

Helmut Gollwitzers Theologie des christlich-jüdischen Verhältnisses

Versuch einer kritischen Bilanz*

Andreas Pangritz

Helmut Gollwitzer war – um es in der Terminologie seines Lehrers Karl Barth zu formulieren – ein „irregulärer Dogmatiker“. Unter „irregulärer“ Dogmatik hat Barth in seinem Dogmatik-Entwurf von 1927 eine solche „Besinnung auf das Wort Gottes“ verstehen wollen, die – im Unterschied zur regulären, d. h. schulmäßigen, „methodisch aufs Ganze gehenden“ Dogmatik – „unmethodisch, chaotisch, freischärlerhaft in vereinzelt angesetzten Vorstößen geübt“ werde. Barth selbst hatte dem „regulären“ Verfahren – trotz der damit verbundenen Gefahr der „Dogmatisierung, Systematisierung, Verknöcherung und Verholzung“ – den Vorzug gegeben, da nur so die aufbauende „Belehrung“ möglich sei, die er im Interesse der Kirche für nötig hielt. Gleichwohl hat er eingeräumt, daß in „irregulärer Dogmatik“ die Besinnung auf das Wort Gottes „oft unendlich viel fruchtbarer“ geübt werde als in den „methodisch aufs Ganze gehenden Versuchen“. Jedenfalls könne die Arbeit irregulärer Dogmatiker „sehr wohl zu Teilerfolgen führen, die bedeutsamer und ernsthafter sind als die Leistungen von Dutzenden allzu methodischer Methodiker, die von der Sache vielleicht wirklich weniger wissen als solche Freischärler“. Das bedeutsamste theologiegeschichtliche Beispiel für solche irreguläre und gleichwohl sachliche Dogmatik war für Barth „kein anderer als Luther“.¹

Auch der Lutheraner Gollwitzer war solch ein „Freischärler“. Aber was ist die „Sache“, um die es in seiner Dogmatik geht? „Irregulär“ ist seine Theologie ja nicht zuletzt, weil sie – entgegen der Anweisung seines Lehrers – eher „zur Lage“ als „zur Sache“ zu sprechen scheint. Gollwitzers Theologie ist – um mit Theodor W. Adorno zu reden – „eingreifendes Denken“.² Es ist die Gefahr solcher „Flugblatt“-Theologie, daß sie mit dem Anlaß, aus dem heraus sie formuliert wird, veraltet. Gollwitzer ist dieser Gefahr ebensowenig entgangen wie Luther. Fragen wir dennoch: „Was bleibt?“, dann müßte die Antwort wohl lauten: Gollwitzers Entdeckung Israels für die christliche Theologie. Denn hier am wenigsten

* Überarbeitete Fassung eines Gastvortrags vom 29. März 1995 an der *Faculteit der Godgeleerdheid der Universiteit van Amsterdam*.

¹ K. Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf, Bd. 1: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik (1927), Neuausgabe, hg. v. G. Sauter, Zürich 1982, 151.

² Vgl. Th. W. Adorno, Eingriffe. Neun kritische Modelle (1963), in: ders., Ges. Schr. 10/2: Kulturkritik und Gesellschaft II, hg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1977, 457: „Wird zu den Eingriffen schon einmal das Verbot assoziiert, so sollen Erwägungen, die eingreifen wollen, metaphorisch wenigstens daran sich erinnern, Tabu und Einverständnis verletzen“.

ist bislang eingelöst, was als theologische Aufgabe von ihm benannt wurde.

„Irregulär“ ist Gollwitzers Theologie aber auch, weil sie von Erfahrungen ausgeht. Die Frage, wie F.-W. Marquardt sie formuliert hat, „*ob Theologie aus der Geschichte lernen könne, mehr: ob sie dies dürfe*“, ist ja nicht einfach von der Hand zu weisen. „Kann Erfahrung theologischen Stellenwert beanspruchen? Wenn ja, welchen? Inwiefern können geschichtliche Erfahrungen Grundbestände theologischer Tradition, ja des biblischen Textes selbst – wie den vielgestaltigen biblischen, dogmatischen, kirchlichen Antijudaismus – fraglich machen und zum Überholtwerden bestimmen?“ Wir haben jedenfalls auszugehen von dem Faktum, daß in Gollwitzers Theologie des christlich-jüdischen Verhältnisses geschichtliche Erfahrung theologischen Stellenwert beansprucht. Die Erkenntnis, „daß nach Auschwitz die Lage der christlichen Theologie vom Grunde her erschüttert sein könnte“, unterliegt in Deutschland immer noch dem Häresieverdacht.³ Gollwitzer konnte sich ihr auf Dauer nicht entziehen, sondern wurde durch sie in eine theologische Umkehrbewegung hineingerissen.

Wie seine Theologie aus Lebenserfahrungen hervorgegangen ist, so zielte sie auch unmittelbar auf gesellschaftliche Praxis. Marquardt redet daher auch von der „praktischen Formbestimmtheit“ von Gollwitzers Theologie, die besonders deutlich werde eben „in der Erkenntnisarbeit zum christlich-jüdischen Verhältnis“.⁴ Gemessen an der theologischen Tradition ist die Reflexion des christlich-jüdischen Verhältnisses freilich ein eher exzentrisches Thema. Dennoch wage ich zu behaupten, daß sich eben von diesem Randthema der Tradition her am ehesten all die anderen Themen erschließen lassen, mit denen Gollwitzer sich auseinandergesetzt hat. Dies gilt nicht zuletzt für Gollwitzers Sozialismus, der heute bekanntlich unter dem Verdacht steht, zu den schnell veralteten Momenten seines Denkens zu gehören. Von der Israellehre her könnte sich erweisen, daß auch dieser Sozialismus ein notwendiger Bestandteil des Gollwitzerschen „Systems“ ist: Dies war – im Sinne von Martin Bubers „Pfad in Utopia“⁵ – ein anarchischer Sozialismus, geprägt nicht zu-

³ F.-W. Marquardt, Hermeneutik des christlich-jüdischen Verhältnisses. Über Helmut Gollwitzers Arbeit an der „Judenfrage“, in: A. Baudis u. a. (Hg.), Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Helmut Gollwitzer zum 70. Geburtstag, München 1979, 141. – Zum Häresieverdacht vgl. E. Käsemann, Brief an H. Gollwitzer vom 19.10.1980 (Nachlaß Gollwitzer): Die „Ungeheuerlichkeit“ der „These, die Juden bedürften des Mittlers Christus nicht“, verlange, „daß man sie ernstnimmt“. Sie beweise „eine nicht geringere Irrlehre als die der DC, und zwar gleichfalls die Verteidigung eines doppelten Offenbarungsweges“. Entsprechend konstatiert Käsemann beim Rheinischen Synodalbeschluß „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ vom Januar 1980 „Geschichtstheologie mit dem (Unheils)Kairos Auschwitz“ und insistiert: „Theologie nach Auschwitz kann ich nicht treiben, weil ich stets und überall Theologie des Kreuzes zu treiben habe...“

⁴ Marquardt (s. Anm. 3), 138.

⁵ Vgl. M. Buber, Der utopische Sozialismus (1950/52), Köln 1967.

letzt durch das Israel-Erlebnis, insbesondere durch das Genossenschafts-Experiment der Kibbuzim.

In der folgenden Darstellung von Gollwitzers Theologie des christlich-jüdischen Verhältnisses soll zunächst an Erfahrungsmomente erinnert werden, die seine Dogmatik nachhaltig prägten. Es folgt eine exemplarische Erinnerung an Konflikte, die dokumentiert, welche Hemmungen auch auf Gollwitzers Seite auf dem Weg zur Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses zu überwinden waren. In einem dritten Teil sollen dann einige Grundzüge seiner Israel-Theologie erörtert werden, die uns schließlich in einem vierten Teil Anlaß zu kritischen Rückfragen geben.

I. Prägende Erfahrungsmomente

Fragen wir nach den Erfahrungsmomenten, die Gollwitzers Theologie des christlich-jüdischen Verhältnisses prägten,⁶ dann muß zumindest auf zwei Schlüsseldaten verwiesen werden: die nationalsozialistische Judenverfolgung und die Staatsgründung Israels.

