (Glock/Stark). Dabei tritt er konfessionell unterschiedlich stark auf, stärker nämlich offenbar bei Anhängern einer der protestantischen Kirchen als bei Katholiken. Dem entspricht, daß Konfessionslose eine wesentlich geringere Anfälligkeit für Judenfeindschaft gleich welcher Formgebung zeigen.

Die Tradierung antijüdischer Vorurteile geht unter Christen also, zumal unter Protestanten munter weiter. In Amerika, so hat die genannte Glock/Stark-Studie festgestellt, könnten gerade 20 Prozent der Anhänger protestantischer Denominationen als nichtantisemitisch gelten, wobei offensichtlich liberalere Richtungen einen wesentlich geringeren Grad an antijüdischen Einstellungen aufweisen als konservativere und fundamentalistische. Auch ohne eine entsprechende Spezialuntersuchung dürfen wir vermuten, daß auch in der Bundesrepublik und in Westberlin der Protestantismus ein wesentliches Medium für die Vermittlung antijüdischer Vorurteile und einer jüdenfeindlichen Grundeinstellung ist, und zwar zumindest latent auch der säkularen Judenfeindschaft, aber vor allem eben der religiösen antijüdischen Formgebung, die oft genug manifest wird. So haben denn auch Analysen neuerer evangelischer Religionsbücher etwa für die Grundschule ergeben, daß in ihnen die klassischen antijüdischen Stereotypen des Christentums, wie etwa das der Schuld der Juden am Tode Jesu, weiter gelehrt werden, wenn auch zuweilen in sublimerer Form als früher (R. Kastning-Olmesdahl). Ich bin sicher, daß eine Untersuchung der theologischen Lehrbücher an den Universitäten kaum zu einem anderen Ergebnis kommen würde. Ähnliche Resultate, vermute ich, könnte auch eine Analyse von Predigten ergeben.

Freilich setzen solche Untersuchungen von Lehrbüchern für Schulen z.B. nun auch voraus, daß die Tradition antijüdischer Vorurteile, wenn auch nicht gebannt, so doch erkannt und damit nicht mehr ungebrochen ist;

wahre Tradition nämlich bleibt verborgen. Zudem sind diese Schulbuchanalysen nur ein Teil der umfassenden Selbstaufklärung über den Antijudaismus in der protestantischen Theologie und Kirche. Ja, sie sind in gewisser Weise nur die Konsequenz der Erkenntnis, die als erster Jules Isaac formuliert hat, nämlich daß es die Kirchen waren, die die Völker in der Verachtung des Judentums unterwiesen und ein System der Herabwürdigung der Juden begründet haben. Diese Einsicht allerdings ist den Christen erst allmählich zugewachsen. Sie ist in Deutschland von protestantischen Kirchen erst in jüngster Zeit formuliert worden und findet sich auch in der theologischen Diskussion nicht wesentlich früher. Sie wird heute auch keineswegs überall anerkannt und bekannt; und es ist auch und zumal unter Protestanten umstritten, wie tief dieser Antijudaismus im christlichen Glauben verwurzelt und ob er gar essentiell für ihn ist. Dementsprechend fallen die Konsequenzen, die hier und dort aus der Tatsache antijüdischer Überlieferung gezogen werden, ganz unterschiedlich aus.

Immerhin ist bemerkenswert, daß es heute diese Auseinandersetzung in manchen Kirchen und an manchen Universitäten gibt. Das ist etwas epochal Neues. Der Anlaß dafür ist das epochale Desaster, die Shoah, und das heißt einerseits die deutliche Verstrickung großer Teile des protestantischen Christentums in Deutschland in die Verbrechen des Dritten Reiches, deren Zentrum die Verfemung, Entrechtung, Verfolgung und schließlich die Ermordung der Juden war, und andererseits das totale ethische Versagen aller übrigen protestantischen Kirchen und nahezu aller ihrer Mitglieder. Die Finsternis erst hat sehen gelehrt, wenn überhaupt.

Ich werde noch Phasen dieses Erkenntnisprozesses in der protestantischen Theologie und Kirche Deutschlands nach 1945 und dabei wesentliche Elemente der gegenwärtigen Diskussion vorstellen. Doch zuvor möchte ich der Frage nachgehen, wie es zu erklären ist, daß Protestanten sich offenbar als besonders anfällig für eine antijüdische Einstellung erweisen. Dazu möchte ich die These aufstellen, daß die Kirchen der Reformation durch ihre programmatische Rückbesinnung auf die Bibel, und zwar die Hebräische Bibel, in eine besondere Nähe zur jüdischen Tradition kamen, aber damit zugleich auch in eine größere Versuchung, ihre eigene Identität durch Negation der jüdischen zu sichern.

