

ANTIJUDAISM OCH ANTISEMITISM I DEN TYSKA KYRKOKAMPEN

Ett bidrag till ansvarsproblemet i den teologiska judaistiken

Reijo Heinonen

Åbo universitet

Den amerikanska TV-filmen Holocaust, som för första gången visades för sex år sedan, aktualiserade på ett markant sätt frågan om antisemitismens uppkomst i Tredje riket. I den Tyska Förbundsrepubliken hade filmen en chockartad verkan. Det uppstod en häftig debatt om alla de fenomen som hade bidragit till antisemitismens spridning i samhället. Som kyrkolog sakkunnig deltog i debatten den nyss avlidne kyrkohistorikern Klaus Scholder från Tübingen. Hans uppträdande överraskade många, på grund av att man i hans yttranden inte kunde upptäcka den vanliga apologetiska grundtonen. I en TV-diskussion sade han nämligen entydigt: "Die Frage der Behandlung der Juden im Dritten Reich ist der Punkt, in dem die beiden Kirchen am tiefsten schuldig geworden sind."¹

I sina kyrkohistoriska studier har Scholder konkretiserat de teologiska och historiska faktorer, vilka bidrog till kyrkornas kapitulation i judefrågan. Scholder anser att den evangeliska kyrkans oförmåga att inse betydelsen av den i samhället växande antisemitismen var av teologisk natur. I sitt stora arbete "*Die Kirchen und das Dritte Reich*" (1977) påpekade Scholder att den negativa följden av att Barth år 1933 koncentrerade sig på teologiska frågor "als nichts geschehen wäre" var, att man förbisåg det allvarliga i rasfrågan.² Utifrån en sådan synvinkel var det möjligt att betrakta judefrågan som en samhällelig, ekonomisk fråga, som inte pri-

märt berörde kyrkan. När den Bekännande Kyrkan sedan strävade till att slå vakt om kyrkans identitet och lösgöra den från beroendet av de samhälleliga bindningarna, förlorade den insikten i vad det var som egentligen ägde rum.³ Men Bonhoeffer, för att nämnda ett exempel, såg redan då, att judefrågan berörde kyrkan djupare än man trodde, också i *statu confessionis*.⁴

Scholder höll på med att beskriva Barths utveckling från de mera kvietistiska utgångspunkterna till de explicita ställningstagandena i politiska frågor⁵ när han insjuknade och inte längre kunde fortsätta med sin forskning.

De tre första åren under Tredje riket var väsentliga då det gäller raslagstiftningen; då tillägnade sig nationalsocialisterna formell legitimation för särbehandling av etniska minoriteter. Sitt kanske främsta uttryck fann denna utveckling i de ökända raslagar vilka antogs i Nürnberg år 1935.

Jag ser som min uppgift att belysa de faktorer som i kyrkans konkreta avgöranden, undervisning och teologiska forskning bidrog till behandlingen av judefrågan i 1930-talets Tyskland. Till en början vill jag peka på några kyrkohistoriskt viktiga ställningstaganden från kyrkornas sida till den nationalsocialistiska raspolitiken. Sedan hänvisar jag till några linjer i gammaltestamentlig och nytestamentlig exegetik forskning, vilka närde den antijudaistiska andan i kyrkan. Slutligen

behandlar jag i korthet indoktrineringsprocessen i kyrkor som behärskades av de s.k. Tyska kristna.

Kyrkornas möjligheter att reagera i judefrågan

Det var framför allt följande två grupper som strax efter valsegern den 5 mars 1933 drabbades av nationalsocialistisk terror: kommunisterna och judarna.⁶ Trots att de båda drabbades av terror behandlades de inte på samma sätt. I kommunisterna såg man vilseförda bröder, som kunde fostras till lydiga nationalsocialister. Det var därför inte ovanligt att kommunister bytte färg och konverterade till nationalsocialismen. Judarna kunde man däremot inte ändra. De var onda till sin natur, enligt vad man sade i de s.k. "völkische Gruppen". Behandlingen av judarna var från början metafysiskt legitimerad. I uppkomsten av dessa metafysiska etiska sanktioner tangerade den teologiskt motiverade antijudaismen och antisemitismen varandra.⁷

Den andra skillnaden mellan behandling- en av judarna och av de andra oliktänkande minoriteterna var att de senare terroriserades i hemlighet, judarna däremot i all offentlighet. Man skulle kunna tänka sig att om någonting sker i dagsljus, så är det också lättare att åstadkomma en opinionen mot det och kräva rättvisa. Om man mot bakgrunden av detta tänker på kyrkornas situation var det problematiskt att allt skedde under statligt överinseende. Den katolska kyrkan förhandlade med Hitler om konkordaten (1933), som skulle garantera dess oberoende, men samtidigt uteslöts den politiska katolicismen från offentligt inflytande.⁸ Den evangeliska kyrkan å sin sida var aktivt involverad med de s.k. Tyska kristna, som strävade till makten med Ludwig Müller i spetsen.⁹

Med Hitlers order till NSDAP den 4 april 1933 att bojkottera judar och judiska affärer nådde de antisemitiska aktionerna sin första kulmen. Partiets vulgära slagord togs då över i statens allmänna vokabulär.

