

für das Glück der anderen gerade vom eigenen Glück ausgeschlossen ist.

Nur dieses kann von der christlichen Theologie in Verteidigung und Angriff gegen den sozialen Heroismus des dialektischen Materialismus gesagt werden: Der Glücksbegriff ist unvollständig, wenn er nicht ein überzeitliches (nicht nachzeitliches) Element einschließt, das auch individuell in Lagen völliger sozialer Trostlosigkeit verwirklicht werden kann. Die soziale Gerechtigkeit ist unvollständig und mechanistisch, wenn die Liebe ihr nicht Leben und schöpferische Kraft gibt. Der Heroismus täuscht sich über sich selbst, wenn er nicht sieht, daß in seiner Hingabe an das Kommende, das er nicht erlebt, ein überzeitliches Element enthalten ist und daß diese Überzeitlichkeit dem Heroischen die Würde des Persönlichen, Freien, Erfüllenden gibt. Endlich hat die christliche Theologie zu sagen, daß ohne solche Überzeitlichkeit der soziale Heroismus zwischen Utopismus und Resignation zu schwanken verurteilt ist, daß er seinen Sinn nur in Einheit mit dem Christlichen finden kann.

Doch wenn die christliche Theologie das sagt, muß sie wissen, daß letzte Entscheidungen nicht durch Apologetik verändert werden können und daß die Einheit von Christentum und dialektischem Materialismus nur durch Einheit des Erlebens, vielleicht nur durch ein gemeinsames Märtyrertum geschaffen werden kann.

6. DIE JUDENFRAGE – EIN CHRISTLICHES UND EIN DEUTSCHES PROBLEM

1

Das Thema, das mir gestellt ist, heißt: die Judenfrage, ein christliches und ein deutsches Problem. Die Behandlung dieses Themas hat große Schwierigkeiten. Mit den Schwierigkeiten möchte ich anfangen, weil ihre Besprechung zugleich etwas über den Gegenstand aussagt, der zu besprechen ist, und zwar möchte ich mit den sachlichen Schwierigkeiten des Problems beginnen.

Für einen Vortrag und für jemand, der gewohnt ist, mit geklärten Begriffen zu arbeiten, ist das gestellte Thema zunächst wegen der Unbestimmtheit der drei entscheidenden Begriffe schwierig. Der Begriff „Judenfrage“ ist unbestimmt. Welches ist die „Judenfrage“? Bezieht sie sich auf die soziologische Funktion der Juden als Minorität, eine Funktion, die das Judentum seit Tausenden von Jahren erfüllt hat –

die aber auch andere Gruppen erfüllt haben –, oder bezieht sich die „Judenfrage“ auf die religiöse Funktion der Juden als einer sakramentalen Gemeinschaft? Und wenn so, welches ist die Beziehung des Soziologischen und des Sakramentalen? Die Vielfältigkeit des Begriffes „Jude“ macht weitere Schwierigkeiten: Was ist gemeint? Sind die Juden in den anderen Völkern gemeint, in denen sie als Gäste oder Unterdrückte oder Vertriebene leben, oder sind die Mitglieder des Staates Israel gemeint? Und was ist die Relation dieser beiden Gruppen? Ist der Jude derjenige, der aktiv der sakramentalen Gemeinschaft des Judentums angehört, oder ist es derjenige, dessen Ahnen oder der selbst einmal dem Judentum angehört und sich von ihm getrennt haben, ist es derjenige, der getauft ist oder sich zu einem überkonfessionellen Humanismus bekennt? Reden wir vom Judentum als einer religiösen Wirklichkeit oder reden wir von ihm als einer Rasse? Und wenn es so etwas gäbe wie eine jüdische Rasse (was ich nicht glaube, wie ich ebensowenig glaube, daß es eine arische Rasse gibt), so wäre die Frage: Ist unser Thema das Rassenproblem oder handelt es sich in der jüdischen Frage um etwas Besonderes –, um eine Rasse, die noch etwas anderes ist als eine Rasse? Ist der Jude als Vertreter einer der großen elf Religionen gemeint, die universalen Charakter haben, oder sprechen wir von ihm als Vorbereiter des Christentums?

