

Theologische Diskussion

Zur Aktualität einer Theologie nach Auschwitz¹

Zwei Hinführungen

a) Die theologischen, kirchlichen und politischen Debatten um Auschwitz kommen nicht zur Ruhe, was in der „Natur“ des „Themas“ liegt. Die Toten dieser unermesslichen Katastrophe wehren sich auch bald 70 Jahre nach dem „Ereignis“ gegen das Vergessen. Eruptiv brechen Debatten auf, wenn an den Toten gerührt wird, wie es beispielsweise in manchen unsäglichen Aussagen und Schriften der sog. „Priesterbruderschaft Pius X.“ erfolgt, die durch die Rücknahme des Exkommunikationsdekrets gegen vier sog. „Bischöfe“ dieser Vereinigung ans Licht der Öffentlichkeit kamen. Die Empörung darüber war in den meisten Fällen nicht gespielt, nicht nur politisch korrekt, sondern entsprang dem aufrichtigen Bedürfnis, die Toten nicht zu beleidigen und die Überlebenden und deren Nachfahren vor Verleumdungen und Verleugnungen in Schutz zu nehmen. Abwehr jeden Antijudaismus¹ und Antisemitismus² gehört inzwischen zum festen Bestand der vernünftigen kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit in Deutschland, Westeuropa und Nordamerika, was eine Frucht der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, insbesondere der Erklärung „Nostra Aetate“ darstellt. Im gleichen Maße ist dies ein wesentlicher Verdienst der Neuen Politischen Theologie, die vornehmlich von Johann Baptist Metz angestoßen wurde. Ihre direkte und indirekte Wirkungsgeschichte hat eine Theologie und Kirche in Entstehung gebracht, die für Auschwitz sensibel geworden ist, zwar in je unterschiedlichem Maße, aber insgesamt doch nicht unberührt. Im Konfliktfall wie der um die Positionen mancher „Piusbrüder“ oder angesichts neu aufkeimendem Antisemitismus in der Gesellschaft wird sich zeigen, wie sehr Kirche und Theologie ihr Verhältnis zum Judentum erneuert und sich von der Erinnerung an Auschwitz verändern haben lassen.

b) Szenenwechsel: In der dreißig Meter langen Schlange Wartender vor dem Eingang zur Prinzengracht 243 in Amsterdam stehen Menschen aus allen denkbaren Nationen. Kurze Gespräche mit den Schweizern, Schotten, Kanadiern, Israelis vor und hinter uns in der Reihe ergeben ein recht einheitliches Bild: Natürlich kenne man die Geschichte der Anne Frank, die sich in diesem Haus zusammen mit ihrer Familie zwei Jahre lang versteckt hielt und dem schrecklichen Schicksal der Judenvernichtung dennoch nicht entrinnen konnte, man kenne die Geschichte, in Umrissen wenigstens, und wolle nun einmal den Ort sehen, um mehr davon zu erfahren. Die Informationsbroschüren am Eingang zeigen das globale Kolorit dieser Erinnerungsstätte: Sie

¹ Meinem theologischen Lehrer Johann Baptist Metz zum 80. Geburtstag (wenn auch aus drucktechnischen Gründen etwas verspätet) – in Dankbarkeit und Solidarität.

sind unter anderem in polnischer, russischer, japanischer Sprache erhältlich. Neben der Tatsache, dass dieses zum Museum ausgebaut Haus zufällig mitten im Herzen der wichtigsten holländischen Kultur- und Touristenstadt liegt und von daher auch quasi „im Vorbeigang“ besucht werden kann, übt die Lebens- und Leidensgeschichte des jüdischen Mädchens, das durch ihr Tagebuch der Angst, Sehnsucht und Verzweiflung posthum weltberühmt wurde, eine unbeschreibliche Faszination auf die meisten aus, die davon hören. In einem der Räume findet sich das Zitat von Primo Levi an der Wand, wonach uns diese eine Geschichte mehr bewegt als sämtliche historisch-wissenschaftlichen Abhandlungen. Aus diesem Grunde wird das Buch bis heute in vielen Schulen Europas gelesen.

