

WILHELM DAMBERG · BOCHUM

DIE KATHOLIKEN UND DIE JUDEN

*Zur Vorgeschichte eines fundamentalen Paradigmenwechsels
in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*

1. Einleitung

«Jesus war ein Jude!» Jesus war ein Jude? Kaum noch zu vermitteln ist heute die Verwirrung und Verunsicherung, die eine solche Aussage noch vor zwei oder drei Generationen unter Katholiken auslösen konnte. Nur schwer verständlich zu machen ist dies heute einer Generation von Katholiken, für die in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Erklärung «Nostra Aetate» (1965), durch die das Lehramt eine epochale und fundamentale Neuorientierung gegenüber dem Judentum vollzog, das Wissen um eine enge Bezogenheit von Judentum und Christentum vielfach zur Selbstverständlichkeit geworden ist. Umso größer war denn auch das Entsetzen, als unlängst im Kontext der Debatte um die Pius-Bruderschaft weiteren Kreisen bewusst wurde, dass es nach wie vor Gruppierungen gibt, die diesen konziliaren Weg, den der Besuch Papst Johannes Pauls II. in der römischen Synagoge (1986) besonders eindringlich zum Ausdruck brachte, als Bruch mit der Tradition ablehnten, auf gar keinen Fall mitgehen wollten und längst überwunden geglaubte Denkformen weiter transportierten.

Angesichts der vielleicht zu ungefährdeten Gewissheiten dürfte es ein wichtiges Anliegen sein, sich noch einmal die durch die ganze Kirchengeschichte tradierten antijudaistischen und teils auch – seit dem 19. Jahrhundert – antisemitischen Hypothesen vor Augen zu führen, die das Konzil mit «Nostra Aetate» zu überwinden hatte. Auch wenn die Geschichte von Christen und Juden durch die Geschichte hindurch nicht nur von Gewalt und Ausgrenzung bestimmt war, wie es manche Stereotypen wollen, so ist doch im Blick auf das Ganze unbezweifelbar, dass negative Deutungs- und Handlungsmuster vorherrschten, die immer wieder auch in offene Aggression umschlagen konnten.¹ Insofern ist der epochale Umbruch zu

WILHELM DAMBERG, geb. 1954, Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Ruhr-Universität Bochum, Vorsitzender der Wissenschaftlichen Kommission für Zeitgeschichte in Bonn.

«Nostra Aetate» unbestreitbar: Ebenso wenig, wie es eine theologische Traditionslinie gab, die ganz ohne antijüdische Elemente war, konnte eine Wertschätzung des Judentums und der Juden auf ein gewachsenes theologisches System zurückgreifen.² Freilich: Auch dieser Umbruch in den Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum hat eine Geschichte, die freilich noch ungeschrieben ist, womit eine große Zukunftsaufgabe der Historiografie des 20. Jahrhunderts bezeichnet ist.

Diese Aufgabe ist deswegen wesentlich komplexer, als man auf den ersten Blick vermuten möchte, weil es sich bei weitem nicht nur darum handeln kann, die Einsichten, Debatten und Entscheidungen dazu bestellter Amtsträger und Theologen während des Zweiten Vatikanischen Konzils zu rekonstruieren. Gerade die Veränderung der theologischen Ideenhaushalte zum Verhältnis von Judentum und Christentum bzw. Katholischer Kirche ist vielmehr so offenkundig Teil gesellschaftlicher und politischer, binnenkirchlicher und interreligiöser Diskurse und – vor allem – der Erfahrung der Katastrophe der Shoah, dass zum Verständnis des Prozesses viele Ebenen in ihrer gegenseitigen Dynamik erfasst werden müssen. Exemplarisch lässt sich dies an den immer neuen Versuchen aufzeigen, das Verhältnis Papst Pius' XII. zu den Juden zu beschreiben³ oder an den Schwierigkeiten, die sich während des Konzils bei der Konzeption, Beratung und Verabschiedung von «Nostra Aetate» auftraten.⁴ Der historische Blick vermag allerdings der Dialektik eines einzigartigen qualitativen theologischen Sprungs nachzugehen, der keine Fortschreibung von Traditionen, aber auch keine «*creatio ex nihilo*» war. Aufgrund der Komplexität der Dynamik, nicht zuletzt auch bislang nur begrenzt erschlossener Quellen, sind wir, wie erwähnt, noch weit davon entfernt, diesen Prozess umfassend rekonstruieren zu können, wie dies z.B. exemplarisch für den niederländischen Katholizismus erfolgt ist.⁵ Der folgende Beitrag beschränkt sich vielmehr darauf, am Beispiel der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Gemengelage der Hypothesen der Vergangenheit und erster Signale diskursiver Verschiebungen zu skizzieren, die freilich von der mörderischen Dynamik der Shoah überrollt wurden.

