

Protestantische Deutungen des ‚Kirchenkampfes‘ und der ‚Judenfrage‘^{*}

Torben Burkart

Die Problematik des in der Forschung heftig umstrittenen Begriffes ‚Kirchenkampf‘¹ hängt vor allem mit seiner Rezeption nach 1945 zusammen: Allzu oft wurde er einseitig zugunsten der eigenen Position interpretiert. Die Deutung des ‚Kirchenkampfes‘ diente der kirchlichen Identitätsvergewisserung und -bildung und wurde für die eigene Zukunftsorientierung nicht selten apologetisch gebraucht. Die eigenen Leute verehrte man oftmals als ‚Helden‘, weil sie ja im Widerstand zum ‚bösen‘ Nationalsozialismus tapfer gekämpft und Widerstand geleistet hatten².

* Der erste Teil dieses Aufsatzes gibt Ergebnisse meiner Dissertation wieder: *Burkart, Torben: Protestantische Kirchenkampfdeutungen. Eine vergleichende Untersuchung zu Karl Barth, Walter Künneth und Emanuel Hirsch* (KKR 86). Göttingen 2023. Da der erste Teil des vorliegenden Aufsatzes zum ‚Kirchenkampf‘ nicht wesentlich über den Forschungsstand dieser Arbeit hinausgeht und die Quellen darin umfangreicher aufgearbeitet worden sind als es hier möglich ist, und um Redundanzen zu vermeiden, verzichte ich im ersten Teil auf Literaturangaben, verweise auf die entsprechenden Kapitel meines Buches und kennzeichne zentrale Schlüsselbegriffe dadurch, dass ich sie kursiv setze.

- 1 Weil der Begriff ‚Kirchenkampf‘ im Verlauf dieses Aufsatzes sehr häufig verwendet wird und um Missverständnissen vorzubeugen, setze ich ihn im Folgenden in einfache Anführungsstriche, um seine Problematik anzuzeigen, wenn ich ihn als wissenschaftlichen Begriff verwende. Wenn es sich um ein Zitat der Akteure handelt, steht der Begriff in normalen Anführungszeichen. Diese Entscheidung kann als eine historiographische Konsequenz meiner Arbeit angesehen werden. Vgl. *ebd.*, 19–22, 327–331. Analog verfare ich mit dem schwierigen Begriff ‚Judenfrage‘.
- 2 Vgl. etwa *Hüttenboff, Michael: Erneuerung und Schuld der Kirche*. Günter Jacobs Deutung des Kirchenkampfs. In: Großhans, Hans-Peter u. a. (Hg.): *Schuld und Vergebung. Festschrift für Michael Beintker zum 70. Geburtstag*. Tübingen 2017, 203–217; *Fischer-Huße, Kristine: Der Kirchenkampfdiskurs nach 1945. Wie katholische und evangelische Theologen in der frühen Nachkriegszeit über den Kirchenkampf der Jahre 1933–1945 sprachen*. In: *KZG* 15 (2002), 461–489.

Demgegenüber steht eine eher kritische neuere Forschung, die betont, dass viele protestantische Christen mehr Täter als Opfer waren und sich eher angepasst als widerständig verhielten³.

Der vorliegende Beitrag verfolgt aus der *Akteursperspektive* dreier einflussreicher, wirkmächtiger und repräsentativer evangelischer Theologen⁴ eine doppelte Fragestellung: 1.) Wie haben Karl Barth, Walter Künneth und Emanuel Hirsch den ‚Kirchenkampf‘ gedeutet? 2.) Welche Rolle hat dabei die sogenannte Judenfrage gespielt? Inwiefern war sie auch Teil des ‚Kirchenkampfes‘?

Die drei Theologen repräsentieren die beiden großen protestantischen Konfessionen und stehen für verschiedene kirchliche Gruppierungen: Barth für den dahlemitischen Flügel, Künneth für den landeskirchlichen Flügel der Bekennenden Kirche (BK) und die Jungreformatorische Bewegung (JB) und Hirsch für die Deutschen Christen (DC). Außerdem hatten sie verschiedene kirchliche und theologische Funktionen und Aufgabenfelder inne: Es handelt sich um Theologieprofessoren (Karl Barth und Emanuel Hirsch; Walter Künneth erst nach 1945), die vielfältige theologische Beratertätigkeiten ausübten. Künneth war darüber hinaus der Leiter der Apologetischen Centrale und Barth verfolgte und kommentierte den ‚Kirchenkampf‘ nach seiner Ausweisung vom Ausland aus.

1. Deutungen des ‚Kirchenkampfes‘ und ihre Grundlagen

1.1. Theologische Grundlagen für die Deutung des ‚Kirchenkampfes‘⁵

Die drei untersuchten Theologen könnten im Hinblick auf die Grundlagen ihrer Deutung des ‚Kirchenkampfes‘ kaum unterschiedlicher sein:

3 Vgl. bspw. *Gailus*, Manfred: Protestantismus und Nationalsozialismus. Ein Bericht über den Stand der Debatte. In: Scherzberg, Lucia (Hg.): *Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*. Paderborn u. a. 2008, 155–172. – Wegweisend für diese Erkenntnis war folgender Beitrag: *Mehlhausen*, Joachim: Nationalsozialismus und Kirchen. In: TRE 24 (1994), 43–78.

4 Zum Begriff „Akteursperspektive“ und den Kriterien für die Autorenwahl vgl. *Burkart*, *Kirchenkampfdeutungen* (wie Anm. *), 23–30.

5 Vgl. *ebd.*, 313–315.

Karl Barth⁶ wurde nicht müde zu betonen, dass auch seine Ekklesiologie restlos *theologisch* – d. h. für ihn *christologisch* – bestimmt war: Seine *exklusivistische Offenbarungstheologie*, d. h. sein exklusives Verständnis vom *Wort Gottes*, was sich in seiner *christologischen Konzentration* zusammen mit seiner Auffassung des *ersten Gebotes als zentralem theologischem Axiom* zu einer strikten Grenze der Theologie bündelte und formierte, hatte im wahrsten Sinne des Wortes *kritischen* Charakter. Dasselbe gilt für Barths *Wort-Gottes-Ekklesiologie* und sein Verständnis von *Bekenntnis*: Jeden *Bindestrich*, jedes noch so kleine und bescheiden daher kommende *‚und‘* neben dem Wort Gottes, neben Theologie, Bekenntnis oder Kirche, jede Aufwertung oder Betonung des *Natürlichen* im Vergleich zur Faktizität der Offenbarung des biblischen Gottes betrachtete er als *natürliche Theologie*, die er kategorisch ablehnte und entschieden bekämpfte. Es konnte und durfte für Barth keine Größe und keine Instanz neben Theologie, Kirche und Bekenntnis geben. Deswegen betrachtete er Konzepte wie Anthropologie, Volk, Rasse, Staat, Natur, Politik, Vernunft, gegenwärtige Lage, Stunde usw. – egal wie die Instanz neben dem Bindestrich auch heißen mochte – als eine eigene Größe und somit als potenziellen Feind der Offenbarung Gottes. Die Theologien der DC und der JB, denen Emanuel Hirsch und Walter Künneth angehörten, und die Weltanschauung des Nationalsozialismus selbst interpretierte Barth lediglich als verschiedene Spielarten und zugespitzte Exponenten einer so verstandenen *natürlichen Theologie*, die er als solche rundum ablehnte.

Walter Künneth⁷ wiederum deutete dagegen alles Irdische im Rahmen seiner trinitarisch angelegten und schöpfungstheologisch fundierten *biblischen Weltdeutung*. In diesem Zusammenhang spielte die in den 1930er Jahren populär gewordene Theologie der Schöpfungs- bzw. Erhaltungsordnungen eine wesentliche Rolle. Künneth konzeptualisierte diese auf eigentümliche Weise trinitarisch: 1.) Die ursprünglichen *Schöpfungsordnungen* seien gut und eine *Gabe* bzw. ein *Segen Gottes*. 2.) Da die Schöpfung Gottes aber im Schatten des *Sündenfalles* eine getrübbte, verfluchte, unreine und geradezu dämonische sei, müsse man *post lapsum* auch von sogenannten *Zornes-* und *Sündenordnungen* ausgehen. 3.) Im Lichte der angebrochenen und sich noch vollendenden

6 Vgl. *ebd.*, 40–44.

7 Vgl. *ebd.*, 144–150.

Versöhnung habe Gott jedoch für *Erbarmens-* und *Gnadenordnungen*, sogenannte *Erhaltungsordnungen*, gesorgt, die den Schöpferwillen zumindest noch erahnen lassen. Auch *Rasse, Volk, Staat* betrachtete Künneht prinzipiell als solche gottgewollten und gottgegebenen Erhaltungsordnungen.

