

Zum kirchlichen Umgang mit Schuld: Anmerkungen zum Stuttgarter Schuldbekennnis¹

Prof. Dr. theol. Andreas Pangritz, Universität Bonn, Mitglied der Fachgruppe Christen und Juden der Evangelischen Kirche im Rheinland

Bonn, Gustav-Stresemann-Institut,
23. November 2019

Einleitung

Friedrich-Wilhelm Marquardt hat die »große Schuldfrage« der Jahre unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg in fünf Teilfragen zu untergliedern versucht.²

Da ist zunächst die Frage nach den Adressaten eines Schuldbekennnisses. Ist nicht Gott allein derjenige, dem gegenüber Schuld zu bekennen ist? Dieses Bekenntnis wäre dann allein etwas zwischen ihm und mir oder allenfalls eine Angelegenheit zwischen ihm und der im Gottesdienst versammelten Gemeinde. »Oder gibt es Schuld-, ja Sündenbekenntnis auch a) in Bezug auf Menschen und b) öffentlich vor Menschen zu bekennen?«

Dann wäre da die Frage nach der Identität derjenigen, die das Schuldbekennnis aussprechen: »Wer eigentlich kann Sünde bekennen und erkennen?« Setzt Sündenerkenntnis theologisch nicht bereits die Gewissheit der Vergebung voraus, sodass genau genommen nur Christen in der Konfrontation mit Christus zum Sündenbekenntnis provoziert werden? Hierher gehört dann freilich auch die Frage, ob »Sünde« und »Schuld« nicht zweierlei sind, sodass ein Schuldbekennnis sehr wohl im öffentlichen Raum von den politisch Verantwortlichen erwartet werden könnte, während die Qualifizierung der Schuld als Sünde in der Tat ein theologisches Verständnis implizierte, das nur von Christen erwartet werden kann.

Die dritte Frage wäre die nach der Möglichkeit von Stellvertretung und Kollektivität im Schuldbekennnis: »Gibt es das eigentlich, dass ich mich statt nur für mich oder – allenfalls – ›uns‹ Christen auch für andere, gar für alle anderen schuldig bekennen kann? ... Gibt es ein umfassend inklusives Schuld-Bekennnis: Vater, wir alle hier in Deutschland haben gesündigt vor dem Himmel und vor dir?«

Viertens wäre zu fragen, »wofür eigentlich ... Schuld zu bekennen« wäre. Geht es nur um Handlungen, aktive Beteiligung an Verbrechen?

Oder können auch schon die Duldung von Verbrechen, Versäumnisse und verweigerte Hilfeleistungen, gar Gesinnungen, Denkweisen, »religiöse Distanz zu Welt und Wirklichkeit« Gegenstand eines Schuldbekennnisses sein?

Und schließlich konnte und kann gefragt werden, »wie genau, konkret, analytisch bewusst und verantwortungsbewusst ... Schuld-Einsicht verlangt werden« muss: Genügt ein allgemeines und pauschales Schuldbekennnis? Oder muss verlangt werden, dass konkrete Taten, Unterlassungen und Denkweisen als verantwortlich benannt und im Schuldbekennnis bekannt werden?

Gerade zu dem letzten Fragekomplex bemerkt Marquardt, dass die Bereitschaft zur Umkehr, ohne die ein Schuldbekennnis wertlos wäre, erst in der Konkretion der Schuldeinsicht und Schuldenerkenntnis zum Ausdruck kommen könne: »Schuld-Bekennnis ist nicht sinnvoll ohne Erkenntnis, Erkenntnis nicht ohne Kenntnis und dies alles nicht ohne einen Willen zum Wandel ..., also Willen und Freiheit zur Umkehr.« Doch »gerade dieses denkbare Ziel einer Schuldanerkenntnis« sei »protestantisch im theologischen Bekenntnis zur Unfreiheit eines Willens zum Guten tief in Verruf« geraten.³ Wenn der Mensch vor Gott immer nur seine Sündhaftigkeit bekennen kann, dann besteht die Gefahr, dass jede Differenzierung zwischen Handlungsalternativen verschwindet, dass letztlich auch Täter und Opfer vor Gott gleich werden.

Marquardt sieht hier geradezu einen Grundschatzen reformatorischer Theologie insbesondere lutherischer Prägung, die sich mit ihrer Unterscheidung von Gesetz und Evangelium um die Möglichkeit gebracht habe, gesellschaftlich und politisch Verantwortung zu übernehmen. Politische Verantwortung wurde an die »Obrigkeit« delegiert, »ethisches Selbstverständnis vor allem ... am ›inneren Menschen‹ (Luther)« orientiert und gesellschaftliche Verantwortung von da aus allenfalls als »Pflicht des Einzelnen« in den »Ordnungen« von Familie, Beruf, Staat und Kirche reflektiert. Da das »Gesetz« als »Heilsweg« ausgeschlossen war, geriet alles Handeln im Bereich des Gesetzes, das heißt in der Gesellschaft und im Staat, theologisch unter den Verdacht der Werkgerechtigkeit. Aufgrund der passiven Konstitution

des Glaubens war letztlich »das Verständnis des Menschen als eines ›tätigen Wesens‹ von höchsten und tiefsten theologischen und kirchlichen Zweifeln umgeben«. Rudolf Bultmann ging so weit, aus der paulinischen Anthropologie, wie er sie verstand, abzuleiten, dass der menschliche »Wille als Tatwille ... von vornherein böse« sei,⁴ – mit der Folge, wie Marquardt sich ausdrückt, »einer letzten, sozusagen metaphysischen Verantwortungslosigkeit des von und vor Gott erkannten Menschen«.⁵

Aufgrund der »Bekennnisgeltung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre« war die Evangelische Kirche theologisch unvorbereitet auf die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit, Schuld zu bekennen im Blick auf politische Mitverantwortung. Und nun hatte sie sich aufgrund der »preußisch-protestantischen Verbindung von ›Thron und Altar‹ geschichtlich und politisch wirklich in *politische* Mit-Schuld – und nicht nur in ›Sünde gegen Gott und die Nächsten‹ – verstrickt«. Wie sollte sie damit umgehen?⁶ Wenn man sich den tiefen Widerspruch zwischen der lutherisch-reformatorischen Anthropologie und der Frage nach einem öffentlichen politischen Schuldbekennnis, wie sie in der Nachkriegszeit im Raum stand, vor Augen führt, dann wird deutlich, als was für eine Zumutung die Schuldpredigt Martin Niemöllers damals empfunden werden musste.