Helmut Gollwitzer zählte zu den wenigen, die das Schweigen der Kirchen, auch der Bekennenden Kirche, durchbrachen, als die Synagogen brannten.⁷ So stellte er aus Anlaß der sog. „Reichskristallnacht“ im Fürbittgottesdienst am Bußtag, dem 16. November 1938, die Frage: „Wer soll denn heute noch predigen? Wer soll denn heute noch Buße predigen? Ist uns nicht allen der Mund gestopft an diesem Tage? Können wir heute noch etwas anderes, als nur schweigen?“⁸

Bereits hier wird deutlich, was es mit Gollwitzers Erfahrung des christlich-jüdischen Verhältnisses auf sich hat: „Erfahrungen“ sind für Gollwitzer „nicht Fakten, die es als solche gibt, sondern je schon von uns gedeutete Widerfahrnisse“.⁹ Das bloße Faktum, der Pogrom gegen die Juden, war doch auch von anderen wahrgenommen worden. Warum schweigen diese Zeugen?¹⁰ Warum redet Gollwitzer? Die zum Fürbittgottesdienst versammelte Gemeinde ist nach Gollwitzer „mit verhaftet

⁶ Vgl. zum folgenden ausführlicher meinen Aufsatz „Umkehr und Erneuerung. Helmut Gollwitzers Beitrag zur Veränderung des christlich-jüdischen Verhältnisses“, in: BThZ 12, 1995, 269–284.

⁷ Zu Gollwitzers Zeit in der Dahlemer Bekennenden Gemeinde vgl. jetzt: G. Schäberle-Koenigs, „Und sie waren täglich einmütig beieinander...“ Eine wissenschaftliche Untersuchung über das Leben und das Selbstverständnis der Bekennenden Gemeinde Berlin-Dahlem in den Jahren 1937 bis 1945, Diss. FU Berlin 1994 (noch unveröffentlicht).

⁸ H. Gollwitzer, Predigt über Lukas 3,3–14, in: Dennoch bleibe ich stets an dir... Predigten aus dem Kirchenkampf 1937–1940, hg. v. J. Hoppe, Ausgew. Werke, Bd. 1, München 1988, 52 f.

⁹ Vgl. H. Gollwitzer, Der Gott der Philosophen und die Theologie, in: Mensch, du bist gefragt. Reflexionen zur Gotteslehre, hg. v. P. Winzeler, Ausgew. Werke, Bd. 3, München 1988, 302.

¹⁰ Vgl. W. Gerlach, Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden (Studien zu Kirche und Israel, Bd. 10), 2., bearbeitete und ergänzte Aufl., Berlin 1993.

... in die große Schuld, daß wir schamrot werden müssen und mit gemeinsamer Schande behaftet sind. Es steckt ja in uns allen... Wir sind auch alle daran beteiligt, der eine durch die Feigheit, der andere durch die Bequemlichkeit, die allem aus dem Wege geht, durch das Vorübergehen, das Schweigen, das Augenzumachen, durch die Trägheit des Herzens ..., durch die verfluchte Vorsicht...“¹¹

Gollwitzers Bußtagspredigt legt demnach Zeugnis ab von einer theologisch reflektierten Erfahrung, von der Erfahrung der Schuld.¹² Sie ist ein Sündenbekenntnis, das in die Frage nach der Buße mündet: „Was sollen wir tun?“ Gollwitzer antwortet auf diese Frage mit einem Satz aus der Hebräischen Bibel, der seit 1933 für Dietrich Bonhoeffer zum konkreten Gebot geworden war: „Tue deinen Mund auf für die Stummen, und für die Sache aller, die verlassen sind!“ (Spr 31,8) Und er kommentiert: „Gott will Taten sehen..., gute Werke gerade von denen, die mit Christi Hilfe entronnen sind... Nun wartet draußen unser Nächster, notleidend, schutzlos, ehrlos, hungernd, gejagt und umgetrieben von der Angst um seine nackte Existenz, er wartet darauf, ob heute die christliche Gemeinde wirklich einen Bußtag begangen hat. Jesus Christus wartet darauf!“¹³

Für die Berliner Lehrerin Elisabeth Schmitz wurde diese Predigt zum Anlaß, Gollwitzer einen Dankbrief zu schreiben, in dem sie zugleich fordert: „In die Fürbitte gehören nicht nur die verhafteten Pfarrer und nicht nur die Christen, sondern auch die Juden, d. h. alle die 40 000 oder mehr Verschleppten... Es gehen Gerüchte um ..., daß ein Zeichen an der Kleidung beabsichtigt sei... Wir haben die Vernichtung des Eigentums erlebt, zu diesem Zweck hatte man im Sommer die Geschäfte bezeichnet. Geht man dazu über, die Menschen zu bezeichnen, so liegt ein Schluß nah, den ich nicht weiter präzisieren möchte... Darf die Kirche das zulassen? Ich bin überzeugt, daß – sollte es dahin kommen – mit dem letzten Juden auch das Christentum aus Deutschland verschwindet. Das kann ich nicht beweisen, aber ich glaube es.“¹⁴ Mit dieser Schlußaussage

¹¹ Gollwitzer, Predigt über Lukas 3,3–14 (s. Anm. 8), 57.

¹² Vgl. Marquardt (s. Anm. 3), 141: „Nun haben die Erfahrungsmomente im Neuansatz des Gollwitzerschen Denkens einen theologisch relevanten Kern... Er arbeitet aus einem Motiv des christlichen Glaubens selbst: aus Scham und Schuld-erkenntnis.“

¹³ Gollwitzer, Predigt über Lukas 3,3–14 (s. Anm. 8), 59f; vgl. *D. Bonhoeffer*, Brief an E. Sutz vom 11. 9. 1934: „Es muß auch endlich mit der theolog. begründeten Zurückhaltung gegenüber dem Tun des Staates gebrochen werden – es ist ja doch alles nur Angst. ‚Tu den Mund auf für die Stummen‘ Spr 31,8 – wer weiß denn das heute noch in der Kirche, daß dies die mindeste Forderung der Bibel in solchen Zeiten ist?“ (in: Ges. Schr., Bd. 1, München 1965², 42); vgl. auch: ders., *Vergegenwärtigung neutestamentlicher Texte* (1935), in: Ges. Schr., Bd. 3, München 1966², 324: „Der Dienst der Kirche hat an denen zu geschehen, die Gewalt und Unrecht leiden... ‚Tue Deinen Mund auf für die Stummen‘ Spr 31,8. Hier wird wahrscheinlich die Entscheidung fallen, ob wir noch Kirche des gegenwärtigen Christus sind. Judenfrage.“

¹⁴ *Elisabeth Schmitz*, Brief an H. Gollwitzer vom 24. 11. 1938, zit. nach: G. Graff u. a. (Hg.), *Unterwegs zur mündigen Gemeinde. Die evangelische Kirche im Na-*

gibt Elisabeth Schmitz ihrer Überzeugung von der unauflösliehen Zusammengehörigkeit von Kirche und Israel Ausdruck – „in echter unaufhörlicher Begegnung“, wie Dietrich Bonhoeffer drei Jahre später in einem Einschub zu einem „Ethik“-Fragment formulieren würde.¹⁵

In der Dahlemer Gemeinde blieb Gollwitzers Bußtagspredigt nicht ohne Folgen. Zu ihren unmittelbaren Wirkungen zählt die Organisierung der „Dahlemer Judenhilfe“ durch den Kreis von Helferinnen und Helfern um Gertrud Staewen.¹⁶ Gollwitzer selbst erlebte die nationalsozialistische Judenverfolgung seit seiner Einziehung zur Wehrmacht am 5. Dezember 1940 dann in erster Linie als Sanitäter, d. h. als Teilnehmer an dem Vernichtungskrieg im Osten. Noch vierzig Jahre später erinnerte er sich voller Scham an die „Selektierungen“ der Politikommissare, der Juden, der Kommunisten und an die Denunziationen.¹⁷ Zugleich wurde er von Dahlemer Gemeindegliedern in verschlüsselter Sprache über die Deportationen in Berlin und die illegalen Hilfsversuche auf dem laufenden gehalten.

