

Master-Thesis zur Erreichung des akademischen Grades
“Master of Advanced Studies – MAS (Spiritual Theology)“

THEMA:

**AUFARBEITUNG DES VERHÄLTNISSSES DER
EVANGELISCHEN CHRISTENHEIT ZUM
JÜDISCHEN VOLK HIN ZU UMKEHR,
ERNEUERUNG UND WECHSELSEITIGEM
VERSTEHEN**

Betreuer: Dr. Ulrich Winkler

eingereicht von
Ilse Rohrhofer

St. Johann, 9. Dezember 09

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	8
I. VON KIRCHLICH-RELIGIÖSER JUDENFEINDSCHAFT ZUR RASSENIDEOLOGIE	9
A) Luthers Verhalten zu den Juden, Rezeption, Auswirkung und Aufforderung an uns	9
1. Luther und die Juden – Erklärungen aus theologisch-geschichtlicher Sicht	9
2. Das Bewusstsein der Verbundenheit und Zusammengehörigkeit von Luther und Hitler..	11
2.1. Die Lutherfeiern 1933	11
2.2. Die Haltung der wissenschaftlichen Theologie 1933	11
2.3. „Luther und Hitler“	12
3. Luthers uneinheitliche Rezeption in der NS-Zeit	12
4. War Luther ein Antisemit?	13
5. Kirchliche Aufforderung zur kritischen Lutherrezeption	14
B) Die Haltung der protestantischen Kirche zum Judentum	15
1. Ein Zeugnis christlicher Judenfeindschaft in der plastischen Kunst: Das Judensau-Motiv	15
1.1. Geschichte und Hintergrund	15
1.2. Auswirkungen des Judensau-Motivs	16
2. Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit – Der Hofprediger Adolf Stoecker	16
3. Protestantische Kirche und Judenpolitik 1933	17
4. Judenpogrom 1938 – die Zeit der gesetzlichen „Vollendung“ zur Liquidierung der	19
Juden – Die Haltung der evangelischen Kirche	

II. AUF DEM WEG ZU EINER NEUEN WAHRNEHMUNG DES JUDENTUMS	23
A) Überlegungen zur deutschen Schuld	23
1. Die Schuldfrage vor 1945 – Äußerungen während des Krieges	23
1.1. Nicht öffentliche Schuldbekennnisse	23
1.1.1. Bonhoeffers Ethik	23
1.1.2. Das Schuldbekennnis Landesbischofs T. Wurm an seine Amtsbrüder 1943	24
1.1.1. Pfarrer Walter Höchstädter: Darum seid nüchtern! Ein Gruß an die Brüder! 1944	25
2. Die Haltung der evangelischen Kirche zur Schuldfrage im Vergleich zur katholischen	25
3. Recht und Bedeutung des kirchlichen Schuldbekennnisses	26
4. Äußerungen nach Kriegsende	27
4.1 Bischof T. Wurm – eine entscheidende Persönlichkeit im Nachkriegsprotestantismus	27
4.2 Helmut Thielicke – ein lutherischer Theologe in der Nachkriegszeit	28
4.3 Der Schweizer Karl Barth – kritischer Freund und Anwalt der Deutschen	28
5. Von der zweiten Schuld	29
B) Versuch, die Vergangenheit in Form von Schuldbekennnissen aufzuarbeiten	31
Die Anfänge nach 1945	31
1. Schuldbekennnisse in kirchlichen Erklärungen nach 1945	
Bestimmung des Verhältnisses zum jüdischen Volk in den Verlautbarungen der Kirchen	31
1.1. Versäumte und nachgeholte Schuldbekennnisse	31
1.1.1. Das Stuttgarter Schuldbekennnis vom 18./19. Oktober 1945	31
1.1.1.1 Die Lage bis zum Stuttgarter Schuldbekennnis – ist der Besiegte allein schuld?	31
1.1.1.2 Zur Entstehungsgeschichte des Stuttgarter Schuldbekennnisses	32
1.1.1.3 Die Stuttgarter Schulderklärung – das abgerungene Schuldbekennnis	32

1.1.1.4 Die Folgen der Stuttgarter Schulderklärung – Ablehnung von evangelischer Seite	33
1.1.2 Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland Berlin-Weißensee 1950	34
1.1.2.1 Entstehungsgeschichte	34
1.1.2.2 Theologische Positionen	34
1.1.2.3 Bedeutung und Folgen des „Wortes zur Schuld an Israel“	35
1.2. Zwei Worte zur Judenfrage.....	36
1.2.1 Das Wort des Bruderrates Darmstadt 1948 – erste Schritte	36
1.2.2 Motivation und theologische Grundlegung	36
1.2.3 Bedeutung und Kritik	37
1.2.4 Wort zur Judenfrage 1950 in Berlin Weißensee – Versuch eines Vergleichs	38
1.3. Vergessene Stimmen	38
1.3.1 Die Kirchlich-theologische Sozietät in Württemberg 1946	39
1.3.2 Der Bruderrat der bekennenden Kirche von Berlin 1946	39
1.3.3 Die Synode der sächsischen Landeskirche 1948	39
2. Das Ende der ersten Nachkriegsphase	39
3. Zusammenfassung und Resümee	39

III. DIE GESCHICHTE DES KIRCHLICHEN DIALOGS MIT DEM JUDENTUM	41
A) Prozess der Umkehr, Erneuerung und Rückbesinnung des Christentums auf seine Wurzel..	41
1. Wichtige Stationen auf dem Weg der Umkehr und Erneuerung in der evangelischen Kirche..	41
1.1. Der lange Weg der rheinischen Kirche bis zur Landessynode 1980	42
1.1.1 Neuansätze in den 60-er Jahren – Erklärung „Juden und Christen“ 1961	42
1.1.2 „Christen und Juden“ eine Studie des Rates der Evangelischen Kirche 1975	42
1.1.3 Charakter, Positionen und Bedeutung der EKD-Studie 1975 – kurzer Überblick	43
1.2. Ertrag eines jahrzehntelangen christlich-jüdischen Dialoges – Synodalbeschluss.....	44
„Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ 1980.	
1.2.1 Vier Grundentscheidungen zu Umkehr und Erneuerung des Synodalbeschlusses	46
1.2.1.1 Abkehr von der Lehre der Ersetzung und Enterbung	46
1.2.1.2 Die Abkehr vom kirchlichen Triumphalismus	46
1.2.1.3 Die Abkehr von antijüdischer Auslegung des Neuen Testaments	46
1.2.1.4 Hinkehr zur Anerkenntnis gemeinsamer Weltverantwortung von Juden und Christen ...	47
1.3. Fazit	47
1.4. Auswirkungen und Bedeutung des Rheinischen Synodalbeschlusses	48
1.5. Die Bedeutung des Synodalbeschlusses für die Ökumene	48
1.6. Der Rheinische Synodalbeschluss und die katholische Kirche	49
1.6.1. Der Synodalbeschluss als Wirkung und Ursache von Rezeption	49
1.6.2. Das Bekenntnis von Mitverantwortung und Schuld am Holocaust	50
1.6.3. Der Fortschritt im Bekenntnissatz der Rheinischen Synode – katholische Rezeption	50
von Mitverantwortung und Schuld	50
1.7. Weg zu neuer Wahrnehmung des Judentums und theologische Reflexion – Resümee	51
2. Wichtige Stationen auf dem Weg der Umkehr und Erneuerung in der katholischen Kirche .	53
2.1. Neuansätze in den 60-er Jahren – Das Zweite Vatikanische Konzil (1962 – 1965)	53
2.2. Hauptaussagen – theologische Positionen – offene Fragen	54
2.3. Rezeption von Nostra Aetate in der Evangelischen Kirche	55

2.4. Nostra Aetate und der Rheinische Synodalbeschluss – Versuch einer Gegenüberstellung ..	56
B) Die Juden in einer christlichen Theologie nach Auschwitz	57
1. Das Judentum als Zeuge der Erinnerung	57
2. Das Judentum als Zeuge der messianischen Hoffnung	58
3. Das Judentum als Zeuge Gottes in und nach Auschwitz	58
4. Das Judentum als Zeuge des Volkes Gottes	58
5. Das Judentum als Zeuge des parteilich-universalen Dienstes	58
C) Wo steht das christlich-jüdische Gespräch heute?	59
1. Erledigte Theologische Streitfragen	59
2. Die bleibend offene Christusfrage	60
3. Wie kann das Gespräch weitergehen?	60
D) Aufgaben an einer weiteren Erneuerung des Verhältnisses der Kirche zu den Juden – Der bleibende Auftrag der Solidarität der Kirche mit Israel	61
Schlusswort	63
Erinnerungen aus dem Vernichtungslager Auschwitz	64
Bibliographie	65

VORWORT

Anfang dieses Jahres ist eine Sendereihe im Radio, die anlässlich des bevorstehenden 10. Tages des Judentums ausgestrahlt wurde, mit dem Titel „Martin Luther - Judenfreund und Judenhasser“ und „Das Verhältnis des Protestantismus zum Judentum“ bei mir auf großes Interesse gestoßen.

Dr. Ulrich Winkler nahm sich meines vagen Themenvorschlages an, war mir auf dem Weg einer Themenfindung behilflich und wies mich dabei sehr konkret auf spezifische Literatur und mögliche Schwerpunkte in der Arbeit hin. Hervorheben möchte ich auch, dass es ihm in ermutigender Weise gelungen ist, mich zielstrebig diesem für mich neuen Thema anzunähern.

Martin Luther, der große Reformator, der die deutsche Schriftsprache wesentlich geprägt hat, predigte vor mehr als 500 Jahren über die Juden Mord und Totschlag. Diese Aufforderung ist im Holocaust brutale Wirklichkeit geworden. Den Nazis haben die aggressiven, antijüdischen Zitate Luthers in die Hände gespielt und Luther diente als Rechtfertigung ihrer Judenpolitik. Können die Taten der Nationalsozialisten deshalb auf Luther zurückgeführt werden? War Luther Antisemit?

Die Unfassbarkeit und Unglaublichkeit des Holocaust zwang die Kirchen, über Schock, Umdenken, Verurteilung des Antisemitismus hinaus, Stellung zu beziehen, ihr Verhältnis zum Judentum aufzuarbeiten und zu überdenken, Schuld einzugestehen, in Dialog zu treten in Respekt, Achtung und Wertschätzung und wegen der Einzigartigkeit ihres Verhältnisses zu den Juden, zu einer Erneuerung ihrer Theologie zu gelangen. Es soll dargestellt werden, dass es darum ging, sich der Herausforderung der Befreiung der christlichen Theologie vom Antijudaismus zu stellen und eine christliche Theologie zu entwickeln, die aus dem christlich-jüdischen Gespräch heraus entstand.

Vorliegende Arbeit möchte den Weg der Aufarbeitung der evangelischen Kirche nachzeichnen. In diesem Prozess der Umkehr, Erneuerung und Rückbesinnung auf die eigene Wurzel soll auch kurz auf wichtige Stationen in der katholischen Kirche hingewiesen werden, an einigen Stellen in vergleichender Weise die Sicht der katholischen Kirche erwähnt und der Frage nachgegangen werden, ob es von evangelischer Seite eine Wahrnehmung und Rezeption wichtiger katholischer Dokumente gab und vice versa.

Folgende Darstellung soll ein Versuch sein, auf dieses Themenfeld einzugehen.

*Sind wir etwa mitschuldig an der
Katastrophe geworden, die über die
Juden gekommen ist? Nicht bloß
durch unser Schweigen, sondern
auch durch unser bisheriges Reden?“¹*

I. VON KIRCHLICH-RELIGIÖSER JUDENFEINDSCHAFT ZUR RASSENIDEOLOGIE

A) Luthers Verhalten zu den Juden, Rezeption, Auswirkung und Aufforderung an uns

1. Luther und die Juden - Erklärungen aus theologisch-geschichtlicher Sicht

Äußerungen über die Juden finden sich bei Luther von der Frühzeit bis zu seinem Tod, wurde doch mit dem Judentum ein Kernstück lutherischer Theologie berührt. So musste er zwangsweise mit dem Judentum zusammenstoßen. Ausgehend von seinem Schriftverständnis, sieht er ihre Gottlosigkeit darin, dass sie das Erlösungswerk Christi ablehnen und durch ihr eigenes Tun und Gerechtigkeit errettet werden wollen. Seine Polemik ergibt sich aus Christologie und Rechtfertigung. Das Heil für die Juden sieht er in Christus, weshalb sie mit Güte, nicht mit Hass und Zwang bekehrt werden müssten, anständig arbeiten, inmitten der Christen leben um „unsere christliche Lehre und Leben zu hören und zu sehen“², dass sich wenigstens einige bekehren mögen. Die zentrale Stellung in Luthers Theologie bleibt Jesus Christus, der im Alten Testament enthalten ist.³

Es gibt auch Forscher, die Luthers Stellung zu den Juden „als Verrat an seiner Theologie und als Rückfall ins Mittelalter“⁴ beurteilen. So möchte Bienert zwischen Luther und seiner Theologie unterscheiden.⁵ Er sieht Luthers Intoleranz zwar als historisch verständlich, aber als nicht reformatorisch und nicht christlich.⁶ Folgende Sicht über die Juden bleiben Luther ein ganzes Leben: Sie sind verstockt, Gottes Zorn steht über ihnen, aus sich selbst heraus können sie sich nicht bekehren, sie sind christusfeindlich, sie haben ihn ans Kreuz geschlagen.⁷

1 Mußner, Franz, Traktat über die Juden, München 1979, 11.

2 Ehrlich, Ernst L., *Luther und die Juden*, in: Kremers, Heinz/Siegele-Wenschkewitz, Leonore/Klappert, Berthold (Hg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn 1985, 75.

3 Ebd. 81.

4 Späth, Andreas, *Luther und die Juden* (Biblia et symbolica 18), Bonn 2001, 31.

5 Ebd. 32 z.n. Bienert, Walter, *Martin Luther und die Juden – Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen*, Frankfurt am Main 1982, 181 und 186 f.

6 Ebd.

7 Brosseder, Johannes, *Luther und der Leidensweg der Juden*, in: Kremers, Heinz/Siegele-Wenschkewitz, Leonore/Klappert, Berthold (Hg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn 1985, 119.

Auch, wenn sein Ton gegenüber den Juden schärfer wird, hat das nichts mit Änderung seiner Theologie oder Altersstarrsinn zu tun, sondern stammt vorwiegend aus der Enttäuschung des Misserfolges bei der Judenmission⁸ und ist im Zusammenhang mit Luthers Endzeitstimmung zu sehen.⁹ Mit seiner Eschatologie hängt auch seine „scharfe Barmherzigkeit“ zusammen, die erforderlich ist, um nicht Anteil an fremder Sünde zu bekommen. Bei Luther kann zeit seines Lebens nie von einer judenfreundlichen Haltung gesprochen werden.¹⁰

Radikal geändert hat sich allerdings der seelsorgliche Umgang mit den Juden.¹¹ Auch Brosseder sieht Luthers Wandel nicht in seiner Theologie, sondern in der Behandlung der Juden, die von Integration bis zur Vertreibung reicht.¹² Für Oberman gibt es auch zu keiner Zeit einen Wandel von Solidarität mit den Juden zur Hetze. Die unbekehrbaren Juden gehören in Luthers Sicht zum Antichrist, zur „teuflischen Koalition“, die sich gegen das Evangelium richtet.¹³

In „Von den Juden und ihren Lügen“, (1543) drückt Luther sein Eingeständnis des Scheitern aller Bekehrungsversuche aus. Er will nicht mehr mit den Juden reden, die Mithristen vor ihnen warnen und sie im Glauben stärken. Auffallend ist, dass er nicht mehr exegetisch argumentiert, sondern er bedient sich der alten Judenfeindschaft des Mittelalters. Dem Bündnis Juden, Türken, Rotten und Papst, den Gottesfeinden, gilt es vehementest zu wehren.¹⁴ „Vom Partner des Gesprächs ist der Jude zum Objekt des innerkirchlichen Redens geworden.“¹⁵ Luther richtet sich gegen die rabbinische Exegese im Bemühen um die christliche Deutung des Alten Testaments. Die Kirche soll am Beispiel der „Ungläubigen“ ihren eigenen Unglauben entdecken. Von einer isolierten Sicht der Juden, etwa in Form einer „Judenfrage“ oder eines völkischen Rassenantisemitismus kann nicht gesprochen werden. Ebenso gelten getaufte Juden als

8 Ehrlich, Luther, 81.

9 Brosseder, Johannes, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum* (Beiträge zur ökumenischen Theologie 8), München 1972, 390.

10 Ebd.

11 Späth, Luther, 102.

12 Brosseder, Leidensweg, 132.

13 Oberman, Heiko, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin 1981, 155.

14 Ebd. 149.

15 Stöhr, Martin, *Martin Luther und die Juden*, in: Kremers, Heinz/Siegele-Wenschkewitz, Leonore/Klappert, Berthold (Hg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn 1985, 100.

Vollmitglieder der Kirche. Auch ist ihm selbst in den „Spätschriften“ Judenhass fremd, sowie Mord, Judenhetze und Judenvernichtung.¹⁶

Nach Oberman können einzelne Judenzitate aus Luthers späten Werken nur dann zum Beweis der Judenhetze im Sinne des Antisemitismus gezählt werden, wenn man aus der Sicht der Neuzeit „an der Verklammerung von Judenschriften und Endzeiterwartung ahnungslos vorbeigeht“.¹⁷

2. Das Bewusstsein der Verbundenheit und Zusammengehörigkeit von Luther und Hitler

2.1. Die Lutherfeiern 1933

Dieses kirchliche Großereignis sollte das Bekenntnis zu Luther und die Verbundenheit zum neuen Staat demonstrieren.¹⁸ Ein großes Thema kirchlicher Publizistik widmet sich „Luther und Hitler“. So formuliert es Wilhelm Fahrenhorst: „Und wenn Martin Luther auf seinem Wege dem Führer... begegnen würde, ... beide Hände würde er ihm drücken: Dank Dir, du deutscher Mann! Du bist Blut von meinem Blute, Art von meiner Art. Wir beide gehören... zusammen!“¹⁹. In der Zeitschrift der Deutschen Christen heißt es: „...So können wir uns Adolf Hitler nicht ohne Martin Luther denken. Und umgekehrt hätte Luthers Tat ohne die Erscheinung Adolf Hitlers 400 Jahre später nie ihren vollen Sinn für Deutschland erlangt.“²⁰

2.2. Die Haltung der wissenschaftlichen Theologie 1933

Von dieser Seite her hat kaum jemand Einspruch erhoben in dieser Zeit. Luther wurde zusammen mit Hitler als Sieger über den undeutschen, unchristlichen, säkularisierten Zeitgeist gefeiert, wobei Luther die geistigen, religiös-moralischen Grundlagen für das kommende Reich darstellen sollte. Zahlreiche Theologen, Historiker, Juristen und Philosophen haben an dieser „polemischen Aufarbeitung“²¹ der Irrtümer der deutschen Geschichte teilgenommen, in Hitler den gottgesandten, epochalen Retter gesehen²² und ihre Treue zu Hitler auch bekannt.²³ Hanns

16 Brosseder, Leidensweg, 132.

17 Oberman, Wurzeln, 155.

18 Brakelmann, Günter, *Hitler und Luther 1933* (Evangelische Perspektiven 1), Bochum 2008, 27. z.n. Ehrenberg, Hans, Ein jüdenchristliches Schicksal in Deutschland. Widerstand, Verfolgung und Emigration 1933-39, Waltrop 1999, 44.

19 Ebd.28. z.n. Nationale Feiertagspredigten, 34f.

20 Ebd.32. z.n. Deutsche Theologie 1933.

21 Ebd. 34.

22 Ebd.

Rückert formuliert in Tübingen, dass in Deutschland „... Luther und völkischer Frühling zusammengehören.“²⁴ Ähnliches ist auch von anderen bekannten Theologen zu hören.²⁵

2.3. „Luther und Hitler“

Der Kirchenhistoriker Hans Preuß zeichnet in einer Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung 1933 einen Vergleich der beiden Führerpersönlichkeiten und gibt damit ein Bild, über das Bewusstsein vieler Protestanten: Beiden geht der Schrei nach einem großen, rettenden Mann voraus, Luther schreibt seine Bibelübersetzung und Hitler „Mein Kampf“. Beide lieben Deutschland und sind leidenschaftlich gegen die Juden. Beide sind Kämpfer mit festem Charakter und kämpfen einen 2-Fronten-Krieg. Beide sind sich gottverbunden, Hitler fühlt sich in Erfüllung einer Mission. Ihre Werke sind zwar inhaltlich nicht zu vergleichen, doch beide sind Erretter aus deutscher Not, beide werden grenzenlos bejubelt. Luther ist gegen Vermischung von Religion und Politik, Hitler will kein religiöser Reformator sein. Preuss fügt noch an: „... das deutsche Volk habe dreimal geliebt: Karl den Großen, Luther, Friedrich den Großen. Wir dürfen nun getrost unsern Volkskanzler hinzufügen. Und das ist wohl die lieblichste Parallele zwischen Martin Luther und Adolf Hitler“²⁶. In den öffentlichen Reden kommt es zu keinem Vergleich zwischen Luthers Judenfeindschaft und Hitlers Antisemitismus. Eine politische Ausbeutung der Judenschriften erfolgt später.

3. Luthers uneinheitliche Rezeption in der NS-Zeit

Nach Erich Vogelsangs sei Luthers Stärke die „innere Einigung und Durchformung von Deutschtum und Christentum“²⁷ gewesen. Seine Sicht bestätigt den Zorn Gottes am Judentum²⁸, womit er christliche Unterstützung für die „Endlösung“ geliefert hat.²⁹ Theodor Pauls, Antisemit, richtet sich gegen den „jüdischen Einfluss“³⁰ in der Deutung Luthers zu den Juden. Er hat seine Schriften nach nationalsozialistischer Weltanschauung rezipiert³¹, dabei aber nicht Luthers

23 Ebd. 35.

24 Ebd. z.n. Heussi (Sammlung Brakelmann).

25 Ebd. z.n. Van Norden, S., 1979, 132.

26 Ebd. 37f.

27 Brosseder, Luthers Stellung, 134. z.n. Vogelsang, Erich, Luthers *Kampf* gegen die Juden (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 168), Tübingen 1933, 32.

28 Ebd. z.n. Vogelsang, Kampf, 20f.

29 Ebd.

30 Ebd.137 z.n. Pauls, Theodor, Luther und die Juden. Der Kampf (1524 – 1546) (Band II), Bonn 1939, IV-VII.

31 Von der Osten-Sacken, Peter, *Martin Luther* und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der ganz Jüdisch glaub“(1530/31), Stuttgart 2002, 279.