II

Die Reformation trat in die Geschichte ein, als das System des christlichen Judenhasses bereits perfekt ausgebildet war und Vertreibungen der jüdi-

schen Gemeinden aus den Städten und Ländern, Zwangsbekehrungen und Massaker an der Tagesordnung waren. Dazu kamen die »normalen« Restriktionen, denen die jüdischen Minderheiten in den christlichen Mehrheitsgesellschaften unterworfen waren. Die Reformation hat daran nichts geändert, obschon sie auch von Juden zunächst geradezu als Zeichen messianischer Erlösung begrüßt wurde. Das hat einerseits seine Ursache in dem messianisch-apokalyptischen Bewußtsein, das sich bei manchen Juden aufgrund der unerträglichen Qualen der Verfolgung einstellte. Andererseits gaben zu solchen messianischen Hoffnungen auf die Reformation manche revolutionären Züge Anlaß, die sie jedenfalls in ihren Anfängen aufwies (vgl. Ch. Hillel Ben-Sasson). Denn

»es geschah hier zum ersten Male, daß eine Bewegung von weltweiter Bedeutung den leidenschaftlichen Versuch machte, sich dem Judentum zu nähern und es zu verstehen ... Indem die Reformatoren die ursprünglichen und unverfälschten Quellen ihrer Religion, die Bibel, neu entdeckten und in ihr alle Wissenschaft der Welt enthalten fanden, wurde ihnen auch der Jude zum Nachkommen der Patriarchen und der Könige, das jüdische Volk zu dem von allen Völkern auserwählten und ausgezeichneten, weil Gott ihm allein die Heilige Schrift anvertraut hatte« (S. Stern S. 83).

So deutlich sich die Reformation zur *hebraica veritas*, zu den jüdischen Quellen des Christentums also, bekehrte, so deutlich liegt aber genau in diesem »Bibilizismus der Reformatoren« (S. Stern) der Kern des protestantischen Antijudaismus. Denn solange das Christentum die Hebräische Bibel in der griechischen Version der Septuaginta mit dem griechischen Neuen Testament als der selbstverständlichen Norm ihrer Auslegung las, ja, mehr noch, solange sie beide Testamente in der lateinischen Vulgata als kanonische Fassung benutzte, kam selbst Theologen der Gedanke, daß der erste Teil dieser Bibel Juden und Christen gemeinsam ist, kaum je störend dazwischen. Die Christlichkeit auch des sogenannten Alten Testaments war schon durch die sprachliche Differenz zur Hebräischen Bibel gesichert. Doch wo durch die Renaissance der hebräischen Sprache im Humanismus auch die Hebräische Bibel wiederentdeckt wurde, da wurde die Distanz größer und die Fremdheit dieses Teils der christlichen Bibel deutlicher. Das machte zwar Johannes Reuchlin, dem Protagonisten der christlichen Hebraistik, keine Sorgen, war ihm doch die Hebräische Bibel das *genus dicendi* Gottes selbst, und sah er doch noch in der rabbinischen Auslegungsgeschichte und zumal in der Kabbala eine, wenn man sie richtig zu lesen verstand, *praeparatio christiana*. Andere freilich, wie etwa Erasmus von Rotterdam, waren da viel skeptischer und unter Umständen bereit, das Alte Testament ganz fahren zu lassen, sei es doch ein Buch, das nur aus Schatten bestehe und bloß auf Zeit gegeben sei.

Martin Luther war wie viele Reformatoren eher »reuchlinistisch« eingestellt, aber zugleich auch felsenfest davon überzeugt, daß die Schrift – und das war für ihn recht eigentlich nur das sogenannte Alte Testament – auch und gerade in ihrer hebräischen Urfassung das reine Wort Gottes war, das die Wahrheit des christlichen Glaubens und nichts anderes bezeugt (vgl. E. Stegemann). Aber ebendiese »Christuswahrheit« mußte er nun aus der Hebräischen Bibel gegen die jüdische Schriftauslegung behaupten, die sie nicht in ihr fand. Das heißt: die Reformation mußte, zurückgekehrt zu den eigentlichen Quellen des christlichen Glaubens, die jüdische Bibel gewissermaßen erneut »verchristlichen«. Und die Kehrseite dieser Verchristlichung ist der Antijudaismus. Denn wenn die Juden die Christuswahrheit in der Hebräischen Bibel nicht sehen, so sind sie bestenfalls überzeugbar, schlimmstenfalls aber verstockt oder gar vom Teufel besessen. Sosehr der junge Luther das erstere für möglich hielt, sosehr war der alte davon überzeugt, daß nur das letztere die Wirklichkeit ist. Es ist darum zwar zu beachten, daß die Frühschriften Luthers eher mit Vorwürfen zurückhaltend sind und zur Langmut raten, während die Spätschriften das gesamte Repertoire altkirchlicher und mittelalterlicher Judenfeindschaft versammeln und zum Pogrom aufstacheln. Allein wo es um die christologische Interpretation der Hebräischen Bibel geht, da ist der alte Luther wie der junge Reformator kompromißlos antijüdisch: Entweder hat das Christentum recht oder Gott ist ein Lügner; tertium non datur.