Neben der Fülle an historiografischen Informationen über den Massenmord und dessen geschichtlich-politischen Kontext finden sich inzwischen zahllose solcher Berichte von konkreten Schicksalen der Opfer. Doch nur wenige der Erinnerungsbücher von Überlebenden oder Verschwundenen sind wie das von Anne Frank Bestseller geworden. Die Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk sind so gewaltig, dass sie schwer oder gar nicht in Sprache und Bild zu fassen und wenn, dann nur schwer zu lesen oder anzuschauen sind. „Lernt also zu schweigen!“ – lautet der Imperativ des Auschwitz-Überlebenden Elie Wiesel am Ende eines seiner frühen Essays, seines „Plädoyer für die Toten“.² „Uns bleibt nur, den Kopf zu senken und zu schweigen. [...] Sie wollen verstehen? Es gibt nichts mehr zu verstehen. Sie wollen etwas erfahren? Es gibt nichts mehr zu erfahren.“³ Die Toten zu berühren, macht nach der jüdische Tradition unrein. Für die Toten der Schoah, so Wiesel, bedeute dies: Wer sich ihrer bemächtigt und sie für seine Zwecke missbraucht, wer ihren Tod leugnet oder wer alles über sie zu wissen glaubt und meint, alles über sie sagen zu können und zu dürfen, vergeht sich an ihnen: „Lasst sie also in Ruhe. Grabt diese Toten ohne Begräbnis nicht aus.“⁴ Diese Maßgabe liest sich auf den ersten Blick wie ein Erinnerungsverbot. Heißt, die Toten in Ruhe zu lassen, ihr Schicksal zu vergessen, bedeutet schweigen *ver*-schweigen? Gegen das *Ver*-schweigen hat sich die Neue Politische Theologie von ihren Anfängen der Erinnerung an Auschwitz gestellt. Sie versucht den schwierigen Pfad zwischen Verzwecken und Verschweigen der Opfer zu gehen. Der vorliegende Beitrag geht von einer Schlüsselrolle der Neuen Politischen Theologie im Anschluss an Metz in der theologischen und kirchlichen Auseinandersetzung um ein erneuertes Verhältnis zum Judentum und die Erinnerung an Auschwitz aus. Um ihr Anliegen näher zu verstehen, werden im Folgenden drei Schritte unternommen. In einem ersten Schritt wird die Genese der Theologie nach Auschwitz im Kontext der Neuen Politischen Theologie in groben Pinselstrichen nachgezeichnet (historischer Zugang); im zweiten Teil werden die Basiskategorien einer Theologie nach Auschwitz benannt (systematischer Zugang), um schließlich in Thesen-

² Wiesel, E., *Gesang der Toten* [1966], Freiburg u.a. 1987, 154–177.

³ Ebd., 177.

⁴ Ebd., 159.

form einige aktuelle Herausforderungen und Konsequenzen aufzuzeigen (praktischer Zugang). Bei dieser Aufteilung ist vorausgesetzt, dass sie rein analytisch und darstellungsbedingt dreigeteilt ist. Im Sinne einer politisch denkenden und praktisch orientierten Theologie ist historische und systematische Reflexion immer zugleich praktischer Natur – und vice versa.⁵

1 Genese der Theologie nach Auschwitz im Kontext der Neuen Politischen Theologie

„Spät, zu spät...“: Zu den Anfängen des theologischen Nachdenkens über Auschwitz in Deutschland

Als 25 bis 30 Jahre nach der Befreiung Europas von der nationalsozialistischen Herrschaft einzelne deutsche christliche Theologinnen und Theologen realisierten, dass das Faktum von Auschwitz ein epochaler Einschnitt in die westeuropäische Zivilisation und mithin die christliche Kultur inklusive ihrer Reflexionsinstanz, der Theologie, bedeutet, war es bereits zu spät. Zu spät, um irgend etwas zu verhindern; zu spät, um irgendetwas von dem Schrecken ungeschehen zu machen. Bei jenen Wenigen machte sich die Ausichtslosigkeit des Unterfangens, Auschwitz und die Theologie zusammen zu denken, breit – wohl einer der Gründe, warum andere Theologen das Thema eher mieden oder bis heute verdrängen. Zu den wichtigsten Namen derer, die sich in jenen Jahren Auschwitz theologisch stellten, gehören Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Dorothee Sölle. Sie haben gemeinsam, aber dann auch wieder auf je eigenen und sehr verschiedenen Wegen, die Herausforderung erkannt und theologisch durchbuchstabiert, die die Judenvernichtung darstellt. Alle drei geben in späteren Jahren Rechenschaft über die Anfänge:

Johann Baptist Metz⁶ erinnert sich an ein Podiumsgespräch im Jahr 1967, also mitten in der Politisierung der spätsechziger Jahre, bei der er in einer öffentlichen Diskussionsrunde zusammen mit Karl Rahner von dem tschechischen Philosophen Milan Machove gefragt wurde, ob Christen nach Auschwitz noch an Gott glauben könnten. „Ich habe schließlich geantwortet“, so Metz, „was ich auch heute antworten würde: Wir können *nach* Auschwitz beten, weil auch *in* Auschwitz gebetet wurde – im Gesang, im Geschrei der jüdischen Opfer.“⁷ In dieser Antwort ist bereits die Kategorie der Opfer enthalten, eine theologische Hermeneutik, die Metzens Nachdenken als katholischer Fundamentaltheologe über die Konsequenzen der Schoah für die Theologie seit den späten 1960er und den frühen 1970er Jahren bis heute entscheidend bestimmen sollte (siehe unten).

⁵ Für zahlreiche wertvolle Hinweise zu diesem Beitrag danke ich herzlich Ottmar John, Bonn.

⁶ Zur theologischen Biografie von Metz vgl. *Reikerstorfer, J.*, Im ‚Theodizeeblick‘. Die neue politische Theologie von Johann Baptist Metz, in: *Theologien der Gegenwart*, Darmstadt 2006, 142–158; *Peters, T. R.*, Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes, Mainz 1998.

⁷ Erstmals: *Metz, J. B.*, Ökumene nach Auschwitz. Das Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland, in: *Kogon, E. / Metz J. B.* (Hg.), *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*, Freiburg u.a. 1986, 121–144, 124; *Metz, J. B.*, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg u.a. 2006, 37.

In jener Zeit vollzog sich auch bei anderen ein theologisches Umdenken. Jürgen Moltmann⁸ hat erstmals in seinem berühmt gewordenen Buch „Der gekreuzigte Gott“ (1972) eine anfanghafte theologische Auseinandersetzung mit Auschwitz gewagt. Auch er hat Jahre danach über die verspätete Reaktion reflektiert:

„Erst spät, sehr spät wurden wir uns in der Nachkriegsgeneration der veränderten Situation der Theologie ‚nach Auschwitz‘ bewusst, und es sind bis heute auch nur wenige, sehr wenige in der evangelischen und der katholischen Tradition, die in Deutschland nach Umkehr suchen, weil sie die langen Wege erkennen, die zu ‚Auschwitz‘ geführt haben. Viele wollen lieber nach diesem ‚Unfall‘ so weiter machen wie vorher und meinen, dass die Theologie mit Gott jenseits dieser geschichtlichen Tragödie stehe.“⁹

Anders als Metz hat Moltmann indes seine Reflexionen inmitten seiner Kreuzestheologie angesiedelt. Für den protestantischen Theologen Moltmann ist die Christologie so zentral, dass auch Auschwitz darin seinen Platz findet. In diesem Zusammenhang spricht er explizit von einer „Theologie nach Auschwitz“, wengleich sie sich in seinem Gesamtansatz nicht markant widerspiegelt. Die traurig-berühmte Stelle aus Elie Wiesel autobiografischem Bericht „Nacht“, in der die Erhängung eines Kindes im Todeslager geschildert wird („Wo ist Gott? – Dort, dort hängt er am Galgen!“)¹⁰, interpretiert Moltmann vor dem Hintergrund seiner Theologie des leidensfähigen, pathischen Gottes.¹¹ Er argumentiert, dass „wie das Kreuz Christi, auch Auschwitz in Gott selbst ist, nämlich hineingenommen in den Schmerz des Vaters, in die Hingabe des Sohnes und in die Kraft des Heiligen Geistes. [...] Gott in Auschwitz und Auschwitz in dem gekreuzigten Gott“.¹²