Theologie entsprochen.³² „Der „Stürmer“ hat nur dann auf Luthers Stellung zu den Juden zurückgegriffen, wo es um die direkte Auseinandersetzung mit den Kirchen ging. Er besaß selbst genug antisemitisches Vokabular³³. Beim „Völkischen Beobachter“ zeigt sich, dass man seitens der Nationalsozialisten mehr an Luther als dem „deutschen Charakterrevolutionär“ interessiert war.³⁴ Nach Rosenberg sei Luther mitverantwortlich für die „Verjudung des deutschen Lebens“ und steht somit im Gegensatz zu völkischer und nationalsozialistischer Ideologie.³⁵ Bei Wilhelm Grau, erster Leiter des Instituts zur Erforschung der Judenfrage, fällt die „jüdische“ Lutherinterpretation auf. Er hätte Luther weitaus stärker benutzen können³⁶.

Bei den Deutschen Christen zeigt sich eine eindeutige Instrumentalisierung der Judenschriften Luthers, um eigene politische Maßnahmen zu rechtfertigen: Meyer-Erlach sieht im Nationalsozialismus gegen die Juden, dass „Luthers Wollen nach Jahrhunderten in Erfüllung“ gehe.³⁷ Gerhard Hahns Beitrag gehört zu den übelsten Hetzschriften.³⁸ Bischof Martin Sasses satanische Ausfälle – „... an Luthers Geburtstag brennen in Deutschland die Synagogen ...“³⁹, werden zu den großen Tiefpunkten der Lutherinterpretation gezählt.⁴⁰ Der theologische und entstehungsgeschichtliche Kontext von Luthers Judenschriften wurde meist völlig vernachlässigt. Sonst hätte man ein ganz anderes Lutherbild darstellen müssen.

4) War Luther ein Antisemit?

Luthers extreme Vorschläge, wie mit den Juden zu verfahren sei, lässt ihn nach Meinung eines jüdischen Forschers fast in die Kategorie Hitlers einordnen.⁴¹ Nach Oberman ist Luthers Denken über die Juden im Gesamtzusammenhang seines Werkes und Wirkens zu sehen⁴². Weil die Christen dem Judentum verfallen sind, ist Antijudaismus geboten, er gehört wesentlich zum Christentum. Es ist eine theologische Dimension, die Luther vertreten habe. Allerdings sieht

32 Brosseder, Luthers Stellung, 138.

33 Ebd. 191.

34 Ebd. 196.

35 Ebd. 197.

36 Ebd. 199.

37 Ebd. 206.

38 Ebd. 208.

39 Ebd.z.n.Sasse, Martin, Martin Luther über die Juden: Weg mit ihnen! Freiburg/Brsg. 1938, 2.

40 Ebd. 209.

41 Siegele-Wenschkewitz, Leonore, Wurzeln des *Antisemitismus*, Martin Luther und die Juden, in: Kremers, Heinz/Siegele-Wenschkewitz, Leonore/Klappert, Berthold (Hg.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1985, 362. z.n. Ben-Sasson, H.H., Geschichte des jüdischen Volkes II, München 1979, 369.

42 Ebd. 356.

Oberman auch die „Gratwanderung“, zum Wandel des Antijudaismus in den Antisemitismus,⁴³ konstatiert aber eindeutig, dass Luther kein Antisemit war, da er nicht in rassistischen, ethnischen und völkischen Dimensionen dachte und den Juden auch in den späten Judenschriften noch „Raum zur Bekehrung“ gewährt habe.⁴⁴ Martin Stöhr hingegen hält an einer Umwandlung des theologischen Antijudaismus in gnadenlose politische Judenfeindschaft fest⁴⁵ und spricht von einem Wandel in Luthers Schriften, von gleichberechtigter Anerkennung zum endgültigen Urteil über ihre Verworfenheit.⁴⁶

Religiöse Toleranz war im Mittelalter fast undenkbar. Sehr leicht besteht die Gefahr, Luthers Haltung zu den Juden nach heutigen Werten zu beurteilen, ohne die Maßstäbe seiner Zeit zu berücksichtigen. Luther ist in den Ansichten und Urteilen seiner Zeit verhaftet geblieben. Auf anderen Gebieten jedoch, hat er alte Denkmuster aufsprengen können.

5. Kirchliche Aufforderungen zur kritischen Lutherrezeption

Die jüdische Historikerin Marianne Awerbuch meint, dass uns Luther mit einem großen Erbe belastet habe.⁴⁷ Es geht heute auch um die Überwindung des ererbten Antijudaismus Luthers in Predigt und Unterricht⁴⁸. Theologen haben in letzter Zeit begonnen, kritisch „mit Luther zu leben.“⁴⁹ So kommt es in der Folge zu einer Reihe von kirchlichen Erklärungen, die zeigen, dass angefangen wird, sich dem Erbe Luthers kritisch anzunähern. Die Synodalerklärung „Die Amerikanische Lutherische Kirche und die Jüdische Gemeinde“ weist 1974 auf die besondere Verantwortung der Lutheraner in der Verfolgungsgeschichte der Juden hin, da die Nazis schon ein judenfeindliches Klima vorgefunden hätten⁵⁰. 1986 anerkannte der jüdische Weltkongress die Erklärungen des Lutherischen Weltbundes, begrüßte die Absage einer Rezeption der antijüdischen Schriften Luthers, wies auf das neue Kapitel von Juden und Lutheranern in der Geschichte hin und verpflichtete sich zur Zusammenarbeit mit ihnen.⁵¹

43 Ebd. 360.

44 Ebd. 361.

45 Ebd.z.n. Stöhr, Martin, Luther und die *Juden*, in: Evangelische Theologie 20 (1960), 157-182.

46 Ebd. 362 z.n. Stöhr, *Juden*, 93.

47 Von der Osten-Sacken, Martin Luther, 303. z.n. Awerbuch, Marianne, *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik*, München 1980, 35.

48 Kremers, Heinz, *Wurzeln des Antisemitismus*, Martin Luther und die Juden, in: Kremers, Heinz/Siegele-Wenschkewitz, Leonore/Klappert, Berthold (Hg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn 1985, 428.

49 Von der Osten-Sacken, Martin Luther, 301.

50 Ebd. z.n. Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum, Dokumente von 1945-1985*, Paderborn 1987, 486-493.

51 Ebd.303. z.n. Rendtorff, *Kirchen*, 440.

1990 bestand die Lutherische Europäische Kommission Kirche und Judentum darauf, dass nicht nur Luthers antijüdische Schriften aufgearbeitet gehörten, „sondern auch Grundschemata lutherische Theologie und Lehre“.⁵² Erst in den jüngeren Erklärungen ist klargeworden, dass es bei einer kritischen Behandlung des Erbes Luthers um mehr gehe, als um den „alten Luther“, dass eine Erneuerung der Sicht des Judentums weiträumiger anzusetzen sei.⁵³ „Ein Besinnen auf Luthers Wege und Irrwege kann uns vielleicht helfen, unseren eigenen Standort besser zu bestimmen.“⁵⁴

Eine kritische Behandlung der Äußerungen Luthers ist für den christlich-jüdischen Dialog höchst bedeutsam und bietet zudem die Aussicht, die eigenen Wurzeln tiefer zu verstehen.

B) Die Haltung der protestantischen Kirche zum Judentum

1. Ein Zeugnis christlicher Judenfeindschaft in der plastischen Kunst: Das Judensau-Motiv

1.1. Geschichte und Hintergrund

Die älteste Darstellung des Judensau-Motivs ist um 1230 anzusetzen. An einem Mutterschwein (Judentum) mit Judenhut und menschlichem Antlitz saugen mehrere Ferkel.⁵⁵ Seit dem 15. Jahrhundert entstand der Begriff „Judensau“ und wurde zu einem Fachausdruck in der Kunst. Das Verbreitungsgebiet deckt sich weitgehend mit dem deutschen Sprachraum. Manche Judensau-Darstellungen entwickelten sich zu Wahrzeichen der Städte.⁵⁶ Das Schmähbild ist an Abstoßung und Obszönität nicht zu überbieten und stellt die abgrundtiefe Verachtung der Juden dar: Juden führen am Hinterteil und Maul der Sau obszöne Handlungen durch. Das beliebte Spottbild gestattete den Menschen, ihre analerotischen Fantasien auszuleben, und die Juden in den „Dreck zu

52 Ebd. 304.z.n. Henrix, Hans Hermann/Kraus, Wolfgang, Die Kirchen und das Judentum. *Dokumente* von 1986-2000, Paderborn 2001, 448 – 451.

53 Ebd. 306

54 Ehrlich, Luther, 87.

55 Schreckenberg, Heinz, Die *Juden* in der Kunst Europas. Ein historischer Bildatlas, Freiburg/Basel/Wien 1996, 20.

56 Rusam, Hermann, „*Judensau*“-Darstellungen in der plastischen Kunst Bayerns. Ein Zeugnis christlicher Judenfeindschaft, in: *Begegnungen, Zeitschrift für Kirche und Judentum*, 90 (2007) 4.z.n. Böck, Emmi, Regensburger Wahrzeichen, Regensburg 1987, 50.

ziehen“.⁵⁷ Die Kreuzzüge sorgten für die Entstehung und Verbreitung der „Judensau“. Das Schwein steht im Mittelalter für Sünde, Unreinheit und Ausschweifung.⁵⁸

1.2. Auswirkungen des Judensau-Motivs

Sechs Jahrhunderte lang wurde dieses Motiv weitergegeben und grub sich tief in die deutsche Volksseele ein. Christliche Kunst kann als eine der entscheidenden Wurzeln der deutschen Judenfeindlichkeit angesehen werden. Von der „Judensau“ führt ein direkter Weg zum Holocaust.⁵⁹ Noch nach dem 2. Weltkrieg wurde „Judenschwein“ auf einen jüdischen Grabstein gesprüht.⁶⁰ Die „Judensau“ an den Kirchen ist nun zum Schandbild der Christen geworden und soll ein Stachel im Fleisch der Gemeinden sein, damit Auschwitz nie mehr möglich wird. Von dem protestantischen Theologen Litt stammt das Wort: „Nicht das Wegsehen, sondern das Hinsehen macht die Seele frei“.⁶¹

2) Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit – Der Hofprediger Adolf Stoecker

Bei Stoecker blicken wir sowohl auf den breitenwirksamen Kirchenmann, der sich im traditionellen christlichen Antijudaismus bewegte, als auch auf den publikumswirksamen Agitator, der Rasse und Volkstum als gottgewollt auslegte und neben die traditionelle christliche Judenfeindschaft stellte.⁶² Er glaubte, dass das Judentum versuche, die christlichen Völker in seinen „eigenen Erdrutsch“ mit hineinzuziehen.⁶³ Hinter seinem modernen Antisemitismus stehen kultur-pessimistische Vorstellungen, die das Judentum für Zersetzung, Moderne, Säkularisation und Liberalismus verantwortlich machen. Im Kampf gegen das Judentum sollte die Religiosität

57 Schreckenber, Juden, 5.

58 Rusam, Judensau, 20.

59 Schreckenber, Juden, 31. z.n. Schoeps, Joachim Schlör (Hg.), Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus, Vorurteile und Mythen, Augsburg 1999.

60 Ebd.z.n. Bruinier, Schändung eines jüdischen Friedhofs, Dia 11, 1992.

61 Ebd.

62 Greschat, Martin, Protestantischer *Antisemitismus* in Wilhelminischer Zeit, Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker, in: Brakelmann, Günther/Rosowski, Martin (Hg.).Antisemitismus: von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie, Göttingen 1989, 29f.

63 Gerlach, Wolfgang, Als die *Zeugen* schwiegen, Bekennende Kirche und die Juden, Berlin 1987, 24.

des christlichen Volkes wiedergefunden werden.⁶⁴ In Stoeckers Tradition standen die meisten Kirchenführer wie Otto Dibelius, der „sich schon immer als Antisemit gewusst“ habe⁶⁵.

Nach Seeberg war Stoecker „der mächtigste Führer für die Pastoren“.⁶⁶ Stoecker, gab der protestantischen Kirche ein Modell, das auf Integration der deutschen, nationalen, konservativen Kräfte, sozialen Reformen, Frontstellung gegenüber allen, die dieses Wertesystem nicht akzeptierten, - unter der Leitung der evangelischen Kirche, abzielte.⁶⁷ Indem er zwischen altem Antijudaismus und modernen Antisemitismus eine Verbindung schuf und Offenheit für Rassenantisemitismus demonstrierte, ermöglichte er in den folgenden Jahrzehnten, vielfältige Emotionen in die Abneigung der Gesellschaft gegen die Juden einzubringen. Stoecker hat den modernen Antisemitismus in das protestantische Denken eingeführt. Er trug wesentlich dazu bei, ein emotional besetztes Bild zu schaffen, für das, was man in kirchlichen-konservativen Kreisen fürchtete.⁶⁸ Das von Stoecker entwickelte volkskirchliche Konzept hinderte jedoch die kirchlichen Kreise, sich auf die moderne Industriegesellschaft einzulassen, stattdessen die Schuld aller Probleme auf die Juden zu schieben. Da eine säkulare und plurale Gesellschaft keine Existenzberechtigung hatte, blieb nur die Öffnung zu den Völkischen und Nationalsozialisten. Man hielt man sich an überholte Ideale und Traditionen und wurde so zum Gefangenen seiner selbst.⁶⁹

3) Protestantische Kirche und Judenpolitik 1933

Der Protestantismus begrüßt die epochale Wende, die das „Weimarer System“ beendet und gesteht dem Staat in der Judenfrage zu, „neue Wege zu gehen“⁷⁰ und auch mit „harten Regeln Ordnung zu schaffen“⁷¹, „daher blieb die Kirche als ganze stumm.“⁷² In der Kirchenleitung dominieren politische und außenpolitische Argumentationen⁷³ und der Verzicht auf eine

64 Thamer, Hans-Ulrich, *Protestantismus* und „Judenfrage“ in der Geschichte des Dritten Reiches, in: Kaiser, Jochen-Christoph/Greschat, Martin, (Hg.), *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung*, Frankfurt am Main 1988, 220-222.

65 Meier, Kurt, *Der evangelische Kirchenkampf. Der Kampf um die „Reichskirche“* (Band 1), Göttingen 1976, 23. z.n. Dibelius, Otto, *Eine Dokumentation*, Berlin 1960, 101.

66 Greschat, *Antisemitismus*, 38.

67 Ebd. 38.

68 Ebd. 44.

69 Ebd. 45f.

70 Thamer, *Protestantismus*, 237.

71 Hermle, Siegfried, *Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945*, (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte 16), Göttingen 1990, 25. z.n. nach Scholder, Klaus, *Die Kirchen und das Dritte Reich. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934*, Frankfurt/Berlin/Wien 1977, 341.

72 Hermle, *Kirche*, 25. z.n. Scholder, *Kirchen*, 340.

73 Brakelmann, Günter, *Evangelische Kirche und Judenverfolgung, Drei Einblicke*, Waltrop 2001, 15.

biblisch-theologische Reflexion.⁷⁴ Anhand kirchlicher Reaktionen hinsichtlich antijüdischer Ausschreitungen und Aktionen ist sichtbar, dass sich die Kirchenführer hinter den neuen Staat stellen⁷⁵ und sich auch im Ausland gegen die Darstellung einer „jüdischen Hetzpropaganda“ wehren. Die verwendeten Argumente stammen aus dem kulturellen und ökonomisch-sozialen Antisemitismus und sind im Protestantismus schon vor der NS-Bewegung beheimatet.

Dieser Antisemitismus kann die neue Politik zunächst ganz unterstützen und ist nur aus der Sicht eines gewissen obrigkeitlichen Staatsverständnisses erklärbar. Es ist dies ein Ja zur Judengesetzgebung, aber ohne Angriff auf die Menschlichkeit⁷⁶. Die vielen kulturantisemitischen Polemiken, die auf Stoecker zurückgehen, können nun in den Staatsdoktrin werdenden Antisemitismus eingebunden werden. Der Protestantismus hat ein Klima mitgeschaffen, in dem die Zustimmung zur neuen Judengesetzgebung nicht schwierig ist, wobei aber der kirchliche Antisemitismus nicht vorrangig rassistischer Natur ist⁷⁷.

Gerade am Thema der Judenchristen entzündet sich der „Kirchenkampf“. Der „Pfarrernotbund“ lehnt die Einführung des Arierparagraphen in die Kirche als evangeliums- und bekenntniswidrig ab. Es kam hier zu keiner Gleichschaltung mit dem NS-System.⁷⁸ Es kam zu keinem öffentlichen Protest gegen den staatlichen Arierparagraphen seitens der bekennenden Kirche⁷⁹ und es fiel auch kein Wort des Bedauerns, dass eigene Kirchenglieder ihre Anstellung verloren, war sie doch selbst am „Arierparagraphen“ beteiligt.⁸⁰

Der deutsche Protestantismus 33/34 sieht eine neue Chance, Volkskirche für alle Deutschen zu werden. Dabei ist die Ausschaltung des jüdischen Geistes eine historisch-politische Erfordernis. Durch ein antijüdisches Mentalitätsumfeld und eine endzeitliche Grundstimmung wächst die Bereitschaft zur Ausrottung des Feindes. Das traditionelle Feindbild ist schon zu tief liegend, um sich dem Vernichtungsantisemitismus noch in den Weg zu stellen. Die Kirche hat sich sprachlos gemacht, als man Hitler zu Beginn zujubelte, als man die Rettung vor den Juden als Erlösung zur

74 Smid, Marikje, *Protestantismus und Antisemitismus. 1930-1933*, in: Kaiser, Jochen-Christoph/Greschat, Martin, (Hg.), *Der Holocaust und die Protestanten, Analysen einer Verstrickung*, Frankfurt am Main 1988, 59f.

75 Hermle, Kirche, 24.

76 Brakelmann, Judenverfolgung, 20.

77 Ebd. 24f.

78 Ebd. 25f.

79 Meier, *Kirchenkampf*, 118.

80 Hermle, Kirche, 27-29.

neuen christlichen Kultur feierte und von Gottes Handeln in der Geschichte sprach.⁸¹ Geschwiegen hat man auch aus Sorge um die Erhaltung der Kirche als Organisation.⁸²

Dass der rassenbiologische Antisemitismus antichristlich ist, wurde am Anfang meist nicht wahrgenommen, da er auch viele Gesichter besaß und sich nach außen in vertrauten kulturpessimistischen, völkisch-nationalistischen Formen darbot,⁸³ die es den Kirchenführern, in ihrer konservativen, nationalprotestantischen Mentalität erleichterten, die „nationale Revolution“ als Befreiung von undeutschem Geist zu befürworten.⁸⁴ Später geht das Einverständnis zur staatlichen Judenpolitik mehr in eine Duldung über. Jedoch ist es, trotz Drängen Einzelner, nie zu einem öffentlichen kirchlichen Widerstand gekommen, wodurch aber das Versagen des Protestantismus umso offensichtlicher wird.

Der angestammte Antisemitismus, der hier die Kirche „zur Kirche des Schweigens“ gemacht hat, wird auch in der folgenden Zeit kaum wesentlich aufgeschlossen⁸⁵, obwohl die Stimmen, die das Unrecht klar ansprachen, entschiedener wurden.⁸⁶

4. Judenpogrom 1938 – die Zeit der gesetzlichen „Vollendung“ zur Liquidierung der Juden – Die Haltung der evangelischen Kirche

Das weitgehende Schweigen der Kirche Ende 1938 ist schmerzlich. Kein öffentlichen Protest seitens der Kirche,⁸⁷ nur Stimmen einzelner Pfarrer oder Christen zu den schrecklichen Ausschreitungen gegen die Juden, alles wird als Wille der Obrigkeit hingenommen! Ein traditioneller Antisemitismus, sowie eine generelle Zustimmung zum autoritären Staat verhindern dies.⁸⁸ An Landesbischof Wurm, der eine an ihn herangetragene Bitte zum öffentlichen, solidarischen Widerspruch ablehnt und in einem Brief an den Reichsjustizminister vorsichtigen Protest, Zugeständnisse und Bedenken formuliert, wird die weitgehende Gespaltenheit des Protestantismus in dieser Frage sichtbar: Einerseits die Bestürzung, was an unschuldigen

81 Ebd. 26f.

82 Thamer, Protestantismus, 235.

83 Ebd. 224.

84 Brakelmann, Judenverfolgung, 70.

85 Ebd. 29-33.

86 Thamer, Protestantismus, 237.

87 Henrix, Hans Hermann, Judentum und Christentum. *Gemeinschaft wider Willen*, München/Würzburg/Stuttgart 2004, 61.

88 Brakelmann, Judenverfolgung, 55.

Menschen geschieht und andererseits, das uralt eingewurzelte Vorurteil, das jede Solidarität abtötet.⁸⁹

Und doch, am absoluten Tiefpunkt deutscher Geschichte, beginnt unter Christen ein neues Nachdenken über das Verhältnis von Kirche, Staat und Politik. In einer Denkschrift des „Freiburger Theologischen Arbeitskreises“ wird nach den Grenzen des Gehorsams gegenüber dem Staat, nach der Aufgabe des christlichen Predigers und nach den Konsequenzen für Kirche und Christen gefragt.⁹⁰ Das Motiv für den Widerstand gegen den Staat des „Lemppschen Kreises“⁹¹ und des „Kreisauer Kreises“ ist ebenso die Judenverfolgung.⁹² Karl Barth spricht von „Antisemitismus als Sünde gegen den heiligen Geist“⁹³ Am „Kirchentag in Steglitz“ solidarisiert man sich mit denen, die für die Juden eintreten und ermahnt die Gemeinden, sich um die Not der christlichen Juden zu kümmern.⁹⁴

Erwähnenswert ist auch das „Büro Pfarrer Grübner“, eine Einrichtung der bekennenden Kirche in fast allen Landeskirchen zur Hilfe von Judenchristen.⁹⁵ Seitens der deutsch-christlichen Kirchenleitungen ging man ab 1939 daran, alle jüdischen Einflüsse in kirchlicher Praxis und Theologie zu eliminieren und die Judenchristen aus der Kirche auszuschließen. Da hier die Theologie und das Bekenntnis der Kirche in Frage standen, kam es zu heftigem Widerspruch. Bischof Wurm, der ab 1941 seine Haltung zur NS-Politik zu differenzieren beginnt,⁹⁶ legte dar, dass vom „Evangelium her ... der Ausschluß von getauften Nichtariern nicht zu rechtfertigen sei“.⁹⁷ Die Haltung der deutschchristlichen Kirchenführer 1941 zu den Juden wird daran sichtbar, dass man sie für den Krieg verantwortlich machte⁹⁸ und bestimmte, dass rassejüdische Christen in der Kirche „nichts verloren hätten“.⁹⁹

89 Van Norden, Günter, Die Evangelische Kirche und die Juden im „Dritten Reich“, in: Brakelmann, Günther/Rosowski, Martin (Hg.), Antisemitismus: von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie, Göttingen 1989, 102.

90 Brakelmann, Judenverfolgung, 21, z.n. Ritter, Gerhard, Ein politischer Historiker in seinen Briefen, Boppard 1984, 339.

91 Gerlach, Zeugen, 366.

92 Brakelmann, Judenverfolgung, 62.

93 Van Norden, Kirche, Göttingen 104. z.n. Barth, Karl, Die Kirche und die politische Frage von heute, in: ders. eine Schweizer Stimme 1938-1945, Zürich 1945, 90.