Obwohl Künneht wiederholt von der *kämpfenden Kirche* (*ecclesia militans*) sprach und diese als *radikale Infragestellung der Welt und des Menschen* vom Evangelium und Gottes Ordnungen her verstand, ging er von einer *doppelten Bindung* der Kirche sowie des einzelnen Christen aus. Hier tritt der Bindestrich deutlich zu Tage, den sich Barth abzulehnen gezwungen sah: a) Selbstverständlich waren sowohl der einzelne Christ als auch die Kirche an Jesus Christus und das Wort Gottes gebunden, aber b) sie waren *auch* an das deutsche Volk und (hier spielt die lutherische Zwei-Reiche-Lehre eine zentrale Rolle) an den Staat als politische Obrigkeit gebunden, weil es sich hierbei ja um *Erhaltungsordnungen* Gottes handelte. Diese zweite Bindung an die politische Welt bezeichnete Künneht auch als *politisches Amt*, obwohl die Kirche selbst freilich nicht politisch, sondern rein theologisch begründet und geordnet sei. Auch sein Bekenntnisbegriff wies eine doppelte Bindung auf: Zum einen lässt sich bei ihm eine konfessionalistische Verengung auf den *lutherischen Bekenntnisstand* beobachten und zum anderen war Künneht vor dem Hintergrund seiner apologetischen und missionarischen Anliegen stets stark um *Volksmission* bemüht.

Emanuel Hirsch⁸ unterschied im Rahmen seiner Ekklesiologie scharf zwischen *sichtbarer* (d. h. menschengemachter und deshalb prinzipiell sündhafter) und *unsichtbarer* (d. h. transzendenter und göttlicher) *Kirche*, wobei sein Begriff von unsichtbarer Kirche merkwürdig vage, subjektiv und individualistisch blieb. Alle Fragen nach der Ordnung der *sichtbaren* Kirche mussten sich nach den Gesichtspunkten der sachlichen Notwendig- und Zweckmäßigkeit richten. Hirsch vertrat außerdem das *Volkskirch*ideal als das kirchliche Ideal aller Reformatoren und arbeitete deshalb stark auf die *Reichskirche* hin.

Ein zentraler Teil seiner Weltanschauung war das Theologumenon der *ethischen Geschichtsansicht*. Dieses fußte auf der fundamentaltheo-

8 Vgl. *ebd.*, 219–225, 228–247.

logischen Überzeugung, dass der *Gott des Evangeliums* und der *Gott der Geschichte* ein und derselbe seien. Deshalb war es ihm ein Anliegen, in der *Deutung der Lage* und der *wagenden Interpretation der Stunde* den *Ruf Gottes* wahrzunehmen. Die mit dem Jahr 1933 eingetretene geschichtliche Lage bot für ihn die *gottgeschenkte Möglichkeit* der Einung von Deutsch- und Christentum.

Ab November 1934 sprach Hirsch programmatisch von der Dialektik der *christlichen Freiheit* und *politischer Bindung* und betrachtete sich selbst und seine Theologie als letztlich im Wesentlichen *politisch* bestimmt.

Im Rahmen seiner *Souveränitätstheorie* unterschied Hirsch zwischen dem *verborgenen Souverän*, den er mit dem deutschen Volk (*Nomos*) identifizierte und dem *offenbaren Souverän*, in dem sich der politische Wille des *verborgenen Souveräns* manifestiere und Gestalt gewinne. Diesen *offenbaren Souverän* identifizierte Hirsch schon früh mit der NS-Bewegung und im Laufe der Zeit immer stärker mit Adolf Hitler selbst als dem *genialen Beweger* und als einem *Geschenke Gottes* an das deutsche Volk sowie als ein *Werkzeug des Schöpfers aller Dinge*.

1.2 Deutungen des ‚Kirchenkampfes‘⁹

So gänzlich unterschiedlich wie die theologischen Grundlagen der drei untersuchten Theologen fielen auch ihre Deutungen des ‚Kirchenkampfes‘ aus.

In Barths¹⁰ Wahrnehmung war unter dem NS-Regime das Bündnis zwischen Kirche und Staat, das seit Konstantin gegolten hatte, endgültig zerbrochen. Die Welt hatte endlich der Kirche ihr wahres evangeliumsfeindliches und selbstherrliches Gesicht gezeigt und die Grenze, die ihr das Evangelium als einziger Offenbarungsinstanz gesetzt hatte, nicht mehr länger anerkannt.

Schon vor 1933 betrachtete Barth den Faschismus in diesem Kontext als eine *Fremdreligion*. Mit zunehmender Dauer der Auseinandersetzungen deutete er den Nationalsozialismus als eine (Gegen)Kirche mit eigener antichristlicher Weltanschauung. Den NS-Staat, die DC und die JB wertete er als besonders zugespitzte und gefährliche Spielarten der *natürlichen Theologie*.

9 Vgl. *ebd.*, 315–317.

10 Vgl. *ebd.*, 44–110, besonders 77–110.

Durch *ihre* Radikalität und Totalität sei die Kirche vor eine fundamentale *Entscheidungs-* und *Glaubensfrage* gestellt: Wem gehorcht sie mehr: Gott oder dem Menschen (Apg 5,29)? Barth betrachtete sie als eine fundamentale Frage des gesamten ‚Kirchenkampfes‘, die die gesamte Kirche auf der ganzen Welt angehe. Im ‚Kirchenkampf‘ werde schließlich eine alte *Not* der Kirche, aber auch eine große *Verheißung* sichtbar: Die Kirche müsse sich im ‚Kirchenkampf‘ *geistlich konsolidieren* und ein *geistliches Widerstandszentrum* gegen die evangeliumsfeindliche und selbstherrliche *moderne Welt* bilden. Da es sich beim ‚Kirchenkampf‘ für Barth schließlich in seinem tiefsten Grund und jenseits aller Symptome des Tagesgeschehens um einen *geistlichen Kampf* handelte, ging es in ihm um nicht mehr und nicht weniger als um das notwendige und entschiedene *Bekenntnis* zu Jesus Christus. Insofern war der ‚Kirchenkampf‘ in Barths Augen letztlich ein *Bekenntniskampf*.

Für Künneth¹¹ war *das Ereignis des 30. Januar 1933* der Beginn einer *nationalen Revolution*, womit eine *neue Epoche deutscher Geschichte* angebrochen war. Das Jahr 1933 deutete er als Neubeginn der *Frage nach Gottes Ordnungen* und als *Zeichen der deutschen Sendung in der Geschichte*. Beide Phänomene waren für ihn nur als *Fügung Gottes* verstehbar. Hier habe sich die Möglichkeit der *Reformation*, d. h. der Neuwerdung der deutschen evangelischen Kirche *aus dem Wesen der Kirche heraus* ergeben. Die Entstehung einer *lebendigen bekennenden Kirche deutscher Nation* betrachtete Künneth als das Ziel der Kirche im ‚Kirchenkampf‘.

Im NS-Staat sah Künneth einen *echten Staat* im lutherischen Sinne (Zwei-Reiche-Lehre) als *echtes* Gegenüber für die Kirche, denn im NS-Staat meinte er, *echte* Politik, *echten* Volksnomos und *echte* geschichtsmächtige Kraft erkennen zu können. Künneth war fest davon überzeugt, dass der NS-Staat kein Religionsersatz sein, sondern vielmehr die christliche Freiheit ermöglichen wolle.

Die *wahre Kirche* und der *echte Staat* hatten in Künneths Augen einen gemeinsamen Gegner: Liberalismus und Bolschewismus. Die wahre Alternative lautete darum: *Heidnischer Geist oder Heiliger Geist?*, denn im Kampf des Evangeliums gegen die *Mächtigkeit der Dämonen* und die *Gewalt des Satans* gebe es nur ein entschiedenes Entweder-oder und kein Sowohl-als-auch. Als wichtigsten und gefährlichsten Exponenten dieses *Heidnischen Geistes* betrachtete Künneth den *Mythos* von Alfred

11 Vgl. *ebd.*, 150–208.

Rosenberg, den er entschieden bekämpfte, aber stets deutlich von der Ideologie und Weltanschauung des NS-Staates unterschied. Während Künne den ‚Kirchenkampf‘ eher als *Kampf innerhalb der Kirche gegen die Irrlehre* der DC interpretierte, stellte sich dieser *Geisteskampf* vor allem als *Kampf gegen die Kirche* dar, aber auch als *Kampf der Kirche gegen die Welt* (*ecclesia militans*).