Wir kommen zu einem zweiten Erfahrungsmoment: Noch vor Gollwitzers Entlassung aus der russischen Kriegsgefangenschaft¹⁸ war am 14. Mai 1948 der Staat Israel proklamiert worden. Theologisch bedeutsam wurde dieses Ereignis für Gollwitzer spätestens seit der Reise, die er – zusammen mit seiner Frau Brigitte¹⁹ und deren Eltern – im Frühjahr 1958 nach Israel unternahm. Ein Echo dieser Reise stellt die Festrede dar, die Gollwitzer am 10. Mai 1958 im Auditorium maximum der Freien Universität Berlin aus Anlaß des zehnjährigen Jubiläums der Staatsgründung Israels hielt.

Bezeichnend für Gollwitzers Theologisieren ist der lange Anlauf, den er

tionalsozialismus am Beispiel der Gemeinde Dahlem. Bilder und Texte einer Ausstellung im Friedenszentrum Martin-Niemöller-Haus Berlin-Dahlem, Stuttgart/Berlin 1989², 90 f.

¹⁵ Vgl. *D. Bonhoeffer, Ethik*, hg. v. I. Tödt, H. E. Tödt, E. Feil und Cl. Green (DBW 6), München 1992, 95.

¹⁶ Vgl. *Gertrud Staewen, Bilder aus der illegalen Judenhilfe*, in: *Unterwegs*, Jg. 1, 1947, H. 3, 22 f.

¹⁷ Vgl. *H. Gollwitzer, Der Überfall*, in: *Der Krieg trifft jeden mitten ins Herz. Malerei, Graphik und Plakate aus Minsk und Berlin (West)*, Berlin 1985, 96f: „Zwei untergetauchte Judenfamilien haben wir gestern aufgestöbert und gleich abgeliefert, erzählten mir lachend verwundete Kameraden auf dem Hauptverbandsplatz. ‚Wißt ihr, was mit denen geschieht?‘ ‚Nun ja, müssen ja weg, müssen alle weg, die Juden sind unser Unglück. Ohne die hätten wir keinen Krieg.‘ Tief hatte sich das eingefressen.“

¹⁸ Vgl. *H. Gollwitzer, „... und führen, wohin du nicht willst“*. Bericht einer Gefangenschaft (Sonderausgabe für das Bundesministerium für Gesamtdeutsche Fragen), München 1951.

¹⁹ Brigitte Freudenberg (1922–1986), Dahlemer Gemeindeglied jüdischer Herkunft, hatte im Februar 1939 als 17jährige in die Schweiz emigrieren müssen. Nach ihrer Rückkehr aus dem Exil und Gollwitzers Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft hatten die beiden am 31. März 1951 geheiratet. Zu Brigitte Gollwitzer vgl. das Gespräch, das Hajo Funke 1982 mit ihr führte: „In der Friedensbewegung finde ich etwas von dem, was wir uns 1945 erhofft hatten“, in: *Ästhetik und Kommunikation*, H. 52: *Mythos Berlin*, 1983, 99–114.

nimmt, bevor er auf die theologische Pointe kommt: „Die Bedeutung des Staates Israel für uns“ erweist sich für ihn ja im Zusammenwirken dreier Momente, „eines soziologischen, eines moralischen und eines theologischen Moments“; und Gollwitzer will ganz bewußt „dem ersten den breitesten Raum geben, weil bei ihm am meisten zu erzählen“ sei.²⁰ Unter diesem „soziologischen Moment“ versteht er „die Tatsache, daß wir in Israel das große Exempel eines nicht-restaurativen Gesellschaftsaufbaus vor uns haben“. Und dann gerät er ins Schwärmen, in einen „enthusiastischen Stil“, den er selbst vor seiner Reise „als Mangel der meisten Israelberichte empfunden habe“. Aber „die Gewalt der Eindrücke ... , die dort den Reisenden überfallen“, sei eben doch zu groß, um weiterhin in Skepsis zu verharren.²¹ Gollwitzer kann seine Begeisterung für den jugendbewegten jungen Staat nicht verschweigen: „Wir erleben nun die Früchte und sind Zeugen eines in der Geschichte wohl einmaligen Vorgangs: die Verwandlung eines uralten Volkes, das 1900 Jahre vom Boden abgeschnürt, von vielen bürgerlichen Erwerbszweigen ebenso wie von staatlicher Mitverantwortung abgeschnitten war, getreten und fast zertreten, äußerlich und innerlich entstellt ... – die Verwandlung dieses Volkes in ein junges, ja das jüngste und jugendkräftigste Volk der heutigen Erde.“²²

Das führt auf das „moralische Moment“ der Bedeutung Israels: Es handelt sich hier um Überlebende, um diejenigen, „die uns, unserem Morden entgangen sind“. So durchfährt es Gollwitzer angesichts von „leidenschaftlichen Begrüßungen“ und dem „Tumult zärtlicher Wiedersehensfreude“ auf dem Flughafen: „Das sind alles Überlebende, Entronnene! ... Diese alle sollten nach dem erklärten Willen der Führung, der unser Volk jahrelang so begeistert zugejubelt hat, eigentlich nicht mehr leben.“ Und dieser „Mordgeist“ der Deutschen war auf dem Boden der „jahrhundertealten Verachtung der Juden von christlicher Seite“ erwachsen.²³

Schließlich zum explizit „theologischen Moment“: Es besteht nach Gollwitzer darin, „daß Israel Israel ist“. Es sei „das Volk, dessen ganzes unerhörtes, unvergleichliches Schicksal bis zum heutigen Tage daher rührt, daß es in ein Gottesverhältnis geraten ist, das es nicht aufkündigen kann, auch wenn es möchte, und das sein Wesen und Schicksal bestimmt.“ Israel ist nach Gollwitzer „das theologische Volk *kat exochen*“. Daher müsse, „wer sich mit Israel beschäftigt, ... *nolens volens* zum Theologen werden“. Anders könne niemand die Bedeutung erfassen, die darin liegt, „daß nun das auserwählte Volk und das verheißene Land sich wiedergefunden haben“.²⁴ Und Gollwitzer beschließt seine Festrede

²⁰ H. Gollwitzer, Israel und wir, in: Auch das Denken darf dienen. Aufsätze zu Theologie und Geistesgeschichte, hg. v. F.-W. Marquardt, Bd. 2, Ausgew. Werke, Bd. 9, München 1988, 82.

²¹ A.a.O. 83.

²² A.a.O. 86; vgl. auch 89.

²³ A.a.O. 91 f.

²⁴ A.a.O. 96 f.

mit einem Segensruf über Israel: „So geht dieses Israel uns alle an, und wir haben Anlaß, in Richtung Palästina zu sprechen: Schalom, Schalom, Schalom Israel!“²⁵

II. Krisen in der Begegnung

Gollwitzers Vortrag „Israel und wir Deutschen“, den er 1959 auf dem Kirchentag in München hielt,²⁶ führte dann 1961 auf dem Kirchentag in Berlin zur Gründung der ständigen Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen“ beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, an der sich von jüdischer Seite u. a. der Rabbiner Robert Raphael Geis beteiligte.

Wie revolutionär die von der Kirchentags-Arbeitsgemeinschaft seit 1961 vorgenommene Neubestimmung des christlich-jüdischen Verhältnisses zumal innerhalb der deutschen protestantischen Tradition war, kam nicht zuletzt auch darin zum Ausdruck, daß schwere Konflikte nicht ausblieben, Konflikte nicht nur mit konservativen Lutheranern oder auch mit Bundesgenossen aus den Zeiten des Kirchenkampfes, sondern auch innerhalb der Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen“. Diese Konflikte dokumentieren exemplarisch, daß die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses keine Sache eines ein für allemal zu fassenden Entschlusses sein konnte, sondern gerade von christlicher Seite her in mühsamer Arbeit immer wieder neu erkämpft werden mußte.

Erwähnung finden muß hier vor allem der in die Geschichte der Kirchentags-Arbeitsgemeinschaft als „Purim-Streit“ eingegangene Konflikt um das christliche Verständnis der „Judenmission“, den Gollwitzer im nachhinein als ein „reinigendes Gewitter“ beschreiben konnte.²⁷ In den Jahren 1963 und 1964, als der Streit ausgetragen wurde, war dies für die noch junge Arbeitsgemeinschaft jedoch eine existenzbedrohende Krise. Nur einer oberflächlichen Betrachtungsweise dürfte es als paradox erscheinen, daß der Konflikt sich an einem für Gollwitzer überaus bezeichnenden Vermittlungsversuch entzündete: dem Versuch, die Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen“ mit Vertretern der Judenmission ins Gespräch zu bringen.