2. Katholiken, Juden und Antisemitismus am Beginn des 20. Jahrhunderts

Die intensive Erforschung der Geschichte des Antisemitismus in den letzten Jahrzehnten hat weithin zu der Einschätzung geführt, dass es einerseits sinnvoll ist, die ältere, christlich geprägte Judenfeindschaft oder den «Antijudaismus» von dem im 19. Jahrhundert entstandenen, «modernen», biologisch und rassistisch geprägten «Antisemitismus» zu unterscheiden, dass es aber andererseits auch fließende Übergänge der entsprechenden Denkformen gab, wobei allerdings die Frage, wie viel die Traditionen der religiösen Judenfeindschaft zum Erfolg des «modernen» Antisemitismus beigetragen haben,

besonders strittig bleibt.⁶ Mit Blick auf die Katholiken dürfte es dabei schwer fallen, eine einfache statische Gleichung aufzumachen, denn die Forschung hat Befunde zu Tage gefördert, die auf einen dynamischen Diskurs schließen lassen⁷: In den ersten Jahrzehnten nach dem verstärkten Aufkommen des «modernen» Antisemitismus um 1870, der im pseudowissenschaftlichen Gewande die Juden für alle negativen Begleiterscheinungen der rasanten gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse (Kapitalismus, Sozialismus, Verelendung, Sittenverfall, usw.) verantwortlich machte, scheint in der katholischen Gesellschaft zu diesem Phänomen noch eine recht große Heterogenität geherrscht zu haben: Für bekannte Autoren wie August Rohling und Josef Rebbert ist die Affinität von traditioneller Judenfeindschaft und der Identifikation der Juden als Motoren der negativen Phänomene der Moderne typisch, wobei aber nur Rebbert auch zu rassistischen Positionen zu tendieren scheint.⁸ Die «offizielle» Positionierung des Katholizismus verlief jedoch in anderer Richtung: 1887 gingen die einflussreichen «Historisch-politischen Blätter» auf Distanz zum erbbiologischen definierten Rassenbegriff, wozu beitrug, dass die Katholiken den durch den Darwinismus inspirierten naturwissenschaftlichen Methoden misstrauten. Zeitgleich setzte sich in der Zentrumsparlei unter Führung von Ludwig Windhorst die Linie durch, die Partei nicht in ein antisemitisches Fahrwasser geraten zu lassen, weil man unter dem Eindruck des Kulturkampfes Ausnahmegesetze gegen eine andere Volksminderheit ablehnte.

Seit etwa 1900 jedoch scheint der deutsche Katholizismus – neben der Fortschreibung des traditionellen religiösen Antijudaismus wegen der Ablehnung des Messias und des «Gottesmordes» mit der Folge der Aberkennung des Status des «auserwählten Volkes» – zu einer vergleichsweise einheitlichen Wertung des «modernen» Antisemitismus gefunden zu haben, wenn man die maßgeblichen katholischen Lexika als Quelle heranzieht. Das 1907 bei Herder publizierte «Kirchliche Handlexikon» entwickelte das Grundmuster. Unter dem Stichwort «Antisemitismus» wird festgestellt, dass ein «doppelte(r) Antisemitismus» zu unterscheiden sei: «Der eine bekämpft das Judentum als Rasse samt allem, was damit zusammenhängt (also auch die Offenbarung des AB [=Alten Bundes]; dieser Rassen-A[ntisemitismus] ist widerchristlich. Die andere Richtung verlangt nur besondere Gesetze zum Schutze der christl[ichen] Bevölkerung gegenüber dem schädll[ichen] Vordringen des Judentums; auf diesem Standpunkte stehen auch katholische Sozialpolitiker.» Dieses sog. «schädliche Vordringen» wurde mit der «habgierige[n] Jagd nach materiellen Gütern», der rücksichtslosen Ausbeutung der «Vorherrschaft in lukrativen Erwerbszweigen» und einem «verderbl[ichen] Einfluss» auf «Religion und Sitte, die sozialen Einrichtungen, Literatur u[nd] Kunst der christl[ichen] Gesellschaft» begründet.⁹ Entsprechend hieß es im Konversationslexikon «Der große Herder» von 1931: «Der Antisemi-

tismus ist vom christlichen Standpunkt aus abzulehnen, wenn er die Juden um ihrer Blutfremdheit bekämpft oder sich im Kampfe gegen sie unchristlicher Mittel bedient. Die katholische Kirche hat darum von jeher den Antisemitismus als solchen verworfen. Erlaubt ist die Abwehr des tatsächlich-schädlichen Einflusses liberal-jüdischer Kreise auf geistigem (Literatur, Presse, Kunst, Theater usw.) und politisch-wirtschaftlichem Gebiet mit rechtlichen und sittlichen Mitteln, am besten durch eigene, positive Leistungen. Selbstschutz gegen die wirtschaftliche Übermacht des liberal-jüdischen Warenhaus-, Börsen- und Großbankwesens ... gewährt namentlich die Pflege des christlichen Solidaritätsgefühls.»¹⁰ Das Lexikon für Theologie und Kirche unterschied 1930 eine (unchristliche) völkische und rassenpolitische Richtung von einer (unter Umständen erlaubten) «staatspolitischen» Richtung des Antisemitismus, wobei festgestellt wurde: «Die zweite Richtung hängt insofern mit der ersten zusammen, als sie den ungünstigen und übermäßigen Einfluss auf die Eigenart von Rasse und Volkstum der Juden zurückführt.» Erlaubt sei ein Antisemitismus, wenn er den «tatsächlich-schädlichen Einfluss des jüd[ischen] Volksteils ... mit sittl[ichen] und rechtl[ichen] Mitteln» bekämpfe.¹¹