Dieser biblizistische Ansatz gilt grundsätzlich auch von der Einstellung zum Judentum in der sogenannten zweiten, der Stadtreformation in Oberdeutschland und in der Schweiz, wie von der dritten Welle der Reformation unter Calvin und seinem Genfer Nachfolger. Zwar finden die Stadtreformatoren wie Osiander, Zwingli und Capito zumeist den Ton des späten Luther peinlich und distanzieren sich davon. Ja, es wächst aufgrund der Erfahrung der Heimatlosigkeit und blutigen Verfolgung, die die calvinistisch geprägten Protestanten in der Bartholomäusnacht (1572) machen müssen, eine gewisse existentielle Solidarität mit dem Schicksal der Juden (vgl. H. A. Oberman). Doch bleibt im Protestantismus fortan das Modell bestimmend, durch Abgrenzung vom Judentum die eigene christliche Identität zu sichern. Es wird gewissermaßen dynamisiert, so daß bei F. Chr. Baur der Antijudaismus geradezu das Prinzip protestantischer Identitätsbestimmung wird, und zwar nicht nur gegenüber dem Judentum, sondern auch im innerchristlichen, konfessionellen Streit, sofern nämlich der Katholizismus als die Vermittlung des wahren christlichen, d.h. protestantischen Wesens des Christentums mit dem Judentum gilt.

Diese Dynamisierung wird nicht zufällig von der Aufklärungstheologie entwickelt, trifft doch der Protestantismus in der Aufklärung auf eine verwandte Tendenz zur Abgrenzung vom Judentum. Denn sosehr die Aufklärer – wenigstens die anständigsten unter ihnen – um die Emanzipation und Integration der Juden als Bürger bemüht waren, so deutlich galt ihnen doch alles Jüdische als ein mit dem Projekt der Moderne insgesamt nicht vereinbares Relikt des Altertums und Mittelalters. Das mußte, angewandt auf die Religion, erhebliche Folgen haben. Denn je mehr sich die protestantische Theologie der historischen Fragestellung öffnete, desto deutlicher wurde, daß ja nicht nur das sogenannte Alte Testament, sondern auch das Neue ein Dokument jüdischer Glaubensgeschichte ist. So kam die Aufklärungstheologie, namentlich Johann Salomo Semler, auf den Gedanken der Kanonskritik, ja, sie wandte nun das Modell der Abgrenzung vom Judentum auf die Entstehungsgeschichte des Christentums und deren Urkunden im Neuen Testament selbst an. Die Folge davon war, daß Paulus gleichsam der Luther des Urchristentums wurde, sofern er nämlich das Christentum von seiner jüdischen Vermittlung befreit und zum Bewußtsein seiner selbst gebracht habe. So aber gerät in der protestantischen Aufklärungstheologie das Judentum vom Gegner in der Schriftauslegung zum prinzipiellen und wesentlichen Erzwidersacher des wahren Christentums. Ferdinand Christian Baur, der erwähnte Tübinger Theologe in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, koppelte dieses Modell mit Hegels Geschichtsdiagnostik. Danach ist die Abgrenzung vom Judentum nicht ein für alle Mal erfolgt, sondern das »wahre« Christentum paulinisch – protestantischer Prägung muß immer wieder von Vermittlungen mit dem Judentum sich emanzipieren. Das Muster dafür ist die Urchristentumsgeschichte, deren Fortschritt vom »Judaismus« der ersten Anhänger Jesu – repräsentiert durch Petrus – über den »Antijudaismus« – repräsentiert durch Paulus – lief, aber im »Frühkatholizismus« wieder ins Judentum zurückfiel, das heißt das Christentum mit dem Judentum vermittelte. So wird das Wesen des Christentums auf die negative Differenz zum Judentum festgelegt, mehr noch: was immer falsch am Christentum ist, ist jüdisch, auch wenn Juden geschichtlich daran gar nicht beteiligt waren. Das entspricht strukturell schon dem Mechanismus des modernen Antisemitismus, der denn auch bald nach Baur sich zu formieren beginnt, wobei nicht zufällig protestantische Theologen – wie Stöcker – die Brücke zwischen dem traditionell christlichen Antijudaismus und dem modernen politischen und rassischen Antisemitismus bilden. Daß dabei zugleich entsprechend der restaurativen Tendenz im Bismarck-Reich das Bild vom Judentum sich ändern mußte, weil es nun nicht mehr als der Inbegriff des Mittelalters den Gegensatz zur Moderne, sondern als Inbegriff der Re-

volution und des Fortschritts die Dekadenz und Zersetzung repräsentiert, wurde kaum bemerkt. Entscheidend war, daß das protestantische Christentum seine Identität immer durch Abgrenzung vom Judentum sicherte und auf das Judentum projizierte, womit es nicht mehr identifiziert werden wollte.

Jedenfalls gilt das für den Hauptstrom des Protestantismus in Deutschland. Daß es daneben auch Fraktionen gab, die Sympathien mit dem Judentum hatten und den heilsgeschichtlichen Zusammenhang mit ihm festhalten wollten, ist freilich auch wahr. Insbesondere in den Kreisen der Judenmission, etwa bei Franz Delitzsch, waren solche Tendenzen lebendig. Allein sie stimmen mit dem Hauptstrom schließlich darin überein, daß Juden als Juden letztlich keine wahrheitsfähigen und gleichberechtigten Partner der Christen sein können, weil sie nur in der Bekehrung zu Christus ihr Dasein religiös vollenden können.