Jahrzehnte später erläutert Moltmann seine Deutung nochmals: „Ich habe 1972 Elie Wiesels Auschwitzgeschichte im Sinne dieser Schechinatheologie der Rabbinen interpretiert.“ Die Zuhilfenahme der fremden, jüdischen Hermeneutik ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass das Geschehen von Auschwitz in den christologischen Gesamtentwurf integriert wird. Moltmann wurde für diese Platzierung der Reflexion über Auschwitz in seiner Kreuzestheologie von verschiedenen Seiten heftig kritisiert.¹³ Zum einen wird die Vereinhaltung jüdischer Opfer zurückgewiesen (ein jüdisches

⁸ Zur theologischen Biographie von Moltmann vgl.: Müller-Fahrenholz, G., Jürgen Moltmann. In der Befreiungsgeschichte Gottes, in: Theologien der Gegenwart, Darmstadt 2006, 159–178.

⁹ Moltmann, J., ‚Die Grube‘: – ‚Wo war Gott?‘ Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz, in: Görg, M. / Langer, M. (Hg.), Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz, Regensburg 1997, 45–60, 52.

¹⁰ Wiesel, E., Nacht [La Nuit 1958], Freiburg u.a. 1996, 93f.

¹¹ Moltmann, J., Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, 259ff.

¹² Ebd., 266f.

¹³ Besonders markant: Eckardt, A. L. / Eckardt, A. R., Long Night's Journey into Day. A Revised Retrospective on the Holocaust [1982], Detroit 1988.

Kind wird zum Christus gemacht), zum anderen wird die Theologie des „pathischen Gottes“ in Frage gestellt: Was soll daran tröstlich sein, wenn das Leid in Gott projiziert und damit gleichsam verewigt und gerechtfertigt wird?

Die protestantische Theologin Dorothee Sölle¹⁴ ging einen anderen Weg, sie entwickelte ihre Theologie weit weniger in geschlossener, systematischer Form. Auch sie wurde durch die gesellschaftlichen Entwicklungen der spätsechziger Jahre theologisch politisiert und für die Erinnerung an Auschwitz sensibilisiert. Schon die Nachkriegsjahre, die Zeit ihres Studiums, beschreibt sie als „Aufwachen“, als „politische Nötigung, sich mit der Nazi-Zeit auseinanderzusetzen“.¹⁵ Sie las das Tagebuch der Anne Frank, stellte sich zusammen mit ihrer Generation die Frage, ob ihre Eltern, ihre Lehrer, ihre Hochschullehrer ebenfalls beteiligt waren. Und weiter:

„Unsere Tradition? Hatte Martin Luther etwas damit zu tun? Wagner, Nietzsche, Heidegger? Doch um uns herum spürten wir die Verdrängung, die sich bis zur Verleugnung des Geschehenen steigern konnte, oder wenigstens die Verleugnung, etwas gewusst zu haben. Wir ärgerten uns darüber, aber es blieb auch eine starke Sensibilisierung zurück. So wurden wir für gesellschaftliche Themen und Politik sensibel.“¹⁶

Die Kölner Politischen Nachgebete, an denen zeitweise auch Heinrich Böll beteiligt war, der Protest gegen verkrustete gesellschaftliche und kirchliche Strukturen machten Sölle zu einer herausragenden Vertreterin einer politisierten Theologie, die sie in Gedichten, Reden und Essays formulierte. Später nennt sie drei Gemeinsamkeiten der Ansätze einer politischen Theologie, wie sie von Moltmann, Metz und ihr selbst entwickelt wurde:¹⁷ Neben der Thematik des Vietnam-Kriegs und des christlich-marxistischen Dialogs (unter anderem mit Ernst Bloch) war es vor allem das Erschrecken über Auschwitz, das die Theologie nicht unberührt lassen konnte. Damit verbunden war die Frage nach einer neuen Klärung des Verhältnisses zum Judentum und der Überwindung des Antijudaismus. In Sölles theologischer Biografie wurde die Beschäftigung mit dem Judentum immer wichtiger. „Das Judentum wuchs immer mehr in mein Denken hinein.“¹⁸

