

Biskop Atle Sommerfeldt:

Kirken, jødene og antisemittismen

Innledning under seminaret "Jødeutrydding og antisemittisme, og kyrkja si rolle", Litteraturhuset 12.10.2012 ved lanseringen av boka Austad, Ulstein, Berge: «Dømmekraft i krise»?

1. Innledning

Det er en viktig bok Austad, Ulstein og Berge har skrevet. Den er viktig fordi den setter et helt nødvendig søkelys på konkrete, kirkelige aktørers forhold til antisemittismen og jødeutryddelsen i Tyskland og Norge mellom 1933 og 1945. Jeg er av den generelle oppfatning at all teologisk refleksjon og kirkelig praksis må gi et robust grunnlag for å motvirke og hindre folkemord. Og det europeiske folkemordet på jødene er folkemordenes grunntype, både i omfang, ideologi og gjennomføringskraft. Det er derfor etter min oppfatning et særlig ansvar for europeisk teologi historisk og systematisk å gå inn i holocaust historiene, som et europeisk fenomen og i hvert enkelt land.

Boka er også viktig fordi den bidrar til økt innsikt om hvordan kirken agerte i møte med okkupasjonen og den derav innsatte statsmakt med totalitær, dehumaniserende, rettsløs og antisemittisk ideologi. Altfor mange nordmenn lot seg villig bruke av en fremmed makt og ble aktører i folkemordets folkebevegelse i Norge og ikke minst utenfor landets grenser. De erfaringene kirken høstet i tiden fra 9. april 1940 til 8. mai 1945, er et svært viktig materiale for å forstå og videreutvikle kirkens rolle i samfunnet.

Og for det tredje er jødehat og antisemittisme også en utfordring i vår samtid, i Europa og ikke minst i den arabiske verden. De av oss som på forskjellige måter har nære relasjoner til utviklingen i Det hellige land, vet at et presist arbeid for å bekjempe jødehat og trusselene om et nytt holocaust, er helt nødvendig. Til vår samtidsutfordring gir denne boka også viktige bidrag.

2. Kirkelig antisemittisme

Kirkelig jødehat er vel dokumentert som en smertefull del av kirkens historie. Dette har både gitt seg utslag i folkelig jødehat i lokalsamfunn over hele Europa, men også i aktiv legitimering av antijødisk lovgiving, jødeforfølgelse og krav om assimilering med usynliggjøring av all jødisk identitet, kulturelt og religiøst.

Kirkens forhold til jødene har historisk hatt flere dimensjoner:

- Anerkjennelse av jødene historiske rolle som bærer av pakten med Abrahams Gud og derfor inkluderingen av Israelfolkets historie som en del av kirken og kristendommens grunnlag og Guds spesielle åpenbaring i historien. Avklart allerede i striden med Markion midt på 100-tallet.
- Denne erkjennelsen og anerkjennelsen underkjente ikke urkirkens markeringer mot det jødiske religiøse lederskapet i hvordan Jesus fra Nasareth skulle forstås. Kirkens tro er at Jesus er Messias og Guds sønn, og kirken er et nytt Gudsfolk som sprenger etniske, religiøse og geografiske grenser. Dette må fortsatt sees som en legitim uenighet.
- Kirkens store problem er imidlertid at avgrensingen mellom jødisk tro og kirkens tro har medført en utbredt anti-judaisme som gir jødene kollektivt skylden for romernes henrettelse av Jesus og

eskalerer i negative og sterkt negative omtaler av jødisk kultur og levesett. Den ble i moderne tid koblet til forestillingen om jødernes konspiratoriske innflytelse innenfor kristendomskritikken, finansverdenen og politikk - og da særlig i kommunismen.

- Jeg er imidlertid enig med Austad i at det er viktig å skjelne mellom denne anti-judaismen og antisemittisme der vekten ligger på jødene som rase og med den moderne biologiens såkalte vitenskaplighet som grunnlag. Folkemordet er i streng forstand knyttet til denne ideologien fordi den skadelige og degenererende rasens mulighet til innflytelse må tillintetgjøres.