Vad gjorde kyrkorna? De såg åt ett annat håll. Så kunde man förenkla saken. Innan vi går över till att analysera grunderna för kyrkornas passivitet, är det skäl att överväga hur beredd man själv är att hjälpa, när det händer

någonting på gatan som medför att händerna blir smutsiga. Det finns alltså allmänmänskliga skäl till kyrkornas undfallenhet, och barmhärtiga samariter finns det i allmänhet alltför sällan bland oss.

Enligt Klaus Scholder står den främsta orsaken till passiviteten att finna i den kyrkliga opportunisten och fruktan för kyrkans existens.¹⁰ Om man närmare undersöker varför kyrkorna inte visade något intresse för bojkotten, förklaras beteendet delvis av några händelser på det utrikespolitiska planet som inträffat något tidigare. Den 25 mars 1933 publicerades i New York Times en skarp protest mot antisemitismens utbrott efter Hitlers valseger i Tyskland. Det olyckliga med denna protest var att den utlöste en våg av sammanhållning i Tyskland. Nationalismen segrade över ekumenisk sammanhållning och kyrkorna tillbakavisade alla anklagelser.¹¹

Generalsuperintendenten Otto Dibelius frågade varifrån amerikanerna hade fått kännedom om de händelser som utspelats i Tyskland, och i det Tyska Evangeliska Kyrkoförbundets namn telegraferade kyrkopresidenten Kapler den 27 mars 1933 till pastor Parkes Cadman, som hörde till de mest inflytelserika amerikanska prästmännen, att denne borde göra någonting åt den oriktiga informationen om vad som hade ägt rum i Tyskland: "Unparteiische Augenscheinnahme hiesiger Verhältnisse jederzeit möglich und erwünscht".¹²

Hitler utnyttjade då situationen och förlade bojkotten till en tidpunkt, då solidariseringseffekten var som starkast. Det var en inrepolitisk operation, som hade karaktären av "Blitzkrieg". Samtidigt med att de kyrkliga dignitärerna för de utländska kollegerna försökte bevisa den nationalsocialistiska regeringens oskuld genomfördes den första stora antisemitiska aktionen i landet. De tyska kyrkoledarna hade bundit sina händer och kyrkorna i omvärlden blev osäkra.

Trots att många enskilda kristna försökte göra både den evangeliska och den katolska kyrkoledningen medveten om vad som egentligen hade ägt rum, var det inte möjligt att provocera dem till aktioner. Kardinal Faulhaber i München försvarade kyrkans passivitet gentemot protestskrivelser från katolska kristna med hänvisning till andra och viktigare uppgifter för kyrkan, som exempelvis

Antijudaismus und Antisemitismus im deutschen Kirchenkampf. Ein Beitrag zum Verantwortungsproblem der theologischen Judaistik

Reijo HEINONEN

Turun Yliopisto (Åbo Universitet)

Das Verantwortungsproblem wird in diesem Artikel aus drei Ausgangspunkten reflektiert. Erstens werden die kirchengeschichtlichen Entscheidungen der beiden Kirchen in der Judenfrage während der ersten Monate des Dritten Reichs beschrieben. Die kirchenpolitischen Gründe für die Passivität der Kirchen in der Judenfrage werden nach der Forschung von Klaus Scholder (Die Kirchen und das Dritte Reich, 1977) dargestellt. In der katholischen Kirche lenkten die Konkordieverhandlungen und in der evangelischen Kirche die Deutschen Christen die Aufmerksamkeit der Kirchenleitungen von der Judenfrage zur Selbstverteidigung ab. Auch die theologie-immanente Fragestellung von Karl

Barth war nicht geeignet die Judenfrage ethisch zu problematisieren.

Im zweiten Teil des Artikels werden die theologischen Motive der evangelischen Kirchenleitung aus der systematischen Theologie und der neutestamentlichen Exegetik beleuchtet. Dabei werden einige Thesen von Leonore Siegele-Wenschkewitz (Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage, 1980) überprüft. Wir meinen, dass es nicht legitim ist die politischen, moralischen und theologischen Entscheidungen in der Judenfrage zu trennen. In der Beurteilung der Gesamtentwicklung scheint es uns wichtig die Zusammengehörigkeit der drei Aspekten zu betonen. Im Falle Gerhard Kittels war es eben irreführend, dass er keine Situationsethik besass, die die drei Verantwortungsgebiete hätte verbinden können. Die Regimentslehre und die Theologie des "Amtes" trugen dazu bei, dass Kittel die judaistischen Studien, ohne nach den ethischen Folgen zu fragen, trieb. Es war nicht nur seine politische Fehleinschätzung Hitlers sondern vor allem seine Theologie,

kampen för katolska föreningar och skolor. Samtidigt krävde han att varje enskild kristen borde motarbeta misshandeln av judar. Kyrkoledningarna ansåg att de kämpade för sina egna kyrkors existens. De katolska kyrkolejdarna fruktade att judehatet kunde svänga om till jesuithat, varav man hade nog erfarenheter. På den evangeliska sidan förorsakade de Tyska kristnas första riksomfattande möte i april en påtaglig osäkerhet bland kyrkoledningen, som nu stod i frontlinjen.¹³

Kyrkornas passivitet utnyttjades av Hitler. Den 7 april 1933 stiftades en lag med benämningen "Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums", vilken innehöll den s.k. arierparagrafen (§ 3). Enligt denna borde (med några undantag) ämbetsmän "die nicht arischer Abstammung sind" pensioneras.¹⁴ Härmed började en medveten särslagstiftning och en expansion av den nationalsocialistiska ideologin i juridiska sammanhang.