Daher sollen an dieser Stelle einige theologiegeschichtliche Erinnerungen zum Kontext des Stuttgarter Schuldbekennnisses des Rats der EKD vom 18./19. Oktober 1945 folgen, bevor ich mich in einem weiteren Schritt auf die Frage nach dem Gegenstand des Schuldbekennnisses und seiner Konkretion insbesondere im Blick auf das christlich-jüdische Verhältnis konzentrieren werde.

1. Kontexte des Stuttgarter Schuldbekennnisses von 1945

Schon vor dem Ende des Zweiten Weltkriegs war von Protestanten aus den westlichen Ländern, insbesondere auch aus den Kreisen der Genfer Ökumene, die Erwartung geäußert worden, dass es nach der absehbaren Niederwerfung des Nazi-Regimes zu einem Bekenntnis deutscher »Kirchenführer« kommen müsse, in dem die »kirchliche Teilhabe an deutscher *Schuld*« thematisiert würde.⁷ Solchen Erwartungen hätte ein Schuldbekennnis entsprochen, wie es Dietrich Bonhoeffer im Jahr 1941 formuliert hatte, das jedoch erst 1949 durch Eberhard Bethge im Rahmen seiner Rekonstruktion von Bonhoeffers *Ethik* veröffentlicht wurde und daher keinen Einfluss auf die

Diskussion im Nachkriegsdeutschland ausüben konnte.

Voraussetzung für einen geschichtlichen Neuanfang, für die »Erneuerung« nach dem Zusammenbruch, ist nach Bonhoeffer die »Umkehr«, zu der die Kirche aufrufen soll. Umkehr aber gibt es »nur auf dem Wege der Erkenntnis der Schuld an Christus«. Mit diesem Satz will Bonhoeffer ein taktisches Verhältnis zur Schuld ausschließen: »Echte Schuldenerkenntnis« erwächst nämlich nicht aus der Erfahrung des Verfalls, »sondern für uns, die wir ihm begegneten, allein an der Gestalt Christi selbst«.⁸ Insofern kann gesagt werden, dass es »Schuldenerkenntnis ... nur aufgrund der Gnade Christi« gibt, genauer: »aufgrund des Griffes Christi nach dem Abfallenden«.⁹

Entscheidend ist nun, dass das kirchliche »Bekennnis der Schuld ... ohne Seitenblicke auf die Mitschuldigen« geschieht: »Es ist streng exklusiv, indem es alle Schuld auf sich nimmt.« Der Blick auf die Gnade Christi »befreit« die Kirche »gänzlich vom Blick auf die anderen«.¹⁰ So schärft Bonhoeffer ein: »Was geht es mich an, ob andere auch schuldig sind? Jede Sünde eines anderen kann ich entschuldigen, nur meine eigene Sünde bleibt Schuld, die ich nie entschuldigen kann.«¹¹

Bonhoeffer führt das Schuldbekennnis durch, indem er den Dekalog als eine Art Beichtspiegel verwendet, an dem die Kirche ihre Schuld erkennt. Schon beim ersten Gebot fällt ihm auf, dass die Kirche nicht nur zu bekennen habe, »ihre Verkündigung von dem einen Gott ... nicht offen und deutlich genug ausgerichtet zu haben«. Das Schweigen der Kirche hatte noch eine weitere Dimension: »Sie war stumm, wo sie hätte schreien müssen, weil das Blut der Unschuldigen zum Himmel schrie.«¹² Am deutlichsten ist dann die Aussage zum Fünften Gebot nach lutherischer Zählung (Du sollst nicht töten): »Die Kirche bekennt, die willkürliche Anwendung brutaler Gewalt, das leibliche und seelische Leiden unzähliger Unschuldiger, Unterdrückung, Haß, Mord, gesehen zu haben, ohne ihre Stimme für sie zu erheben, ohne Wege gefunden zu haben, ihnen zu Hilfe zu eilen.« Und dann folgt der Satz: »Sie ist schuldig geworden am Leben der Schwächsten und Wehrlosesten Brüder Jesu Christi.«¹³ In Anlehnung an Erläuterungen Eberhard Bethges¹⁴ geben die Herausgeber der Neuausgabe der *Ethik* den Hinweis, dass »Brüder Jesu Christi« von Bonhoeffer wohl hinzugefügt worden sei, »um den Hinweis insbesondere auf die Juden unübersehbar zu machen«.¹⁵

Angesichts der allgemeinen Diskussionslage auch in der Bekennenden Kirche mag bezweifelt werden, ob Bonhoeffers Schuldbekennnis gerade in solcher Konkretion Einfluss auf die Diskussion im Nachkriegsdeutschland hätte gewinnen können, wäre es damals schon bekannt gewesen. Gegen die Genfer Erwartungen hatte sich nämlich Hans Asmussen als ein maßgeblicher Sprecher der Bekennenden Kirche schon im Dezember 1942 verwahrt, indem er – für einen Protestanten etwas überraschend – die Möglichkeit eines solchen Schuldbekennnisses als eine »priesterliche Aufgabe« definierte: »Denn das erscheint mir ein unbedingtes Erfordernis der Zukunft zu sein, daß die Christen *die Frage nach der Schuld so viel wie möglich der Welt entziehen*, um sie mit Gott und vor Gott zu regeln.«¹⁶ Dazu Marquardt: »Ein priesterlicher Umgang mit Schuld sollte einen absoluten Primat eines inneren, geistlichen Schuldverständnisses in der Nachbarschaft von Sünde gewährleisten gegenüber einer allzu direkten politischen Benennung von Schuld.«¹⁷