Ausgelöst wurde die Krise durch einen apologetischen Leserbrief Gollwitzers an Wulf Thiel, den Herausgeber der konservativ-lutherischen „Berliner Kirchenbriefe“, in dem er eine bleibende „Verpflichtung“ der Christen „zum Evangeliumszeugnis gegenüber dem Judentum“ einräumte.²⁸ Robert Raphael Geis sah in dieser Formulierung eine Relativierung von Gollwitzers bisheriger Ablehnung der Judenmission,

²⁵ A.a.O. 102.

²⁶ H. Gollwitzer, Israel und wir Deutschen, in: ders., Forderungen der Freiheit. Aufsätze und Reden zur politischen Ethik, München 1962, 249–255; vgl. auch: Die Judenfrage – eine Christenfrage (1960), a.a.O. 255–268, und: Die Weltbedeutung des Judentums (1961), a.a.O. 268–274.

²⁷ Leiden an der Unerlöstheit der Welt. Robert Raphael Geis 1906–1972. Briefe, Reden, Aufsätze, hg. v. D. Goldschmidt in Zusammenarbeit mit Ingrid Überschär, München 1984, 227.

²⁸ „Berliner Kirchenbriefe“, Dezember 1963, zit. nach: Leiden (s. Anm. 27), 241.

worüber er sich in seiner „Purimbetrachtung“ zur „Woche der Brüderlichkeit“ in der „Allgemeinen Wochenzeitung der Juden“ empörte.²⁹ Gollwitzer wurde durch diese Reaktion nach eigenem Bekunden aus einem „Wolkenhimmel der Illusionen“ über die Qualität der Beziehungen innerhalb der Kirchentags-Arbeitsgemeinschaft herausgerissen. Gleichzeitig klagte er bei Geis jenseits bloßer Toleranz die Disziplin der Freundschaft ein, die auch Streit vertragen müsse: „... daß der andere seine Erkenntnis bezeugt und ich die meine, daß unser Dialog nicht ein harmonischer, sondern ein kritischer, gegenseitig kritischer ist, das gibt unserem Zusammensein die Spannung und damit die Fruchtbarkeit“.³⁰ Doch Geis insistierte: „Einmal hatte die Kirche die Chance des Christusbekenntnisses gegenüber uns Juden: im Dritten Reich. Diese Chance ist nicht wahrgenommen worden, sonst hätten Tausende und Abertausende von Christen für uns und mit uns in den Tod gehen müssen... Menschliche Scham sollte eine Benutzung des Ausdruckes vom Zeugnischarakter des Christentums gegenüber dem Judentum in dem von Ihnen gebrauchten Sinn verbieten.“³¹

Die Versöhnung kam schließlich nicht auf der Ebene theologischer Formeln zustande, sondern durch einen freundschaftlichen Brief von Geis an Gollwitzer (11. Mai 1964) und andere Gesten menschlicher Verbundenheit – „ein großer Rosenstrauß an das Krankenbett meiner Frau“ (Gollwitzer).³² Zwanzig Jahre später räumte Gollwitzer im Rückblick ein, daß er sich im „Purimstreit“ „schuldig gemacht“ habe. Seine Argumentation sei von einer „Blindheit“ geprägt gewesen, „in der sich Herzenshärte verrät“.³³ Inzwischen war ihm deutlich geworden: „Hinter jedem jüdischen Satz im Glaubensgespräch zwischen Juden und Christen steht das Leiden der Juden, nicht aber hinter jedem christlichen Satz. Dieser objektive Unterschied ist erst in der Krise dieser Wochen von uns wahrgenommen worden.“³⁴

²⁹ R. R. Geis, Judenmission. Eine Purimbetrachtung zur „Woche der Brüderlichkeit“, in: Allgemeine Wochenzeitung der Juden vom 8. 3. 1964: „Die Judenmission wird jetzt mit einem Mal von diesem Systematiker der evangelischen Theologie nicht mehr so strikt abgelehnt, sie soll nur nicht ‚von hohem Roß‘ erfolgen, Infanterie ist die Buße für das Schweigen der Kirche bei der Ermordung von Millionen Juden. Es könnte einem speiübel werden. Aber es ist ja Purim. Einen Kognak bitte!“ (zit. nach: Leiden, 244)

³⁰ H. Gollwitzer, Brief an R. R. Geis vom 14. 3. 1964, zit. nach: Leiden, 247 u. 249. – Vgl. auch Gollwitzers Brief an Geis vom 20. 3. 1964: „Wie konnten Sie nur denken, ich sei der Meinung, daß ein Jude meinen Herrn und Heiland Jesus Christus weniger nötig habe, als ich ihn nötig habe, und daß die Hoffnung des Neuen Testaments, Israel möge diesen Jesus von Nazareth als die Erfüllung seines Gottesweges erkennen, nicht auch meine Hoffnung sei?“ (zit. nach: Leiden, 256)

³¹ R. R. Geis, Brief an H. Gollwitzer vom 18. 3. 1964, zit. nach: Leiden, 253. – Vgl. auch den Brief von Geis an Gollwitzer vom 23. 3. 1964: „Ich möchte mich nicht noch einmal darüber auslassen, daß ich von dem Zeugnis im Wort weder von Juden noch von Christen viel halte und immer noch der Meinung bin, Zeugnis hätten wir beide allein durch unser Tun abzulegen“ (zit. nach: Leiden, 259).

³² A.a.O. 269.

³³ A.a.O. 228.

³⁴ A.a.O. 270.

In einem unveröffentlichten Briefwechsel mit Ernst Käsemann aus Anlaß des Rheinischen Synodalbeschlusses „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ hat Gollwitzer 1980 zusammengefaßt, was er im „Purimstreit“ gelernt hatte: „So total wie die christliche und von daher die nazistische Negierung des Juden war, so total muß unsere christliche Selbstprüfung heute werden. . . Einige von uns haben in den Nazi-Jahren das erkannt und sind deshalb nach dem Krieg auf einen theologischen Weg gekommen, den wir nur im ständigen Gespräch mit den trotz uns überlebenden Juden gehen konnten. Hier konnte es nicht darum gehen, Judenmission zu treiben, als wäre nichts geschehen. . . Weil wir selbst in dieser Lage ‚den Christus nötig haben‘, gerade darum waren wir nicht befugt, den christlich-jüdischen Dialog primär dazu zu suchen und zu benutzen, um die Juden zu belehren, wie nötig sie den Christus haben. . . Mit Juden leben, um ihre Vergebung bitten, um ihren Staat Israel uns sorgen und vor allem zuhören ihrem Glaubenszeugnis . . ., das war zunächst unsere Aufgabe und das hat für uns auch reiche Früchte neuer Einsicht in die beiden Teile unserer Bibel gebracht. . . Auf diesem Weg haben wir auch den Irrtum der Judenmission erkannt. . .“³⁵

Der „Purimstreit“ blieb nicht der einzige Konflikt Gollwitzers mit jüdischen Freunden. Als strukturverwandt mit dem vergeblichen Vermittlungsversuch zwischen judenmissionarischen Lutheranern und Juden erwies sich Gollwitzers späterer Vermittlungsversuch zwischen antizionistischen Linken und Juden. Nicht zuletzt das Engagement für die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen der Bundesrepublik und Israel hatte Gollwitzer in den frühen sechziger Jahren an die Seite der politischen Linken geführt.³⁶ Der Sechstagekrieg 1967 bedeutete dann jedoch eine Wende in der mehrheitlichen Haltung der westdeutschen Linken zum Staat Israel. Gollwitzer warb nun innerhalb der Linken für das Existenzrecht des Judenstaats, hielt sich aber andererseits gegenüber jüdischen Freunden nicht mit Kritik an der Politik des Staates Israel gegenüber den Arabern zurück. Dies führte im Januar 1978 auf dem Martin-Buber-Kongreß in Beer-Sheva zum Eklat, als Gollwitzer Israel

³⁵ H. Gollwitzer, Brief an E. Käsemann (Durchschlag, Nachlaß H. Gollwitzer; Datum unleserlich, jedoch September/Okttober 1980).