III

Die gewachsene antijüdische Selbstaussage des protestantischen Christentums in Deutschland vermag zu erklären, warum nicht nur die zu den Nazis offen übergelaufenen Deutschen Christen, sondern auch die »intakten« evangelischen Kirchen, die opportunistisch lavierten, ja, selbst noch die oppositionelle Bekennende Kirche im Blick auf das Zentrum der nationalsozialistischen Verbrechen, also der Verfemung und Entrechtung, Verfolgung und Ermordung der Juden, versagten. Gewiß, es haben zumindest die Deutschen Christen, die protestantische Speerspitze des Nationalsozialismus, mehr als versagt. Sie waren Helfershelfer der Verbrechen – nichts weniger als das. Daß sie ideologisch einen wüsten Antisemitismus christlicher Formgebung vertraten und denselben durch ihre Theologen an den Universitäten wissenschaftlich, d.h. pseudowissenschaftlich, abfederten, soll hier nur erwähnt, aber nicht weiter beachtet werden. Denn von wesentlich größerer Bedeutung ist, daß selbst die Bekennende Kirche in dem versagte, was man damals auch in der Kirche die »Judenfrage« nannte (vgl. W. Gerlach), was aber, wie schon Buber 1933 sagte, in Wahrheit ja eine Christenfrage, nämlich eine Anfrage an die Christen war, inwieweit sie, die sich doch auf die Bibel für ihren Glauben beriefen, ihr Verhalten biblisch, das heißt nach der Tora, orientieren wollten. Ja, es ist wahr, daß die Bekennende Kirche sich am Arierparagraphen konstituierte, freilich nicht wegen dessen Anwendung im staatlichen Bereich, sondern wegen dessen Ausweitung auf den Bereich der Kirchen. Ebendiese Unterscheidung, die selbst

Bonhoeffer noch in seinem Aufsatz von 1933 »Die Kirche vor der Judenfrage« machte, entspricht aber guter konservativer protestantischer Tradition, d.h. näherhin eigentlich vor allem lutherischer. Und damit berühren wir etwas, was im Blick auf die Erörterung des Versagens des Protestantismus in Deutschland während des Dritten Reiches näherer Betrachtung bedürfte, nämlich das Syndrom politisch-konservativer Staatsethik, die mit ihrer Obrigkeitshörigkeit eine Unfähigkeit verbindet, die Prinzipien des demokratischen Staates, wie sie durch die Französische Revolution artikuliert wurden, anzuerkennen und innerlich zu bejahen. Vielleicht kann man sagen, daß die protestantische Obrigkeitshörigkeit den Rahmen bildete, in dem dann der traditionelle Antijudaismus zur totalen ethischen Paralyse gegenüber dem Schicksal der Juden führte. Dieses Versagen gilt für alle Phasen der Verfolgung, die ich hier nicht im einzelnen aufzählen kann. Aber nehmen wir nur das Beispiel des Novemberpogroms von 1938, also die von den Nazis verschleiern und euphemistisch »Reichskristallnacht« genannte Barbarei. Angesichts dieser offenen Gewalt, dieses offenkundigen Unrechts, der Morde und willkürlichen massenhaften Verhaftungen, der Niederbrennung der Gotteshäuser fand kein offizielles kirchliches Gremium Worte des öffentlichen Protestes. Es waren – und das gilt übrigens nicht nur für Deutschland – einzelne, die Mut bewiesen und deutliche Worte fanden. Und so blieb es – bis zum Schluß.

IV

So blieb es auch zunächst nach dem 8. Mai 1945 – jedenfalls in der ersten Nachkriegsphase. Denn wie fast überall in Deutschland, so bedeutete auch in den protestantischen Kirchen die Befreiung vom Hitlerfaschismus keineswegs eine Stunde Null. Im Gegenteil, es wirkte das, was zum Versagen gegenüber den Verbrechen an den Juden während der Nazi-Zeit geführt hatte, ziemlich unvermindert als Versagen gegenüber diesem Versagen nach. Das war die »zweite Schuld«. Denn bekanntlich fehlte nicht nur in der sogenannten »Stuttgarter Erklärung« vom Oktober 1945 jedes konkrete Schuldbekenntnis. Es wird auch die Verfolgung und Ermordung der Juden, der Kommunisten, der Homosexuellen, der Sinti und Roma, der Bibelforscher usw. mit keinem Wort erwähnt. Andererseits wurde aber der kirchliche und christliche Widerstand durchaus notiert, ja, wie so oft in dieser Zeit, überbetont. Daß die Bekennende Kirche gewiß die dankbare und respektvolle Ehrung verdiente und zumal der mutige, bis zum Martyrium bewährte

Widerstand einzelner wie Dietrich Bonhoeffer für die Kirchen von unschätzbare Kostbarkeit war, ist wahr. Und beides bleibt der Erinnerung und der Anerkennung wert bis heute. Allein Wahrheit ist auch, daß selbst die Bekennende Kirche nur eine »Fußnote zum Holocaust« (F. Littell) war.

