

Juden und Christen nach dem Holocaust

von Hans-Joachim Hahn

1. Kurzbiografie von Heinz Schmidt (1913–1992)

Am Karfreitag (21. März) 1913 wurde Heinz Schmidt in Herrnhut geboren. Sein Vater Walther E. Schmidt war Pfarrer; seine Mutter stammte aus Basel. Gemäß der Tradition brüderischer Pfarrerskinder kam er auf die Internatsschule nach Niesky, wo ihn besonders die Brüder Woldemar Görlitz und Julius Vogt beeindruckten. Er lernte Sprachen und Geschichte, Kunst und Musik lieben und „die Völker der Welt verstehen“. Durch ein breit angelegtes Studium in Marburg, an der Sorbonne in Paris, in Herrnhut, Tübingen und Basel erwarb er sich einen weiten Bildungshorizont, der Gespräche mit ihm stets anregend und bereichernd machte. Besonders geprägt sah er sich durch Etienne Gilson, von dem er lernte: „Nur durch Liebe erkenne ich den Menschen.“ Viel verdankte er auch den beiden Theologen Willem Visser't Hooft und Karl Barth, die ihm den Römerbrief erschlossen. An Paulus faszinierte ihn, wie er die belebenden Kräfte des Glaubens den Mächten des Todes gegenüberstellt. Als sein Vater 1934 Predigtverbot erhält und in die Schweiz nach Bellinzona geht, wohnt in der Nachbarschaft Wilhelm Vischer, der „das Christus-Zeugnis des Alten Testaments entdeckt“ hatte: „der Gott Israels ist der Gott Jesu Christi“. Spuren dieser christlichen Vereinnahmungstheologie finden sich ja auch noch in der von H. J. Hahn analysierten Schrift.

1936 wird Heinz Schmidt als Erzieher und Lehrer nach Kleinwelka berufen. Seinen Pfarrdienst beginnt er in der kleinen böhmischen Gemeinde Ranice-Roßbach. Danach unterrichtet er mit Theophil Steinmann, Ernst Weber und Werner Keßler am Theologischen Seminar in Herrnhut, wo er von Heinz Renkewitz das Fach Brüdergeschichte übernimmt. Dann wurde er, der alles andere als ein Soldat war, zur Wehrmacht eingezogen. Aber gerade dort lernte er – wie er selbst schreibt: „der Russe und der Franzose, der Deutsche, Engländer und Amerikaner, und die vielen Frauen und Kinder sind Menschen wie du und ich“. In die Kriegszeit fällt auch die Hochzeit mit Renate Gammert, geb. Reichel, mit der er fünf Kinder hatte.

Nach dem Krieg wird er Pfarrer der Paul-Gerhard-Gemeinde in Stuttgart. Er begrüßt das sog. „Stuttgarter Schuldbekennntnis“ und bemüht sich engagiert um Aufklärung „über das Ausmaß des Vernichtungsplans an Israel nach mannigfachen Erlebnissen im Krieg“. In diesem Zusammenhang steht auch die im Folgenden kommentierte Schrift. Für Versöhnung zu wirken, bleibt zentrales Thema seines Lebens. 1949 folgt er einem Ruf in die Brüdergemeine Neuwied/Rh., von wo aus er auch zahlreiche Besuche bei Flüchtlingen aus den Gemeinden des Ostens unternimmt. Es folgen Dienste in der Sozietät Bern, in Königsfeld (1955–1968) und schließlich in Bad Boll

(1968–1977), wo Schmidt gern an die Tradition der beiden Blumhardts anknüpft, weil er bei ihnen die auch für ihn unabdingbare Verbindung von christlichem Glauben und sozialer Verantwortung findet.

Spürbar leidet er an dem Zeitenwandel. Er erlebt, „wie fremd das Evangelium den modernen jungen Menschen wurde“. Doch er bezieht nicht die Position vorwurfsvoller Anklagen, sondern stellt selbstkritische Betrachtungen an: „wie viel Versäumtes spricht gegen uns ...!“ In der Zeit des Königsfelder Ruhestandes machten ihm Studienreisen zu den Waldensern, nach Böhmen und Mähren oder in andere Brüdergemeinorte viel Freude, und Teilnehmer solcher Reisen werden sich gern daran erinnern, wie Bruder Schmidt aus der Fülle seines Wissens schöpfte und im Stil erheiternden Erzählens unauffällig Kenntnisse vermittelte. Auch der Arbeitskreis für Brüdergeschichte, zu deren treuem Kern er viele Jahre gehörte, profitierte von seinen Studien und Erinnerungen. Stets wirkte er anregend und authentisch. Und er besaß die liebenswerte Gabe des Humors.

Acht Tage nach Vollendung seines Lebenslaufes, aus dem die gekennzeichneten Zitate stammen, starb Heinz Schmidt am 16. November 1992 in Königsfeld.

2. Heinz Schmidts heils- und zeitgeschichtliche Schrift „Die Judenfrage und die christliche Kirche in Deutschland“ (1947)

In den ersten Jahren nach 1945 wurde das Ausmaß der nationalsozialistischen Verbrechen für alle in Deutschland offenkundig: Das bewirkten vor allem die Nürnberger Kriegsverbrecherprozesse und die sogenannten „*Reeducation*-Filme“, aber auch einzelne Publikationen von Überlebenden der Konzentrations- und Vernichtungslager wie z.B. die Studie „Der SS-Staat“ des Katholiken Eugen Kogon, die bereits 1946 erschien. Auch der versuchte „totale Genozid“ (Gideon Greif) an den Juden Europas rückte dabei kurzzeitig ins Blickfeld, obwohl es dann noch bis Ende der siebziger Jahre dauern sollte, bis sich die Einschätzung des Holocaust als des zentralen Verbrechens des Nationalsozialismus allgemein durchsetzte. Diese Zeit etwa benötigte die Gesellschaft in der Bundesrepublik, um im Sinne eines kollektiven Lernprozesses zu einer Anerkennung des Geschehenen zu gelangen.¹ Für die DDR mit ihrer Staatsdoktrin des „verordneten Antifaschismus“ und dem Fehlen einer Öffentlichkeit ergibt sich ein anderes Bild. Zwar gehörte die Auseinandersetzung mit dem Faschismus und den Verbrechen der Nationalsozialisten zur politischen Bildung, allerdings spielte die versuchte Vernichtung der europäischen Juden nur eine untergeordnete Rolle.

¹ Zu den Gründen, die dies ermöglichten, gehören etwa auch der größte Elitenwechsel seit dem Wilhelminismus, der etwa zwischen 1965 und 1975 stattfand, und die schrittweise Modernisierung des Rechtssystems.