Das sind Probleme, die mit dem Wort „Jude“ in unserem Thema gegeben sind. Aber auch die anderen Worte sind nicht eindeutig. Da ist das Wort „christlich“. Es kann das christliche Prinzip bedeuten, das, was jenseits des historischen Christentums steht, sei es in der Form der katholischen oder in der Form der protestantischen Fassung dieses Prinzips. Oder „christlich“ kann die christlichen Kirchen in Vergangenheit und Gegenwart bedeuten, die Wirklichkeit der Kirchengeschichte und die Beziehung der Kirchen zu den christlichen Prinzipien. Oder „christlich“ kann die Völker bedeuten, in denen eine sogenannte christliche Kultur herrscht; ich nenne sie „sogenannt“, weil sie eine sehr abgeleitete und überaus unvollkommene Form christlicher Verwirklichung ist. All das kann das Wort „christlich“ bedeuten. Auch das Wort „deutsch“ ist vieldeutig. Es kann zweierlei bedeuten. Es kann bedeuten, daß im Wesen des deutschen Charakters etwas liegt, das positiv oder negativ das Judentum zu einem deutschen Problem macht, wobei es gleichgültig ist, ob man den deutschen Charakter von irgendwelchen biologischen Faktoren ableitet oder ob man ihn als das Ergebnis der deutschen Geschichte betrachtet. Jedenfalls ist es dann der deutsche Charakter, der das Problem stellt. Oder ist es ganz etwas anderes? Ist es eine einmalige Situation, ist es eine Katastrophe in der deutschen Geschichte, die das

Problem „Judentum und deutsche Politik“ begründet? Selbst das Wort „deutsch“ in unserem Thema ist zweideutig.

In welchem Sinn sollen dann die Begriffe: Judenfrage, christlich und deutsch gebraucht werden? Ich glaube, daß wir keine der erwähnten Deutungen ausschließen können. Sie gehören zusammen und sind voneinander abhängig. Letztlich sind nicht die semantischen Schwierigkeiten entscheidend. Sie können durch klare Definitionen bis zu einem gewissen Grade überwunden werden. Entscheidend sind die menschlich-persönlichen Schwierigkeiten, die der Behandlung des mir gestellten Themas entgegenstehen. Man nimmt nicht an allem, über das man zu sprechen hat, in gleichem Maße teil. Die Distanz des Redners von seiner Sache kann kleiner und größer sein. In meinem Fall ist sie so klein wie nur möglich: Ich habe schicksalsmäßig an den Fragen, die in diesen Vorlesungen behandelt werden sollen, teilgenommen. Sie sind existentielle Fragen für mich. Als christlicher Theologe habe ich seit Jahrzehnten an der jüdisch-christlichen Diskussion teilgenommen und die ganze Last der Probleme erlebt, die heute, wie im Beginn der christlichen Ära, das theologische Denken bewegen. Ich spreche nicht von den vielen Torheiten, die in diesen Debatten vorkommen, sondern von den Fragen, die den Menschen als Menschen unbedingt angehen und um die ich mit meinen jüdischen Gesprächspartnern gerungen habe. – Ein weiterer Grund für meine existentielle Teilnahme an den Problemen meines Themas ist, daß ich von Geburt Deutscher bin und durch Emigration im Jahre des Unheils 1933 auf der Seite der Gegner all dessen stand, was seit diesem Jahr in Deutschland geschehen ist, vor allem alles dessen, was von deutscher Seite den Juden Europas angetan worden ist. – Ein dritter Grund meiner existentiellen Teilnahme ist, daß seit vielen Jahren Juden zu meinen intimsten Freunden gehören. In solcher Situation ist das Sprechen über ein Thema wie dieses schwer. Aber es wird dadurch noch schwerer, daß ja auch die Hörer existentiell teilnehmen. Es sind Juden und Deutsche in diesem Raum, und das deutsche Problem tritt vom ersten Augenblick an in seiner ganzen Radikalität in das Bewußtsein von jemand, der zu Deutschen über das Thema „Deutschtum und Judentum“ sprechen muß. Es treibt zu der Frage, der ich nicht ausweichen möchte, obgleich die Versuchung, es zu tun, sehr groß war, nämlich der Frage der Kollektivschuld. Ich schulde Ihnen ein offenes Wort über dieses Problem. Ohne es würde etwas im Hintergrund meiner Rede bleiben, das Sie fühlen würden und das, wenn unausgesprochen, Sie beunruhigen würde. Darum will ich offen darüber reden.

Was bedeutet Schuld, individuell und kollektiv? Schuld kann den

Sinn haben, daß man die direkte und unmittelbare Ursache eines schuldig machenden Aktes ist. Ich weiß, daß in diesem Sinne nur einzelne Gruppen im deutschen Volk schuldig sind, und der Widerstand gegen den Begriff der Kollektivschuld ist verständlich – wenn Schuld in dem Sinne gebraucht wird, daß man die unmittelbare Ursache für das Geschehene ist. Darum würde ich sagen: Schuld im Sinne von unmittelbarer Ursache kann dem deutschen Volk als ganzem nicht zugesprochen werden; es ist die Schuld begrenzter Gruppen und einzelner.