Doch es war ja nicht nur die falsche Akzentuierung des eigenen Widerstandes, sondern die weiterhin problematische Einstellung zu den Juden, welche im deutschen Protestantismus die Erkenntnis der Tiefe der Schuld verzögerte. So finden wir in zahlreichen Stellungnahmen protestantischer Kirchen und kirchlicher Organisationen eine Fülle massiver antijüdischer Stereotypen wieder, die die frevelhafte Lehre über die Juden, die »Unterweisung in der Verachtung« (J. Isaac), ungebrochen fortsetzten. Besonders bedrückend wird das dokumentiert in dem »Wort zur Judenfrage«, das der »Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland« am 8. April 1948 in Darmstadt verabschiedete. Obschon es die in Stuttgart offengelassene Konkretion des Schuldbekenntnisses nachholen und einem neuen Antisemitismus wehren wollte, wiederholt es doch blindlings nahezu alle antijüdischen Vorurteile der Christenheit und nicht zuletzt die frevelhafte Lehre von der »Untreue« Israels und seiner »Verwerfung« durch Gott. Noch schlimmer aber scheint die anmaßende geschichtstheologische Deutung der Shoah, mit der der Bruderrat das entsetzliche Verbrechen kurzerhand zum »Schicksal Israels« und als Gottes »Gericht« über das jüdische Volk erklärt und als Gottesbeweise paränetisch ausbeutet:

»Israel unter dem Gericht ist die unaufhörliche Bestätigung der Wahrheit, Wirklichkeit des göttlichen Wortes und die stete Warnung Gottes an seine Gemeinde. Daß Gott nicht mit sich spotten läßt, ist die stumme Predigt des jüdischen Schicksals, uns zur Warnung, den Juden zur Mahnung, ob sie sich nicht bekehren möchten zu dem, bei dem allein auch ihr Heil steht« (Rendtorff/Henrix S. 542).

Geradezu peinlich berührt auch, nachdem nicht zuletzt aus den protestantischen Kirchen mit den Deutschen Christen den Mördern Komplizen zuge wachsen waren und selbst die Bekennende Kirche von dem allgemeinen Versagen und Schweigen nur graduell sich unterscheiden läßt, die hier laut werdende ungebrochene Kontinuität des kirchlichen Missionsanspruchs auf Israel. Doch ist das wohl kein Zufall, wie andere Stellungnahmen jener Zeit und die eilige Reorganisation der Judenmission zumal im Bereich der lutherischen Kirchen zeigen.

Steht das Darmstädter »Wort zur Judenfrage« in der Tradition der klassischen christlichen Verwerfungstheologie, so hebt sich das zwei Jahre später verabschiedete »Wort zur Schuld an Israel« (wie es häufig zitiert wird) der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland in Berlin-Weißensee vom

April 1950 davon wohltuend ab. Denn hier wird ausdrücklich erklärt, »daß Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist«. Zudem wehrt diese Stellungnahme der geradezu übermächtig werdenden Tendenz, die bitteren Konsequenzen, die die deutsche Barbarei für Deutschland hatte, aufzurechnen gegen das, was den Juden angetan worden ist. Schließlich wird auch in unmißverständlicher Weise ausgesprochen, »daß wir durch Unterlassen und Schweigen vor dem Gott der Barmherzigkeit mitschuldig geworden sind an dem Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist« (Rendtorff/Henrix S. 549). Allein es bleibt die Frage, wer denn die Schuld für das Reden und Handeln hatte, durch das auch die Christen in die Verbrechen verstrickt sind.

So wird das Fazit unumgänglich, daß in den ersten Jahren nach 1945 die Kirchen reformatorischer Tradition in Deutschland in Kenntnis der Shoah, doch weithin unerschüttert, allenfalls ein vages Bekenntnis zur Mitschuld der Christen zustandebrachten, zugleich aber gegenüber der Tradition christlich-theologischer Judenfeindschaft blind blieben.

V

Eine neue Phase der Besinnung und Umkehr setzte in Deutschland erst Ende der fünfziger Jahre ein, und zwar vorbereitet durch ein großes Interesse an Informationen über das Judentum und erste Begegnungen zwischen Christen und Juden auf Akademietagungen und Seminaren. Zu den Trägern dieses neuen Suchens nach Begegnungen mit Juden zählten vor allem die Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, die sich seit 1950 lokal konstituierten. Den Durchbruch zu einem wirklichen, wenn auch noch sehr anfänglichen christlich-jüdischen Dialog ermöglichte jedoch erst die »Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag«, die sich 1961 mit einem Zitat aus dem Römerbrief des Apostels Paulus (Röm 11,2) programmatisch der Öffentlichkeit vorstellte: »Gott hat sein Volk nicht verstoßen!« Er war das Jahr des Eichmann-Prozesses in Jerusalem.

Möglich wurde die Teilnahme von jüdischen Mitgliedern unter anderem deswegen, weil die Christen in der Arbeitsgemeinschaft jeglicher Form der Judenmission absagten und in der gemeinsamen Lektüre der Hebräischen Bibel das gleiche Recht und die gleiche Würde der doppelten – also auch der jüdischen – Nachgeschichte zu achten sich verpflichteten. Die Maxime

lautet hier, daß christliche Identität hinfort nie wieder antijüdisch sich definieren darf. Doch wie das positiv aussieht, ist keineswegs schon überall und in allem klar.

In der Kirchentagsgruppe beginnt nun auch eine ernsthafte theologische Revision und Reformulierung der christlichen Lehre über das jüdische Volk, wobei die Auseinandersetzung mit der christlichen Judenfeindschaft als einer Wurzel des säkularen politischen Antisemitismus im Zentrum steht. Als klar wurde, daß selbst das Neue Testament für diese kritische Sichtung der christlichen Überlieferung nicht tabu sein kann, kam es Anfang der siebziger Jahre zu heftigen Kontroversen darüber, ob es im Neuen Testament selbst schon Judenfeindschaft gebe. Zum ersten Mal ließ sich nun auch die Universitätstheologie auf diese Fragestellung ein.