Diese Befunde belegen, dass eine einfache terminologische Differenzierung zwischen (katholischem) Antijudaismus und (unkatholischem) Antisemitismus für den Zeitraum von 1900 bis 1930 allein schon vom zeitgenössischen Sprachgebrauch her nicht durchzuhalten ist. Die Einsicht in das Nebeneinander von traditionellem Antijudaismus und katholischen Anleihen beim «modernen» Antisemitismus hat in der Forschung dazu geführt, dass das Verhältnis der Katholiken zu den Juden weithin – bei Nuancen im Einzelnen – semantisch unter dem Begriff der «Ambivalenz» gefasst wird.¹² Freilich gilt es zu ergänzen, dass die Frage danach, wie diese Deutungsmuster tatsächlich die Lebenswirklichkeit des durchschnittlichen Katholiken geprägt hat, auch mangels repräsentativer Quellen noch kaum zufriedenstellend beantwortet ist. Hier gibt es Indizien dafür, dass von einer verbreiteten Indifferenz auszugehen ist. Das katholische Milieu tendierte zu introvertierten Haltungen, was positiv als Resistenz gegenüber einem gesellschaftlichen Trend, negativ als Versagen vor der Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus interpretiert werden kann.¹³

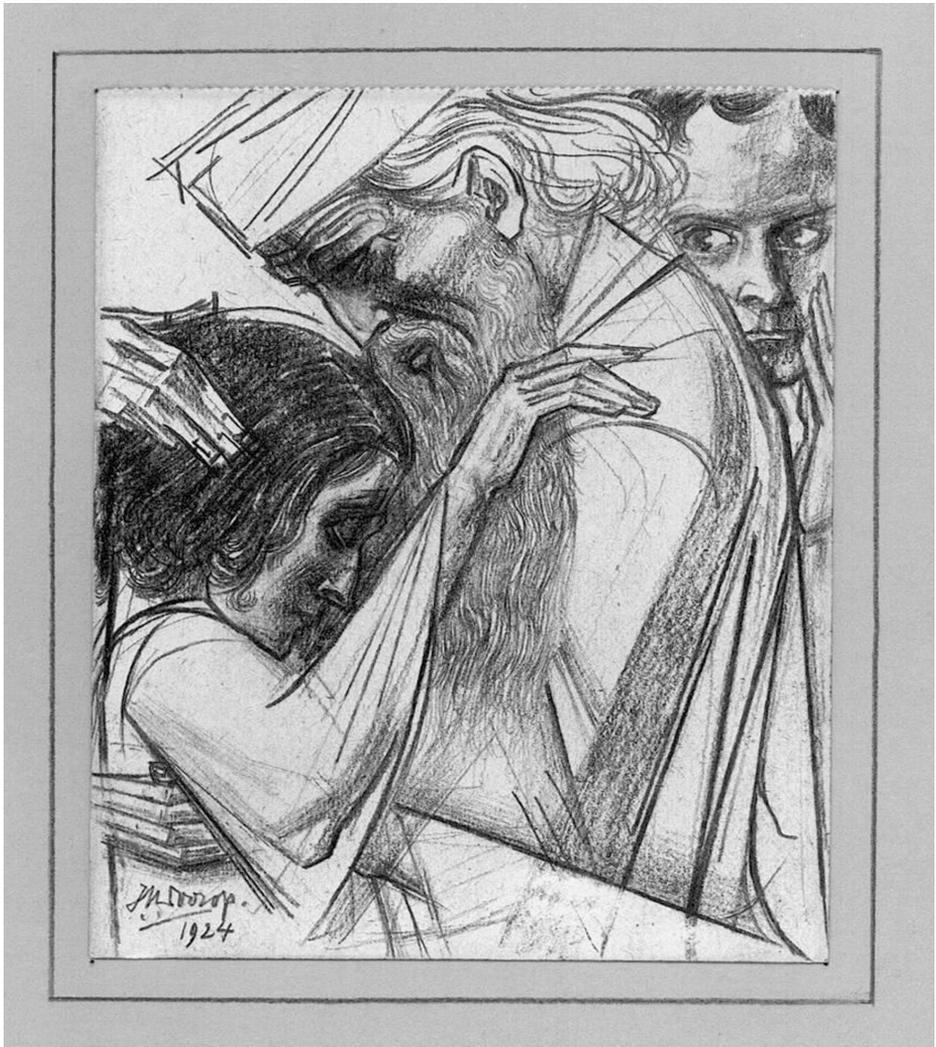
3. *Zionismus und katholischer Chiliasmus: Franziska van Leer und die «Amici Israel».*

Nach der Niederlage des Jahres 1918 erhielt der Antisemitismus in Deutschland durch die Aktivitäten der national-völkischen Kräfte eine neue gefährliche Dynamik. Insofern ist es alles andere als selbstverständlich, wengleich noch nicht erklärt, dass die Zahl antijüdischer oder antisemitischer Publika-