Dem hatte der über London in die Schweiz emigrierte Diplomat und Theologe Adolf Freudenberg schon im Januar 1943 aus Genf widersprochen. Für das ökumenische Gespräch sei es »ratsamer«, neben der priesterlichen Aufgabe der Kirche »auch von prophetischem Auftrag und Handeln zu reden«. Die Schuldfrage müsse zu einer radikalen politischen Abrechnung führen, und die Kirche sei »gerufen, diese Abrechnung von Gottes Wort her in prophetischem Reden und Handeln vorzunehmen.«¹⁸ Generalsekretär Willem A. Visser't Hooft pflichtete dem im Mai 1943 bei: Wir »können ... uns unmöglich treffen, als wäre nichts geschehen«. Eine »allgemeine Erklärung« anstelle eines konkreten Schuldbekennnisses sei unzureichend; nur »genaue Anerkennung des eigenen Versagens« könne weiterhelfen.¹⁹

Nach der Niederschlagung des Nazi-Regimes formulierte Karl Barth in einem Brief an den aus dem Konzentrationslager befreiten Martin Niemöller seine Erwartungen: Ein *deutsches* Schuldbekennnis durch die *Kirche* sei jetzt »wirklich brennend«. Angesichts der Neigung der Deutschen zu theologischen Ausflüchten betonte Barth, es dürfe hier »bewußt keine Theologie ... für diesmal« formuliert werden, »vor allem keine Asmussensche Theologie! ... kein Hinweis auf Dämonen, auf die allgemeine Erbsünde, auf die Schuld der Andern usf., nur klipp und klar und ohne Zutat und Einschränkung die Feststellung: wir Deutschen haben uns geirrt, daher das heutige Chaos, und wir Christen in Deutschland waren eben auch Deutsche.«²⁰ Angesichts der offensichtlichen Überforderung der deutschen Protestanten

im Blick auf die Genfer Erwartungen ging Barth sogar so weit, einen Entwurf für ein solches Schuldbekennnis vorzuformulieren, indem er der EKD die folgenden drei Sätze in den Mund legte: »Die vorläufige Leitung der ev. Kirche in Deutschland erkennt und erklärt, daß das deutsche Volk sich auf einem Irrweg befand, als es sich 1933 politisch in die Hände von Adolf Hitler begab. Sie erkennt und erklärt, daß die Not, die seither über Europa und Deutschland selber gekommen ist, eine Folge dieses Irrtums ist. Sie erkennt und erklärt, daß sich die ev. Kirche in Deutschland durch falsches Reden und falsches Schweigen an diesem Irrtum mitverantwortlich gemacht hat.«²¹

Die Formulierungen, die im *Stuttgarter Schuldbekennnis* schließlich gefunden wurden, stellen sich vor diesem Hintergrund als ein Kompromiss zwischen der von Bonhoeffer, Freudenberg, Visser't Hooft und Barth geforderten politischen Konkretion und der von Asmussen propagierten priesterlich-theologischen Allgemeinheit dar. Da ist von einer »Solidarität der Schuld« die Rede, in der sich die Evangelische Kirche »mit unserem Volk« sehe: »Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden. ... Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.«²²

Auf Nachgeborene wirken diese Komparative zu-gegebenermaßen selbstgerecht und daher peinlich; wichtiger erscheint mir in unserem Zusammenhang jedoch ein anderes Defizit des Wortlauts: Es fehlt darin – ebenso wie in dem Gründungsdokument der Bekennenden Kirche, der Barmer Theologischen Erklärung – jeder konkrete Hinweis auf eine »christliche Verpflichtung gegenüber den Juden.«²³ Das hat sich übrigens auch im politisch sehr viel konkreteren Darmstädter Wort *Zum politischen Weg unseres Volkes* des Bruderrats der Evangelischen Kirche aus dem Jahr 1947 nicht geändert, geschweige denn in dem Bruderratswort *Zur Judenfrage* aus dem Jahr 1948, in dem stattdessen im Vorwurf des Christismordes an die Juden der traditionelle theologische Antijudaismus wiederholt wird.

Wenden wir uns also der Konkretion des Schuldbekennnisses im Blick auf das christlich-jüdische Verhältnis zu.

2. Das Schuldbekenntnis im Blick auf das christlich-jüdische Verhältnis

Im Nachhinein fällt auf, dass auch in den Erwartungen der Ökumene an die deutschen Protestanten die Mitverantwortung und Schuld der Christen am Völkermord an den Juden nicht ausdrücklich genannt wurde. Da die Behauptung, man habe damals noch nicht davon gewusst, als historisch widerlegt gelten kann, muss dies wohl als Hinweis darauf verstanden werden, dass das christlich-jüdische Verhältnis damals theologisch noch nicht als zentral im Blick auf die Schuldfrage wahrgenommen wurde. Das ist erstaunlich, da doch immerhin der Streit um die Einführung eines innerkirchlichen Arierparagraphen am Anfang der Entstehung der Bekennenden Kirche gestanden hatte. Und Mitte Oktober 1943 hatte die fünfte und letzte Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union in Breslau ein Wort an die Gemeinden verabschiedet, in dem es heißt: »Wehe uns und unserem Volk, wenn ... es für berechtigt gilt, Menschen zu töten, weil sie einer anderen Rasse angehören.« Hier war also die Erkenntnis durchaus präsent, dass die Christen »mitschuldig« sind.²⁴ Warum ist dieser Aspekt, der ja auch von Bonhoeffer in seinem Schuldbekenntnis angedeutet worden war, in den Schuldbekenntnissen der Nachkriegszeit ausgeblendet geblieben?