Dann gibt es einen zweiten Begriff von Schuld, nämlich Schuld im Sinne von mangelnder Ausübung von Verantwortlichkeit. Schuld in diesem Sinne liegt auf jedem Deutschen, auch auf denen, die Opfer geworden sind, auch auf denen, die emigriert sind. Ich habe nie meine Freunde in Amerika darüber im unklaren gelassen, daß ich mich im Sinne der Verantwortlichkeit mitschuldig fühlte für das, was geschah. Warum? Weil wir in den Jahren, die die Herrschaft derer, die diese Verbrechen ausgeübt haben, vorbereiteten, nicht stark genug waren, sie zu verhindern, nicht opferwillig genug, selbst wenn wir protestierten und dadurch Emigranten oder Opfer wurden. Seit der Mitte der zwanziger Jahre ahnten wir, was kommen würde. Oft erzählte ich meinen Freunden, daß ich wie in einer Vision die deutschen Städte in Trümmern sähe – ganz wie ich heute, nach 25 Jahren, Berlin in Ruinen sehe. Das Gefühl des Kommenden wurde stärker, je unwiderstehlicher die Mächte erschienen, die dahin drängten. Aber was heißt unwiderstehlich in der Geschichte? Es heißt, daß wir nicht stark genug waren zu widerstehen, obgleich wir ahnten, was kam. Das ist Schuld im zweiten Sinne des Wortes, und das ist die Schuld aller Deutschen vor 1933, ganz gleich, was aus ihnen wurde.

Dann gibt es Schuld in einem dritten Sinne, nämlich die Schuld der Unterdrückung des Wissens. Das ist ein tiefes psychologisches Problem; denn es handelt sich dabei nicht um bewußte Akte, aber auch nicht um völlig Unbewußtes, sondern es handelt sich um Akte, die zwischen Bewußtem und Unbewußtem schweben. Man wußte, was geschah, und wußte es doch nicht. Ich glaube allen, die mir sagen, sie wußten nicht, und ich glaube doch keinem. Denn ich weiß, daß man genug wußte, um Wissen unterdrücken zu müssen, wenn man nicht wissen wollte. Und das ist eine Schuld, die psychologisch und ethisch schwere Probleme aufgibt. Wenn jemand gesagt hätte, ich will nicht wissen, ich kehre mich ab, dann wäre das ganz simpel „Schuld“; das haben sicher Menschen getan, aber die sind nicht interessant, sondern interessant sind die vielen, die wissen wollten und doch nicht imstande waren, das Wissen, das an sie herandrängte, in sich hereinzulassen. Das

ist die dritte Art von Schuld. Es ist die Schuld, die erst nach 1933 entstand und an der die, die nicht hier waren, keinen Anteil haben. Wir richten sie nicht, denn auch wir unterdrücken ja Dinge, die zu wissen wir nicht ertragen würden. Wer ist imstande, wenn er auch nur ein wenig sensitiv ist, sich selbst im Spiegel zu sehen? Man blickt weg von dem eigenen Spiegelbild. Das ist der Mechanismus, von dem ich rede, und diesen Mechanismus soll man nicht leugnen, weder in sich noch in anderen.

Ich komme zu einem vierten Begriff der Schuld, der ähnlich ist, nämlich Schuld im Sinne des Vergessens. Das ist die der Zukunft zugewendete Seite desselben Mechanismus. Man will nicht wissen, d. h. man will sich nicht erinnern, man will vergessen. Das ist die Schuld, die seit 1945 eine Macht geworden ist, die zum Verhängnis führen kann. Vergessen heißt hier auch wieder nicht in dem äußerlichen Sinne, daß man es wirklich vergißt, daß man im täglichen Leben nicht daran denkt. Wer denkt an vergangene Schuld im täglichen Leben? Aber „vergessen“ bedeutet, daß man das, was geschehen ist, für die Gestaltung der Zukunft nicht mehr wirksam werden läßt, daß man es als Faktor für die Zukunft auslöscht. Und das ist entscheidend für die Schuld des Vergessens. Max Scheler hat einen Aufsatz über die Reue geschrieben, einen seiner schönsten, und darin hat er klar gezeigt, daß Reue nicht ein sentimentales Schmerzgefühl über die Vergangenheit ist, sondern daß Reue das Ausstoßen von etwas Falschem aus dem Haushalt des Innern ist. Inwieweit findet dieses Ausstoßen statt, inwieweit hat es stattgefunden? Alles kommt darauf an, daß diejenigen Elemente, die zu dem antisemitischen Wahn geführt haben, aus der Seele ausgestoßen werden, daß sie nicht vergessen, nicht verdrängt, nicht versteckt, sondern erkannt und unter den Schmerzen der Reue verbannt werden.

