

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

«WER EUCH ANTASTET,  
TASTET MEINEN AUGAPFEL AN» (SACH 2,12)

*Theologische Anmerkungen zur Einzigartigkeit der Shoah*

*Für Johann Baptist Metz*

«Auschwitz» ist und bleibt eine Erschütterung, die sich nicht in den Kosmos des Verstehens einholen lässt. Überlebende haben Zeugnis abgelegt, um die Namen der Opfer vor dem zweiten Tod des Vergessens zu bewahren; Dichter haben dem Schweigen eine Sprache für das Unsagbare abgerungen und an der Grenze des Verstummens in gebrochener Diktion den Bruch der Geschichte bezeugt; Philosophen haben kritisch danach gefragt, ob dem abendländischen Seins- und Identitätsdenken nicht ein totalitärer Duktus innewohnt, der das Andere, das Fremde in seiner Alterität nicht zu würdigen vermag; Ideengeschichtler haben die Genese des Antisemitismus analysiert und dessen Einfluss auf die rassistische Ideologie des Nationalsozialismus beschrieben; Zeithistoriker sind der systematischen Entrechtung der Juden im Dritten Reich nachgegangen und haben den administrativ geplanten und fabrikmäßig durchgeführten Massenmord anhand von Quellen und Archivmaterial zu rekonstruieren versucht – dem Bemühen der Täter zum Trotz, jede Spur, die an die Taten erinnert, zu verwischen und auszulöschen; Theologen – nicht alle – haben mit einem gewissen Abstand zum Geschehen erschüttert danach gefragt, wie es im christianisierten Europa zur Deportation und Vernichtung der Juden kommen konnte<sup>1</sup>, und eine selbstkritische Aufarbeitung der Verstrickung der Theologie und Kirche in das System des Dritten Reiches gefordert. Auschwitz ist ein Datum, in dem sich die Leidens- und Schuldgeschichte des 20. Jahrhunderts verdichtet – ein Datum, das auch im 21. Jahrhundert zu denken aufgibt. Was aber macht die Einzigartigkeit der Shoah aus?

*JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien, Schriftleiter dieser Zeitschrift.*

### 1. Das Problem der Sprache

Die Ungeheuerlichkeit des Geschehens, für das der deutsche Name des polnischen Ortes *Oswiecim* steht, verweist zunächst auf das Problem der sprachlichen Darstellbarkeit. Zwar kann Auschwitz nüchtern als bürokratisch geplante und mit industrieller Perfektion umgesetzte Vernichtung des europäischen Judentums durch die deutschen Nationalsozialisten und ihre Helfershelfer beschrieben werden. Doch bleibt die historisierende Sprache dem Geschehen auf eigenartige Weise äußerlich. Durch objektivierende Beschreibung versucht sie dem Grauen beizukommen und neutralisiert so das Unbeschreibliche. Verstummen – als diametral entgegengesetzte Ausdrucksform und Zeugnis für die Undarstellbarkeit von Auschwitz – erscheint auf den ersten Blick angemessener. Das Paradox allerdings, dass von Auschwitz geredet werden muss, obwohl eigentlich keine angemessene Sprache zur Verfügung steht, wird durch den Rückzug ins Schweigen keinesfalls gelöst.<sup>2</sup> Das Wissen darum, dass die Sprache unzulänglich und unumgänglich zugleich ist, um das, was geschah, zu bezeugen, ist von Überlebenden wiederholt hervorgehoben worden. «Schweigen ist verboten, Sprechen ist unmöglich», sagt Elie Wiesel, ohne allerdings auf die Möglichkeiten der Sprache zu verzichten, gegen diese Unmöglichkeit anzukämpfen. Sarah Kofman geht es um dieselbe Aporie, wenn sie fragt: «Wie könnte ich nicht darüber sprechen? Und wie kann ich darüber sprechen? Wie kann man über etwas sprechen, angesichts dessen jede Möglichkeit zu sprechen vergeht?»<sup>4</sup>

Im gesellschaftlichen Diskurs besteht seit längerem die Gefahr, entweder zu viel oder zu wenig von der Shoah zu reden. Einer gewissen Gesprächigkeit über die Sprachlosigkeit angesichts des Grauens steht die Unwilligkeit gegenüber, das Thema überhaupt zur Sprache zu bringen. Beide Reaktionen sind verfehlt. Die betroffenenrhetorische Inszenierung der Unsagbarkeit durch Superlative wirkt in dem Maße unangemessen, als sie die Maßlosigkeit des Verbrechens sprachlich zu imitieren sucht. Ein Schweigen aus Apathie und Indifferenz, das eine heimliche Komplizenschaft mit den Tätern einschließen kann, ist nicht minder problematisch. So ist Martin Heideggers hartnäckiges Stillschweigen über seine Verstrickung in das System des Dritten Reiches, das Paul Celan anlässlich seines Besuches in Todtnauberg tief befremdet hat<sup>5</sup>, als der «eigentliche Fehl»<sup>6</sup> seines Denkens kritisiert worden. Theodor W. Adornos Appell «Nie wieder Auschwitz»<sup>7</sup> ist daher bleibend wichtig, weil er die kritische Aufarbeitung der Vergangenheit mit der moralischen Verantwortung für die Zukunft verbindet. Ein vom Schweigen angereichertes Sprechen, wie es sich in der Dichtung von Rose Ausländer, Paul Celan und Nelly Sachs findet<sup>8</sup>, kann überdies das Sensorium dafür schärfen, wie und in welcher Weise von Auschwitz geredet wird. Dabei

haben sich drei Leitbegriffe durchgesetzt, die nun auf ihre semantische Tiefenstruktur hin befragt werden sollen.