tionen aus katholischer Feder seit dem Krieg gerade umgekehrt rückläufig war. Rohlings berüchtigter, seit den 1870er Jahren in 17 Auflagen verbreiteter «Talmudjude» erschien z.B. im Jahre 1922 zum letzten Mal. Das bemerkenswerteste Phänomen des Jahrzehnts war jedoch die kurze Geschichte der internationalen Gemeinschaft der «Amici Israel» von 1926 bis 1928, die eine umfassende Würdigung verdiente, aber bisher erstaunlicher Weise noch nicht erfahren hat.¹⁴ Initiatorin der Gemeinschaft war Franziska van Leer (1892-1953)¹⁵, die aus einer niederländischen jüdischen Kaufmannsfamilie stammte und sich seit 1915 als Sekretärin von Herwarth Walden, dem Herausgeber von «Der Sturm», im Umfeld der künstlerischen Avantgarde aufhielt, mit Georg Muche befreundet war, dann 1918 nach München übersiedelte und dort im Zuge der Niederschlagung der Räterepublik als vermeintliche Kommunistin in der Residenz inhaftiert wurde. Angesichts der drohenden Exekution gelobte sie Gott – wie zahlreichen autobiographischen Zeugnissen zu entnehmen ist – sich im Falle der Rettung in seinen Dienst zu stellen. Tatsächlich wurde sie freigelassen, ließ sich taufen und wurde von nun an von der Vision getrieben, die Versöhnung Israels mit der Kirche bewerkstelligen zu müssen. 1924 erhielt sie in Rom für ihren Plan, in missionarischer Absicht nach Palästina zu reisen, die Unterstützung des Sekretärs der Missionskongregation, des niederländischen Kardinals van Rossum, sowie den Segen von Papst Pius XI. Der Kardinal hatte schon 1922 Chaim Weizmann, den Vorsitzenden der Internationalen Zionistischen Bewegung empfangen, weil er die Rückkehr der Zionisten nach Palästina als ein Eintreffen göttlicher Verheißungen ansah, und offenkundig vermischte sich diese Einschätzung im Umkreis van Leers mit den paulinischen Vorstellungen der endzeitlichen Gemeinschaft der Völker des Bundes. Am 2. Februar 1925 richtete Sophia van Leer, die sich zu diesem Zeitpunkt Klarheit darüber zu verschaffen suchte, ob sie als weiblicher «Messias» zu den Juden gesandt sei, aus dem Kibbuz Beth Alpha einen ersten schriftlichen Appell an den Kardinal, die Karfreitagsliturgie abzuändern – so, wie es Jahrzehnte später durch «Nostra Aetate» erfolgte. Als die Bekehrung der von Sophia van Leer bald als «Spießer» titulierten sozialistischen Kibbutzniks jedoch scheiterte, kehrte sie nach Rom zurück.

Der niederländische Maler Jan Toorop (1858-1928) fertigte vor Franziska van Leers erster Palästinareise eine Zeichnung mit dem Titel «Die Versöhnung Israels mit dem göttlichen Vater» an. Sie zeigt links Franziska van Leer (als Israel), rechts hinten Toorop als (faszinierten) Beobachter. Toorop war selbst Konvertit.

Nach dieser Enttäuschung erfolgte mit einigen Gleichgesinnten – u.a. dem Franziskaner Laetus Himmelreich, der sie getauft hatte – 1926 der nächste Anlauf mit der Begründung einer Priestervereinigung mit Namen



Jan Toorop – «Die Versöhnung Israels mit dem göttlichen Vater»
(Privatbesitz)

«Amici Israel», deren Ziel es sein sollte, ein neues Verhältnis zum Volk Israel zu schaffen. Der Titel der Zeitschrift der Vereinigung lautete in lateinischer und hebräischer Sprache: Pax super Israel. Programmatisch forderten die «Amici Israel» u.a. eine Korrektur der Karfreitagsliturgie, die Bekämpfung der Rede von den «Gottesmördern» und des Antisemitismus sowie die Respektierung jüdischer Gebräuche und die Betonung der göttlichen Heilszusage für das Volk Israel, weshalb man sich zugleich für die Abschaffung der Rede von einer Bekehrung der Juden einsetzte. So unübersehbar ist, dass Franziska van Leer eine äußerst exzentrische Persönlichkeit war – bemerkenswert ist ebenso, wie schnell sie gerade im Klerus Gleichgesinnte fand, die sich diesem Gedanken verbunden fühlten. 1927 gehörten ihr nicht weniger als 19 Kardinäle, 278 (Erz-)bischofe und ca. 3000 Priester an, wobei allerdings offen bleiben muss, wie viele von ihnen die «Amici» lediglich als eine missionarisch ausgerichtete Gebetsverbrüderung verstanden. Der bekannteste Protagonist der «Amici» in Deutschland war Kardinal Faulhaber in München, der als ihr geistlicher Begleiter fungierte und sich – höchst ungewöhnlich – mit ihr duzte. Auch in diesem Kreis begegnet eine stark an den Vorstellungen der endzeitlichen Gemeinschaft der Völker des Bundes orientierte Perspektive, als deren Vor-Zeichen der Zionismus gilt.

Entsprechend begründeten die «Amici» 1928 in einer Denkschrift an die Ritenkongregation den Wunsch nach einer Beseitigung diskriminierender Formen des «Sprechens und Betens» damit, dass «die Zahl der Freunde Israels wächst ... und sich ... die Zeichen mehren, die anzudeuten scheinen, dass der Augenblick der glorreichen Rückkehr dieses Volkes nicht mehr lange auf sich warten lassen wird.»¹⁶ Freilich löste eben diese Denkschrift in Rom so tiefe Irritationen aus, dass ein Dekret des Hl. Offiziums 1928 die Vereinigung der «Amici» auflösen ließ. Treibende Kraft hinter den Kulissen war der integralistische und antisemitischen Denkmustern nicht abgeneigte Kardinal Merry del Val, selbst Mitglied der «Amici», aber auch Papst Pius XI., der ja Franziskas erster Reise selbst den Segen erteilt hatte und sich durch die «Amici» unter Druck gesetzt gesehen haben dürfte. Theologisch war von zentraler Bedeutung, dass sich die «Amici» um eine Rückführung des jüdischen Volkes zur Kirche als Ganzes bemühen wollten und das Heilige Offizium nun einmal auf einer individuellen Konversion beharrte. Politisch sah Merry del Val die «Amici» wohl obendrein von Zionisten vereinnahmt mit allen Konsequenzen, die dies mit sich bringen konnte. Immerhin bestand der Papst darauf, dass dem Aufhebungsdekret ausdrücklich auch eine Erklärung beigefügt wurde, dass die Kirche entschieden den gegenwärtig als «Antisemitismus» bezeichneten Hass gegen die Juden verurteile. Diese Erklärung ist als die erste explizite Verurteilung des «Antisemitismus» durch das höchste Lehramt in die Geschichte eingegangen – und doch als Teil der Aufhebung der «Amici» erneut nur als zutiefst «ambivalent» zu kennzeichnen. Unter-