Die beiden letzten Formen der Schuld haben teilweise unbewußte Ursachen. Darum sind sie tragisch, und doch sind sie „Schuld“, denn man kann um sie wissen.

Zuletzt möchte ich darum von einer fünften Form der Schuld reden, die ganz im Bewußtsein liegt, nämlich dem kalkulierenden Abwägen, auf Grund dessen man sagt, wir haben übel gehandelt, aber wir haben auch entsprechend gelitten. Die anderen haben durch uns gelitten, aber nun haben wir durch sie gelitten, und nun sind wir quitt. Demgegenüber möchte ich ein theologisches Wort sagen: Es gibt zwei Formen der Gerechtigkeit, das eine ist die Gerechtigkeit der Proportion, die berechnende: „Ich habe soviel getan, ich verdiene soviel, ich habe für das, was ich getan, bekommen, was ich verdient habe.“ Es gibt eine Schicht, in der dieses proportionale Denken unvermeidlich ist, im täglichen Leben

wie in der Justiz. Wir alle wägen, was wir und andere verdient haben. Der Jurist tut es systematisch und sucht die rechte Proportion zwischen Schuld und Strafe zu finden. Keine Gerechtigkeit ist möglich ohne das Element der Proportion, das Aristoteles als das Wesen der Gerechtigkeit bestimmt. Aber es gibt eine andere Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit. Sie verneint das proportionale Element nicht, aber sie übersteigt es: ich denke an den alt- und neutestamentarischen Begriff der Gerechtigkeit. In ihm sind die Verletzung des Rechtes und die damit verbundenen Konsequenzen anerkannt. Aber das ist nicht das letzte Wort. Das Ziel der Gerechtigkeit ist die Wiedervereinigung dessen, was durch Ungerechtigkeit getrennt ist, Gott und Mensch, Mensch und Mensch, Gruppe und Gruppe. Rechtfertigung des Ungerechten ist das Ziel dieser Idee von Gerechtigkeit. Aber solche Gerechtigkeit und die dadurch ermöglichte Wiedervereinigung ist nur möglich, wenn die Verletzung des Rechtes anerkannt und weder vergessen noch durch Berechnung als erledigt betrachtet wird. Wiedervereinende Gerechtigkeit setzt Anerkennung des Unrechts und Ausstoßung seiner Ursachen voraus. Dagegen widerspricht die berechnende Abwägung „wir haben entsprechend gelitten, nun ist alles in Ordnung“ einem Grundsatz des Lebens, das in der biblischen Gerechtigkeitsidee ausgedrückt ist. Die wahre Frage ist: Ist Wiedervereinigung möglich und was ist nötig, damit Wiedervereinigung wirklich wird?

Das erste Kapitel der sachlichen Arbeit kann überschrieben werden „*Antijudaismus und Antisemitismus*“.

Ich glaube, daß die Unterscheidung dieser beiden Begriffe für das Verständnis unseres Problems von größter Bedeutung ist. Ich will darum einen kurzen historischen Überblick über das Verhältnis dieser beiden Begriffe geben. Antijudaismus ist ein Wort, das ich gefunden habe, als ich mit einer Studie über den Antisemitismus den Auftrag bekam, die Haltung der katholischen und protestantischen Kirchen zur Judenfrage darzulegen. Jeder, der als Theologe, als Kirchengeschichtler oder als Profangeschichtler diesem Problem nachgeht, wird Überraschungen erleben. Er wird zur Unterscheidung von Antisemitismus und Antijudaismus gezwungen werden. Das Wort „Antisemitismus“ kommt aus den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. Es stammt aus der Periode des philosophischen Naturalismus und ist eine Umformung des fundamentaleren Begriffes Antijudaismus. Es existierte früher nicht, weil die rassentheoretischen Gedankengänge erst um diese Zeit, und zwar zunächst nicht in Deutschland, sondern in England und Frankreich ausgesprochen wurden.