94 Ebd. z.n. Beckmann, Joachim (Hg.), Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1933-1944, Gütersloh 1976, 266- 268.

95 Gerlach, Zeugen, 261.

96 Brakelmann, Judenverfolgung, 71.

97 Hermle, Kirche, 34-37.

98 Ebd. 33. z.n. Beckmann, Joachim, KJ 1933-1944, Gütersloh 1976, 289.

99 Ebd. 34. z.n. Beckmann, KJ, 461.

Die sogenannte „Endlösung“ der „Judenfrage“ 1942, die auf Ausrottung und Vernichtung der Juden abzielte, veranlasste auch einige kirchliche Persönlichkeiten, Institutionen und Einzelpersonen, ihre Proteste zu formulieren. Bischof Wurm tritt nicht nur in beeindruckender Weise für die Judenchristen, sondern auch für die Juden ein und klagt in seinen Briefen die staatlichen Maßnahmen an.¹⁰⁰ In der Predigt Helmut Hesses zeigen sich Ansätze einer neuen Israeltheologie und die Breslauer Synode erhob in deutlichen Worten ihre Stimme in seiner Auslegung des 5. Gebotes.¹⁰¹

An herausragendsten Alleinkämpfern sind Kurt Gerstein,¹⁰² und Dietrich Bonhoeffer zu nennen, der seit 1940 zum Kreis der Verschwörer gegen Hitler gehörte. An seiner Absicht, am politischen Umsturz mitzuwirken, spielte auch die zunehmende Vernichtung der Juden mit.¹⁰³ Sie alle, wie der „Münchener Laienbrief“,¹⁰⁴ gingen aber unter im „Nebel des Schweigens“ und können auf jüdischer Seite kaum die Vorstellung ändern, dass die Kirche ihnen Solidarität versagt und sie bitter alleingelassen hat.¹⁰⁵ Es sei festzuhalten, dass die Evangelische Volkskirche seit 1935 gegenüber der steigenden Brutalität der Judenverfolgung eine Haltung der Hilflosigkeit und Beihilfe annahm. Sie wurde als keine „Widerstandsorganisation“, angesehen, sondern als „eine Belanglosigkeit, die man nicht störte, weil sie nicht störte“.¹⁰⁶

Immer wieder hat sie „in unaufgeforderter Staatsloyalität“ bis zum Fanatismus den staatlichen Judenverfolgungen zugestimmt.¹⁰⁷ Vermisste man nicht immer wieder auf den Synoden eine Erklärung zur Judensituation? Hielt man nicht die „Hilfsaktion Grübner“ erst einmal als Gefahr für die Bekennende Kirche? „Die kirchliche Verschleppung der Judenfrage begünstigte die Verschleppung der Juden.“¹⁰⁸ Die „Zerreißprobe“ zwischen Wahrheit und Gewissen, in der sich die bekennende Kirche befand, führte in eine Handlungsunfähigkeit.¹⁰⁹ Nach Thamer sei es die

100 Hermle, Kirche, 36.

101 Van Norden, Kirche, 106f.

102 Bethge, Eberhard, *Schoah* (Holocaust) und Protestantismus, in: Kaiser, Jochen-Christoph/Greschat, Martin, (Hg.), *Der Holocaust und die Protestanten, Analysen einer Verstrickung*, Frankfurt am Main 1988, 7f.

103 Gremmels, Christian, Was heißt Verantwortung übernehmen, in: ders. Mokrosch, Reinhold/Johannsen, Friedrich (Hg.), *Dietrich Bonhoeffers Ethik*, Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, Gütersloh 2003, 15-17.

104 Van Norden, Kirche, 107.

105 Bethge, *Schoah*, 7.

106 Van Norden, Kirche, 106.

107 Ebd. 107f.

108 Gerlach, *Zeugen*, 395.

109 Ebd. 396f. z.n. Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand und Ergebung*, München/Hamburg 1964, 10 f.

Not des deutschen Protestantismus gewesen, dass nur bei einzelnen Kirchenmännern die moralische Kraft da gewesen wäre, die ihnen entgegen dem Zeitgeist zu Protest gedient habe.¹¹⁰

Und wir heute 2009? Steht es uns zu, zu urteilen über die schweigende Mehrheit der Kirche zu jener Zeit? Es wäre aber auch nicht verantwortungsvoll, zu schweigen. Elie Wiesel spricht von der Herausforderung der Erinnerung, damit man auf Schmerz und Zorn etwas aufbauen könne.¹¹¹ Albert Lohrbächer hält Erinnerung für unumgänglich, weil sie den Menschen erst zukunftsfähig mache und der Gerechtigkeit in der Geschichte Raum verschaffe.¹¹²

Gerade als Christen sollten wir uns damit beschäftigen, wie es geschehen konnte, dass ein christliches Kulturvolk einen Völkermord zuließ und uns mit den Hintergründen der Täter und Zuschauer auseinandersetzen. Ihre Schuld ist eine „Last deutscher Geschichte“¹¹³ Wir sollten uns auch mit der Theologie und Denkart, die Christen sprachlos machte, beschäftigen.¹¹⁴ Die Verantwortung für die jüngere Generation liegt im „Lernen aus der Vergangenheit“. Im Hören auf die Lebensgeschichten derer, die gelitten haben gilt es, die Shoa lebendig zu halten und wachsam für die Gegenwart zu werden. Aus diesem Lernen aus der Vergangenheit und Erinnerung an Leid und Tod heißt es dann, die Zukunft zu gestalten.¹¹⁵

Eine Antwort kann hier sein, sich heute und in Zukunft für die Rechte aller Menschen einzusetzen und gegen Tendenzen, die die Würde des Menschen verletzen können, wachsam zu sein.

110 Hermle, Kirche, 78.

111 Wiesel, Elie, *Erinnern* führt uns zusammen, Ein Appell an die deutsche Jugend, in: Lohrbächer, Albrecht/Ruppel, Helmut/Schmidt, Ingrid/Thierfelder, Jörg (Hg.), *Schoa – Schweigen ist unmöglich. Erinnern, Lernen, Gedenken*, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 55.z.n. Wiesel, Elie, *Den Frieden feiern*, Freiburg 1991, 45f.

112 Ebd. 56.

113 Henrix, Gemeinschaft, 64.

114 Brakelmann, Judenverfolgung, 63.

115 Weber, Cornelia, *Schuld- Erinnerung- Verantwortung*, Eine Stimme aus der heutigen jungen Generation, in: Lohrbächer, Albrecht/Ruppel, Helmut/Schmidt, Ingrid/Thierfelder, Jörg (Hg.), *Schoa – Schweigen ist unmöglich. Erinnern, Lernen, Gedenken*, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 43-45.

„Ich weiß, dass ich eine der deutschesten Bestien bin, ... dass mir das Deutsche das ist, was dem Fische das Wasser ist, ... Ich liebe sogar im Grunde das Deutsche mehr als alles auf der Welt... und meine Brust ist ein Archiv deutschen Gefühls“.¹¹⁶

II. AUF DEM WEG ZU EINER NEUEN WAHRNEHMUNG DES JUDENTUMS

Ging es im ersten Kapitel darum, einen kurzen Blick auf die Geschichte des Verhältnisses der evangelischen Kirche zum jüdischen Volk zu werfen und die lange Tradition der Judenfeindschaft aufzuzeigen, soll es im Folgenden darum gehen, die veränderte Wahrnehmung des Judentums durch Betroffenheit und Nachdenken über die Shoah und die Einsicht in eigenes Versagen und Schuld darzustellen.

A) Überlegungen zur deutschen Schuld

1. Die Schuldfrage vor 1945 – Äußerungen während des Krieges

Das Nachdenken über die Schuld Deutschlands am 2. Weltkrieg fing nicht erst 1945 an, sondern war schon Thema während der Kriegsjahre. Allerdings handelte es sich in der evangelischen Kirche meist um mutige Stellungnahmen Einzelner, die sich mit der Schuld auseinandersetzten. Der immense Druck des totalitären Regimes, das Zusammentreffen Gleichdenkender zu verhindern suchte, lastete schwer auf der Bevölkerung.¹¹⁷ Folgende Darstellung soll eine kurze Auswahl einiger herausragender Persönlichkeiten sein.

1.1 Nicht öffentliche Schuldbekennnisse

1.1.1 Bonhoeffers Ethik

Bonhoeffer, der von Anfang an ein Gegner des NS-Regimes war, fügte das Schuldbekenntnis 1940 in den Entwurf seiner Ethik ein, als sich der Holocaust gerade anbahnte und Hitler am Höhepunkt seiner Macht stand. Er formuliert klar die Mitschuld der Kirche am Nationalsozialismus:¹¹⁸ „Die Kirche bekennt, die willkürliche Anwendung brutaler Gewalt, das leibliche und seelische Leiden unzähliger Unschuldiger, Unterdrückung, Haß und Mord gesehen zu haben, ohne ihre Stimme für sie zu erheben ... Sie ist schuldig geworden am Leben der

116 Giordano, Ralph, *Die zweite Schuld* oder Von der Last Deutscher zu sein, Hamburg 1987, 9.

117 Greschat, Martin (Hg.), *Die Schuld der Kirche*, Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945, München 1982, 16f.

118 Thierfelder, Jörg/Petri, Dieter, *Schuld*, Erinnerung und Verantwortung am Beispiel der Stuttgarter Schulderklärung, in: Lohrbächer, Albrecht/Ruppel, Helmut/Schmidt, Ingrid/Thierfelder, Jörg (Hg.), *Schoa – Schweigen ist unmöglich. Erinnern, Lernen, Gedenken*, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 280.

schwächsten und wehrlosesten Brüder Jesu Christi“¹¹⁹ Nach Bonhoeffer erkennt der Mensch im Gegenüber zu Christus, wie er sich selbst verfehlt. Die Gnade besteht darin, dass er seinen Abfall von Christus aussprechen kann. Er sah das konkrete Bekennen der Schuld als die zentrale Aufgabe der Kirche an.¹²⁰ In seinem 4. Ethik-Fragment 1941 ging er auf die 3 Phasen Schuldkenntnis, Rechtfertigung und Erneuerung ein. In der Befreiung durch Christus, der die Schuld übernimmt, ist es möglich, Schuld zu begreifen. So formulierte er ein persönliches Schuldbekenntnis und stellvertretend für die Kirche ein Kirchenschuldbekenntnis. Durch Rechtfertigung und Erneuerung könne der Christ in der Kraft Christi dem Unrecht widerstehen und verhindern, selbst erneut schuldig zu werden.¹²¹

Bonhoeffer, der von seiner Kirche keine Zustimmung erfahren hat, beeindruckt durch seine klare Haltung, sein verantwortungsvolles Handeln, seine Unerschrockenheit und seine Bereitschaft zur Tat, nicht zuzuschauen, denn Christus hat nur unsere Hände.

1.1.2 Das Schuldbekenntnis Landesbischofs T. Wurm an seine Stuttgarter Amtsbrüder 1943

Ab 1941 nahm Wurm, der im Sinne Stoeckers antisemitischer Christ war, einen immer größeren Abstand zum NS-System ein. Informiert über Judenverfolgungen und Vernichtungslager wandte er sich brieflich an Hitler und seine Repräsentanten, wo er den rassistischen Vernichtungsantisemitismus offen ablehnt. Anhand Wurms Rundschreiben an die Stuttgarter Pfarrer 1943, zeigte sich der Mut und die Größe eines alternden Kirchenmannes, der wegen seiner „christlich-antisemitischen Doppelsexistenz“¹²² gewiss auch Spannungen und Widersprüche in sich trug.¹²³ Weil die christliche Stimme in ihm erst stärker war, als der Massenmord vor aller Augen stand, fand er erst so spät Worte gegenüber dem Unrecht der Juden.¹²⁴ Wurm begann zu erkennen, dass die „Kristallnacht“ nur der Beginn zur Vernichtung allen kirchlichen Lebens war.¹²⁵

In seinem Schreiben, in dem er die Schuld der Deutschen auf Säkularismus und Abfall von Gott zurückführte, zeigte sich entweder die bewusste Verharmlosung der Wirklichkeit oder ein

119 Bethge, Eberhard (Hg.), Dietrich Bonhoeffer. Ethik, München 1984, 117 f.

120 Greschat, Schuld, 16.

121 Mokrosch, Reinhold, Was heißt Frieden stiften? in: Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, Gütersloh 2003, 156-160.

122 Gerlach, Zeugen, 346.

123 Brakelmann, Judenverfolgung, 70-73.

124 Gerlach, Zeugen, 338f.

125 Ebd. 350.

einfaches Nichtwahrnehmen dessen, was sich in der Welt durch Deutsche abgespielt hatte.¹²⁶ Wurm, der unter allen Kirchenführern am mutigsten gegen den Staat auftrat,¹²⁷ sprach das Thema der Schuld der Kirche an der Schoah jetzt und auch später nicht an. Sie stand „außerhalb seines Denkhorizontes.“¹²⁸

1.1.3 Pfarrer Walter Höchstädter: Darum seid nüchtern! Ein Gruß an die Brüder! - 1944

Das Gespräch seines Vaters, der dem „Lemppschen Kreis“ angehörte, mit Landesbischof Meiser im Frühjahr 1943, den man zu einer öffentlichen Stellungnahme gegen die Judenverfolgung bewegen wollte, war niederdrückend.¹²⁹ Deshalb schrieb Pfarrer Walter Höchstädter, anlässlich seines Kriegaufenthaltes in Frankreich eine Schrift, die er an Frontsoldaten verschickte.¹³⁰ Höchstädter sprach darin von Dämonen und apokalyptischen Mächten, jedoch ging es ihm um den Sieg Christi über sie. Er kam zu dem Standpunkt, dass es Aufgabe der Christen sei, die Austreibung des bösen Geistes des Antisemitismus zu betreiben.¹³¹ Er legte dar,¹³² dass es der Glaube sei, der frei mache, die politische Wirklichkeit, auch die konkrete Schuld an den Juden, zu sehen. Es ging ihm nicht um Verallgemeinerung, sondern um klare „Behaftung“,¹³³ weshalb dann letztlich auch von Neuanfang und Chancen für die Zukunft gesprochen werden konnte.

Erwähnte Stellungnahmen sind wegen ihres hohen intellektuellen und moralischen Niveaus keineswegs stellvertretend für den gesamten deutschen Protestantismus. Repräsentativ sind sie allerdings dahingehend, dass hier Kriterien angesprochen wurden, die aufzeigen, wie evangelische Christen über Schuld nachdachten.¹³⁴

2. Die Haltung der evangelischen Kirche zur Schuldfrage im Vergleich zur katholischen

Die Bedingungen zur Bewältigung der Schuldfrage waren in der evangelischen Kirche anders als in der katholischen, musste sie doch, als eine der Hauptschuldigen, immer in Verteidigungshaltung stehen.¹³⁵ Wohingegen das starke Selbstbewusstsein der katholischen Kirche aus der ihr allgemein

126 Greschat, Schuld, 16-18.

127 Gerlach, Zeugen 339, 350.

128 Brakelmann, Judenverfolgung, 73-77.

129 Gerlach, Zeugen, 366-371.

130 Ebd. 373.

131 Greschat, Schuld, 18f.

132 Ebd. 32-36.

133 Ebd. 53.

134 Ebd. 51.

135 Eberan, Barbro, Luther? Friedrich „der Große“? Wagner? Nietzsche? Wer war an *Hitler* schuld? Die Debatte um die Schuldfrage 1945-1949, München 1983, 171.

entgegengebrachten Wertschätzung stammte.¹³⁶ Da die evangelische Kirche keine übernationale Gemeinschaft, keine Autorität des Papstes und keine Beichte kennt, ist das „Schuld-Sühne-Problem“ tiefergehend, als für den Katholiken, der in der hierarchischen Struktur und sakramentalen Hilfe Schutz und Geborgenheit erfährt¹³⁷. Die Kollektivschulthese verunsicherte, weil sie Raum bot, für eigene unbewältigte Schuldkomplexe, wohingegen man katholischerseits davon sprach, dass eine Kollektivschuld nur als eine in der Erbschuldthese begründete Schuld existieren könne.¹³⁸

Die Diskussion über kollektive und individuelle Schuld zeigte die innere Gespaltenheit einer Kirche ohne Dogmen und die Unsicherheit des Einzelnen in der Zwiesprache mit Gott. Die Eigentümlichkeit der Theologie, die weite Deutungsmöglichkeit und die Probleme des Einzelnen, die einer Kirche anzugehören, für die Kommunikation und Gemeinschaft nicht grundlegend sind, machen die Probleme der evangelischen Kirche in der Schuldfrage aus.¹³⁹

3. Recht und Bedeutung des kirchlichen Schuldbekenntnisses

1945 wollte niemand von Schuld etwas hören. War aber nicht gerade jetzt die Kirche gefragt, als es um Selbstmitleid, Selbstgerechtigkeit und Neubeginn ging? Männer, wie Bonhoeffer sahen sich auch vor 1945 nicht als schuldlose Opfer, sondern fragten, was sie den Glaubenden schuldig blieben.

Die Gebetsliturgie in der Sudetenkrise 1938, die von eigener Schuld am kommenden Krieg¹⁴⁰ sprach, Bonhoeffer, der 1940 ein klares Schuldbekenntnis der Kirche formuliert¹⁴¹ und die spätere „Stuttgarter Erklärung“ haben ein Gemeinsames: Weil es ein Bekenntnis vor Gott und Menschen ist, spricht die Kirche zuerst von ihrer eigenen Schuld und auch von Mitwisserschaft, ohne die so vieles im 3. Reich nicht passiert wäre.¹⁴² Das kirchliche Schuldbekenntnis will die auf Gegenseitigkeit rechnende Fixierung durchtrennen, indem es vor Gott bekennt. Jesus sagte: Die Wahrheit wird euch frei machen (Joh 8,32). Ein Schuldbekenntnis befreit vor Anhaftung an Vergangenes und eröffnet Wege zu neuer Gemeinschaft. Früher haben Kriege oft zu religiösen

136 Ebd. 170.

137 Ebd. 168f.

138 Ebd. 169-172.

139 Ebd.175.

140 Tödt, Heinz Eduard, *Umgang mit Schuld im kirchlichen Bekenntnis in der Justiz nach 1945*, in: Huber, Wolfgang, *Protestanten in der Demokratie, Positionen und Profile im Nachkriegsdeutschland*, München 1990, 129. z.n. Meier, Kurt, *Der evangelische Kirchenkampf*, (Band III), Göttingen 1984, 54 f.

141 Thierfelder, Schuld, 280.

142 Tödt, Umgang, 130f.

Erneuerungsbewegungen geführt, nicht aber 1945. Indem sich der deutsche Protestantismus einem konkreten Schuldbekenntnis nicht geöffnet hat, ist ihm auch ein Neuwerden „allein aus Gnade“ versagt geblieben und die Angelegenheit ins Säkulare übergegangen.¹⁴³

4. Äußerungen nach Kriegsende

1945 ist unfassbares Leid über die Bevölkerung hereingebrochen. Den Menschen waren mit den Problemen des nackten Überlebens beschäftigt. Unter solchen Umständen entstanden die ersten Stellungnahmen über die Schuld der Deutschen. Folgende Darstellung soll eine knappe Auswahl sein, die die verschiedenen Sichtweisen zum Ausdruck bringen soll.

4.1 Bischof T. Wurm – eine entscheidende Persönlichkeit im Nachkriegsprotestantismus

Wurm wurde nach 1945 immer mehr zu der Person, die die Politik der Alliierten anklagte. Auch lehnte er die amerikanische „Kollektivschuldthese“ ab und befürwortet Strafe und Sühne für die direkt Schuldigen.¹⁴⁴ Er klagte den Staat an, mit der Macht nicht verantwortungsvoll umgegangen zu sein und dass die Kirchen in ihrem „Wächteramt nicht gehört worden seien“¹⁴⁵, die Schuld der Kirche an der Judenfrage wurde allerdings nicht angesprochen.¹⁴⁶ Auch im Brief an die israelische Religionsgemeinschaft¹⁴⁷ wird die Schuld der Kirche an der Schoah nicht erwähnt, vielmehr ihre damalige Ohnmacht und starke Betroffenheit.¹⁴⁸ In „An die Christen des Auslands“ im Juli 1945¹⁴⁹ sprach er von der Schuld der führenden Männer im Staat, von der Kirche als alleiniges Opfer des Gewaltregimes, von der christlichen Haltung gegenüber allen politischen Mächten.¹⁵⁰ und von Hitler als Antwort auf den Vertrag von Versailles. Somit wird auch den Alliierten eine Mitverantwortung zugeschoben und eine Alleinschuld Deutschlands unmöglich gemacht. Seine Theorie der Säkularisierung und Rechristianisierung wird in den nächsten Jahren wesentlich werden.¹⁵¹

143 Ebd. 132.

144 Brakelmann, Judenverfolgung, 75. z.n. Besier, Gerhard/Thierfelder, Jörg/Tyra, Ralf (Hg.), Kirche nach der Kapitulation (Band 1), Stuttgart 1989, 95.

145 Ebd.

146 Prolingheuer, Hans, Wir sind in die *Irre* gegangen, Die Schuld der Kirche unterm Hakenkreuz nach dem Bekenntnis des „Darmstädter Wortes“ von 1947, Köln 1987, 77f.

147 Brakelmann, Judenverfolgung, 76. z.n. Wurm, Theophil, Brief an Israelitische Gemeinde, in: Hermle, Siegfried, Kirche und Judentum-Stationen nach 1945, Göttingen 1990, 283.