stützt von Kardinal Faulhaber, der erklärte, das letzte Wort sei in dieser Sache noch nicht gesprochen, unternahm Franziska von Leer 1928 noch einen dritten Anlauf, um ihre Vision umzusetzen. Eine neuerliche Reise nach Palästina soll dort die Möglichkeiten der Begründung eines katholischen Kibbutz ausloten – sie wird aber umgehend aus Rom zurückbeordert, zumal sich auch der frühere Sekretär der «Amici Israel», der Kreuzherr Anton van Asseldonk (1892–1973), ohne Kenntnis seiner Vorgesetzten zu deren großer Irritation in ihrer Begleitung befand.¹⁷ Damit hatten die chiliastisch inspirierten Versuche im Umfeld van Leers, Israel und die Kirche praktisch zu versöhnen, endgültig ihr Ende gefunden. Wie stark endzeitliche Denkmuster damals eine neue Sicht auf Israel beeinflussten, wäre auch mit Blick auf die akademische Theologie zu prüfen: Ein anderer «Außenseiter», der Patristiker und Neutestamentler Erik Peterson (1890–1960), Konvertit wie van Leer, freilich aus dem Protestantismus, hielt 1932 bei den Salzburger Hochschulwochen Vorlesungen über das Thema der «Kirche aus Juden und Heiden», die den eschatologischen Horizont der Kapitel 9–11 im Römerbrief des Paulus hervorhoben und langfristig – vermittelt über Jacques Maritain – der theologischen Neubewertung der Fragestellung durch das Zweite Vatikanische Konzil vorarbeiteten.¹⁸

4. Katholiken und Juden im Zeichen der Diktatur: Kognitive Dissonanzen und Antwortversuche 1933–1938.

Zunächst jedoch avancierte der Antisemitismus 1933 in Deutschland zur Staatsdoktrin. Die vielen «Amici» bleiben weithin stumm, wenngleich sich die bekannten «Adventspredigten» Faulhabers heute besser einordnen lassen. Um aber das, was in der Folgezeit geschah, adäquat erfassen zu können, ist es zunächst von Bedeutung, die verschiedenen Diskursebenen auseinander zu halten. Nimmt man den oben skizzierten, um 1900 entwickelten theologischen Standard der Katholiken im Umgang mit den Juden und dem Antisemitismus in den Blick, lässt sich nicht erkennen, dass Bischöfe und Theologen davon abgerückt wären. Dass sich kein Widerspruch zum Aprilboykott des Jahres 1933 erhob, fügte sich zu dem Umstand, dass «staatspolitischer Antisemitismus» unter Umständen erlaubt war. Die Verurteilung des «rassepolitischen» Antisemitismus blieb theoretisch in Kraft – wurde aber nicht explizit thematisiert, obwohl sich seit 1934 sehr wohl eine breitere Diskussion zwischen Kirche und Nationalsozialismus um das Verhältnis von Rasse und Religion entwickelte. Grundsätzlich wurde die für den Nationalsozialismus fundamentale Theorie kritisiert, dass die Rasse bei der Konstituierung sozialer Beziehungen gegenüber der Religion vorrangig sei, denn davon hing naturgemäß die Rolle und Definitionsmacht des Christentums im Nationalsozialismus ab.

Im Kontext dieser Debatte dürfte nun in Kirche und Katholizismus erstmals ein durch den Herrschaftswechsel induzierter, «von außen» aufgedrängter Prozess der Reflexion über das Verhältnis zu den Juden eingesetzt haben. So, wie der Zionismus offenbar in den 1920er Jahren ein wichtiger Reflexionsimpuls auf Zukunft hin war, löste der Nationalsozialismus nach 1933 eine tiefe Verunsicherung aus: Die nationalsozialistische Propaganda begann das Christentum im Zuge des Kirchenkampfes als «semitische» Religion unversehens in eine pejorative Nähe zu den Juden zu rücken, die die Katholiken selbst zuvor weithin gar nicht wahrgenommen hatten. Am Beispiel des Religionsunterrichts lässt sich schon 1934 erkennen, wie das Alte Testament und der Status der Israeliten als «ausgewähltes Volk» für Spannungen sorgten. Die Debatte, welche soziale Deutungskompetenz der Rasse und der Religion zukomme, schlug sich deshalb immer wieder in der Frage nieder, ob das jüdische Volk historisch gesehen als Offenbarungsträger gelten könne (womit der Rasse gegenüber dem göttlichen Heilswillen eine nachgeordnete Bedeutung zukam) oder nicht (wie es dem Primat der Rasse entsprach). Parteipropagandisten suchten zugleich die Legitimität der kirchlichen Autorität durch ihre «semitischen» Wurzeln zu diskreditieren. Die pejorative Konnotation, die sich nach 1933 aus einer im öffentlichen Raum getroffenen Formulierung ergab, dass «Jesus ein Jude» gewesen sei, ist dabei für uns kaum noch nachzuvollziehen.