Det er likevel slik at anti-judaisme og antisemittisme i kirkens praksis ikke kan separeres. I min oppfatning er det liten tvil om at det manglende kirkelige engasjementet mot antisemittismen og utryddelsen av jødene er forankret i de dype, anti-judaiske strømninger i kirken. At disse de siste 250 årene er fornyet av opplysningstid og sekulær såkalt vitenskap opphever ikke denne sammenhengen.

For meg går skillet mellom legitim vurdering av forskjeller og ulikheter mellom to religioner, og anti-judaismen i sin religiøse, kulturelle og politiske form. Anti-judaismen i Europa har lært oss at den kan ikles et akademisk og vitenskapelig språk som forfører og skjuler dens grunnmønster. Anti-judaismen kan i gitte situasjoner gi rom for anti-semittiske bevegelser, ofte i marginalen av samfunnet, men som også kan utvikles til folkelige bevegelser og i siste instans utøvelse av folkemord.

I vår vurdering av kirkens forhold til jødene, er det etter min oppfatning nødvendig å benevne både anti-judaisme og antisemittisme som jødehat.

Terje Emberland hevder (i Jødehat Oslo 2005, s.401f) at "anti-semittismen i sin ideologiske utviklede og organiserte form var et relativt marginalt fenomen i Norge før annen verdenskrig" med unntak av Nasjonal Samling. Han skriver at "Samlet kan man hevde at antisemittismen i Norge i første rekke var latent og situasjonsbestemt. Det dreide seg om en fremmedfiendtlighet som riktignok ble næret av hjemlig og utenlandsk antisemittisk propaganda, men som først og fremst ble aktivisert i bestemte kontekster: som følge av redsel for konkurranse, for en fremmedartet kultur og religion, for krig og revolusjon....I siste instans blir det et definisjonsspørsmål om man vil karakterisere alle uttrykk for anti-jødiske fordommer som antisemittisme eller som mer almen fremmedfiendtlighet. Sikkert er det i alle fall at motviljen mot jøder her til lands i hovedsak har hatt en xenofobisk karakter".

Den norske anti-judaismen fikk et formelt fotfeste i Grunnlovens §2 av 1814 som utestengte jøder for adgang til Norge, forøvrig sammen med jesuittene. Like viktig som den kirkelige anti-judaismen, var, i følge Trond Berg Eriksen i "Jødehat", opplysningstidens jødeforakt. Håkon Harket viser i samme bok at den norske nasjonalismens drivkraft i "for Gud og fedreland" begge bidro til anti-jødiske holdninger fordi jødene verken trodde på den rette, evangelisk-lutherske religion eller ble ansett å være lojale til norsk kultur og samfunn. Det er dette resonnementet Quisling og NS plukker opp igjen da de gjeninnførte "jødeparagrafen" i grunnloven i mars 1942.

Slik jeg leser Austad, understøttet av Ulsteins gjennomgang av teologiske posisjoner hos sentrale teologer, var kirkens syn på alle menneskers guddommelige menneskeverd sterkt nok til at antisemittismen med legitimering og utøvelse av folkemordet på jødene, fikk liten oppslutning i kirken med unntak av deler av den minoriteten som gikk inn i NS/samarbeidet med NS og okkupasjonsmakten. I møte med krystallnatten og senere forfølgelse og deportasjon av jødene, markerte kirken tydelig motstand og avstand.

Det er likevel et viktig spørsmål om dette standpunktet, kombinert med kirkens utvetydige avstand til folkemordpartiet Nasjonal Samling og okkupasjonsregimets brudd med de elementære rettstatsprinsippene, gjorde at et nødvendig oppgjør med kirkens anti-judaiske tradisjon, ikke ble tatt.

Dersom Emberland har rett i beskrivelsen av jødehatet i Norge, bør vi se etter sammenhengen mellom anti-judaisme og antisemittisme i mindre grad i teologiske forestillinger om jødernes forhold til Jesus fra Nasareth, og mer i den nasjonal-religiøse ideologi forsterket av moderne, biologisk forankret rase"vitenskap" og enkelte antropologiske miljøer om det umulige i multikulturelle samfunn.