148 Ebd.75.

149 Greschat, Schuld, 68.

150 Ebd. 56.

151 Brakelmann, Judenverfolgung 75-77.

4.2. Helmut Thielicke – ein lutherischer Theologe in der Nachkriegszeit

Die verschiedenen Positionen und Interpretationen zeigen 1945 die Uneinheitlichkeit der evangelischen Kirche in der Schuldfrage.¹⁵² Thielicke richtete sich gegen die Alliierten, die eine „Kollektivschuld“ der Deutschen anstrebten und gegen Barth, der sich für ein klares Schuldbekenntnis der Deutschen aussprach.¹⁵³ 1945 legte er in einer kritischen Behandlung der Kollektivschuldthese dar, dass Schuld nie „einseitig“, und etwas Persönliches wäre. Er wollte den verunsicherten Deutschen zeigen, ihre persönliche Schuld zu erkennen und von Gott Vergebung zu erbitten. Ging es in der öffentlichen Debatte um ein Versagen aller Deutschen, spricht er von der Beziehung zwischen „Gott und den Deutschen“.¹⁵⁴ Die Schuld der Deutschen benannte er nicht konkret, sondern legte dar, dass alle Menschen auf Vergebung angewiesen wären, wodurch er die Schuld aber verharmloste und verdrängte.¹⁵⁵ Ein Schuldbekenntnis ist für Thielicke eine Sache zwischen Gott und den Menschen, demzufolge er einen Verzicht auf ein öffentliches Schuldbekenntnis als „Tugend selbstkritischer Männer“ bezeichnete. Dort, wo ein Seelsorger Schuldkenntnis hätte fördern können, wehrte Thielicke Schuld ab. Sein Ziel, zu Einsicht in die eigene Schuld und Umkehr einzuladen, die Rechtfertigung der sündigen Menschen zu verkünden, hat er letztlich nicht erreicht.¹⁵⁶

4.3. Der Schweizer Karl Barth – kritischer Freund und Anwalt der Deutschen

Barth hatte wesentlichen Einfluss im Kirchenkampf,¹⁵⁷ kann als Verfasser der „Barmer Theologischen Erklärung“ 1934 angesehen werden¹⁵⁸ und hatte schon 1936 zum „Schweigen“ der bekennenden Kirche festgestellt, dass sie von der NS-Ideologie befangen war.¹⁵⁹ Als Gegner des Nationalsozialismus, ermutigte er 1938 die Tschechen zum Widerstand.¹⁶⁰ Nach 1945 warb in der Schweiz um Freunde für die Deutschen.¹⁶¹ Leidenschaftlich bestand er auf eine Schuldeinsicht der Deutschen und sprach von der reinigenden Wirkung für einen Neubeginn.¹⁶² Bei aller Kritik sah er sich als Freund der Deutschen, beschäftigte sich damit, warum es zum 3. Reich kommen

152 Ebd. 83.

153 Gerlach, Zeugen, 164.

154 Scharffenorth, Ernst-Albert, Helmut *Thielicke*. Ein lutherischer Theologe in der Nachkriegszeit, in: Huber, Wolfgang, Protestanten in der Demokratie, Positionen und Profile im Nachkriegsdeutschland, München 1990, 150f.

155 Ebd. 153, 157f.

156 Ebd. 157-160.

157 Simon, Helmut, *Karl Barth*, in: Huber, Wolfgang, Protestanten in der Demokratie, Positionen und Profile im Nachkriegsdeutschland, München 1990, 208.

158 Brakelmann, Judenverfolgung, 84.

159 Gerlach, Zeugen, 386.

160 Simon, Karl Barth, 209.

161 Ebd.

162 Barth, Karl, Eine Schweizer Stimme 1938-1945, Zürich 1945, 350-361.

konnte und wie die Kirche daran beteiligt war.¹⁶³ Barth forderte eine Erneuerung des deutschen Geschichtsbildes und eine Neubestimmung der Position der Kirche. Er kämpfte gegen eine Theologie der Dämonen, die auf die Schuld der anderen hinweist und wendete sich dagegen, dass die politische Dimension aus der Schuldfrage ausgeschaltet wird.¹⁶⁴

Es war verständlich, dass sich Deutschland, das sich 1945 in einer großen Identitätskrise befand, gegen ein Schuldbekenntnis Barths und gegen eine „Kollektivschuldthese“ stellte. Das gab aber Thieliicke nicht das Recht, in solch respektloser Weise von Barth, den Ausländer zu reden. Thieliicke hat nicht nur Barths Engagement der Verständigung mit Deutschland im Ausland missachtet, sondern auch die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen verleugnet.¹⁶⁵ Barths Größe zeigt sich letztlich darin, dass er als 81-jähriger ein Schuldbekenntnis ablegte, worin er bereute, dass er nicht, so wie Bonhoeffer, von Anfang an gegen die staatliche Judenpolitik gesprochen und so in die Barmer theologische Erklärung eingefügt habe.¹⁶⁶

5. Von der zweiten Schuld

Erinnern und Gedenken in der Öffentlichkeit ist mit der negativen Bedeutung von „Ewige Zuweisung von Schuld“ verbunden.¹⁶⁷ Da es aber in der biblischen Tradition zentral ist, fiel hier der Religion eine wichtige Aufgabe zu, der Sprachlosigkeit über die Shoa in den nächsten Generationen zu begegnen.¹⁶⁸ Die Deutschen haben eine weitgehende „Kultur des Schweigens“ geschaffen.¹⁶⁹ Später haben Viele das Schweigen als Belastung und Schuld empfunden, seit Ralph Giordano als „zweite Schuld“.¹⁷⁰ Er sieht darin die Verdrängung, Verleugnung, mangelnde Aufarbeitung der ersten Schuld der Deutschen unter Hitler, die sich tief in die Gesellschaft eingemischt habe.¹⁷¹ Die Träger der zweiten Schuld hätten ihre Nachkommen im Stich

163 Brakelmann, Judenverfolgung, 84.

164 Ebd.84f.

165 Scharffenorth, Thieliicke, 160.

166 Gerlach, Zeugen, 413.

167 Lohrbächer, Albrecht, Die *Herausforderung* der Schoa, Positionen und Aufgaben in Schule und außerschulischer Bildung, in: ders./Ruppel, Helmut/Schmidt, Ingrid/Thierfelder, Jörg (Hrsg.), Schoa – Schweigen ist unmöglich. Erinnern, Lernen, Gedenken, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 136.

168 Ebd.136f.

169 Beckenbach, Diana/Lohrbächer, Albrecht, Die Herausforderung der *Schoa*. Ein Lernprozeß zwischen Betroffenen und Nachgeborenen, in: Lohrbächer, Albrecht/Ruppel, Helmut/Schmidt, Ingrid/Thierfelder, Jörg (Hrsg.), Schoa – Schweigen ist unmöglich. Erinnern, Lernen, Gedenken, Stuttgart/Berlin/Köln, 1999,122.

170 Ebd. 122 f.

171 Ebd.11, 360-363.

gelassen, ihre Last der Geschichte nicht abgetragen und den Nachkommen hinterlassen. Giordanos Gegenmaßnahme: Nicht weiter schweigen, um nicht erneut schuldig zu werden¹⁷².

Eine beeindruckende Sicht, die Giordano hier aufzeigt. Vielen Betroffenen der zweiten Schuld wird vielleicht gar nicht bewusst sein, welche Auswirkungen dieses Nichtverarbeiten bis heute in Staat und Gesellschaft hat. Die große Verantwortung ist ebenso anzusprechen, die sich daraus nicht nur für die Betroffenen, sondern auch für nachfolgende Generationen ergibt und erforderlich macht, sich mit der Shoa zu beschäftigen.

172 Ebd. 359, 363.

Wie können wir das Geschehene aufarbeiten damit es nicht wie ein inneres Gift weiterwirke und zum Schema für Kommendes werde? Romano Guardini

B) Versuch, die Vergangenheit in Form von Schuldbekennnissen aufzuarbeiten

Die Anfänge nach 1945

1945 war nicht die „Stunde Null“. Die Probleme der ersten Nachkriegsjahre waren von denen der letzten Kriegsjahre kaum verschieden. Man versuchte an die Zeit vor 1933 anzuknüpfen.

Themen, die vor 1945 nicht wichtig waren, waren es auch jetzt nicht. Bei den Kirchen ist dies besonders das Thema der „Christen und Juden“. Es wurde auch nach 1945 kaum angesprochen.

Die evangelische Kirche konnte 1945 in ihrem Verhältnis zu den Juden an nichts anknüpfen. Insofern war es dann doch eine „Stunde Null“, in der die Kirche jetzt stand.¹⁷³

1. Schuldbekennnisse in kirchlichen Erklärungen nach 1945¹⁷⁴ –

Bestimmung des Verhältnisses zum jüdischen Volk in den Verlautbarungen der Kirchen

Im Hinblick auf die hohe Anzahl an kirchlichen Schuldbekennnissen erscheint es notwendig, eine knappe Auswahl zu treffen und vorrangig jene Dokumente anzuführen, die neue Impulse gaben und so dem Ziel einer neuen Sicht des Judentums dienlich waren.

1.1 Versäumte und nachgeholte Schuldbekennnisse

1.1.1 Das Stuttgarter Schuldbekennnis vom 18./19.Oktober 1945¹⁷⁵

1.1.1.1 Die Lage bis zum Stuttgarter Schuldbekennnis – ist der Besiegte allein schuld?

Geschichte machen die Sieger. Diese wollten die Deutschen zu ihrer eigenen Entlastung umerziehen. Die Kirche beteiligte sich dabei, indem sie die Schuld für Krieg und Mord auf das

173 Rendtorff, Rolf, Hat denn Gott sein *Volk* verstoßen? Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945, München 1989, 9-13.

174 Für eine tiefere Auseinandersetzung mit katholischen und evangelischen Schuldbekennnissen vgl. Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann, (Hg). *Die Kirchen und das Judentum*, Dokumente von 1945 bis 1985, München 1988.

175 Rendtorff, Kirchen, 528.

eigene Volk übertrug. Da es keinen Friedensvertrag gab, konnte im moralischen Bereich auch kein Neuanfang entstehen.¹⁷⁶

1.1.1.2 Zur Entstehungsgeschichte des Stuttgarter Schuldbekenntnisses

Die Kirchenkonferenz in Treysa im August 1945 steht für den innerkirchlichen Einigungsprozess und machte erst eine gesamtkirchliche Stellungnahme möglich. Eine „Kollektivschuld“ des deutschen Volkes wurde in Treysa abgelehnt¹⁷⁷ und die Verantwortung der Kirchen am Holocaust „kurz berührt“.¹⁷⁸ Wäre hier ein Schuldbekenntnis zustandegekommen, wäre es aus eigener Initiative und nicht unter „Nachhilfe“ geschehen.

1.1.1.3 Die Stuttgarter Schulderklärung - das abgerungene Schuldbekenntnis

Hinsichtlich einer kirchlichen Schulderklärung sah man seitens der evangelischen Kirche einerseits die Notwendigkeit, das Volk zu Buße aufzurufen, andererseits wollte man ihm dadurch nicht schaden. Gab es nicht auch eine Mitschuld der anderen? Ein gemeinsames Wort zur Schuldfrage lag förmlich „in der Luft“. Um zu einer Wiederaufnahme der ökumenischen Beziehungen zu gelangen, erwartete man von den deutschen Protestanten eine „Schulderklärung“. Um den Druck auf die Deutschen zu erhöhen, kamen die Kirchenvertreter aus allen Siegerstaaten. Die Wiederaufnahme der ökumenischen Verbundenheit war jedoch der Vorwand, um eine „Kollektivschuld“ zu erhalten.¹⁷⁹

Ein Wort der „Buße“ wurde, unter Berücksichtigung von Pastor Niemöllers „Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden“¹⁸⁰ schließlich verfasst. Wäre es zu keiner Schulderklärung gekommen, wäre es zu keiner ökumenischen Gemeinschaft und letztlich zu keiner materiellen Hilfe aus dem Ausland gekommen. Die christliche Haltung der ökumenischen Delegation erscheint hier „nicht ganz unbelastet.“¹⁸¹

176 Bodenstein, Walter, *Ist nur der Besiegte schuldig? Die EKD und das Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945*, Frankfurt/Berlin 1986, 7-11, 88.

177 Prolingheuer, Irre, 89-93.

178 Rendtorff, Kirchen, 529.

179 Bodenstein, *Besiegte*, 18, 20.

180 Ebd. 21.

181 Ebd. 21-25.

1.1.1.4 Die Folgen der Stuttgarter Schulderklärung – Ablehnung von evangelischer Seite

In der Ökumene hatte die „Stuttgarter Erklärung“ eine positive Wirkung, die deutschen Kirchen wurden wieder in die Ökumene aufgenommen. In Deutschland hingegen kam es zu heftigem Protest. Da sie nur als interne kirchliche Erklärung gedacht war, wurde sie nicht veröffentlicht. Dafür sorgte der „Kieler Kurier“, der mit „Evangelische Kirche bekennt Deutschlands Kriegsschuld“¹⁸² das seine tat. Die Wertung der Erklärung ist noch heute sehr verschieden. Während Greschat in ihr ein „mutiges und wegweisendes Wort“¹⁸³ sieht, hält sie Huber für ein „zwiespältiges Dokument“¹⁸⁴ und Marquardt kann ihm nichts Positives abgewinnen.¹⁸⁵

In der Erklärung kam es zu einem wichtigen ersten Schritt, da Schuld und Versagen überhaupt zugegeben, jedoch nicht „konkretisiert“, jedoch Judenvernichtung nicht angesprochen wurde.¹⁸⁶ Die heftige öffentliche Reaktion zeigte jedoch: Man konnte noch nicht über die unmittelbare Vergangenheit sprechen. Niemöller bemühte sich, das Wort auszulegen, wurde aber wenig verstanden.¹⁸⁷ Das Grundempfinden der Menschen lehnte sich heftig gegen eine Kollektivschuld aller Deutschen auf¹⁸⁸ und bemängelte, dass nichts von der „Schuld der anderen“ angesprochen wurde.¹⁸⁹

Im Elend des Kriegsendes hatte die Kirchenführung in „priesterlicher Stellvertretung“ nichts anderes als ein „Bekenntnis ihrer Alleinschuld“ anzubieten. Als „erzwungene Selbstanklage der Besiegten“ ist sie einer Schulderkenntnis geradezu entgegengestanden. Sie war eine „Demutsgeste der Anbiederung an die Siegermächte“¹⁹⁰. Durch die Stuttgarter Erklärung kam es zu keiner selbstkritischen Auseinandersetzung mit der NS-Zeit.¹⁹¹ So bleibt sie ein „Stachel im Fleisch“ der immer wieder an die deutsche Schuld erinnert. Der „Schuldkomplex“ der Deutschen kann als

182 Thierfelder, Schuld, 276.

183 Rudnick, Ursula, Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn, Positionen der evangelischen Kirche im christlich-jüdischen Gespräch seit 1945 und ihre Verortung in der Theologie, Hannover 2004, 17. z.n. Greschat, Martin, Im Zeichen der Schuld: 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis. Eine Dokumentation. Neukirchen-Vluyn 1985, 13.

184 Ebd.z.n.Huber, Wolfgang, Geleitwort. in: Greschat, Martin, Im Zeichen der Schuld: 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis. Eine Dokumentation. Neukirchen-Vluyn 1985, 7.

185 Ebd.z.n. Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Vom Elend und Heimsuchung der Theologie, Prolegomena zur Dogmatik. München 1988, 113.

186 Ebd.

187 Brakelmann, Judenverfolgung, 83-85.

188 Bodenstein, Besiegte, 54.

189 Thierfelder, Schuld, 277.

190 Bodenstein, Besiegte, 55.

191 Thierfelder, Schuld, 277. z.n. Mehlhausen, Joachim, Nationalsozialismus und Kirchen, in: Theologische Realenzyklopädie (XXIV) Berlin/New York 1994, 70.

Ergebnis der Umerziehung der Siegermächte angesehen werden. Die Stuttgarter Erklärung leistete dabei gute Dienste.¹⁹²

Es ist erstaunlich, dass ein Dokument, das eigentlich auf Erneuerung der Kirche abzielte, Nachwirkungen haben konnte, die weit über die damalige Zeit hinausreichten, an einer mentalen Veränderung der Schuldfrage der nächsten Generation(en) beigetragen und bis heute Einfluss auf die Entwicklung des öffentlichen Lebens in Deutschland genommen hat.

1.1.2. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland in Berlin-Weißensee 1950¹⁹³

1.1.2.1 Entstehungsgeschichte

Das „Wort zur Schuld an Israel“ ist ein Bußwort, wurde erst fünf Jahre nach dem Krieg verabschiedet¹⁹⁴ und spricht das aus, was im „Stuttgarter Schuldbekenntnis“ versäumt wurde: Die Schuld am Schicksal der Juden. An Pastor Niemöllers Äußerung wurde sichtbar, wie wichtig dieses Wort für die Synodenteilnehmer war: „Wir haben um dieses Wort gerungen ... ich fühle mich ... sehr tief schuldig, dass wir damals nicht geredet haben, wie wir hätten reden müssen.“¹⁹⁵ Es ist nicht durch die EKD entstanden, sondern auf Drängen der Ökumene und sollte eigentlich ein „Friedenswort“ sein.¹⁹⁶ Bei den Beratungen setzte sich überraschenderweise die Meinung durch, die Synode müsse vor einem Wort des Friedens ein Wort zur Judenfrage artikulieren. So kam es zum schon lange fälligen ersten Wort zur Judenfrage nach 1945¹⁹⁷.

1.1.2.2 Theologische Positionen

Die Erklärung, die auch als „Magna Charta“¹⁹⁸ bezeichnet wurde, beinhaltet zwei Aussagen, die auch im Wort des Bruderrates vorkommen: Jesus Christus entstammt Israel und die Kirche besteht aus Heiden- und Judenchristen.¹⁹⁹ Neu ist, dass Gottes Verheißung über Israel auch nach der Kreuzigung Jesu noch in Kraft ist. Diese zentrale theologische Aussage sollte zur Basis einer

192 Bodenstein, Besiegte, 57-59.

193 Rendtorff, Kirchen, 548.

194 Rendtorff, Volk, 14f.

195 Ebd.16.

196 Brakelmann, Judenverfolgung, 93.

197 Ginzler, Günther B. Wort zur Judenfrage der Synode der EKD in Berlin-Weißensee vom 27.4.1950, in: ders. (Hg.), Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980, 339f.

198 Hermle, Kirche, 356, 271.

199 Rudnick, Weg, 26f.

neuen theologischen Wahrnehmung Israels werden. Dies bedeutete eine Aufhebung der Verwerfungs- und Beerbungstheorien, die verhinderte, das Judentum als eigenständige Religion anzusehen. Der Weg wurde geebnet für einen Dialog als Begegnung.²⁰⁰

Die andauernde „Verheißung Gottes“ ist eschatologisch gemeint. Dafür spricht auch der Satz, der um „den Tag der Vollendung bittet, an dem wir mit dem geretteten Israel den Sieg Christi rühmen werden“²⁰¹. Hat das missionarische Auswirkungen? Müssen die Juden bekehrt werden? Diese Perspektive könnte den begonnenen Dialog wieder erschweren.²⁰² Auf das Israelsein Jesu und der Kirche wird nicht weiter eingegangen und der Holocaust noch nicht stark genug als Herausforderung für christliches Denken gesehen.²⁰³ Durch „Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist“, wird eine Solidarität der Schuld dargelegt, wobei „durch Menschen unseres Volkes“ zugleich wieder Abstand ausgedrückt wird²⁰⁴. Anders als im „Wort des Bruderrates“ fehlen in diesem Wort negative Aussagen,²⁰⁵ die es „positiver“ klingen lassen.

1.1.2.3 Bedeutung und Folgen des „Wortes zur Schuld an Israel“

Bedeutungsvoll ist das Wort einerseits, weil erstmals die deutsche Evangelische Kirche die Schuld an den Juden zugibt und andererseits, weil in ihm Impulse für eine Neubestimmung der gegenseitigen Beziehungen geschaffen wurden.²⁰⁶ Es stellte somit eine Grundlage für die weitere Aufarbeitung der Beziehungen zu den Juden dar.²⁰⁷ Man blieb aber bei der „Mitschuld der Christen“, Verurteilung des Antisemitismus nicht stehen, sondern forderte, dass dies Auswirkungen auf Theologie und Praxis der Kirche haben müsste.

Das Wort gab einen Antrieb zum Durchdenken des Verhältnisses zu den Juden und praktische Verhaltensvorschläge (z.B. der Betreuung jüdischer Friedhöfe) der Christen gegenüber ihrer Schuld und den überlebenden Juden.²⁰⁸ Im Gegensatz zum Stuttgarter Schuldbekenntnis wurde dieses Wort, das auch als „Magna Charta“ für die Einstellung der deutschen evangelischen Kirchen

200 Brakelmann, Judenverfolgung, 93f.

201 Rudnick, Weg, 27f.

202 Brakelmann, Judenverfolgung, 94.

203 Wirth, Wolfgang, *Solidarität* der Kirche mit Israel, Die theologische Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum nach 1945 anhand der offiziellen Verlautbarungen, Frankfurt am Main/Bern/New York 1987, 27-29.

204 Rendtorff, Volk, 15.

205 Rudnick, Weg, 28.

206 Ebd.

207 Wirth, *Solidarität*, 27.

208 Hermle, Kirche, 362f.

zum Judentum“²⁰⁹ genannt wird, in der Öffentlichkeit nicht intensiv diskutiert, hat aber doch Unruhe in der evangelischen Kirche geschaffen. Man fürchtete Schadenersatzforderungen an die Deutschen.²¹⁰

1.2 Zwei Worte zur Judenfrage

1.2.1. Das Wort zur Judenfrage des Bruderrates Darmstadt 1948²¹¹ – erste Schritte

Der „Erklärung von Berlin-Weißensee“ (siehe Pkt. 1.1.2) stand das viel umfangreichere „Wort zur Judenfrage“ des Bruderrates der Evangelischen Kirche entgegen, das die Verwerfung Israels und das Gericht Gottes über die Juden entfaltet. Ein theologischer Neuansatz der Kirche zu Israel war noch nicht wahrzunehmen.²¹²

1.2.2. Motivation und theologische Grundlegung

Man wollte mit der Erklärung Theologisches über das Judentum aus christlicher Sicht auszusagen.²¹³ Der Eingangsteil der 3-teiligen Erklärung drückte seine Absicht aus: „wir sind betrübt, über das was in der Vergangenheit geschah ... daß wir kein einziges Wort dazu gesagt haben.“ Betrübniß schien aber nicht das passende Wort für das Geschehene zu sein, für das man nun das Gericht Gottes fürchtete.²¹⁴

Der zweite Teil, in dem in 6 Thesen eine Christologie und Israeltheologie dargelegt wurde, begann mit der Feststellung, dass Jesus ein Jude sei was für die damalige Zeit ungewöhnlich war²¹⁵ und die Auseinandersetzung mit christlich-nationalsozialistischem Denken und seiner Abgrenzung verdeutlichte. In diesem Teil sind fast alle klassischen Antijudaismen enthalten.²¹⁶ Die Erwählung und Bestimmung Israels habe in Jesus ihr Ziel gefunden, durch die Kreuzigung habe das Judentum jedoch seine Erwählung verworfen, die dann auf die Kirche übergegangen sei.²¹⁷ Der Zusammenhang von Antijudaismus und Antisemitismus wurde noch nicht wahrgenommen. Man hielt es für einen bedauerlichen Fehler, die Judenfrage unter „säkularen Gesichtspunkten“

209 Ebd. 295, 363.

210 Wirth, Solidarität, 29.

211 Rendtorff, Kirchen, 540f.

212 Ebd. 527.

213 Ebd.

214 Rudnick, Weg, 22f.

215 Ebd. 23, 46.

216 Rendtorff, Volk, 21.

217 Rudnick, Weg, 25, 49.

betrachtet zu haben, weil die „Erkenntnis über Israel und die Liebe zu ihm in den Gemeinden“²¹⁸ dadurch weggeschoben wurde. Sie wurde nun als eine religiöse Frage gesehen. Wenn die Kirche der Welt Israels Aufgabe im Heilsplan Gottes ausgelegt hätte, hätte das Liebe und nicht Judenhass erzeugt, woran auch die Kirche beteiligt war. Die Kirche habe ihre Mitschuld an den Juden zu bekennen, sich theologisch unrichtig verhalten und es verabsäumt, sie durch freundschaftliche Mission auf den richtigen Weg zu führen.²¹⁹ In allen sechs Thesen wird Israel nur „in der Verwerfung und unter dem Gericht“ gesehen.²²⁰ Im 3. Teil, der die praktischen Folgen für Gemeinden und Pfarrer ansprach, wurde noch weitergeführt, dass „der Jude“, der irrende und doch für Christus bestimmte Bruder sei. Zur Verwerfungstheorie trat noch die Judenmission hinzu.²²¹

1.2.3 Bedeutung und Kritik

Bedeutsam ist das Dokument, weil es erstmals nach 1945 das Judentum anspricht²²² und den damaligen Diskussionsstand als Beginn weiterer theologischer Reflexion kennzeichnet, jedoch erfährt es in der Literatur eine unterschiedliche Beurteilung. Nach Bethge verende das Wort alte Judaismen, „als sei nichts geschehen“²²³, Bohn benennt sie als „ein Zeichen christlicher Verblendung.“²²⁴ Stimmen, die es positiv beurteilen, halten es für „die Sprache eines erschütterten Herzens“²²⁵ und einen „ernsthaften Willen zur Umkehr.“²²⁶ Die heutige Sicht stimmt dem Urteil Bethges zu. Sosehr dem „Bruderrat“ seine guten Absichten anzurechnen sind, zeigte er die tiefe Verwurzelung der Antijudaismen im theologischen Denken und wirft zugleich die Frage auf, ob nicht schon zu diesem Zeitpunkt andere Standpunkte möglich gewesen wären. Gleichzeitig machte er den schwierigen Weg bis zu den gegenwärtigen Erklärungen sichtbar.²²⁷

Zusammenfassend sei festgehalten, dass in diesem Wort „erste Schritte“ gemacht wurden. Es zeigte sich die gute Absicht, da das ethische Versagen angesprochen wurde. Zu theologischen Hintergründen, Folgen und Konsequenzen ist man jedoch noch nicht durchgedrungen. Bei

218 Brakelmann, Judenverfolgung, 91.

219 Ebd. 91f.

220 Rendtorff, Volk, 21.

221 Ebd.

222 Rudnick, Weg, 21.

223 Ebd.25. z.n. Bethge, Eberhard, Dietrich Bonhoeffer und die Juden, in: Kremers, Heinz. Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte–Wirkungsgeschichte–Herausforderung, Neukirchen 1985, 246.