Fertige Antworten auf diesen unerwarteten Paradigmenwechsel lagen offenbar nicht parat, vielmehr ist unter Katholiken eine beträchtliche Unsicherheit zu beobachten, aus der heraus disparate Versuche unternommen wurden, sich in der neuen Situation zu positionieren.

Zwei Beispiele sollen dies verdeutlichen¹⁹: Am 26. Juni 1938 wurde an allen Kirchentüren des Bistums Münster eine mit dem Imprimatur des Generalvikars von Köln versehene Broschüre verteilt, die unter dem Titel «Die Nathanaelfrage unserer Tage: Kann denn aus Palästina etwas Gutes kommen?» versuchte, das Verhältnis der Kirche zum Judentum zu bestimmen. Weshalb ein im Generalvikariat beschäftigter Laie mit Namen Karl Schwarzmann diese heute vergessene Broschüre verfasste und kein akademisch ausgewiesener Theologe, ist unbekannt. Auszugehen ist jedenfalls davon, dass die heute vergessene Broschüre auch außerhalb des Bistums Münster Verbreitung fand. Der Titel leitet sich aus der Erzählung des Johannesevangeliums ab (Joh. 1, 45f) in der ein Jünger dem Nathanael begeistert von Jesus berichtet, aber als Reaktion die Rückfrage erhält: «Kann denn aus Nazareth etwas Gutes kommen?» Vorab thematisiert die Broschüre die Verunsicherung vieler katholischer Christen: «Es gibt zweifelsohne viele katholische Christen, auch unter den heute Lebenden, denen der Gedanke, Christus und Kirche mit dem Judentum in nähere Verbindung zu bringen, noch gar nicht recht

gekommen ist. Bei anderen mag die Frage schon einmal aufgetaucht, für einen Augenblick da gewesen sein, aber dann war sie auch wieder verschwunden. ... Andere Christen aber gibt es, denen diese Frage schon durchaus eine *ernste* Frage geworden ist, nicht zuletzt, weil sie von außen her auf diese Frage immer und immer wieder gestoßen worden sind. Sie sprechen vielleicht so bei sich: «Es mag etwas daran sein. Aus dem Judentum kann nichts Gutes kommen; andererseits aber sind das Christentum und die Kirchen aus dem Judentum gekommen. Sind also Christentum und Kirche ohne jeden Zweifel und in jeder Richtung gut und heilbringend?» Der Umstand, dass ein Bistum wie Münster diese Broschüre an allen Kirchentüren verteilen ließ und zum Unterricht in Jugendgruppen empfahl, unterstreicht die Einschätzung des Autors, dass es zu einer grundlegenden Verunsicherung gekommen war. Eine bisher über ihre Fremdheit definierte Religionsgemeinschaft, die von den Nationalsozialisten als staatsfeindlich eingestuft wurde, sollte dem eigenen Glauben nahe stehen? Schwarzmann gab eine dreifache Antwort: Erstens bekräftigte er, dass zwischen dem Christentum und dem Judentum nach dem Willen Gottes ein geschichtlicher Zusammenhang bestehe. Zweitens zog Schwarzmann jedoch einen klaren Trennungstrich: «Zwischen Christentum und Judentum besteht kein ursächlicher Zusammenhang. Das Christentum ist nicht aus dem Judentum hervorgegangen, wie die Frucht aus der Pflanze.» In der Frucht bzw. dem Samen sei das Wesen der Pflanze enthalten, das Wesen des Judentums sei aber nicht das Wesen des Christentums. Das Wesen des Christentums sei einzig eine Schöpfung Gottes, und diese Schöpfung sei wiederum zu allen Rassen und Völkern gesandt. Insofern sei das Christentum «allen Menschen aller Völker und Zeiten arteigen» und «nicht eine Angelegenheit des jüdischen Volkes», sondern Gottes. Der Autor setzte sich in der Folge deutlich von den Nationalsozialisten ab, indem er die Gottesebenbildlichkeit aller Menschen, die Vielfalt der Rassen als gottgewollte vielfältige Schöpfung und das die Volksgrenzen überschreitende Gebot der Nächstenliebe unterstrich. Gleichwohl: Ganz zum Schluss bringt die «Nathanaelfrage» wieder eine gegenläufige Argumentation ein, die vor allem das Ziel verfolgte, der von den Nationalsozialisten betriebenen Identifikation von Christen und Juden einen Riegel vorzuschieben: «Die Verwerfung Jesu Christi und seines Werkes durch das jüdische Volk hat für dieses unsagbar traurige Folgen gehabt: Es lebt unter den Völkern als ein sichtbares Zeichen dafür, wie unheimlich es ist und wie furchtbar es sich rächt, wenn ein Volk den Sohn Gottes verwirft.» Auf einen Schlag bricht wiederum das uralte Motiv der Kollektivschuld des Volkes Israels durch, obgleich im Text kurz zuvor erklärt worden war, dass Gott keinen Menschen ohne seine eigene Schuld verwerfe. Die Gebrochenheit des Textes ist für uns unübersehbar.