Kyrkorna berördes omedelbart av arierparagrafen. Den katolska kyrkan protesterade och den evangeliska kyrkan grupperade sig i två kyrkopolitiska partier. Prästernas krisförbund (Pfarrernotbund) under ledning

av Martin Niemöller förklarade, att arierparagrafens tillämpning på kyrkan kränker bekännelsen.¹⁵

Det var för sent. Hitler hade redan lyckats bana vägen för en särslagstiftning och för nya värderingar.

Vi frågar nu, vilken betydelse de judaistiska studierna och antijudiska attityder hade för kyrkornas förmåga att bli medvetna om sin delaktighet i antisemitismens uppkomst i samhället.

De exegetiska och judaistiska studiernas bidrag till behandlingen av judefrågan — med särskild hänsyn till Gerhard Kittel

Som utgivare av "*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*" (från 1932) hörde professor Gerhard Kittel i Tübingen till de mest inflytelserika tyska exegeterna på 1930-talet. Han fungerade som en intergrerande gestalt i den exegetiska teologiska forskningen i världen på grund av sina många internationella förbindelser och som en följd av att så många utländska exegeter deltog i arbetet på ordbo-

die den ethischen Verantwortungshorizont verdunkelten. Die politische Entscheidung war vielmehr ein Ergebnis des theologischen Gesamtkonzepts.

In den judaistischen Studien der 20er und 30er Jahre sieht man wie das moralische Verantwortungsgefühl im Wechsel des hermeneutischen Horizonts beansprucht wird. Der Wissenschaftler wird gefragt, ob er es für legitim hält für den Antijudaismus zu argumentieren, wenn er weiss, dass dies zum Zuwachs des Antisemitismus beitragen kann. Durch Änderung der politischen Verhältnisse und des hermeneutischen Horizonts stellten die judaistischen Studien eine moralische Frage an den Wissenschaftler. Die Antworten hingen von der theologischen Gesamtkonzeption ab.

Im dritten Abschnitt des Artikels werden die deutsch-christlichen Eindeutschungsbemühungen, die den Antijudaismus praktizierten nach der Darstellung der früheren Arbeit des Verfassers (Anpassung und Identität, 1978) beschrieben. Nach d.J. 1937 hatten die

Eindeutschungsbemühungen eine neue kirchenpolitische Bedeutung bekommen. Nach dem Scheitern der reichskirchlichen Pläne von Ludwig Müller und der nationalkirchlichen Pläne von Hans Kerrl versuchten die Deutschen Christen eine "Kirchenreform" von innen her beizuführen, durch Eindeutschung des kirchlichen Lebens.

In der Bremer "Bibelschule" wollte man von früheren Umdeutungen der Bibel Abstand nehmen. Die Quellenstudien von Emanuel Hirsch in seinen zwei kleinen Publikationen *Jesus* (1939) und *Paulus* (1940) gehören zu den interessantesten der Bibelschule. Ein rivalisierendes Institut wurde zwei Jahre später von den Thüringer Deutschen Christen in Eisenach gegründet. Der in den judaistischen Studien angefangene Antijudaismus war für viele Deutsche zur politischen Notwendigkeit in einer antisemitischen Gesellschaft geworden. Durch die Eindeutschungsbemühungen isolierten sie die Juden immer mehr ins geistige Ghetto, was zur Verstärkung des Antisemitismus beitrug.

ken. Eftersom han samtidigt, på grund av sina på 1920-talet skrivna arbeten, var accepterad också av judiska lärde och därigenom kunde medverka i deras tidskrifter, låg det en utomordentlig tyngd i hans ställningstaganden i judefrågan.¹⁶

Leonore Siegele-Wenschkewitz har undersökt Kittels teologiska och politiska utveckling i arbetet "*Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage. Gerhard Kittels theologische Arbeit im Wandel deutscher Geschichte*";¹⁷ först några ord om detta arbete.

Till Siegele-Wenschkewitz' utgångspunkt hör att man inte kan ifrågasätta det vetenskapliga värdet av Kittels produktion. Det var hans politiska ställningstaganden som ledde honom vilse.¹⁸ Partimedlem blev han den 1 maj 1933 och samma månad anslöt han sig till de Tyska kristna.¹⁹ "Kittels Grundirrtum var nicht eine schon vor 1933 bezogene Position in der Judenfrage, also ein latenter Antisemitismus, der seine politische Option 1933 bestimmt hätte: sein Grundirrtum war die Fehleinschätzung Adolf Hitlers und der nationalsozialistischen Weltanschauung".²⁰ Kittel hade alltså gått vilse på ett område — i

politiken — som inte hörde till hans egentliga ansvarsdomän. Värdet av hans teologisk-exegetiska arbete borde däremot inte ifrågasättas.