På dette punktet mener jeg det ligger viktig, videre forskning i forlengelsen av Austad og Ulsteins artikler i denne boken.

3. Oppgjør med nasjonalsosialismen og Nasjonal Samling

Alle de tre bidragene bekrefter hvor nødvendig og riktig det var at kirken både under og etter krigen tok markert og offentlig avstand fra Nasjonal Samling og dette partiets ideologi og politiske praksis under okkupasjonen. Partiets inkludering av anti-jødisk ideologi i 1936, konsekvente agitasjon under krigen og faktiske deltagelse i jødeutryddelsene og deportasjon av jødene er i seg selv tilstrekkelig motiv for kirkens oppgjør med dem. Når partiet i tillegg i ideologi og praksis brøt med den grunnleggende forståelsen av staten som en rettstat, regjerte Norge sammen med okkupasjonsmakten, aktivt rekrutterte unge mennesker til å bekjempe jødedommen og bolsjevismen utenfor landets grenser, ved blant annet å love legionærene jødiske eiendommer i Øst-Europa og i Norge, var dette oppgjøret helt nødvendig og er også i dag, både forståelig og noe vi i Den norske kirke skal se med stolthet på.

Samtidig er det grunn til å stille spørsmål ved om kirken langt tidligere, først og fremst ved Bispemøtet, allerede i 1930-årene burde ha vært langt tydeligere i sin advarsel mot nasjonalsosialismen og Nasjonal Samling og i særlig grad antisemittismen som var tydelig i nazipartiet fra begynnelsen og entydig i NS fra 1936. Flere av datidens ledende teologer kunne ha gitt premissene for dette: Karl Barth, Anders Nygren, Gustaf Aulén, Dietrich Bonhoeffer. Impulsene fra den økumeniske bevegelses samfunnsengasjement likeså.

Ulstein påviser hvordan en bestemt tolkning av den lutherske toregimentslæren hindret kirkelig samfunnsengasjement og reduserte kirkens kritiske kapasitet i forhold til politiske bevegelser og ideologier. Kirkens affinitet, både luthersk og katolsk, til autoritære og anti-sosialistiske regimer, dro i samme retning. Impulsene fra Barmen erklæringen (Barth) og de svenske teologene (Nygren og særlig Aulén) ble offer for andre teologiske stridigheter, luthersk konfesjonalisme og striden om den liberale teologi. Det tjener mange av aktørene til ære at de fra slutten av 1940, da okkupanten og dets nasjonale medløperes styresett og antisemittisme ble åpenbart, tok det som ble et dramatisk oppgjør. Mer underlig er det at en av de fremste teologene for tilpasning til den tyske nazi-staten og den tyske antisemittismen, Paul Althaus, var grunnboken i etikk på Menighetsfakultetet fram til langt ut på 1960-tallet.

Når det gjelder forholdet til anti-judaismen spesielt, er det et spesielt punkt som er særlig viktig å drøfte. Det gjelder forholdet til jøder som lar seg døpe inn i den kristne kirke. Det er fastholdingen av at dåpen er åpen for alle og dermed gir alle medlemskap i kirken på lik linje, som gjorde at den rasebestemte og biologisk motiverte antisemittismen fikk så begrenset gjennomslag. Derfor var

f.eks. Martin Niemøllers første protester mot Hitler knyttet til kravet om arieparagraf i kirken. Men i dette kunne det skjule seg en sterk anti-judaisme grensende til antisemittisme: Bare en døpt jøde er en akseptabel jøde. Dette var en viktig begrunnelse for misjon til dåp blant jøder, og det avstedkom mange groteske beskrivelser av jødernes levesett og kultur som motivasjon for et intensivt arbeid for å omvende dem til en kristen dåp.

Det er for en kristen kirke helt naturlig å invitere alle mennesker, også de som har en annen religion, til dåp. Men når dette begrunnes i den udøptes underlegne kultur og levesett, er det uttrykk for xenofobi. Når det gjelder jødene, var dette utbredt på 30-tallet, slik også afrikanere og andre ble omtalt på lignende vis. Min følelse er at dette ble endret etter 1945 når det gjelder jødene. Det vil være et interessant studium å se på hvordan et arbeid som har invitasjon til dåp blant jøder, i dag motiveres.

