

# Theologie nach Auschwitz

## Das Aufkommen der Frage und die Antwortversuche von Juden und Christen

von *Norbert Reck*

In ihrem Wort zum fünfzigsten Jahrestag der Befreiung des Vernichtungslagers Auschwitz<sup>1</sup> spricht die Deutsche Bischofskonferenz sowohl vom Versagen einzelner Katholiken wie auch von einer »kirchliche(n) Dimension« der Schuld und skizziert als theologische Aufgabe, die Kirche müsse neu lernen, »daß sie aus Israel stammt und mit seinem Erbe in Glaube, Ethos und Liturgie verbunden bleibt.«

Vergleicht man dieses Wort der Bischöfe mit früheren Stellungnahmen<sup>2</sup>, läßt sich an Anlaß und Duktus des aktuellen Schreibens ablesen, welche Entwicklung Theologie und Kirche nehmen mußten, bis sie die Shoah, den Holocaust<sup>3</sup>, als »präzedenzlose(s) Verbrechen«<sup>4</sup> benennen sowie die Mitschuld von Christen und das Versagen der Kirchen bekennen konnten. Die Erkenntnis, daß der millionenfache Mord an den Juden Europas das zentrale zur Auseinandersetzung herausfordernde Ereignis in den Jahren des Nationalsozialismus war, stand nicht schon im Mai 1945 vor aller Augen; sie bildete sich vielmehr in einem jahrelangen Prozeß, der mit dem allmählichen Offenbarwerden der Dimension des Geschehenen einherging. Die sich daran anschließende Diskussion über die theologische Bedeutung von Auschwitz hatte zwei Brennpunkte: die Vereinigten Staaten von Amerika und die Bundesrepublik Deutschland.

---

<sup>1</sup> Wort der deutschen Bischöfe aus Anlaß des 50. Jahrestages der Befreiung des Vernichtungslagers Auschwitz am 27. Januar 1995 (verabschiedet am 23. Januar 1995 in Würzburg). Wortlaut in: HK 49 (1995), 133 f.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. den Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom 23. August 1945, in dem es u.a. heißt: »Katholisches Volk, wir freuen uns, daß du dich in so weitem Maße von dem Götzendienst der brutalen Macht freigehalten hast. Wir freuen uns, daß so viele unseres Glaubens nie und nimmer ihre Knie vor Baal gebeugt haben. Wir freuen uns, daß diese gottlosen und unmenschlichen Lehren auch weit über den Kreis unserer katholischen Glaubensbrüder hinaus abgelehnt wurden.« (in: R. RENDTORFF/H. H. HENRIX, Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985, Paderborn/München 2. Aufl. 1989, 233–239).

<sup>3</sup> Die Bezeichnungen Auschwitz, Holocaust, Shoah, Churban, Judäozid etc. werden hier gleichwertig nebeneinander verwendet. Die Angemessenheit bzw. Problematik jedes einzelnen dieser Begriffe wird von vielen Autoren mit jeweils unterschiedlichen Konsequenzen diskutiert. Hier soll indessen mit R. Klüger ein pragmatischer Weg gegangen werden: »Solang es nur irgendein Wort gibt, das sich ohne Umschweife und Nebensätze gebrauchen läßt.« (R. KLÜGER, weiter leben. Eine Jugend, Göttingen 1992, 233).

<sup>4</sup> Johannes Paul II. am 13. Juni 1991, zit. im o.g. Wort der deutschen Bischöfe (Anm.1).

## 1. Die Diskussion in den USA (und anderen angelsächsischen Ländern)

### *a) Jüdische Überlegungen<sup>5</sup>*

Die stärksten Anstöße für die Theologie nach Auschwitz kamen aus dem US-amerikanischen Judentum, zu dem heute die meisten Juden der Welt, nahezu 6 Millionen, gehören. Von der Mitte der sechziger Jahre an fanden die Reflexionen über die Möglichkeit jüdischen Existierens und Glaubens ›nach Auschwitz‹ ihren Ausdruck in zahlreichen Monographien, in engagiert geführten Debatten und kontinuierlich entstehenden Beiträgen für Konferenzen, Anthologien und Zeitschriften. Bezogen auf andere Themen der jüdischen Theologie handelt es sich beim Nachdenken über Auschwitz um den am intensivsten geführten, gewichtigsten und in sich geschlossensten innerjüdischen Diskurs unserer Zeit.<sup>6</sup> Für die Annäherung an Bedeutung und Dimension des Holocaust erlangten diese Beiträge schnell richtungsweisende Relevanz nicht nur innerhalb des Judentums, sondern wirkten weit in andere Teile hauptsächlich der englischsprachigen Welt hinein.

Bedeutsam ist aber zunächst die Tatsache des beinahe völligen Schweigens der jüdischen Theologie zum Holocaust bis in die sechziger Jahre hinein. Nach Deutungsversuchen noch während des Holocaust selbst, die u. a. die Katastrophe als Strafe Gottes für die zionistisch-säkulare Bewegung bzw. für die zu weitgehende Assimilation der Diasporajuden sahen<sup>7</sup>, fanden sich dazu nach dem Krieg fast 20 Jahre lang keine Äußerungen jüdischer Theologen. Eine 1966 veröffentlichte Umfrage zur Lage des jüdischen Glaubens führte den Holocaust als Frage nicht einmal auf, und nur vereinzelt verwiesen Befragte in ihren Antworten auf ihn.<sup>8</sup>

Ein äußerer Grund für dieses lange Schweigen mag in der Präzedenzlosigkeit des Ereignisses gelegen haben. Erst im Laufe der Jahre, mit der genaueren Auswertung der historischen Daten, wurde allmählich deutlich, daß es sich bei Auschwitz nicht nur um einen weiteren, lediglich zahlenmäßig hervorstechenden Pogrom handelte, sondern um etwas noch nie Dagewesenes, das mit den bis dahin vorhandenen Kategorien gar nicht zu fassen war. Dementsprechend verwiesen manche Autoren in ihren Arbeiten auf Ereignisse wie etwa den Jerusalemer Eichmann-Prozeß 1961 und den Frankfurter Auschwitz-Prozeß 1963<sup>9</sup>, die den Holocaust in seiner nun deutlicher werdenden Dimension breiteren Schichten ins Bewußtsein riefen, oder sie bezogen sich ausdrücklich auf den erreichten

<sup>5</sup> Einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Diskussion gibt der Aufsatzband von S.L. JACOBS (Hg.), *Contemporary Jewish Religious Responses to the Shoah* (Studies in the Shoah, Bd. 5), Lanham u.a. 1993.

<sup>6</sup> Vgl. C. MÜNZ, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz und jüdisches Gedächtnis*, Gütersloh 1995.

<sup>7</sup> Vgl. J. TEITELBOIM, *Sefer Vajoel Moshe* (hebr.), Brooklyn 1962, 5. Aufl. New York 1978; I.S. TEICHTHAL, *Sefer Em Habanim Smechah* (hebr.), Budapest 1943.

<sup>8</sup> *The State of Jewish Belief: A Symposium*, in: *Commentary*, August 1966, 71–160.

<sup>9</sup> Daneben ist auch nach dem Sechs-Tage-Krieg vom Juni 1967, in dessen Umfeld im Judentum erneut das Gefühl weltweiter Verlassenheit aufkam, eine Intensivierung der theologischen Diskussion zu bemerken — vgl. M. BROCKE/H. JOCHUM, *Der Holocaust und die Theologie — »Theologie des Holocaust«*, in: dies. (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, Gütersloh 1993, 238–270, bes. 240.

Stand der Forschung, wenn sie Mitte der sechziger Jahre schließlich feststellten, »die Fakten liegen auf dem Tisch«<sup>10</sup>; nun sei es Feigheit, sich als Theologe nicht damit auseinanderzusetzen.