Man kann zwei Rassenbegriffe unterscheiden, den vertikalen und

den horizontalen. Man spricht von „rassig“, wenn man auf Eigenschaften hinweisen will, die sich im Laufe von Generationen in gewissen Familien entwickelt haben. Das Wort rassig, das immer im positiven Sinn gebraucht wird, kann auf Tiere wie auf Menschen, auf Einzelne wie auf Geschlechter angewandt werden. Im letzteren Fall kann es mit aristokratisch gleichgesetzt werden und schließt sowohl biologisch entwickelte wie kulturell erworbene Eigenschaften ein. Gegen einen solchen Rassenbegriff kann weder vom humanistischen noch vom religiösen Standpunkt etwas eingewendet werden. Es muß nur klar bleiben, daß weder eine ethische noch eine religiöse Wertung damit verbunden ist. Der sittliche, reife und der religiöse, begnadete Mensch decken sich nicht mit dem rassistisch hochwertigen. – Ein anderer Begriff von Rasse ist der deskriptiv-biologische Begriff von Menschenrassen, die durch bestimmte körperliche Merkmale evident unterschieden sind. Auch gegen ihn ist humanistisch und christlich nichts einzuwenden, solange er nicht mit dem vertikalen Rassenbegriff identifiziert oder mit ethischen und religiösen Werten verbunden wird. Eben das aber ist von den naturalistischen Rassentheoretikern der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts getan worden und hat zu den antisemitischen Greueln des 20. Jahrhunderts geführt. – Völlig verschieden von dem horizontalen Rassenbegriff und von dem Antisemitismus, der aus ihm abgeleitet wurde, ist der christliche Antijudaismus. Antijudaismus findet sich in der ganzen Kirchengeschichte und stellt eine tragische Schuld der Kirche dar.

Wenn wir auf die frühesten Schichten der Evangelien blicken, so finden wir, daß Jesus sich als zu den Juden gesandt fühlte, daß er nur durch besondere Ereignisse über diese Grenze hinausgetrieben wurde. Die Wahl der zwölf Apostel durch Jesus und die Wiederherstellung der Zwölf-Zahl nach dem Weggang des Judas ist keine zufällige, sondern eine absichtlich symbolische Handlung. Sie bedeutet, daß Jesus nach dem Urteil der Urgemeinde die jüdische Tradition fortführen wollte. Die Kirche ist vorgebildet in den zwölf Stämmen Israels, sie ist nicht die Aufhebung, sondern die Vollendung der alttestamentlichen Gemeinde, freilich nicht auf nationaler, sondern auf universaler Grundlage. In diesem Gedankengang ist kein Antijudaismus enthalten. – Er findet sich auch nicht bei Paulus trotz seines radikalen Bruches mit dem Judentum und seines Kampfes mit den „Judaisten“ in den christlichen Gemeinden. Das Judentum war und blieb das Problem seines Lebens, das Problem seiner eigenen Existenz als Judenchrist. Seine Theorie, die er im 9. und 11. Kapitel des Römerbriefs gab, ist ein tief sinniger Beitrag zur Deutung der Geschichte. Das Judentum

hat eine bleibende Funktion, auch im neuen Aeon. Es wird nicht aufhören, solange es noch Heidentum auf der Erde gibt. Es ist meine Überzeugung, daß dies die christliche Antwort auf die Judenfrage überhaupt ist. Jedenfalls enthält diese Antwort nichts Antijudaistisches. Sie ist das Nein und Ja des Christentums zum Judentum in der christlichen Welt. Paulus selbst wäre, wie er schreibt, bereit gewesen, das Heil seiner Seele für die Rettung des jüdischen Volkes herzugeben. Aus diesen und anderen Gründen wird er von vielen antijudaistischen und antisemitischen Christen als zu jüdisch beurteilt, während von jüdischer Seite niemand mehr als er bekämpft wurde und noch bekämpft wird.