Sölle kommt, ähnlich wie Moltmann, an mehreren Stellen in ihrem Werk auf die Schoah im Zusammenhang mit dem Theologoumenon der Leidensfähigkeit Gottes zu sprechen. An einer Stelle nimmt sie Bezug auf die auch von Moltmann zitierte Szene aus Wiesels „Nacht“ und versteht sie ebenfalls im

¹⁴ Zur theologischen Biographie von Sölle vgl. *Boschki, R. / Rehberger, C.*, Dorothee Sölle. Religiöse Poesie und befreiende Theologie, in: *Theologien der Gegenwart*, Darmstadt 2006, 159–178.

¹⁵ Hier und zum Folgenden: *Sölle, D.*, Zur Umkehr fähig. Im Gespräch mit R. Boschki und E. Schuster, Mainz 1999, 18ff.

¹⁶ Ebd., 23.

¹⁷ *Sölle, D.*, Eine Erinnerung um der Zukunft willen. Zur Politischen Theologie, in: *Dies.*, *Mutanfälle. Texte zum Umdenken*, Hamburg 1993, 22–29.

¹⁸ *Dies.*, Zur Umkehr fähig, 19.

Kontext der Schechina-Theologie als Gegengeschichte gegen ein apathisches Gottesverständnis. Ihre christologische Folgerung: „Wir müssen lernen, in dem Satz ‚Hier ist Er, er hängt dort am Galgen‘ das Bekenntnis des römischen Hauptmanns zu hören: ‚Wahrlich, dieser ist Gottes geliebter Sohn gewesen.‘ Alle, jeder Einzelne von den sechs Millionen ist Gottes geliebter Sohn gewesen.“¹⁹ Doch Sölle ist zurückhaltender gegenüber einer christologischen Interpretation von Auschwitz. Für sie hat die Reflexion von Auschwitz vor allem Konsequenzen für die Rede von Gott: „Kann man ‚danach‘ genauso von Gott reden wie ‚davor‘?“²⁰ Für sie wird das Nach-Denken von Auschwitz zum Anstoß und zur Verpflichtung für eine grundlegende Revision der christlichen Gottesrede.

Der Impuls von Johann Baptist Metz

Analog versteht Johann Baptist Metz seine theologische Arbeit als Arbeit am Gottesbegriff. Wie Sölle sieht er drei Einbruchstellen bei der Entstehung der Neuen Politischen Theologie, die er als Unterbrechungen des theologischen Denkens markiert:²¹ zum einen Vernunftkritik, die die Aufklärung und ihr Erbe nochmals radikal anfragt und die Dialektik der Aufklärung unverstellt ernst nimmt. Dazu gehört für Metz eine grundlegende Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie, insbesondere mit Theodor W. Adorno, Max Horkheimer und Walter Benjamin. Zum anderen war und ist für Metz die unbedingte Konfrontation mit der Situation der Armut in der sogenannten „Dritten Welt“ eine theologische Herausforderung ersten Grades. Es geht darum, die Armut als strukturell bedingt wahrzunehmen, die, wie Gustavo Gutierrez nicht müde wird zu betonen, nichts anderes bedeutet als Tod. Die dritte Unterbrechung ist – nicht an letzter, sondern an zentraler Stelle – die Auseinandersetzung mit der historischen Katastrophe von Auschwitz, die als „Zivilisationsbruch“ (Dan Diner) wahrgenommen wird und nunmehr zur „inneren Situation der christlichen Gottesrede gehört“.²²

Seit den 1970er Jahren hat Metz zahlreiche Beiträge zur Theologie und Kirche nach Auschwitz sowie zum Verhältnis von Juden und Christen vorgelegt.²³ Damit hat er die entscheidenden Anstöße für ein weiteres Nachdenken über die kritische Bedeutung von Auschwitz für die christliche Gottesrede gegeben. Metz sieht Auschwitz als „Zeit-Zeichen“, das Kirche und Theologie in ihrer „oft so geschmeidigen Rede von Gott und Welt“ grundsätzlich aufrütteln und verändern muss.²⁴ Dabei darf einem, wie er sagt, nicht zu viel einfallen. Das Theologisieren in Anbetracht von Auschwitz kann nicht eloquent sein, muss eher stocken und stammeln als leichtfer-

¹⁹ Dies., Leiden, Stuttgart 1973, 182.