³⁶ Vgl. den ursprünglichen Schlußteil von Gollwitzers Vortrag „Der Staat Israel und die Araber“ (1963): „Der Skandal besteht darin, daß nicht die Überlebenden des Volkes der Ermordeten zögern, zum Volk der Mörder normale Beziehungen aufzunehmen, sondern daß die Überlebenden des Volkes der Mörder zögern, ihre Beziehungen zu den Überlebenden des Mordes zu normalisieren.“ Gollwitzer forderte von der damaligen Bundesregierung „ein offenes und rückhaltloses Bekenntnis zur deutschen Verantwortung für den Staat Israel, und dies eben nicht als eine Parteinahme gegen die arabischen Völker, sondern als Element im deutschen Beitrag zum Frieden im Mittleren Osten. . . Wir bedürfen der unverzüglichen Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit Israel, wenn wir nicht dokumentieren wollen, daß hinter unserer Proklamation christlicher Leitgedanken in der Politik nackter Materialismus und moralischer Nihilismus steht“ (zit. nach: R. Rendtorff, Hat sich unser Israel-Engagement gewandelt?, in: Baudis u. a. [s. Anm. 3], 158).

vor einer „Herrenvolk“-Position“ meinte warnen zu müssen,³⁷ woraufhin Jochanan Bloch sich die Einmischung eines Deutschen in israelische Angelegenheiten verbat.³⁸ Rolf Rendtorff hat diesen Konflikt zum Anlaß genommen zu fragen: „Hat sich Gollwitzers Verhältnis zu Israel ... gewandelt?“ Seine Antwort lautet: „Gollwitzer hat immer klar erkennen lassen, daß sein Engagement für Israel stets sehr entschieden, aber nie undifferenziert war...“ Gerade gegenüber Freunden habe er ein Prinzip der Nicht-Einmischung nie akzeptieren können.³⁹

III. Die zusammenfassende „Bilanz“ in der Vorlesung „Befreiung zur Solidarität“

Anders als sein Lehrer Karl Barth, der seine Israellehre im Rahmen der Erwählungslehre (KD II/2) systematisch als große Paraphrase von Röm 9–11 entfaltet, hat Gollwitzer seine Theologie des christlich-jüdischen Verhältnisses kaum je mit dem Anspruch auf Vollständigkeit vorgebracht. Ganz dem Typ des „irregulären“ Dogmatikers entsprechend hat er sie vielmehr in einer Reihe von Vorträgen aus gegebenem Anlaß entwickelt. Eine Ausnahme bildet seine Abschiedsvorlesung „Befreiung zur Solidarität“ aus dem Sommersemester 1975, die auch ein Kapitel mit dem Titel „Christentum und Judentum“ enthält. Hier versucht Gollwitzer doch einmal „sachlich aufs Ganze“ zu gehen und insofern als „regulärer“ Dogmatiker zu argumentieren. Diese „Einführung in die Evangelische Theologie“ – so der Untertitel – will zugleich „eine zusammenfassende Rechenschaft über den eigenen Erkenntnisweg und Erkenntnisstand, eine Art Bilanz also“ sein.⁴⁰

Gollwitzer eröffnet das Kapitel „Christentum und Judentum“ mit einem Leitsatz, in dem es heißt, „Kirche und Israel“ gehörten „zusammen als zwei verschiedenartige Gottesgemeinden, zusammengeschlossen durch

³⁷ Vgl. H. Gollwitzer, Martin Bubers Bedeutung für die protestantische Theologie, in: Auch das Denken darf dienen, Bd. 2 (s. Anm. 20), 60: „Martin Buber war der Auffassung ..., die Jüdischkeit des neuen Staates müsse sich ... erweisen an der beharrlichen Bemühung um das friedliche – und d. h. gleichberechtigte – Zusammenleben mit den Arabern innerhalb Israels und den arabischen Nachbarn. Wenn ein Volk nicht ‚Herrenvolk‘ sein und nicht ‚unversehens‘ in die ‚Herrenvolk‘-Position hineingeraten darf, dann das jüdische – dies sei ein Hauptgebot zionistischer Politik, die das Wort ‚Zion‘ nicht mißbräuchlich in ihrem Namen führen wolle.“ – Vgl. auch Gollwitzers Entschuldigung für die Wortwahl bei gleichzeitigem Insistieren in der Sache im „Nachwort“ der Druckfassung, a. a. O. 62.

³⁸ Vgl. zu dieser Kontroverse: E. Simon, Freundschaft, die durch Krisen ging, in: U. Kabitz/F.-W. Marquardt (Hg.), Begegnungen mit Helmut Gollwitzer, München 1984, 121.

³⁹ Rendtorff (s. Anm. 36), 155f; vgl. ebd.: „Es war also von Anfang an Gollwitzers Bemühen, nicht nur einen dezidiert pro-israelischen Standpunkt zu beziehen, sondern zugleich zu einem Abbau der Konfrontation beizutragen, beide Seiten auf die Notwendigkeit der kritischen Überprüfung und Revision ihrer Positionen anzusprechen.“

⁴⁰ H. Gollwitzer, Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie (1978), München 1984², 9.

den Juden Jesus von Nazareth“.⁴¹ Die Frage ist, wie dieser durch Jesus vermittelte „Zusammenhang zwischen Christentum und Judentum“ zu verstehen ist. Gollwitzer besteht darauf, daß es hier nicht nur um eine moralische Frage gehe, etwa wie die christianisierten Völker Europas mit einer in ihrer Mitte lebenden Minorität umgehen, denn „gerade bei diesem Minderheitenproblem ... hängt das Moralische und das Theologische eng zusammen“.⁴²

„Das Entsetzen über den Holocaust“ habe jedenfalls bei „einer Minderheit in der christlichen Theologie“, zu der Gollwitzer sich rechnet, über „das – mindestens dunkle – Empfinden der eigenen Mitschuld“ hinaus die Erkenntnis wachsen lassen, „daß es mit einer noch so aufrichtigen Abschwörung des Antisemitismus nicht getan ist, daß vielmehr die antijüdischen Traditionen christlicher Theologie und Frömmigkeit, die diesem nur bei christianisierten Völkern zu findenden modernen Antisemitismus den Weg bereitet haben, gründlich überprüft werden müssen“. „Diese Überprüfung“ könnten sie aber „nicht allein anstellen, im christlichen Monolog, sondern“ nur „zusammen mit Juden, also in christlich-jüdischem Dialog“.⁴³ Maßgeblich sind für ihn dabei die „Merkmale eines echten Gespräches“ nach Martin Bubers Dialogik: „Beide Partner müssen alle Erwägungen immer gemeinsam anstellen; keiner darf dem anderen sein Urteil und keiner darf sich das Urteil des anderen ersparen; keiner darf den Dialog programmieren, jeder muß sich vielmehr seinen Überraschungen aussetzen, und jeder muß bereit sein, am Ende verändert aus ihm hervorzugehen.“⁴⁴

Gollwitzer geht bei der Überprüfung der theologischen Tradition zunächst historisch vor, indem er nach der Entstehung des Christentums aus dem Judentum fragt. Er verwendet dabei ein Gleichnis, das für die weitere Argumentation prägend bleibt: Judentum (oder doch der Jude Jesus) und Christentum verhalten sich zueinander wie Quelle und Strom, wobei gilt, daß die Quelle „ständig die große kritische Frage an den Strom ist“.⁴⁵ „Daß die Quelle jüdisch ist, ist zunächst eine historische Unbestreitbarkeit: Jesus von Nazareth war ein Jude... In ihrem ersten Stadium war die christliche Kirche eine jüdische Sekte.“⁴⁶

Hier herrscht eine Unklarheit in Gollwitzers Argumentation: Wer genau ist die „Quelle“, von der aus der Strom der Geschichte kritisch zu befragen wäre: der Jude Jesus exklusiv oder das jüdische Volk, ganz Israel? Anders gefragt: Ist Jesus allein der Ursprung, von dem aus alle nachfolgende Geschichte, ob christlich oder jüdisch, kritisch nach ihrem Ver-

⁴¹ A.a.O. 121.