Die aus Hanau stammende Studienrätin Elisabeth Schmitz, inzwischen von der Gedenkstätte JadvaSchem als »Gerechte unter den Völkern« geehrt, verdient in diesem Zusammenhang Beachtung, weil sie schon früh die Bekennende Kirche mit einer Denkschrift zur Behandlung der sogenannten Nichtarier im Nazistaat zur Solidarität mit den verfolgten Juden aufgefordert hatte. In dieser Denkschrift aus dem September 1935 heißt es unter anderem: »Wo ist dein Bruder Abel? Es wird auch uns, auch der Bekennenden Kirche keine andere Antwort übrig bleiben als die Kainsantwort ... Was soll man antworten auf all die verzweifelten, bitteren Fragen und Anklagen: Warum tut die Kirche nichts? Warum läßt sie das namenlose Unrecht geschehen? Wie kann sie immer wieder freudige Bekenntnisse zum nationalsozialistischen Staat ablegen, die doch politische Bekenntnisse sind und sich gegen das Leben eines Teiles ihrer eigenen Glieder richten? Warum schützt sie nicht wenigstens die Kinder? Sollte denn alles das, was mit der heute so verachteten Humanität schlechterdings unvereinbar ist, mit dem Christentum vereinbar sein? Und wenn die Kirche um ihrer völligen Zerstörung willen in vielen Fällen nichts tun kann, warum weiß sie dann nicht wenigstens um ihre Schuld? Warum

betet sie nicht für die, die dies unverschuldete Leid und die Verfolgung trifft? Warum gibt es nicht Fürbittegottesdienste, wie es sie gab für die gefangenen Pfarrer? Die Kirche macht es einem bitter schwer, sie zu verteidigen.«²⁵

Entscheidend ist für Elisabeth Schmitz aber nicht nur die praktische Solidarität mit den Verfolgten, sondern – im Unterschied zur Haltung der meisten führenden Theologen der Bekennenden Kirche – auch die eindeutige Absage an die kirchliche Straftheorie im Blick auf die Juden. So beschließt sie die Denkschrift mit der Warnung: »Daß es aber in der Bek. Kirche Menschen geben kann, die zu glauben wagen, sie seien berechtigt oder gar aufgerufen, dem Judentum in dem heutigen historischen Geschehen und dem von uns verschuldeten Leiden Gericht und Gnade Gottes zu verkündigen, ist eine Tatsache, angesichts der uns eine kalte Angst ergreift. Seit wann hat der Übeltäter das Recht, seine Übeltat als den Willen Gottes auszugeben? Seit wann ist es etwas anderes als Gotteslästerung zu behaupten, es sei Wille Gottes, daß wir Unrecht tun? Hüten wir uns, daß wir den Greuel unserer Sünde nicht verstecken im Heiligtum des Willens Gottes. Es könnte sonst wohl sein, daß auch uns die Strafe der Tempelschänder träfe, daß auch wir den Fluch dessen hören müßten, der die Geißel flocht und trieb sie hinaus.«²⁶

Schon im April 1933 hatte Elisabeth Schmitz an Karl Barth geschrieben: »Man hat mir gesagt, man befürchte eine neue Kirchenspaltung. Ich weiß nicht, ob das zu fürchten oder zu hoffen ist. Jedenfalls sind die lahmen, über und über in Watte gepackten Äußerungen der evang. Kirchenbehörden nur dazu angetan, einen völlig verzweifeln zu lassen.« Und sie fragte: »Hätte die Kirche nicht wenigstens die elementare Pflicht, sich um ihre eigenen verfolgten Glieder zu kümmern? Und trägt sie nicht die Verantwortung andererseits für die Glieder, von denen all der Haß ausgeht?«²⁷

Mit Recht hat Dieter Schellong darauf hingewiesen, dass es darauf angekommen wäre, den Anfängen zu wehren, weil es »faktisch das einzig Wirkungsvolle« gewesen wäre.²⁸ Stattdessen hätten maßgebliche Vertreter der Kirchen Hitler zunächst in »freiwilliger Gleichschaltung« begeistert begrüßt oder doch die Hoffnung gehegt, dass er sich ändern werde. Doch »auch Hoffnung kann Schuld sein.«²⁹ Als Beispiel erinnert Schellong daran, dass ja schon der organisierte Boykott jüdischer Geschäfte am 1. April 1933 der Kirche Anlass zur Solidarisierung mit den Verfolgten hätte bieten müssen. Von solcher Solidarität ist jedenfalls öffentlich nichts erkennbar geworden.

Stattdessen gab es eine öffentliche Rechtfertigung der Verfolgungsmaßnahmen gegen die Juden durch den Generalsuperintendenten der Kurmark, Otto Dibelius, die an Schamlosigkeit kaum zu überbieten ist. Dibelius nahm Einfluss auf die kirchliche Meinungsbildung durch eine Kolumne, die er allwöchentlich auf der ersten Seite des *Berliner evangelischen Sonntagsblatts* platzierte. Ich zitiere aus der »Wochenschau« vom 9. April 1933: »Das Ausland hat auf die große Umwälzung in Deutschland mit gewohnter Unfreundlichkeit geantwortet. ... Aber die Volksstimmung in den anderen Ländern wird nicht von den Politikern gemacht. ... Sie wird von ganz anderen Mächten in Bewegung gesetzt. Das Wirtschaftskapital und die von ihr abhängige Presse haben hier entscheidenden Einfluß. Hier aber laufen Verbindungsfäden von einem Land zum anderen. Und diese Verbindungsfäden sind, wie jedermann weiß, zum großen Teil in jüdischer Hand. *Das Judentum fühlt sich durch eine nationale Bewegung mit antisemitischem Einschlag begreiflicherweise bedroht.* Und zwar entscheidend deshalb, weil das Judentum sich mit der Revolution von 1918 und mit der sozialistischen Herrschaft eng verbunden hatte. Jedes Kind in Deutschland kennt die Fülle der jüdischen Namen, die seit 1918 in der Politik hervorgetreten sind. ... Auch wenn man als evangelischer Christ noch so sehr die Verpflichtung empfindet, niemandem Unrecht zu tun – daß bei all den dunklen Vorkommnissen der letzten fünfzehn Jahre das jüdische Element eine führende Rolle gespielt hat, daran ist kein Zweifel. ... Die letzten fünfzehn Jahre haben in Deutschland den Einfluß des Judentums außerordentlich verstärkt. ... Dagegen wendet sich die Stimmung eines Volkes, das mit den Folgen der Revolution aufräumen will. Das Judentum fühlt sich bedroht. Und – es macht nun im Ausland Stimmung gegen das neue Deutschland. *Was in Amerika, in England und in Frankreich über Greueltaten in Deutschland geredet und geschrieben worden ist, spottet jeder Beschreibung.* ... Die Reichsregierung hat erklärt, daß zwar in den stürmisch bewegten ersten Tagen der großen Umwälzung auch Übergriffe vorgekommen sind. So etwas kann und wird in solchen Zeiten niemals ausbleiben. ... *Schließlich hat sich die Reichsregierung genötigt gesehen, den Boykott jüdischer Geschäfte zu organisieren – in der richtigen Erkenntnis, daß durch die internationalen Verbindungen des Judentums die Auslandshetze dann am ehesten aufhören wird, wenn sie dem deutschen Judentum wirtschaftlich gefährlich wird.* Das Ergebnis dieser ganzen Vorgänge wird ohne Zweifel eine Zurückdrängung des jüdischen Einflusses im öffentlichen Leben Deutschlands