Slik jeg leser Austad og Ulstein, er kirkens hovedsvikt i forhold til jødene under okkupasjonen og NS-regimet, at det ikke ble reagert kraftigere tidligere og at beehandlingen av jødene som følge av antisemittismen ble utelatt av Kirkens Grunn av taktiske grunner. Det gjør at Austad mener at kirkens svikt først og fremst er likegyldighet.

I hovedsak slutter jeg meg til denne beskrivelsen. Det betyr at i tillegg til et oppgjør med anti-judaismen i ulike fasonger, må vi også se på om det er grunnlag for et offisielt kirkelig oppgjør med det Austad kaller likegyldighet med jødernes situasjon, særlig før november 1942.

4. Spørsmålet om kirkens ansvar for fortidens overgrep og likegyldighet

Kirken forstår seg som Kristi legeme i verden som utgjøres av et fellesskap av mennesker som sprenger alle grenser geografisk, etnisk og kulturellt. Men det er også et fellesskap som sprenger tidens begrensinger. Dåpens vann har vi felles med alle tidligere generasjoner. Vi blir derfor i dåpen en del av et fellesskap som overskrider generasjonsskillene. Slik blir vi en del av dette fellesskapets historie på godt og vondt. I særlig grad gjelder dette kirkens ordinerte ledere - hennes biskoper - som på en særlig måte uttrykker kirkens historiske og apostoliske kontinuitet og hennes enhet i dåpen på tvers av andre grenser.

Det finnes kirkelige tradisjoner som hevder at fordi kirken er Kristi legeme, kan hun ikke synde og det blir derfor en meningsløshet å bekjenne kirkens synd eller beklage hennes handlinger. Dette mener jeg ikke samsvarer med en luthersk forståelse av kirken. Kirken er samtidig hellig og ufeilbarlig som sted der Kristus kommer til oss i sakramentene og nådetilsagn, men er samtidig feilbarlig som et fellesskap av mennesker. Min oppfatning er at det tilhører kirkens innerste kjerne å offentlig akseptere feil som er gjort og når det er nødvendig, erkjenne ansvar og bekjenne skyld og synd.

Det har derfor vært rett og riktig at Den norske kirke har erkjent sine overgrep mot den samiske befolkningen og mot de reisende.

Den krevende samtalen er derfor ikke om kirken kan gå inn i en slik prosess, men hvordan.

5. Kirkens oppgjør med egen skyld

Kirkens oppgjør med sitt svikt som samfunnsaktør, forutsetter at kirken har en selvforståelse og teologi som er i stand til kritisk å analysere sin egen samfunnsrolle. Ulike former for teologi har vist

seg dårlig egnet til en slik analyse. Ulstein har gitt en god analyse av hvordan en bestemt fortolkning av Luthers toregimentslære vanskeliggjorde kirkens oppgjør med nazistaten og jødehatet både i Tyskland og Norge.

En individualisert samfunnsetikk vil ha få instrumenter til å forstå kirkens institusjonelle samfunnsrolle.

En teologi som ensidig fokuserer på at evangeliet handler om personens forhold til Gud i den eskjatologiske dommen, vil anse samfunnsforholdene som uvesentlig så lenge kirken får forkynne. En reformert Gudsfolk pakt-teologi som knytter et spesielt land og folk til en bestemt utvelgelse av Gud, har få kritiske innspill til hvordan denne staten fungerer i forhold til andre mennesker - det klassiske eksempelet er apartheidteologien som la grunnlaget for apartheidstaten.

Mitt siste eksempel er en teologi som legger ensidig vekt på sinnelaget som etisk grunnkateori. Den vil ha vansker med å snakke om et fellesskaps sinnelag, og vil dernest være mindre interessert i handlingens konsekvenser.

Hvis vi da forutsetter at kirken som fellesskap har et ansvar for samfunnsutviklingen, hvordan skal vi håndtere det når samfunnet og dets øvrighet organiserer folkemord.