⁴² A.a.O. 121 f.

⁴³ A.a.O. 122.

⁴⁴ A.a.O. 123.

⁴⁵ Ebd. – Vgl. den Abschnitt „Die Quelle als Kritik des Stromes“ im vorausgehenden Kapitel über „Die Geschichte der Kirche als Frage nach der Kirche“. Dies ist Gollwitzers Formulierung für das reformatorische Schriftprinzip: „Denn sola scriptura heißt doch: der im Anfang sich authentisch kundtuende Ursprung richtet über den Fortgang“ (a.a.O. 110).

⁴⁶ A.a.O. 123.

hältnis zur Quelle zu befragen wäre, oder ist er es inmitten seines Volkes, so daß ganz Israel, auch und gerade wo es seinem Sohn nicht folgt, der Kirche als bleibender kritischer Einspruch gegenüberstünde? Gollwitzer läßt das hier in der Schwebel.

Dies dürfte mit einer weiteren Unklarheit in Gollwitzers Kirchenbegriff zusammenhängen: Wer genau gehört zur Kirche? Ist die Kirche wirklich das „eine Gottesvolk“, zusammengeschlossen aus Juden und Heiden, wie er in einem früheren Vortrag in Anlehnung an Röm 9–11 formuliert hatte?⁴⁷ Oder muß angesichts der historischen Tatsache des „Schismas zwischen der Kirche und Israel“ nicht eingeräumt werden: „Es entstand *nicht* die Kirche aus Juden und Heiden, wie *Paulus* sie gesehen hatte, sondern die Verwandlung der Kirche in eine heidenchristliche...“? Gollwitzer entscheidet sich in Korrektur seiner früheren Auffassung für letzteres, und er fügt hinzu: Seit dem Untergang des kleinasiatischen und nordafrikanischen Christentums sei die heidenchristliche Kirche zudem noch „eine Kirche der weißen Rasse“ geworden.⁴⁸

Angesichts dieser historischen Tatsache erhebt sich die Frage: Was hat die heidenchristliche Kirche, von ihrer historischen Wurzel einmal abgesehen, bleibend mit dem Judentum zu tun? Warum hat das Christentum nicht konsequent fortschreitend die jüdischen Wurzeln abgeschnitten, wie es in der Tradition Marcions Schleiermacher und v.a. Adolf von Harnack propagiert haben? Gollwitzer antwortet: Das „Phänomen *Israel*“ sei „mit der christlichen Botschaft nicht nur historisch-zufällig, sondern essentiell verbunden“.⁴⁹ „Wegen der Gebundenheit an die Quelle ... konnte die Beziehung zum Judentum nicht abgestoßen und das Chri-

⁴⁷ Vgl. den Vortrag „Die Judenfrage – eine Christenfrage“ von 1960: „Die Kirche versteht sich falsch, wenn sie sich als Kirche aus den Heiden versteht an Stelle der Juden, als Ersatz für die Juden und als Gegensatz zu den Juden. Das Neue Testament will vielmehr, daß sich die aus den Heiden kommenden Christusgläubigen verstehen als zusammengeschlossen mit den Juden zu *einem Gottesvolk*“ (in: Forderungen der Freiheit [s. Anm. 26], 266).

⁴⁸ Vgl. auch den Jerusalemer Vortrag vom 3. März 1975 über „Das Judentum als Problem der christlichen Theologie“, den Vortrag, den Gollwitzer selbst als „das zweite außerordentliche Erlebnis in diesem Lande“, in Israel, empfunden hat „nach dem ersten: dem erstmaligen Betreten Jerusalems im Jahr 1958“. Anders als in den früheren Vorträgen kann Gollwitzer hier nicht mehr naiv von der „Kirche aus Juden und Heiden“ reden. Bei der notwendigen „Revision überlieferter Anschauungen der christlichen Theologie vom Judentum“ müßten vielmehr „zwei große Veränderungen der Kirchengeschichte“ mitbedacht werden: „1. der Übergang der Kirche von den Juden zu den Heiden, d.h. die Verwandlung der Kirche aus einer jüdischen Sekte nicht etwa, wie oft, aber beschönigend gesagt wird, in die ‚Kirche aus Juden und Heiden‘, sondern in die heiden-christliche Kirche, und 2. nach dem Untergang des kleinasiatischen und nordafrikanischen Christentums die Verwandlung der Kirche in die Kirche der weißen europäischen Völker mit der Folge einer europazentrischen Theologie, einer Verbindung von Christentum und Kolonialismus ... und mit den Juden als einziger am Leben gelassener nicht-christlicher Gruppe inmitten der christianisierten Bevölkerung“ (in: Auch das Denken darf dienen, Bd. 2 [s. Anm. 20], 66).

⁴⁹ Gollwitzer, Befreiung (s. Anm. 40), 128.

stentum nicht gänzlich als neue Religion etabliert werden.“ Vielmehr blieb das Christentum „Tochterreligion des Judentums“.⁵⁰

Das schließt nach Gollwitzer aber ein, daß nicht nur das antike Israel, sondern eben auch das heutige Judentum – als „Mutter“ – der Kirche gegenübersteht: „Im heutigen Judentum haben wir Israel vor uns... Dieses Judentum versteht sich als Volk in Identität und Kontinuität zu dem Israel des Alten Testaments und eben dadurch wird es in eigentlicher Weise zum Thema christlicher Theologie.“ Denn „das jüdische Selbstverständnis“ ist theologisch „ernstzunehmen“, soll christlich-jüdischer Dialog möglich werden; dieser würde unmöglich, „wenn wir, wie oft geschehen, als Nicht-Juden besser wissen wollen, was Juden sind als die Juden selbst“.⁵¹ Abgeschnitten von der lebendigen Quelle des heutigen Judentums müßte der Strom versiegen.

Wie aber kann der durch dieses Gleichnis ausgedrückte Zusammenhang zwischen Christentum und Judentum, wie aber auch das darin angedeutete Gefälle in der Beziehung theologisch angemessen begriffen werden? Gollwitzer interessiert sich primär für den *Zusammenhang*, den er in Anlehnung an Karl Barths Israellehre erwählungstheologisch formuliert: „Israel ist berufen, in der ihren Sinn verfehlenden Menschheit neuer Anfang menschlicher Sinnerfüllung, echter Menschlichkeit zu sein... Erwählung ist also alles andere als anmaßliche Selbsterhöhung eines Menschen oder einer Menschengruppe über die Übrigen... Was Erwählung wirklich meint, ist ein für allemal durch die Erwählung des Menschen Jesus dargestellt: Er ist erwählt, nicht um zu richten, sondern um zu retten, und dies dadurch, daß er sein Leben gibt zur Befreiung für die anderen... Erwählung zielt nicht auf den Erwählten, sondern auf die Nichterwählten, denen durch die Erwählten geholfen werden soll.“⁵²

Hinzu kommt ein ekklesiologisches Argument: „Jesus schafft nicht erst seine Gemeinde, sondern kommt in seine ihm schon zubereitete Gemeinde... Die christliche Gemeinde ist also eine Hinzufügung zur schon bestehenden Gemeinde Jesu, zur Gottesgemeinde Israel.“ Dennoch bleibt ein Unterschied: „Die Hinzufügung ... hebt die Besonderheit Israels nicht auf. Die aus den Völkern werden als einzelne berufen (Christianus

⁵⁰ A.a.O. 124.

⁵¹ A.a.O. 128f.