Wichtiger aber war wohl der »innere Grund« für dieses Schweigen. Nicht nur brauchte es Zeit, wie Ignaz Maybaum notierte, »um nach einem schweren Schlag wieder zu sich zu kommen«, sondern es drängte sich eben auch bedrohlich die Frage auf, wie »das alles« vor dem Gott geschehen konnte, den die Juden als den Erretter aus der Unterdrückung des Pharaos anbeteten.<sup>11</sup> Deshalb sprach Emil Fackenheim davon, daß es nicht Feigheit war, die die jüdische Theologie schweigen ließ, sondern »ein erdrückendes Gefühl der außerordentlich fürchterlichen Verantwortung für vier Jahrtausende jüdischen Glaubens«. Aus gutem Grund habe man lange geschwiegen und in »Furcht und Zittern« verhartet; denn ein Brechen des Schweigens hätte immer auch die Gefahr mit sich gebracht, daß möglicherweise nach Auschwitz der Glaube an Gott nicht mehr überzeugend formulierbar sein könnte, weil traditionelle Verstehensmodelle vor dem Grauen versagten.<sup>12</sup>

Nun sei aber — so Fackenheim mit Blick vor allem auf Rubenstein — das Schweigen gebrochen worden, also müsse man auch zu verantwortlichen Antworten auf den Holocaust finden. »Schweigen wäre vielleicht auch jetzt noch am besten, gäbe es nicht die Tatsache, daß im Volk die Schleusen gebrochen sind und daß allein aus diesem Grund die Zeit des theologischen Schweigens unwiderruflich vorbei ist.«<sup>13</sup>

Die theologische Reflexion begann zunächst mit Versuchen, die Shoah mittels traditioneller Verstehensansätze religiös zu deuten. Als klassisch kann hier die Position des nach Großbritannien emigrierten Reformrabbiners Ignaz Maybaum gelten. Maybaum deutete die Katastrophe von Auschwitz als »dritten churban«. Mit *churban*, dem hebräischen Wort für Zerstörung, wurden bis dahin nur die Zerstörungen des salomonischen und des herodianischen Tempels bezeichnet. Maybaum zufolge hat sich bisher jeder *churban* zugleich als Strafergericht Gottes wie auch als Eröffnung neuer Zukunft erwiesen. Dementsprechend müsse nun auch der dritte *churban* als Strafe *und* als messianisches Ereignis verstanden werden. Der erste *churban*, die Zerstörung des Tempels Salomos, habe Israel ins Exil getrieben und es so zum Volk der Diaspora gemacht, zu einem Volk ohne Land und Staat, das dennoch eine heilige Mission habe. Der zweite *churban*, die Zerstörung des Tempels Herodes', brachte mit der Synagoge eine Form der Gottesverehrung, bei der keine blutigen Opfer mehr für notwendig erachtet wurden. Der dritte *churban* habe nun die überkommene mittelalterliche jüdische Lebensweise in eng umgrenzten, festgefühten Gemeindeordnungen zerstört. Dadurch sei das Judentum zur Weltdiaspora ge-

<sup>10</sup> R.L. RUBENSTEIN, *Homeland and Holocaust. The Religious Situation 1968*, Boston 1969, 110. Ein Meilenstein war hierzu die erste umfassende Forschungsarbeit zur nationalsozialistischen Judenvernichtung des amerikanischen Historikers R. HILBERG: *The Destruction of the European Jews*, Chicago 1961 (deutsche Erstausgabe: Berlin 1982).

<sup>11</sup> I. MAYBAUM, *Der dritte Churban*, in: M. BROCKE/H. JOCHUM (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein*, aaO., 9–19, 16.

<sup>12</sup> E.L. FACKENHEIM, *Die gebietende Stimme von Auschwitz*, in: M. BROCKE/H. JOCHUM (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein*, aaO., Gütersloh 1993, 73–110, hier 80f. (Auszug aus: ders., *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Theological Reflections*, New York 1970).

<sup>13</sup> Ebd. 81.

worden und habe seither die Mission, Gott überall auf der Welt zu bezeugen. Die sechs Millionen ermordeter Juden seien darum Märtyrer, die wie der jesajanische Gottesknecht stellvertretend für die Sünden anderer gestorben seien.<sup>14</sup> Zu diesen Sünden gehörten laut Maybaum der Isolationismus Amerikas, die nationalistische Stagnation Europas, die Unbeweglichkeit des Christentums wie des Judentums. Das Unerhörte dieser Deutung ist Maybaum dabei durchaus bewußt, doch er beruft sich auf seine Pflicht, die Gegenwart im Lichte der jüdischen Tradition zu deuten. Damit sei der Schrecken keineswegs erklärt, der Wille Gottes bleibe geheimnisvoll: »Sollen wir sagen, daß der *churban* diesen Fortschritt bewirkte?! Wie schrecklich, daß wir für diesen Fortschritt mit dem Tod von sechs Millionen Märtyrern bezahlt haben. Könnt ihr das verstehen? Ich nicht. Und ihr auch nicht. Es ist uns nicht gegeben, das zu verstehen. Uns bleibt es, die Werke Gottes zu preisen.«<sup>15</sup>

Gegen die Vorstellung, daß es Gottes Wille gewesen sein sollte, mit Hilfe von Hitler das europäische Judentum auszurotten, protestierte Richard L. Rubenstein in seinem Werk »After Auschwitz«<sup>16</sup> energisch. Wenn es die Konsequenz der biblischen Bundestheologie sein sollte, Auschwitz als Strafe Gottes zu verstehen, dann konnte Rubensteins Antwort darauf nur lauten, daß dieser Gott des Bundes tot sei. So verwarf er in seinem Programm der »Demythologisierung« den Glauben an Gottes Geschichtswirken und seine Vorsehung ebenso wie die Vorstellung der Auserwähltheit Israels. Die Welt sei in ihrer Absurdität zu akzeptieren. Das Leben habe keinen Sinn mehr außer dem, den man ihm selber gebe. Und die Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft hätten in ihrer Verzweiflung nach dem Verlust all dessen, woran sie geglaubt hatten, niemanden mehr als nur — einander. Die Aufrechterhaltung der jüdischen Gemeinden und der Aufbau des jüdischen Staates seien darum noch nie so wichtig gewesen wie seit dem Holocaust.

Rubensteins »Gewaltstreich«<sup>17</sup> war sofort heftig umstritten, dennoch kommt ihm das Verdienst zu, die traditionelle Sündenstraftheologie als erster umfassend kritisiert und damit das Feld für neue Überlegungen freigemacht zu haben. So entwickelte Emil Fackenheim seinen Ansatz in intensiver kritischer Auseinandersetzung mit Rubensteins Forderungen. Auch er lehnt die traditionelle Vorstellung von Auschwitz als einem Strafgericht ab: »Sollen ›Sünde‹ und ›Sündenstrafe‹ einen individuellen Unterton erhalten? Was für ein frevelhafter Gedanke, wenn unter den Opfern der Nazis mehr als eine Million Kinder waren.«<sup>18</sup> Auch andere Midraschim, traditionelle Deutungsweisen, verwirft Fackenheim — mit Blick auf die Einzigartigkeit des Geschehenen. So sei z. B. die Vorstellung vom Holocaust als einem jüdischen Martyrium äußerst problematisch geworden. Denn ein wirkliches Martyrium beruhe auf der freien Entscheidung des Märtyrers zum

<sup>14</sup> Das stellvertretende Sühneleiden der Juden sei darum eine bessere Explikation des Leidens Jesu, als es christliche Theologie auszudrücken vermocht habe — vgl. I. MAYBAUM, *Der dritte Churban*, aaO., besonders 15.

<sup>15</sup> Ebd. 12.

<sup>16</sup> R.L. RUBENSTEIN, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis/New York 1966.

<sup>17</sup> So Y. AMIR, *Jüdisch-theologische Positionen nach Auschwitz*, in: G.B. GINZEL (Hg.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, Heidelberg 1980, 439–455, hier 444.

<sup>18</sup> E. L. FACKENHEIM, *Die gebietende Stimme von Auschwitz*, aaO., 81.