Det er to prosesser om kirkens samfunnsansvar som har et presist materiale som kan hjelpe oss. Det er de tyske kirkenes arbeid med å håndtere nazitiden, og oppgjøret i Sør-Afrika. Begge disse prosessene har den fordel at de både er knyttet til kontekster der kirkene utgjorde det store flertallet av befolkningen, de er godt dokumentert og har mange ulike bidrag som reflekterer over kirkens samfunnsansvar.

Den sør-afrikanske prosessen var preget både av et langt historisk perspektiv og en aktuell situasjon med samtidige aktører og med store og omfattende brudd på menneskerettighetene. De etablerte en egen Kommisjon for Sannhet og Forsoning. Den hadde som eksplisitt formål å bidra til å bygge den nye regnbuenasjonen som var resultatet av en omfattende og til tider meget kontroversiell forhandlingsprosess.

Kommisjonen gjorde to helt grunnleggende avgrensinger:

For det første avgrenset de kommisjonens arbeid i tid. Den trekker historiske linjer tilbake til kolonitiden og slavehandelen, men avgrenset sitt eget arbeid til en avgrenset tidsepoke fra 1960 til 1993. For det andre avgrenser den menneskerettighetsbruddene til å gjelde "grove brudd på menneskerettighetene", definert som "drap, bortføringer, tortur og mishandling" og "legitimering, planlegging, initiativtaging og organisering av slike handlinger".

For det andre presiserer kommisjonen hva den mener med sannhet og identifiserer fire forskjellige sannhetsbegrep:

- Den faktiske eller forensiske sannhet.

Med dette menes en sannhet som er upartisk og objektiv. Den er knyttet til spesifikke og individuelle hendelser, men drar også konklusjoner fra disse til et bredere bilde. Den nøkterne tonen viser seg ved at målet må være å redusere antall løgner om hva som har skjedd og ikke skjedd.

- Personlige og narrative sannhet.

Med dette menes sannheten i personers fortellinger om hvordan de har opplevd og erfart hendelser og virkeligheten. De ble lyttet til og akseptert som denne personens fortelling, uten diskusjon eller annen type vurdering. Betydningen av slike fortellinger er ikke minst vesentlige for å gjenvinne sin egen historie og ved det sine egen humanitet.

- Sosial sannhet.

Dette betegner den sannhet som oppstår i dialogen mellom ulike aktører og personer. Mens den forensiske sannhet kan kalles "mikroskop sannhet" med sitt krav til fakta, verifisering og dokumentasjon, er sosial sannhet den sannhet som etableres gjennom interaksjon, diskusjon og debatt i en dialogisk form.

- Helbredende og gjenreisende sannhet.

Denne sannheten ser fakta og hva faktaene betyr i konteksten av menneskelige relasjoner, både mellom mennesker og mellom staten og medborgerne. Denne sannheten søker å etablere en bro mellom overvinnelse av overgrep som hadde skjedd og bidra til å forhindre at nye blir utført. Et vesentlig element i en slik helbredende sannhet er å sikre tilgjengelighet om det som har skjedd i fortiden for den store offentlighet. For å sitere kommisjonen: "acknowledgement is an affirmation that a person's pain is real and worthy of attention. It is thus central to the restoration of the dignity of victims".

Alt dette presiseringsarbeidet er svært nyttig når vi skal vurdere kirkens forhold til jødene og kirkens ansvar for jødehat og antisemittisme.

En analyse vil da inneholde følgende elementer i det jeg vil kalle en forensisk sannhet om kirkens forhold til jødene, informert også av jødernes personlige og narrative sannhet.

Det første er en tydelig analyse av kirkens innflytelse i samfunnet. Ansvar er forskjellig for en majoritetskirke med store deler av befolkningen som medlemmer og med god tilgang til myndighetene på alle nivåer, og en undertrykt minoritetskirke som kjemper for å overleve. Det er liten tvil om at Den norske kirke hadde og har en betydelig innflytelse i samfunnet, men også at dens innflytelse på de antisemittiske tyske og norske myndighetene etter september 1940, ble sterkt svekket.