Auch dort, wo festgestellt wurde, daß der Antijudaismus im Neuen Testament nicht nur marginal, sondern durchaus zentral sei, kam es zu ganz entgegengesetzten Konsequenzen. Die einen meinten, daß darum das Christentum noch heute verpflichtet sei, sich antijüdisch zu identifizieren, weil der Antijudaismus schon im Neuen Testament ein theologisch wesentlicher Faktor sei. Andere forderten gerade deshalb, weil sie den Antijudaismus für einen »Geburtsfehler« des Christentums und gar für die »linke Hand der Christologie« (R. Ruether) hielten, zu einer essentiellen Revision des christlichen Glaubens auf. Eine dritte Gruppe schließlich sah das Problem vor allem in der massiven Antijudaisierung des Neuen Testamentes in dessen altkirchlicher, mittelalterlicher und neuzeitlicher Auslegungsgeschichte und hielt den Antijudaismus im Neuen Testament selbst nicht für dessen Hauptthema.

Doch wie auch immer man in der Sache urteilt, so wird doch nahezu überall zugegeben, daß die negative Einstellung zu Juden erst bei bestimmten Veränderungen der Kirche im Verhältnis zum Staat unmittelbar Folgen für die Juden hatte. Das heißt: auch wenn die Wurzeln des Antijudaismus' der Christen bis ins Neue Testament hinunterreichen, so ist doch erst durch das »Paktieren mit der Macht« (R. R. Geis), wie es in der sogenannten Konstantinischen Wende symbolisiert und historisch auch zuerst zu greifen ist, ein qualitativer Sprung geschehen; die *ecclesia pressa* wird zur Verfolgerin.

Man kann mit Fug und Recht behaupten, daß beginnend mit dieser zweiten Phase die spezielle Frage nach der Mitschuld an politischer Judenfeindschaft und die Absage an jeglichen Antisemitismus zu einer generellen Anfrage an Christentum und Theologie in Vergangenheit und Gegenwart ausgeweitet wurde. Nicht nur wurde die massive Verzerrung christlichen Selbstverständnisses durch den Antijudaismus, sondern auch die verschüttete, jü-

dischem Glauben, Hoffen und Denken entstammende und ihnen benachbarte Kontur der christlichen Überzeugung entdeckt. Die bisherige Lehre über die Juden, die traditionellen Stereotypen, kommen für die, welche die Begegnung mit den Juden und ihrem Selbstverständnis suchen, überhaupt nicht mehr in Frage. Ja, es wird geradezu zum Kriterium der Unterredung von Juden und Christen, ob das jeweilige Selbstverständnis ohne Furcht artikuliert und von dem jeweils anderen respektiert werden kann.

VI

Die dritte Phase der Diskussion bahnt sich vor allem in Amerika und dort vor allem auf jüdischer Seite an, nämlich in der dort etwa Mitte der sechziger Jahre vereinzelt und in den siebziger Jahren vermehrt beginnenden theologischen Reaktionen auf Auschwitz (vgl. M. Brocke/H. Jochum). An der Schwelle zu ihr steht im deutschen Protestantismus die Studie »Christen und Juden« des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (1975), die die vielen umstrittenen Fragen, die nun in den Kirchen diskutiert wurden, aufgriff, ordnete und einer konsensfähigen Antwort zuführte (vgl. Rendtorff/Henrix S. 55 ff.). Doch war das Ziel der Studie vor allem die Anleitung zum sorgfältigen Studium der Probleme in den Gemeinden, so wurde mit der Erklärung der rheinischen Synode »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« (Januar 1980) ein konfessorisches Moment in die Diskussion gebracht (vgl. Rendtorff/Henrix S. 593 ff.). Die Rheinländer »bekennen betroffen die Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland am Holocaust« und stellen dann affirmativ Gemeinsamkeiten zwischen Juden und Christen fest, um schließlich ebenfalls bekenntnisartig zu »verneinen ..., daß das Volk Israel von Gott verworfen oder von der Kirche überholt sei«.

Nicht zuletzt wegen der deutlichen Distanzierung von der Judenmission und dem Bekenntnis zum Staat Israel als »Zeichen der Treue Gottes« stieß die Rheinische Erklärung jedoch auch auf erhebliche Kritik, und zwar zumal in Kreisen konservativer Universitätstheologie (vgl. B. Klappert/H. Starck und E. Brocke/J. Seim). Doch trifft auch das rheinische Bekenntnis »zu Jesus Christus, dem Juden, der als Messias Israels der Retter der Welt ist und die Völker der Welt mit dem Volk Gottes verbindet«, auf Widerspruch – nicht zuletzt auch den von Juden. Hier macht sich auf der christologischen Ebene dasselbe Dilemma einer christlichen Selbstdefinition, die nicht antijüdisch ist, geltend, wie wir es schon bei dem Problem des Antijudaismus im Neuen Testament bemerkt haben.