Auch für Hirsch¹² war der 30. Januar 1933 ein geschichtstheologisches Ereignis von allerhöchster Bedeutung. In dieses Ereignis setzte er seine gesamten Hoffnungen für die *Umformung* des Staates, des Volkes und der evangelischen Kirche zur Reichskirche.

Den ‚Kirchenkampf‘ betrachtete er zunächst als einen verheißungsvollen Kampf um ein neues Bekenntnis und Bekennen der Kirche angesichts des neuen Wirklichkeitsverständnisses. Deshalb witterte er im ‚Kirchenkampf‘ die Möglichkeit der Schaffung eines Einheitsbekenntnisses für Kirche und Volk.

Geschichtstheologische Deutungen bezüglich NS-Staat und Luthertum gepaart mit völkisch-theologischen Theologumena bestimmten seine Deutung des ‚Kirchenkampfes‘: Im NS-Staat habe die Kirche und das deutsche Volk eine neue geistige *Heimat* gefunden; das Christentum selbst enthalte historisch bedingt sowohl Elemente der jüdischen Gesetzesreligion als auch der germanisch-heidnischen Volksreligion; in der Reformation Luthers sei die *Sendung Gottes* in besonderer Weise auf das *Deutsch-* und das *Luthertum* übergegangen.

Weil Hirsch den NS-Staat zunehmend mit dem *offenbaren Souverän* identifizierte und diesem den *verborgenen Souverän* (das Volk) unterordnete, wertete er jede Feindschaft gegen den NS-Staat sogleich als eine Feindschaft gegen den deutschen *Volksnomos* und den in der Stunde geoffenbarten Willen Gottes. Vor diesem Hintergrund betrachtete er jede Kritik am NS-Staat und an der Neuwerdung der Kirche als politisch motivierte Agitation, was zu einer Politisierung des ‚Kirchenkampfes‘ führte.

12 Vgl. *ebd.*, 247–297.

1.3 Strukturelle Gemeinsamkeiten der Deutungen des ‚Kirchenkampfes‘

Trotz aller fundamentalen Unterschiede zwischen den Positionen der drei Theologen und ihren Deutungen des ‚Kirchenkampfes‘ lassen sich vier interessante Strukturanalogien feststellen¹³:

1.) Alle drei Theologen interpretierten den ‚Kirchenkampf‘ als einen *Kampf gegen einen als negativ bewerteten Liberalismus*. Dabei wurde allerdings unter ‚liberal‘ Verschiedenes verstanden:

Für Barth bildeten die moderne Welt und die in seinen Augen selbstherrliche Liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts die Grundvoraussetzungen dafür, dass das autoritäre und vor allem totalitäre NS-Regime sowie ketzerische Gruppen wie die nationalsozialistischen DC überhaupt entstehen konnten.

Künneth betrachtete die Liberale Theologie und den Kulturprotestantismus als die geistigen Voraussetzungen für die Entstehung des heidnischen Geistes des Neuheidentums.

Für Hirsch trugen der politische Liberalismus, Demokratismus, Pazifismus und Parlamentarismus der Weimarer Republik einen großen Teil der Schuld am Elend des deutschen Volkes vor 1933. Deswegen bekämpfte er sie als überzeugter Nationalsozialist vehement.

2.) Allen drei Deutungen zufolge rief der ‚Kirchenkampf‘ sowohl die gesamte Kirche als auch jeden einzelnen Christen zu einer eindeutigen und entschlossenen *Entscheidung* auf. Symptomatisch hierfür sind ständig auftretende Argumentationsfiguren wie der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, der sich wiederholt in dem programmatischen *Entweder-oder* (in Abgrenzung zu einem pluralistischen Sowohl-als-auch) ausdrückt sowie in Begrifflichkeiten, die die Notwendigkeit der Entscheidung, Wahl und ‚Scheidung der Geister‘ widerspiegeln. Obgleich die Wahlmöglichkeiten und Optionen sich deutlich unterschieden, waren sich alle drei Akteure darüber einig, dass eine Entscheidung notwendigerweise getroffen werden *musste*.

3.) Ein wesentlicher Grund für dieses Phänomen war die *exklusivistische Interpretation der eigenen theologischen Axiomata*.

Barth betrachtete vor dem Hintergrund seiner exklusivistischen Wort-Gottes-Theologie und Ekklesiologie und dem theologischen Axiom vom ersten Gebot („Du sollst keine anderen Götter neben mir

13 Vgl. *ebd.*, 324–327.

haben!“ – Ex. 20,3; Dtn. 5,7) ausnahmslos jeden Bindestrich neben der Offenbarung Gottes, dem Gebot Gottes oder dem Bekenntnis zu Gott als Ausdruck einer verderblichen und abzulehnenden natürlichen Theologie und somit als Versuch, sich selbst an Gottes Stelle zu setzen.

Künneth wiederum interpretierte seine Lehre der Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen Gottes axiomatisch. Außerdem ging er von einer doppelten Bindung des Christen an Christus und an Gottes Erhaltungsordnungen aus, zu denen er auch die Instanzen Volk, Rasse und Staat zählte. Seine lutherisch gefärbte Interpretation des NS-Staates als gottgewollte Obrigkeit im Sinne von Röm 13 zusammen mit einer schöpfungstheologischen Würdigung desselben als Erhaltungsordnung Gottes führten u. a. dazu, dass er *vor* 1945 den NS-Staat keineswegs als Gegner der Kirche im ‚Kirchenkampf‘ betrachtete.

Hirschs ethische Deutung der Geschichte als Ausdruck des göttlichen Willens und seine Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre konnten wiederum aus philosophischen Gründen nicht ihren Ausgang im Bereich des Theologischen nehmen, sondern betrachteten das Gebot der Stunde axiomatisch als Grundlage der Deutung des ‚Kirchenkampfes‘. Dies hatte zur Folge, dass in dem Moment, in dem Hirsch den Ruf Gottes in der NS-Bewegung vernommen hatte, alles mit der Haltung dem NS-Staat gegenüberstand und fiel. Auf diese Weise übergab er die Kirche in die absolute Abhängigkeit vom NS-Regime.

4.) Eine vierte frappierende Gemeinsamkeit haben alle drei Theologen: Sie ordneten das Humanum des einzelnen Individuums ihren eigenen Überzeugungen unter.

Angeichts der diametralen Unterschiede zwischen dem nationalsozialistischen Einheitsgedanken (Künneth und Hirsch) einerseits und der kirchlichen Bekenntnisbestimmtheit (Barth und Künneth) andererseits kann eine solche Analogie nicht inhaltlicher, sondern muss vielmehr formaler Natur sein. Formal scheint die Analogie allerdings tatsächlich frappierend. Die Entindividualisierung und Überordnung einer allein als angemessen betrachteten Sache über das einzelne Individuum und die exklusivistische Interpretation dieser Sache führten doch immer zu dem gleichen Ergebnis: Zum Verlust oder zumindest zur Unterordnung des Menschlichen unter die übergeordnete Sache.

Dieses bemerkenswerte Phänomen lässt sich an der Behandlung der sogenannten Judenfrage besonders eindrücklich verdeutlichen, da gerade sie von allen Akteuren vor allem als ein politisches (Hirsch und Künneth) oder kirchliches (Künneth) oder theologisches bzw. christologisches (Barth) oder gar rassentheoretisches (Hirsch und Künneth) Problem betrachtet wurde.

2. Deutungen der ‚Judenfrage‘

2.1 Karl Barth

2.1.1 Barth zur ‚Judenfrage‘ vor und während 1933¹⁴

Bereits in seinem Ende 1931 entstandenen Aufsatz „Fragen an das ‚Christentum‘“ bezeichnete Barth den „Faschismus“, „Amerikanismus“ und „Bolschewismus“ als „Fremdreligionen“ und machte klar, dass er mit ihnen einen „Kampf bis aufs Messer“¹⁵ erwarte.