Während der unmittelbaren Nachkriegsjahre begannen auch die Kirchen in Deutschland, über ihr Verhalten während der Zeit des Nationalsozialismus nachzudenken. Dabei spielte schon früh die Frage nach dem Verhältnis der Kirchen zu den Juden eine Rolle; denn weder die evangelischen Kirchen noch die katholische Kirche hatten gegen die Verfolgung der Juden, deren Deportation und Ermordung in den Vernichtungslagern im okkupierten Polen offiziell protestiert oder in nennenswertem Umfang Widerstand geleistet. Von jeher war das Verhältnis des Christentums zum Judentum (als das einer erfolgreichen Nachfolgerreligion zur Ursprungsreligion) ambivalent geblieben. Das zeigt sich auch im Stuttgarter Schuldbekennnis vom 18.–19. Oktober 1945: denn darin bekennen sich die evangelischen Kirchen in Deutschland zwar zu ihrem Versagen und gestehen eine Schuld am Leid vieler Völker und Länder ein. Aber die Verfolgung und versuchte Vernichtung der europäischen Juden bleibt unerwähnt.

Die gerade einmal 60 Seiten umfassende Broschüre von Heinz Schmidt, die 1947 im Stuttgarter Kohlhammer Verlag als 9. Heft der Reihe „Kirche für die Welt“ erschien, ist als Beitrag zur christlichen Selbstbefragung des christlich-jüdischen Verhältnisses zu werten. Sie stellt einen Versuch dar, sich selbst Rechenschaft darüber abzulegen, was noch bis zwei Jahre zuvor geschehen war.² Der Text nimmt nicht nur auf den ersten der Nürnberger Prozesse Bezug, in dem über die konkrete Schuld der deutschen Regierung an den Verbrechen des Nationalsozialismus verhandelt wurde, sondern setzt sich auch mit der Schuldfrage auseinander. Daneben ist diese Arbeit Teil der Auseinandersetzung um die eigenen theologischen Grundlagen der christlichen Kirchen in Deutschland. Das heißt, es geht darin auch um eine Überprüfung des christlich-brüderischen Selbstverständnisses in Bezug auf das Judentum nach dem Zweiten Weltkrieg. Obwohl die Schrift offensichtlich einen Schreibimpuls aus der eigenen problematischen Zeugenschaft des Autors bezieht, der als Wehrmachtssoldat im Sommer 1943 die von ihm als „erschütternde Wegführung“ bezeichnete Deportation von Juden in Saloniki mit ansieht, steht im Zentrum des Textes eine theologische Erörterung des Verhältnisses von Christentum und Judentum. Allerdings offenbart eine eingehende Analyse, dass es sich bei den zehn Abschnitten der Schrift keineswegs um eine primär theologische Argumentation handelt. Viele Grundannahmen, auf denen seine Argumentation aufbaut, entnimmt er auch z.B. der Zeitgeschichte, gegenwärtigen Meinungen und einem Verständnis von Nation, das Staatsvolk und ethnische Gemeinschaft gleichsetzt. Insgesamt setzt sich der Text mit der deutschen Nachkriegssituation vor der Folie frühchristlicher Deutungsangebote auseinander.

Im Titel seiner Schrift verwendet Schmidt den in historischen Quellen häufig anzutreffenden Begriff ‚Judenfrage‘. Dieser hat nach heutiger Einschätzung seine Mehrdeutigkeit verloren, nachdem die Nationalsozialisten den Genozid an den Juden euphemistisch als „Endlösung der Judenfrage“

² Heinz Schmidt, Die Judenfrage und die christliche Kirche in Deutschland, Stuttgart 1947.

bezeichnet hatten.³ Begriffsgeschichtlich lassen sich grundsätzlich zwei getrennte Verwendungsweisen unterscheiden, von denen die eine als jüdische Selbstbeschreibung während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Folge der europäischen Aufklärung im Zusammenhang mit der Emanzipation entstand.⁴ Die zweite ist eine Fremdzuschreibung von Nichtjuden, die vermutlich ungefähr zeitgleich in Texten anzutreffen ist und ab den 1840er Jahren immer wieder auftaucht.⁵ Vor allem mit dem Antisemitismus der 1870er Jahre verdichtet sich der Begriff in dieser zweiten Verwendungsweise zu einer Chiffre antijüdischer Ressentiments. Im „nationalen Antisemitismus“ (Klaus Holz), der im Wesentlichen mit dem modernen Antisemitismus zusammenfällt, wird eine doppelte Unterscheidung vorgenommen: Einmal werden „die Juden“ als verschieden zur eigenen nichtjüdischen Wirkgruppe, der sich ein Sprecher zugehörig fühlt, z.B. den christlichen Deutschen, wahrgenommen, wie auch verschieden zu einer anderen nationalen Gruppe, z.B. den Franzosen.⁶ Als „Staat im Staate“ oder „Volk im Volke“ erscheinen sie so als „Figuren des Dritten“, durch die scheinbar stabile Gegenüberstellungen von Kollektiven („die Deutschen“ im Gegensatz zu „den Franzosen“) unterminiert werden.⁷ Vor dem Hintergrund dieser, nationale Identitätswünsche beunruhigenden Vorstellung drängt die Konstruktion einer „Judenfrage“ auf Lösungen, was in unterschiedlicher Schärfe strukturell den meisten antisemitischen Texten innewohnt. Wenn z.B. der protestantische Hofprediger Adolf Stoecker 1879, im Jahr des sogenannten „Berliner Antisemitismusstreits“, erklärt: „Für mich gipfelt die Judenfrage in der Frage, ob die Juden, welche unter uns leben, lernen werden, sich an der gesamten deutschen Arbeit, auch an der harten und sauren Arbeit des Handwerks, der Fabrik, des Landbaues zu beteiligen“, so zielt seine Logik auf Ausgrenzung ab.⁸ Unterstellt wird, dass Juden keiner körperlichen Arbeit nachgingen und daher die ihnen im Zuge der Reichsgründung 1871 garantierten staatsbürgerlichen Rechte sozusagen zu Unrecht erhalten hätten und erst lernen müssten, sich – im Sinne dieser Unterstellungen – als nützliche Glieder des deutschen nationalen Kollektivs zu erweisen. Was als „Frage“ formuliert wird, meint tatsächlich die Infragestellung der zumindest

³ Schmidt selbst nimmt darauf in seinem Text Bezug: „Die nationalsozialistische Regierung hat mit besonderer Vorliebe von der ‚endgültigen Lösung der Judenfrage‘ gesprochen“. Ebd., S. 10.

⁴ Grundlegend zur Geschichte der „Judenfrage“: Alex Bein, *Die Judenfrage. Biographie eines Weltproblems*, Bd. I u. Bd. II, Stuttgart 1980. Bein unterscheidet allerdings nicht zwischen dem modernen Phänomen, das den Namen „Judenfrage“ erhält, und der Situation von Juden seit Auflösung der jüdischen Staatlichkeit nach dem Bar Kochba-Aufstand.

⁵ Häufig wird das Erscheinen von Karl Marx, *Zur Judenfrage* [1843] an den Anfang gestellt. Erstmals erschienen in: *Deutsch-französische Jahrbücher*, 1. Doppel-lieferung, Februar 1844.

⁶ Klaus Holz, *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*, Hamburg 2001.

⁷ Siehe auch: Klaus Holz, *Die Figur des Dritten in der nationalen Ordnung der Welt*, in: *Soziale Systeme* 6 (2000), S. 269–290.