sein. Dagegen wird im Ernst niemand etwas einwenden können. Aber die Judenfrage wird damit nicht gelöst sein.«³⁰ Etc. etc. Dibelius sollte 1945 immerhin einer der Verfasser des Stuttgarter Schuldbekennnisses werden. Von einem Schuldbekennnis oder auch nur einer nachträglichen Distanzierung seinerseits im Blick auf solche antisemitischen Äußerungen hat man nie etwas gehört.³¹

Damit sind wir an einem Punkt angelangt, der erklären könnte, warum das christlich-jüdische Verhältnis in den Schuldbekennnissen der Nachkriegszeit keine Rolle spielte. Tatsächlich wurden ja theologische Antijudaismen durch Theologen der Bekennenden Kirche auch nach der Schoa weitertradiert. Theologische Erkenntnisse, wie sie Hans Joachim Iwand 1959 in einem Brief an den Prager Kollegen Josef Lukl Hromádka äußerte, blieben vorerst die Ausnahme. Iwand schrieb: »Angesichts des heraufkommenden Nationalsozialismus ... habe ich zu zweifeln begonnen an der Redlichkeit meines Standes.« Iwand denkt dabei in erster Linie an die mangelnde Solidarität mit den Juden: »Wir haben nicht klar genug gesehen, was erst langsam in uns allen – mit wenigen Ausnahmen, die es vorher wussten – gedämmert hat, dass der Angriff auf die Juden *Ihm* galt, Jesus Christus selbst. Wir haben theologisch zwar an der Menschheit Jesu Christi festgehalten, aber dass dieser Mensch ein Jude war, das haben wir dogmatisch oder im Sinne eines allgemeinen Humanismus ethisierend für irrelevant erachtet. Wir haben den inneren Zusammenhang zwischen dem alten und dem neuen Bund weniger klar und scharf gesichtet als es der Gegner tat, der die schwächste Stelle in unserem modernen Christentum erspäht hatte. In diesem Falle lag die Decke eher vor den Augen der Kirche als über der Synagoge. ... Wer wird diese Schuld einmal von uns und unseren Vätern – denn dort begann es – nehmen?«³²

Repräsentativ für den theologischen Antijudaismus gerade auch der besten Vertreter der Bekennenden Kirche dürfte ein anderer verdienter Mann gewesen sein, Propst Heinrich Grüber, der im Sommer 1961 als einziger nichtjüdischer Zeuge in Jerusalem gegen Adolf Eichmann ausgesagt hat und wegen seiner Verdienste als Leiter des Hilfswerks zur Rettung von Judenchristen 1964 durch die Jerusalemer Gedenkstätte Jad vaSchem als »Gerechter unter der Völkern« gewürdigt worden ist. Doch offensichtlich hat auch die praktische Solidaritätsarbeit bei Grüber zu keiner theologischen Neubesinnung über das christlich-jüdische Verhältnis geführt.

Der amerikanische Rabbiner Richard L. Rubenstein berichtet in seinem Buch *After Auschwitz* (1966) von seinem ersten Besuch in Berlin im August 1961, wenige Tage nachdem die Regierung der DDR die Mauer errichtet hatte. Bei dieser Gelegenheit war es am 17. August 1961 zu einer denkwürdigen Begegnung mit Propst Grüber in dessen Wohnung in Berlin-Dahlem gekommen. Das Gespräch muss unter nahezu apokalyptischen Bedingungen stattgefunden haben. Amerikanische Panzer rollten an Grübers Haus vorbei und regten ihn offenbar zu geschichtstheologischen Spekulationen an: »Gott bestrafe ein sündiges Deutschland. ... Gott mache die Deutschen zu Flüchtlingen, so wie sie andere heimatlos gemacht hätten.« So wie Gott in seinem Zorn heute die Deutschen für ihre Sünden bestrafe, so sei es auch »Gottes Wille gewesen, Adolf Hitler zu senden, um das europäische Judentum auszurotten.«³³ Und wie zum Beweis dieser Behauptung habe Grüber zu seiner Bibel gegriffen und aus ihr den Psalmvers (44,23) vorgelesen: »Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag.«³⁴ Rubenstein kommentiert diese ungeheuerliche Exegese: »Als ich Grüber diese Behauptung aufstellen hörte, hatte ich die ... vielleicht wichtigste Glaubenskrise meines bisherigen Lebens. Ich wußte, daß Grüber kein Antisemit war. ... Grüber wandte die Logik der Bundestheologie auf die Ereignisse des 20. Jahrhunderts an. ... Er erkannte, daß, wenn man die biblische Geschichtstheologie ernst nimmt, Adolf Hitler in gleichem Maße ein Werkzeug von Gottes Zorn ist wie Nebukadnezar.«³⁵ Und Rubenstein räumt ein: »Wenn man wie Propst Grüber die Bundestheologie ernst nimmt, muß Auschwitz das Mittel gewesen sein, mit dem Gott das jüdische Volk strafe, damit es besser das Licht sieht.«³⁶