Einen anderen Akzent setzte ein Text, der im Frühjahr 1939 von dem jungen, heute gleichfalls weithin vergessenen Franziskaner Elpidius (Josef)

Markötter (1911–1942) in Paderborn verfasst wurde. Unter Rückgriff auf Erik Petersons «Kirche aus Juden und Heiden» hatte er sich mit dem Verhältnis von Christentum und Judentum befasst und dies in der Hauszeitschrift seines Ordens «Ver Seraphicum» ausformuliert. Auch er befasste sich mit der Frage der «Schuld» Israels, die aus der Verwerfung des Messias und der Aufrichtung der Werkgerechtigkeit bestehe: «(D)ieser Unglaube ist unentschuldig für die Juden der Vergangenheit wie der Gegenwart; denn sie konnten das Evangelium vernehmen, weil die «Freudenboten» (Apostel) tatsächlich zu Ihnen gesandt waren.» Aber Markötter fährt fort: «Wir sehen also, für Paulus ist die Judenfrage primär ein religiöses Problem. So auch für die Kirche.» Nicht irdisch-menschliche Maßstäbe brächten die Lösung dieses Problems, sondern einzig der Heilswille Gottes. Für die Kirche bleibe Israel eine missionarische Aufgabe, nicht ein «Gegenstand national-völkischen Hasses.» Zugleich hielt Markötter die Hoffnung auf die Bekehrung und Versöhnung offen: «Keine irdische Macht wird daher das Judentum ausrotten können. Ja nicht einmal die Juden selber werden sich vernichten können, solange Gottes Langmut sie trägt. Aber kommen wird die Stunde, wo die «Gefäße der Erbarmung» (die Ekklesia) durch die Bekehrung der «Zornesgefäße» (der Synagoge) die letzte Verherrlichung erfährt.» Markötter rekurrierte hier einerseits auf Peterson – und widersprach auf diese Weise zugleich Hitlers öffentlicher Ankündigung vor dem Reichstag am 30. Januar 1939, im Falle eines neuerlichen Weltkrieges werde es zur «Vernichtung der jüdischen Rasse in Europa» kommen. Es liegt nahe, in dem Text Markötters, den er ja wenig später seinen Mitbrüdern in der Hauszeitschrift der Franziskaner vorgelegt hat, eine direkte Replik auf diese Drohung zu sehen.

Vergleicht man die «Nathanael-Frage» mit der Ausarbeitung des Franziskaners, fällt auf, dass ausgerechnet das Bild des Ölbaums, durch das Paulus im 11. Kapitel des Römerbriefs seine Israeltheologie entfaltet, in der Broschüre trotz der Verwendung des Bildes von Frucht und Pflanze vollständig ausgefallen ist, während es bei Markötter sehr wohl rezipiert wird – im Nachhinein ein erschütterndes Beispiel exegetischer Selektivität. Markötter folgte seinen Einsichten auch als Priester: Am 26. Mai 1940 predigte er in der Kleinstadt Warendorf über das Liebesgebot und schloss auch die Juden mit ein; er wurde denunziert, inhaftiert und ins Konzentrationslager Dachau verbracht, wo er 1942 verstarb.

5. *Ausblick*

Die «Nathanaelfrage» und der Text des Franziskaners dokumentieren zwei vergessene Versuche, das Verhältnis von Identität und Differenz von Kirche und Judentum unter dem steigenden Druck des Paradigmenwechsels der NS-Diktatur neu zu bedenken und zu artikulieren. Ohne Zweifel hatte das

Marc Chagall, White Crucifixion (1938). Über dem Kopf ist das biblische «Jesus von Nazareth, König der Juden» sowohl in der lateinischen Abkürzung INRI als auch in hebräischer Fassung geschrieben. Das Lententuch gleicht einem Gebetsschal, zu seinen Füßen brennt der siebenarmige Tempelleuchter. © VBK, Wien, 2010.

fortwirkende Verwerfungsmotiv fatale Folgen, insofern es eine Solidarisierung und Identifikation mit dem Schicksal des zeitgenössischen Judentums erheblich erschwerte, das eben als fortwirkende Kollektivstrafe gedeutet wurde. Das Fortwirken der alten Hypothesen und Ansätze von neuen Denkmustern lösten sich nicht schlagartig ab, sondern sie brachen in unterschiedlichen Diskurszusammenhängen auf, sie konkurrierten miteinander und waren bei denselben Personen verflochten. Stellt sich die Rekonstruktion schon der Jahre bis 1938 so komplex dar, so gilt dies fraglos erst recht hinsichtlich der Frage, wie die Katholiken nach 1945 und vor dem Konzil die Shoah wahrnahmen, deuteten und darauf reagierten. Die Kirchengeschichte hat also noch einen langen Weg zu gehen, bevor sie den theologischen Quantensprung von «Nostra Aetate» zu rekonstruieren vermag. Dazu gehört methodisch auch die Forderung nach einem Dialog mit den jüdischen Deutungen der Ereignisse selbst.²⁰ Zur Erinnerung an diese Aufgabe mag hier – keineswegs erschöpfend – Marc Chagall stehen, der gleichfalls seit 1938 mit dem bedrückenden Bild «The White Crucifixion» begann, den Gekreuzigten, umgeben von einer jüdischen Leidensgeschichte von Pogrom und Vernichtung, als Juden erkennbar werden zu lassen.

ANMERKUNGEN

¹ Den neuesten Überblick bietet Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007, 486–576.