*kiddush hashem*, zur Heiligung des Namens Gottes. Aber die Juden, die in Auschwitz starben, hatten nicht die Wahl, als Juden zu sterben oder zu konvertieren, wie das in anderen Zeiten wenigstens theoretisch der Fall gewesen sei. In Auschwitz spielte es keine Rolle, ob ein Jude religiös war oder nicht. Nach Auffassung der Nazis war ein jüdisches Großelternteil hinreichender Grund für die Ermordung eines Menschen. Zudem war die Mordmaschinerie darauf abgestellt, Glauben und Würde der Menschen zu vernichten, noch bevor man ihre Leiber vernichtete. »Auschwitz war der äußerste, der teuflischste Versuch, der jemals unternommen wurde, das Martyrium selbst zu morden, und falls das mißlänge, allen Tod, einschließlich des Martyriums, seiner Würde zu berauben.«<sup>19</sup> Dennoch widersprach Fackenheim Rubensteins Konsequenz, der Proklamation des Todes Gottes. Indem die Juden auch noch ihren Glauben aufgaben, würde der Sieg der Nationalsozialisten komplett. Statt dessen sei nach dem Zerschlagen der traditionellen Deutungsformen aus Auschwitz eine »gebietende Stimme« zu vernehmen, die vor allem verlange, der Opfer in Respekt zu gedenken und deshalb der versuchten Vernichtung von Juden und Judentum durch nichts Vorschub zu leisten. Man dürfe Hitler nicht den posthumen Sieg überlassen, als habe er es doch geschafft, Glauben und Identität der Juden zu zerstören. Auschwitz sei zwar keinerlei Sinn zuzusprechen, keinesfalls sei es religiös zu überhöhen, aber alle Juden müßten an ihrem Judentum nun unbedingt festhalten, alle religiösen Juden unbedingt ihren Glauben bewahren. Ein Ablassen vom Judentum gebe den Mördern recht, und das wäre ein Frevel an den Opfern. Die »gebietende Stimme von Auschwitz« verlange das Gegenteil. Solches Ausharren habe sein Vorbild in der jüdischen Tradition, auf den Messias zu warten, auch wenn sein Kommen noch ausbleibe. Auf ein jiddisches Getto-Lied anspielend schreibt Fackenheim: »'Mir seinen do' — wir sind hier, existieren, überleben, harren aus, legen Zeugnis ab vor Gott und Mensch, selbst wenn Gott und Mensch uns im Stich gelassen haben.«<sup>20</sup>

Während Fackenheim im Anschluß an Martin Buber davon ausgeht, daß die Ich-Du-Begegnung zwischen Mensch und Gott grundsätzlich überall geschehen kann, also auch in Auschwitz, ist für Eliezer Berkovits Gott nur noch in Paradoxen denkbar. Einerseits müsse sich Gott um der Freiheit der Menschen willen direkter Eingriffe in der Welt enthalten, andererseits dürfe er aber, wenn der Mensch nicht durch den Menschen umkommen soll, seiner Schöpfung nicht seine Vorsehung entziehen. So bedinge Gottes notwendige Abwesenheit das Leiden Unschuldiger, gleichzeitig werde Gottes notwendige Gegenwart das Böse letztlich nicht triumphieren lassen. Deshalb gebe es Hoffnung, auch wenn Gott sein Antlitz aus unerklärlichen Gründen zeitweise verberge.<sup>21</sup>

Gemeinsam ist allen diesen jüdischen Überlegungen zum Holocaust, daß sie die großen Leitfragen nicht primär aus historischer, soziologischer oder philosophischer Perspektive stellen, sondern daß es sich dabei in erster Linie um einen geschichtstheologischen Diskurs handelt. Der geschichtliche Bund Gottes mit Israel ist das grundlegende Stichwort vieler Reflexionen. Die hinter den Deutungsversuchen des Holocaust und hinter den Bemühungen um eine angemessene Form der Erinnerung stehende Aufgabe ist die immer

<sup>19</sup> Ebd. 83.

<sup>20</sup> Ebd. 110.

<sup>21</sup> E. BERKOVITS, *Faith After the Holocaust*, New York 1973.

wieder neu zu leistende »Verhältnisbestimmung von geschichtlichem und religiösem Selbstverständnis«<sup>22</sup>. Die genuin jüdische Form der Erinnerung, die »existentielle Repräsentation«<sup>23</sup> — nicht allein die Vorfahren sind aus Ägypten herausgeführt worden, sondern *ich selbst* war Sklave in Ägypten und bin von Gott befreit worden –, bleibt somit auch für die Bestimmung des jüdischen Gedächtnisses im Angesicht von Auschwitz grundlegend. Auch wenn zunächst für einige Jahre theologisches Schweigen über das Geschehen bewahrt wurde, war es letztlich für das jüdische Selbst- und Geschichtsverständnis undenkbar, keine reflektierte und entschiedene Haltung gegenüber der Shoah zu entwickeln.

### b) Christliche Reaktionen<sup>24</sup>

Der christliche Diskurs über Auschwitz war in Nordamerika eine direkte Reaktion auf die lebhaft geführte jüdische Diskussion, innerhalb derer auch Herausforderungen und Anklagen an das Christentum formuliert worden waren.<sup>25</sup> Die christlichen Theologen entwickelten darum ihre eigenen Sprechversuche nach Auschwitz in enger Auseinandersetzung mit den Entwürfen jüdischer Theologen sowie mit dem Werk des Schriftstellers und Auschwitz-Überlebenden Elie Wiesel. Der Antwortcharakter der christlichen Konzeptionen zeigte sich auch in dem Wissen darum, daß christliche Theologen in anderer Weise vor Auschwitz stehen als jüdische, weshalb die christlichen Fragestellungen zum Teil anders lauten mußten als die jüdischen. Während sich für die Überlebenden und die Nachkommen der Opfer der Shoah als erstes die Frage nach der Treue Gottes stelle, kämen Christen nicht darum herum, auch nach der Mitschuld von Christen und der christlichen Tradition zu fragen. »Es geht nicht nur darum, daß in der Geschichte ein großes Übel geschehen ist, sondern darum, daß die Grundlagen dafür in beinahe zweitausend Jahren des christlichen Antijudaismus gelegt wurden in Form von Verfolgungen, Pogromen und Vertreibungen.«<sup>26</sup> Wenn auch der Antijudaismus bereits vor Auschwitz ein Übel gewesen sei, so sei nach Auschwitz das Fortbestehen des Christentums nur noch nach dem Eingeständnis dieser schmerzlichen Tatsache denkbar. Ein Darüberhinwegsehen würde das Christentum letztlich bis in seinen innersten Kern hinein zerstören, denn weiterzumachen, »als wäre nichts gewesen« (D.F. Fasching), ließe letztlich jede leben-

<sup>22</sup> C. MÜNZ, *Geschichtstheologie und jüdisches Gedächtnis nach Auschwitz. Über den Versuch, den Schrecken der Geschichte zu bannen* (Materialien Nr. 11 der Arbeitsstelle Fritz Bauer Institut), Frankfurt am Main 1995, 10.

<sup>23</sup> Ebd. 20.

<sup>24</sup> Einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Diskussion gibt der Aufsatzband von S.L. JACOBS (Hg.), *Contemporary Christian Religious Responses to the Shoah* (Studies in the Shoah, Bd. 6), Lanham u.a. 1993.

<sup>25</sup> Vgl. z.B. I. Greenbergs Überlegungen zur christlichen Judenfeindschaft, die er in die Frage münden läßt, ob es nach der Schreckensbilanz von 6 Millionen Toten nicht besser gewesen wäre, Jesus wäre nicht gekommen (I. GREENBERG, *Cloud of Smoke, Pillar of Fire. Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust*, in: E. FLEISCHNER (Hg.), *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust*, New York 1977, 7–55, hier 13).

<sup>26</sup> D. FASCHING, *Narrative Theology after Auschwitz. From Alienation to Ethics*, Minneapolis 1992, 21.

dige Tradition zu einem maskenhaften Zeremoniell erstarren. Die im Raum stehenden Fragen müßten unbedingt bearbeitet werden.<sup>27</sup>

Manche Autoren führte diese Auseinandersetzung schließlich zu der Frage, ob man nach Auschwitz überhaupt noch Christ sein könne. Sie scheint der innere Antrieb vieler Arbeiten zum Thema zu sein; sie läßt sich nicht ruhigstellen, wie auch immer die Antworten auf sie ausfallen. »Diejenigen, die die Frage affirmativ beantworten, sehen sich sogleich konfrontiert mit der weiteren Frage nach dem Wie. Was aber können jene, die mit Nein antworten, der Welt anstelle des Christentums anbieten? Säkularität, Humanismus, Glaube an den Menschen statt an Gott? Aber war nicht gerade Auschwitz das Werk des Menschen? Das Dilemma stellt sich für den Christen besonders akut dar.«<sup>28</sup>