## 2. Bezeichnungen für das Unsagbare: Churban – Holocaust – Shoah

Im jüdischen Kontext wurde zunächst auf die Bezeichnung *Churban* zurückgegriffen, um sich das Geschehene vor dem Hintergrund der jüdischen Leidensgeschichte verständlich zu machen.<sup>9</sup> Churban (hebr.: Katastrophe, Zerstörung) ist ein Begriff, der an die Zerstörung des salomonischen (586 v. Chr.) und herodianischen Tempels (70 n. Chr.) erinnert und somit auf Daten Bezug nimmt, die sich dem jüdischen Gedächtnis eingeschrieben haben. So gibt es im Bereich der jüdischen Orthodoxie Stimmen, die das biblische Deutungsschema des göttlichen Strafgerichts bemühen, um das Grauen theologisch zu erklären. Menachem I. Hartom hat von einer Offenbarung des Zornes Gottes gesprochen, der mit der «Sünde» der jüdischen Emanzipation und Assimilation an die westeuropäische Kultur abgerechnet habe<sup>10</sup>; Joel Teitelbaum geht in eine ähnliche Richtung, wenn er die Vernichtung der Juden als göttliche Strafe für den Zionismus deutet.<sup>11</sup> Diese geschichtstheologischen Deutungen von Auschwitz haben heftige Abwehrreaktionen hervorgerufen. So notiert Jacques Derrida: «Die Vorstellung, dass man den Holocaust als Entsühnung und unentzifferbare Signatur eines gerechten und gewaltsamen göttlichen Zorns deuten könnte, versetzt uns in Angst und Schrecken.»<sup>12</sup> Noch deutlicher wird Irving Greenberg: «Sagt den Kindern in den Gruben, dass sie ihrer Sünden wegen in das Feuer geworfen wurden. Ein ehrlicher Mensch [...] würde einen solchen Gott eher anspucken, als dass er diese Begründung als wahr annähme.»<sup>13</sup> Das Leiden der Opfer ist letztlich inkommensurabel und sprengt die überkommenen Erklärungsmuster der religiösen Tradition. Außerdem wird Auschwitz durch die Einordnung in ein theologisches Deutungsschema seiner Besonderheit beraubt.<sup>14</sup>

Der zweite Begriff *Holocaust*, der von Elie Wiesel geprägt wurde<sup>15</sup> und spätestens seit dem gleichnamigen Film (1978, dt.: 1979) weltweite Verbreitung gefunden hat, verweist ebenfalls auf einen theologischen Bedeutungszusammenhang. Das griechische Wort *holocaustos* bedeutet Ganzopfer und wurde in der Septuaginta mehr als 200mal zur Wiedergabe des hebräischen *'olah korban* verwendet. Ignaz Maybaum hat das Leiden der Juden in Auschwitz vor diesem Hintergrund als stellvertretendes Sühnopfer für die Sünden der Menschheit gedeutet. In Deutschland, dem Land des Baal, hätten sich die Juden der Idolatrie verweigert und seien gerade so in die Rolle des leidenden Gottesknechtes, der die Sünden der anderen trägt, hineingeraten. «In Auschwitz Jews suffered vicarious atonement for the sins of mankind.»<sup>16</sup> Durch das Sühnopfer der Juden sollen die Heidenvölker zur wahren Gottesverehrung zurückgeführt werden. Interpretiert man mit Maybaum den

«Holocaust» auf der Linie des vierten Gottesknechtslieds (Jes 52-53), übergeht man allerdings nicht nur das Selbstverständnis nichtreligiöser jüdischer Opfer, sondern unterlegt dem Grauen der nationalsozialistischen Judenvernichtung auch einen theologischen Sinn. Gleichwohl hat der Rückbezug auf die biblische Opfersprache die Karriere des Begriffs «Holocaust» nicht beeinträchtigt. Das dürfte daran liegen, dass die theologische Semantik des Begriffs nur wenig bekannt ist.<sup>17</sup>

Auch die dritte Bezeichnung *Shoah*, die durch den gleichnamigen Film von Claude Lanzmann (1985) gefördert wurde, weist theologische Konnotationen auf. Der Begriff geht auf eine Stelle im Jesajabuch zurück (Jes 10,3) und meint Vernichtung, Verwüstung, Verderben. Allerdings ist «Shoah» in der hebräischen Alltagssprache – nach James Edward Young – vor allem im Sinne von existenzieller Verzweiflung und metaphysischer Erschütterung interpretiert worden.<sup>18</sup> Die Tatsache, dass der Begriff gegenüber geschichtstheologischen Deutungsmustern eine gewisse Sprödigkeit aufweist, wurde allgemein als Vorzug gesehen.<sup>19</sup>

Neben dem Ortsnamen «Auschwitz», der das Grauen topographisch mit einem Ort verbindet und stellvertretend für die nationalsozialistische Judenvernichtung steht, ist die vergleichsweise neutrale und von theologischen Konnotationen unbelastete Bezeichnung *Shoah* wohl am besten geeignet, um den Kulminationspunkt der jüdischen Leidensgeschichte in den Blick zu nehmen. Nicht nur das Dokument der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: *Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa*<sup>20</sup>, sondern auch Papst Benedikt XVI. hat sich die Bezeichnung in seiner Rede anlässlich des Auschwitz-Besuches im Mai 2006 zu Eigen gemacht. Die hebräische Bezeichnung «Shoah» hat den Vorzug, dass sie auf die genuin *jüdische Leidensgeschichte* abhebt. Dadurch widersetzt sie sich der beobachtbaren Tendenz, den Begriff «Holocaust» zu instrumentalisieren und zur Aufmerksamkeitssteigerung auch auf andere Zusammenhänge anzuwenden. Historiker sprechen – den Begriff gewissermaßen vordatierend – von einem «armenischen Holocaust», um den von der Türkei offiziell geleugneten Genozid ins öffentliche Bewusstsein zu rücken<sup>21</sup>; Umweltschützer warnen vor einem «ökologischen Holocaust», Abtreibungsgegner sprechen im Blick auf die massenhafte Tötung ungeborenen Lebens von einem verdrängten «Holocaust» in den Wohlstandsgesellschaften der Spätmoderne. Die Konzentration auf die jüdische Leidensgeschichte, die den Begriff «Shoah» kennzeichnet, sollte jedoch nicht im Sinne eines Exklusivismus missverstanden werden, als habe es nicht auch andere Personengruppen gegeben, die zu Opfern der nationalsozialistischen Gewalt geworden sind.<sup>22</sup> Allerdings hat Elie Wiesel mit Recht notiert: «Nicht alle Opfer waren Juden, aber alle Juden waren Opfer.»<sup>23</sup>