Sehr instruktiv für Barths kritische Haltung gegenüber dem jungen NS-Staat im Jahre 1933 sind seine privaten Briefe¹⁶. Hier betonte Barth seine ablehnende Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus mit Verweis auf dessen Quasi-Religiosität, die seiner Meinung nach im Gegensatz zur Exklusivität des Wortes Gottes und des ersten Gebotes stand. Nur „in diesem Zusammenhang“ bezog Barth auch zur ‚Judenfrage‘¹⁷ Stellung gegen die Linie des NS-Regimes: Die „Judenfrage“ sei „sicher theologisch betrachtet der Exponent des ganzen Geschehens

14 Vgl. *ebd.*, 56–61.

15 Barth, Karl: Fragen an das „Christentum“. In: Ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933. Hg. von Michael Beintker / Michael Hüttenhoff / Peter Zocher (Barth KGA III, 49). Zürich 2013, 145–155, hier: 149.

16 Der vierseitige Brief Mechthild Dallmanns an Barth vom 26.8.1933, auf den Barth am 1.9.1933 reagierte, befindet sich im Karl Barth-Archiv, Basel (KBA Basel 9333.629). Barths Brief an Mechthild Dallmann vom 1.9.1933 ist abgedruckt in: Barth, Karl: Briefe des Jahres 1933. Hg. von Eberhard Busch. Zürich 2004, 359–365. Am 8.9.1934 schrieb Dallmann einen weiteren vierseitigen Brief an Barth (KBA 9334.887), in dem sie u. a. beklagte, dass man Jesus Christus in „eiserne Klammern gelegt“ habe und dass dieser „Pseudo-Christus [sic!]“ „unendlich viel Leid über germanisches Land gebracht“ habe. Diesen Brief schloss sie mit den Worten: „Ich aber folge Jesus Christus, der mich an meinen Führer + mein Volk kettet. Heil Hitler!“ Eine Antwort Barths auf diesen Brief ist im Karl Barth-Archiv, Basel nicht erhalten.

17 Brief Barths an Dallmann vom 1.9.1933 (wie Anm. 16), 364.

unserer Zeit.“ Gerade „in der Judenfrage“ könne er aber „mit gutem Gewissen nicht den kleinsten Schritt mittun mit dem Nationalsozialismus.“ An dieser Stelle müsse man „das Halt! hören und die Grenzen sehen, über die hinaus man eigentlich nur unter ‚Verrat‘ am Evangelium“ oder eben „in seiner Unkenntnis weitergehen kann.“¹⁸ Was der Nationalsozialismus zur „Judenfrage“ zu sagen habe, schmecke „alles so nach Mythos – nach vermutlich notwendigem und folgerichtigem Religionsmythos –, aber so ganz und gar nicht nach nüchterner Erfassung realer politischer Zusammenhänge“¹⁹. Folglich trat für Barth insbesondere in Bezug auf die ‚Judenfrage‘ der Kern der Ideologie des Nationalsozialismus als gottesfeindlicher Götze gegenüber dem Gebot Gottes deutlich zutage.

Die prinzipielle Unvereinbarkeit, die sich aus der nationalsozialistischen Antwort auf die ‚Judenfrage‘ und dem Wort Gottes ergeben musste, sieht Barth zu diesem Zeitpunkt noch nicht. Vielmehr betrachtete er die ‚Judenfrage‘ nicht als eine eigene theologische Fragestellung, sondern räumte ihr lediglich im Rahmen der übergeordneten grundsätzlichen theologischen Klärung im Rahmen des ‚Kirchenkampfes‘ Raum ein. Jeden selbstherrlichen Kampf, jeden Kampf um eine andere Sache als um das Wort Gottes und die Freiheit des Evangeliums und des Bekenntnisses (z. B. zum ‚Kirchenkampf‘ oder zur ‚Judenfrage‘) verstand Barth als Ausdruck natürlicher Theologie, als „Themapredigt“²⁰ ohne Inhalt, als faules Bekenntnis,

18 Ebd., 365.

19 Ebd., 364.

20 Vgl. etwa Barth, Karl: Vorwort [zu: die Kirche Jesu Christi]. In: Ders.: Vorträge 1930–1933 (wie Anm. 15), 601–618, hier: 602. „Als Thema würde weder die Judenfrage noch eine andere der uns heute bewegenden Fragen auf die Kanzel gehören.“ (Ebd., 601). Sog. Themapredigten lehnte Barth per se strikt ab, weil sie seiner Meinung nach letztlich immer in natürlicher Theologie gipfelten: „Das ganze Elend des modernen Protestantismus, das wir heute durchzukosten haben, lässt sich auch dahin zusammenfassen: seine Verkündigung ist Themapredigt geworden.“ (Ebd. 602). – Den Vorwurf theologisch gehaltloser Themapredigt machte Barth nicht zuletzt Emanuel Hirsch. Vgl. Barth, Karl: Vorwort [zu: Offenbarung, Kirche, Theologie]. In: Ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1934–1935, Hg. von Michael Beintker / Michael Hüttenhoff / Peter Zocher (Barth KGA III, 52). Zürich 2017, 221–239, besonders: 227–230, hier: 227.

dessen Wirkung durch Bindestriche und Konjunktive von vornherein zum Scheitern verurteilt war.

Barths Haltung zum ‚Arierparagraphen‘ lässt sich mit einem Auszug aus einem Brief vom 13. November 1933 an Hans Ehrenberg²¹ zusammenfassen:

„Meine vollständige diskussionslose Ablehnung des Arierparagraphen in jeder, auch der gemildertsten Form, ist dir bekannt. Aber mein Hauptproblem in der gegenwärtigen Krise ist das der natürlichen Theologie und nicht, oder eben nur in diesem Rahmen, die Judenfrage.“²²

Nur vor dem Hintergrund der Ablehnung der natürlichen Theologie ist Barths Ablehnung des ‚Arierparagraphen‘ und Deutung der ‚Judenfrage‘ zu verstehen.

2.1.2 Barths Neubestimmung der ‚Judenfrage‘ angesichts der Novemberpogrome 1938²³

Barth blieb seiner inklusivistischen Deutung der ‚Judenfrage‘ im Rahmen seiner Ablehnung der natürlichen Theologie auch nach den Novemberpogromen 1938 treu, obwohl er in deren Folge die ‚Judenfrage‘ im Rahmen seiner Theologie bzw. Christologie deutlich aufwertete: Der „eigentlich durchschlagende, biblisch-theologische Grund“, warum man den Nationalsozialismus theologisch als „*grundsätzlich anti-christliche Gegenkirche*“ qualifizieren musste, lag für Barth „in seinem prinzipiellen *Antisemitismus*“²⁴. „Antisemitismus“ wiederum qualifizierte Barth theologisch als Feindschaft gegenüber Jesus Christus, als Sünde gegen den Heiligen Geist und somit hamartiologisch als „Ur-sünde“²⁵:

21 Hans Philipp Ehrenberg, deutscher evangelischer Theologe jüdischer Abstammung, Mitbegründer der BK.

22 Brief Barths an Hans Ehrenberg vom 13.11.1933. In: Barth, Briefe 1933 (wie Anm. 16), 502f.

23 Vgl. Burkart, Kirchenkampfdeutungen (wie Anm. *), 123–127.

24 Barth, Karl: Die Kirche und die politische Frage von heute. In: Ders.: Eine Schweizer Stimme 1938–1945. Zürich 1945, 63–101, 88f. [Kursiva i. Orig.].

25 Ders.: Verheißung und Verantwortung der christlichen Gemeinde im heutigen Zeitgeschehen. In: Ders., Stimme (wie Anm. 24), 321.

„Was wären, was sind wir denn ohne Israel? Wer den Juden verwirft und verfolgt, der verwirft und verfolgt doch den, der für die Sünden der Juden und dann und damit erst auch für unsere Sünden gestorben ist. Wer ein prinzipieller Judenfeind ist, der gibt sich als solcher, und wenn er im übrigen ein Engel des Lichtes wäre, als prinzipieller Feind Jesu Christi zu erkennen. Antisemitismus ist Sünde gegen den Heiligen Geist. Denn Antisemitismus heißt Verwerfung der Gnade Gottes. Der Nationalsozialismus aber lebt und webt eben im Antisemitismus. Wo ist Jesus Christus selber in der Anfechtung, wenn er es hier nicht ist? Was für Zeichen müssen eigentlich noch geschehen, wenn gerade dieses Zeichen der Kirche nicht sagt, dass sie mit dem Nationalsozialismus positiv nichts, gar nichts zu tun haben, dass sie erwachen und ihm auf der ganzen Linie ein entschlossenes Nein entgegensetzen hat?“²⁶

Theologisch gesprochen offenbarte sich für Barth also die gesamte Antichristlichkeit des Nationalsozialismus in seinem prinzipiellen Antisemitismus und damit in seiner Verwerfung der Gnade Gottes. Deshalb betrachtete Barth nicht zuletzt „die Judenfrage und darüber hinaus die politische Frage als solche und im ganzen heute“ als „eine Glaubensfrage“, an der sich die Geister in der Kirche notwendigerweise scheiden *mussten*²⁷.