Angesichts dieser theologischen Konsequenz sah sich Rubenstein vor die Entscheidung gestellt, »lieber in einem sinn- und zwecklosen Kosmos zu leben, als an einen Gott zu glauben, der seinem Volk Auschwitz zufügt.«³⁷ Nach Auschwitz sei die »jüdische Selbstbejahung« an die Stelle der Verneinung Israels durch seinen alten Gott getreten. Dieser Gott, der »Gott der Geschichte«, sei nun »tot«.³⁸

Die theologischen Folgerungen, die Richard Rubenstein aus Auschwitz gezogen hat, sind nicht unwidersprochen geblieben. Elie Wiesel etwa antwortete ihm in einer Diskussion, sein Vorschlag, den Gott der Geschichte zu verabschieden, sei allzu bequem: »Ich muß es dir sagen, daß du die Menschen in den Lagern nicht verstehst, wenn du behauptest, es sei schwieriger, heute in einer Welt ohne Gott zu leben. Nein! Falls du

Schwierigkeiten haben möchtest, entscheide dich dafür, mit Gott zu leben. ... Die wirkliche Tragödie, das wahre Drama ist das Drama derer, die heute noch glauben!«³⁹

Ich kann und will diese Kontroverse jetzt nicht entscheiden. Es ist aber darauf hinzuweisen, dass es noch bis zum Jahr 1980 gedauert hat, als sich mit der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland erstmals eine Evangelische Kirche konkret zur Schuld und Mitverantwortung am Holocaust bekannt hat. So setzen die zentralen Bekenntnissätze des bahnbrechenden Rheinischen Synodalbeschlusses *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden* vom 11. Januar 1980 mit einem entsprechenden Schuldbekennnis ein: »Wir bekennen betroffen die Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland am Holocaust.«⁴⁰

Entsprechend heißt es in der den Rheinischen Synodalbeschluss kommentierenden, von Eberhard Bethge entworfenen These zum »Holocaust als Wendepunkt«, die Ermordung der europäischen Juden bedeute »eine Krise unserer Zivilisation, Kultur, Politik und Religion«, wobei der religiöse Aspekt besonders betont wird, »weil für die Christen die geplante und durchgeführte Ausrottung des erwählten Volkes Gottes vollzogene Blasphemie ist«. Von diesem »ungeheuerlichen Ereignis« sei daher nicht nur »die Judenheit« betroffen, sondern »nicht weniger« auch »Christen in Deutschland«.⁴¹

Durch den Holocaust sei »die alte Frage nach der Theodizee in ungeahnter Schärfe neu gestellt«. Dies wird durch jüdische Stimmen einer Theologie nach dem Holocaust ausführlich belegt, wobei unter anderen Elie Wiesel zu Wort kommt: »Jude zu sein, bedeutet, sämtliche Gründe in der Welt dafür zu haben, keinen Glauben zu haben an Sprache, an Singen, an Gebete und an Gott; aber fortzufahren, die Geschichte zu erzählen, den Dialog weiterzutragen, und meine eigenen stillen Gebete zu haben und meine Auseinandersetzungen mit Gott.« Angesichts solcher jüdischer Stimmen müsse gefragt werden, »warum sich die Theodizeefrage nicht noch viel härter für Christen stellt«.⁴²

Es folgen Sätze, die in ihrer Ratlosigkeit für ein kirchliches Dokument ganz ungewöhnlich sind: »Christliche Antworten haben es schwer, wegen der Gefahr, aus der eigenen Verwicklung in das Geschehen zu entfliehen. ... Angesichts dieser Situation ist das Eingeständnis, daß wir jetzt keine Antwort haben – ja, nicht haben können, verantwortbar. ... Stumme tätige Buße könnte die

vorläufige, aber theologisch notwendige Antwort sein.« Es sei aber eine umfassende Umkehr notwendig, wobei die »möglichen Antworten« primär »auf ethischem Feld« lägen, auch wenn sie »tatsächlich ... theologisch begründet sind«. Neben Konsequenzen auf den Ebenen von Zivilisation, Kultur und Politik fordert die These, auf der Ebene der Religion einen »Prozeß des Umdenkens bestimmter theologischer Vorstellungen« einzuleiten.⁴³

Schlussbemerkungen

Ich habe von kirchlichem Umgang mit Schuld als Schuldkenntnis und als Schuldbekennnis gesprochen. Und ich habe davon gesprochen, wie es der Kirche die Sprache verschlägt angesichts der Schuldkenntnis. Dietrich Bonhoeffer hat dies ein »qualifiziertes Schweigen« genannt, das sich vom unqualifizierten Reden, aber auch von einem schuldhaften Verschweigen darin unterscheidet, dass es selbst ein Ausdruck der Schuldkenntnis ist.⁴⁴ Solch qualifiziertem Schweigen entspricht aber die Bereitschaft zur Umkehr in einem sich selbst interpretierenden zeichenhaften Handeln. Hier wäre zum Beispiel von Aktion Sühnezeichen zu reden: »Daß unbewältigte Gegenwart an unbewältigter Vergangenheit krank, daß am Ende Friede nicht ohne Versöhnung werden kann, das ist weder rechtlich noch programmatisch darzustellen. Aber man kann es einfach tun.«⁴⁵ So begründete Lothar Kreyssig die Gründung von Aktion Sühnezeichen vor der Synode der EKD am 30. April 1958. Aber darüber zu reden, wäre ein anderer Vortrag.

Anmerkungen:

¹ Für die Dokumentation der Tagung »Gelingen und Grenzen von Versöhnung« überarbeiteter Vortrag, der zuerst am 29. März 2012 in der Französisch-reformierten Gemeinde Frankfurt am Main gehalten wurde.

² Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Wie die Schuld bei den Evangelischen eine Frage wurde*, in: Paul Petzel u. Norbert Reck (Hg.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003, 252f.

³ Marquardt, a.a.O., 253.