### 3. Die Option für eine anamnestiche Solidarität mit den Opfern der Geschichte

Mit der Betonung der Singularität von Auschwitz besteht die Gefahr, das Grauen metaphysisch aufzuladen und Auschwitz zu einer Art negativem Mythos zu stilisieren.<sup>24</sup> Eine solche Stilisierung zu einem tragischen Betriebsunfall der Geschichte würde aber den Standpunkt der Verantwortung, der Scham und der Umkehr auflösen und der Tendenz zur Enthistorisierung des Geschehens Vorschub leisten.<sup>25</sup> Von daher plädiert Johann Baptist Metz für eine moralische Auffassung von Tradition, die nur dann Maßstäbe für das eigene Handeln aus der Geschichte gewinnt, wenn sie sich der katastrophischen Dimension der Geschichte stellt und Auschwitz als «Zeit-Mal» wachhält. Für diese Auffassung von Tradition ist es entscheidend, dass sich der Erinnernde in ein moralisches Verhältnis zum Erinnerten setzt, also den neutralen Standpunkt distanzierend verfahrensorientiert, am Objektivitätsideal orientierter Geschichtsforschung überwindet. Die Trauer über die Unfassbarkeit des Geschehenen übersetzt sich hier in das Votum für eine anamnestiche Kultur, die der verstummten Opfer gedenkt und sich mit ihnen solidarisch erklärt.

Dieser moralische Umgang mit der Vergangenheit ist im Historikerstreit vor allem von Jürgen Habermas geltend gemacht worden. Selbstverständlich kann die moralische Schuld für die Verbrechen des Dritten Reiches nur den Tätern angelastet werden, die Rede von einer Kollektivschuld aller Deutschen ist irreführend, weil die Schuld jeweils individuellen Akteuren zuzuschreiben ist, die für ihre Vergehen haftbar gemacht werden. Keiner kann für Taten belangt werden, die er nicht begangen hat. Habermas hat dennoch auch den nachgeborenen Generationen der Bundesrepublik eine kollektive Mithaftung in dem Sinne abverlangt, dass «sie unverstellt, und nicht nur mit dem Kopf, die Erinnerung an das Leiden der von deutschen Händen Hingemordeten wachhalten müssen. Diese Toten haben einen Anspruch auf die schwache anamnestiche Kraft einer Solidarität, die Nachgeborene nur noch im Medium der immer wieder erneuerten, oft verzweifelten, jedenfalls umtreibenden Erinnerung üben können. Wenn wir uns über dieses Benjaminsche Vermächtnis hinwegsetzten, würden jüdische Mitbürger, würden überhaupt die Söhne, die Töchter und die Enkel der Ermordeten in unserem Lande nicht mehr atmen können.»<sup>26</sup>

Durch eine Hermeneutik des Verdachts gegenüber Verharmlosungs-, Verdrängungs- und Entschuldigungsmechanismen geschärft, ist sich Johann Baptist Metz der aporetischen Situation bewusst, ein Ereignis, das sich historischer Anschauung zu entziehen droht, gleichwohl in der Erinnerung behalten zu wollen. Der Einzigartigkeit von Auschwitz als einem beispiellosen «Attentat auf alles, was auch den Christen hätte heilig sein müssen»<sup>27</sup>, versucht Metz dadurch zu entsprechen, dass seine Theologie sich einer ana-

mnetischen Solidarität mit den Opfern verschreibt und eine theodizeempfindliche Spiritualität der Klage einfordert, die sich als Rückfrage an Gott angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt artikuliert.

#### 4. Die Hypothek: Kirchlicher Antijudaismus und ideologischer Antisemitismus

Woher aber kommt der obskure Hass auf die Juden, der im Dritten Reich zur «Endlösung der Judenfrage» geführt hat? Die Ursachen sind vielfältig, ein kaum entwirrbares Bündel von theologischen, religionspsychologischen, gesellschaftlichen und politisch-ökonomischen Faktoren spielt zusammen. Unbestreitbar ist, dass der Antijudaismus der Kirchen in die Vorgeschichte des rassistischen Antisemitismus gehört, ohne mit diesem schlichtweg identifiziert werden zu können.

Der Antijudaismus der Kirche hat *theologische* Ursachen, er ist ein Streit um das gemeinsame Erbe.<sup>28</sup> Im Ablösungsprozess der frühen Kirche von der Synagoge stehen zunächst Juden gegen Judenchristen. Die Mehrheit Israels weigert sich, Jesus als den von den Propheten verkündeten Messias anzuerkennen, nur eine Minderheit wird zu emphatischen Anhängern des neuen Weges. Diese innerjüdische Konfliktgeschichte, die mit der christlichen Heidenmission an Brisanz gewinnt, hinterlässt bereits Spuren im Neuen Testament.<sup>29</sup> In der formativen Phase des Christentums, das bis zur konstantinischen Ära reicht, dominiert die polemische Auseinandersetzung. Jüdischer Antichristianismus und christlicher Antijudaismus werden literarisch ausgetragen, man wünscht sich wechselseitig in die Hölle, ohne dass es zur Anwendung von Gewalt kommt.<sup>30</sup> Während das Judentum im Römischen Reich den Status einer *religio licita* innehat, sind die Christen bis ins 4. Jh. rechtlos und wiederholt blutigen Verfolgungen ausgesetzt. Dies könnte christlicherseits zu Neid gegenüber der rechtlich privilegierten Stellung der Juden geführt haben. Gravierender aber ist zweifellos der theologische Streit um die rechte Auslegung der Schriften des Alten Testaments. In der christlichen Lesart des Alten Testaments bildet sich der Topos heraus, dass die Scheltreden und Verfluchungen auf die Juden, die Bundes- und Verheißungsaussagen aber auf die Christen zu beziehen sind. Die Substitutionstheorie hält überdies fest, dass die Kirche das «neue» und «wahre Israel» ist und die heilsgeschichtlichen Prärogativen des alten Bundesvolkes auf die Ekklesia übergegangen sind. Sie findet sich ab dem 2. Jh. im Barnabasbrief, in Justins Dialog mit dem Juden Trypho und im Diognetbrief. Die *Adversus Iudaeos*-Schriften der Kirchenväter versammeln antijüdische Stereotype, unter denen der Vorwurf hervorsteht, die Juden seien Christismörder, ja Gottesmörder (Melito von Sardes, Gregor von Nyssa etc.<sup>31</sup>). Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n. Chr. und die anschließende Zerstreuung der Juden über den Erdkreis werden als göttliche Strafe für die Kreuzigung des

Messias gedeutet. Als im 4. Jahrhundert das Christentum zunächst geduldet, dann offizielle Staatsreligion wird, verschiebt sich das Machtgefüge zuungunsten des Judentums. Mit der Allianz zwischen Kirche und Imperium Romanum findet die bislang theoretische Judenverachtung praktische Auswirkungen in Reichs- und Kirchengesetzgebung.