² Rainer KAMPLING, *Theologische Antisemitismusforschung. Anmerkungen zu einer transdisziplinären Fragestellung*, in: Werner BERGMANN / Mona KÖRTE (Hg.), *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften*, Berlin 2004, 67–81, hier 70. Kampling weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Traditionsbelege in *Nostra Aetate* deshalb auch sehr schwach ausfallen.

³ Hubert WOLF / Klaus UNTERBURGER, *Papst Pius XII. und die Juden. Zum Stand der Forschung*, in: *Theologische Revue* 105 (2009), 265–280.

⁴ Zur Verabschiedung von *Nostra Aetate*: Mauro VELATI, *Die Vervollständigung der Tagesordnung des Konzils*, in: Giuseppe ALBERIGO / Günther WASSILOWSKY (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1969)*, Bd. V, 246–257.

⁵ Eine beispielhafte Darstellung dieses Prozesses im nationalen Kontext liegt mittlerweile für die Niederlande vor: Marcel POORTHUIS / Theo SALEMINK, *Een donkere spiegel. Nederlandse katholieken over joden, 1870–2005. Tussen antisemitisme en erkenning*, Nijmegen 2006.

⁶ Reinhard RÜRUP, *Der moderne Antisemitismus und die Entwicklung der historischen Antisemitismusforschung*, in: BERGMANN / KÖRTE (Hg.), *Antisemitismusforschung* (s. Anm 2), 117–135, hier: 125–128.

⁷ Zum deutschsprachigen Raum vgl. Urs ALTERMATT, *Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1940*, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999; Olaf BLASCHKE, *Katholizismus und Antisemitismus im deutschen Kaiserreich*, Göttingen 1997. Allerdings ist die Forschung der von Blaschke entfalteten These, dass der Antisemitismus geradezu als «Kitt» des katholischen Milieus gedient habe, mehrheitlich nicht gefolgt.

⁸ Arno HERZIG, *Judentum und Emanzipation in Westfalen*, Münster 1973, 90.

⁹ Michael BUCHBERGER (Hg.), *Kirchliches Handlexikon*, Bd.I., Freiburg 1907, 257f.

¹⁰ *Der Große Herder*, Freiburg 1931, Bd.1, 725f.

¹¹ *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1, Freiburg 1930, 504f. Die Formulierung über den Zusammenhang der Richtungen des Antisemitismus hat in anderen Lexika keine Parallele. Autor war Gustav GUNDLACH, der 1938 am Entwurf einer Enzyklika gegen den Rassismus und Antisemitismus beteiligt war, die nie erschienen ist.

¹² Richtungweisend: ALTERMATT, *Katholizismus und Antisemitismus* (wie Anm. 7), bes. 59–143, der die «langen Schatten des Antijudaismus» und das «ambivalente Koordinatensystem des katholischen Antisemitismus» unterscheidet.

¹³ Vgl. z.B. Wilhelm DAMBERG, *Katholizismus und Antisemitismus in Westfalen. Ein Desiderat*, in: Arno HERZIG / Karl TEPPE / Andreas DETERMANN (Hg.), *Verdrängung und Vernichtung der Juden in Westfalen*, Münster 1994, 44–61.

¹⁴ Vgl. Hubert WOLF, *Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich*, München (95–145) (= überarbeitete Fassung von: Hubert WOLF, «Pro perfidis Judaeis». *Die «Amici Israel» und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus*, in: *Historische Zeitschrift* 279, 2004, 611–657) sowie Thomas BRECHENMACHER, *Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung*, München 2005, 154–163.

¹⁵ Ihre niederländische Biographie (Marcel POORTHUIS / Theo SALEMINK, *Op zoek naar de blauwe ruiter. Sophie van Leer. Een leven tussen avant-garde, jodendom en christendom (1892-1953)*, Nijmegen 2000) entfaltet die äußeren Verläufe, sowie die Netzwerke und mentalitätsgeschichtlichen Hintergründe der Geschichte der Amici Israel. Die folgenden Ausführungen zu van Leer und den «Amici» rekurrieren auf diese leider bisher nicht übersetzte Studie.

¹⁶ Zu dieser Denkschrift und den Reaktionen darauf: WOLF, *Papst und Teufel* (s. Anm. 14), 107ff.

¹⁷ Dass Asseldonk 1959 durch einen (inhaltlich noch nicht zugänglichen) Brief an Papst Johannes XXIII. Einfluss auf die 1960 erfolgte Änderung der Karfreitagsfürbitte genommen hat, kann vermutet werden. Vgl. ebd., 140f.

¹⁸ Erik PETERSON, *Die Kirche aus Juden und Heiden. Drei Vorlesungen*, Salzburg 1933; Neudruck in: Barbara NICHTWEIß (Hg.), *Erik Peterson. Ausgewählte Schriften*, Bd.1: *Theologische Traktate*, Weinberg 1994, 143–174. Zur Person Petersons: Barbara NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg 1992, ²1994.

¹⁹ Einzelbelege zum Folgenden: Wilhelm DAMBERG, *Moderne und Milieu 1802-1998 (Geschichte des Bistums Münster Bd. V)*, Münster 1998, bes. 295–300; *Katholizismus und Antisemitismus* (wie Anm. 13).

²⁰ Wilhelm DAMBERG, *Christen und Juden in der Kirchengeschichte: Methoden, Perspektiven, Probleme*, in: Peter HÜNERMANN / Thomas SÖDING (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (Quaestiones Disputatae Bd. 200)*, Freiburg 2003, 93–115.