Entsprechend unterzog Barth auch seine Verhältnisbestimmung von Judentum und Kirche einer grundlegenden Revision: Zwar ist sein einschlägiger Vortrag „Erklärung von Markus 13“ vom Oktober 1939²⁸ von substitutionstheologischen Aussagen geradezu durchzogen²⁹, aber

26 Ders., Kirche (wie Anm. 24), 90.

27 Barth, Karl: Die Bekennende Kirche in Deutschland im Jahre 1938/39. In: Ders.: Zum Kirchenkampf. Beteiligung – Mahnung – Zuspruch (Theologische Existenz heute. NF 49). München 1956, 59.

28 Ders.: Erklärung von Markus 13. In: In extremis. Cahiers périodiques 6–8 (1939), 138–154.

29 Vgl. etwa folgende aus heutiger Sicht kritisch zu bewertende Aussagen wie: „Israels Ende [ist] in seiner geschichtlichen Gestalt [...] zugleich Anfang und Vollendung der Kirche.“ (Ebd., 142); „Jetzt ist die Stunde da, wo das Israel nach dem Fleische untergeht, wo also um der Sache Gottes willen Israel nach dem Geist sich von diesem scheiden muss. Das eine muss vergehen, das andere darf und soll leben. Die Erwählung und ihre Verheißung besteht weiter

immerhin wertete er die Bedeutung der ‚Judenfrage‘ theologisch darin auf: Als „die legitime Reihenfolge“ bestimmte er nun „Judenfrage, Kirchenfrage, Kriegsfrage“³⁰. Der Gedanke hinter dieser Neuwertung war, dass die Kirchen- und die Kriegsfrage doch erst durch die ‚Judenfrage‘ ihre theologische Bedeutung erhielten. Dennoch betonte Barth seinem inklusivistischen Duktus folgend, dass die „Welt-, Kirchen- und Israelsgeschichte“ von „ihrem Anfang und von ihrem Ende her umschlossen und gehalten von Jesus Christus“³¹ seien.

Allerdings ist zu betonen, dass Barth die ‚Judenfrage‘ nach wie vor nur in *diesem* Rahmen (als „vorletzte Frage“) interessierte³². Dadurch, dass die ‚Judenfrage‘ letztlich die Christusfrage war, waren der „Judenkampf“ (und mit ihm auch der ‚Kirchenkampf‘) mit seiner ganzen Über- und Unmenschlichkeit für Barth letztlich nichts mehr und nichts weniger als ein „Gottesbeweis“ dafür, dass der Nationalsozialismus notwendigerweise scheitern *musste*³³.

2.1.3 Barth im Rückblick³⁴

Barth schien seine Haltung der frühen 1930er Jahre später bereut zu haben, nachdem er erfahren hatte, „daß Bonhoeffer 1933ff. als Erster, ja fast Einziger die *Judenfrage* so zentral und energisch ins Auge gefaßt

und mit ihr das Israel Gottes.“ (*Ebd.*, 146); „Mit dieser Flucht konstituiert sich die Kirche Jesu Christi, in diesem Entsetzen der Errettung vor Tod und Untergang wird das wahre Israel geboren.“ (*Ebd.*, 147); und „Die Kirche muss dem Glanz, sie darf aber auch dem Untergang Israels entfliehen. Sie hat damit nichts zu tun. Die Kirche entsteht in dieser Ablösung vom Tempel.“ (*Ebd.*, 151).

30 Barth, Erklärung (wie Anm. 28), 153. – Im vierseitigen Stichwortmanuskript zu diesem Vortrag lautet die Ordnung entsprechend: „Israel > Kirche > Welt“ (KBA Basel, 10135, 4).

31 Barth, Erklärung (wie Anm. 28), 151.

32 Vgl. hierzu Barth, Karl: Die letzte Frage und Antwort. In: Ders.: Predigten 1935–1952. Hg. von Hartmut Spieker und Hinrich Stoevesandt (Barth KGA I, 26). Zürich 1996, 444–451.

33 Vgl. Barth, Karl: Verheißung und Verantwortung der christlichen Gemeinde im heutigen Zeitgeschehen. In: Ders., Stimme (wie Anm. 24), 307–333. Ausführlich hierzu: Burkart: Kirchenkampfadeutungen (wie Anm. *), 127–130.

34 Vgl. *ebd.*, 130–138.

und in Angriff genommen“³⁵ hatte. In einem Brief an Eberhard Bethge³⁶ räumte er 1967 selbstkritisch eklatante Defizite in seiner Haltung zur ‚Judenfrage‘ im ‚Kirchenkampf‘ ein:

„Ich empfinde es längst als eine Schuld meinerseits, daß ich die ‚Judenfrage‘ im Kirchenkampf jedenfalls öffentlich (z. B. in den beiden von mir verfassten Barmer Erklärungen von 1934) nicht ebenfalls als entscheidend geltend gemacht habe. Ein Text, in dem ich das getan hätte, wäre freilich 1934 bei der damaligen Geistesverfassung auch der ‚Bekenner‘ weder in der reformierten noch in der allgemeinen Synode akzeptabel gewesen. Aber das entschuldigt nicht, daß ich damals – weil anders interessiert – in dieser Sache nicht wenigstens in aller Form gekämpft habe.“³⁷

Im Rückblick gestand sich Barth außerdem ein, nie ein „Philosemit“ gewesen zu sein, insofern er „in der persönlichen Begegnung mit dem lebendigen Juden (auch Judenchristen!)“, solange er denken könne, „immer so etwas wie eine völlig irrationale Aversion herunterzuschlucken hatte.“³⁸ Von dieser persönlichen Aversion schien sich Barth im hohen Alter schamvoll distanzieren zu wollen³⁹. Selbstkritisch räumte er die Möglichkeit ein, dass sich seine persönliche Aversion in seiner „Israellehre retardierend ausgewirkt“⁴⁰ haben könnte.

Zwar ist mit Eberhard Busch⁴¹ darauf hinzuweisen, dass Barth sich wie kaum ein anderer Theologe seiner Zeit im Rahmen seiner Theo-

35 Barth, Karl: An Rektor D. Eberhard Bethge, Rengsdorf bei Neuwied. In: Ders.: Briefe 1961–1968. Hg. von Hartmut Spieker und Hinrich Stoevesandt (Barth KGA V, 6). Zürich 1979, 403.

36 Eberhard Bethge, evangelischer Pastor und Theologe und Herausgeber der Arbeiten Dietrich Bonhoeffers.

37 Barth, Rektor (wie Anm. 35).

38 Barth, Karl: An Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt. In: Ders.: Briefe 1961–1968 (wie Anm. 35), 420f.

39 „Pfui! kann ich zu diesem meinem gewissermaßen allergischen Reagieren nur sagen.“ (Ebd., 421).

40 Ebd.

41 Eberhard Busch, deutsch-schweizerischer evangelischer Theologe, u. a. Assistent und Biograph von Karl Barth.

logie um eine positive Würdigung der Juden bemühte⁴² und zu der behandelten Zeit u. a. seine Lehre von der bleibenden Erwählung Israels entfaltete⁴³. Aber auch diese theologischen Deutungsversuche Israels und der Juden zeigen, dass es Barth keineswegs um eine ethische oder gar humane Betrachtung der Juden ging, sondern dass er sie immer nur im Rahmen seiner Theologie behandelt wissen wollte, was für ihn freilich weitaus mehr als eine ethische oder humane Würdigung war.

Ob Barth auch seine nicht unproblematische Israeltheologie der Jahre 1938ff. (und seine Islampolemik auch im Rahmen der KD⁴⁴) im Rückblick bereute, lässt sich schwer sagen, darf aber nach bisherigem Kenntnisstand zumindest bezweifelt werden, weil er sich meines Wissens niemals davon distanzierte.