⁸ Adolf Stoecker, *Christlich-Sozial. Reden und Aufsätze*, 2. Auflage, Berlin 1890, S. 368.

de jure durch die Reichsgründung 1871 garantierten Gleichstellung. Mit Theodor Fritschs infamem „Handbuch der Judenfrage“ (1907), das erstmalig 1887 unter dem Titel „Antisemiten-Katechismus“ erschien, war spätestens eine eindeutig antisemitische Prägung des Begriffs erreicht.

Trotz diesen, seit dem Ersten Weltkrieg mit seiner berüchtigten „Juden-zählung“ von 1916 zunehmend aggressiveren Ausgrenzungs- und Diskriminierungstendenzen, denen unter der Herrschaft der Nationalsozialisten schließlich ab 1933 konkrete staatliche Verfolgungsmaßnahmen folgten, bestand weiterhin auch eine andere Verwendung des Begriffs „Judenfrage“: Vor allem Juden versuchten, durchaus auch in Auseinandersetzung mit anti-semitischer Agitation, unter dem Begriff andere Bedeutungsinhalte zu etablieren. Exemplarisch seien drei Beispiele genannt: So veröffentlichte Werner Rosenstock noch im März 1938, wenige Monate vor den Novemberpogromen, in der deutsch-jüdischen Zeitschrift „Der Morgen“ einen Aufsatz unter dem Titel „Die subjektive Judenfrage“, worin er unter dem Begriff allgemein die Reaktion jüdischer Menschen auf ihre jüdische Herkunft verstand.⁹ Hannah Arendt verbindet in ihrem Aufsatz „Aufklärung und Judenfrage“ aus dem Jahre 1932 die „moderne Judenfrage“ unmittelbar mit der Aufklärung, die sie ausschließlich als Teil der nichtjüdischen Welt begriff. In ihrer Deutung entsteht die „Judenfrage“ daher als Frage der nichtjüdischen Welt an die Juden, wobei die Formulierungen und Antworten der Aufklärung die Assimilation der Juden bestimmt hätten.¹⁰ Eva Reichmann insistiert 1936, ebenfalls in „Der Morgen“, darauf, dass es keine Lösung der „Judenfrage“ gebe, solange es Juden gebe; nie dürfe „die ‚Lösung der Judenfrage‘ zu einer Lösung von den Fragen der Juden führen“. Damit widerspricht sie in ihrem Aufsatz sowohl ausdrücklich der zionistischen Rhetorik einer „Lösung der Judenfrage“ als auch indirekt allen nichtjüdischen Lösungsversuchen, nicht zuletzt denen der Nationalsozialisten.

Auch nach 1945 werden Texte veröffentlicht, die den Begriff verwenden. Insbesondere in der verhältnismäßig „diskursoffenen“ Zeit der ersten Nachkriegsjahre vor Beginn des Kalten Krieges und der kurz darauf erfolgenden Gründung der beiden deutschen Teilstaaten, also in Jahren, in denen die Deutung der Vergangenheit noch keinen verfestigten ideologischen Mustern folgt. Aber auch noch in den frühen fünfziger Jahren erscheint eine Reihe von Publikationen, die zum Teil schon im Titel ankündigen, eine „Judenfrage“ zu diskutieren. Die Schrift von Heinz Schmidt steht damit nicht allein und kann etwa zusammen mit Karl Thiemes „Kirche und Synagoge“ (1945), Eugen Rosenstock-Huessys „Die jüdischen Antisemiten oder die akademische Form der Judenfrage“ (1951) sowie Paul Tillichs „Die Judenfrage, ein christliches und ein deutsches Problem“ (1953) zu den frühen

⁹ Zu bedenken gilt allerdings auch, dass die im nationalsozialistischen Deutschland erscheinenden jüdischen Zeitschriften der Zensur unterlagen.

¹⁰ Hannah Arendt, Aufklärung und Judenfrage, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 4 (1932), S. 65–77, hier S. 65.

christlichen Versuchen gezählt werden, die das christlich-jüdische Verhältnis nach dem Holocaust und dem Zweiten Weltkrieg neu zu bestimmen versuchen.¹¹ Tatsächlich argumentieren die vier genannten Autoren allerdings von ebenso verschiedenen theologischen, politischen wie biographischen Positionen aus. Für ein Verständnis aller vier Texte muss vorausgesetzt werden, dass sie auch unter dem Begriff „Judenfrage“ je Unterschiedliches verstehen. An einigen Stellen werden im Folgenden diese anderen drei Texte von Thieme, Rosenstock-Huussy und Tillich zum Vergleich und zur historischen Einordnung herangezogen.

Heinz Schmidt beginnt seine Abhandlung mit der Behauptung, dass sich eine Frage im Verlauf der 2000-jährigen Menschheitsgeschichte immer wieder erhoben habe. Dieses sei „die Judenfrage“, die „uns“ – den Deutschen – nach dem Nationalsozialismus und dem Zweiten Weltkrieg „ganz neu aufgegeben“ sei.¹² Seine Perspektive wird so von Anfang an als euro- und christozentrisch eingeführt durch die Begrenzung von „Menschheitsgeschichte“ auf die rund 2000 Jahre seit dem Auftreten von Jesus Christus. Indem Schmidt die „Judenfrage“ als Problem betrachtet, auf das die in oben benanntem Sinne begrenzte christlich-europäische Menschheit während dieser 2000 Jahre immer wieder zu antworten herausgefordert gewesen sei, markiert er eine von der skizzierten Begriffsgeschichte deutlich abgesetzte Vorstellung. Wie wenig sie seiner Auffassung nach mit der Aufklärung und damit verbunden mit der Emanzipation zu tun habe, drückt er sogar direkt aus: „Man wollte sie [=die „Judenfrage“; H.J.H.] in das helle Licht der Vernunft erheben, aber sie blieb die dunkelste Frage.“ (7) Im ersten seiner zehn Abschnitte führt Schmidt insofern seine ahistorische Vorstellung von der „Judenfrage“ als „Menschheitsfrage“ ein – im Sinne der bereits herausgestellten Einschränkung. In der Form rhetorischer Fragen schlägt er vor, den „verlorene[n] Krieg“ als Folge der „Judenfrage“ zu verstehen. Dabei knüpft er an die bei seinen Leserinnen und Lesern vorausgesetzte Kenntnis der nationalsozialistischen Hassbilder von Juden an, um die negativen Stereotypen infrage zu stellen. In kritischer Absicht greift er auch das von Heinrich von Treitschke stammende Zitat „Die Juden sind unser Unglück“ auf, das über den Schaukästen des „Stürmer“ stand: „Es will uns oft erscheinen, als wäre dies Wort nun erneut in Kraft.“ (8) Diesen Anschein will er jedoch zerstreuen. Den negativen Judenbildern der Deutschen, deren Fortwirken er zu Recht unterstellt, setzt er eine andere Vorstellung entgegen, die er in der mittelalterlichen Bildhauerkunst findet und mit der Figur der Synagoga am

¹¹ Karl Thieme, Kirche und Synagoge. Die ersten nachbiblischen Zeugnisse ihres Gegensatzes im Offenbarungsverständnis: Der Barnabasbrief und der Dialog Justins des Märtyrers, Olten 1945; Eugen Rosenstock-Huussy, Die jüdischen Antisemiten oder die akademische Form der Judenfrage, in: Frankfurter Hefte 6 (1951), S. 8–17; Paul Tillich, Die Judenfrage, ein christliches und ein deutsches Problem. Vier Vorträge, gehalten an der Deutschen Hochschule für Politik, Berlin 1953 (=Schriftenreihe der Deutschen Hochschule für Politik Berlin).