Antijudaismus entsteht in dem Augenblick, in dem das Christentum in die heidnische Welt kommt und sich dem Heidentum verständlich machen muß. Das geschieht im Johannesevangelium, das, wie bekannt, Jesus Worte in den Mund legt, in denen das Urchristentum auf die Fragen und Probleme, die ihm von der heidnischen Welt entgegengebracht wurden, zu antworten versucht. Der Verfasser des Johannesevangeliums versucht zu zeigen, daß nicht Pilatus, der römische Prokurator, sondern die Führer des Judentums am Tode Jesu schuld waren. Historisch gesehen ist Pilatus allein für die Verurteilung Jesu verantwortlich. Keine jüdische Behörde hatte das Recht über Leben und Tod. Im Johannesevangelium erscheint Pilatus als der Skeptiker, der ebensowenig von der Botschaft Jesu wie von der Anklage der Juden überzeugt ist und darum alles versucht, um Jesus zu retten. Pilatus wird als schwächlich hingestellt, als unfähig, dem Druck der Juden zu widerstehen, aber nicht als eigentlich schuldig. Die Schuld liegt bei den Juden, und bei ihnen allein. In der weiteren Entwicklung der Pilatuslegende wird der Sinn dieser Auffassung deutlich. Man erzählt von der Bekehrung des Pilatus zum Christentum, von seiner Buße, die ihn schließlich zum Heiligen werden läßt. In der ägyptischen Pilatuslegende erscheint er dann als richtiger Heiliger. Obgleich diese Legende keinen historischen Wert hat, zeigt sie doch die Geisteshaltung, die sich mehr und mehr durchsetzte und für die wir keinen anderen Namen haben können als Antijudaismus.

Ich überspringe die nächsten Jahrhunderte bis zum Jahre 1215, in dem das vierte Laterankonzil stattfand unter Innozenz III., dem mächtigsten der Päpste. Es ist das Jahr, das den Höhepunkt der mittelalterlichen Entwicklung repräsentiert. Auf diesem Konzil wurden vom Papst Judengesetze gegeben, die zwei Seiten hatten. Auf der einen Seite wurde betont, daß die Päpste Protektoren der Juden sind und sich verpflichtet fühlten, die Juden gegen die brutale Ausbeutung durch die Aristokratie zu schützen. Das entsprach schon einer längeren Tradi-

tion. Auf der anderen Seite begann Innonenz III. den Kampf gegen die neu aufkommenden Ketzereien wie Albigenser und Waldenser und gegen ältere manichäische Unterströmungen, wie sie von den Katharern repräsentiert wurden. Die römische Kirche fühlte sich bedroht. Sie fürchtete, daß die Einheit der Tradition verloren ginge, daß andere als ihre eigene Tradition in das Bewußtsein der abendländischen Menschheit treten würden. Alle autoritären Systeme sind von dieser Furcht erfüllt. Sie fühlen sich sicher, solange diejenigen, die ihre Autorität anerkennen, von jeder anderen Tradition abgeschnitten sind. Sobald aber andere Möglichkeiten erscheinen, ist die Einheit des Bewußtseins und damit die Sicherheit der Autorität bedroht. Die Juden repräsentieren eine andere Tradition, und von dieser Tradition war nicht nur das Christentum, sondern auch der Islam abhängig. Das ist der Hintergrund für die Separationsgesetze, die von Innozenz III. und von seinen Nachfolgern gegeben wurden. Nicht Antisemitismus hat sie diktiert, sondern Antijudaismus, noch genauer: die Angst der Kirche vor jüdischen Einflüssen auf ihre Mitglieder. Wenn man diese Gesetze mit den sogenannten Nürnberger Judengesetzen Hitlers vergleicht, findet man, daß sie in vielen Punkten eine Nachahmung der päpstlichen Verordnungen sind. Das Tragen der Binde, die die Juden als Juden kennzeichnet, das Verbot, daß Juden christliche Hausangestellte haben, die strengere Abschließung der Ghettos und manches andere findet sich in den päpstlichen Bullen des 13. Jahrhunderts. Die Begründung dieser Gesetze wurde immer in dem Fluch gesehen, den die Juden nach biblischer Auffassung durch die Kreuzigung Jesu auf sich und alle ihre Nachkommen gebracht haben. Das ist reinsten Antijudaismus, aber es ist nicht Antisemitismus.

Wieder überspringe ich einige Jahrhunderte und komme zu Luther und der Reformation. Beim Beginn der Reformation war Luther der Überzeugung, daß die Reinigung des Christentums von heidnischen Elementen, die er vornahm, es den Juden ermöglichen würde, in die christliche Kirche einzutreten. Für die Juden war der katholische Sakramentalismus einschließlich seiner christologischen Voraussetzungen Götzendienst und dämonischer Greuel. Es war insonderheit die Messe, die dieser Beurteilung unterlag. Nichts konnte dem jüdisch prophetischen Bewußtsein mehr widersprechen als die Vergegenständlichung des Göttlichen durch die priesterliche Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut des menschgewordenen Gottes. Luthers Beurteilung der Messe und ihrer theologischen Voraussetzungen war dem sehr ähnlich und hatte denselben prophetischen Hintergrund. Darum glaubte Luther, daß nach Beseitigung dieses fundamentalen Anstoßes am