Der Rheinischen Synode folgen im Mai 1984 eine geringfügig modifizierte Erklärung der Landessynode der Evangelischen Landeskirche in Baden (Rendtorff/Henrix S. 609 f.) und ein in der Tendenz gleicher, aber ganz eigenständig formulierter Beschluß der Provinzialsynode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (Rendtorff/Henrix S. 612 ff.). Dies macht deutlich, daß der Prozeß der Erneuerung durchaus andauert. Zugleich wird aber auch daran klar, daß die Mehrheit der evangelischen Landeskirchen in der Bundesrepublik mit vergleichbaren Stellungnahmen in der Mehrheit eher zögern, und zwar zumal die lutherischen Bekenntnisse.

VII

Allein ich fürchte auch, daß alle Schuldbekennnisse von Synoden und Bischöfen, alle Aufklärung über das Judentum und seine Geschichte, zumal die elende mit den Christen, all diese wichtigen und notwendigen Akte der Buße also, letztlich eine Taufe ohne Bekehrung bleiben, wenn sie nicht zu einer wirklichen Anerkennung der Juden als Juden führen.

Was meine ich mit »wirklicher Anerkennung«? Nun, ich meine damit etwas sehr Einfaches, aber doch zugleich sehr Schweres, weil Folgenreiches, nämlich die Anerkennung des Judentums in soteriologischer Hinsicht, als ein biblisches Erlösungsparadigma gleichen Rechts und gleicher Würde wie das Christentum. Martin Buber hat das im Januar 1933 in jenem denkwürdigen Gespräch mit Karl Ludwig Schmidt im Stuttgarter Lehrhaus auf die simple Formel gebracht: »Die Gottestore sind offen für alle. Der Christ braucht nicht durchs Judentum, der Jude nicht durchs Christentum zu gehen, um zu Gott zu kommen«.

Eine solche Anerkennung impliziert natürlich eine Absage an die Judenmission und eine Aufgabe des altkirchlichen Absolutheitsanspruchs. Das ist jedoch noch das geringste. Denn eine echte Anerkennung der Juden bedeutet auch eine Anerkennung der unüberwindbaren Partikularität und Geschichtlichkeit der christlichen Wahrheit sowie die Anerkennung der unabdingbaren und unersetzbaren Bezeugung der Wahrheit durch das Judentum. Das protestantische Christentum hat sich zwar programmatisch zur *hebraica veritas* bekannt, aber es hat sich nicht zu den Juden als deren Zeugen bekannt. Es hat sich in wechselnder Weise der Einsicht von der eigenen Begrenztheit verschlossen, sich in diese Wahrheit nicht schicken wollen. Es hat die Juden dafür zahlen lassen. Entweder sind sie für blind und verstockt erklärt worden, weil sie die wahre innere Erlösung, die mit Christus ange-

fangen habe, nicht sähen. Oder man sagte, es sei die äußere Erlösung der Christen ihretwegen ausgefallen und das alte Stück Geschichte werde auf dem Welttheater weiter aufgeführt, weil die Juden in der Kirche nicht mitmachen wollten.

Heute stellt sich uns die Frage, ob wir die Wahrheit des Judentums und damit zugleich anerkennen wollen, daß die Christen nur an der einen Wahrheit teilhaben, allenfalls einen Teil von ihr in und vor der Welt artikulieren können. Es ist klar, daß dies Konsequenzen hat für die Rezeption vieler Überlieferungen und zumal für die Interpretation des Neuen Testaments. Unter anderem und natürlich nicht zuletzt wäre zu fragen, wie der Glaube an Jesus Christus heute entfaltet werden kann, daß er als den Christen zugeteilte Wahrheit der biblischen Erlösungshoffnung erkennbar ist und doch sowohl die jüdische Treue zur Tora als auch die messianische Erwartung der Juden als eigenständige und unersetzbare Variante des biblischen Erlösungsparadigmas neben sich bestehen läßt.

Die Anerkennung der Juden impliziert darum vor allem die Anerkennung der Realität, das heißt der Tatsache, daß Juden und Christen in derselben unerlösten Welt und gleich weit oder nahe der Erlösung, dem Reiche Gottes, sind. Wenn sich die Christen diese messianische Ohnmacht ihres Glaubens nicht verbergen, dann werden sie Israel, die Juden, die sie an ihr Unvollkommensein erinnern, nicht mehr als den Dorn im Auge, sondern als die ihnen von Gott in Zeit und Geschichte geschenkten älteren Geschwister erkennen, die uns das Sehen lehren sollen, ja, mit denen zusammen wir wieder das Leben lernen können.

Um die Dynamik der antisemitischen Gewalt in der Tiefe und auf Dauer zu unterbrechen, ist diese Anerkennung der Juden und der Realität nötig. Wenn jedoch die Christen bereit sind, in Gedanken, Worten und Werken die bürgerliche wie religiöse Gleichberechtigung der Juden einzuüben und auch symbolisch auszudrücken, können sie den säkularen Gesellschaften, in denen sie leben, vielleicht vormachen, daß Idiosynkrasien auch überwindbar sind.