Aus diesem Grunde vertrat Franklin H. Littell die Ansicht, daß der Holocaust das wichtigste Ereignis auch in der neueren Kirchengeschichte sei. Auschwitz sei nicht einfach ein weiteres Beispiel für Unmenschlichkeit, sondern »es war die äußerste Gotteslästerung der getauften Heiden, eine offene Revolte gegen den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs — und gegen das jüdische Volk, das an seinem Bund festhielt, während die Christen ... zu Verrätern wurden.«<sup>29</sup> Der eklatante Mangel an christlicher Solidarität mit den verfolgten Juden habe seinen Grund insbesondere darin, daß Christen bisher kaum in der Lage gewesen seien, »Christus zu bekennen, ohne die Integrität und die Gültigkeit des weiterbestehenden Bundes des jüdischen Volkes zu leugnen.«<sup>30</sup>

In der Konsequenz dieses Gedankens lag es, daß man in einem Zweig der Diskussion den Implikationen für die Christologie nachging. Auf dem Hintergrund einer Hermeneutik christlicher Mitschuld schreckte man vor radikalen Anfragen nicht zurück (wobei sich in diesen Fragen bis heute kaum ein Konsens herauszukristallisieren scheint): Ist der Antijudaismus die »linke Hand der Christologie« (Ruether)? Müssen die christologischen Aussagen eher eschatologisch denn als positive Heilstatsachen verstanden werden? Ist die Messianität Jesu angesichts jüdischer Messias-Kriterien aufrechtzuerhalten? Enthält die Rede von der Auferstehung zuviel christlichen Triumphalismus? Oder muß die Auferstehung deutlicher als Auferweckungstat Gottes interpretiert werden, das Heil also weniger vom Kreuz als vom Handeln Gottes erhoffen?<sup>31</sup>

Damit ist aber die Kette der Fragen noch nicht zu ihrem Ende gekommen. Auch die Revision christologischer Ansätze könne, so David Tracy, nicht genügen. »Denn ... selbst die beste theologische Revision zentraler Symbole beider Traditionen (das Bundessym-

<sup>27</sup> Siehe dazu vor allem R. R. RUETHER, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York 1974 (deutsch: *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978); A. T. DAVIES (Hg.), *Anti-Semitism and the Foundations of Christianity*, New York 1979; F. H. LITTELL, *The Crucifixion of the Jews: The Failure of Christians to Understand the Jewish Experience*, New York 1975.

<sup>28</sup> E. FLEISCHNER, Introduction, in: dies. (Hg.), *Auschwitz*, aaO., iv–xv, hier x.

<sup>29</sup> F. H. LITTELL, *Particularism and Universalism in Religious Perspective*, zit. nach A. u. R. ECKARDT, *Christentum und Judentum: Die theologische und moralische Problematik der Vernichtung des europäischen Judentums*, in: *EvTh* 36 (1976), 406–426, hier 416.

<sup>30</sup> D. F. FASCHING, *Narrative Theology*, aaO., 21.

<sup>31</sup> Siehe vor allem J. T. PAWLIKOWSKI, *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue*, New York 1982; A. u. R. ECKARDT, *Long Night's Journey Into Day. A Revised Retrospective on the Holocaust*, Detroit 1988; P. v. BUREN, *A Theology of the Jewish-Christian Reality*, 3 Bde., New York 1980–1988.

bol für viele jüdische Theologen; das Christussymbol für viele christliche Theologen) muß letztlich jene Gedanken erbringen, die jede ordentliche theologische Reflexion konstituieren: Gedanken zur Realität Gottes.«<sup>32</sup>

Zwar betone die christliche Tradition einerseits, daß Gott für das Böse nicht verantwortlich zu machen sei, andererseits aber beinhalte die Vorstellung von Gott als dem Herrn der Geschichte, daß Gott menschliche Sünden und Verbrechen letztlich doch zulasse und ihnen einen Sinn innerhalb seines Heilsplanes gegeben habe. Damit hätte auch Auschwitz einen Platz in der göttlichen Vorsehung — das aber würde, so meint Gregory Baum<sup>33</sup>, aus Gott ein Ungeheuer machen. Traditionelle Begriffe wie Vorsehung, Allwissenheit und Allmacht Gottes müßten deshalb neu verstanden werden. Gottes Vorsehung könne *nur* noch heißen, daß Gott dem Menschen immer wieder neues Leben und neue Möglichkeiten anbiete, menschlich zu sein — auch in Situationen extremen Leidens. Seine Allwissenheit zeige sich *nur* noch darin, daß auch die schrecklichste Situation eine »Berufung zu größerer Einsicht« offenbare. Und seine Allmacht schließlich könne *nur* noch dahingehend geglaubt werden, daß es »keine noch so zerstörende Lage gibt, in der nicht dem Menschen innere Kraft angeboten wird, durch die er ein größeres Maß an Menschlichkeit gewinnen kann.«<sup>34</sup>

Darüber hinausgehend wurde auch gefragt, ob es nicht eine Weise des theologischen Umgangs mit Auschwitz sein könne, mit Gott zu hadern, ihn anzuklagen, weil er, als Schöpfer dieser Welt, die letzte und grundlegende Verantwortung für die entsetzlichen Leiden in seiner Schöpfung trage.<sup>35</sup> Damit werde zum einen versucht, lieber mit Gott zu rechten als den Glauben ganz aufzugeben. Zum anderen gehe es darum, christlicherseits Anschluß an die jüdische Tradition zu finden, sich Gott nicht grundsätzlich zu fügen, sondern auch mit ihm zu streiten und zu kämpfen: der Kampf Jakobs mit dem Fremden am Jabbok (Gen 32,23–30) ist dafür eines der biblischen Vorbilder: »Ich lasse Dich nicht los, wenn du mich nicht segnest.«<sup>36</sup>

Die Begegnung mit dem Fremden wurde schließlich zu einem der wichtigsten Stichworte der amerikanischen Theologie nach Auschwitz. Es hat mehrere Implikationen. Nach der jahrhundertelangen Ausblendung der jüdischen Wurzeln des Christentums sei das heutige Judentum das fremde Gegenüber der christlichen Theologie und ihr bleibender notwendiger Dialogpartner in der Zukunft. Fremde seien aber auch die Opfer und Überlebenden des Holocaust, deren befremdende und erschreckende Berichte gehört werden müßten. Viele christliche Theologen griffen in diesem Zusammenhang das Kriterium des Rabbi Greenberg auf: »Kein Statement, theologischer oder sonstiger Art, sollte gemacht werden, wenn es nicht glaubhaft ist in der Gegenwart der verbrennenden Kinder [von Auschwitz].«<sup>37</sup> Christliche Theologie müsse lernen, sich durch Dialog oder

<sup>32</sup> D. TRACY, Foreword, in: A. A. COHEN, *The Tremendum. A Theological Interpretation of the Holocaust*, New York 1981, brosch. Ausgabe 1993, vii–xiii, hier xiii.

<sup>33</sup> G. BAUM, *Man Becoming: God in Secular Experience*, New York 1971. Vgl. auch ders., *Christian Theology After Auschwitz*, London 1976.

<sup>34</sup> G. BAUM, *Man Becoming: God in Secular Experience*, aaO., 242.

<sup>35</sup> R. ECKARDT, *Is the Holocaust Unique?* in: *Worldview* 17, September 1974, 34.

<sup>36</sup> D.F. FASCHING, *Narrative Theology*, aaO., 1 ff.

<sup>37</sup> I. GREENBERG, *Cloud of Smoke, Pillar of Fire*, aaO., 23.



durch Einfühlung in die Perspektive derjenigen zu versetzen, die außerhalb der christlichen Tradition stehen oder die von dieser Tradition in Mitleidenschaft gezogen wurden. Dieser Perspektivenwechsel lasse die eigene Tradition fremd erscheinen, was zum kritischen Blick und zur Suche nach neuen Wegen erst befähige. Nur eine Theologie, die auf diesem Wege zu Respekt und Sensibilität für den fremden ›Anderen‹ finde, werde auch etwas vom ›ganz Anderen‹ verstehen und ihn glaubwürdig bezeugen können.<sup>38</sup>