¹² Schmidt, Judenfrage (wie Anm. 2), S. 7. Weitere Angaben, die sich auf den Essay beziehen, sind im fortlaufenden Text in runden Klammern eingefügt.

Straßburger Münster exemplarisch darzustellen versucht. Unter Verwendung des problematischen Kollektivs „der Deutsche“ deutet er die Zeit der Gotik als Vorzeit einer andauernden deutschen Kontinuität. So kann er innerhalb der eigenen nationalen Tradition auch ein anderes, seiner Überzeugung nach positiveres Bild von den Juden, an das sich die Deutschen heute erinnern sollten, zeichnen: „Wenn der Künstler der Schwester Ecclesia alle strahlende Erhabenheit verliehen hat, – ihr, der Synagoge, dem Bild Israels erst gehört seine ganze Liebe.“ (9) In diesem Bild hätten die Deutschen damals das „Judenvolk“ erblickt und dieses sei heute wieder Anknüpfungspunkt. Schmidt nutzt also die Interpretation der mittelalterlichen Kunst für seine Deutung der aktuellen „Judenfrage“:

Also wäre es möglich, diese Frage [nach dem deutsch-jüdischen bzw. christlich-jüdischen Verhältnis; H.J.H.] so anders zu sehen, als wir es heute noch tun: nicht mit Abneigung oder Haß, mit Schrecken und Entsetzen, mit befremdetem Grauen oder erschütterter Selbstanklage? Ist es uns heute noch möglich, bis zu Mitleid und Rührung, bis zur Liebe selbst hindurchzufinden, nach allem was hinter uns liegt, nach allem was uns täglich umgibt? (9)

An dieser Stelle, am Ende des ersten Abschnitts, gibt Schmidt den Verlauf seiner Argumentation vor, wenn er über den christlichen Künstler des Mittelalters auf die Bibel verweist, durch die noch heute der christlichen Kirche ihr Weg gewiesen sei.

Im anschließenden zweiten Abschnitt bejaht Schmidt grundsätzlich die von ihm aufgeworfene Frage, ob es noch eine „Judenfrage“ gebe. Er unternimmt dies in Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen „Erlösungsantisemitismus“ (Saul Friedländer), dessen „Lösungsversuch“ ein „Meer von Leid und Tränen, von Blut und Grauen und Tod [...] über Millionen von Menschen gebracht“ habe. (10) Seine Argumentation zielt darauf, den nationalsozialistischen sowohl wie den fortbestehenden, aktuellen Antisemitismus („Sie haben immer noch zu wenig von ihnen umgebracht!“, S. 10) als Grund anzunehmen, warum die „Judenfrage“ – wenn auch in einer anderen Weise – immer noch Aktualität besitze. Eine erste Definition, die Schmidt nun selber anbietet, liegt in der Unterstellung einer *ethnischen* Andersartigkeit der Juden und in der die historische Entwicklung seit Beginn der Emanzipation leugnenden Vorstellung vom fremden Volk „in unserer Mitte“:

Wie war es möglich, daß in unserer Mitte ein Volk lebte, das uns fremd geblieben ist? Wo liegen die Gründe, daß es so anders ist als alle anderen Völker, und wie konnte es geschehen, daß ihm so Entsetzliches durch uns Deutsche widerfuhr? (11)

Die hier noch einmal behauptete Andersartigkeit des vorgeblich fremden Volks, obwohl sich Juden im Deutschen Reich in ihrer überwiegenden

Mehrzahl als Deutsche verstanden und erst in Reaktion auf den Antisemitismus zum Teil nationaljüdische Vorstellungen entwickelten, steht für Schmidt im Mittelpunkt seiner „Judenfrage“. Bemerkenswert erscheint Schmidts gleichzeitige These, auf Grund der durch die amerikanische und die französische Revolution postulierten allgemeinen Menschenrechte habe vor etwa 140 Jahren der Anschein entstehen können, zusammen mit anderen Vorurteilen ständischer und religiöser Art sei auch die „Judenfrage“ endgültig überwunden worden. Diese Vorstellung, die Schmidt bei Goethe findet, hält er augenscheinlich für falsch. Sie sei auch dafür verantwortlich zu machen, dass „viele Vertreter der deutschen Geistigkeit“ die vom Nationalsozialismus vertretene „Judenfrage“ nicht ernst genommen und mithin, das impliziert die These, dessen Gefährlichkeit unterschätzt hätten. Mit anderen Worten, weil das Fortbestehen einer *tatsächlichen* „Judenfrage“ nicht erkannt wurde, konnten die *falschen* Fragestellungen, wie sie durch den Antisemitismus insbesondere der Nationalsozialisten aufgebracht wurden, nicht wirksam bekämpft werden. Denn für Schmidt ist die „Judenfrage“ in dem von ihm entwickelten und hier zu rekonstruierenden Sinne nichts weniger als „eine der wichtigsten Fragen der Menschheit“ (13).

An seiner grundlegenden These der „Fremdheit und Andersartigkeit dieses Volkes“ (14) festhaltend, weist Schmidt zwar die mittelalterlichen antijüdischen Vorwürfe von Brunnenvergiftung und Ritualmord als „Lügenmärchen“ zurück. Doch führt er sie gleichzeitig als, wenn auch abzulehnende, „Deutungs- und Lösungsversuche“ der jüdischen Frage an, die ihm dabei jedoch zu Beweismitteln für die historische Kontinuität und Dringlichkeit dieser Frage werden. Ohne an dieser Stelle alle Schritte seiner Gedankenführung nachzuzeichnen, scheinen die am Ende des dritten Abschnitts geäußerten Thesen entscheidend: Da stellt Schmidt einerseits fest, Abneigung und Befremden gegenüber den Juden gingen den Theorien der Rechtfertigung des eigenen Vorgehens gegen die Juden voraus. (19) Was nichts anderes heißt, als dass die quasi natürliche Abneigung erst im Nachhinein eine Erklärung erfährt. Die Abneigung an sich aber hält Schmidt nicht für ein Problem. Obendrein will er ganz im Sinne seiner bisherigen Ausführungen im „Haß“ gegen die Juden einen „Scharfsinn und ein Witterungsvermögen“ ausmachen, „das eine Fragestellung erkennt, die wir nicht ablehnen können, ohne erneut jenen schlimmen Deutungen das Feld freizugeben.“ (19) Vielleicht mögen uns heute die hier von Schmidt nach dem Holocaust vertretenen Thesen als besonders verstörend erscheinen: 1. Die Juden zeichneten sich seit jeher durch eine befremdliche Andersartigkeit gegenüber dem Rest der Menschheit aus, und 2. der ihnen entgegenbrachte Hass, dessen mörderische Folgen Schmidt eindeutig zurückweist, halte die Erinnerung an diese grundlegende Andersartigkeit wach.