Sålunda betraktade Kittel sig efter kriget som en forskare som hade genomfört ett tadelöst vetenskapligt arbete och som i sitt personliga liv hade visat hjälpsamhet mot judiska medmänniskor. Och han jämför sig med en tysk soldat, som hade blivit vilseledd: "Ich glaube, dass ich mein Handeln und meinen Irrtum mit dem Handeln und dem Irrtum des ehrlichen und tapferen Soldaten vergleichen kann und darf. Er weiss heute, dass er sich geopfert hat, nicht nur, wie er meinte, für die Existenz seines Volkes, sondern für eine Sache, in der er belogen und verraten worden ist [...]"²¹

Kittel ser sin ansvarighet på samma område som miljoner tyska vilseledda medborgare. Ansvar för sitt egentliga arbete som professor i Nya Testamentets exegetik skiljer han från sitt medborgerliga ansvar och påstår, att han där har arbetat "einwandfrei". Även om man medger att vetenskapliga resultat kan missbrukas i politiken har vi här en alltför

stor diskrepans mellan det allmäntmedborgerliga och det teologiskt-privata området. Siegel-Wenschkewitz konstaterar också att Kittels politiska aktivitet för honom var "eine unmittelbare Konsequenz seiner wissenschaftlichen Arbeit".²²

Den teologiska och politiska aspekten hör alltså samman, liksom det etiska ansvaret för båda. Vi skall senare försöka klarlägga vilka förbindelser som förelåg mellan dessa båda områden, för att konkretisera vårt påstående.

Det som inte tillfredsställer mig i Siegel-Wenschkewitz' arbete är att hon stannar vid helt allmänna uttalanden i stil med "Fehleinschätzung Adolf Hitlers und der nationalsozialistischen Weltanschauung", och att hon utan tillräcklig analys gör begreppet "antijudaism" till ett av kristendomens huvudkännetecken, då hon frågar: "Ist eine christliche Theologie ohne Antijudaismus möglich?"²³

Detta nödvändiggör ett kort klarläggande. Att det förekom antijudaism vid kristendomens uppkomst är naturligtvis ett ofrånkomligt religionshistoriskt faktum. Däremot kan man ifrågasätta om antijudaismen är en nödvändig systematisk-kontroversteologisk position. Vidare beror funktionen av antijudaismen på i vilken teologisk kontext man behandlar antijudaistiska synpunkter. Det är en stor skillnad om man behandlar den inom ramen för *theologia gloriae* eller inom ramen för *theologia crucis*.

Forskningshistorien återspeglar värden i samhället och i den internationella forskningsgemenskapen. Jag erinrar om den förändring reformationsforskningen har genomgått under de senaste årtiondena, från en kontroversteologisk hållning till ett katolskt-lutherskt samarbete. Är det nödvändigt att förutsätta en kontroversteologisk utgångspunkt för forskning i förhållandet mellan judendom och kristendom, vilket Siegel-Wenschkewitz tycks anse? Man skulle snarare kunna hävda, att nationalismen, de s.k. "völkische Bewegungen", och kulturprotestantismen förstärkte den kontroversteologiska positionen och antijudaismen. Det fanns alltså i samhället ett mer eller mindre latent behov att uppmuntra en forskning som utmejslade de grundläggande oenigheterna mellan kristen teologi och judiskt tänkande.

I Gerhard Kittels arbeten från 1920-talet framträder en bild av judendomen med vars

hjälp många kliché-artade föreställningar kunde korrigeras. Bland de judiska forskare som inte höll inne med sin tacksamhet var Rabbi Dr. Max Dienemann. I *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* år 1927 skrev han i en recension bla.: "Es ist ein Verdienst Kittels, dass er, wenn auch nicht restlos, so doch mit vielen Vorstellungen der bisherigen neutestamentlichen Forschung aufräumt. Mit besonderer Freude liest man als Jude seine Bücher [...]"²⁴ Kittels forskningsresultat befrämjade kännedomen om både kristendomen och judendomen. Men samtidigt accentuerade de också sådana drag i judendomen, som senare kom att spela en framträdande roll i den idépolitiska kampen.

Till de viktiga nytolkningar Kittel kom med hör resonemanget kring begreppet "nästankärlek". Sålunda protesterade Dienemann mot Kittels sätt att framhäva den begränsade giltigheten hos de etiska normerna i judendomen, vilket kommer till uttryck i dennes Midrasch-tolkningar. Kärleken till nästan gäller, enligt Kittel, endast i begränsad utsträckning och omfattar dem som hör till samma folk; i kristendomen finner Kittel däremot en universell nästankärlek. Framhävandet av denna olikhet bidrog till en polarisering mellan de två religionerna.²⁵

Enligt Kittel förelåg det alltså en kategorisk skillnad mellan judendomen och kristendomen. Resultaten av hans analys kunde utnyttjas i samband med reflektioner över kristendomens identitet, men samtidigt också till att förneka judarnas möjlighet att assimileras i det tyska samhället. Effekten av denna slutsats var i hög grad beroende av den politiska situationen.

I Weimarrepubliken, där den liberala lagstiftningen garanterade långt gående politiska rättigheter för individerna och där de tyska judarnas emancipation var garanterad, var det på ansvarigt judiskt håll förnuftigt att betona den judiska kulturens särart och att motarbeta alla assimileringstendenser. Men motståndet mot assimilationen fick en annan innebörd efter Hitlers maktövertagande, då judarna omedelbart kom i en hotad ställning.