## 2. Die Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland

Der evangelische Theologe Marten Marquardt beschreibt die Situation in Deutschland unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg mit den Worten: »Als Auschwitz hätte in unser Bewußtsein dringen können, waren wir zunächst alle sprachlos, Juden und Christen. Vor der Rampe der Selektionen stieß offenbar jeder an die Grenzen der eigenen Sprache.«<sup>39</sup> Am Anfang standen Hilflosigkeit und Schweigen angesichts des Geschehenen. Es muß aber bezweifelt werden, ob damals »Auschwitz hätte in unser Bewußtsein dringen können«. Wie bereits angedeutet, war ein längerer Prozeß vonnöten, Auschwitz durch Erheben aller Informationen und Daten von anderen Kriegsgreueln zu unterscheiden und es im Laufe der Jahre als ein Ereignis zu begreifen, das in der Menschheitsgeschichte bisher ohne Parallele ist. Darüber hinaus stellte die Nachkriegssituation in Deutschland — die zerstörten Städte und Kommunikationsstrukturen, der Zustrom von Flüchtlingen aus Osteuropa, die wirtschaftliche Not — »so vordringliche Aufgaben, daß das Bekanntwerden der Greuel zwar weithin ungläubiges Entsetzen und momentanen persönlichen Hilfswillen auslöste; doch eine systematische Besinnung auf das Geschehene ... konnte ... weithin verdrängt werden. Die Juden waren verschwunden, nur wenige trauerten um sie.«<sup>40</sup> Erst um 1960 wurde »Auschwitz« in Deutschland zum feststehenden Begriff, nicht nur, um die »Hauptstadt« des europaweiten Netzes der nationalsozialistischen Konzentrationslager zu benennen, sondern auch als Terminus für den millionenfachen Mord am jüdischen Volk.<sup>41</sup>

### *a) Das Ringen um die Bewertung kirchlichen Handelns und die Konturen des Geschehens (1945–1960)*

In den Jahren zwischen 1945 und 1960 beherrschten nicht Fragen nach Gott und den Möglichkeiten zu glauben die Diskussion, sondern das Ringen um das Eingeständnis christlicher Mitverantwortung für die Verbrechen des Nationalsozialismus. Dabei stand

<sup>38</sup> Vgl. D.F. FASCHING, *Narrative Theology*, aaO. 2.

<sup>39</sup> M. MARQUARDT, *Sprachlos aus Liebe zu Israel?*, in: *Junge Kirche* 52 (1991), 673–681, hier 674.

<sup>40</sup> D. GOLDSCHMIDT, *Unter der Last des Holocaust. 1945–1989: Entsetzen, Trauer, bemühter Neuanfang*, in: *Neue Sammlung* 29 (1989), 145–160, hier 150.

<sup>41</sup> Vgl. N. FREI, *Auschwitz und Holocaust. Begriff und Historiographie*, in: H. LOEWY (Hg.), *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte*, Reinbek 1992, 101–109.

hier zunächst nicht die allgemeine antijudaistische Tradition zur Debatte, sondern das konkrete Handeln der beiden großen Kirchen in der NS-Zeit.<sup>42</sup>

Auf diesem Hintergrund zäher Auseinandersetzungen um Schuld und Verantwortung meldeten sich bald auch Theologen zu Wort, ergriffen Partei gegen das Vergessen und versuchten, die Geschehnisse während des Krieges von der christlichen Botschaft her und ohne den Zwang zur Selbstrechtfertigung zu deuten.<sup>43</sup> Heinrich Fries gehörte dabei zu den ersten, die versuchten, die Verbrechen in den Konzentrationslagern zu bedenken und in Worte zu fassen: »Es gab und gibt in unserer Zeit die Lager des Todes. Wer in sie eintrat, wurde nicht nur äußerlich jeder persönlichen Würde beraubt und in allen Kräften des Geistes und des Willens gebrochen, er wurde nicht nur als rechtliche und moralische Person vernichtet, als Individuum in der Hoheit seiner Einmaligkeit ausgelöscht und zu einer Nummer, zu einem Muster ohne Wert degradiert — seine Ermordung geschah ohne Ansehen der Person. Seine Tötung war belangloser als das Zerdrücken einer Mücke, als die Ausrottung des Ungeziefers.«<sup>44</sup> Auch Hans Urs von Balthasar standen die »Gefolterten, Vergasteten, Vivisezierten, in geschlossenen Viehwagen winters Erfrorenen, von den Stiefeln der Partei ins Antlitz Getretenen«<sup>45</sup> vor Augen, wenn er über »Die Gottesfrage des heutigen Menschen« schrieb. Gemeinsam war diesen und anderen Autoren jener Zeit jedoch, daß sie an eine allgemeine, namenlose Masse von Opfern dachten, wenn sie sich die Ereignisse des Zweiten Weltkriegs in Erinnerung riefen. Daß inmitten des allgemeinen Grauens jedoch eine spezifische Vernichtungsdrohung gegen ein Volk bestand und in erschreckendem Maße ausgeführt wurde, daß es benennbare Opfer und Täter gab, wurde noch nicht in aller Deutlichkeit gesehen. Wenn gelegentlich die Sprache auf den Massenmord an den Juden kam, geschah das noch meist auf dem Hintergrund des traditionellen Schemas der jüdischen Ablehnung Christi und der darauf folgenden Strafe.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Wirkliche Schuldbekennnisse hat es in diesem Zeitraum allerdings nicht gegeben. Das sog. »Stuttgarter Schuldbekennnis« des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland z.B. erwähnt den Massenmord an den Juden Europas mit keinem Wort; auch die offiziellen katholischen Dokumente der Zeit verschleiern den Sachverhalt eher, als daß sie ihn offenlegen (vgl. dazu Anm. 2; siehe aber auch die Gegenentwürfe einer Gruppe katholischer Laien um Walter DIRKS: »Wir wollten den deutschen Bischöfen zumuten, im Namen des deutschen Katholizismus ein Mitschuldbekennnis am Nationalsozialismus abzulegen« — zit. nach L. LEMHÖFER, Die Katholiken in der Stunde Null, in: M. KRINGELS-KEMEN/ders. (Hg.), Katholische Kirche und NS-Staat, Frankfurt am Main, 3. Aufl. 1983, 101–117, hier 103). Ein qualitativ anderer Ton ist erst viel später zu hören im Dokument »Unsere Hoffnung« der Würzburger Synode der Deutschen Bischofskonferenz 1975 oder evangelischerseits etwa im Beschluß der Rheinischen Landessynode 1980 »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«. Eine umfassende Zusammenstellung der kirchlichen Dokumente bieten R. RENDTORFF/H.H. HENRIX, Die Kirchen und das Judentum, aaO. (Anm. 2).

<sup>43</sup> Siehe vor allem H. FRIES, Nihilismus. Die Gefahr unserer Zeit, Stuttgart 1949; R. GUARDINI, Verantwortung. Gedanken zur jüdischen Frage (Hochland-Bücherei 30), München 1952; ders., Die Macht. Versuch einer Wegweisung, Würzburg (1952) 5. Aufl. 1960; H.U. v. BALTHASAR, Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien/München 1956.

<sup>44</sup> H. FRIES, Nihilismus, aaO., 91.

<sup>45</sup> H. U. v. BALTHASAR, Die Gottesfrage des heutigen Menschen, aaO., 7.

<sup>46</sup> Vgl. z.B. H. FRIES, Nihilismus, aaO., 70 (dort allerdings mit kritischer Wendung gegen die Christen); M. SCHMAUS, Katholische Dogmatik, II. Band, 2. Teil »Gott der Erlöser«, München 5. Aufl. 1955; im Protestantismus vgl. z.B. das »Wort zur Judenfrage« des Reichsbruderrates der evangelischen Kirche Deutschlands vom

Romano Guardini kommt das Verdienst zu, als einer der ersten die »jüdische Frage«, wie er noch in Ermangelung eines allgemein akzeptierten Begriffs formulierte, als Zentralereignis des Nationalsozialismus thematisiert zu haben. In seiner kleinen Schrift »Verantwortung«, 1952 als Rede an der Tübinger Universität vorgetragen, führte er aus, daß das Verbrechen am jüdischen Volk äußerste Konsequenz einer Theorie war und systematisch geplant und durchgeführt wurde. Charakteristisch sei, »daß sich hier die Instinkte der Tiefe unmittelbar mit Ratio und Technik verbunden haben und damit *etwas heraufgekommen ist, das es bis dahin noch nicht gegeben hat: die Einheit von Unmenschlichkeit und Maschine.*«<sup>47</sup> Eine neue Haltung, eine Grenzüberschreitung sei damit erreicht, »etwas, das noch furchtbarer ist als das Böse; das unter keine Kategorie mehr fällt, weil es die Ansatzstelle jeder ethischen Beurteilung, nämlich die Person, grundsätzlich auslöscht.«<sup>48</sup> Damit umschrieb Guardini schon früh die Singularität des Geschehens und mahnte zur gewissenhaften Aufarbeitung. Diese sei aber »letztlich ... nur religiös möglich, auf die Gnade, die Vergebungs- und Erneuerungsmacht Gottes hin.«<sup>49</sup>

Wie schon Fries und von Balthasar sah auch Guardini die Antwort auf die Verbrechen in einer Erneuerung des Verhältnisses zu Gott; eine Erschütterung des Gottesgedankens selbst ist hier noch nicht zu spüren.<sup>50</sup> Die Ursachen von Auschwitz erblickte Guardini im Ungeist der nationalsozialistischen Ideologie, der gleichwohl auch manche Christen infiziert und schuldig habe werden lassen. Die Verbindung aber des nationalsozialistischen Antisemitismus mit dem christlichen Antijudaismus kam nicht in den Blick.