Im Mittelalter wird der theologische Antijudaismus weiter tradiert, die Synagoge wird mit einer Binde vor den Augen dargestellt, um die Verblendung der Juden zu illustrieren. Es entstehen Hostienfrel- und Ritualmordlegenden, welche die Ausbildung der eucharistischen Schaufrömmigkeit wie ein dunkler Schatten begleiten. Pogrome, die in labilen Krisenzeiten angezettelt werden, machen das Judentum zu einer ständig bedrohten Randgruppe im christianisierten Abendland. Das IV. Laterankonzil (1215) verbietet den Juden die Wahrnehmung öffentlicher Ämter und ordnet eine Kleiderkennzeichnungspflicht an<sup>32</sup>, was einer öffentlichen Stigmatisierung gleichkommt. In den Städten werden im Spätmittelalter gesonderte Ghettos eingerichtet. Die Tiraden Martin Luthers in seiner Spätschrift *Von den Juden und ihren Lügen* (1543; WA 53,417-552) sind ein trauriger Höhepunkt anti-jüdischer Polemik.

Vom kirchlichen Antijudaismus, der als ein Streit um das gemeinsame Erbe gedeutet werden kann, ist der *ideologische Antisemitismus der Aufklärung* zu unterscheiden, der dieses Erbe, das erwählende Handeln Gottes in der Geschichte rundherum ablehnt. Zwar wurde die Unterdrückung der Juden von aufgeklärten Philosophen wie Toland, Montesquieu und Lessing kritisiert und deren Emanzipation gefordert, allerdings wurde zugleich ein erheblicher Assimilationsdruck ausgeübt: «Der Jude *als Bürger* war gleichberechtigt, *als Jude* zählte er nicht.»<sup>33</sup> Im Kontext des aufkommenden Nationalismus äußert sich Fichte über die Juden in seltener Drastik: «Menschenrechte müssen sie haben, aber ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens kein Mittel als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sei.»<sup>34</sup> Der Universalismus der Vernunft nimmt überdies Anstoß an der heilsgeschichtlichen Sonderstellung des Judentums. Dabei gerät im atheistischen Denken von Voltaire, Holbach und Diderot vor allem der biblische Erwählungsgedanke ins Visier. Der Atheismus kann nicht akzeptieren, dass «der Jude die Symbolgestalt des in einer kontingenten Offenbarung und in der Einzigartigkeit der Geschichte anwesenden Absoluten ist.»<sup>35</sup> Der atheistische Antisemitismus ist ein Antitheismus, damit geht er über den kirchlichen Antijudaismus hinaus. Er streitet nicht um das Erbe Israels, er verwirft es.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erhält der Antisemitismus der Aufklärung bei Gobineau, Chamberlain und anderen eine *rassentheoretische Verschärfung*. Man unterscheidet zwischen Ariern und Semiten, wobei letztere als inferiore Rasse eingestuft werden. Auf diese pseudowissenschaftliche

Rassenlehre stützt sich unter anderem der Antisemitismus der NSDAP, der in den Juden die «schlimmsten Feinde Deutschlands» sieht und in den Propagandaorganen «Der Stürmer»<sup>36</sup> und «Völkischer Beobachter» auf die herkömmlichen antijüdischen Stereotype zurückgreift.

Nach diesen sporadischen Notizen zum Phänomen des Antijudaismus bzw. Antisemitismus dürfte die *historische Einzigartigkeit* der Shoah vor allem darin liegen, dass hier der Jahrtausende alte Hass gegen die Juden kulminiert und in eine physische Vernichtungspolitik einmündet. Gerade die geschichtliche Persistenz des Antijudaismus, der in unterschiedlichen Ausprägungen von der Antike über das Mittelalter bis in die Gegenwart reicht, ist einzigartig. Darüber hinaus ist die nationalsozialistische Ideologie vom arischen Herrenmenschen wohl auch in dem Sinne singulär, als sie die Juden – unabhängig von ihrem Denken oder Glauben – dehumanisiert und sie zunächst sprachlich zu «Ratten» und «Ungeziefer» degradiert, um sie dann auch physisch auszumerzen. Der Vernichtungswille Hitlers und seiner Anhänger hat eine geradezu *ontologische* Dimension, die sich auf jüdische Männer und Frauen, Kinder und Greise gleichermaßen bezieht.<sup>37</sup> Dieser ontologische Hass treibt die Nationalsozialisten dazu, die Auslöschung der Juden mit bürokratischer Akribie zu planen und in den Konzentrationslagern mit industrieller Perfektion durchzuführen. Die historische Einzigartigkeit der Shoah wurde im Historikerstreit mit Verweis auf Stalins Säuberungen infragegestellt, der eine größere Zahl von Menschen zum Opfer gefallen ist. Das Aufrechnen von Opferstatistiken, die historische Analyse totalitärer Dehumanisierungsstrategien, vor allem aber der Vergleich der Methoden der Massentötung bleibt dem Leiden der Opfer allerdings äußerlich. Die *theologische* Dimension des Geschehens rückt in den Blick, wenn die Juden vom biblischen Erbe her als Träger eines einzigartigen Gottesgedächtnisses verstanden werden. So hat der jüdische Literaturwissenschaftler George Steiner die Gründe für den in der Geschichte immer wieder aufflackernden Juden Hass ganz grundsätzlich in den «Zumutungen» des mosaischen Monotheismus und seiner Ethik ausgemacht.