Precis här föreligger ett problem vad gäller forskarens ansvar. Han borde vara medveten om den hermeneutiska horisont som hans läsare har, dvs om hur hans forskning

blir förstådd. Därav beror nämligen hur den används i praktiken. Kan forskaren godkänna det ändamål, för vilket han vet att hans arbete brukas? Denna etiska fråga berör alla forskare, men först och främst dem som sysslar med kontroversiella frågor.

Kittel undervärderade tyvärr nationalsocialismens hot mot judarna och han fortsatte sålunda sina teologiska reflektioner över omöjligheten att förena den judiska och den kristna kulturen. Och det hände sig att han just år 1933 lanserade det ödesdigra begreppet "Unheilsgeschichte", i vars bann det judiska folket enligt honom befann sig. I det judiska folkets hårda öden såg han Guds förbannelse ("Fluch"), som ingen människa borde motverka. Den som var en motståndare till judarnas isolering arbetade mot Guds vilja, eftersom "die Assimilation des Judentums den klaren und eindeutigen Willen Gottes über dieses Volk verneint".²⁶ Vilka teologiska motiv hade fört Kittel till denna slutsats, som i praktiken kunde anses som en teologisk legitimation av judiska ghetton? Här segrade en dogmatisk strukturell kategori över nödvändigheten av en situationsetisk bedömning.

Kategorin 'den allmänna uppenbarelsen' var en av de teologiska kategorier som visade sig vara ödesdigra för de lutherska teologerna omkring 1933.²⁷ Man tolkade den så, att man i den historiska utvecklingen trodde sig kunna utläsa Guds vilja, inte enbart då det gällde dem själva, utan man ansåg också att man kunde objektivt se den i folkens öden. Sålunda utvecklade Kittel en sådan *hybris*, att han trodde sig kunna veta, att Guds vilja är att straffa det judiska folket. Detta innebar *de facto* att han själv intog domarens plats och trodde sig känna Guds vilja ifråga om andra människor. Vi skall nu närmare gå in på hur Kittel som exeget hade kommit till dessa slutsatser. Vilka var de avgörande exegetiska tolkningar, som bidrog till hans bedömning? Leonore Siegele-Wenschkewitz har hänvisat till några grundläggande felinterpretationer, vilka ligger till grund för hans kategori 'Unheilsgeschichte'.

Kittel översatte Rom 9,4 så att Gud "gab" Israel "die Kindschaft und die Herrlichkeit und den Bund und das Gesetz und den Gottesdienst und die Verheissungen [...]". Genom att återge verbet i imperpektum ("gab")

gav Kittel godtyckligt texten en tolkning, som gick ut på att alla de Guds gåvor som nämns i den inte längre gällde Israel. I det grekiska originalet talar Paulus däremot i presens om det nuvarande Israel. Inte heller Luther ger i sin översättning någon möjlighet till en tolkning i stil med Kittels.²⁸

Det är vanskligt att efter detta tala om en seriös vetenskaplig insats från Kittels sida. Tvärtom ser det ut som om han skulle ha låtit kategorin 'Unheilsgeschichte' rycka honom med sig och föra honom till otillåtliga friheter.

Kittel tolkar Jesu liknelse om de orättfärdiga vingårdsmännen så att den utgör en profetia om domen över Israel. Matteus (Mt 21,34ff) och Lukas talar om "överstepräster", "skriftlärde" och "äldste" och inte om Israels öden, folket var ju på Jesu sida. När jag nu citerar Kittels kommentar till Lk 13,34f, så kan detta ske bara i medvetandet om hur vi alla i våra teologiska uttalanden är djupt invecklade i ansvar och skuld. Kittels ord förverkligades nämligen på ett sätt som han och många andra inte kunde ana eller ens önskade sig. "Wenn dieses Volk zum heimat- und ruhelosen Fremdling auf der Erde wurde, so ist dieses Erfüllung des Wortes Jesu über die, welche 'nicht gewollt' haben und 'deren Haus wüste gelassen' werden soll (Lk 13,34f)".²⁹ Den teologiska legitimationen för eller kravet på passivitet i judefrågan bekräftade Kittel ytterligare med hänvisning till Jesu ord över Jerusalem. Domen över Jerusalem gäller hela Israel och en kristen bör inte motsätta sig förverkligande av det.³⁰ Varje kristen borde erkänna "diese gottgewollte Unheilsgeschichte". Siegele-Wenschkewitz anser att Kittel genom det historiskt-teologiska betraktelsesättet fullföljer "die Gettoisierung des jüdischen Volks".³¹