Im vierten Abschnitt eröffnet Schmidt dann die im engeren Sinne theologische Argumentation seiner Schrift, wobei er auch hier immer wieder auf zeitgenössische Vorurteile zurückgreift. In einer einseitigen Lesart zieht er die biblische Gründungserzählung vom Bund heran, den Gott und das Volk

Israel am Sinai schließen. Schmidt bedient hier gleich zwei bekannte antijüdische Stereotype. Offenbar in Unkenntnis des hebräischen *dina de-malchuta dina* (=das Gesetz des Landes ist das Gesetz) bestärkt Schmidt die Vorstellung, die Juden stünden „unter eigenem Gesetz, das anders ist als die Gesetze der Könige und der Völker.“ (20)¹³ Für diese schon aus frühchristlicher Zeit stammende Unterstellung einer fundamentalen „Eigengesetzlichkeit der Juden“ (20) führt er zum einen die Moses von Gott überreichten Gesetzestafeln an. Noch entscheidender aber ist ihm die außergewöhnliche Bedeutung dieses Bundes: „Aber nirgends in der Weltgeschichte hat es ein Volk gegeben, für das dieses Ereignis so alles bedeutet hätte, in dem es so unverändert fortwirkte, in dem es wirklich bei dem Gesetze blieb, nach dem das Volk einst angetreten.“ (21) Für Schmidt ist klar, dass „Eifer und Gehorsam gegen Gottes Gesetz Israel erhalten“ (22) haben. Seine Anerkennung der Juden beschränkt sich auf ihre Rolle im christlichen Heilsplan; das Gottesvolk muss erhalten bleiben, damit sich am messianischen Ende der Geschichte an ihm die Erlösung vollziehen kann. Von dieser theologischen Festlegung aus hält es Schmidt für einen „Abfall“ Israels, wenn es in weltlichen Bündnissen durch Diplomatie versucht, Sicherheiten zu erreichen. Aus der Bibel liest Schmidt zweierlei „wichtigste Weissagungen“ heraus: 1. Eines Tages werde die übrige Welt den Juden nicht mehr gleichgültig und feindlich gegenüberstehen. 2. Es wird eine Zeit kommen, in der von Israel ausgehend „die volle Gottesoffenbarung die Welt erleuchten wird.“ (25) Die „Judenfrage“ sei noch immer „die vielleicht schwerste Wunde am blutenden Leibe der Menschheit“ (25). Aus der jüngsten Vergangenheit schließt Schmidt, dass sie nicht durch „Verfolgung, Vertreibung und Verleumdung, durch Verdrängung ins Ghetto oder durch Ausrottungsversuche“ gelöst werden könne, aber auch nicht durch Assimilation und Emanzipation, weil darin eine Abkehr vom göttlichen Auftrag und der Verheißung bestehe (25f.).

Schmidt greift im fünften Abschnitt das eingangs eingeführte Bild der Synagoga am Straßburger Münster wieder auf, um jetzt den Apostel Paulus für seine Position zum christlich-jüdischen Verhältnis in Stellung zu bringen. Paulus gilt ihm als „einer der größten Juden“, wobei freilich dessen Zugehörigkeit zum Judentum gleichsam aufgehoben scheint, da er ja als Christ gerade keine jüdische Position vertritt und von Schmidt, wie vor und nach ihm von etlichen anderen, zum Kronzeugen gegen den jüdischen Glauben ange-rufen wird.¹⁴ Das Bild der blinden Synagoga, das den Text leitmotivisch

¹³ Der Grundsatz des *dina de-malchuta dina* dient der Trennung verschiedener Sphären von Zuständigkeiten, ähnlich dem christlichen Gebot „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“, durch das die religiöse Freiheit nicht mit den jeweiligen staatlichen Gesetzen in Widerspruch gerät.

¹⁴ Interessanterweise befindet Paul Tillich in seiner Schrift zur „Judenfrage“ (1953), dass Paulus' Bruch mit dem Judentum nichts mit Antijudaismus zu tun habe. Für Paulus habe das Judentum das Lebensproblem bedeutet, dessen Verarbeitung in den Kapiteln 9 und 11 des Römerbriefes zu finden sei. In gewisser Übereinstimmung mit Schmidt hält auch Tillich die von Paulus eingenommene Position für eine übergreifende „christliche Antwort auf die

durchzieht und das er über Paulus mit Gottes Offenbarung am Sinai in Verbindung bringt, als Mose nach der Begegnung mit dem Herrn sein Antlitz verhüllt, zeigt sich hier jetzt in seiner Ambivalenz. Während in der Deutung Schmidts diese Hülle, mit der Mose im Angesicht des Herrn sein Antlitz bedeckt, auch heute noch über „dem Herzen der Juden“ liegt, könne die christliche Kirche „den Lichtglanz Gottes in seinem Widerscheine in Jesus Christus mit unverhültem Antlitz“ (26) schauen. In der nicht nur ahistorischen, sondern auch die theologische Auseinandersetzung mit historischen Konstellationen verschmelzenden Anknüpfung an Paulus zeichnet sich die Unausgewogenheit in Schmidts Argumentation ab. Die ihn umtreibende Frage bleibt die, warum gerade die Juden die Botschaft von Jesus bis heute erbittert bekämpften, wenn doch Gott in Israel der Welt erschienen sei und die biblische Offenbarung in Jesus den Christen als einzige Wahrheit zu gelten habe. Dieser Absolutheitsanspruch bezeichnet ein christliches Dilemma, das Schmidt auf traditionelle Weise antijüdisch zu lösen versucht. Ohne an die berühmte christlich-jüdische Debatte zwischen Eugen Rosenstock und Franz Rosenzweig, die von beiden in einem Briefwechsel 1916 geführt wurde und die in der 1935 posthum veröffentlichten Ausgabe der Briefe Rosenzweigs enthalten ist, zu erinnern, erneuert Schmidt den Vorwurf der Verstocktheit der Juden.¹⁵ Ausgemacht bleibt für Schmidt, dass das jüdische Volk, wobei er das biblische Israel mit den überlebenden Juden verschmilzt, ebenso „in besondere Gnade berufen“ sei wie es „unter besonderem Gericht“ stehe. (27) Diese Funktion komme dem Volk zu, weil Jesus einerseits in ihm zur Welt gekommen und als zukünftiger Nachfolger Davids verehrt, andererseits jedoch von den Juden der Messias nicht erkannt worden sei. In einem Zirkelschluss, der sowohl die Propheten mit ihren Voraussagen über die Leiden des unerkannten Messias heranzieht, wie er sich auf die neutestamentliche Leidensgeschichte und die darin den Juden heilsgeschichtlich zugewiesene Funktion bezieht, überträgt Schmidt so theologische Vorstellungen auf historische Entwicklungen, die als Bestätigungen der ersteren missverstanden werden. Die Problematik dieses Transfers von Heils- zu Zeitgeschichte, also die Übertragung der aus seiner Schriftexegese gewonnenen Thesen auf die überlebenden Juden nach 1945 sowie auf die historische Situation der Juden, zeigt sich insbesondere im sechsten Abschnitt. Darin werden die historischen Judenverfolgungen in ein Verhältnis zu den christlichen Deutschen gestellt, an die Schmidt sich wendet. So bekräftigt er die Wahrheit seiner biblischen, d.h. neutestamentlichen Perspektive, zu deren Beweis die Geschichte herhalten soll: „Würden wir auch vor

Judenfrage“: „Das Judentum hat eine bleibende Funktion [...]. Es wird nicht aufhören, solange es noch Heidentum auf der Erde gibt. Es ist meine Überzeugung, daß dies die christliche Antwort auf die Judenfrage überhaupt ist. Jedenfalls enthält diese Antwort nichts Antijüdisches.“ Vgl. Tillich, Judenfrage (wie Anm. 11), S. 11.