224 Ebd. z.n. Bohn, Ursula, Die Voraussetzungen des christlich-jüdischen Glaubensgesprächs, in: KiZ 17 (1962) 159.

225 Ebd. z.n. Heydenreich, Renate, Maria. Erklärungen aus der Evangelischen Kirche Deutschlands und der Ökumene zur Judenfrage 1932-1961, in: Goldschmidt, Dietrich/Kraus, Hans-Joachim (Hg.), Der ungekündigte Bund, Neue Begegnungen von Juden und christlicher Gemeinde, Stuttgart 1962, 248.

226 Ebd. z.n. Pfisterer, Rudolph, Im Schatten des Kreuzes, Hamburg 1966, 98.

227 Ebd. 25f.

einzelnen Wendungen ist ein Umdenken und eine Umstellung spürbar, eine gewisse Unsicherheit, die ihm etwas „Abstraktes und Steriles“ geben. Trotz des bedeutsamen Ansatzes konnte die Erklärung jedoch nicht zur Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Judentum anregen.²²⁸

1.2.4 Wort zur Judenfrage 1950 in Berlin Weißensee - Versuch eines Vergleichs

Da beide Texte verschiedene theologische Begriffe gebrauchen, ist ein Vergleich schwierig. Die theologischen Aussagen (wie im Punkt 1.2.2. bereits dargelegt) im „Wort zur Judenfrage“ klingen anders als im „Bruderrat“. Die Folgerungen, dass Jesus als „Mensch aus dem Volk Israel stammt“ sind im Darmstädter Wort anders formuliert: „dass die Erwählung Israels ... auf die Kirche ... aus Juden und Heiden übergegangen“ sei. In Weißensee fehlt dieser Aspekt durch „die aus Judenchristen und Heidenchristen zu einem Leib zusammengefügt ist“. Das in Weißensee formulierte „von ihm erwählten Volk Israel“ lässt annehmen, dass diese Aussage des Wortes von Darmstadt bewusst nicht verwendet wurde. Ebenso positiv ist in Weißensee formuliert: „dass Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel... in Kraft geblieben ist“. Hier wird beim „Darmstädter Wort“ von der „Erwählung“ Israels gesprochen, Verheißung kommt nicht vor. Wenn in Weißensee von der Kreuzigung Jesu Christi gesprochen wird, ähnlich wie es in Darmstadt heißt: „indem Israel den Messias kreuzigte...“ – könnte dies heißen: Trotz der Kreuzigung Jesu Christi bleibt die Verheißung in Kraft. Das ist wiederum positiver formuliert, als im „Darmstädter Wort“, allerdings gleichzeitig auch „vorsichtig und zurückhaltend“.²²⁹

1.3. Vergessene Stimmen

Im Stuttgarter Schuldbekenntnis kamen die Juden nicht vor. Bevor dieses Versäumte von „Berlin Weißensee 1950“ nachgeholt wurde, gab es schon verschiedene kirchliche Gremien, die mit für die damalige Zeit außergewöhnlichen Schuldbekenntnissen ein öffentliches Wort sprachen, von denen Wesentliche hier kurz angeführt werden.

1.3.1. Die Kirchlich-theologische Sozietät in Württemberg 1946 erwähnt über das Stuttgarter Bekenntnis hinaus ausführlich die Schuld der Kirche gegenüber den Juden, insbesondere an den Judenchristen durch die „Ariernachweise“.²³⁰

228 Hermle, Kirche, 334.

229 Rendtorff, Volk, 23.

230 Rendtorff, Kirchen, 530.

1.3.2. Der Bruderrat der bekennenden Kirche von Berlin 1946²³¹ enthält einen Aufruf an die Gemeinden, sich der nichtarischen Christen besonders anzunehmen. Mit „dass der Heiland der Armen und Gefangenen bei diesen Verfolgten stand“ und die Christen durch ihr Schweigen „den Bruder Christus verloren“ wird etwas sehr Unübliches in dieser Zeit ausgedrückt.²³²

1.3.3. Die Synode der sächsischen Landeskirche 1948²³³ hat in ungewöhnlich klarer Sprache die Schuld der Deutschen und der Kirche, insbesondere die Schuld der sächsischen Kirche ausgesprochen und mit Folgen für das zukünftige Verhalten ernst gemacht.²³⁴

2. Das Ende der ersten Nachkriegsphase

Nach 1950 brechen die Äußerungen der Kirche zum „Verhältnis Christen und Juden“ fast plötzlich ab. Erst beim evangelischen Kirchentag 1961 werden neue Schwerpunkte gesetzt, die eine neue Blickrichtung zeigen und eine neue Phase der Theologie erahnen lassen. Auch in der Ökumene kommt es bis in die späten 60-er Jahre fast zu einem völligen Stillstand.²³⁵ Erst 1975 wird eine neue Phase theologischen Arbeitens eingeleitet.²³⁶

3. Zusammenfassung und Resümee

Ab 1947 wurde die „deutsche Schuld“ durch die amerikanische Politik immer mehr verdrängt.²³⁷ Auffallend ist, dass sich die kirchlichen Erklärungen wenig aufeinander bezogen haben. Hinsichtlich der Juden war es der Völkermord, der betroffen machte. Des öfteren wurde die Schuld durch Ansprechen der eigenen Leiden relativiert. In den Erklärungen zeigte sich, wie schwierig es war, nicht in tradierten Antijudaismen zu sprechen. Die Verantwortung der Kirche wurde kaum besonders herausgestellt, meist sprach man von einem Versagen auf ethischem Gebiet. Die Frage, wie die Kirche mit den Boden schuf, war in den ersten Kriegsjahren die Ausnahme. Erst 1950, mit dem Wort der Synode der EKD, wurde etwas völlig Neues zum Ausdruck gebracht und der Weg zu einem neuen Verhältnis zum Judentum begonnen.²³⁸

231 Ebd. 535.

232 Rendtorff, Volk, 24f.

233 Rendtorff, Kirchen, 544.

234 Hermle, Kirche, 334, 338.

235 Rendtorff, Volk, 38-43.

236 Rendtorff, Kirchen, 527.

237 Greschat, Schuld, 308-310.

238 Hermle, Kirche, 366-372.

„Auf dem Weg zu einer neuen Wahrnehmung des Judentums“, wie das 2. Kapitel benannt wurde, zeigt sich, dass es im ersten Schritt darum ging, die Schuld einmal zu bekennen, im zweiten, Schuld konkreter zu benennen. Meist wurde ja die Schuld in den Erklärungen sehr unkonkret formuliert und zugedeckt. Die Schuld, die man im Versagen und Unterlassen sah, wurde ab 1945 zum Beginn theologischen Nachdenkens über das Judentum. In der Synode der EKD 1950 wurden erstmals theologische Grundsätze formuliert, die richtungsweisend waren, einen vorsichtigen Übergang im Verhältnis zum Judentum anzeigten und in den folgenden Jahrzehnten noch zu einer weiteren Ausfaltung gelangen werden.

*...Die große Schuld des Menschen sind nicht die Sünden,
die er begeht ... Die große Schuld des Menschen ist, daß er
in jedem Augenblick die Umkehr tun kann und nicht tut.
Chassidische Legende²³⁹*

III. DIE GESCHICHTE DES KIRCHLICHEN DIALOGS MIT DEM JUDENTUM

Während es im vorigen Kapitel um moralische Betroffenheit, Einsicht ins eigene Versagen und Schuld, Absage an den Antisemitismus und um bereits wegweisende theologische Grundsätze ging, soll es nun in einer grundsätzlichen Aufarbeitung des Verhältnisses zum jüdischen Volk darum gehen, mithilfe von wichtigen Erklärungen der protestantischen und katholischen Kirchen überblicksmäßig aufzuzeigen, dass die Kirchen nach dem Holocaust ihre Beziehung zum Judentum in dialogischer Form neu festgelegt und es zu einer theologischen Neubestimmung des Verhältnisses zum Judentum gekommen ist.

Zudem soll in einem Blick auf die katholische Kirche auch der Frage nachgegangen werden, ob und in welcher Form der Weg und die Aussagen der evangelischen Kirche von der katholischen Kirche eine Wahrnehmung und Rezeption erfahren haben und auf welche Weise die evangelische Kirche Aussagen der katholischen Kirche wahrgenommen hat.

A) Prozess der Umkehr, Erneuerung und Rückbesinnung des Christentums auf seine Wurzel

Erst der Schock von Auschwitz war für das Christentum der Anstoß eines Neubeginns und Neubesinnens, führte zu einem Umdenken in den Kirchen und zu einer Rückbesinnung auf die jüdische Wurzel. Es geht im Folgenden um Geschichte, Weg, Ausmaß und um die theologischen Bemühungen in diesem Umkehrprozess.

1. Wichtige Stationen auf dem Weg der Umkehr und Erneuerung in der evangelischen Kirche

Der Neuanfang nach 1945 schloss die judenfeindlichen Elemente des Kirchenkampfes ein, was in den kirchlichen Erklärungen sichtbar wurde. Diese Elemente sind auch dafür verantwortlich, dass der Weg der Erneuerung so lange auf sich warten ließ. Beeinflussung fand er durch die

239 Buber, Martin, Chassidische Bücher, Berlin 1928, 27.

Ökumene, das Erschrecken über den neuaufbrechenden Antisemitismus, sowie durch die Beteiligung überlebender Opfer am Erneuerungsprozess.²⁴⁰

1.1 Der lange Weg der rheinischen Kirche bis zur Landessynode 1980

1.1.1 Neuansätze in den 60-er Jahren – Erklärung „Juden und Christen“ 1961²⁴¹

Spätestens seit 1961 kam es zu einem wirklichen Dialog zwischen Christen und Juden. Der Evangelische Kirchentag 1961 in Berlin war in diesem Zusammenhang bedeutsam.²⁴² Die dort gegründete Arbeitsgemeinschaft markierte nicht nur die neue Phase im kirchlichen Umgang mit Juden, sondern hat über Jahrzehnte hinaus wesentliche Impulse für den christlich-jüdischen Dialog gegeben.²⁴³ Zum ersten Mal wurden Juden als gleichberechtigte Partner wahrgenommen, zur Mitarbeit eingeladen und das Verbindende in den Mittelpunkt gestellt.²⁴⁴ Die Erklärung sprach von einer unlösbaren Verbundenheit von Juden und Christen, von christlicher Judenfeindschaft als Ursache der Judenverfolgung und davon, „dass Juden und Christen gemeinsam aus der Treue Gottes leben“. Schließlich gingen Anstöße von hier auf zukünftige bedeutende kirchliche Dokumente aus.²⁴⁵

1.1.2 „Christen und Juden“ – eine Studie des Rates der Evangelischen Kirche 1975²⁴⁶

*„Du sollst wissen, dass nicht du die Wurzel trägst,
sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18)*

1965 war der Lernprozess der rheinischen Kirche zum jüdischen Volk so weit gediehen, dass ihre Landessynode die Evangelische Kirche in Deutschland bat, eine Studienkommission einzuberufen, die das Verhältnis zum Judentum theologisch klären und ein diesbezügliches Wort vorbereiten sollte. Erst 1967 setzte der Rat der EKD die geforderte Studienkommission ein, die in einem 7-jährigen, intensiven Prozess die Studie vorlegen konnte und sich seit 1975 als wichtige Grundlage für den Lernprozess der deutschen Kirchen bewährte. 1976 beauftragte die Landessynode die

240 Schmidt, Johann Michael, *Der Weg der evangelischen Kirchen zu „Umkehr und Erneuerung“*, in: Ginzel, Günther Bernd/Fessler, Günter (Hg.), *Die Kirchen und die Juden – Versuch einer Bilanz*, Gerlingen 1997, 99 – 106.

241 Rendtorff, *Kirchen*, 553f.

242 Petersen, Birte, *Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort*. Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum 24) Berlin 1996, 36.

243 Hermle, *Kirche*, 372.

244 Rudnick, *Weg*, 31.

245 Rendtorff, *Kirchen*, 553.

246 Ebd. 558 – 578.

Kirchenleitung, einen Ausschuss einzusetzen, um zu einer Stellungnahme zur Studie zu gelangen und dabei Juden – etwas völlig Revolutionäres – um ihre Mitarbeit zu ersuchen. In einem christlich-jüdischen Dialog kam es zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit. Anhand eines „Arbeitsbuches“²⁴⁷ sollte die Vorlage des Ausschusses noch kommentiert und korrigiert werden.²⁴⁸ Mit den 1979 erarbeiteten „Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“²⁴⁹, die man als „Theologie nach Auschwitz“ bezeichnen kann, erfuhr die Studie eine neue Qualität, Korrektur und Ergänzung und wurde neben der Vorlage von der Synode 1980 durch Beschluss entgegengenommen.²⁵⁰

1.1.3 Charakter, Positionen und Bedeutung der EKD-Studie 1975 – kurzer Überblick

Im ersten Teil „Gemeinsame Wurzeln“ wurden Gemeinsamkeiten der beiden Religionen aufgezeigt, wohingegen der zweite Teil historisch darlegen wollte, wie es zur schrittweisen Trennung kam. Die christusbezogene Schriftauslegung und die Beanspruchung des „Volkes Gottes“ beider wurden als Grund der Entfernung benannt, Christentum und Judentum in einer symmetrischen Beziehung dargestellt. Der dritte Teil sprach vom Reichtum jüdischen und christlichen Lebens und Selbstverständnisses, von den zwei Formen jüdischer Existenz, von der Wichtigkeit des Landes und Lebens dort und von der Verpflichtung, gesichertes Leben im eigenen Staat zu unterstützen. Die Shoa als Bezugspunkt für das christlich-jüdische Verhältnis wurde benannt, die Frage der Mission und des Dialoges als „zwei Dimensionen des einen christlichen Zeugnisses“ allerdings als Kompromiss offengelassen.²⁵¹ In einem historischen Aufbau wurde auf eine systematisch-theologische Verarbeitung verzichtet. Christliche Mitschuld war zu der Zeit noch nicht im Bewusstsein, wurde deshalb ungenügend behandelt.²⁵² Anstatt der ursprünglichen Formulierung „Mitschuld“ wurde das niemand bindende „Katastrophe“ verwendet²⁵³.

247 Rendtorff, Rolf, (Hg.), Arbeitsbuch Christen und Juden. Zur Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1979.

248 Kremers, Heinz, Der Weg der *rheinischen Kirche* von 1945 bis zur Landessynode 1980, in: Klappert, Bertold/Starck, Helmut (Hg.), Umkehr und Erneuerung, Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 1980, 5 – 11.

249 Klappert, Bertold/Starck, Helmut (Hg.), *Umkehr* und Erneuerung, Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 1980, 267 – 281.

250 Ginzel, Günther B. (Hg.), *Auschwitz* als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980, 378.

251 Rudnick, Weg, 34 – 36.

252 Rendtorff, Volk, 70.

253 Klappert, Berthold, *Miterben* der Verheißung, Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog. (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 25) Neukirchener 2000, 60.

Die Absicht der Studie, als Grundlage zur Weiterarbeit und theologischen Reflexion zu dienen, zeigte sich erfüllt in verschiedenen Stellungnahmen der Landeskirchen, in weiteren EKD Studien 1991²⁵⁴ und 2000²⁵⁵ und in einer grundlegenden Veränderung in der EKD des Verhältnisses Christen und Juden.²⁵⁶ Bedeutsam wurden die Thesen, die oftmals über die Studie hinausgingen, nicht nur wegen ihrer theologischen Aussagen, sondern insbesondere, weil in einem beispielgebenden, demokratischen Abstimmungsprozess christlich-jüdischer Dialog verwirklicht wurde.²⁵⁷ Obwohl die Studie von jüdischer Seite mehrheitlich positiv aufgenommen wurde, hat sie in Kirche und Wissenschaft kaum Resonanz gefunden, kann aber dennoch als erstes wesentliches Dokument in der evangelischen Kirche nach 1945 betrachtet und so durchaus mit Nostra Aetate verglichen werden. Innerhalb der EKD ist sie bisher die einzige Studie dieses Themenkomplexes geblieben. Die deutlichste Wirkung zeigte sich im Synodalbeschluss 1980, der sich insbesondere als Weiterführung der Studie sah²⁵⁸.

„Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen.“ (Dietrich Bonhoeffer)

1.2. Ertrag eines jahrzehntelangen christlich-jüdischen Dialoges – Synodalbeschluss

„Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ 1980²⁵⁹

Mit dem Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland, dessen Vorgeschichte im Punkt 1.1.2) dargestellt wurde, begann wiederum ein neuer Abschnitt im Verhältnis Christen und Juden in der Evangelischen Kirche und schloss nach 30 (!) Jahren an die Erklärung von Berlin-Weißensee 1950 an. Er ist ein Bekenntnis in einem Lernprozess, den die Kirche als ganze zu leisten habe und auch ein Schuldbekenntnis, der das Schweigen zur „Judenfrage“ aufbrechen und eine konkretere Sprache, als in den Schulderklärungen üblich, anwenden wollte. In diesem Zusammenhang sei besonders auf Dietrich Bonhoeffer zu verweisen, ohne dessen Erkenntnisse die Rheinische Synode nicht denkbar gewesen wäre. Die Synode hat ihr Schuldbekenntnis nach seinem Bekenntnis 1940 gesprochen. In diesem Schuldbekenntnis²⁶⁰ hat Bonhoeffer

254 Henrix, Kirchen, 627 - 629.

255 Ebd. 862 – 933.

256 Wirth, Solidarität, 119 f.

257 Ginzel, Auschwitz, 247 – 255.

258 Rendtorff, Volk, 66, 71.

259 Rendtorff, Kirchen, 593 - 596.

260 Klappert, Umkehr, 268.

vorweggenommen und für die Kirche formuliert, was nun der Synodalbeschluss nach 40 Jahren ausführte!²⁶¹

Während die EKD-Studie Probleme offen stehen lassen konnte, sind im Synodalbeschluss knappe, definitive Aussagen zu finden, die seine Stärke ausmachten und theologische Diskussion anregten, andererseits aber auch verschiedene Auslegungen ermöglichten und neue Fragen aufwarfen.²⁶² So führte der Ausdruck „Messias Israels“ (4,3) zu intensiven Diskussionen. Während Bertold Klappert hier die verbindende Funktion gegenüber der meist trennenden des Jesus als Messias betont sah,²⁶³ legte ihn Pinchas Lapide so aus, dass Jesus als Messias für Israel verstanden werden würde.²⁶⁴ Die Synode entging auch der Schwierigkeit der EKD Studie, wenn „Volk Gottes“ dem jüdischen Volk zurückgegeben und gleichzeitig für die Kirche verwendet wurde, durch die Unterscheidung von „Volk Gottes“ und „Bund Gottes mit seinem Volk“, in den die Kirche durch Jesus Christus „hineingenommen ist“ (4,4). Eine Weiterführung zur Studie stellte auch Punkt (4,6) dar, der den Unterschied zwischen „Mission an der Völkerwelt“ und „Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber“ herausstellte. „Judenmission“ sei so kein Aspekt der Mission²⁶⁵.

Der Synodalbeschluss darf nicht als Arbeitspapier, sondern als „erster Bekenntnisschritt“ angesehen werden, um durch Umkehr zu einer Erneuerung im Verhältnis zu den Juden zu kommen²⁶⁶ und hat in der Folge eine lange theologische Diskussion ausgelöst. Starke Kritik erfuhr er von 13 Theologieprofessoren der Universität Bonn in den „Bonner Erwägungen“²⁶⁷, in denen theologische Bedenken dahingehend angemeldet wurden, dass der Synodalbeschluss aus Sympathie zum Staat Israel „christliche Grundwahrheiten, welche Christentum und Judentum trennen“, verraten würde.²⁶⁸

261 Ebd. 58 – 61.

262 Rendtorff, Volk 71 f.

263 Klappert, Berthold, *Jesus Christus* zwischen Juden und Christen, in: Klappert, Bertold/Starck, Helmut (Hg.), *Umkehr und Erneuerung, Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“*, Neukirchen-Vluyn 1980, 138 – 167.

264 Lapide, Pinchas, *Der Messias Israels? Die Rheinische Synode und das Judentum*, in: Klappert, Bertold/Starck, Helmut (Hg.), *Umkehr und Erneuerung, Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“*, Neukirchen-Vluyn 1980, 236 – 246.

265 Rendtorff, Volk, 82 – 85.

266 Ginzel, Auschwitz, 403.

267 Raisig, Christoph, M., *Wege der Erneuerung, Christen und Juden: Der Rheinische Synodalbeschluss. Wege der Erneuerung*. Salomon Ludwig Steinheim-Institut Schriften. Berlin/Brandenburg/Potsdam, 2002, 275.