Vi har nu funnit tre olika ansvarsområden, vilka ser ut att höra intimt samman. Kittels politiska felbedömning av Hitler som en kristlig överhet delades av många teologer under de första månaderna av det tredje rikets existens. Hans ansvar låg här på det allmänna politiska området. Att legitimera diskriminering av judar medelst kategorin 'Unheilsgeschichte' är att göra en etisk bedömning. Att motivera denna med exegetiska tolkningar av Nya Testamentet innebar ett

ansvar på det teologiska området och att det sammanknöts med hela trosinnehållet. I ett sådant sammanhang är det inte möjligt att göra en skillnad mellan ens roll som medborgare och som ämbetsman, och att hävda att ansvaret ålåg en som medborgare och inte som ämbetsman, på grund av att han hade utövat sitt ämbete tadelritt. När Kittel ändå menar sig ha fungerat i sitt ämbete som en klanderfri vetenskapsman och uppenbarligen tror, att han kan underbygga sitt påstående med hjälp av luthersk ämbetssteologi, borde detta sporra till en allvarlig prövning av vår lutherska och protestantiska tradition. Man kan inte om Kittel säga att han inte skulle ha haft en teologi, vilket man förmodligen kan säga om många andra Tyska kristna. Han hade verkligen en teologi och inte enbart det, han hade en teologihistoria bakom sig. I konfrontationen med ansvarsproblemet i judefrågan kan vi varsebli det nödvändiga i att ompröva tolkningarna av de viktigaste teologiska och, framför allt, social-etiska kategorierna. Det lönar sig inte att förkasta Luther och reformationen och lösa problemet genom att helt enkelt byta forskningsområde, men det lönar sig att lyssna till vad kyrkokampen och dess bekännelser har att säga.

Om vi nu vänder tillbaka till kyrkoledarnas reaktioner under de första månaderna av Tredje rikets existens, så kan vi varsebli hur den teologiska tudelningen kommer till synes, såsom ovan påpekades. Å ena sidan protesterade kyrkoledarna inte mot den offentliga diskrimineringen av judarna, men å andra sidan uppmanade de till individuell barmhärtighet. Viktigare än ämbetssteologiska argument var förmodligen här regementsläran. Althaus och Kittel tänkte att de kunde skilja mellan två värdesystem, vilka var för sig gällde på olika områden. I sin "Grundriss der Ethik" skisserar Althaus en tvåregementslära, som senare användes av Kittel.³² För staten gäller en annan moral än för individen, kan man förenkla det till. Regementsläran ledde till sådana tolkningar av den social-etiska situationen, som passiverade kristna och delvis lamslog spontana yttringar av kristen solidaritet med de diskriminerade. Det hjälper inte långt att säga, att tolkningen inte var riktig. Det var i alla fall den lutherska tolkningsmodellen som presenterades av de allmänt accepterade vetenskapsmännen. Här

påträffar vi det teologihistoriska ansvarsproblemet, som det hänvisades till ovan.

Förtyskning (Eindeutschung) som antijudaistisk och antisemitisk indoktrinering

Efter att både Müllers planer på en rikskyrka (1935) och kyrkominister Kerrls planer på en nationalkyrka (början av 1937) hade misslyckats fick antijudaismen en ny kyrkopolitisk betydelse.³³ I de tysk-kristliga kretsarna började man förbereda en idépolitisk och teologisk lösning av kyrkofrågan.

De antijudaistiska strävandena tog i huvudsak två riktningar. Hos de Tyska kristna började i Bremen under ledning av Heinz Weidemann den åsikten vinna terräng, att en s.k. kyrkoreform kunde genomföras bara med hjälp av en grundläggande omvärdering av Bibeln. I början av oktober 1937 grundade man Bibelskolan i Bremen, som skulle bidra till en förtyskning av den kyrkliga kulturen.³⁴ Man avsåg att utarbeta nya versioner av Bibeln, psalmböckerna och de liturgiska böckerna. Att Bibeln därigenom gjordes till ett medel i den aktuella politiska kampen är inte svårt att inse, då man läser tidningar publicerade av de Tyska kristna i Bremen. "Der Sintflut des jüdisch-materialistischen Geistes gilt es standzuhalten. Politisch ist das in unserm Reich geschehen. Dass es auch religiös geschehe, dazu bedarf es der Bibel und ihrer Überwindung des Juden als Ansatzpunkt und eines glühenden Glaubens, der das gehörte Gotteswort ins Leben trägt."³⁵

Man hade redan lagt märke till att vulgära ominterpretationer av Bibeln inte kunde övertyga. Riksbiskop Ludwig Müllers "Deutsche Gottesworte" (1936) hade åstadkommit en häftig protest inte bara utomlands men också i hemlandet. Den andra berömda förtyskningen "Das Evangelium Johannes Deutsch" av Heinz Weidemann bedömde den amerikanske teologen H.C. Robbins som ännu farligare, därför att tillvägagångssättet vid översättningen hindrade läsaren att varsebli den bakomliggande idépolitiska tendensen.³⁶ Just i denna riktning fortsatte man i Bibelskolan, men med högre vetenskapliga ambitioner.