I forlengelse av dette, særlig i store kirker og kirker med flerfoldig ledelse, må en bestemme seg for hvem som er kirken og bærer kirkens ansvar. I en viss forstand kan kirken ta ansvar for alle sine døpte medlemmers adferd. Det vil imidlertid kun lede til et helt generelt ansvar som i møte med en konkret samfunnsutvikling sier lite. I vårt tema er det rimelig å følge Austads opplegg der han i tillegg til Bispemøtet og den under okkupasjonen organiserte Kristent Samråd og kirkeledelse, inkluderer prester som kirken har gitt myndighet til offentlig forkynnelse, teologiske fakulteter som var en integrert del av den kirkelige læredannelse og kirkelige organisasjoner med et anerkjent mandat. Samtidig må vi erkjenne at det er ingen enkel sak å si hvem kirken er i mer presise ansvars kategorier.

Når det er etablert at kirkens posisjon i samfunnet er slik at det gir mening å tale om dens ansvar for samfunnsutviklingen og medvirkning i det som skjer, må en se på kirkens faktiske handlinger. Disse handlingene arter seg på forskjellig måte.

For det første må en undersøke om kirken i sin egen praksis gjenspeiler samfunnets diskriminerende praksis, som f.eks. I vårt tilfelle å stenge jøder ut fra dåp og slik bidra til folkemordideologiens legitimering.

Så må vi se på hva kirken faktisk har forkynt og om den gjennom sin forkynnelse har bidratt til og legitimert overgrep, i denne sammenheng jødehat, både som anti-judaisme og antisemittisme, men også om forkynnelsen kritiserte det som foregikk.

For det tredje må en finne ut om kirken aktivt har bidratt til overgrep og i vårt tilfelle folkemordet på jødene. Vi vet fra kirkens historie at det slett ikke er umulig med slik aktiv deltagelse. I vårt eget land er kirkens holdning til samer og reisende eksempler på at kirken som institusjon aktivt legitimerte og bidro til en hardhendt assimileringsspolitikk. Men også de motsatte handlinger må beskrives. I dagens tema, kirkelige aktører som aktivt bidro til å redde jøder (eller i andre sammenhenger undertrykte, marginaliserte og forfulgte), må beskrives.

For det fjerde må vi analysere hva kirken ikke gjorde i forhold til de krav situasjonen stilte og de muligheter som var tilstede for handlinger.

Så langt jeg leser materialet vi nå har foran oss, er det ikke grunnlag for å hevde at Den norske kirke, og da holder jeg NS-kirken utenfor, selv innførte antisemittisk praksis, heller ikke at den aktivt bidro til overgrep og deportasjon i den aktuelle tidsperiode. Tvertom er det enighet om at kirkelige aktører var viktige deltagere i å redde halvparten av de norske jødene fra deportasjonene.

Vi vet egentlig lite om den faktiske forkynnelsen, og det er dokumentert at innslag av anti-judaisme har forekommet i forkynnelsen. Det virker imidlertid ikke som Austad har avdekket dette som en systematisk profil mellom 1933 og 1940, han gir derimot eksempler på det motsatte, bl.a. Forbønnen for jødene etter krystallnatten og forkynnelsen etter Quislings gjeninnføring av jødeparagrafen.

Det må også anerkjennes at Hebreerbrevet i november 1942 var den eneste offentlige protesten mot deportasjonene av jødene fra noen sentral samfunnsinstitusjon i Norge.

Slik jeg leser Austad, er hans hovedkritikk det kirken ikke gjorde og han mener at dette kommunisert at kirken i praksis var likegyldig til antisemittismen og deportasjonen av de norske jødene. Han mener at den norske kirkeledelsen kjente godt til jødeutryddelsene i Tyskland før 1940. I tillegg mener han at kirkeledelsen fikk klare varsler om tyskerne og NS-statens forberedelse til utryddelse av de norske jødene i året før den store deportasjonen i oktober 1942. Han fremhever også at en på tross av denne kunnskapen av taktiske grunner tok ut protesten mot jødeundertrykkelsen av Kirkens Grunn.