Auch evangelischerseits war in dieser Zeit die Problematisierung traditioneller christlicher Aussagen über die Juden noch kein Thema. Das Nachdenken konzentrierte sich eher auf das kirchliche Stillhalten während des großen, »Kristallnacht« genannten Pogroms vom November 1938. Hier war es vor allem Martin Niemöller, der unerschrocken mahnte und von der eigenen Schuld sprach: »Und was dann 1938 passierte und was sich daraus entwickelt hat — liebe Brüder, ich weiß nicht, ob nicht im Jüngsten Gericht Gott mich dafür ganz anders vornehmen wird als etwa die SS, weil wir es wußten.«<sup>51</sup>

Erst gegen Ende der fünfziger Jahre wurden Stimmen vernehmbar, die einen neuen, kritischen Blick auf die christliche Tradition warfen und theologische Konsequenzen anmahnten. So kritisierte von Balthasar im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Martin Buber das mangelnde christliche Bewußtsein der Herkunft aus dem Glauben Abrahams. Ein christlicher Ausschließlichkeitsanspruch, alleine das Volk Gottes zu sein, sei im Kern antijüdisch und biblisch nicht zu begründen. Nur zusammen seien Christen und

4.4.1948 (in: D. GOLDSCHMIDT/H.J. KRAUS [Hg.], *Der ungekündigte Bund. Neue Begegnung von Juden und Christen*, Stuttgart 1962, S. 251–254)

<sup>47</sup> Ebd. 17.

<sup>48</sup> Ebd. 21.

<sup>49</sup> Ebd. 37.

<sup>50</sup> Das änderte sich bei GUARDINI — wie bei vielen anderen — im Verlauf der sechziger Jahre. So berichtet z.B. Walter Dirks anlässlich eines Besuchs bei dem bereits von der Todeskrankheit gezeichneten Guardini von dessen »Frage, die ihm kein Buch, auch die Schrift selber nicht, die ihm kein Dogma und kein Lehramt, die ihm keine »Theodizee« und Theologie, auch die eigene nicht, habe beantworten können: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?« — W. DIRKS, *Ein angefochtener, sehr treuer Christ. Zur Erinnerung an Romano Guardini*, in: *Die Zeit* (13.10.1968).

<sup>51</sup> M. NIEMÖLLER, zit. nach D. GOLDSCHMIDT/H.J. KRAUS [Hg.], *Der ungekündigte Bund*, aaO., 257.

Juden »das eine Gottesvolk«, man müsse sehen, »wohin anti-jüdisches (zum Beispiel deutsches) Christentum hinführt: vom edeln Liberalismus eines Harnack schnurgerade nach Auschwitz.«<sup>52</sup> Und Helmut Gollwitzer sprach auf dem Münchner Kirchentag 1959 erstmals in aller Deutlichkeit davon, daß »die jahrhundertealte Verachtung der Juden von christlicher Seite ... die Brutstätte gewesen [sei], aus der der Mordgeist erwuchs«<sup>53</sup>. Deshalb müßten Christen und Juden zum Gespräch zusammenfinden; Christen könnten das Alte Testament nicht recht verstehen, wenn sie nicht auch die jüdischen Auslegungen kennen, und umgekehrt brauchten auch die Juden die Erkenntnisse der christlichen Exegese.

### *b) Das Ingangkommen jüdisch-christlicher Gespräche (1961–1980)*

Zwei Ereignisse bestimmten zu Anfang der sechziger Jahre in Deutschland das Klima, in dem die mit der Shoah zusammenhängenden Fragen weiter verhandelt wurden. Die Hakenkreuz-Schmierereien an der Kölner Synagoge zu Weihnachten 1959 machten vielen erst bewußt, wie virulent das antisemitische Potential in Deutschland noch war.<sup>54</sup> Und die Nachrichten vom Jerusalemer Eichmann-Prozeß 1961 lösten neben den üblich gewordenen relativierenden Statements mancherorts ein erstes tiefes Erschrecken über »unsere wahre Lage«<sup>55</sup> aus.

Vor diesem Hintergrund ist das Wagnis der Evangelischen Kirchentagsleitung zu sehen, auf Gollwitzers Münchener Vortrag hin die »Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag« zu gründen, die auf dem folgenden Kirchentag 1961 in Berlin erstmals Juden und Christen zur gemeinsamen Bibellektüre einlud. Diesem Vorbild folgend gründete auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken einen »Gesprächskreis Juden und Christen«.

Das nunmehr institutionalisierte Gespräch mit jüdischen Theologen brachte auch in die christliche Selbstbefragung eine neue Dynamik. War das Gespräch ohnehin erst möglich geworden durch das Eingeständnis der christlichen Teilnehmer, »daß die Vernichtung des ›deutschen Judentums‹ nach 1933 wesentliche Wurzeln in christlicher Irrlehre, in jahrhundertealtem christlichem Antijudaismus hat«<sup>56</sup>, so war im Angesicht realer jüdischer Gesprächspartner das Festhalten an Sündenstraftheorien oder an der Judenmission nicht mehr denkbar.<sup>57</sup> Die schonungslose Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition

<sup>52</sup> H. U. v. BALTHASAR, *Einsame Zwiesprache*, Köln/Olten 1958, 28.

<sup>53</sup> H. GOLLWITZER, *Israel und wir*, Erstdruck Berlin 1958, jetzt in: ders., *Ausgewählte Werke*, Bd. 9, München 1988, 82–102, hier 91 f.

<sup>54</sup> Vgl. N. FREI, *Auschwitz und Holocaust*, aaO., 105.

<sup>55</sup> So die Spandauer Synode in einer Stellungnahme, zit. nach D. GOLDSCHMIDT/H.J. KRAUS [Hg.], *Der ungekündigte Bund*, aaO., 264. Eine vergleichbare Resonanz in der Öffentlichkeit fand 1963 der Frankfurter Auschwitz-Prozeß.

<sup>56</sup> D. GOLDSCHMIDT, *Unter der Last des Holocaust*, aaO., 157.

<sup>57</sup> Vgl. M. MARQUARDT, *Sprachlos aus Liebe zu Israel?*, aaO., 676 ff. Siehe dazu auch das Arbeitspapier des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken »Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs« vom 8.5.1979, das von der Judenmission deutlichen und theologisch verantworteten Abstand nimmt (Wortlaut in: R. RENDTORFF/H.H. HENRIX, *Die Kirchen und das Judentum*, aaO., 252–260).

wurde unumgänglich; exegetische, kirchengeschichtliche und christologische Untersuchungen gehörten bald zu den *Desiderata*.<sup>58</sup>

Darüber hinaus wurde im Gespräch mit Juden nun deutlich, daß man nicht über das gemeinsame Erbe diskutieren und gleichzeitig von Auschwitz, der Katastrophe, die zwischen Juden und Christen steht, schweigen konnte. Inzwischen stand durch eine Reihe von Veröffentlichungen Auschwitz-Überlebender das Geschehen in den Vernichtungslagern deutlicher vor Augen, und Interessierte erfuhren von der im amerikanischen Judentum begonnenen Diskussion über die Schwierigkeiten des Glaubens nach Auschwitz. Als Reaktion darauf versuchten auch deutsche Theologen, Perspektiven für das Leben und den Glauben nach dem Holocaust zu entwerfen.<sup>59</sup>

Im Mittelpunkt der Diskussion stehen seither vor allem die Versuche von Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz. Weichenstellend ist für alle drei eine Begebenheit geworden, die Elie Wiesel in seinem Bericht aus Auschwitz erzählt:

»Die SS erhängte zwei jüdische Männer und einen Jungen vor der versammelten Lagermannschaft. Die Männer starben rasch, der Todeskampf des Jungen dauerte eine halbe Stunde. ›Wo ist Gott? Wo ist er?‹ fragte einer hinter mir. Als nach langer Zeit der Junge sich immer noch am Strick quälte, hörte ich den Mann wieder rufen: ›Wo ist Gott jetzt?‹ Und ich hörte eine Stimme in mir antworten: ›Wo ist er? Hier ist er... Er hängt dort am Galgen...«<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Wichtige Arbeiten hierzu: W.P. ECKERT/E.L. EHRlich, *Judenhaß — Schuld der Christen?! Versuch eines Gesprächs*, Essen 1964; W.P. ECKERT/N.P. LEVINSON/M. STÖHR, *Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge*, München 1967; H. GREIVE, *Theologie und Ideologie: Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918–1935*, Heidelberg 1969; B. KLAPPERT, *Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths*, München 1980; F.-W. MARQUARDT, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, München 1967; ders., *Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel. Ein dogmatisches Experiment*, München 1983; ders., *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, Eine Christologie*, 2 Bde., Gütersloh/München 1991/1993; F. MUSSNER, *Traktat über die Juden*, München 1979; P.v.d. OSTEN-SACKEN, *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch*, München 1982; R. Rendtorff, *Hat denn Gott sein Volk verstoßen? Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945: ein Kommentar*, München 1989; R. RENDTORFF/E. STEGEMANN (Hg.), *Auschwitz — Krise der christlichen Theologie*, München 1980; dies., *Arbeitsbuch Christen und Juden*, Gütersloh 1979; K.H. RENGSTORF/S. v. KORTZFLEISCH (Hg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, 2 Bde., Stuttgart 1968/70; C. THOMA, *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978; K. SCHOLDER, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, 2 Bde., Stuttgart 1977/München 1985; M. STÖHR (Hg.), *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie. Versuch der Bilanz des christlich-jüdischen Dialogs für die Systematische Theologie*, München 1981.

<sup>59</sup> Vgl. vor allem G.B. GINZEL (Hg.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, Heidelberg 1980; E. KOGON/J.B. METZ u.a., *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk*, Freiburg 1979; F.-W. MARQUARDT/A. FRIEDLANDER, *Das Schweigen der Christen und die Menschlichkeit Gottes. Gläubige Existenz nach Auschwitz*, München 1980; F.-W. MARQUARDT, *Kann man nach Auschwitz noch von Gott reden?*, in: ders., *Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin*, München 1981, 511–523; J.B. METZ, *Im Angesichte der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz*, in: *Concilium* 20, 1984, 382–389; J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972; D. SÖLLE, *Leiden*, Stuttgart/Berlin (1973) 5. Aufl. 1980; dies., *Auschwitz und kein Ende*, in: dies., *Aufrüstung tötet auch ohne Krieg*, Stuttgart 1982, 17–30; M. STÖHR (Hg.), *Erinnern, nicht vergessen. Zugänge zum Holocaust*, München 1979; G. WESSLER (Hg.), *Leben und Glauben nach dem Holocaust. Einsichten und Versuche*, Stuttgart 1980.

<sup>60</sup> E. WIESEL, *Night* (1958), Neuauf. New York 1969, 75f. Zit. nach der bei Moltmann wiedergegebenen Kurzfassung in: *Der gekreuzigte Gott*, aaO., 262.

Daß Gott am Galgen hängt, ist auch für Jürgen Moltmann die einzig mögliche Antwort. Ein Gott, der absolut, d.h. losgelöst vom Geschehen über allem thronet, ein Gott, der hier nicht mitleidet, wäre in seinen Augen Blasphemie.<sup>61</sup> In Moltmanns Entwurf ist darum alles Leiden der Welt in den innertrinitarischen Prozeß hineingenommen, in dem Gott das Sterben seines Sohnes erleidet. Jesu Auferweckung sei in diesem Prozeß die Antwort Gottes auf dessen Schrei der Verlassenheit am Kreuz und damit »der herrliche Anfang gelöster Theodizeefragen in der Welt.«<sup>62</sup>

Für Dorothee Sölle stellt sich die Frage, ob eine solche Deutung nicht Unvergleichbares vergleiche. In der Passionsgeschichte Jesu vollziehe sich die entscheidende Wendung von Jesu Bitte, verschont zu werden, hin zu der Gewißheit, daß das nicht der Fall sein würde, und schließlich zur Annahme des Leidensweges. In der Geschichte aus Auschwitz aber gebe es keine Entwicklung vom Schrei der Gottverlassenheit hin zur aktiven Annahme des Leidens in der Einheit einer Person. Werde aber diese Geschichte mit Hilfe jener von Golgatha gedeutet, so werde das sinnlos verhängte Leiden von Auschwitz mit der freien Passion Jesu gleichgesetzt — mit dem Ergebnis, daß diese Deutung »auf eine sublimale Weise Entschärfung, ja Rechtfertigung«<sup>63</sup> bewirke. Der Satz, in dem die Geschichte Elie Wiesels kulminiert, daß Gott »dort am Galgen« hänge, ist für Sölle zunächst eine Aussage über Gott: Er sei kein Henker oder Zuschauer, sondern er sei auf der Seite der Opfer, er werde gehängt. Wenn aber ein solcher Satz nicht belanglos bleiben solle, müsse er auch eine Bedeutung für den Jungen am Galgen haben. Außenstehende könnten den Satz »Hier ist er... Er hängt dort am Galgen...« hören wie das Bekenntnis des römischen Hauptmanns: »Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen« (Mt 27,54 par.). Das müsse so auch für den ermordeten Jungen — und für alle anderen — gelten: »Alle, jeder einzelne von den sechs Millionen ist Gottes geliebter Sohn gewesen.«<sup>64</sup> Das bedeute, daß dessen Schicksal alle Menschen unbedingt angehe. Alle sind dadurch zum Handeln herausgefordert — die Nachgeborenen zum Handeln an den heute leidenden Kindern. Solches Reden von Gott, das eine Handlungsperspektive einschließt, hält Dorothee Sölle für reifer als das naiv-kindliche Warten auf den supranaturalen Vater, der alles wieder gutmache. Dafür gibt sie nicht nur, wie Moltmann, das Apathieaxiom auf, sondern auch die Allmachtsprädikation. Die Macht Gottes dürfe nicht länger als verdinglichtes Etwas, sie müsse vielmehr partizipatorisch gedacht werden.<sup>65</sup> Die Macht Gottes in der Welt erweise sich durch die Menschen, die seinen Willen Realität werden ließen. Im Deutschland der Nazizeit sei Gott klein und schwach gewesen, es habe Gott an Freunden gefehlt, die seiner Macht zum Durchbruch verholfen hätten, die, in der *imitatio Dei*, Verfolgte beschützt und gegen das Unrecht gekämpft hätten.

Johann Baptist Metz hat sowohl Moltmanns als auch Sölles Deutung der Geschichte von Elie Wiesel zurückgewiesen. Ob Christen als Außenstehende überhaupt berechtigt seien, den Jungen am Galgen in Auschwitz auf irgendeine Weise mit Gott in Verbindung

<sup>61</sup> J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, aaO., 262.

<sup>62</sup> J. MOLTMANN, *Gott und Auferstehung. Auferstehungsglaube im Forum der Theodizeefrage*, in: ders., *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München/Mainz 1968, 36–56, hier 47.

<sup>63</sup> D. SÖLLE, *Leiden*, aaO., 180.

<sup>64</sup> Ebd. 182.