##### 5. Die Zumutungen des mosaischen Monotheismus nach George Steiner

Steiner weist darauf hin, dass es bereits einen vorchristlichen Antijudaismus gegeben hat, der sich aus einem vitalen *Vorbehalt gegenüber dem mosaischen Monotheismus* speist. Pointiert schreibt er: «Nicht als dem Mörder, sondern als dem «Erzeuger» Gottes wird dem Juden nicht vergeben.»<sup>38</sup> Der exklusive Monotheismus habe eine ikonoklastische Tendenz. Er duldet keine Götterbilder und betont die Unsichtbarkeit und Einzigkeit Gottes. Diese radikale Transzendenz bedeute zugleich radikale Nähe, die in der Namensoffenbarung am Sinai zum Ausdruck kommt. Ein Name, mit dem er Gott identi-

fizieren könnte, wird dem Mose nicht gegeben, aber Gott sagt seine Nähe zu: «Ich bin der ich bin da» (Ex 3,14). Diese Zusage kann für den Menschen zur Last werden, weil der Unsichtbare alles sieht (vgl. Ps 139), selbst das, was er gar nicht sehen soll. Hinzu kommt die Ethik des mosaischen Gesetzes, die sich gegen alle menschlich allzu menschlichen Regungen richtet und daher Widerstand hervorruft. Mord, Ehebruch, Gier, das mimetische Begehren nach dem, was der andere hat, das alles wird verboten. Statt Egoismus und lustvoller Selbstverwirklichung geht es nach Steiner in der mosaischen Religion um «Altruismus» und «Selbstverleugnung». Das ist für Steiner die erste Zumutung des mosaischen Monotheismus, die antijüdische Ressentiments bereits in der vorchristlichen Zeit auf den Plan ruft.<sup>39</sup>

Die zweite liegt in der *Bergpredigt Jesu*, die eine Steigerung und Verinnerlichung des mosaischen Gesetzes vornimmt. Jesus, ein «jüdischer Wanderrabbi und Glaubensheiler aus Galiläa», kommt mit hypermoralischen und letztlich unerfüllbaren Imperativen: Den Besitz mit den Armen teilen, den Schuldigern immer wieder vergeben, erlittene Gewalt mit Gewaltlosigkeit beantworten. Hinzu kommen Verschärfungen: Nicht erst der Ehebruch, schon der lüsterne Blick, nicht erst der Mord, schon das Ressentiment gegen den anderen werden verurteilt. Mit aller Deutlichkeit sieht Steiner in der Feindesliebe das Proprium der Verkündigung Jesu. «Fast unvorstellbar gegen die menschliche Natur ist Jesu Gebot, dass wir die andere Wange hinhalten, dass wir unserem Feind und Verfolger vergeben – nein, dass wir lernen ihn zu lieben. [...] Das Opfer soll seinen Schlächter lieben. Ein monströser Satz. Aber einer, der unergründliches Licht verbreitet. Wie sollen sterbliche Männer und Frauen ihn erfüllen?»<sup>40</sup>

Über den mosaischen Monotheismus und die jesuanische Ethik hinaus führt Steiner als dritte Zumutung den *Marxismus* an, den er als säkularisierten Messianismus deutet. Der utopische Sozialismus, der ein Reich Gottes ohne Gott installieren will, speist sich aus einem geradezu prophetischen Zorn gegen die Ungerechtigkeit, gegen die Asymmetrie zwischen dem Reichtum der Wenigen und dem Elend der Vielen. Das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens soll durch revolutionäre Umwälzung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung errichtet werden. Die messianische Hoffnung auf das Reich Gottes wird so auf die Zukunft der Geschichte umgebogen.

Dreimal hat das Judentum – so die Quintessenz George Steiners – «der allgemeinen Menschheit zugerufen, sie solle sich zu vollem Menschsein verwandeln, ihr Ego, ihre angeborenen Triebe, ihre Neigung zu Zügellosigkeit und freien Entscheidungen verleugnen. Im Namen des «unaussprechlichen» Gottes auf dem Sinai; im Namen von unbegrenzter Liebe zum eigenen Feind; nach dem Gebot sozialer Gerechtigkeit und wirtschaftlicher Gleichheit. [...] Aus diesem Druck geht, glaube ich, Abscheu hervor.»<sup>41</sup>

## 6. Auschwitz – «Verbrechen gegen Gott und den Menschen ohne Parallele»

Bemerkenswert ist, dass George Steiners Deutung des Antisemitismus eine gewisse Entsprechung in der Rede findet, die Benedikt XVI. anlässlich seines Auschwitz-Besuches am 28. Mai 2006 gehalten hat. In den Medien ist kaum angemessen gewürdigt worden, dass der Papst von Auschwitz als einem «Verbrechen gegen Gott und den Menschen ohne Parallele in der Geschichte»<sup>42</sup> gesprochen hat. Man kann diese Aussage durchaus als späten Kommentar zum Historikerstreit lesen. Der Papst stellt sich auf die Seite derer, die die Unvergleichlichkeit und Einzigkeit der Shoah betonen. Dies spiegelt sich auch im rhetorischen Duktus seiner Rede wieder, welche das Verstummens angesichts des Grauens eigens ins Wort bringt: «An diesem Ort des Grauens [...] zu sprechen, ist fast unmöglich – ist besonders schwer und bedrückend für einen Christen, einen Papst, der aus Deutschland kommt. An diesem Ort versagen die Worte, kann eigentlich nur erschüttertes Schweigen stehen.» Das Eingeständnis der Sprachnot eines ansonsten sprachmächtigen Theologen entspricht dem Gespür für die Unbeschreibbarkeit des Verbrechens. Der Diskurs des Gelehrten weicht dem Gestammel des Beters, wenn sich die Ohnmacht der Sprache geradezu in einem «Schrei»<sup>43</sup> entlädt, der sich im Sinne einer theodizee-empfindlichen Spiritualität der Klage an Gott selbst wendet: «Warum hast du geschwiegen? Warum konntest du dies alles dulden?»<sup>44</sup> Das Schweigen Gottes an diesem «Ort des Grauens» ist und bleibt bedrückend, es ruft Fragen hervor, die Benedikt XVI. unter Rückgriff auf die Klage-Psalmen eindrücklich ins Wort gebracht hat.