Emanuel Hirsch kritiserade skarpt de tidigare försöken till förtyskning: "Ich habe es

stets für unwürdig gehalten, eine schwere Sache durch Umdichtung und tendenziöse Auswahl zu einer scheinbar leichten zu machen".³⁷ Han var själv beredd att börja med källstudier. I Bibelskolan — namnet på de två gånger årligen sammankommande teologkonferenserna — försökte man ge en vetenskaplig grund åt förtyckningen av Bibeln. Till medarbetarna hörde tre dekaner från olika teologiska fakulteter och dessa skulle garantera en viss nivå.³⁸ Emanuel Hirsch kan betraktas som den teologiske ledaren. Från hans hand stammade två små i Bremen tryckta studier: Jesus (1939) och Paulus (1940). Den sistnämnda boken baserade sig på Hirsch' egna källstudier.³⁹

Den andra riktningen i de antijudaistiska strävandena i den evangeliska kyrkan representeras av de Tyska kristna i Thüringen under ledning av Siegfried Leffler. Den 6 maj 1939 grundades i Eisenach "Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben". Den vetenskapliga ledaren var professor Walter Grundmann.⁴⁰ I princip hade de båda institutionerna samma mål: att åstadkomma en konsensus mellan den officiella ideologin och kristendomen. I Bremen framhövdes emellertid de exegetiska synpunkterna i större utsträckning.

Institutet i Eisenach beskrev sin verksamhet på följande sätt: "Da im Laufe der geschichtlichen Entwicklung entartende jüdische Einflüsse auch im Christentum wirksam geworden sind, wird die Entjudung von Kirche und Christentum zur unausweichlichen und entscheidenden Pflicht in der Gegenwart des kirchlichen Lebens; sie ist die Voraussetzung für die Zukunft des Christentums."⁴¹

Antisemitismen hade nått sådana proportioner i samhället, att de Tyska kristna ansåg det vara nödvändigt att bevisa att kristendomen var obunden av judendomen. Den av Gerhard Kittel många år tidigare påpekade nödvändigheten att lösa upp de kulturella och religionshistoriska banden mellan de två religionerna hade nu blivit en politisk nödvändighet för vida kretsar i kyrkan. De institutionaliserade antijudaistiska strävandena komprometterade varje kyrkligt försök att förstå den judiska kulturens värde och judarnas egen belägenhet. Bara två möjligheter

kvarstod: anpassning eller martyrium. I fängelset i Tegel 1943/44 skrev Dietrich Bonhoeffer: "Leidenscheu und arm an Taten/-haben wir Dir vor den Menschen verraten./Wir sahen die Lüge ihr Haupt erheben/und haben der Wahrheit nicht Ehre gegeben./Brüder sahn wir in grösster Not/und fürchteten nur den eigenen Tot."⁴²

Solidaritet med judarna skulle i många fall ha betytt martyrium, men inte för hela kyrkan. Och efteråt frågar man: skulle det ha varit den enda riktiga vägen? Men det fanns inga teologiska modeller och ingen tradition som kunde visa vägen.

Slutsatser

Vi har funnit tre fält, vilka representerar dels mera allmänna dels mera specifika ansvarsområden, i den teologiska judaistiken som den utövades i det Tredje riket. För det första finner vi anknytningar till etiska frågor i all vetenskaplig verksamhet. Det finns ingen värdefri vetenskap. För det andra bör vi kunna konstatera att man inte kan draga sig tillbaka till ett privatområde bakom sitt ämbete. När man bedömer en forskares teorier borde man inte stanna vid de ämnes- eller forskningsimmanenta kriterierna, utan beakta även deras etiska konsekvenser. För det tredje finner vi ett specifikt ansvarsområde i teologihistorien. De mest ödesdigra lutherska lärorna i kyrkokampen visade sig vara regementsläran, läran om skapelsen förbunden med "Volksnomos"-tanken, läran om den allmänna uppenbarelsen och ämbetssteologin.⁴³ I bekännelsesyndoden i Barmen 1934 kritiserade man direkt eller indirekt dessa läror. Jag anser att man i Norden inte har blivit medveten om alla de möjligheter som Barmenbekännelsen erbjuder till teologihistoriska reflektioner och värderingar.

För det fjärde har vi påträffat ett ansvarsproblem i den massiva indoktrineringsprocess som försiggick i de evangeliska kyrkorna. Genom att införa förändringar i kontext, begreppens innehåll och grammatiska strukturer skapade man nya infallsvinklar — ideologiskt färgade — för behandling av kyrkliga frågor. Man blev fångar av ord och deras konnotationer. Även i kyrkliga sammanhang uppstod något som man i lingvistik har

kallat "lingua terti imperii".⁴⁴ En av de ödesdigraste omvärderingarna ägde rum i samband med förståelsen av begreppen "nästan" och "kärleken".

För att kunna motstå de nya värderingar och ideal som den officiella ideologin våldsamt propagerade för i Tredje riket for-

mulerades den andra tesen i Barmen: "Vi förkastar den orätta läran, att det skulle finnas ett område i vårt liv på vilket vi inte hör till Jesus utan till andra Herrar, områden där vi inte behöver försoning och helgelse genom honom."⁴⁵