Literaturhinweise

Die Reformation und die Juden – Die Juden und die Reformation

- Heiko A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin 1981. Eine umfassende Darstellung des Verhältnisses der Reformatoren zu den Juden.
- Heinz Kremers, *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte Wirkungsgeschichte Herausforderung*, Neukirchen 1985. Eine vorzügliche Sammlung verschiedener Aufsätze von sehr unterschiedlichen Perspektiven und Ansätzen her.
- Ekkehard Stegemann, »Luthers Bibelübersetzung und das christlich-jüdische Gespräch«, in: *Evangelische Theologie* 44 (1984), S. 386-405. Eine Untersuchung zu Luthers »Verchristlichung« der Schrift samt deren antijüdischer Kehrseite.
- Selma Stern, *Josel von Rosheim*, Stuttgart 1959. Die grundlegende Monographie über Josel von Rosheim, das Haupt der Juden in Deutschland zur Zeit der Reformation.
- Chaim H. Ben-Sasson, »The Reformation in Contemporary Jewish Eyes«, in: *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, vol. 4, Jerusalem 1971, S. 239-326. Eine nahezu unbekannte, aber höchst bemerkenswerte Untersuchung und Dokumentation der Einstellung zeitgenössischer Juden zur Reformation und speziell zu Luther.

Zur Geschichte des Protestantismus von 1933-1945

- Wolfgang Gerlach, *Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden*, Berlin 1987. Eine kritische, mit bezeichnender Verspätung (!) gedruckte Studie über das Verhältnis der Bekennenden Kirche zu den Juden.
- Eberhard Busch, *Juden und Christen im Schatten des Dritten Reiches*, München 1979.
- Jochen-Christoph Kaiser und Martin Greschat (Hg.), *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung*, Frankfurt a.M. 1988.
- Kurt Meier, *Kirche und Judentum. Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches*, Göttingen 1968. Darstellungen und Analysen der Verstrickung des deutschen Protestantismus in die Verbrechen des Dritten Reiches.

Die Entwicklung im Protestantismus in Deutschland nach 1945

- Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985*, München und Paderborn 1988. Eine umfassende Sammlung kirchlicher – katholischer, evangelischer und ökumenischer – sowie jüdischer Verlautbarungen zum Verhältnis von Kirche und Judentum von 1945 bis 1985, versehen mit knappen historischen Einleitungen und pointiert kommentierenden Einordnungen.

Bertold Klappert und Hans Starck (Hg.), *Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«*, Neukirchen 1980.

Edna Brocke und Jürgen Seim (Hg.)—, *Gottes Augapfel, Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, Neukirchen 1986. Diese Bände dokumentieren die kritische Rezeption und die kirchliche und theologische Weiterführung des Rheinischen Synodalbeschlusses. Der zweite Band enthält zudem eine hilfreiche Bibliographie dazu.

Zur kritischen Aufarbeitung der Shoah in der protestantischen Theologie nach 1945

Rolf Rendtorff und Ekkehard Stegemann (Hg.), *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*, München 1980.

Martin Stöhr (Hg.), *Jüdisches Volk und die Erneuerung der christlichen Theologie*, München 1981.

Peter von der Osten-Sacken, *Grundzüge einer Theologie im christlich jüdischen Gespräch*, München 1982.

Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie*, München 1988.

Zum Problem des christlichen Judenhasses

Jules Isaac, *L'enseignement du mépris*, Paris 1962.

Willehard P. Eckert – Nathan P. Levinson – Martin Stöhr (Hg.), *Antijudaismus im Neuen Testament? – Exegetische und systematische Beiträge*, München 1967.

Charlotte Klein, *Theologie und Anti-Judaismus*, München 1975.

Rosemary R. Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978.

Ruth Kastning-Olmesdahl, *Die Juden und der Tod Jesu. Antijüdische Motive in den evangelischen Religionsbüchern für die Grundschule*, Neukirchen 1981.

Herbert A. Strauß und Norbert Kampe (Hg.), *Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust*, Frankfurt/New York 1985.

Ekkehard W. Stegemann, Christliche Wurzeln der Judenfeindschaft, vom Neuen Testament bis heute, in: *Reformatio. Evangelische Zeitschrift für Kultur, Politik und Kirche* 37, 1988, S. 366-379.

Zur jüdischen Reaktion auf die Shoah

Michael Brocke und Herbert Jochum (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, München 1982. Sammlung von Äußerungen von Juden verschiedener Richtungen.

Demoskopische Untersuchungen über Antisemitismus

- Alphons Silbermann, *Sind wir Antisemiten? Ausmaß und Wirkung eines sozialen Vorurteils in der Bundesrepublik Deutschland*, Köln 1982.
- Alphons Silbermann und Julius H. Schoeps, *Antisemitismus nach dem Holocaust. Bestandsaufnahme und Erscheinungsformen in deutschsprachigen Ländern*, Köln 1986.
- Ch. Glock/R. Stark, *Christian Beliefs and Anti-Semitism*, New York 1986.
- Godwin Lämmermann, »Christliche Motivierung des modernen Antisemitismus? Religionssoziologische und -pädagogische Überlegungen zu einem sozialen Phänomen«, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 28, 1984, S. 58-84.
- Ausmaß und Formen des heutigen Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland*. Institut für Demoskopie Allensbach (1987), Pressemitteilung des Zentrums für Antisemitismusforschung, TU Berlin und des IfD Allensbach, Berlin, Juni 1988.