2.2 Walter Künneth

2.2.1 Künneth zur ‚Judenfrage‘ und zum ‚Arierparagraphen‘ in den 1930er Jahren

Für Künneth war die ‚Judenfrage‘ im Rahmen des ‚Kirchenkampfes‘ an zwei Stellen von Bedeutung:

In dem zusammen mit Helmuth Schreiner herausgegebenen Sammelband „Nation vor Gott“ behandelte Künneth u. a. „Das Judenproblem und die Kirche“ und bezog in der dritten Auflage, deren Vorwort auf den Februar 1934 datiert ist, auch Stellung zum ‚Arierparagraphen‘ im Raum der Kirche⁴⁵. Im Rückgriff auf die Zwei-Reiche-Lehre betonte er darin das „Schwertamt“ des NS-Staates und hieß dessen Behandlung des *Judenproblems* (Boykottbewegung, Beamten-

42 Vgl. etwa Aussagen wie: „Die christliche Gemeinde [...] hat einen ersten Grund“ für die Juden einzutreten „als die allgemeine Menschenliebe, die wir auch dem Juden schuldig sind“. (Barth, Verheißung [wie Anm. 25], 319).

43 Vgl. hierzu Busch, Eberhard: Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945. Neukirchen-Vluyn 1996, 283–311.

44 Vgl. Burkart, Kirchenkampfdeutungen (wie Anm. *), 88–90, hier: 120. – Vgl. hierzu auch Chestnut, Glenn: Karl Barth and Islam. In: MoTH 28 (2012), 287–302, hier bes.: 280–285.

45 Vgl. Künneth, Walter: Das Judenproblem und die Kirche. In: Ders. / Schreiner, Helmuth: Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich. Berlin 1933, 90–105; Berlin 3. erw. Auflage 1934, 115–137; zum ‚Arierparagraphen‘ äußert sich Künneth insbesondere auf den Seiten 122–133.

und Schulgesetzgebung etc.) im Wesentlichen gut. Auch die Rassenideologie des NS-Regimes begrüßte Künneth als Mittel gegen die jüdische „Überflutung“ sowie als „gesetzliche Schutzmaßnahme“, um „das deutsche Volk vor Überfremdung zu sichern“⁴⁶. Politisch und ideologisch unterstützte Künneth folglich die nationalsozialistische Antwort auf die ‚Judenfrage‘. Allerdings unterschied er zwischen dem rassisch-biologischen Jüdischsein und der „pneumatischen Dimension des Glaubens an Christus“⁴⁷ und betonte, dass man im Raum der Kirche in „Liebe“ zur Verantwortung gegenüber der „der jüdischen Rasse verursachte[n] *äußeren[n] und inneren[n] Not* verpflichtet“⁴⁸ sei. Allerdings galt diese „Liebe“ *nur* im Raum der Kirche und war *nur* für Judenchristen vorgesehen. Künneth forderte nämlich eine Abstufung bzw. Unterscheidung „zwischen *Juden* und *Judenchristen* und wiederum innerhalb der Judenchristen zwischen den *alteingesessenen christlichen Juden* und den *seit dem 1. August 1914* durch die Mission gewonnenen oder durch den Übertritt *christlich gewordenen Juden*“⁴⁹. Diese Unterscheidung zwischen Juden und Judenchristen begründete Künneth wie viele seiner Zeitgenossen substitutionstheologisch und antijudaistisch mit Verweis auf den „Fluch“, der „seit der Kreuzigung Jesu auf der jüdischen Rasse“ laste:

„Den messianischen Anspruch der Weltherrschaft können die Juden nur solange erheben, als sie die Messianität Jesu von Nazareth leugnen. *Bekannt sich ein Jude wirklich zu Christus, dann wird er von diesem Fluch befreit, dann gibt er seinen Weltbeherrschungsanspruch auf, dann erkennt er die volkhaften Ordnungen Gottes* und wird befähigt, in neuer Weise Glied auch eines rassisch-fremden Volkes zu werden. So hängen Not und Fluch des Judentums und ihr zersetzender Einfluß auf engste mit der Stellung zum christlichen Glauben zusammen.“⁵⁰

46 *Ebd.*, 95.

47 *Ebd.*, 96.

48 *Ebd.*, 103. [Kursiva hier und im Folgenden von Künneth]

49 *Ebd.*, 98.

50 *Ebd.*, 101. Die Kursiva setzt Künneth allerdings erst in der dritten und erweiterten Auflage auf Seite 135. Die im September 1933 erschienene zweite Auflage ist insgesamt komplett identisch mit der ersten, deren Vorwort auf Pfingsten datiert ist.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Künneht im Raum des Staates sämtliche rassistisch begründeten antisemitischen Ressentiments der NS-Ideologie unwidersprochen teilte⁵¹, für den Raum der Kirche aber eine differenzierte Behandlung von Judenchristen forderte. Außerdem befürchtete Künneht durch die Einsetzung des ‚Arierparagraphen‘ in der Kirche „eine Entwertung des Sakramentes der Taufe und eine Verletzung der im 3. Artikel bekannten Glaubensgemeinschaft“⁵².

Die zweite Stelle, an der sich Künneht intensiv mit der ‚Judenfrage‘ auseinanderzusetzen gezwungen sah, war der Kampf gegen das Neuheidentum, insbesondere in seiner „Antwort auf den Mythos“⁵³, seiner berühmten Replik auf Alfred Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts“⁵⁴. Auch in seiner Verteidigung des Alten Testaments⁵⁵ oder des Apostels Paulus⁵⁶ wird deutlich, dass es Künneht um eine Verteidigung dogmatisch und kirchlich-relevanter Inhalte gegen Rosenbergs Kritik ging, nicht aber um eine Verteidigung oder Aufwertung „des nachchristlichen, in der Zerstreuung lebenden heutigen Weltjudentums“, welches er sorgfältig von dem „Volk Israel in der vorchristlichen Zeit“ unterschieden wissen wollte. Über die Bewertung ersterer war er sich mit Rosenberg im Wesentlichen einig:

„Daß in der Charakterisierung des zersetzenden Einflusses des dekadenten Weltjudentums und seiner Gefährdung des deutschen Kulturlebens Rosenberg Wesentliches erkannt und dargestellt hat,

51 Dies beweist nicht zuletzt das Literaturverzeichnis zum Sammelband „Nation vor Gott“, das von der Apologetischen Centrale (vgl. ebd., 7), deren Leiter Künneht von 1932 bis 1937 war, erstellt und verantwortet worden war. In der ersten Rubrik „Die Rassenfrage“ finden sich beim ersten Unterpunkt zu „Rassenforschung und Weltanschauung“ als Grundlagenliteratur u. a. das Programm der NSDAP, Hitlers Buch „Mein Kampf“, Rosenbergs „Mythus und Wilhelm Stapels Buch „Antisemitismus und Antigermanismus“ (vgl. ebd., 534).

52 Künneht, Judenproblem ³1934 (wie Anm. 45), 124.

53 Künneht, Walter: Antwort auf den Mythos. Die Entscheidung zwischen dem nordischen Mythos und dem biblischen Christus. Berlin ³1935.

54 Rosenberg, Alfred: Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. München 1930. – Vgl. hierzu Burkart, Kirchenkampfdeutungen (wie Anm. *), 175–185.

55 Vgl. Künneht, Antwort (wie Anm. 53), 63–81.

56 Vgl. ebd., 82–102.

ist nicht zu bestreiten. Verständlich ist es ferner, daß er aus Liebe zum Volk und zur deutschen Rasse mit der ganzen Kraft seiner Seele das deutsche Wesen vor der Vergiftung durch diesen jüdischen Geist bewahren möchte und diesem Fremdgeist den unerbitterlichen Kampf ansagt. Der Fehler liegt jedoch darin, daß die ganze Minderwertigkeit und Gefährlichkeit des entarteten Weltjudentums kritiklos auf das Volk Israel und auf das A.T. übertragen wird. Darum wird der rein religiös, offenbarungsmäßig zu beurteilende Erwählungsgedanke politisch umgebildet und alles Abstoßende und Verurteilungswürdige in das A.T. zurückprojiziert, als ob die Geistigkeit des wurzellosen Asphaltjudentums der Gegenwart gleichbedeutend wäre mit dem Geist des A.T.⁵⁷

Auf eine kurze Formel gebracht: Künneth war auf politischer Ebene rassistischer Antisemit und auf kirchlich-theologischer Ebene substitutionstheologisch fundierter Antijudaist.