De tyske debattene etter 1945 en viktig ressurs for oss når vi skal drøfte hvordan vi skal komme til rette med det kirkeledelsen ikke gjorde for å hindre deportasjonen av norske jøder. Konrad Adenauer hevdet i 1946 at "hvis alle (katolske) biskoper i fellesskap hadde kommet med en offentlig kunngjøring fra prekestolene samtidig, ville mye kunne ha vært forhindret. Det skjedde ikke, og det finnes det ingen unnskyldning for" (Harket s 526).

Martin Niemøller, lederen av Bekjennelseskirken under nazitiden og Hitlers spesielle Dachau fange fra 1937 til 1945, var dypt preget av det han ikke hadde gjort. Hans mest berømte sitat er at "først

tok de kommunistene, og jeg var taus. Så tok de sosialdemokratene, og jeg var fortsatt taus. Så forsvant jødene og jeg sa ingen ting. Så tok de meg, og da var det ingen igjen til å si noe". Men vel så gripende er hans fortelling om sitt besøk i Dachau sammen med sin kone høsten 1945. De ser på hans celle og de går inn i krematoriet. Da stivnet han. På en enkel plakat sto det: her ble i årene 1933 til 1945 238 756 mennesker kremert. Det slo ned i ham med full kraft. Han hadde alibi for tiden han satt i Dachau, men ikke for årene mellom 1933 og til arrestasjonen i 1937. Han spør seg selv hvor mange SS-medlemmer som vil påberope seg at han ikke hadde advart dem i sine prekner i årene 1933 og 1934 mot å gå inn i nazipartiet.

For Niemøller er nøkkelbegrepet Solidaritetens skyld, dvs solidariteten med det tyske folks lidelse og skyld. Som han skriver i juli 1946: "Vi må alle betale skylden...6 millioner jødedrap ble ikke gitt oss utenfra".

Den tyske kirke ble stimulert og presset til å avgi en offentlig skyldbekjennelse i rammen av den økumeniske bevegelse. Stuttgarter Schuldbekennnis fra oktober 1945 bekjente kirken og det tyske folks skyld i de uendelige lidelser Tyskland hadde påført mange land og folk. Mange mente at bekjennerne i Stuttgart egentlig bekjente andres skyld. Det er denne anklagen Niemøller forsvarte seg mot i sitatet ovenfor.

De tyske kirkenes bekjennelser etter krigen viser at det er relevant for kirken som fellesskap å ta ansvar for det en ikke gjorde, på samme måte som de individuelle kristne jo uttrykker dette hver søndag i gudstjenestens mest brukte syndsbekjennelse. Men som med all erkjennelse av ansvar og skyld, er det krevende å gå fra en almen erkjennelse til en konkret bekjennelse av faktisk opptreden. Det er også krevende for en generasjon som ikke selv deltok, å ta ansvar for det som ikke ble gjort. Men det er ikke umulig.

Konklusjon:

Slik jeg ser det nå, er det behov for en prosess fram mot Kirkemøtet i 2014 der vi tar et oppgjør med Den norske kirkes anti-judaiske holdninger fra grunnlovsparagrafen i 1814 til og med okkupasjonen og de nærmeste årene deretter. Vi er nødt til å erkjenne at denne anti-judaiske kirkelige stemme var en av forutsetningene som gjorde antisemittismen fra 1920-tallet til en sterk folkelig bevegelse og som derfor var en helt vesentlig faktor i å gjøre holocaust mulig.

For det andre må vi se enda nærmere på om Den norske kirke kunne ha vært mer aktive i møte med den konkrete antisemittismen og jødeutryddelsen under okkupasjonen. Til det trengs det ikke minst å raskt samtale med de tidsvitne som fortsatt lever.

Og vi må for tredje se på hvilken rolle kirken har spilt for erstatning og rehabilitering av de jøder som overlevet holocaust og hva som er gjort i post-holocaust tiden for å avdekke anti-judaisme og antisemittisme. Mest grunnleggende er det hvordan kirken møter holdninger som reduserer holocausts betydning, men også om kirken og kirkelige organisasjoner bidrar til å fremme anti-judaistiske stereotyper i dagens strids spørsmål, ikke minst knyttet til utviklingen i Det hellige land.