¹⁵ Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock, Christentum und Judentum, in: Franz Rosenzweig, Briefe. Unter Mitwirkung von Ernst Simon ausgewählt und hrsg. von Edith Rosenzweig, Berlin 1935, S. 637–720.

der biblischen Betrachtung des Judenproblems gleichgültig bleiben, die Weltgeschichte predigt erschütternd genug davon.“ (30) Einerseits bezieht er sich scheinbar positiv auf die Errungenschaften der Emanzipation, wenn er den Völkern und Staaten, die den Juden „die Bürgerrechte und die volle Gleichberechtigung geschenkt“ hätten, attestiert, sie seien – sollte diese „menschliche Behandlung“ der Juden dauerhaft geglückt seien – damit gut gefahren.¹⁶ Gleichzeitig aber grenzt er die deutsche Situation der 1920er Jahre davon ab. Diese sei dadurch gekennzeichnet gewesen, dass die „fortschrittlichen und liberalen deutschen Staatsmänner [...], die für die Gleichberechtigung des Judentums eingetreten sind“ (39), den reaktionären Kräften nicht gewachsen gewesen seien. Den Aufstieg und Sieg des Nationalsozialismus, den Schmidt verkürzend als eine „skrupellose Gruppe von Abenteurern“ bezeichnet, verknüpft er mit seiner Deutung der „Judenfrage“: Dieser Gruppe sei es deshalb geglückt, die Macht zu erringen, „weil sie es viel deutlicher witterten, welche finsternen Kräfte, welche Explosionsstoffe hinter dieser alten Frage bereitlagen.“ (30) Den demokratischen Politikern Deutschlands sei es nicht geglückt, „die schauerliche Gefahr bewußt zu machen, die mit dem Antisemitismus heraufzog.“ (30f.) Vor allem das zweite Argument erscheint nicht erst im Abstand von mehr als sechs Jahrzehnten befremdlich: nicht der Antisemitismus gilt hier als Gefahr – für die Demokratie, Leib und Leben der ihm Ausgesetzten etc. –, sondern es heißt nebulös, mit ihm ziehe eine Gefahr auf. Was er damit meint, erhellt Schmidt vor allem in den letzten drei Abschnitten. Vorher bezieht er auf mehreren Seiten seine Kritik am Versagen der liberalen Politiker auch auf die christlichen Kirchen in Deutschland. (31–35) Neben vielem Richtigen findet sich allerdings auch die problematische These, bei der Nürnberger Rassegesetzgebung handle es sich um eine „frevelhafte Übertragung jüdischer Gesetze aus der Zeit des Esra“ auf den deutschen Staat. (33)¹⁷ An dieser Stelle eine jüdische Vorläuferschaft zu konstruieren, auch wenn er die „Übertragung“ durch die nationalsozialistischen Gesetzgeber als „frevelhafte“ kritisiert, bedeutet nicht nur erneut eine Vermischung von biblischen Texten mit der jüngsten Geschichte, sondern folgt auch einer Aufrechnungslogik. Dennoch enthält diese Passage, in einem allerdings ziemlich eingeschränkten Rahmen, eine christliche Selbstkritik. Die christlichen Kirchen hätten für die trostlose Lage ihrer eigenen Mitglieder, die als getaufte Juden den Verfolgungsmaßnahmen der Nationalsozialisten ausgesetzt waren, kaum Verständnis gezeigt. Dass für Schmidt allerdings der Verzicht auf „Judenmission“ und die Taufe

¹⁶ Die inadäquate Vorstellung von den „geschenkten“ Bürgerrechten entspringt dem insgesamt antiaufklärerischen Grundton von Schmidts Schrift.

¹⁷ Schmidt bezieht sich vermutlich auf Esra 7, 27f., einen Bericht, in dem sich der Priester bestürzt über die Ehe zwischen Juden und Heiden zeigt und Gott um Hilfe bittet. Die Ehen werden in der Folge aufgelöst. Wie sehr offenbar die Aussagekraft dieser vermeintlichen Analogie in dem Text Gewicht erhält, zeigt ihre Wiederholung nur wenige Seiten später: „Gesetze, wie sie einst der Reinhaltung Israels hatten dienen sollen, wurden die Rassegesetze des deutschen Volkes.“ (38)

von Juden die Aufgabe der „Hoffnung auf Israels Erlösung und damit tatsächlich auch auf ihre eigene Erlösung“ bedeutet, offenbart eine fast zeitlose pietistische Grundüberzeugung. Auf deren Langzeitwirkung weist Dietrich Meyer hin: Nach dem Vorbild von Philipp Jakob Spener sei im gesamten Pietismus die Bekehrung des Volkes Israel in der Zukunft erwartet worden und habe als Zeichen der Endzeit gegolten.¹⁸

Wie andere deutsche Autoren der unmittelbaren Nachkriegszeit bemüht auch Schmidt Vergleiche zwischen dem „jüdischen Volk“ und dem „deutschen Volk“, ohne eine Differenz der verschiedenen Volksbegriffe zu reflektieren. Auf eigentümliche Weise erscheinen ihm „die Schicksale der beiden Völker“ im Bild der Millionen heimatloser Deutscher, die „ohne Habe, ohne Hoffnung und ohne Halt“ auf den Straßen herumirrten, miteinander verknüpft. (35) Erneut zielt der Text auf eine Erklärung der deutschen Nachkriegswirklichkeit auf der Grundlage biblischer Texte. Die behauptete aktuelle Parallele soll als Ausgangspunkt zur Überwindung des nach wie vor bei der deutschen Bevölkerung vorhandenen Judenhasses dienen. Dabei gilt ihm als unumstößlich, es sei Gottes Wille, „daß Israel gezüchtigt und geschlagen wird“ (36). Seinem Verständnis der Prophetentexte entnimmt er aber Beispiele für antike Völker, die diese Züchtigung zu weit trieben und daher Gottes Zorn auf sich gezogen hätten. Damit ist die Begründung seiner „eigentümlichen“ Verkettung der beiden „Völker“ auf dem Tisch: „Das deutsche Volk wollte an Israels Stelle das auserwählte Volk werden.“ (38) In dieser Deutung werden dem Nationalsozialismus und dem von ihm regierten deutschen Volk zwei widersprüchliche Vorwürfe gemacht: 1. die Nachfolge jener antiken Völker, die Gottes Zorn auf sich zogen, weil sie die im christlichen Heilsplan durchaus vorgesehene „Züchtigung“ Israels zu weit trieben, und 2. die Anmaßung eines, freilich nationalistischen, Auserwähltheitsglaubens – und damit gerade eine Anähnlichung an das biblische Israel.¹⁹ Interessant ist in diesem Zusammenhang Schmidts positive Bezugnahme auf den Schweizer Theologen Adolf Schlatter (1852–1938), dessen 1935 erschienene Broschüre „Wird der Jude über uns siegen? Ein Wort für die Weihnachtszeit“ von den Nationalsozialisten 1938 verboten wurde.²⁰ Auch wenn Schlatter eine vorsichtige Kritik am Nationalsozialismus übt, stellt die Schrift keine projüdische Verteidigung dar, wie die folgenden Sätze zeigen:

¹⁸ Siehe dazu Dietrich Meyer, Ein Stachel im Herzen. Der Einfluss der nationalsozialistischen Judenpolitik auf die Brüdergemeine 1933 bis 1945, in: Daniel Heinz (Hrsg.), Freikirchen und Juden im „Dritten Reich“. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld (=Kirche – Konfession – Religion ; 54), Göttingen 2011, S. 245–280.

¹⁹ Vgl. hierzu den Aufsatz von Hans-Christoph Hahn in vorliegendem Heft, S. 5.

²⁰ Schmidt datiert die Schrift fälschlich auf 1934. Zu Schlatter vor allem Werner Neuer, Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche, Stuttgart 1996.

Die nordische Seele ist deshalb dazu angelegt, etwas von der Größe Jesu zu spüren, weil sie die verabscheut, die sich feig und weichlich nur um ihr eigenes Wohlbefinden bemühen. Gegen diesen Mißbrauch des Lebens hat keiner so ernst und so sieghaft gestritten, wie es Jesus tat. Einen gewaltigeren Widersacher als ihn hat das Judentum nie gehabt.²¹

In dieser Polemik erscheinen Juden als „feig“ und „weichlich“ und ausschließlich um ihr eigenes Wohl bemüht, was traditionellen antijüdischen Vorurteilen entspricht. Schlatter verteidigt das Christentum gegen die Nationalsozialisten, indem er deren Politik als gefährliche Überbietung des christlich-theologischen Antijudaismus durch eine Politik der Ausgrenzung und Verfolgung darstellt. Eine solche Politik müsste, wie Schmidt Schlatter wohl durchaus richtig versteht, „in die gleiche Verfinsterung und Verstockung und damit auch in das gleiche Gericht führen [...] wie die Synagoge, wie das jesusfeindliche Judentum.“ (38) Das kann als Grundfigur von Schmidts Schrift gelten; nur so wird verständlich, wie er seine Vorstellung vom Gottesgericht an den Deutschen mit der „Judenfrage“ zusammenbringt, wie es in Sätzen wie dem folgenden zum Ausdruck kommt: „Deutschland ist an den Juden geraten und an den Gott Israels und ist an diesem ‚Fels des Ärgernisses‘ gescheitert und zerbrochen.“ (39) Der Ausdruck geht zurück auf Jesaja 8, 14 (sowie Jesaja 28, 16), wird in 1. Petrus 2, 8 zitiert sowie vor allem bei Paulus in Römer 9, 33 zur Abgrenzung gegenüber der jüdischen Religion verwendet.

Über einen erneuten Rekurs auf Paulus, dieses Mal auf dessen Römerbrief, gelangt Schmidt schließlich in den letzten drei Abschnitten seiner Schrift zu seiner Vorstellung einer „Endlösung der Judenfrage“ (!) durch die Gnade Gottes. (46) Zentraler Ausgangspunkt bleibt die neutestamentliche Verwerfung, die (biblischen) Juden hätten Jesus nicht anerkannt. Zwar weist er die Vorstellung zurück, Israel sei seither das verworfene und verurteilte „Unheilsvolk“; freilich nur, um die Enttäuschungen der christlichen Kirche über den ausgebliebenen Missionswillen Israels und die Weigerung, die christliche Gnadenbotschaft anzuerkennen, herauszustellen. (39–41) Seine These, warum Israel weniger unter dem Zorn als vielmehr „unter der Geduld Gottes“ stehe, begründet er damit, dass von den antiken Völkern einzig die Juden – trotz aller Ausrottungsversuche – erhalten worden seien. (42) Zwar könne der Christ nicht über die Juden „aburteilen“ (45). Gleichwohl gilt es Schmidt als ausgemacht, dass nicht Gott an Israel schuldig geworden sei, „sondern umgekehrt Israel schuldig an Gott“ (44). Als Belege führt er Zitate aus dem Römerbrief an, deren Relevanz er unmittelbar bis in die europäische Nachkriegswirklichkeit hinein verlängert: „Es ist eine Tatsache, von der die ganze Bibel redet, daß sie (= die Juden; H.J.H.) bis auf den heutigen Tag von Gott mit sehenden Augen begabt und doch

²¹ Adolf Schlatter, *Wird der Jude über uns siegen? Ein Wort für die Weihnachtszeit*, Velbert-Essen 1935, S. 6.

verblendet worden sind, von Gott Ohren bekamen zum Hören und doch nicht hören durften (Röm. 11, 7–10).“ (45) Schmidt zitiert nahezu das ganze elfte Kapitel des Römerbriefs, wobei die Verse Röm. 11, 23–27 grundlegend seine Deutung bestimmen: „Verstockung ist über einen Teil Israels gekommen bis zu der Zeit, da die Heiden vollzählig (in Gottes Volk) eingegangen sein werden! Dann aber wird das ganze Israel selig werden!“ (zit. n. Schmidt, 46)

Schmidt rechtfertigt seine Position zur „Judenfrage“, indem er mit der Zweiteilung von „Welt“ und „Kirche“ argumentiert, deren Trennung ihm freilich nicht gelingt und gar nicht gelingen kann.²² Zuallererst schon deshalb nicht, weil seine ganze Schrift eine Antwort auf die deutsche Schuld und Misere nach dem Ende des Nationalsozialismus sucht, für die er Begründungen aus den Texten der Propheten und von Paulus zusammenträgt. Vor einem schädlichen Einfluss der „Welt“ aber will er die Kirche bewahren. So formuliert Schmidt als Kritik an den Kirchen, sie hätten sich zu allen Zeiten ihre Meinung hinsichtlich der „Judenfrage“ zu sehr „von der Meinung der Welt, ihrer Abneigung, ihrem Haß und ihren Lösungsversuchen bestimmen lassen.“ (49) Eine zweite Bedeutung des vermeintlichen Gegensatzes verfolgt er im neunten Abschnitt, wenn er Israel als den Ort bezeichnet, an dem sich Gott der „Welt“ offenbart habe. Über diese Konstruktion bekräftigt er erneut seine theologische Deutung von Krieg und Nationalsozialismus als einem Gottesgericht: „In der Begegnung mit Israel begegnen auch die Völker der Welt dem richtenden und rettenden, geduldigen und ersten Willen Gottes.“ (50) Und auch wenn Schmidt ein weiteres Mal betont, dass die christliche Kirche keine Ursache habe, „sich der Synagoge Israels überlegen zu wissen“, so sind doch seine weiteren Ausführungen alles andere als frei von christlicher Anmaßung. So heißt es, Israel müsse heute die göttliche Gnadenwahl, die Schmidt von Paulus übernimmt, bezeugen, wolle es den Ernst des göttlichen Gerichtes vor der Welt zur Darstellung bringen. (51) Das heißt nichts anderes, als dass ein Christ von Juden verlangt, sie sollten nach Holocaust und Zweitem Weltkrieg eine aus diesen Verheerungen gewonnene christlich-eschatologische Vorstellung anerkennen. Tatsächlich ist die „Judenfrage“ für Schmidt eigentlich die „Christusfrage“ und das Volk Israel bleibt aus dieser Perspektive nur deshalb erhalten, um der christlichen Kirche „in tiefster Beugung und staunendem Lobpreis“ zu ermöglichen, die Gnadentat des Herrn zu verkünden. (52) Zu dieser Funktionalisierung der Juden gesellt sich eine erstaunliche Aneignung oder besser Enteignung der hebräischen Bibel: „Gottes gnädige zehn Gebote“