2.2.2 Künneth im Rückblick⁵⁸

Künneth erhielt am 31. Dezember 1937 Schreib- und Redeverbot für das ganze Reichsgebiet⁵⁹. Seine beiden erhaltenen Publikationen aus der Zeit danach enthalten keine Hinweise zu seiner Bewertung der ‚Judenfrage‘⁶⁰.

Auch in Künneths Schriften nach 1945 äußerte er sich nicht mehr ausdrücklich zur ‚Judenfrage‘. Vielmehr noch: An diejenigen Stellen, an denen er sich im Nachhinein hätte entschuldigen oder zumindest Reue hätte zeigen können, findet man kein Wort der Einsicht in eine mögliche Fehleinschätzung der ‚Judenfrage‘ in den 1930er Jahren. In seiner Autobiographie aus dem Jahre 1979 kommt Künneth zwar auch auf seine eigene Rolle im Rahmen des ‚Arierparagrafen‘ und auf

57 *Ebd.*, 67.

58 Vgl. *Burkart*, *Kirchenkampfdeutungen* (wie Anm. *), 209–213.

59 Vgl. *ebd.*, 207f.

60 *Künneth*, Walter: *Theologie der Geschichte oder Geschichtsspekulation. Kritische Fragen zu H. Sauer's „Abendländische Entscheidung“*. In: *Junge Kirche* 6 (1938), 616–626; *Ders.*: *Die Freiheit eines Christenmenschen. Bibelarbeit nach dem Galater-Brief*. In: *Junge Gemeinde. Fachschrift für evangelische Jugendführung und Gemeindedienst* 48 (1939), 97–102.

seinen besprochenen Aufsatz in „Nation vor Gott“⁶¹ sowie seine Auseinandersetzungen mit Rosenbergs „Mythus“⁶² zu sprechen, bleibt aber jedes Wort der Selbstkritik schuldig. Vielmehr verteidigt er u. a. auch sich selbst gegen „vorschnelle Schuldurteile“⁶³, betont die Rechtmäßigkeit des Widerstandes der Kirche⁶⁴ und das eigene gute Gewissen⁶⁵ und stellt die BK und ihren Widerstand (wo er jedenfalls rechtens war und nicht problematisch, weil politisiert – was er Karl Barth wiederholt vorwirft⁶⁶) als das Werk ‚seiner‘ JB dar⁶⁷. Bei Künneth lassen sich nach 1945 geradezu geschichtsverklärende bis -revisionistische Tendenzen in seiner Darstellung des ‚Kirchenkampfes‘ sowie seiner eigenen Rolle in demselben nachweisen.

Die Klärung der Frage, ob Künneth sich privat dazu selbstkritisch geäußert und seine Haltung vielleicht gar bereut hat, wäre eine weiterführende Aufgabe, die unter Sichtung seines Nachlasses, der sich im Landeskirchlichen Archiv der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (LAELKB)⁶⁸ befindet, geklärt werden müsste – darf aber meines Erachtens vor dem Hintergrund des aktuellen Forschungsstandes bezweifelt werden.

61 Vgl. *Künneth*, Walter: Lebensführungen. Der Wahrheit verpflichtet. Wuppertal 1979, 96f.

62 Vgl. *ebd.*, 135–160, insbesondere 138–142.

63 *Ebd.*, 100f.

64 Vgl. *ebd.*, 103–125.

65 Vgl. *ebd.*, 154.

66 Vgl. *ebd.*, 116–134, insbesondere 126–131.

67 „Der Wurzelgrund und die Anfänge der späteren ‚Bekennenden Kirche‘ lagen demgemäß in dieser Jungreformatischen Bewegung, was in der heutigen Geschichtsschreibung des Kirchenkampfes vielfach verschwiegen wird oder zu kurz kommt.“ (*Ebd.*, 109).

68 Siehe LAELKB, 101/83 (Vgl. <https://www.archiv-elkb.de/system/files/dateien/nachlaesse-netzseiteabc2021.pdf>, 4 [zuletzt abgerufen am 3.3.2025]).

2.3. Emanuel Hirsch

2.3.1 Hirsch zur ‚Judenfrage‘ und zum ‚Arierparagraphen‘ in den 1930er Jahren

Findet man vor 1933 bei Hirsch noch vereinzelte theologisch begründete antijudaistische Aussagen⁶⁹, so argumentiert er nach 1933 nur noch in rassistisch begründeten antisemitischen Denkmustern.

Hirsch behandelte die ‚Judenfrage‘ im Rahmen der Arier- bzw. Nichtarierproblematik und es ist auffällig und für ihn typisch, dass er niemals theologisch (z. B. substitutionstheologisch), sondern immer rassentheoretisch („Blutbund des deutschen Volkes“) argumentierte. In seiner einschlägigen Stellungnahme unter dem Titel „Arier und Nichtarier in der deutschen evangelischen Kirche“ vom 1. September 1933 betonte Hirsch zwar einerseits die Gleichheit aller Christen im Rahmen der unsichtbaren Kirche, stellte aber zugleich die irdische Notwendigkeit heraus, dass in der sichtbaren Kirche die vom deutschen Staat getragene Blutsordnung notwendiger- und selbstverständlicherweise auch im Rahmen der evangelischen Kirche Geltung haben müsse⁷⁰. Nach der sogenannten Braunen Synode am 5. September 1933⁷¹ verschärfte sich aber Hirschs Ton und Haltung in der „Nichtarierfrage“: Am 7. Oktober 1933 erstattete er in seiner Rolle als Berater des Reichsbischofs Ludwig Müller der Reichskirchenleitung ein „Theologisches Gutachten in der Nichtarierfrage“, das er mit der folgenden Feststellung begann:

„Deutsche und Juden sind zwei verschiedene Völker. Es fehlt zwischen ihnen an dem inneren Bande. Der rassischen Herkunft nach, der Geschichte nach, der ganzen natürlichen und soziologischen Art nach haben sie wenig Verwandtes und viel Gegensätzliches. Wir

69 Vgl. Brief Hirschs an Wilhelm Stapel vom 26.4.1932 (DLA Marbach, A:Stapel, Wilhelm. HS004836972). Den Hinweis auf diesen einschlägigen Brief verdanke ich Assel, Heinrich: „Barth ist entlassen...“. Neue Fragen im Fall Karl Barth. In: Assel, Heinrich u. a.: Zeitworte. Der Auftrag der Kirche im Gespräch mit der Schrift. Friedrich Mildenberger zum 65. Geburtstag. Nürnberg 1994, 77–99, hier: 88f., Anm. 45.

70 Hirsch, Emanuel: Arier und Nichtarier in der deutschen evangelischen Kirche. In: Kirche und Volkstum in Niedersachsen 1 (1933), 17–20.

71 Vgl. etwa <https://de.evangelischer-widerstand.de/html/view.php?type=document&id=20> (zuletzt abgerufen am 3.3.2025).

sind von den Juden stärker unterschieden als von jedem andern Volke, das wir in Europa zum Nachbarn haben.“⁷²

Zur christlichen Stellung zu der Neuordnung des Verhältnisses von Deutschen und Juden, das der NS-Staat u. a. durch den ‚Arierparagraphen‘ in die Wege geleitet hatte, machte Hirsch folgende Ausführungen, nachdem er die Assimilationsunfähigkeit der „jüdischen Rasse“ betont und das „jüdische Volk“ unter ein Gastrecht gestellt hatte:

„Es gibt keinerlei christliche Möglichkeit, die Stellung einer nicht assimilationsfähigen Minderheit [d. h. der ‚Rassejuden‘, T. B.] unter ein Gast- oder Fremdenrecht zu verurteilen. Es gibt keinerlei christliche Möglichkeit, die Deutschen dazu zu zwingen, die Fiktion aufrechtzuerhalten, daß die in Deutschland lebenden deutsch sprechenden Juden Deutsche seien. Der ganze vor unsern Augen sich abspielende geschichtliche Prozeß der Rückgängigmachung der Assimilation und der Aufhebung des formalen Staatsbürgerrechts ist ein an sich christlich einwandfreier volkspolitischer Vorgang.“⁷³

Mit rassistisch begründeten Aussagen wie diesen war es Hirsch ohne weiteres möglich, alle antijüdischen Maßnahmen des NS-Regimes als christlich „einwandfrei“ und unbedenklich zu rechtfertigen.