268 Ebd. 190 f.

1.2.1. Vier Grundentscheidungen zu Umkehr und Erneuerung des Synodalbeschlusses

1.2.1.1. Abkehr von der Lehre der Ersetzung und Enterbung

Es wurde festgelegt, dass die Kirche in Israel gründet und durch Jesus Christus an der Erwählungs- und Verheißungsgeschichte Israels Anteil hat., ohne dabei Israel zu ersetzen. Die Substitutionslehre diente in der Geschichte antijüdischer Polemik und wurde später zum Werkzeug des Antisemitismus. Israel wäre niemals im Bundesverhältnis gestanden, sondern die Völker in der Berufung Jesu. Konsequenz der Substitutionslehre war die Enterbung Israels in der Offenbarung, (seit Jesu Tod), in der Bibel (Aberkennung Israels seiner Schriften), im Verlust des Landes (Erfüllung aller Verheißung in Christus) und in der Verneinung Israels als Volk (Ende der Volksgeschichte).

Durch die Abwendung von der Substitution gelangte man zum christologischen Partizipationsmodell. Die Umkehr sah man in der Abkehr von der Substitutionslehre und in der Aufnahme von Beziehungen, die Erneuerung in der Aussage, nach der die Kirche aufgrund des unbekündigten Bundes bleibend an der Hoffnungs- und Verheißungsgeschichte teilhabe.²⁶⁹

1.2.1.2. Die Abkehr vom kirchlichen Triumphalismus

Die Kirche gab auf, in Verkündigung, Lehre und Handeln sich „triumphalistisch als die Erfüllung der Hoffnung Israels auszugeben“²⁷⁰. Die Geschichte weist darauf hin, wie sehr kirchlicher Triumphalismus und Antijudaismus bzw. Antisemitismus in der Geschichte einander gestützt haben. Dies bedeutete auch eine Abkehr auf christliche Staatsideologie und das Bündnis mit Israel zu gemeinsamer Hoffnung und Zeugenschaft.

1.2.1.3. Die Abkehr von antijüdischer Auslegung des Neuen Testaments

Wird die Beziehung Israel – Messias – Völkerwelt ernstgenommen, kann auch von anti-jüdischer Schriftauslegung abgesehen werden. Diese beginnt, wenn Israel der Völkerwelt zugeordnet wird. Wurde in der Erklärung vom „Messias Israels ... der die Völker der Welt mit dem Volk Gottes verbindet“ (4,3) gesprochen, wurde damit das antijudaistische Konzept der Logoschristologie (Jesus ist nicht mehr Jude, sondern Mensch) zurückgewiesen und so Umkehr und Erneuerung

269 Liebster, Wolfram, *Umkehr und Erneuerung im Verhältnis von Christen und Juden*, in: Klappert, Bertold/Starck, Helmut (Hg.), *Umkehr und Erneuerung, Erläuterungen zum Synodalbeschuß der Rheinischen Landessynode 1980* „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 1980, 55 - 59.

270 Ebd. 59, z.n. Moltmann, Jürgen, in: *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*, Frankfurt 1979, 778.

hinsichtlich der Schriftauslegung begonnen. Dazu gehörte das Wissen um die unauflöbliche Verbundenheit mit Israel und das Heil der Völker aus seiner Mitte in Jesus Christus.

1.2.1.4 Hinkehr zur Anerkenntnis gemeinsamer Weltverantwortung von Juden und Christen

Wurde in Punkt 4.4.) „wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk und erkennen, dass die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist“, gesprochen, dann wird dadurch eine zukünftige positive Verhältnisbestimmung von Kirche und Judentum und gegenseitige Erkenntnis zur Wahrnehmung gemeinsamer Weltverantwortung ermöglicht. Voraussetzung für gegenseitiges Erkennen ist das Ernstnehmen der Doppelgestalt des Gottesvolkes in einem Bund. Indem sich die Kirche an die Verbundenheit mit Israel hält, ohne sich selbst triumphalistisch als die Hoffnungsgeschichte Israels zu verstehen, geschieht Umkehr und Erneuerung. So wird von der Kirche „zusammen mit Israel“²⁷¹ Weltverantwortung wahrgenommen.

1.3. Fazit

In knapper Form enthält der Synodalbeschluss die wesentlichsten Aussagen im Verhältnis Christentum und Judentum. In den Thesen wurde der Holocaust als Grund der Besinnung, Umkehr und Erneuerung und die dabei entstehenden theologischen Probleme festgehalten. Das Alte und Neue Testament wurden aufeinander bezogen. Kapitel 9 – 11 des Römerbriefes, aus dem auch das Motto des Beschlusses entstammte, waren wesentlich. An einigen Stellen wurden Korrekturen, bzw. Präzisierungen gegenüber der EKD Studie vorgenommen wie z.B. bei der „Schuld am Kreuz“ (Thesen III.2) oder (Thesen V), Gerechtigkeit und Liebe im Judentum und im Christentum.

Als Hauptpunkte in den Thesen galten das Bekenntnis zur bleibenden Erwählung Israels, die bleibende Gültigkeit der Landverheißung, das Bekenntnis christlicher Schuld am Holocaust, die Wichtigkeit des Juden Jesus für das „Israelsein“ der Kirche, für ihre Teilhabe an den Verheißungen Gottes und den Auftrag, Zeugen vor der Welt zu sein, die Gültigkeit des Alten Testamentes für Juden und Christen, die Überwindung einer antijudaistischen Auslegung des Neuen Testamentes und schließlich die Weiterführung der theologischen und praktischen Arbeit.²⁷²

271 Ebd. 65, z.n. Geis, Robert, Raphael, Gottes Minorität, München, 1971, 206 f.

272 Rendtorff, Volk, 153 – 155.

1.4. Auswirkungen und Bedeutung des Rheinischen Synodalbeschlusses

Der rheinische Synodalbeschluss von 1980 hat zu einer Änderung der Sicht für die besondere Beziehung der Kirche zu Israel geführt und einen Umdenkprozess eröffnet. In den Gemeinden war man engagiert und Kontakte zu jüdischen Gemeinden wurden hergestellt. Die Auseinandersetzung mit dem Judentum fand Eingang in die Gemeinden, der Synodalbeschluss und die nachfolgenden Veränderungen der Kirchenordnung wurden als wichtige theologische Klarstellung angesehen.

Dennoch stand der Erneuerungs- und Umkehrprozess erst am Beginn und viele Verantwortliche in den Pfarren meinten, dass Wesentliches angesprochen und der Prozess nun beendet sei. Diese Tendenz galt es wahrzunehmen und entgegenzusteuern. Dass eine Beschäftigung mit dem Thema aktuell ist, zeigt der Nahostkonflikt. Dort wo man für eine unterschiedliche Wahrnehmung jüdischen Lebens offen ist, (so auch der Staat Israel) hat man auch gelernt, antisemitischen Trends zu widerstehen.²⁷³

Es lässt sich auch nicht bezweifeln, dass sich in den letzten Jahrzehnten innerhalb der EKD und ihren Gliedkirchen Entscheidendes im christlich-jüdischen Verhältnis geändert hat. Dennoch muss die Arbeit weitergehen in der Umsetzung der Erkenntnisse aus dem christlich-jüdischen Dialog in Predigt und Liturgie, im Religionsunterricht und Erwachsenenbildung,²⁷⁴ in der Zusammenarbeit auf dem Gebiet des Friedens, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung²⁷⁵ und eine gemeinsame theologische Arbeit zum Thema Land und Staat Israel im „Kontext von Verheißung und Geschichte“.²⁷⁶

1.5. Die Bedeutung des Synodalbeschlusses für die Ökumene

Willem Zuidema, Vorstandsmitglied des Internationalen Rates von Juden und Christen spricht von einer Vorgeschichte des Synodalbeschlusses, dass das Verhältnis zwischen Juden und Christen eine Entwicklung durchgegangen sei. Weil Persönlichkeiten aus verschiedensten Traditionen am

273 Ueberschaer, Frank, *25 Jahre nach 1980*, in: Kriener, Katja/ Schmidt, Michael Johann (Hg.), „...um Seines NAMENs willen.“ Christen und Juden vor dem ein Gott Israels, Neukirchen-Vluyn 2005, 10 f.

274 Kraus, Wolfgang, *Der Rheinische Synodalbeschluss und seine Auswirkungen innerhalb der Gliedkirchen der EKD*, in: Kriener, Katja/ Schmidt, Michael Johann (Hg.), „...um Seines NAMENs willen.“ Christen und Juden vor dem ein Gott Israels, Neukirchen-Vluyn 2005, 24 f. z.n. Deeg, Alexander (Hg.), *Der Gottesdienst im christlich-jüdischen Dialog. Liturgische Anregungen – Spannungsfelder – Stolpersteine*, im Auftrag des Zentralvereins für Begegnung von Christen und Juden und von BCJ Bayern, Gütersloh 2003.

275 Ebd. 25. vgl. Kraus, Wolfgang (Hg.), *Bioethik und Menschenbild bei Juden und Christen. Bewährungsfeld Anthropologie*, Neukirchen-Vluyn 1999.

276 Ebd.

Synodalbeschluss teilnahmen, habe dies auch ökumenische Bedeutung, ein durch den Synodalbeschluss entstandener Lernprozess, der weitergehen würde. Es gäbe auch eine Vorgeschichte außerhalb der Rheinischen Landeskirche und eine Wechselbeziehung zwischen dem Prozess in Deutschland und außerhalb. Zudem verweist auf diesen Lernprozess, der seit 1945 in allen Kirchen begonnen habe, mit *Nostra Aetate* seinen Anfang nahm und sich fortsetzte in verschiedenen katholischen und protestantischen Erklärungen.

Die Studie der EKD, als Vorgeschichte der Synode, hatte einen wesentlichen Anteil am Lernprozess im Verhältnis zwischen Christen und Juden innerhalb und außerhalb Deutschlands. Weil in diesen Lernprozess Gemeindemitglieder und Gläubige hineingenommen wurden, also das Leben an der Basis reflektierte und zu klaren Bekenntnissen gelangte, musste dies Wirkung auf andere Kirchen haben.

Diese Entwicklung an der Basis, die Bekenntnisse des Synodalbeschlusses, insbesondere „daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land ... die Errichtung des Staates Israels Zeichen der Treue Gottes...“ Punkt (2.3), habe ebenso politische Bedeutung. Es kann Christen nicht gleichgültig lassen, wenn der Staat Israel bedroht ist. Wenn der Lernprozess in den Kirchen weitergeht, kann zukünftig auch der Weltkirchenrat diese Frage nicht mehr umgehen. Eine ökumenische Aufgabe tut sich hier auf: Den Lernprozess an der Basis zu fördern. Dieser ist allerdings, so zudem, nur in der Begegnung und im Dialog mit den heute lebenden Juden möglich²⁷⁷.

1.6. Der Rheinische Synodalbeschluss und die katholische Kirche

1.6.1. Der Synodalbeschluss als Wirkung und Ursache von Rezeption

Der Rheinische Synodalbeschluss bewirkte auch eine Rezeption in der katholischen Kirche, lässt sich aber kaum direkt in den offiziellen Dokumenten feststellen und wurde auch in offiziellen kirchlichen Verlautbarungen zum christlich-jüdischen Verhältnis nicht im Besonderen herangezogen. Das bedeutet aber trotzdem nicht, dass er für die offiziellen Wortmeldungen der katholischen Kirche wirkungslos geblieben ist, da Rezeption „auch in einer Teilhabe an

²⁷⁷ zudem, Willem, Die *Bedeutung* des Synodalbeschlusses für die Ökumene, in: Klappert, Bertold/Starck, Helmut (Hg.), *Umkehr und Erneuerung, Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980* „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 1980, 253 – 262.

übergreifender kirchlicher Bewusstseinslage²⁷⁸ passiert und so Reflexion über Kirchengrenzen hinweg erfolgte.

1.6.2. Das Bekenntnis von Mitverantwortung und Schuld am Holocaust

Da der Synodalbeschluss die abstrakte kirchliche Redeweise vom „Schweigen und Unterlassen“ durchbrochen und sehr gezielt formulierte und reflektierte, ist er auch für die katholische Kirche gültig. Die Betonung des schuldhaften Verhaltens auf Deutschland und auf die (Vor)Zeit des Holocaust erfolgte bereits im Stuttgarter Schuldbekenntnis, in der Synode Berlin-Weißensee und auch im gemeinsamen Hirtenbrief der deutschen Bischöfe „nach beendetem Krieg“ 1945, in dem auch die Verbrechen des Holocaust erwähnt wurden.²⁷⁹ Dennoch war diese Erklärung noch weit von „Unsere Hoffnung“ der gemeinsamen Synode der Bistümer 1975 entfernt.²⁸⁰ Dieses katholische Wort hingegen, kommt dem Rheinischen Beschluss sehr nahe.

1.6.3. Der Fortschritt im Bekenntnissatz der Rheinischen Synode – katholische Rezeption von Mitverantwortung und Schuld

Die Aussage im Rheinischen Synodalbeschluss, von „christlicher Mitverantwortung und Schuld“, die zwischen geschichtlicher Erkenntnis und ethischem Bekenntnis unterschied, überwand die „Mitschuld“, die nicht nur in evangelischen, sondern auch in katholischen Erklärungen zu finden war. Mit Mitverantwortung vertrat man die Ansicht, dass der Holocaust viele Ursachen hatte. Aus ethischen Gründen sprach die Synode nicht von Mitschuld, denn Schuld könne vor Gott nicht halbiert werden.

In einem Entwurf für ein vatikanisches Dokument über Antisemitismus, Shoa und Kirche wurde der Vatikancommission 1995 ein Text vorgelegt, der im Mittelteil den rheinischen Bekenntnissatz von der „Mitverantwortung und Schuld“ der Kirche übernommen hatte. Dieses katholische Wort hat sich also am rheinischen Beschluss orientiert und den Bekenntnissatz noch ausführlicher entfaltet. Es lag also ein Entwurf eines Schuldbekenntnisses vor, der eine zentrale Einsicht aus dem rheinischen Beschluss ausdrücklich herangezogen hatte.

278 Henrix, Hans Hermann, *Verschlungene Wege* der Rezeption. Der rheinische Synodalbeschluss und die katholische Kirche, in: Kriener, Katja/ Schmidt, Michael Johann (Hg.), ...um Seines NAMENs willen. Christen und Juden vor dem ein Gott Israels, Neukirchen-Vluyn 2005, 35.

279 Ebd. 36. z.n. Rendtorff, Kirchen, 235.

280 Ebd. z.n. Rendtorff, Kirchen, 245.

Das später veröffentlichte Dokument der Vatikanischen Kommission „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa“ 1998²⁸¹ hingegen rezipierte den Synodalbeschluss nicht direkt. Spuren einer sachlichen Rezeption zeigten sich jedoch in der Problemstellung des Dokumentes und in der ähnlichen Formulierung. Man hatte in diesem Dokument nun mit einer anderen Sprachlichkeit und unterschiedlichen Akzent von „Schuld und Mitverantwortung“ zu tun.²⁸²

1.7. Weg zu neuer Wahrnehmung des Judentums und theologischer Reflexion - Resümee

Zunächst kam es nach 1945 zu einem allgemeinen Eingeständnis der Schuld wie im Stuttgarter Schuldbekenntnis. Schon 1946 wurde die Schuld gegenüber den Juden deutlich angesprochen, was jedoch keine damals übliche Aussage war. Im Laufe der Zeit wurde Schuld schon genauer benannt. Die Schuldanerkenntnis gilt als Beginn einer theologischen Reflexion über das Judentum. Auch wurde seit den 70-er Jahren christliche Schuld anders gesehen: Es ging nicht mehr um Versagen und Unterlassung, sondern um Antijudaismus in der Theologie, sogar um Schuld die die folgenden Generationen zu tragen hätten.

Wesentlich war auch die Absage an den Antisemitismus, der seit 1948 in allen weiteren Erklärungen zu finden war. Dass religiöser Antijudaismus zum Holocaust beigetragen habe, ist erst 1980 in der Rheinischen Synode zu hören.²⁸³ Eine positive Sicht des Staates Israels zeigte sich ebenso, wie die Ablehnung des Antizionismus ab 1975. Die christliche Wahrnehmung des Judentums theologisch zu bedenken, darauf wies erstmals der Bruderrat 1948, und in der Folge das Wort zur Judenfrage 1950 hin, indem er das Judesein Jesu und die bleibenden Verheißungen für Israel betonte.

Juden wurden mit der Zeit als Gegenüber respektiert, jüdische Selbstbeschreibung für christliche Ausführungen des Judentums angenommen, und die schwierige Reflexion und Revision antijüdischer Denkmuster, wesentliche christliche Lehrsätze in Christologie und Ekklesiologie vorgenommen. Das Thema Mission teilte bis Ende der 80er Jahre in zwei Lager. Erst der Rheinische Synodalbeschluss distanzierte sich davon und wurde in den Studien Christen und Juden

281 Ebd. 42, z.n. Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden, „Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa“ vom 16. März 1998 in: Henrix, Hans Hermann/ Kraus, Wolfgang (Hg.) Die Kirchen und das Judentum, Dokumente von 1986-2000 (Band II), Paderborn/Gütersloh 2001, 110 – 119.

282 Ebd. 42 – 46.

283 Rudnick, Weg, 59 z.n. Theißen, Gerd/Merz, Annette. Der Historische Jesus. Göttingen 1997, 408 f.

II und III vertieft. Der Begriff „Mission“ wurde zunehmend von „Zeugnis“ abgelöst und dem jüdischen Gegenüber Wahrheitsfähigkeit zugestanden.²⁸⁴

Für viele Juden haben Land und Staat eine besondere Bedeutung. Die EKD Studie 1975 sprach von der unlösbaren Verbundenheit von Volk und Land, dass jüdische Existenz nur im Land voll verwirklicht werden könne. Der Synodalbeschluss 1980 redete vom „Zeichen der Treue Gottes“ für die Errichtung des Staates Israel, was auf heftige Kritik stieß.²⁸⁵

Schließlich zeigte sich die neue Wahrnehmung des Judentums nicht nur in der Änderung der den kirchlichen Erklärungen vorangestellten biblischen Verse, sondern auch daran, dass Ende der 80-er Jahre Landeskirchen angingen, ihre Grundordnungen hinsichtlich des Judentums zu ändern²⁸⁶.

Der Rheinische Synodalbeschluss von 1980 kann als wegweisendes Dokument bezeichnet werden, in dem nicht nur die gewonnenen Erfahrungen der vorangegangenen Jahre eingeflossen sind. Er hat erkannt, dass eine wirkliche Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses nur in einem Prozess stattfinden könnte, auf dessen Weg er einen Meilenstein darstellte. Er war keine bloße innerkirchliche Angelegenheit, sondern hatte Auswirkungen und eine Rezeption erfahren, die weit darüber hinausreichten und so Reflexion über Kirchengrenzen hinaus bewirkte.

Der Rheinische Synodalbeschluss hat in den vergangenen fast 30 Jahren in der evangelischen Kirche eine historische Bedeutung erzielt wie etwa *Nostra Aetate*, die Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils mit ihrem 4. Artikel über das Verhältnis zum Judentum, die katholischerseits die Neuorientierung wesentlich angeregte. Im nächsten Punkt soll darüber die Rede sein.

284 Ebd., 57 – 62.

285 Wirth, *Solidarität*, 202.

286 Rudnick, *Weg*, 61, 65.

„Wir bekennen, daß das Kainszeichen an unserer Stirn steht.. Vergib, daß wir dich ein zweites Mal gekreuzigt haben in ihrem Fleisch. Denn wir wußten nicht, was wir taten.“²⁸⁷. (Gebet Johannes XXIII).

2. Wichtige Stationen auf dem Weg der Umkehr und Erneuerung in der katholischen Kirche

In einer fast 2000-jährigen Leidensgeschichte der Juden soll darauf hingewiesen werden, dass es eine Geschichte der Judenfeindschaft nicht nur in der protestantischen Kirche gab. Massen-Zwangstauften, Judenmessen und Pogrome wurden für die „Gottesmörder“ auch in der katholischen Kirche als gottgefällig angesehen, für die perfiden Juden wurde noch in jüngerer Geschichte an jedem Karfreitag gebetet.²⁸⁸

2.1. Neuansätze in den 60-er Jahren – Das Zweite Vatikanische Konzil (1962 – 1965)

Zum christlich-jüdischen Verhältnis hat es zwei Jahrzehnte nach Kriegsende kaum bedeutenden Äußerungen von katholischer Seite gegeben. Erst das 2. Vatikanische Konzil brachte eine Veränderung ins christliche Denken. Bei der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate“ 1965²⁸⁹, Abschnitt 4, kann insbesondere von einem wesentlichen Einschnitt und Neubeginn gesprochen werden.²⁹⁰ Es ist ein epochales Dokument, weil damit die Kirche eine fast 2000 alte Lehre der Verachtung beendete und die Bedeutung des Judentums für das Christsein aussprach.²⁹¹

„Das Sekretariat, dem die Sorge für die Förderung der Einheit der Christen anvertraut worden war, hat es nicht aus eigener Befugnis unternommen, auch die Frage der Juden zu behandeln, sondern auf ausdrückliche Anweisung Papst Johannes' XXIII ...“²⁹² Diese Ausarbeitung wurde als Kapitel 4 des Schemas über den Ökumenismus dem Konzil vorgelegt. Aufgrund politischer Einwände kam es zu keiner direkten Erklärung des Konzils über das Verhältnis von Christen und Juden. Insgesamt zählt die Entstehungs- und Textgeschichte dieser Erklärung zu den bewegtesten des Konzils überhaupt.²⁹³ Am Zustandekommen des Textes waren Persönlichkeiten wie Johannes

287 Lapede, Pinchas, Rom und die Juden. Freiburg i. Br./Basel/Wien 1967, 5.

288 Richter, Klemens, (Hg.) Die *katholische Kirche* und das Judentum. Dokumente von 1945 – 1982, Freiburg/Basel/Wien 1982, 9 – 13.

289 Rendtorff, Kirchen, 40 – 44.

290 Rendtorff, Volk, 45.

291 Rutishauser, Christian, Christsein im Angesicht des Judentums, Ignatianische Impulse, Würzburg 2008, 15.

292 Relatio von Augustin Kardinal Bea über „Die Haltung der Katholiken zu den Nichtchristen und hauptsächlich zu den Juden“, gehalten am 19. 11. 1963 in der Konzilsaula, in: Ginzler, Günther B. (Hg.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, Heidelberg 1980, 277.

293 Ausführliche Darstellung der Vor- und Textgeschichte von Prälat Oesterreicher, vgl. Oesterreicher, Johannes, *Kommentierende Einleitung, Das zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Lexikon für Theologie und Kirche, Band II*, Freiburg/Basel/Wien, 1967, 406 – 478.