⁴ Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, »Der Wille als Tatwille ist von vornherein böse.« *Ideologiekritik und Ideologie in einem prägnanten Satz Rudolf Bultmanns*, in: *Evangelische Theologie* 62 (2002), 414–430.

⁵ Marquardt, *Wie die Schuld*, in: Petzel u. Reck (Hg.), *Erinnern*, 251.

⁶ Marquardt, *ebd.*

⁷ Vgl. Marquardt, a.a.O., 253.

⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, hg. v. Ilse Tödt u. a. (DBW 6), München 1992, 125.

⁹ Bonhoeffer, a.a.O., 126. – Bonhoeffer kann daher die Kirche in einem seiner zugespitzten Sätze als »jene Gemeinschaft von Menschen« definieren, »die durch die Gnade Christi zur Erkenntnis der Schuld an Christus geführt worden ist. ... Wo es anders wäre, wäre die Kirche nicht mehr Kirche« (*ebd.*).

¹⁰ Bonhoeffer, a.a.O., 126f.

¹¹ Bonhoeffer, a.a.O., 128.

¹² Bonhoeffer, a.a.O., 129.

¹³ Bonhoeffer, a.a.O., 130. – Der Satz lässt im Manuskript mehrere Stufen der Bearbeitung erkennen. Der Ausdruck »Brüder Jesu Christi« wurde erst zuletzt eingefügt.

¹⁴ Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer und die Juden*, in: Ernst Feil u. Ilse Tödt (Hg.), *Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute*, München 1980, 202.

¹⁵ Vgl. Bonhoeffer, *Ethik*, 130, Anm. 21 [d. Herausgeber]. – Es gibt jedoch gute Gründe zur Annahme, dass Bonhoeffer bei diesem Ausdruck zugleich an die Opfer der Euthanasie-Morde gedacht haben dürfte. Vgl. dazu jetzt Beate M. Schutte, »Der leidende Mensch ist Gottes Ebenbild.« *Dietrich Bonhoeffers Widerspruch gegen den Sozialdarwinismus und seine Relevanz für den Lebensschutz und die Selbstbestimmung von Menschen mit Demenz*, Düren 2019.

¹⁶ Vgl. Hans Asmussen an Willem A. Visser't Hooft, Berlin, 13. 12. 1942, in: Martin Greschat (Hg.), *Die Schuld der Kirche*, München 1982, 25f.

¹⁷ Marquardt, *Wie die Schuld*, in: Petzel u. Reck (Hg.), *Erinnern*, 254.

¹⁸ Adolf Freudenberg an Hans Asmussen, 11. Januar 1943, in: Greschat (Hg.), *Die Schuld der Kirche*, 27f. – Vgl. *ders.*, *ebd.*: »Unsere Predigt muß ganz hart und verständlich von dem am Kreuz vollstreckten niederschmetternden Urteil über unsere, des deutschen Volkes konkrete Sünden reden, um wirklich die Zerschlagenen aufrichten zu können. Wir müssen die 10 Gebote buchstabieren, indem wir ganz deutlich von ihrer schamvollen Verlästerung sprechen.« – Vgl. Marquardt, *Wie die Schuld*, in: Petzel u. Reck (Hg.), *Erinnern*, 255.

¹⁹ Willem A. Visser't Hooft, *Die Nachkriegsaufgaben des Weltrates der Kirchen* (Mai 1943), in: Greschat (Hg.), *Die Schuld der Kirche*, 29f. – Vgl. F.-W. Marquardt, *Wie die Schuld*, in: Petzel u. Reck (Hg.), *Erinnern*, 255.

²⁰ Karl Barth an Martin Niemöller, Basel, 28. September 1945, in: Greschat (Hg.), *Die Schuld der Kirche*, 86f. – Vgl. F.-W. Marquardt, *Wie die Schuld bei den Evangelischen eine Frage wurde*, in: Petzel u. Reck (Hg.), *Erinnern*, 256.

²¹ Barth an Niemöller, Basel, 28. September 1945, in: Greschat (Hg.), *Die Schuld der Kirche*, 86. – Vgl. Marquardt, *Wie die Schuld*, in: Petzel u. Reck (Hg.), *Erinnern*, 256. – Marquardt erinnert daran, dass Barth auch ausdrücklich auf den bereits am 11. Juni 1945 veröffentlichten Aufruf des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Deutschlands als Vorbild verwiesen habe, »in dem unpathetisch, politisch einfach und deutlich von der Schuld des deutschen Volkes geredet worden« sei, nicht zuletzt auch von dem »langen Weg der deutschen politischen und geistigen Entwicklung hin zu Hitler« als einem »Irrweg«.

²² Die Stuttgarter Erklärung vom 18./19. Oktober 1945, in: Greschat (Hg.), *Die Schuld der Kirche*, 102.

²³ Marquardt, *Wie die Schuld*, in: Petzel u. Reck (Hg.), *Erinnern*, 256. – Immerhin redet Hans Asmussen in seinem Kommentar zur Stuttgarter Erklärung (2. 12. 1945) en passant auch einmal von »unsrer Schuld an den Nichtariern« (in: Greschat [Hg.], *Die Schuld der Kirche*, 136). Und Martin Niemöller kommt in seinem Vortrag in der Neustädter Kirche in Erlangen (22. 1. 1946) wiederholt auf die »5,6 Millionen hingemordeter Juden« zu sprechen (in: Greschat [Hg.], *Die Schuld der Kirche*, 190); vgl. auch ders., a.a.O., 191: »... das furchtbare Leid, das wir, wir Deutsche, über andere Völker gebracht haben, ... das, was in Polen passierte, ... die Entvölkerung von Rußland (Empörung, Scharren und Zwischenrufe: »Und die Schuld der anderen?«) und ... die 5,6 Millionen toten Juden! Das steht auf unseres Volkes Schuldkonto, das kann niemand wegnehmen!«

²⁴ Vgl. Marquardt, *Wie die Schuld*, in: Petzel u. Reck (Hg.), *Erinnern*, 257. – Vgl. ebd.: »Eine Schuld-Frage entstand im deutschen Protestantismus am Wissen um die Judenmorde.«

²⁵ Elisabeth Schmitz, *Zur Lage der deutschen Nichtarier*; zit. nach: Hannelore Erhart, Ilse Meseberg-Haubold u. Dietgard Meyer, Katharina Staritz. Dokumentation. Mit einem Exkurs Elisabeth Schmitz, *Neukirchen-Vluyn* 1999, 240 u. 245.