⁵² A.a.O. 133f; vgl. auch den Vortrag über „Das Judentum als Problem der christlichen Theologie“ (1975): „Solidarisch ist der Bundesherr mit seinem vom Todesgericht bedrohten Volke, so solidarisch, daß er sich ganz mit ihm identifiziert. Er tut das, indem er sich mit seinem Gesandten und Gesalbten identifiziert, mit diesem Gesandten und Gesalbten. Im Gehorsam dieses Gesalbten gehorcht ganz Israel.“ Und was für den Bund Gottes mit Israel gilt, das gilt entsprechend für alle Menschen: „Die Juden, die das Neue Testament geschrieben haben, nahmen ernst, daß nach dem Abrahamssegens (Gen 12,3) und nach den Propheten Israels Erwählung nicht Selbstzweck ist, nicht ein Privileg..., sondern daß Israels Erwählung eine Tat des Gottes ist, der der Schöpfer Israels und der Schöpfer der Welt ist... In der Selbstidentifizierung des Bundesherrn mit Israel in Jesus sahen diese urchristlichen Juden den Bundesherrn als den Gott aller Menschen sich identifizieren mit allen Menschen, solidarisch werden bis zum Letzten mit allen Menschen“ (in: Auch das Denken darf dienen, Bd. 2 [s. Anm. 20], 78f).

fit!), und sie bilden ... eine soziologisch andere, durch die Taufe des einzelnen konstituierte Gemeinschaft neben der Abstammungsgemeinschaft Israel (Judaeus nascitur!).⁵³

Wenn Gollwitzer in diesem Zusammenhang aber auch von einem „merkwürdigen Nebeneinander“, das in den Judenchristen „partiell schon ein Ineinander“ ist,⁵⁴ spricht, dann deutet sich ein ungeklärtes Problem an: Wie ist das historisch entstandene Schisma zwischen Judentum und Christentum theologisch zu beurteilen? Für Gollwitzer steht fest: Dieses Schisma hat sich als „verhängnisvoll“ für beide Seiten erwiesen, weil dadurch „den Juden die Christen und den Christen die Juden“ fehlen.⁵⁵

Die gleichgewichtige Gegenseitigkeit dieser Formulierung läßt aufhorchen. Zwar ist das zweite für Gollwitzer wichtiger: „Den Christen fehlen die Juden.“ Durch dieses Fehlen sei in der Kirche „das Verhältnis von Glauben und Tun, das immer eine Stärke des Judentums war, ... unsicher“ geworden, „ja es droht gelöst zu werden“.⁵⁶ Erstaunlich aber ist, daß Gollwitzer umstandslos auch das andere, und dies sogar zuerst behaupten kann: „Den Juden fehlen die Christen.“ Indem die Juden das „Bundeswort ... nach Christus ... vorbei an dem“ gehört hätten, „den manche Juden heute ihren ‚großen Bruder‘ und ihren größten Propheten nennen“, habe das „Christusereignis“ bei ihnen „doch nur in dünnen Wirkungen“ eindringen können. Weithin fehle „die Freiheit des Geistes, die Erkenntnis der Liebe als ursprüngliche Intention der Thora, die Rechtfertigung der Gottlosen“, mit der Folge von „mancherlei Erstarrung...“⁵⁷

Abgewiesen werden soll dadurch der von Franz Rosenzweig und anderen jüdischen Denkmännern vorgeschlagene „Ausweg“, wonach „die Christus-Botschaft ... nicht den Juden“ gelte, sondern lediglich „den Völkern die Tür zum Gotte Israels“ öffne.⁵⁸

IV. Eine Wahrheit – zwei Offenbarungsweisen?

Getreu Gollwitzers Grundsatz, daß im Dialog keiner sich das Urteil des anderen ersparen dürfe, soll hier Franz Rosenzweig zu Wort kommen: Sein Vorschlag von den zwei Offenbarungsgemeinschaften, den er im Verlauf seines Briefwechsels mit Eugen Rosenstock aus dem dritten Jahr des Ersten Weltkriegs⁵⁹ und dann besonders im „Stern der Erlösung“ entwickelt hat, stellt eine klare Alternative zu Gollwitzers Denkweg dar: „Für Rosenzweig konnte die Möglichkeit und damit auch die Not-

⁵³ Gollwitzer, *Befreiung* (s. Anm. 40), 134.

⁵⁴ A.a.O. 135.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ A.a.O. 138.

⁵⁷ A.a.O. 137f.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Vgl. dazu: *St. Moses*, Judentum und Christentum, in: *Der Engel der Geschichte*. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem, Frankfurt a. M. 1994, 25 ff.

wendigkeit zweier Offenbarungsgemeinschaften ... systematisch nur darin begründet sein, daß sie dialektische Gegenspieler sind... Der dritte Teil des Stern der Erlösung ist in Anspielung auf Joh 14,6 gegliedert.“⁶⁰ Ist dieser Satz des johanneischen Jesus – „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch mich“ – eine antijüdische Provokation? Vielleicht. Es sei denn, man läßt sich auf Rosenzweigs Erläuterung ein: „Es *kommt* niemand zum Vater – anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm *ist*. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel (nicht jedes einzelnen Juden).“⁶¹ Reinhold Mayer kommentiert: „Während bei Gott die eine Wahrheit ist, spalten sich die Beziehungen zu ihm in die beiden Seinsweisen des ewigen Lebens und des ewigen Weges auf... Israel ist schon bei Gott: eine ewige Gemeinde am ewigen Ziel.“⁶² Demgegenüber wird das Christentum als „Gemeinde des ewigen Weges, ganz in Raum und Zeit gebunden, der Geschichte zugehörig“ verstanden.⁶³

Bezeichnend ist nun, daß Rosenzweig bei diesem Gegensatz nicht stehen bleibt. Vielmehr sind Israel und die Christenheit gerade in dieser ihrer Gegensätzlichkeit aufeinander verwiesen. Das Schisma zwischen Christentum und Judentum wird in dieser Perspektive geradezu historisch notwendig, insofern es dem Judentum erst erlaubt, seine von Gollwitzer ja durchaus positiv gewürdigte „Besonderheit“ zu wahren, statt in der heidenchristlichen Kirche aufzugehen. Wichtig in unserem Zusammenhang wäre hier vor allem die Bedeutung der Synagoge für die Christen: „Indem das Judentum in der Gestalt einer erlösten Gemeinde sichtbar wird, bewahren Juden die Christen vor dem Irrtum, als ob die Verchristlichung der Welt schon deren Erlösung sei: die ‚Verstockten‘ gemahnen die ‚Verwegenen‘, über ihrer Weltverfallenheit nicht den Weltauftrag zu vergessen; die Synagoge weist darauf, daß die Kirche immer noch auf dem Weg ist.“⁶⁴

Gollwitzer hat, wie gezeigt, gezügert, diesem Weg zu folgen – offenbar weil es ihm unmöglich schien, die Beziehung auf die Wahrheit als eine bleibend „doppelte“ zu denken. Dies belegt der Vortrag „Außer Christus kein Heil?“ über Johannes 14,6 aus dem Jahr 1967, in dem Gollwitzer sein anderes Wahrheitsverständnis exegetisch zu untermauern suchte. Er argumentiert dort: „Glauben beschafft ... nicht die voraussetzungslo-

⁶⁰ R. Mayer, Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung, München 1973, 170.

⁶¹ F. Rosenzweig, Brief an R. Ehrenberg, 1.11.1913, in: Der Mensch und sein Werk. 1. Briefe und Tagebücher, Bd. 1: 1900–1918, hg. v. R. Rosenzweig u. E. Rosenzweig-Scheinmann, Den Haag 1979, 135.

⁶² Mayer, 170.

⁶³ A.a.O. 171.

⁶⁴ Ebd. – Vgl. a.a.O. 44: „Das Christentum braucht Juden nicht als Mitglieder der Kirche, sondern als Gesprächspartner, als die Anderen, als Gegenüber, eben – als Juden. Die Kirche braucht das Gespräch mit Israel. Sie hat die Synagoge, diesen unbequemen Diener und stummen Mahner, nötig, damit sie immer wieder an ihre eigentliche Aufgabe erinnert wird, sich nicht der Welt gleich macht, sondern – Kirche bleibt und immer wieder neu Kirche wird.“