<sup>65</sup> Vgl. D. SÖLLE, *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart 1990, 239 ff.

zu bringen, bezweifelt er. »Ich meine, daß das nur der mit all den Kindern in Auschwitz bedrohte Jude sagen darf, er ganz allein. Hier ... versagt m.E. jede christlich-theologische Identifizierung Gottes. Sie kann, wenn überhaupt, nur der im Abgrund mit seinem Gott zusammengepeferte Jude vornehmen, derjenige, der selbst in jener Hölle steht, ›wo sich Gott und Mensch voller Entsetzen in die Augen schauen‹ (Elie Wiesel).«<sup>66</sup> Christen seien hier, ohne das Zeugnis der Juden in Auschwitz, zu einer Art »Gottlosigkeit« verurteilt. Insofern bestehe seither für die Christen eine »heilsgeschichtliche Abhängigkeit«<sup>67</sup> von den Juden. Operationen, die den Gottesbegriff korrigieren, bis er sich mit Auschwitz vereinbaren läßt, lehnt Metz ab. Er will nicht, daß die Probleme, vor die Auschwitz uns stellt, dadurch »gelöst« werden, daß die traditionelle Rede von Gott durch »eine menschenfreundlichere Projektion«<sup>68</sup> ersetzt wird. Die Irritation, die Auschwitz für unseren Gottesglauben bedeute, dürfe nicht geglättet werden. Sie führe aber zur Abkehr von einer »Theologie in Systembegriffen« und lege eine »Theologie des Subjekts« nahe, in der die Schreie der leidenden Subjekte gehört und vor Gott gebracht würden. Gott selbst aber bleibe unverfügbar, ein »Gott vor uns«<sup>69</sup>, der — in Erneuerung der messianisch-apokalyptischen Dimension des Christentums — seinen Ort habe in der »zeitlich gespannten Erwartung ... , daß Gott selbst sich an seinem Tag angesichts dieser Leidensgeschichte ›rechtfertige‹.«<sup>70</sup>

### c) Wachsendes Interesse und Vertiefung der Fragen (seit 1980)

Der Übergang von den siebziger zu den achtziger Jahren markiert einen weiteren Einschnitt in der Entwicklung des Bewußtseins von der Bedeutung der Shoah. Dafür gab es eine Reihe von Anlässen. Das öffentliche Gedenken an den Novemberpogrom, der sich 1978 zum vierzigsten Mal jährte, die überraschende Resonanz, die der Anfang 1979 gezeigte US-amerikanische mehrteilige Fernsehfilm »Holocaust« hervorrief, und die monatelange, kontrovers geführte Diskussion über die Verjährung von NS-Gewaltverbrechen, die im Sommer 1979 den Bundestag zur Aufhebung der Verjährung für Mord allgemein veranlaßte, sind hier zu nennen.<sup>71</sup>

In der Theologie wird die Herausforderung durch Auschwitz seither in wachsendem Maße empfunden und zumindest als Anstoß auch benannt. Dabei wurden die vor allem in den siebziger Jahren entwickelten Vorschläge für ein verantwortliches Reden von Gott nach Auschwitz keineswegs überall bereitwillig aufgegriffen. Vielmehr zeigte sich immer deutlicher die ganze Komplexität des Problems, die keine eilig bereitgestellten Modelle, sondern intensives weiteres Nachdenken verlangte. Arbeiten, die seither vorgelegt wurden, bemühen sich um weitere Verständigung von Christen und Juden, um neue Per-

<sup>66</sup> J.B. METZ, Im Angesichte der Juden, aaO., 386.

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> D. SÖLLE/J.B. METZ, Welches Christentum hat Zukunft? Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel, Stuttgart 1990, 33.

<sup>69</sup> Vgl. J. B. METZ, Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments, in: S. UNSELD (Hg.), Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk, Frankfurt a.M. 1965, 227–241, hier 227.

<sup>70</sup> J.B. METZ, Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: J.B. BAUER (Hg.), Entwürfe der Theologie, Graz/Wien/Köln 1985, 209–233, hier 219 f.

<sup>71</sup> Vgl. G. WESSLER, Leben und Glauben nach dem Holocaust, aaO., 5.

spektiven auf die Exegese sowohl des Alten wie des Neuen Testaments, um die Neuverhandlung der Theodizeeproblematik angesichts des Holocaust, um die Abwehr von Relativierungen des Historikerstreits 1986/87 sowie um die Beachtung der Zeugnisse der Auschwitz-Überlebenden und ihren Schutz vor vereinnahmender Interpretation.<sup>72</sup>

Vergleicht man die Situation mit derjenigen in den USA, fällt auf, daß die Begegnung mit dem »Anderen« in Deutschland weitgehend Textarbeit geblieben ist. In den USA besteht ein intensiver, lebendiger Austausch zwischen jüdischen und christlichen Theologen, der sich nicht auf feierliche und außergewöhnliche Dialog-Veranstaltungen beschränkt. Entsprechend fruchtbar, selbstkritisch und selbstbewußt sind die Ergebnisse, die diese Begegnung zeitigt. Ganz anders in Deutschland: Selbst wenn in den letzten Jahren jüdische Gelehrte in zunehmendem Maße Stellung zu religionsübergreifenden theologischen Fragen nahmen<sup>73</sup>, kann doch nichts darüber hinwegtäuschen, daß eine den USA vergleichbare lebendige Situation des Gesprächs in Deutschland nicht existiert. Nach der beinahe vollständigen Ermordung und Vertreibung der deutschen Juden fehlt den Christen der Partner. Damit hat auch die christliche Theologie in sich an diesem Verlust zu tragen: sie ermangelt ihres »Interlokutors par excellence« (D. Sölle), der das Judentum als älterer Bruder für das Christentum sein könnte. Was aus dem Christentum in Deutschland geworden wäre, hätten die Ansätze christlich-jüdischer Verständigung im Deutschland der zwanziger Jahre<sup>74</sup> weiter gedeihen können, ist nachträglich kaum zu ermes- sen.

Nicht zu übersehen ist außerdem, daß die im Dialog mit dem Judentum engagierten sowie mit einer »Theologie nach Auschwitz« befaßten christlichen Theologen immer noch eine Minderheit sind. Ob die Aufforderung der Deutschen Bischofskonferenz in ihrem »Wort zum 50. Jahrestag der Befreiung des Vernichtungslagers Auschwitz«, das

<sup>72</sup> Vgl. vor allem R. AMMICHT-QUINN, Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1992; M. GÖRG, In Abrahams Schoß. Christsein ohne Neues Testament, Düsseldorf 1993; W. GROSS/K.-J. KUSCHEL, »Ich schaffe Finsternis und Unheil!« Ist Gott verantwortlich für das Übel? Mainz 1992; Johanna KOHN, Haschoah. Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz, München/Mainz 1986; F. MUSSNER, Dürfen wir Auschwitz vergessen?, in: Freiburger Rundbrief/Neue Folge 2 (1995), 12–18; ders., »Theologie nach Auschwitz«. Versuch eines Programms, in: ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche, Freiburg u.a. 1991, 175–184; ders., Überlegungen eines Biblikers zum »Historikerstreit«, in: ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche, Freiburg u.a. 1991, 115–120; O. JOHN, »... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.« Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz, (Diss.) Münster 1982; P. PETZEL, Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie, Mainz 1994; H. PEUKERT, Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt am Main, 2. Aufl. 1988; M. ROENTGEN, Alles verstehen hieße alles verzeihen... Prolegomena zu Anlaß und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz, Bonn 1991; C. THOMA, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994;

<sup>73</sup> Vgl. z.B. E. BROCKE, Der Holocaust als Wendepunkt? in: B. KLAPPERT/H. STARCK (Hg.), Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluß der Rheinischen Landeskirche 1980, Neukirchen-Vluyn 1980, 101–110; dies., Christianisierung von Auschwitz? Ein bedrückender Vorgang, in: EK 11 (1989), 12f.; M. BROCKE/H. JOCHUM, Der Holocaust und die Theologie — »Theologie des Holocaust«, aaO.; M. BRÜMLIK, Der Anti-Alt, Wider die furchtbare Friedfertigkeit, Frankfurt 1991; ders., Schrift, Wort und Ikone. Wege aus dem Bilderverbot, Frankfurt 1994; N.P. LEVINSON, Der Messias, Stuttgart 1994.

<sup>74</sup> Vgl. M. VOLKMANN, Eine andere Frankfurter Schul'. Das Freie Jüdische Lehrhaus 1920–1927, Tübingen 1994.



Christentum solle sich seine Wurzeln in Israel mehr vergegenwärtigen, dazu führen wird, daß Auschwitz mehr als bisher auch theologisch zur Kenntnis genommen wird? Das Wort der Bischöfe hat jedenfalls deutlich gemacht, daß die Jahre des Ringens zwischen Schuldabwehr und Schuldübernahme endgültig vorbei sind. Das Eingeständnis kirchlichen Versagens wie christlicher Schuld könnte frei machen vom Zwang zur Selbstrechtfertigung und zu einer intensiven Erinnerungsarbeit. Dies sollte, sooft es in diesem Lande möglich ist, gemeinsam mit unseren »älteren Brüdern« geschehen.