XXIII, Kardinal Bea und Prälat Johannes Österreicher wesentlich beteiligt.²⁹⁴ Durch die Verortung der „Judenerklärung“ in das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen wurde jedoch die einzigartige Gemeinsamkeit von Judentum und Christentum gegenüber allen anderen Religionen zu wenig betont.²⁹⁵

2.2. Hauptaussagen – theologische Positionen – offene Fragen

Der Entstehungsprozess von *Nostra Aetate* war ein intensiver Lernprozess, in den die Konzilsväter und Theologen hineingerissen wurden und ist deshalb durch das Konzil selbst geprägt worden. Die neuen Aussagen über das Verhältnis Kirche und Juden lassen sich in 3 Grundthesen ausdrücken:

Kirche und jüdisches Volk sind bis heute miteinander verbunden, vor allem hat die Kirche jüdische Wurzeln. Den Juden darf „keine ewigwährende oder kollektive Schuld wegen der Ereignisse des Leidens Jesu angelastet werden.“ (Abs. 6), was jede Rechtfertigung für Diskriminierung oder Verfolgung der Juden haltlos mache. Und es widerspreche der biblischen Wahrheit, die Juden seien „von Gott verworfen oder verflucht“. Mit dem Zitat von Röm 1,28 unterstrich das Konzil, dass die Juden „weiterhin von Gott geliebt werden“, der sie mit einer „unwiderruflichen Berufung“ erwählt habe.²⁹⁶

Es muss jedoch festgestellt werden, dass ein ausdrückliches Schuldbekenntnis fehlt. Auffallend ist, dass die Benennung des jüdischen Volkes umschreibend erfolgt, Land und Staat Israel werden nicht erwähnt. Auch kommt der heilsgeschichtliche Zusammenhang ungenügend heraus: Der Alte Bund erscheint als Vorbau für die Kirche. Jesu Jude-Sein wurde ebenso nicht genug deutlich gemacht, sondern das Herr-Sein des Auferstandenen betont. Ebenso kommt die Ausführung, das jüdische Volk vom Gottesmord zu entlasten, nicht genügend zum Ausdruck. Des weiteren wurde die Beziehung von Israel und Kirche nicht gelöst: Die Kirche bleibt den Juden überlegen und ist das eigentliche Volk Gottes. Die Aussage von der endzeitlichen Errettung Israels wird nicht berücksichtigt und der Antisemitismus nicht deutlich genug verurteilt. Schließlich äußert sich die

294 Recker, Dorothee, Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung, Paderborn 2007, 15f.
295 Wirth, Solidarität, 54.

296 Zenger, Erich, *Nostra aetate*. Der notwendige Streit um die Anerkennung des Judentums in der katholischen Kirche, in: Ginzler, Günther Bernd/Fessler, Günter (Hg.), *Die Kirchen und die Juden – Versuch einer Bilanz*, Gerlingen 1997, 52 f.

Erklärung nicht darüber, wie das christliche Zeugnis vor Juden erfolgen kann, auch nicht zur Mission.²⁹⁷

Nostra Aetate schuf keine vollständige Theologie, verstand sich jedoch als Anweisung die Richtung des Denkens und Handelns der katholischen Kirche festzulegen. Durch ihren seelsorglichen Stil blieb die Erklärung offen für weitere Gedankenlinien, Auslegungen und ergänzende Aussagen, was sich in weiteren Erklärungen noch zeigen wird. Die Aussagen von Nostra Aetate waren knapp und inhaltsreich und stellten in der katholischen Kirche einen beispiellosen Durchbruch dar.²⁹⁸ „Zu einer gerechten Würdigung ... darf nicht vergessen werden, ... dass die Erklärung ... in der Geschichte der Kirche, ihrer Konzilien und ihrer Theologie einzigartig ist,“²⁹⁹ so Karl Rahner.

2.3. Rezeption von Nostra Aetate in der Evangelischen Kirche

Nach 1945 sind die evangelische und die katholische Kirche ihre eigenen Wege gegangen. Wenn Juden in den Gesprächskreisen beteiligt waren, wurden sie Mittler zwischen beiden. Im Allgemeinen gab es katholisch-jüdische und evangelisch-jüdische Gespräche. Wie waren evangelischerseits die Reaktionen auf Nostra Aetate?

Es gab keine offiziellen, kirchlichen Stellungnahmen dazu. Außer wenigen Einzelstimmen, die die Berufung auf die Bibel und die Abkehr von Judenfeindschaft von Nostra Aetate hervorhoben, gab es einige Kritikpunkte, wie seine Entstehungsgeschichte, die Einordnung des Volkes Israels unter die nichtchristlichen Religionen, dass es kein Schuldbekenntnis gab,³⁰⁰ die Rede vom universalen Heilssakrament sowie die Anordnung der anderen Kirchen und nichtchristlichen Religionen um jene Mitte herum. Erwähnenswert ist auch ein Abdruck von Nostra Aetate im Dokumentarband der Arbeitsgemeinschaft „Christen und Juden“ zum Kölner Kirchentag 1965.

297 Wirth, Solidarität, 57 – 62.

298 Ebd. 54, 62.

299 Richter, Klemens, Die katholische Kirche und die Juden. Zur Entwicklung von 1945-1982. in: Richter, Klemens (Hg.), Die katholische Kirche und das Judentum, Dokumente von 1945-1982, Freiburg im Breisgau 1982, 14. z.n. Rahner, Karl/Vorgrimler, H, Kleines Konzilskompendium., Freiburg 1980, 349 f.

300 Schmidt, Johann Michael, „Schulter an Schulter“. Perspektiven der Rezeption von Nostra Aetate in den Kirchen der Reformation, in: Henrix, Hans Hermann (Hg.), Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum, 40 Jahre danach. (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 23). Aachen 2006, 161.

2.4. Nostra Aetate und der Rheinische Synodalbeschluss – Versuch einer Gegenüberstellung

Henrix wies auf die Grenzen eines Vergleichs hin. Unähnlichkeit zeige sich darin, dass bei der Konzilserklärung die Weltkirche spreche, jedoch beide Verlautbarungen in einem intensiven Prozess der Beratung mit hoher Zustimmung verabschiedet wurden, eine lange Diskussion ausgelöst und in der Folge Nachdenkprozesse und verschiedene Erklärungen angestoßen haben.³⁰¹ „Der Rheinische Beschluss war wohl ein erster Schritt aber „kein Bekenntnis der Kirche, das Kirchengemeinschaft verpflichtend beschreibt.“³⁰²

Die Argumentation der katholischen Kirche ist religions-theologisch und spricht für ein stufenweises, inklusivistisches Wahrheitsverständnis, die evangelische Argumentation ist mehr biblisch-theologisch und besitzt ein exklusives Wahrheitsverständnis. Hier ist kein Platz für Andersglaubende (auch Judentum).

Übereinstimmung zeigt sich bei der Absage an den Antisemitismus, die Erkenntnis der unlösbaren Verbindung des christlichen Glaubens mit dem Judentum und die bleibende Erwählung Israels. In folgenden Punkten gibt es keine Übereinstimmung: Ein „Eingeständnis christlicher Mitverantwortung und Schuld am Holocaust“ kommt in Nostra Aetate nicht vor, ebenso keine Bejahung des Staates Israel. Bei Nostra Aetate ist das Christusereignis die Mitte, auf die alle anderen Religionen, auch das Judentum, hingeorde sind. Im Synodalbeschluss hingegen bedeutet die „Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk“ und der Bund des Gottes Israel mit seinem Volk die Mitte. Ih wird Kirche durch und in Christus, dem „Messias Israels“, zugeordnet.

Beide, evangelische und katholische Kirche zeigen in ihren Erklärungen, dass sie verstanden haben, welches Leid sie dem jüdischen Volk und sich selbst angetan haben. Beide Kirchen haben sich auf den Weg der Umkehr und des Neuanfanges in ihrer Beziehung zum jüdischen Volk gemacht. Ohne es zu wissen, sind die Kirchen lange eigene Wege gegangen. Wenn sie dabei mit Juden ins Gespräch gekommen sind, haben sie Hilfe bekommen. „Schulter an Schulter“, (Zeph 3,9) wie es in der Konzilserklärung heißt, kann die Hoffnung einschließen, dass es zu einer ökumenischen Aufgabe wird.

301 Henrix, Verschlungene Wege, 33.

302 Schmidt „Schulter an Schulter“, 166.

Die Evangelische Kirche im Rheinland hielt auf ihrer Synode 1993 das christlich-jüdische Gespräch zu den katholischen und protestantischen Gemeinsamkeiten. Im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche zählt die rheinische Kirche zu dem, wofür sie zu danken habe, den Dank „für erste, auch gemeinsame Schritte auf dem Weg zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“. Andererseits rechnet sie zu den Pflichten, „uns gemeinsam um ein neues Verhältnis zum Gottesvolk Israel zu bemühen“.³⁰³

*Der nachdenkliche Christ weiß, dass in Auschwitz nicht
das jüdische Volk gestorben ist, sondern das Christentum.
(Elie Wiesel)³⁰⁴*

B) Die Juden in einer christlichen Theologie nach Auschwitz

Dieser Titel weist auf die Angewiesenheit christlicher Theologie auf die Juden nach Auschwitz hin. Es handelt sich um eine christliche Theologie, die aus dem christlich-jüdischen Gespräch heraus entstanden ist, mit dem vorrangigen Ziel, nicht antijüdisch zu sein.³⁰⁵ Innerhalb dieser christlichen „Theologie nach Auschwitz“ sind die Fragen des Antijudaismus und der christlich-theologischen Beziehung zum Judentum am umfassendsten behandelt worden.³⁰⁶ Berthold Klappert³⁰⁷ hat Gesichtspunkte entwickelt, die im Dialog mit dem Judentum gewonnen wurden und die Angewiesenheit christlicher Theologie auf das Judentum skizzieren; sie sollen kurz angedeutet werden.

1. Das Judentum als Zeuge der Erinnerung

Christliche Theologie kommt niemals mehr hinter Auschwitz zurück. Auschwitz ist der Anlass christlich-jüdischer Ökumene. Dies bedeutet für den Christen die Angewiesenheit auf das Judentum als Zeugen der Erinnerung und als Weisung zum Bekennen eigener Schuld. Wir unterliegen einem ständigen Verdrängungsprozess. Juden sind „Zeugen der Erinnerung“.³⁰⁸

303 Ebd. z.n. Protokollband der Synode 1993, 170-177, z.n. Signer, Michael A., „Schulter an Schulter“, 176.

304 Petersen, Theologie, 62.

305 Rudnick, Weg, 69.

306 Petersen, Theologie, 63.

307 Klappert, Berthold, Die *Juden* in einer christlichen Theologie nach Auschwitz, in: Ginzel, Günther B. (Hg.), *Auschwitz* als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980, 482–512.

308 Ebd. 485.

2. Das Judentum als Zeuge der messianischen Hoffnung

Es ist die messianische Angewiesenheit des Christentums auf das Judentum, erst nach Auschwitz erkennen wir das messianische „Manko“ des Christentums. Es stellt sich das Problem, „ob und inwieweit das Christentum bereit ... ist, die messianische Tradition des Judentums in ihrer ... Eigenständigkeit“ zu respektieren.³⁰⁹ Ist die messianische Perspektive Israels das Wesentliche, was uns in einer Theologie nach Auschwitz in Erinnerung gerufen werden muss, dann müssen wir Jesus neu verstehen als eine Vorwegnahme, die die messianische Hoffnung Israels nicht aufhebt, sondern bestätigt.

3. Das Judentum als Zeuge Gottes in und nach Auschwitz

Die Angewiesenheit der Kirche und Theologie auf die jüdischen Zeugen der Gotteserfahrung in Auschwitz ist der Ertrag einer Theologie nach Auschwitz. Es ist das leidbeladendste Ereignis nach dem Kreuz. Die vom Judentum bezeugte Erfahrung von der Ab- und Anwesenheit Gottes, vom Schweigen und Entsetzen Gottes, bis zu seinem Erhängen und Verbrennen, macht uns angewiesen auf das Judentum. Diese Zeugen von Auschwitz weisen uns auf die ewige Gemeinschaft des Gekreuzigten mit seinem leidenden Volk hin.

4. Das Judentum als Zeuge des einen Volkes Gottes

Israel und die Kirche sind von der messianischen Hoffnung und von dieser Vorwegnahme her die zwei Gestalten des einen Gottesvolkes, die das Kommen der Herrschaft Gottes und seiner Gerechtigkeit für die Erde bezeugen. Darin ist die ökumenische Angewiesenheit der Kirche auf das Judentum als den Zeugen des einen Gottesvolkes gegeben.

5. Das Judentum als Zeuge des parteilich-universalen Dienstes

Die Einzigartigkeit der Erwählung Israels steht im Zusammenhang mit seinem parteilichen Dienst. Diese Erwählung von Israel und Kirche (die an der Erwählung Israels Anteil bekommt) ist die Einzigartigkeit der Erwählung zum Dienst für die Völkerwelt. Nach Barth sei die Bestimmung der Gemeinde als „vorläufige Darstellung der Berufung der ganzen Menschenwelt.“³¹⁰

Elie Wiesel, der das Schweigen, das Entsetzen und die Entrechtung Gottes ansprach, meinte auch: „Jude sein heißt, sämtliche Gründe in der Welt dafür zu haben, keinen Glauben zu haben ...

309 Ebd. 490, z.n. Metz, Johann Baptist, Ökumene nach Auschwitz, Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland. in: Kogo, Eugen/ Metz, Johann Baptist (Hg.), Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk, Freiburg im Breisgau, 1979, 130.

310 Klappert, Juden, 510. z.n. Barth, Karl, die Kirchliche Dogmatik, (Band IV/3), Zürich 1979, 789.

an Gott; aber fortzufahren, die Geschichte zu erzählen ... und meine eigenen stillen Gebete ... und meine Auseinandersetzungen mit Gott.“³¹¹

Auschwitz ist ein einschneidendes Geschehen, das Kirche und Theologie betrifft und zur Umkehr ruft.³¹² Es kann uns nur die Sorge beschäftigen, „welchen Sinn es für uns hat, nach Auschwitz von Gott zu reden“.³¹³ Wir sind unserer Schuld an Auschwitz mit einer Rechtfertigung Gottes ausgewichen. Auschwitz jedoch, weist alles „von Gott fort ... jedoch nicht ins Leere, sondern auf uns“. Antwort auf Auschwitz heißt: Nicht Gott, sondern uns festnageln zu lassen von diesem Verbrechen.³¹⁴

*Demn nicht aus dem Staube geht Unheil auf. Nicht sproßt aus der Erde das Leid.
Vielmehr der Mensch erzeugt das Leid. Und die Söhne der Glut fliegen hoch. (Hiob 5,6 f)*

C) Wo steht das christlich-jüdische Gespräch heute?

Bis 1945 hat es kaum ein christlich-jüdisches Gespräch zwischen gleichberechtigten Partnern gegeben. Vorsichtig begann der Dialog, wie erwähnt, auf den evangelischen Kirchentagen in den 60er Jahren. Epochal war der Synodalbeschluss 1980 dahingehend, weil sich seitdem der Dialog in Kirche und Universität einrichtete und kein Randthema mehr blieb. Theologisch hat sich seit 1980 sehr viel getan, man ist weitergekommen und die Folgen eines „fehlgeleiteten christlichen Glaubens“, die mit zum Holocaust führten, sind berichtigt worden.

1) Erledigte Theologische Streitfragen

Erledigt ist die Frage nach „Gesetzlichkeit“ und „Evangelium“ – jüdische Tora ist Evangelium und die Frage nach „Verheißung“ und „Erfüllung“, ebenso die Frage nach „altem und neuem Bund“: Gottes Bund ist unaufgekündigt, wir sind in den Bund mit hineingenommen. Wir haben auch gelernt: Der Gott des Alten und Neuen Testamentes ist der gleiche sowie dass es im Neuen Testament keine Belege für Judenmission gibt, denn Mission galt immer den „Völkern“ und nicht den Juden. Wir haben auch gelernt, dass es sich in allen judenkritischen Aussagen des Neuen

311 Ebd. 511. z.n. Wiesel, Elie, *The German Churchstruggle and the Holocaust*, Detroit 1974, 277.

312 Raisig, *Rheinische Synodalbeschluss*, 205.

313 Marquardt, Friedrich-Wilhelm, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie, Prolegomena zur Dogmatik*, München, 1988, 138.

314 Ebd. 139.

Testamentes um innerjüdische Konflikte handelt. Erledigt ist auch die Frage, ob Glaube (Christen) oder Werke (Juden) vor Gott gerecht machen: Juden sagen, wie jeder gläubige Christ auch, „seid wie Knechte, die dem Meister dienen ohne die Bedingung, Lohn zu empfangen“.³¹⁵

Schließlich haben wir endlich gelernt, dass nicht wir die Wurzel tragen, sondern, „die Wurzel uns trägt“ (Röm 11,18) und wir Christen in Jesu Religion hineingenommen wurden. Fast alles wurde gesagt, was zu sagen war.

2) Die bleibend offene Christusfrage

Diese noch immer ungelöste Frage bleibt der Unterschied zwischen jüdischem und christlichem Glauben. Es geht dabei darum, ob Jesus als „Messias Israels“, wie im Rheinischen Synodalbeschluss, und als Sohn Gottes bezeichnet werden darf. Es ist in den letzten Jahren, da ja schon „alles“ gesagt worden ist, zu Ermüdungserscheinungen im christlich-jüdischen Gespräch gekommen. Aber, wenn die „Christusfrage“ im Gespräch ausgeklammert und nur als störendes Unterscheidungsmerkmal zum Judentum betrachtet wird, können wir innerchristlich nicht anerkannt werden und das Gespräch gerät innerkirchlich ans Ende. Dabei würden wir auch von jüdischen Gesprächspartnern nicht mehr ernstgenommen werden. Die alte christologische Streitfrage muss weitergetrieben werden, da wir noch nicht am Ende sind.

3. Wie kann das Gespräch weitergehen?

Das christologische Gespräch kann weiter geführt werden, wenn wir uns in Glauben und Handeln einmaligen Lebens des Juden Jesus orientieren. Dabei soll es aber nicht darum gehen, den historischen Jesus „herauszufinden“. Es ist möglich, dem Neuen Testament Aussagen der Evangelisten zu entnehmen, die in ziemlicher zeitlicher Nähe zu den Vorgängen um Jesu Aussagen über die Wirkung des historischen Jesus auf die Menschen seiner Umgebung, insbesondere auf die erste Gemeinde, die eine jüdische war, machten. Vom Glauben der Urgemeinde ist im Neuen Testament zu hören. Dieser Glaube muss mit der über seinen Tod hinausgehenden Wirkung des Juden Jesu in einem Zusammenhang stehen.

Wir kommen an den Glauben der ersten Gemeinde heran, einer jüdischen, die von Jesus angeregt war. Die Aussagen, die dabei über Jesus gemacht wurden, sind Grundlagen unseres Glaubens und

315 Denecke, Axel, Wo steht das christlich-jüdische Gespräch heute? Versuch einer Bilanz nach 20 Jahren, in: Raupach-Rudnick, Wolfgang (Hg.), Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum, Hannover 2007, 28. z.n. Mischna Awot, 1,4.

können als Einzigartigkeit der Person Jesu im jüdischen Kontext dienen. So macht die nachösterliche jüdische Gemeinde z.B. die Wahrnehmung von der „Sündlosigkeit Jesu“.³¹⁶

Es geht also um den Glauben der ersten Gemeinde, die eine jüdische und noch keine christliche war. Im Dialog dürfen wir diesen den jüdischen Gesprächspartnern zumuten und das Gespräch über die alte Streitfrage fortsetzen, unwissend allerdings, wo es enden wird.

Dietrich Bonhoeffer meinte schon 1943: „Der Jude hält die Christusfrage offen“³¹⁷ Der Jude fragt uns nach der Glaubwürdigkeit unseres Ja zu Christus. Sein Nein erinnert uns an unser Nein im Leben und Handeln. „Der Christus hält die Judenfrage offen.“³¹⁸ Sie ist nicht gelöst, nicht theologisch und auch nicht gesellschaftlich. Die Frage ist offen für Christen, ob der Messias, wenn er wiederkommt, dem Messias vor 2000 Jahren gleich sein wird, - auch für die Juden.³¹⁹

D) Aufgaben an einer weiteren Erneuerung des Verhältnisses der Kirche zu den Juden -

Der bleibende Auftrag der Solidarität der Kirche mit Israel

In der theologischen Reflexion und im christlich-jüdischen Dialog muss sich die Beschäftigung mit der Israeltheologie auf die jungen Kirchen in Asien und Afrika ausdehnen und soll nicht auf die abendländische Kirche beschränkt bleiben. Das innerchristliche, ökumenische Gespräch darf auch nicht am Judentum vorbeigeführt werden. Im Dialog von Juden und Christen sollen die Erfahrungen aus dem Dialog mit anderen Religionen einfließen. Dabei ist das Gespräch mit dem Islam eine bevorzugte Aufgabe. Christen sollen sich der Solidarität mit den Juden in Israel und in der Diaspora bewusst sein. Als Prüfstein für die Erneuerung gelten die Friedensbemühungen im Nahen Osten und die gesicherte Existenz im Land.

Es soll eine biblische Theologie beider Testamente und ihre Hermeneutik geschaffen werden. Dabei ist die jüdische Auslegung des Alten Testaments zu berücksichtigen. Antijudaistische Aussagen im Neuen Testament sind neu auszulegen und eine antijudaistische Christologie zu

316 Ebd. 33, z.n. Hebr. 4,15, auch Joh. 8,46; 1.Joh. 3,5f, 3,9; 2. Kor 5,20f; 1.Petr. 2,21f.

317 Ebd. 35, z.n. Von Oppen, A., Der unerhörte Schrei, Hannover 1996, 115f.

318 Ebd. 35.

319 Ebd.

erarbeiten. In einer Solidarität der Kirchen mit Israel sollen die Gemeinden den Lernprozess aktivieren, und zu aktuellen Fragen ihres Verhältnisses zum jüdischen Volk Stellung beziehen.³²⁰

Der Lernprozess, der in den offiziellen Erklärungen dargelegt wurde, hat noch längst nicht überall den Weg zu den Christen in den Gemeinden gefunden, das ist selbst so in den Kirchen, die eigene Aussagen gemacht haben. Doch kann nicht mehr hinter die gewonnenen Erkenntnisse zurückgegangen werden.

Die Verunsicherung durch immer wieder auftretenden Antisemitismus, die Belastung des Verhältnisses zu den Juden durch den Nahostkonflikt und die Ermüdung der Christen dürfen nicht zu einer Wiederaufnahme alter Denk- und Verhaltensweisen führen.

Christliche Identität gewinnt man nur durch die Bejahung Israels durch die Kirche. Die Solidarität mit den Juden zeigt sich in der dauerhaften theologischen Reflexion und im verantwortungsvollen Handeln im Alltag. Nur in ungeteilter Solidarität mit dem jüdischen Volk verbunden, ist die „Kirche auf dem Weg zum Heil“.³²¹

Für die Begegnung zwischen Juden und Christen muss bleibend gelten:

Novum testamentum in vetere latet, vetus testamentum in novo patet.³²²

320 Wirth, Solidarität, 214 f.

321 Ebd. 216.

322 Gerlach, Zeugen, 428.

Schlusswort

In vorliegender Arbeit, die ein Versuch war, die Aufarbeitung des Verhältnisses der evangelischen Kirche zum jüdischen Volk, beginnend mit einem kurzen geschichtlichen Überblick bis hin zur heutigen Situation des Dialoges und der weiteren Aufgaben in der Beziehung von Christen und Juden, darzustellen, war viel von Schuld, Umkehr, Erneuerung, Begegnung, Gespräch und neuer Wahrnehmung des jüdischen Volkes die Rede.