Christentum die Juden bereit sein würden, zum Christentum überzutreten. In einer seiner Frühschriften urteilte er sehr positiv über das Judentum seiner Zeit. Aber seine Hoffnung wurde enttäuscht. Es waren Elemente im Christentum, die Katholiken und Protestanten gemeinsam sind, die es den Juden unmöglich machten, Christen zu werden. Es war aber mehr als nur eine Enttäuschung, die Luther zu seinen späteren antijudaistischen Aussprüchen bewog. Luther glaubte mit Paulus, daß nach Bekehrung der Juden das Ende der Geschichte erreicht sei. Er hoffte auf den jüngsten Tag. Er wollte nicht, daß die Geschichte weiterginge, da er die zerstörerischen Konsequenzen der Machtpolitik seiner Zeit durchschaute und ständig selbst unter ihnen litt. Er sprach von dem „lieben jüngsten Tag“ und wartete auf Zeichen, daß er kommen würde. Aber ein entscheidendes Zeichen, die Bekehrung der Juden, erfolgte nicht. Das brachte ihn zu seinen zornigen Angriffen auf die Verstocktheit des jüdischen Volkes, woraus dann der christliche Antijudaismus auch in den Kirchen der Reformation Fuß faßte. In allen christlichen Kirchen werden die Juden aller Generationen mit der Schuld an der Verwerfung Jesu belastet.

Es lohnt sich, diesen Vorwurf einmal im Lichte unserer Analyse des Schuldbegriffs zu betrachten. Man sieht dann sofort die Absurdität dieser Anschuldigung. Keiner der Schuldbegriffe, die ich genannt habe, kann auf dieses Phänomen angewandt werden. Man kann kaum sagen, daß das ganze jüdische Volk der Zeit Jesu für die Kreuzigung verantwortlich war. Aus den Berichten geht keineswegs hervor, daß dieselben Menschen, die ihn mit Hallelujah begrüßten, als er in Jerusalem einzog, das „Kreuzige“ riefen. Wahrscheinlich waren es Gruppen, die von den Führern des Volkes aufgewiegelt waren, Mob, der immer willig ist, sich für solche Aktionen gebrauchen zu lassen. Aber wie dem auch historisch sei, das Höchste, was wir sagen können, ist, daß das Volk als ganzes Jesus nicht unterstützte und damit indirekt dafür verantwortlich ist, daß das geschah, was geschah. Aber, muß man fragen: Was hat diese sehr indirekte Verantwortung mit denen zu tun, die damals Kinder waren oder noch nicht geboren waren und mit all denen, die seitdem als Juden geboren wurden. Und doch wird dieser absurde Gedanke in Katechismen und im Unterricht beider Konfessionen immer wieder vorgebracht. Wir hatten in Amerika eine Kommission, die die Textbücher für den Sonntagsunterricht auf Antijudaismus durchsehen sollte. Überall fanden sich antijudaistische und in manchen Fällen sogar antisemitische Aussagen. Das ist eine ständige tragische Schuld der christlichen Kirche. Es wäre wünschenswert, daß auch die deutschen Kirchen einmal eine solche Untersuchung vornehmen würden und daß,

wenn es, wie ich höre, schon an manchen Stellen geschieht, es sehr gründlich geschieht. An den Eindruck, den der antijudaistische Unterricht auf die christliche Jugend macht, erinnere ich mich selbst lebhaft aus meiner eigenen Jugend. Man empfand das Jüdische als unheimlich und war geneigt, in jedem Juden einen Mithelfer der Kreuzigung Jesu zu sehen. Aus diesem oft unbewußten Antijudaismus der christlichen Kirchen hat der bewußte Antisemitismus der letzten hundert Jahre seine Nahrung gezogen.

Die Dinge scheinen in Amerika sehr viel günstiger zu liegen. Liberaler Protestantismus und liberales Judentum arbeiten in vieler Beziehung zusammen. Man kann ohne große Bedenken einen Rabbi bitten, in einer christlichen Kirche zu reden, und ich selbst habe in Synagogen gesprochen, und zwar gelegentlich in liturgischer Umrahmung. Vom Standpunkt der menschlichen Gemeinschaft und des gegenseitigen Verstehens ist das erstaunlich reif. Aber es ist keine Lösung des christlich-jüdischen Problems. Die Voraussetzung ist, daß beide Religionen so vieles von ihren konkreten Lehren und Kultformen aufgeben müssen, daß etwas verhältnismäßig Dünnes und unbefriedigend Moralistisches übrig bleibt. Das Problem der verschiedenen Religionen und ihres Verhältnisses zueinander kann in keinem Fall durch Subtraktion gelöst werden.