NOTER

1. Der Spiegel, 22.4.1985, 236.
2. Jfr SCHOLDER 1977, 554.
3. Jfr *ibid*, 555.
4. Jfr SIEGELE-WENSCHKEWITZ 1980, 95f.
5. Jfr HEINONEN 1985, 126f.
6. Jfr SCHOLDER 1977, 322.328.
7. I de s.k. Tyska kristnas teologiska reflektion hade begreppet "jude" inte enbart ett etiskt innehåll, det kom även att få betydelsen av det universellt onda. "So typisch dieser Geist [scil. materialistischer Geist] für den Juden ist, und so einzigartig der Jude zu allen Zeiten diesen Geist verkörpert hat, so wichtig ist es doch anderseits zu wissen, dass dieser Geist eine menschliche Möglichkeit überhaupt ist, den wir nicht nur ausser uns, sondern auch in uns zu bekämpfen haben. Der Volksmund sagt richtig, dass der weisse Jude noch schlimmer ist". HEINONEN 1972, 371. Intressant i denna utsaga är, att den materialistiska anda, som judarna säges förkroppsliga är en allmänmänsklig egenskap hos varje människa. Denna uppfattning skulle ha kunnat bidra till att synen på rasskillnaderna relativiserades och till en solidariserings med judarna, då det visade sig att alla människor i grund och botten är likartade. Men det fanns en stor skillnad mellan "vanliga" människor och "judar". För de förra var den materialistiska andan bara en mänsklig möjlighet; judarna däremot förkroppsligade denna anda. Troligen bidrog också sådana reflektioner till uppkomsten av en teologiskt motiverad fruktan för judar.
8. Jfr SCHOLDER 1977, 508.510.512.
9. MEIER 1964, 17-19.
10. Jfr SCHOLDER 1977, 341.
11. Jfr *ibid*, 333.
12. *Ibid*, 334.
13. Jfr *ibid*, 344.
14. Jfr BROZART 1969, 250.306; SCHOLDER 1977, 345f.
15. Jfr SCHOLDER 1977, 346.
16. Jfr SIEGELE-WENSCHKEWITZ 1980, 44.
17. *Ibid*.
18. Jfr *ibid*, 110.
19. Jfr *ibid*, 87.
20. *Ibid*, 110.
21. Erklärung des Professors Gerhard Kittel vom 3. Dezember 1945; cit enl. SIEGELE-WENSCHKEWITZ 1980, 117.
22. SIEGELE-WENSCHKEWITZ 1980, 44.
23. *Ibid*, 120.
24. DIENEMANN, Max, MGWJ 71 (1927), 404ff; cit enl. SIEGELE-WENSCHKEWITZ 1980, 64.
25. DIENEMANN, o.a.a. 409ff; anf enl. SIEGELE-WENSCHKEWITZ 1980, 66.
26. KITTEL, G., cit enl. SIEGELE-WENSCHKEWITZ 1980, 92.
27. Jfr med den första tesen i Barmenforklaringen: "Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung ausser und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen." *Kirchliches* 1948, 64; SIEGELE-WENSCHKEWITZ 1980, 101.
28. SIEGELE-WENSCHKEWITZ 1980, 99.
29. KITTEL, G., Die Judenfrage im Lichte der Bibel, *Glaube und Volk*, 2 (1933), 153; cit enl. SIEGELE-WENSCHKEWITZ 1980, 100.
30. Jfr SIEGELE-WENSCHKEWITZ, 1980, 101f.
31. *Ibid*, 98.
32. Jfr *ibid*, 101f.
33. Jfr HEINONEN 1978, 209f.167f.
34. Jfr HEINONEN 1978, 210.
35. *Kommende Kirche* 14, 3.4.1938, cit enl. HEINONEN 1972, 370; jfr även HEINONEN 1978, 166-174.
36. Jfr HEINONEN 1978, 177.
37. HIRSCH, E., Lebt Paulus?, *Kommende Kirche* Nr 3 vom 21.1.1940, cit enl. HEINONEN 1978, 225.
38. Jfr HEINONEN 1978, 215f.
39. Jfr *ibid*, 227f.
40. Jfr *Kirchliches* 1948, 296f.
41. *Ibid*.
42. Cit. enl. RÖHM & THIERFELDER (Hrsg.) 1982, 150.
43. Jfr TILGNER. 1966.
44. Jfr DIECKMANN. 1964.
45. *Kirchliches* 1948, 296.

BIBLIOGRAFI

BROZART, M.

1969 Der staat Hitlers. *DTV-Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. 9. Nördlingen.

DIECKMANN, W.

1964 Information oder Überredung. Zum Wortgebrauch der politischen Werbung in Deutschland seit der französischen Revolution. Marburg.

HEINONEN, R.

1972 *Die Bremer Deutschen Christen. Ein Beitrag zur Theologie und Kirchenpolitik der Deutschen Christen im Dritten Reich*. Diss. ev. Theol. Tübingen (MS).

1978 Anpassung und Identität. Theologie und Kirchenpolitik der Bremer Deutschen Christen 1933–1945. *Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen*. 5. Göttingen.

1985 Kirkot Kolmannessa valtakunnassa. *Teologisk tidskrift*. 90 (1985)

Kirchliches

1948 *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1933–1944*. Hrsg. von J. Beckmann. Gütersloh.

MEIER, K.

1964 *Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches*. Göttingen.

RÖHM, E., THIERFELDER, J. (Hrsg.)

1982 *Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Bilder und Texte einer Ausstellung*. Stuttgart.

SCHOLDER, K.

1977 *Die Kirchen und das Dritte Reich. 1. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934*. Frankfurt am Main.

SIEGELE-WENSCHKEWITZ, Leonore

1980 Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage. Gerhard Kittels Arbeit im Wandel deutscher Geschichte. *Theologische Existenz heute*. 208. München.

TILGNER, W.

1966 *Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes*. Göttingen.