Die intensive Beschäftigung mit diesem Thema, alle Reflexion, Überlegung und Vertiefung war auch eine „persönliche Auseinandersetzung“ mit dem jüdischen Volk, von der ich in meiner eigenen Spiritualität, Reflexion und pastoralen Arbeit enorm profitiert und gewonnen habe. Die Gedichte und Erzählungen der Holocaust-Literatur, die Beschäftigung mit „der zweiten Schuld“ oder die „Judensau“-Darstellungen haben mich zutiefst „erschüttert“ und sind mir bleibende Herausforderung und Aufforderung, nicht aufzuhören, über die Shoa nachzudenken und dabei aufmerksam zu sein gegen Strömungen, die auch heute die Würde des Menschen beeinträchtigen können. Von der Verantwortung zu erinnern ist auch diese Generation nicht ausgenommen.

Dass es uns in Gegenwart und Zukunft geschenkt sein möge, dass wir Christen und Juden einander achten und wertschätzen, wir das jüdische Volk, ihr Handeln und ihre Art respektieren und mit Sensibilität und Gespür, im Bewusstsein der Unterschiede, ihre Tradition wahrnehmen und uns bemühen, liebevolle Geschwister, die einander achtungsvoll begegnen, zu werden, diesen Wunsch möchte ich in ein Rosch ha-schana Gebet legen:

Elohenu we-elohej awotenu
Unser Gott und Gott unserer Väter,
in deine Herrlichkeit regiere das All;
in deine Majestät rage über die ganze Erde,
in dem Glanz deiner Macht
zeig dich allen Erdenbewohnern.
Dann wird jedes Wesen wissen,
dass du es erschaffen,
jedes Geschöpf, dass du es geformt hast.
Jedes Lebewesen, wird dann bekennen:
Der Herr, der Gott Israels, ist König.
Seine Herrschaft umfasst alles, was ist.
Adonaj, elohej Jisrael, melech
u-malchuto bekol maschala.³²³

323 Österreicher, Johannes, Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche, Eine neue Zusammenschau der Konzilsklärung über die Juden. Theologie und Leben 7, Freising 1971, 71.

Ist das ein Mensch?

Ihr, die ihr gesichert lebet
In behaglicher Wohnung;
Ihr, die ihr abends beim Heimkehren
Warme Speise findet und vertraute Gesichter:
Denket, ob dies ein Mann sei,
Der schuftet im Schlamm,
Der Frieden nicht kennt,
Der kämpft um ein halbes Brot,
Der stirbt auf ein Ja oder Nein.
Denket, ob dies eine Frau sei,
Die kein Haar mehr hat und keinen Namen,
Die zum Erinnern keine Kraft mehr hat,
Leer die Augen und kalt ihr Schoß
Wie im Winter die Kröte.
Denket, dass solches gewesen.
Es sollen sein diese Worte in eurem Herzen.
Ihr sollt über sie sinnen, wenn ihr sitzt
In einem Hause, wenn ihr geht auf euren Wegen,
Wenn ihr euch niederlegt und wenn ihr aufsteht;
Ihr sollt sie einschärfen euren Kindern.
Oder eure Wohnstatt soll zerbrechen,
Krankheit soll euch niederringen,
Eure Kinder sollen das Antlitz von euch wenden.

(Primo Levi)³²⁴

324 Levi, Primo, Ist das ein Mensch?, München 1988, 27.

Bibliographie

Awerbuch, Marianne, Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik, München 1980.

Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik, (Band IV/3), Zürich 1979.

Barth, Karl, Die Kirche und die politische Frage von heute, in: ders. eine Schweizer Stimme 1938-1945, Zürich 1945, 80-110.

Barth, Karl, Eine Schweizer Stimme 1938-1945, Zürich 1945.

Beckenbach, Diana/Lohrbächer, Albrecht, Die Herausforderung der Schoa. Ein Lernprozeß zwischen Betroffenen und Nachgeborenen, in: Lohrbächer, Albrecht/Ruppel, Helmut/Schmidt, Ingrid/Thierfelder, Jörg (Hrsg.), Schoa – Schweigen ist unmöglich. Erinnern, Lernen, Gedenken, Stuttgart/Berlin/Köln, 1999, 121-133.

Beckmann, Joachim (Hg.), Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1933-1944, Gütersloh 1976.

Ben-Sasson, H.H., Geschichte des jüdischen Volkes II, München 1979.

Besier, Gerhard/Thierfelder, Jörg/Tyra, Ralf (Hg.), Kirche nach der Kapitulation (Band 1), Stuttgart 1989.

Bethge, Eberhard (Hg.), Dietrich Bonhoeffer. Ethik, München 1984.

Bethge, Eberhard, Dietrich Bonhoeffer und die Juden, in: Kremers, Heinz. Die Juden und Martin Luther–Martin Luther und die Juden. Geschichte–Wirkungsgeschichte–Herausforderung, Neukirchen 1985, 211-249.

Bethge, Eberhard, Schoah (Holocaust) und Protestantismus, in: Kaiser, Jochen-Christoph/Greschat, Martin, (Hg.), Der Holocaust und die Protestanten, Analysen einer Verstrickung, Frankfurt am Main 1988, 1 – 38.

Bienert, Walter, Martin Luther und die Juden – Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen, Frankfurt am Main 1982.

Böck, Emmi, Regensburger Wahrzeichen, Regensburg 1987.

Bodenstein, Walter, Ist nur der Besiegte schuldig? Die EKD und das Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945, Frankfurt/Berlin 1986.

Bohn, Ursula, Die Voraussetzungen des christlich-jüdischen Glaubensgespräches, in: KiZ 17 (1962) 155-162.

Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung, München/Hamburg 1964.

Brakelmann, Günter, Hitler und Luther 1933 (Evangelische Perspektiven 1), Bochum 2008.

Brosseder, Johannes, Luther und der Leidensweg der Juden, in: Kremers, Heinz/Siegele-Wenschkewitz, Leonore/Klappert, Berthold (Hg.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1985, 109 - 136.

Brosseder, Johannes, Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum (Beiträge zur ökumenischen Theologie 8), München 1972.

Brakelmann, Günter, Evangelische Kirche und Judenverfolgung, Drei Einblicke, Waltrop 2001.

Buber, Martin, Chassidische Bücher, Berlin 1928.

Ehrenberg, Hans, Ein judenchristliches Schicksal in Deutschland. Widerstand, Verfolgung und Emigration 1933-39, Waltrop 1999.

Deeg, Alexander (Hg.), Der Gottesdienst im christlich-jüdischen Dialog. Liturgische Anregungen – Spannungsfelder – Stolpersteine, im Auftrag des Zentralvereins für Begegnung von Christen und Juden und von BCJ Bayern, Gütersloh 2003.

Denecke, Axel, Wo steht das christlich-jüdische Gespräch heute?, Versuch einer Bilanz nach 20 Jahren, in: Raupach-Rudnick, Wolfgang (Hg.), Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum, Hannover 2007, 26-35.

Dibelius, Otto, Eine Dokumentation, Berlin 1960.

Eberan, Barbro, Luther? Friedrich „der Große“? Wagner? Nietzsche? Wer war an Hitler schuld? Die Debatte um die Schuldfrage 1945-1949, München 1983.

Ehrlich, Ernst L., Luther und die Juden, in: Kremers, Heinz/Siegele-Wenschkewitz, Leonore/Klappert, Berthold (Hg.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1985, 72 - 89.

Frymer-Kensky, Tikva/Novak, Davik/Ochs, Peter/Fox Sandmel, David/Signer, A. Michael (Hg.), Christianity in Jewish Terms Boulder (Col)/ Oxford 2000.

Geis, Robert, Raphael, Gottes Minorität, München, 1971.

Gerlach, Wolfgang, Als die Zeugen schwiegen, Bekennende Kirche und die Juden, Berlin 1987.

Ginzler, Günther B. (Hg.), Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980.

Ginzel, Günther B., Wort zur Judenfrage der Synode der EKD in Berlin-Weißensee vom 27.4.1950, in: ders. (Hg.), Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980, 339-341.

Giordano, Ralph, Die zweite Schuld oder Von der Last Deutscher zu sein, Hamburg 1987.

Gremmels, Christian, Was heißt Verantwortung übernehmen, in: ders., Mokrosch, Reinhold/Johannsen, Friedrich (Hg.), Dietrich Bonhoeffers Ethik, Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, Gütersloh 2003, 20-55.

Greschat, Martin (Hg.), Die Schuld der Kirche, Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945, München 1982.

Greschat, Martin, Im Zeichen der Schuld: 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekanntnis. Eine Dokumentation. Neukirchen-Vluyn 1985.

Greschat, Martin, Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit, Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker, in: Brakelmann, Günther/Rosowski, Martin (Hg.). Antisemitismus: von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie, Göttingen 1989, 27 – 46.

Henrix, Hans Hermann/Kraus, Wolfgang, Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986-2000, Paderborn 2001.

Henrix, Hans Hermann/Kraus, Wolfgang (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, Bd. II: Dokumente von 1986 bis 2000, Paderborn/Gütersloh, 2001.

Henrix, Hans Hermann, Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen, Regensburg 2004.

Henrix, Hans Hermann, Verschlungene Wege der Rezeption. Der rheinische Synodalbeschluss und die katholische Kirche, in: Kriener, Katja/ Schmidt, Michael Johann (Hg.), ...um Seines NAMENS willen. Christen und Juden vor dem ein Gott Israels, Neukirchen-Vluyn 2005, 33-46.

Hermle, Siegfried, Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945, (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte 16), Göttingen 1990.

Heydenreich, Renate, Maria. Erklärungen aus der Evangelischen Kirche Deutschlands und der Ökumene zur Judenfrage 1932-1961, in: Goldschmidt, Dietrich/Kraus, Hans-Joachim (Hg.), Der ungekündigte Bund, Neue Begegnungen von Juden und christlicher Gemeinde, Stuttgart 1962, 248 – 258.

Huber, Wolfgang, in: Greschat, Martin, Im Zeichen der Schuld: 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekanntnis. Eine Dokumentation. Neukirchen-Vluyn 1985.

Klappert, Berthold, Miterben der Verheißung, Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog. (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 25) Neukirchener 2000.

Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden, „Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa“ vom 16. März 1998 in: Henrix, Hans Hermann/ Kraus, Wolfgang (Hg.) Die Kirchen und das Judentum, Dokumente von 1986-2000 (Band II), Paderborn/Gütersloh 2001, 110 – 119.

Kraus, Wolfgang (Hg.), Bioethik und Menschenbild bei Juden und Christen. Bewährungsfeld Anthropologie, Neukirchen-Vluyn 1999.

Kraus, Wolfgang, Der Rheinische Synodalbeschluss und seine Auswirkungen innerhalb der Gliedkirchen der EKD, in: Kriener, Katja/ Schmidt, Michael Johann (Hg.), „...um Seines NAMENs willen.“ Christen und Juden vor dem ein Gott Israels, Neukirchen-Vluyn 2005, 12-25.

Kremers, Heinz, Der Weg der rheinischen Kirche von 1945 bis zur Landessynode 1980, in: Klappert, Bertold/Starck, Helmut (Hg.), Umkehr und Erneuerung, Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 1980, 5 – 11.

Klappert, Berthold, Die Juden in einer christlichen Theologie nach Auschwitz, in: Ginzler, Günther B. (Hg.), Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980, 482 –512.

Klappert, Berthold, Jesus Christus zwischen Juden und Christen, in: Klappert, Bertold/Starck, Helmut (Hg.), Umkehr und Erneuerung, Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 1980, 138 – 167.

Kremers, Heinz, Wurzeln des Antisemitismus, Martin Luther und die Juden, in: Kremers, Heinz/Siegele-Wenschkewitz, Leonore/Klappert, Berthold (Hg.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1985, 411 - 430.

Lapide, Pinchas, Der Messias Israels? Die Rheinische Synode und das Judentum, in: Klappert, Bertold/Starck, Helmut (Hg.), Umkehr und Erneuerung, Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 1980, 236 – 246.

Lapide, Pinchas: Rom und die Juden. Freiburg i. Br./Basel/Wien 1967.

Levi, Primo, Ist das ein Mensch?, München 1988.

Liebster, Wolfram, Umkehr und Erneuerung im Verhältnis von Christen und Juden, in: Klappert, Bertold/Starck, Helmut (Hg.), Umkehr und Erneuerung, Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 1980, 55 – 65

Lohrbächer, Albrecht, Die Herausforderung der Schoa, Positionen und Aufgaben in Schule und außerschulischer Bildung, in: ders./Ruppel, Helmut/Schmidt, Ingrid/Thierfelder, Jörg (Hrsg.), Schoa – Schweigen ist unmöglich. Erinnern, Lernen, Gedenken, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 133-143

Lohrbächer, Albrecht, Schoa – Schweigen ist unmöglich. Erinnern, Lernen, Gedenken, in: ders./Ruppel, Helmut/Schmidt, Ingrid/Thierfelder, Jörg (Hg.), Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 56.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Vom Elend und Heimsuchung der Theologie, Prolegomena zur Dogmatik. München 1988.

Mehlhausen, Joachim, Nationalsozialismus und Kirchen, in: Theologische Realenzyklopädie (XXIV) Berlin/New York 1994, 43-78.

Meier, Kurt, Der evangelische Kirchenkampf. Der Kampf um die „Reichskirche“ (Band 1), Göttingen 1976.

Meier, Kurt, Der evangelische Kirchenkampf, (Band III), Göttingen 1984.

Metz, Johann Baptist, Ökumene nach Auschwitz, Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland. in: Kogo, Eugen/ Metz, Johann Baptist (Hg.), Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk, Freiburg im Breisgau, 1979, 121-144.

Mokrosch, Reinhold, Was heißt Frieden stiften?, in: Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, Gütersloh 2003, 108-174. Moltmann, Jürgen, in: Stichworte zur geistigen Situation der Zeit, Frankfurt 1979.

Mußner, Franz, Traktat über die Juden, München 1979.

Oberman, Heiko, Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin 1981.

Petersen, Birte, Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort. Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum 24) Berlin 1996.

Oesterreicher, Johannes, Das zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Lexikon für Theologie und Kirche, Band II, Freiburg/Basel/Wien, 1967.

Österreicher, Johannes, Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche, Eine neue Zusammenschau der Konzilserklärung über die Juden. Theologie und Leben 7, Freising 1971.

Oesterreicher, Johannes, Kommentierende Einleitung, Das zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Lexikon für Theologie und Kirche, Band II, Freiburg/Basel/Wien, 1967, 406 – 478.

Pauls, Theodor, Luther und die Juden. Der Kampf (1524 – 1546) (Band II), Bonn 1939.

Pfisterer, Rudolph, Im Schatten des Kreuzes, Hamburg 1966.

Prolingheuer, Hans, Wir sind in die Irre gegangen, Die Schuld der Kirche unterm Hakenkreuz, nach dem Bekenntnis des „Darmstädter Wortes“ von 1947, Köln 1987.

Rahner, Karl/Vorgrimler, H, Kleines Konzilskompodium., Freiburg 1980.

Raisig, Christoph, M., Wege der Erneuerung, Christen und Juden: Der Rheinische Synodalbeschluss Wege der Erneuerung. Salomon Ludwig Steinheim-Institut Schriften. Berlin/Brandenburg/Potsdam, 2002.

Recker, Dorothee, Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung, Paderborn 2007.

Relatio von Augustin Kardinal Bea über „Die Haltung der Katholiken zu den Nichtchristen und hauptsächlich zu den Juden“, gehalten am 19. 11. 1963 in der Konzilsaula, in: Ginzel, Günther B. (Hg.), Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980, 277f.

Rendtorff, Rolf, (Hg.), Arbeitsbuch Christen und Juden. Zur Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1979.

Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann, Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985, München 1988.

Rendtorff, Rolf, Hat denn Gott sein Volk verstoßen? Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945, München 1989.

Richter, Klemens, Die katholische Kirche und die Juden. Zur Entwicklung von 1945-1982. in: Richter, Klemens (Hg.), Die katholische Kirche und das Judentum, Dokumente von 1945-1982, Freiburg im Breisgau 1982, 9-24.

Ritter, Gerhard, Ein politischer Historiker in seinen Briefen, Boppard 1984.

Rudnick, Ursula, Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn, Positionen der evangelischen Kirche im christlich-jüdischen Gespräch seit 1945 und ihre Verortung in der Theologie, Hannover 2004.

Rusam, Hermann, „Judensau“-Darstellungen in der plastischen Kunst Bayerns. Ein Zeugnis christlicher Judenfeindschaft, in: Begegnungen, Zeitschrift für Kirche und Judentum, 90 (2007) 4 - 8.

Rutishauser, Christian, Christsein im Angesicht des Judentums, Ignatianische Impulse, Würzburg 2008.

Sasse, Martin, Martin Luther über die Juden: Weg mit ihnen! Freiburg/Brs. 1938.

Siegele-Wenschkewitz, Leonore, Wurzeln des Antisemitismus, Martin Luther und die Juden, in: Kremers, Heinz/Siegele-Wenschkewitz, Leonore/Klappert, Berthold (Hg.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1985, 351 - 368.

Scharffenorth, Ernst-Albert, Helmut Thielicke. Ein lutherischer Theologe in der Nachkriegszeit, in: Huber, Wolfgang, Protestanten in der Demokratie, Positionen und Profile im Nachkriegsdeutschland, München 1990, 145-167.

Schmidt, Johann Michael, Der Weg der evangelischen Kirchen zu „Umkehr und Erneuerung“, in: Ginzel, Günther Bernd/Fessler, Günter (Hg.), Die Kirchen und die Juden – Versuch einer Bilanz, Gerlingen 1997, 99 – 114.

Schmidt, Johann Michael, „Schulter an Schulter“. Perspektiven der Rezeption von Nostra Aetate in den Kirchen der Reformation, in: Henrix, Hans Hermann (Hg.), Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum, 40 Jahre danach. (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 23). Aachen 2006, 151-176.

Schoeps, Joachim Schlör (Hg.), Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus, Vorurteile und Mythen, Augsburg 1999.

Scholder, Klaus, Die Kirchen und das Dritte Reich. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934, Frankfurt/Berlin/Wien 1977.

Schreckenberg, Heinz, Die Juden in der Kunst Europas. Ein historischer Bildatlas, Freiburg/Basel/Wien 1996.

Simon, Helmut, Karl Barth, in: Huber, Wolfgang, Protestanten in der Demokratie, Positionen und Profile im Nachkriegsdeutschland, München 1990, 205-231.

Smid, Marikje, Protestantismus und Antisemitismus - 1930-1933, in: Kaiser, Jochen-Christoph/Greschat, Martin, (Hg.), Der Holocaust und die Protestanten, Analysen einer Verstrickung, Frankfurt am Main 1988, 38 – 73.

Späth, Andreas, Luther und die Juden (Biblia et symbolica 18), Bonn 2001.

Stöhr, Martin, Luther und die Juden, in: Evangelische Theologie 20 (1960), 157-182.

Stöhr, Martin, Martin Luther und die Juden, in: Kremers, Heinz/Siegele-Wenschkewitz, Leonore/Klappert, Berthold (Hg.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1985, 89 - 109.

Thamer, Hans-Ulrich, Protestantismus und „Judenfrage“ in der Geschichte des Dritten Reiches, in: Kaiser, Jochen-Christoph/Greschat, Martin, (Hg.), Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung, Frankfurt am Main 1988, 216 – 240.

Theißen, Gerd/Merz, Annette. Der Historische Jesus. Göttingen 1997.

Thierfelder, Jörg/Petri, Dieter, Schuld, Erinnerung und Verantwortung am Beispiel der Stuttgarter Schulderklärung, in: Lohrbächer, Albrecht/Ruppel, Helmut/Schmidt, Ingrid/Thierfelder, Jörg (Hg.), Schoa – Schweigen ist unmöglich, Erinnern, Lernen, Gedenken, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 272-304.

Tödt, Heinz Eduard, Umgang mit Schuld im kirchlichen Bekenntnis in der Justiz nach 1945, in: Huber, Wolfgang, Protestanten in der Demokratie, Positionen und Profile im Nachkriegsdeutschland, München 1990, 123-145.

Ueberschaer, Frank, 25 Jahre nach 1980, in: Kriener, Katja/ Schmidt, Michael Johann (Hg.), „...um Seines NAMENs willen.“ Christen und Juden vor dem ein Gott Israels, Neukirchen-Vluyn 2005, 3-11.

Vogelsang, Erich, Luthers Kampf gegen die Juden (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 168), Tübingen, 1933.

Von der Osten-Sacken, Peter, Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“(1530/31), Stuttgart 2002.

Van Norden, Günter, Die Evangelische Kirche und die Juden im „Dritten Reich“, in: Brakelmann, Günther/Rosowski, Martin (Hg.), Antisemitismus: von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie, Göttingen 1989, 97 – 112.

Von Oppen, A., Der unerhörte Schrei, Hannover 1996.

Weber, Cornelia, Schuld-Erinnerung -Verantwortung, Eine Stimme aus der heutigen jungen Generation, in: Lohrbächer, Albrecht/Ruppel, Helmut/Schmidt, Ingrid/Thierfelder, Jörg (Hg.), Schoa – Schweigen ist unmöglich, Erinnern, Lernen, Gedenken, Stuttgart/Berlin/Köln, 1999, 40-45.

Wiesel, Elie, Den Frieden feiern, Freiburg 1991.

Wiesel, Elie, Erinnern führt uns zusammen, Ein Appell an die deutsche Jugend, in: Lohrbächer, Albrecht/Ruppel, Helmut/Schmidt, Ingrid/Thierfelder, Jörg (Hg.), Schoa – Schweigen ist unmöglich. Erinnern, Lernen, Gedenken, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 55f.

Wiesel, Elie, The German Churchstruggle and the Holocaust, Detroit 1974.

Wirth, Wolfgang, Solidarität der Kirche mit Israel, Die theologische Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum nach 1945 anhand der offiziellen Verlautbarungen, Frankfurt am Main/Bern/New York 1987.

Wurm, Theophil, Brief an Israelitische Gemeinde, in: Siegfried Hermle, Evangelische Kirche und Judentum-Stationen nach 1945, Göttingen 1990, 283.

Zenger, Erich, Nostra aetate. Der notwendige Streit um die Anerkennung des Judentums in der katholischen Kirche, in: Ginzel, Günther Bernd/Fessler, Günter (Hg.), Die Kirchen und die Juden – Versuch einer Bilanz, Gerlingen 1997, 49-82.

Zuidema, Willem, Die Bedeutung des Synodalbeschlusses für die Ökumene, in: Klappert, Bertold/Starck, Helmut (Hg.), Umkehr und Erneuerung, Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 1980, 253 – 262.