Wenig später wird die Singularität der Shoah in der Rede des Papstes dann auch *theologisch* begründet, wenn es heißt: «Im tiefsten wollten jene Gewalttäter mit dem Austilgen dieses Volkes den Gott töten, der Abraham berufen, der am Sinai gesprochen und dort die bleibend gültigen Maße des Menschseins aufgerichtet hat. Wenn dieses Volk einfach durch sein Dasein Zeugnis von dem Gott ist, der zum Menschen gesprochen hat und ihn in Verantwortung nimmt, so sollte dieser Gott endlich tot sein und die Herrschaft nur noch dem Menschen gehören – ihnen selber, die sich für die Starken hielten, die es verstanden hatten, die Welt an sich zu reißen. Mit dem Zerstören Israels, mit der Schoah, sollte im letzten auch die Wurzel ausgerissen werden, auf der der christliche Glaube beruht.»<sup>45</sup> Die Shoah ist deshalb unvergleichlich, weil sie mit dem Judentum den Träger einer unvergleichlichen Berufung auslöschen will. Wie George Steiner im Abscheu vor Gott und seinen Weisungen die geheime Triebfeder des Antisemitismus ausmacht, so versteht Benedikt die Vernichtung Israels letztlich als Anschlag auf Gott selbst.<sup>46</sup>

Wer aber die *theologische* Einsicht ernst nimmt, dass Antisemitismus eine Form von Anti-Theismus ist, dass – biblisch gesprochen – «Gottes Aug-

apfel» überall dort angetastet wird, wo sein erwähltes Volk bedroht und verfolgt wird (vgl. Sach 2,12), der wird auch *historisch* jede Form von theologischem Antijudaismus verurteilen. Der Zivilisationsbruch Auschwitz verlangt hier einen entschiedenen Bruch mit antijudaistischen Theologietraditionen und eine beständige Gewissenserforschung der Christen, die selbst ins Visier des Dritten Reiches gerückt sind: «Der Umstand, dass die Judenvernichtung durch Hitler auch einen bewusst anti-christlichen Charakter hatte, ist wichtig und darf nicht verschwiegen werden. Aber es ändert nichts daran, dass getaufte Menschen dafür verantwortlich waren. Auch wenn die SS eine Verbrecherorganisation von Atheisten war, und auch wenn kaum gläubige Christen unter ihnen waren, so waren sie immerhin getauft. Der christliche Antisemitismus hatte bis zu einem gewissen Grad den Boden dafür bereitet, das kann man nicht leugnen. Es gab christlichen Antisemitismus in Frankreich, in Österreich, in Preußen, in allen Ländern, und auf diesem Wurzelgrund konnte man nun ansetzen. Das ist in der Tat ein Anlass zur beständigen Gewissenserforschung.»<sup>47</sup>

Eine solche Gewissenserforschung ist selbstverständlich nicht nur historisch rückzubeziehen auf die NS-Zeit und deren Vorgeschichte, sie muss sich auch auswirken auf das heutige Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum. Dies ist keine wohlfeile Forderung, sondern eine unaufgebbare Errungenschaft geschichtssensibler Theologie, die den Schock der Shoah ernst nimmt. Im Sinne einer *purificazione della memoria* hat Johannes Paul II. die antijudaistischen Verfehlungen in der Geschichte der Kirche in den Vergebungsbitten des Jubiläumsjahres offen eingestanden. Die entschiedene Abkehr vom Antijudaismus, die mit dem II. Vatikanischen Konzil kirchenamtlich vollzogen wurde, darf nicht wieder zur Disposition gestellt und muss daher auch in die aktuellen Verhandlungen mit der Piusbruderschaft eingebracht werden. Es ist bekannt, dass in rechtskatholischen Kreisen eine Affinität zu antijüdischen Denkweisen durchaus zu finden ist.<sup>48</sup> Wenn die Piusbruderschaft, die bislang einen ungeschichtlichen Traditionsbegriff vertritt, unter der Hand überkommene antijudaistische Stereotype in der Kirche wieder salonfähig machen würde, wäre dies verhängnisvoll und gegen die Intentionen der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. Eine Kirche, die im Blick auf die Juden mit doppelter Zunge spräche, die also Gottesmordvorwürfe<sup>49</sup> und andere judenfeindliche Klischees in ihren Reihen wieder zuließe, würde die «älteren Brüder und Schwestern»<sup>50</sup> erneut verraten. Sie hätte aus Auschwitz am Ende nichts gelernt.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Im Kontext katholischer Theologie ist es vor allem Johann Baptist METZ gewesen, der diese Frage immer wieder aufgeworfen hat. Vgl. zuletzt DERS., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. In Zusammenarbeit mit J. Reikerstorfer, Freiburg 2006, 4f., 37f., 54f.

<sup>2</sup> Vgl. die Aussage von E. FACKENHEIM: «All writing about the Holocaust is in the grip of a paradox: the event must be communicated, yet is incommunicable. And the writer must accept this paradox and endure» (DERS., *To Mend the World. Foundation of Post-Holocaust Jewish Thought*, New York 1989, 26).

<sup>3</sup> J. SEMPRUN, E. WIESEL, *Schweigen ist unmöglich*, Frankfurt/M. 1997, 18. Zur Problematik immer noch einschlägig ist G. STEINER, *Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche*, übersetzt von A. Kaun, Frankfurt/M. 1969.

<sup>4</sup> Sarah KOFMAN, *Erstickte Worte*, Wien-Böhlau 1988, 27.

<sup>5</sup> Vgl. P. CELAN, *Todtnauberg*, in: *Gedichte*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1987, 255f.

<sup>6</sup> Vgl. J.-F. LYOTARD, *Heidegger und «die Juden»*, Wien-Böhlau 1989.

<sup>7</sup> Th. W. ADORNO, *Erziehung nach Auschwitz*, in: DERS., *Stichworte*, Frankfurt/M. 1963, 125-146.

<sup>8</sup> Vgl. J.-H. TÜCK, «Gelobt seist du, Niemand»: *Paul Celans Dichtung als theologische Provokation*, Frankfurt/M. 2000.

<sup>9</sup> I. MAYBAUM, *Der dritte Churban*, in: M. BROCKE/ H. JOCHUM (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, München 1982, 9-16.

<sup>10</sup> M.I. HARTOM, «unserer Sünden wegen...», in: *Wolkensäule und Feuerschein*, 20-26.

<sup>11</sup> Vgl. Birte PETERSEN, *Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort*, Berlin 1996, 48f.

<sup>12</sup> J. DERRIDA, *Gesetzeskraft. Der «mystische Grund der Autorität»*, Frankfurt/M. 1991, 124.