Ein Kriterium für die Stellung zum Antijudaismus ist die Stellung der Christen zur Judenmission. Eine Gruppe führender Theologen in Amerika, die zweimal jährlich auf drei Tage zusammenkommen, hatte während einer dieser Zusammenkünfte eine interessante und für mich sehr wichtige Diskussion über die Frage der Judenmission. Man war sehr zweifelhaft, ob es so etwas geben könne, und wenn, unter welchen Umständen. Man war geneigt, die Judenmission auf Menschen zu beschränken, die innerlich mit dem Judentum gebrochen haben und nun einen Weg zum Christentum finden sollen. Auf jeden Fall gab es keine klare Antwort auf die Frage des Sinnes der Judenmission. Ich selbst schloß mich denjenigen Theologen an, die sagten, daß eine aktive missionarische Tätigkeit seitens der Christen, die auf gläubige Juden gerichtet ist, in den meisten Fällen psychologisch und soziologisch unmöglich ist. Möglich ist dagegen seitens der Christen eine Aufnahmebereitschaft in Fällen, wo dem jüdischen Menschen seine existentiellen Grenzen sichtbar geworden sind und er nun die Frage nach etwas erhebt, was darüber hinausgeht. In solchen Fällen kann der Christ zu zeigen versuchen, daß die christlichen Symbole eine Antwort auf die inneren Konflikte des Judentums geben können. Das ist nicht aktive, sondern aufnehmende Judenmission, und darüber hinaus würde ich

nicht gehen. Die Erfahrungen der Bibel und der Kirchengeschichte zeigen, daß es nur in den seltensten Fällen sinnvoll ist, darüber hinauszugehen.

Ich möchte nun diese Übersicht über das Verhältnis der christlichen Kirchen zur Judenfrage mit einem Hinweis auf die Erfahrung schließen, die die Kirchen unter Hitler gemacht haben. Im Nationalsozialismus war aus dem religiösen Antijudaismus ein rein rassenmäßiger Antisemitismus geworden. Die Christen, die zuerst verwirrt waren und sich nicht zu einer klaren Stellungnahme gegen die frühen antisemitischen Akte Hitlers aufraffen konnten, erlebten bald, daß ein Angriff auf das Judentum als Judentum auch ein Angriff auf das Christentum ist. Man begriff nicht nur in Deutschland, sondern überall in den christlichen Kirchen, daß ein grundsätzlicher Angriff auf das Christentum mit einem grundsätzlichen Angriff auf das Judentum beginnen muß. Geschichtlich gesehen war das die Erneuerung einer uralten Erfahrung der Kirchen. Der gefährlichste Angriff auf das frühe Christentum waren nicht die Christenverfolgungen, sondern die gnostisch-synkretistische Religion der Spätantike. Sie versuchte, Elemente vieler Religionen in sich zu vereinigen, und nahm auch den Christus als eine zentrale Figur in sich auf. Aber sie schied das Alte Testament aus und schnitt damit das Christentum von seinen historischen Wurzeln ab. Es war ein Kampf auf Leben und Tod, den die Kirche damals zu kämpfen hatte. Sie entschied, daß das Neue Testament nicht ohne das Alte bestehen kann, daß der Christus, der von dem Geist der alttestamentlichen Prophetie losgelöst ist, zu einem unter vielen heidnischen Mysteriengöttern wird. Darum handelte es sich in der gnostischen Bewegung, darum handelte es sich im Nationalsozialismus, darum handelte es sich in allem religiösen Nationalismus, der ja keineswegs auf Deutschland beschränkt ist. Um Jesus in einen Kultgott neben anderen oder einen nationalen Führer und Propheten zu verwandeln, muß man ihn aus dem Zusammenhang der alttestamentlichen Prophetie herausheben. Denn diese Prophetie war ja immer noch ein ständiger Kampf gegen den religiösen Nationalismus ihrer Zeit. In der Kontinuität dieses Kampfes steht das Neue Testament. Wenn die Kontinuität unterbrochen wird, fällt das Neue Testament. Das wußte die Kirche, als sie entschied, daß das Alte Testament das Fundament ist, auf dem das Neue steht. In der Entscheidung gegen den Nationalsozialismus hat die Kirche wieder erlebt, was sie in der Entscheidung gegen die Gnosis im dritten Jahrhundert erlebt hat: daß der Geist des prophetischen Judentums der Geist ist, der allein die Kirche davor behüten kann, in eine nationale Religion, und d. h. ins Heidentum, zurückzusinken.