²⁶ Schmitz, *Zur Lage der deutschen Nichtarier*, a.a.O., 246. – In einer Fußnote zu seinem Aufsatz »Dietrich Bonhoeffer und die Juden« hat Eberhard Bethge in dieser Passage der Denkschrift sogar »eine Art Absage an eine Judenmission« sehen wollen (Bethge, *Dietrich Bonhoeffer und die Juden*, in: Feil u. Tödt [Hg.], *Konsequenzen*, 213 [Anm. 18]).

²⁷ Elisabeth Schmitz, *Brief an Karl Barth*, 18. 4. 1933; zit. nach: Dietgard Meyer, *Exkurs: Elisabeth Schmitz*, in: Erhart, Meseberg-Haubold u. Meyer, Katharina Staritz, 201f. – In gewisser Weise kann Karl Barths Kampfschrift *Theologische Existenz heute!* vom 25. Juni 1933 als Reaktion auf das Drängen von Elisabeth Schmitz interpretiert werden. Jedenfalls hat Schmitz diese Schrift in diesem Sinn dankbar begrüßt.

²⁸ Dieter Schellong, *Gedenken und Interesse. Von den Schwierigkeiten, vergangener Schuld zu gedenken*, in: Petzel u. Reck (Hg.), *Erinnern*, 273. – Vgl. auch a.a.O., 272: »Wenn es nun darauf ankommt, den Anfängen zu wehren, dann muß m. E. auch in Bezug auf die Zeit des Nationalsozialismus besonders der Anfänge gedacht werden, als die Weichen im öffentlichen Leben erst gestellt wurden.«

²⁹ Schellong, a.a.O., 273f.

³⁰ Otto Dibelius, *Wochenschau*, in: *Berliner evangelisches Sonntagsblatt*, 9. April 1933. – Dibelius meint weiter: »Es gibt schließlich immer nur zweierlei, was getan werden muß. Das Erste ist eine langfristige Sperre der deutschen Ostgrenze gegen die jüdische Einwanderung. (...) Sobald die jüdische Einwanderung abgesperrt ist, geht das Judentum in Deutschland zurück. Die Kinderzahl der jüdischen Familien ist klein. Der Prozeß des Aussterbens geht überraschend schnell vor sich. Das andere aber ist die Festigkeit der eigenen Art, die einer fremden Rasse nicht erliegt.«

³¹ Vgl. Schellong, *Gedenken und Interesse*, in: Petzel u. Reck (Hg.), *Erinnern*, 273: »Dass Otto Dibelius (...) diese Aktion vor dem Ausland verteidigt hat, ist eine Schuld, über die man irgendwann ein Bekenntnis von ihm erwartet hätte. Vergebens.«

³² Hans Joachim Iwand, *Antwort. Ein Brief an J. L. Hromádka*, in: *Communio Viatorum* 2 (1959), 129f. – In diesem Zusammenhang erinnert Iwand auch an Karl Barths Satz, »dass Antisemitismus heute die Sünde gegen den Heiligen Geist sei«.

³³ Richard L. Rubenstein, *Der Tod Gottes*, in: Michael Brocke u. Herbert Jochum (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, München 1980, 116.

³⁴ Vgl. Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz*; zit. nach Yehoshua Amir, *Jüdisch-theologische Positionen nach Auschwitz*, in: Günther Bernd Ginzel (Hg.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, Heidelberg 1980, 442. – Psalm 44,23: »Deinetwegen werden wir ständig gemordet, gewertet wie Schafe, zum Schlachten bestimmt.«

³⁵ Rubenstein, *Der Tod Gottes*, in: Brocke u. Jochum (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein*, 116.

³⁶ Rubenstein, a.a.O., 117.

³⁷ Rubenstein, a.a.O., 117f.

³⁸ Rubenstein, *After Auschwitz*, 154; zit. nach Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988, 127.

³⁹ Elie Wiesel (1979); zit. nach Christoph Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh 1995, 264.

⁴⁰ *Evangelische Kirche im Rheinland, Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Handreichung Nr. 39*, Düsseldorf 1980, 10. – Zu Bethges Beitrag vgl. Andreas Pangritz, *Eberhard Bethges Beitrag zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, in: Martin Hüneke u. Heinrich Bedford-Strohm (Hg.), *Eberhard Bethge. Weggenosse, Gesprächspartner und Interpret Dietrich Bonhoeffers*, Gütersloh 2011, 161–186.

⁴¹ *Der Holocaust als Wendepunkt*, in: *Evangelische Kirche im Rheinland, Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, 13f.

⁴² *Der Holocaust*, a.a.O., 16f.

⁴³ *Der Holocaust*, a.a.O., 18f.

⁴⁴ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, hg. v. Joachim Soosten (DBW 1), München 1986, 172: »Vermag die Kirche aber nicht autoritativ zu sprechen, so gibt es für sie noch ein qualifiziertes Schweigen, das von dem unqualifizierten Beiseitelassen und Darüberhinweggehen wesentlich unterschieden ist.« – Vgl. auch Dietrich Bonhoeffer, *Zur theologischen Begründung der Weltbündarbeits*, in: ders., *Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932*, hg. v. Eberhard Amelung u. Christoph Strohm (DBW 11), Gütersloh 1994, 330: »Qualifiziertes Schweigen könnte der Kirche heute vielleicht angemessener sein als ein Reden, das möglicherweise sehr unqualifiziert ist.«

⁴⁵ Lothar Kreyssig, zit. nach Christian Staffa, *Vorwort*, in: Gabriele Kammerer, *Aktion Sühnezeichen Friedensdienste. Aber man kann es einfach tun*, Göttingen 2008, 7.