<sup>13</sup> I. GREENBERG, *Augenblicke des Glaubens*, in: *Wolkensäule und Feuerschein*, 136-177, hier 147.

<sup>14</sup> Vgl. etwa die Einschätzung Dan DINERS: «Sakralisierung und Theologisierung dienen letztlich dazu, Auschwitz seiner Besonderheit zu entheben und der Massenvernichtung als Ausdruck sich in ständiger Wiederholung realisierender Katastrophen göttlicher Prüfung einen partikularen Sinn zu verleihen» (DERS., *Aufklärung nach Auschwitz*, in: J. RÜSEN u.a. [Hg.], *Die Zukunft der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1988, 12-18; 14). Schalom BEN-CHORIN sieht in der Shoah hingegen den «Finger Gottes» am Werk: «zuerst Gottes Gericht über Israel, das furchtbarste aller Seiner Strafgerichte, und dann die Sammlung des Restes im wiedererstandenen Staat Israel, im Land der Verheißung» (*Auf der Suche nach einer jüdischen Theologie. Der Briefwechsel zwischen Schalom Ben-Chorin und Hans-Joachim Schoeps*, hg. von Julius H. Schoeps, Frankfurt/Main 1989, 49f.).

<sup>15</sup> Vgl. D. MENSINK, *Erinnerung ist das Gegenteil von Gleichgültigkeit*, in: DIES./R. BOSCHKI (Hg.), *Das Gegenteil von Gleichgültigkeit ist Erinnerung. Versuche zu Elie Wiesel*, Mainz 1995, 148-171; 151f.

<sup>16</sup> I. MAYBAUM, *The Face of God after Auschwitz*, Amsterdam 1965, 35.

<sup>17</sup> Kritiker wie George Steiner haben den Begriff gerade wegen seiner religiösen Semantik abgelehnt, Vgl. DERS., *Das lange Leben der Metaphern. Versuch über die Shoah*, in: M. LASKY u.a. (Hg.), *Wendepunkte unserer Zeit. Perspektiven – Trends – Argumente*, Weinheim-Berlin 1987, 63-79. E. WIESEL selbst hat 1986 in Loccum Vorbehalte gegenüber einem weiteren Gebrauch angemeldet, und zwar aus Gründen einer Trivialisierung: «Aber jetzt, nachdem es [das Wort «Holocaust»] so gängig, so billig geworden ist, kann ich es nicht mehr gebrauchen.» (DERS., *Wer meine Legenden hört, stellt sein Leben in Frage*, in: O. SCHWENCKE [Hg.], *Erinnerung als Gegenwart. Elie Wiesel in Loccum*, Loccum <sup>3</sup>1990, 41-62; 57).

<sup>18</sup> Vgl. J.E. YOUNG, *Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation*, Frankfurt 1992, 139-163. Auf die Gefahr einer Banalisierung, da Shoah ein geläufiger Begriff im Alltagshebräisch sei, hat Ch. MÜNZ hingewiesen (vgl. DERS., *Der Welt ein Gedächtnis geben*, München 1995, 109).

<sup>19</sup> Bei dem orthodoxen Rabbiner Yitzchok HUTNER findet sich allerdings die gegenläufige Kritik, der Begriff lasse einen Zusammenhang mit den Mustern toragemäßer Geschichtsdeutung nicht mehr erkennen Vgl. DERS., *Die Bürde der Erwählung*, in: *Wolkensäule und Feuerschein*, 27-40; 40.

<sup>20</sup> Dokumentiert in: HerKorr 52 (1998) 189–193.

<sup>21</sup> Vgl. R.G. HOVINNIAN, *The Armenian Holocaust. A Bibliographie Relating to the Deportations, Massacres and Deportation of the Armenian People, 1915-1923*, Cambridge Mass. 1978). Desgleichen hat Ralph GIORDANO die nationalsozialistische Planung eines slawenfreien Europas durch biologische Vernichtung «den nichtjüdischen, den anderen Holocaust» genannt (DERS., *Wenn Hitler den Krieg gewonnen hätte. Die Pläne der Nazis nach dem Endsieg*, München 1991, 168).

<sup>22</sup> R. VON WEIZSÄCKER hat in seiner Rede, *Der 8. Mai 1945 – 40 Jahre danach*, an die verschiedenen Opfer erinnert (vgl. DERS., *Von Deutschland aus. Reden des Bundespräsidenten*, München 1985, 9–35; 13–15). Der Holocaust-Gedenktag will ebenfalls die Erinnerung an alle Opfergruppen umschließen, auch wenn sein Datum – der 27. Januar – bewusst auf den Tag der Befreiung von Auschwitz gelegt wurde.

<sup>23</sup> Zitiert nach J.B. METZ, Art. *Auschwitz*, (II. theologisch), in: LThK<sup>3</sup> 1 (1993) 1261.

<sup>24</sup> Vgl. DERS., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz <sup>5</sup>1992,12; DERS., *Zum Begriff einer neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 169 u.ö.

<sup>25</sup> Vgl. J.B. METZ, *Kirche nach Auschwitz. Mit einem Anhang: Für eine anamnetische Kultur*, Hamburg 1993, 19.

<sup>26</sup> J. HABERMAS, *Vom öffentlichen Gebrauch der Historie*, in: R. AUGSTEIN/K.D. BRACHER/M. BROZAT, *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München <sup>2</sup>1987, 243–255, hier 247.

<sup>27</sup> Diese eindringliche Formulierung findet sich u.a. in folgenden Beiträgen: J.B. METZ, *Kirche nach Auschwitz*, in: M. MARCUS u.a. (Hg.), *Israel und Kirche heute*, Freiburg 1993, 110–122; 115; DERS., Art. *Auschwitz*, in: LThK<sup>3</sup> 1 (1993) 1262; DERS., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 13; DERS., *Zum Begriff einer neuen Politischen Theologie*, 171 u.ö.

<sup>28</sup> Der folgende Abriss greift zurück auf G. DAUTZENBERG/ R. KAMPLING/ E. WEINZIERS, Art. *Antijudaismus/Antisemitismus*, in: LThK<sup>3</sup> 1 (1993) 748–754; H.H. HENRIX, *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*, Mainz 2004, 21–82.