2.3.2 Hirschs Haltung zur ‚Judenfrage‘ angesichts der Novemberpogrome 1938

Hirsch blieb seiner Deutung der ‚Judenfrage‘ bis zu den Novemberpogromen des Jahres 1938 treu. Insbesondere in seinen brieflichen Äußerungen kurz nach den Pogromen befürwortete er allerdings wissentlich, uneingeschränkt und offen die gewaltvolle Vernichtung der Juden und verteidigte diese auf entschiedene und zynische Weise gegen Kritik:

⁷² *Hirsch*, Emanuel: Theologisches Gutachten in der Nichtarierfrage. In: Deutsche Theologie. Monatsschrift für die deutsche evangelische Kirche 1 (1934), 182.

⁷³ *Ebd.*, 183.

„Unsre Göttinger haben die Judensache fast stille abgemacht. Die Synagoge brannte ab, die Feuerwehr stand dabei Wache und bespritzte die benachbarten Dächer, wenn etw. drauf fiel. Das einfache Volk sah heiter dem Ablauf des Schauspiels zu, und Krämpfe haben nur unsre Damen und Intelligenzen gehabt. Ich habe mehrfach Gelegenheit gehabt, solchen Erschütterten Luthers Schrift von 1543⁷⁴ zu empfehlen. Judenläden hatten wir nur noch 2 in der Stadt. Private Berechnungen sind nicht vorgekommen beim Kaputtgehn der Schaufenster [...]

Nun ernst: Ich bin leidenschaftlich dafür, die Juden durch jede im Staate erforderliche Brutalität zur Auswanderung zu zwingen. Wenns noch nicht genug ist, muß noch mehr kommen. Denn – ich habe mich von 1933–1938 davon überzeugt, daß der Deutsche sentimental ist. Wenn wir sie nicht loswerden, so spielt uns 50 Jahre oder 70 Jahre später einmal diese Sentimentalität den Streich, die ganze Judenzerstörung wieder langsam abzubaun! Es steht alles auf dem harten Willen des Führers und seiner Mitarbeiter und -Kämpfer. Das Volk ist sentimental-antisemitisch. Ich glaube also *nicht*, daß die Vorgänge jetzt eine Torheit waren. Sie sind klarer und zielbewusster und zweckdienlicher politischer Wille. Natürlich habe auch ich ebenso wie Sie 1x davon geträumt, den Antisemitismus human zu gestalten. Aber: humane Methoden gehn nur bei innerlich brutalen Völkern wie den Angelsachsen. (Dies ließe sich in einen Aphorismus kleiden, der einer meiner allerschönsten würde.)“⁷⁵

74 Vermutlich ist Martin Luthers 1543 entstandene Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ (WA 53, 412–552) gemeint.

75 Brief Hirschs an Stapel vom 26.11.1938, 2f. (DLA Marbach, A:Stapel, Wilhelm. HS004837414) – Zu Hirschs brutalem Antisemitismus vgl. auch die jeweils sechsseitigen Briefe an Stapel vom 19./21.2.1943 und vom 14.3.1943 (jeweils: A:Stapel, Wilhelm. HS004838888, DLA Marbach). – Den Hinweis auf diese einschlägigen Briefe verdanke ich: *Assel*, Heinrich: Emanuel Hirsch. Völkisch-politischer Theologe der Lutherrenaissance. In: Gailus, Manfred / Vollnhals, Clemens: Für ein artgemäßes Christentum der Tat. Völkische Theologen im „Dritten Reich“. Göttingen 2016, 43–67, hier: 56, Anm. 47.

2.3.3 Hirsch im Rückblick

Hirsch zeigte nach 1945 und auch in seiner autobiographischen Schrift „Über mich selbst“⁷⁶, die er 1958 verfasst und 1962 redigiert hatte, keinerlei Reue, Einsicht oder Gesinnungswechsel⁷⁷. Er verteidigte vielmehr sein Denken, Wollen und Handeln und betonte wiederholt sein gutes Gewissen. Außerdem äußerte er das Gefühl, mit seiner „Lebensarbeit doppelt zerbrochen“ und gescheitert zu sein: „als Deutscher und als theologischer Schriftsteller“⁷⁸.

Es ist sicherlich kein Zufall, dass Hirsch seine Nachfahren und Rechtsnachfolger damit beauftragt hat, seinen Nachlass unter Verschluss zu halten⁷⁹.

3. Zum Schluss

Betrachtet man die ganz unterschiedlichen Deutungen des ‚Kirchenkampfes‘ Karl Barths, Walter Künneths und Emanuel Hirschs stellt man fest, dass sie trotz aller zum Teil diametralen Differenzen einige Strukturanalogien aufweisen, deren formale Gemeinsamkeiten im Ergebnis im Hinblick auf die ‚Judenfrage‘ besonders bemerkenswert sind: Es ging den drei repräsentativen und einflussreichen Theologen niemals um den einzelnen jüdischen Menschen als unverlierbares Individuum mit eigener Würde. Den einzelnen jüdischen Menschen betrachtete man entweder aufgrund seines Jüdischseins als Feind des deutschen Volkes oder bestenfalls als Judenchristen und somit als Glied der

76 Vgl. Burkart: Kirchenkampfdeutungen (wie Anm. *), 302–305.

77 Vgl. *ebd.*, 298–302.

78 Brief Hirschs an Hans Grimm vom 22.5.1947 (DLA Marbach, A:Grimm, Hans. HS001247405). – Vgl. zu diesem Gedanken auch Hirschs Brief an Hans Grimm vom 24.9.1947, 4: „Vielleicht fühle ich dies Zerscheitern doppelt stark, weil ich es mit meinem besondern Beruf auch noch auf dem geistig-religiösen Gebiete erfahren habe. Ich wollte dem modernen sich des Mythos entledigenden Geistesleben eine Möglichkeit für ein Christentum abringen, das mit aller modernen Nüchternheit und Wahrhaftigkeit des Denkens und der modernen in sich verschwiegenen ehrfürchtigen Mannhaftigkeit und Schicksalsbereitschaft der Seele im innern Einklange stand.“ (*ebd.*).

79 Zum Privatnachlass Emanuel Hirschs und dessen bewegter Geschichte vgl. Burkart, Kirchenkampfdeutungen (wie Anm. *), 31–33 und die Darstellung von Justus Bernhard auf: <https://emanuel-hirsch.net/nachlass.html> (zuletzt abgerufen am 3.3.2025).

Kirche, interpretierte ihn also kirchlich (Künneth) oder theologisch bzw. christologisch (Barth) oder gar rassistisch (Künneth und Hirsch), aber eben *nicht* menschlich! Eine humane oder gar ethische Sicht auf den jüdischen Menschen als *Menschen* wurde damit zur Zeit des ‚Kirchenkampfes‘ durch die jeweiligen Grundlagen und Deutungen des ‚Kirchenkampfes‘ praktisch unmöglich gemacht. Man kann folglich bei allen drei Theologen von einer Ideologisierung und Enthumanisierung der Juden sprechen, obgleich man sich natürlich sofort vor Augen führen muss, dass diese ganz unterschiedlich begründet und inhaltlich ausgefüllt wurden.

Im Ergebnis waren aber alle drei Theologen aufgrund ihres exklusivistischen Denkens blind für das, was aus heutiger Sicht die eigentliche Katastrophe der NS-Zeit war: eine *humane* Katastrophe, die uns auch jetzt noch immer wieder sprach- und fassungslos zu machen vermag.

Um diese Ausführungen nicht mit einem wohlfeilen moralischen Werturteil zu schließen, möchte ich mit Robert P. Ericksen *mutatis mutandis* auch zu Barth, Künneth und Hirsch die meines Erachtens entscheidende Frage stellen:

„Werden wir es vermeiden können, der Kittel, Althaus oder Hirsch jener Zeit zu sein? Werden wir es vermeiden, unsere Vernunft dazu zu benutzen, eine Position rational zu rechtfertigen, die unsere Interessen und Bedürfnisse schützt, und unsere Augen gegen das schließen, was den Minderheiten und weniger Bevorzugten unter uns Leiden bringt? Bis wir über diese Fragen nicht wirklich nachgedacht haben, steht es uns nicht gut an, Kittel, Althaus und Hirsch [in unserem Fall: Barth, Künneth und Hirsch, T. B.] laut zu verdammen.“⁸⁰

80 *Ericksen*, Robert P.: *Theologians under Hitler*. Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch. New Haven / London 1985 [Übersetzung: *Theologen unter Hitler. Das Bündnis zwischen evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus*. Übersetzt von A. Lösch. München 1986, 272].