²² Vgl. seine Ausführungen zu Beginn des neunten Abschnitts, S. 48f. Seine dort vorgebrachte Kritik an dem Theologen Paul Althaus (1888–1966), der die Machtabtretung an die Nationalsozialisten begrüßte und völkisch-nationalistische Positionen vertrat, geschieht vor dem Hintergrund dieser problematischen Gegenüberstellung. Schmidt treibt die Denkfigur sogar so weit, dass er die deutsche Nachkriegssituation als „Zeichen des strafenden Gottes“ interpretiert und damit seinerseits die Trennung von „Welt“ und „Kirche“ auf den Kopf stellt. Obendrein gilt zu bedenken, dass Schmidt seine Arbeit in der Schriftenreihe „Kirche für die Welt“ veröffentlichte.

te, Gottes barmherzige Verheißungen durch die Propheten, das frohe Lob Gottes in den Psalmen sind Eigentum der christlichen Kirche geworden.“ (53) Noch die Aussetzung der ambivalenten Gebetszeile „Erlöse das Volk Israel von seiner Blindheit!“ während der Zeit des Nationalsozialismus, „den Jahren der großen Heimsuchung“, bezeichnet für ihn ein zentrales Versagen, während die unterlassene Hilfeleistung gegenüber den Juden an dieser Stelle nicht genannt wird.²³

Wenn Schmidt auf dieser Grundlage im zehnten und letzten Abschnitt seiner Schrift die Fäden seiner Argumentation zusammenführt, um abschließend zur „Judenfrage“ im Nachkriegsdeutschland Stellung zu beziehen, offenbart sein Aktualisierungsversuch paulinischer Theologie seine ganze Problematik. Treitschkes berüchtigte Sentenz „Die Juden sind unser Unglück“ dient ihm erneut als Anknüpfungspunkt für die Adressaten seines Traktats. (55) Im Sinne seiner dargelegten theologischen Vorstellung, aus der er den Schluss zieht, das „deutsche Volk“ habe eine Niederlage erlitten, weil „es sich in den Kampf mit den Juden einließ“, werden die historischen Ereignisse einem frühchristlichen Dogma unterworfen. (55) Darum muss er das falsche Bild eines Kampfes auch nicht weiter ausführen, denn wer die Juden über das christlich-tolerierte Maß hinaus verfolgt, muss wie die Philister, Edomiter, Moabiter oder Amalekiter sowie die großen Weltreiche Ägypten, Assur und Babel im biblischen Heilsplan mit der Strafe Gottes rechnen. Das aber heißt, Schmidt deutet den Sieg der Alliierten über Nazideutschland als Gottesgericht. Werben will er für die Erkenntnis, dass der gesamten christlichen Kirche, insbesondere aber der in Deutschland, „Buße, Liebe, Fürbitte und Hoffnung im Blick auf Israel“ geboten sei. (55) Deutlich übt Schmidt dabei auch Kritik an den Kirchen in Deutschland, die das deutsche Volk vor den Folgen seines unchristlichen Verhaltens hätten warnen müssen.²⁴ Es spricht für ihn, dass er in diesem Kontext die ersten Sätze der von Paul Schempp (1900–1959) verfassten Erklärung der Kirchlich Theologischen Sozietät in Württemberg vom 9. April 1946 anführt, die Schempp als Kritik an dem auch von Theophil Wurm mitunterzeichneten Stuttgarter Schuldbekenntnis formulierte. Darin war auf das Unrecht gegenüber den Juden nicht eingegangen worden:²⁵ „Wir sind mutlos und tatenlos zurückgewichen, als die Glieder des Volkes Israel unter uns entehrt, beraubt, gepeinigt und getötet worden sind.“ (57f.) Insgesamt freilich schwankt die gesamte Schrift zwischen einer einseitigen Zeitdiagnose, ausgelöst u.a. von Schmidts Erfahrungen als Wehrmachtssoldat, und einer dogmatischen Aktualisierung paulinischer Theologie, die als unmittelbare Erklärung für die „deutsche Katastrophe“ (Friedrich Meinecke) herhalten soll. Unter nochma-

²³ Schmidt geht nicht darauf ein, wer evtl. weiter an der Zeile festgehalten hat.

²⁴ „An ihr (= der christlichen Kirche in Deutschland; H.J.H.) wäre es gewesen, Deutschland zu warnen und zu retten.“ (57)

²⁵ Wegen seiner Angriffe auf Wurm wurde Schempp 1939 zwangsweise aus seinem Pfarramt entfernt und zur Wehrmacht eingezogen.

liger Verwendung der verhängnisvollen Treitschke-Worte, präsentiert Schmidt seine Auflösung der „Judenfrage“ mit der Pointe, dass „der Jude“ Jesus Christus „unser Glück“ sei und die „Gnade“ das letzte Wort behalte. (59f.) Seine an den Schluss gestellte Zukunftsvision für das christlich-jüdische Verhältnis verbindet das Konstrukt einer Auseinandersetzung zwischen „Israel“ und dem „deutschen Volk“, das er bereits eingeführt hatte, mit der christlichen Anmaßung, erst am „kommenden Tag Jesu Christi“ werde die bis dahin blinde Synagoge wieder sehen, um so die christliche Gnadenwahl zu bestätigen:

Gerade wir Christen in Deutschland werden uns nach unserer schicksalsschweren Begegnung mit Israel dem Tage entgegensehen, an dem der von Gott und nun doch auch von uns geliebten Gestalt der leidenden Synagoge die Binde um die Augen gelöst werden soll, an dem sie, die Gebeugte, frei und freudig die gleiche Gnade preisen wird, die ihre Schwester Ecclesia, die christliche Kirche, schon heute preist. (60)

Von hier zu einer Anerkennung der jüdischen Religion als eines eigenständigen Weges zu Gott, der sich nicht in einer Bestätigung christlicher Heilslehre erschöpft, und damit zu einer Überwindung antijüdischer Ressentiments, die sich nicht auf den nationalsozialistischen Antisemitismus beschränken, ist es noch ein weiter Weg.