<sup>29</sup> So wird – um nur diese Beispiele zu nennen – in Joh 8,44 gesagt, dass die Juden den «Satan zum Vater» haben. Andererseits hält das Johannes-Evangelium fest, dass das «Heil von den Juden kommt» (Joh 4,23). In Offb 2,9 und 3,9 werden die Juden als «Synagoge Satans» bezeichnet.

<sup>30</sup> N.R. M. DE LANGE, Art. *Antisemitismus IV*, in: TRE 3 (1978) 128–137, hier 129; K. SCHUBERT, *Christentum und Judentum im Wandel der Zeiten*, Wien-Köln-Wiemar 2003.

<sup>31</sup> Vgl. die Zitatnachweise bei F. LOVSKY, *Antisémitisme chrétien*, Paris 1970, 131f.

<sup>32</sup> Vgl. J. WOHLMUTH (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. 2: Konzilien des Mittelalters, Paderborn 2000, 265f. Eine Kleiderkennzeichnung für Juden fordert auch THOMAS VON AQUIN in seiner Schrift *De regimine iudaeorum*.

<sup>33</sup> E. WEINZIERS, Art. *Antisemitismus VII*, in: TRE 3 (1978) 155–165, hier 156.

<sup>34</sup> J.G. FICHTE, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. VI, Berlin 1844, 194.

<sup>35</sup> Vgl. J.-M. LUSTIGER, *Gotteswahl. Jüdische Herkunft – Übertritt zum Katholizismus – Zukunft von Kirche und Gesellschaft*, München-Zürich 1992, 88.

<sup>36</sup> M. KÜBLER, *Die antisemitische Instrumentalisierung des abendländischen Judasbildes im Nationalsozialismus*, in: *Zur Debatte* (2/2010) 11–14.

<sup>37</sup> Vgl. V. JANKÉLÉVITCH, *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, hrsg. v. R. Konersmann. Aus dem Französischen übers. von C. Brede-Konersmann, mit einem Vorwort von J. Altwegg, Frankfurt/M. 2005, 246–276, 247.

<sup>38</sup> G. STEINER, *Errata. Bilanz eines Lebens*, München Wien 1999, 79. Ähnlich bereits in: DERS., *Das lange Leben der Metaphern*, 73f.

<sup>39</sup> Vgl. JOSEPHUS FLAVIUS, *Contra Apionem*. Vgl. auch die Einschätzung, die sich im Babylonischen Talmud findet (Traktat Sabat 98a): «Als Gott den Juden die zehn Gebote gab, kam der Hass in die Welt.»

<sup>40</sup> STEINER, *Errata*, 81.

<sup>41</sup> Ebd. 83. – Eine bemerkenswerte Variante dieser Deutung hat auch René Girard vorgetragen. Er sieht das Einzigartige der nationalsozialistischen Politik der Judenvernichtung darin, dass mit den Juden die Sorge für die Opfer und Schwachen ausradiert werden sollte, um der von Nietzsche inspirierten Herrenmoral zum Durchbruch zu verhelfen. Vgl. R. GIRARD, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München-Wien 2002, 202-226, bes. 213f.

<sup>42</sup> BENEDIKT XVI., *Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz*, Freiburg 2006, 9.

<sup>43</sup> Vgl. J.B. METZ, *Versuch zur Gottbegabung des Menschen: Der Schrei*, in: DERS., *Memoria passionis*, 93-107.

<sup>44</sup> BENEDIKT XVI., *Wo war Gott?*, 9.

<sup>45</sup> Ebd. 11. Vgl. dazu: J.-H. TÜCK, «*Warum hast du geschwiegen?*» *Der deutsche Papst in Auschwitz – eine theologische Nachbetrachtung*, in: IKaZ *Communio* 35 (2006) 615-622.

<sup>46</sup> Vgl. F.-W. MARQUARDT, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie*, München 1988, 77: «[...] Mit den Juden wurde das Erwählungshandeln, wurden Bund und Treue des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, des Vaters Jesu Christi preisgegeben, wurde Gott im Zentrum seiner Selbstentäußerung als wahrer, lebendiger Gott angegriffen und verleugnet. Damit aber hat Auschwitz eine eigene theologische Dimension.» Vgl. auch F. MUSSNER, *Überlegungen eines Biblikers zum Historikerstreit*, in: DERS., *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen*, Freiburg 1991, 115-120.

<sup>47</sup> J. RATZINGER, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende*. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 1999, 267f. Vorher heißt es: «Es ist wichtig, dass der Holocaust nicht von Christen und nicht im Namen Christi begangen worden ist, sondern von Anti-Christen und auch als Vorstufe der Austilgung des Christentums gedacht gewesen ist. Ich habe diese Zeiten ja als Kind selber miterlebt. Hier war immer auch vom verjudeten Christentum und der Verjudung der Germanen durch das Christentum die Rede, insbesondere im Zusammenhang mit der katholischen Kirche. In München kam es am Tag nach der Kristallnacht zum Sturm auf das Palais des Erzbischofs. Das Motto war: «Nach den Juden der Judenfreund.» Man kann in den Quellen, im «Stürmer» unter anderem nachlesen, dass das Christentum vor allen Dingen in seiner katholischen Gestalt, als ein Versuch der Machtergreifung des Judentums – der «Verjüdelung» der germanischen Rasse, wie das hieß – angesehen worden ist, und dass man, um das Judentum ganz zu überwinden, eines Tages sich auch vom bisherigen Christentum endgültig werde freimachen müssen, um zu dem sogenannten positiven Christentum von Hitler zu kommen.»

<sup>48</sup> Wiederholt ist darauf hingewiesen worden, dass die Piusbruderschaft eine gewisse Nähe zur politischen Rechten unterhält. Vgl. W. DAMBERG, *Die Priesterbruderschaft St. Pius X. (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund*, in: P. HÜNERMANN (Hg.), *Exkommunikation oder Kommunikation* (QD 236), Freiburg-Basel-Wien 2009, 69-122.

<sup>49</sup> Vgl. F. SCHMIDBERGER, *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Stuttgart 1989, 17.

<sup>50</sup> Vgl. K.-H. MENKE, «*Die älteren Brüder und Schwestern*». *Zur Theologie des Judentums bei Joseph Ratzinger*, in: IKaZ *Communio* (2009) 191-205.