se Bedingung für das Gerettetwerden, sondern ist selbst das Tun des Geretteten, also Folge der Rettung... Das ‚Kommen‘ von Joh 14,6 gibt nicht in gesetzlicher Weise eine Bedingung an, die ein Mensch erfüllen muß, damit er Zugang zum Vater und zum Leben gewinnt, sondern gibt an, wodurch einem Menschen Leben und Gemeinschaft mit dem Vater zukommt; es gibt nicht die von einem Menschen zu erfüllende, sondern die von Gott selbst in Christus erfüllte Bedingung für Leben und Gottesgemeinschaft der Menschen an: Wo Menschen vor Gott und mit Gott leben dürfen, da ist das Christusgeschehen der ermöglichende Grund, auch wenn sie das jetzt noch nicht erkennen.“⁶⁵ Nach Marquardts Eindruck hat Gollwitzer hier „eine Freiheit des Argumentierens erreicht, die letztlich im Zutrauen zur Apokatastasis panton, dem bedingungslosen Heil für alle, ruht, und auch hier gilt: den Juden zeitlich und sachlich zuerst“. Und er folgert: „Nirgendwo richtet der Protestantismus soviel Werkge-rechtigkeit auf wie in der Glaubensforderung an die Juden.“⁶⁶ Mit der Tendenz zur Lehre von der *Apokatastasis panton*⁶⁷ hat Gollwitzer jedoch zugleich versucht, dem Vorschlag Rosenzweigs auszuweichen, das christlich-jüdische Verhältnis als das von zwei *in ihrer Gegensätzlichkeit* aufeinander bezogenen Offenbarungsgemeinschaften zu begreifen. Der Verzicht auf die Judenmission wird letztlich erkauft durch die Unterstellung, die Juden seien ja längst Christen – nur, ohne es zu wissen. Hätte das christliche Zeugnis gegenüber Israel dann darin zu bestehen, die Juden über ihr „unbewußtes Christentum“ aufzuklären? Oder handelt es sich gar nur um das Zugeständnis, daß die Mission gegenseitig sein dürfe? Was aber, wenn die Juden gar nicht missionieren wollen?⁶⁸

In der Vorlesung „Befreiung zur Solidarität“ geht Gollwitzer offenbar

⁶⁵ H. Gollwitzer, *Außer Christus kein Heil?* (Johannes 14,6), in: *Auch das Denken darf dienen*, Bd. 2 (s. Anm. 20), 28 f.

⁶⁶ Marquardt (s. Anm. 3), 151. – Ein Niederschlag der Gollwitzerschen Auslegung von Joh 14,6 findet sich in Marquardts Christologie, wenn es dort im § 11 heißt: „Immer wurde Jesu Wort, er sei Weg, Wahrheit und Leben – niemand komme zum Vater denn durch ihn (Joh 14,6) – statt als eine Verheißung, als eine Bedingung ausgelegt: noch dazu als eine solche, die man Menschen abverlangen könne und müsse; wer nicht an Jesus glaube, werde zum Vater nie kommen und sei in Vaterlosigkeit verloren. Nichtchristlich-Glaubende galten dann – logisch – als Gottlose, und wo das Christentum dazu die Macht hatte, behandelte man sie danach“ (*F.-W. Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*, Bd. 2, München 1991, 425f.).

⁶⁷ Vgl. die vorsichtigen Annäherungsversuche an diese Lehre bei D. Bonhoeffer (*Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* [1930], hg. v. J. v. Soosten [DBW 1], München 1986, 111 [Anm. 29] u. 196) und K. Barth (*Die Kirchliche Dogmatik*, II/2 [1942], 462 [im Kontext der Erwählungs- und Israellehre]; auch: *ders., Die Menschlichkeit Gottes* [TheolStud 48], Zollikon/Zürich 1956, 23 f.).

⁶⁸ Nach Edna Brocke ist Gollwitzers unklare Haltung zur sog. „Judenmission“ eine bleibende Belastung für die Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen“ gewesen. – Vgl. den von Gollwitzer verfaßten jüdisch-christlichen (Pseudo-)„Dialog“ durch zwei Jahrtausende, den er beim Kirchentag in Hannover 1983 vorzutragen beabsichtigte. Die dadurch ausgelöste schwere Krise innerhalb der

von zwei Stufen derselben Offenbarung aus, der „Gottesoffenbarung an Israel“ und der „an Israel wie an alle Völker gerichteten Offenbarung Gottes in Jesus“. ⁶⁹ Beide Offenbarungsweisen gehen prinzipiell beide Gemeinden an: „Das Jesusereignis greift die Juden ebenso an wie die Völker, ja primär die Juden; es ist primär ein innerjüdisches Ereignis.“ Aber auch umgekehrt gilt: „Das Alte Testament gehört nun auch den Völkern, der heidenchristlichen Kirche.“ ⁷⁰ Zwar formuliert Gollwitzer unmißverständlich: „Israel und die Kirche gehören je in ihrer Besonderheit unlöslich zusammen.“ Aber sein Verständnis der beiden Stufen der Offenbarung, die prinzipiell beide Gemeinden in gleicher Weise angehen, macht es schwer, in der jeweiligen „Besonderheit“ mehr als eine subjektive Wahrnehmungsweise (wenn nicht Wahrnehmungstrübung) zu sehen.

Konsequenterweise kann Gollwitzer zum „ersten Schisma in der Geschichte der Kirche“, dem „zwischen Christentum und Judentum“, auch nur sagen, es sei „für beide Teile das verhängnisvollste gewesen“. ⁷¹ Daß die jüdische „Besonderheit“ als Ausdruck sogenannter jüdischer „Verstocktheit“ den christlichen Judenhaß, der nichts Abweichendes neben sich zu dulden bereit ist, auf sich zog, ist wohl wahr. Die Frage bleibt aber, ob dies „Verhängnis“ bereits dem Schisma als solchem angelastet werden darf oder ob dem jüdischen „Nein!“ zur Messianität Jesu nicht auch christlich-theologisch eine Bedeutung abgewonnen werden kann. Wie eingangs bemerkt, war Gollwitzer ein „irregulärer“ Dogmatiker. Das schließt ein, daß er sich wie kein anderer der Vorläufigkeit, des experimentellen Charakters auch seiner „regulären“ Versuche bewußt war. Dies gilt insbesondere für seine Beiträge zur Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses. Dabei hat er es auch bewußt riskiert, „ins Unreine“ und damit provozierend zu reden, wie er nach dem „Purimstreit“ Robert Raphael Geis gegenüber bekannt hat, „– so, daß man vielleicht nach kurzer Zeit schon sagen muß: ‚Was geht mich mein dummes Geschwätz von gestern an!‘“ ⁷² – „Dumm“ sind seine Ausführungen in der Vorlesung „Befreiung zur Solidarität“ sicher nicht gewesen. Aber sie wirken – vor dem Hintergrund des seither geführten Diskussionsprozesses um eine „Theologie nach Auschwitz“ – doch ein wenig wie „von gestern“. Entgegen Gollwitzers eigenem Anspruch wird jüdisches Selbstverständnis hier doch nicht ganz ernst genommen. Dies mag mit den Merkmalen der Buberschen Dialogik zusammenhängen, denen Gollwitzer sich verpflichtet fühlte. Sie klingen nach den mörderischen Ungleichgewichten der bisherigen Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses jedoch seltsam ausbalanciert.

Gehört zur Besonderheit Israels nach Christus nach jüdischem Selbst-

Arbeitsgemeinschaft konnte erst beigelegt werden, als Gollwitzer sein Ansinnen zurückzog (der unveröffentlichte Text befindet sich im Nachlaß Gollwitzer).

⁶⁹ Gollwitzer, *Befreiung* (s. Anm. 40), 137 f.

⁷⁰ A.a.O. 136.

⁷¹ A.a.O. 137.

⁷² *H. Gollwitzer*, Brief an R. R. Geis vom 3. 6. 1964, in: *Leiden* (s. Anm. 27), 273.

verständnis nicht auch das „Nein!“ zur Messianität Jesu, Israels „Verstocktheit“ (wie Rosenzweig sagt)? Indem Gollwitzer dieses Nein allenfalls als Mißverständnis gelten lassen kann, verschließt er sich die Ohren für dessen mögliche Bedeutung auch für die christliche Theologie. „Der Jude hält die Christusfrage offen“, hat Dietrich Bonhoeffer 1941 in einem Fragment zu seiner „Ethik“ formuliert.⁷³ Hier hätte eine christliche Theologie, die jüdisches Selbstverständnis wirklich ernst nimmt, weiterzuarbeiten.⁷⁴

⁷³ Bonhoeffer, Ethik (s. Anm. 15), 95.

⁷⁴ Vgl. dazu *F.-W. Marquardt*, Feinde um unsretwillen. Das jüdische Nein und die christliche Theologie (1977), in: ders., Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin, München 1981, 311 ff.