²⁰ Dies., Auschwitz und kein Ende, in: dies., Aufrüstung tötet auch ohne Krieg, Stuttgart 1982, 17–30, 23; eine Auschwitz-sensible Theologie hält sie in ihren Schriften konstant durch, vgl. dies., Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott, Hamburg 1992.

²¹ Metz, J. B., Vorwort zur Neuausgabe (5. Auflage) von ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1992, 11.

²² Ebd.

²³ Die wesentlichen Texte sind dokumentiert und leicht überarbeitet in: Metz, J. B., Memoria passionis.

²⁴ Ebd., 36.

tig, geistreich oder „originell“ daherkommen. Metz hat seine theologische Rede nach Auschwitz nie systematisch – im Sinne eines geschlossenen theologischen Denksystems – entfaltet, da eine solche Systematisierung genau dem zuwiderlaufen würde, was die Unterbrechungserfahrung der Katastrophe für die Theologie bedeutet. Die Neue Politische Theologie hat mit ihrem Impulsgeber Johann Baptist Metz stets der Versuchung widerstanden, Auschwitz „zu verstehen“, das heißt Auschwitz in christlich-theologischen Kategorien wahrzunehmen, in sie einzuordnen und zu deuten. Das Gedächtnis des Leidens der Anderen, die Memoria Passionis wird zu einer theologischen Grundkategorie für Theologie insgesamt,²⁵ wobei im Besonderen die spezifische Erinnerung an die Massenvernichtung der Juden durch den Nationalsozialismus ein Brenn-Punkt der Reflexion bildet.

Kontextualisierung der „Theologie nach Auschwitz“

Dem faktischen „Spät, zu spät“ der deutschen theologischen Reflexionen steht ein weitaus früher beginnendes Nachdenken über die Konsequenzen in der nordamerikanischen jüdischen und christlichen Theologie gegenüber. In der jüdischen Theologie hat die Vernichtung der europäischen Juden zweifellos seine tiefsten Narben hinterlassen. Hatten noch unzählige fromme Juden und Rabbiner während und nach der Schoah die Ereignisse im Horizont ihrer religiösen Tradition interpretiert, so wurde später für viele jüdische Gelehrte die Gottesfrage angesichts von Auschwitz zum Problem.²⁶ Sichtet man die verschiedenen Ansätze, so können drei Ströme der jüdisch-theologischen Reaktion unterschieden werden:²⁷

(1) *Kontinuität*: In orthodoxer jüdischer Theologie wird die Massenvernichtung mit den religiösen Paradigmen und Metaphern der jüdischen Tradition wahrgenommen und gedeutet. Die Rabbiner Joel Teitelbaum und M. I. Hartum beispielsweise sehen Auschwitz als Strafe Gottes für das sündige Volk Israel.²⁸ Derlei Ansätze werden entwickelt in Anknüpfung

²⁵ Ebd., 252ff.

²⁶ Darstellungen in: Katz, S. T. / Biderman, S. / Greenberg, G. (Hg.), *Wrestling with God. Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*, Oxford / New York 2007; Katz, S. T. (Hg.), *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*, New York / London 2005; Frede-Wenger, B., *Glauben und Denken im Angesicht von Auschwitz. Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Emil L. Fackenheim*, Mainz 2005; Petersen, B., *Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort*, 2004; Münz, C., *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh 1995; Boschki, R., *Der Schrei. Gott und Mensch im Werk von Elie Wiesel*, Mainz 1995; Fasching, D. J., *Narrative Theology After Auschwitz. From Alienation to Ethics*, Minneapolis 1992; Cohn-Sherbok, D., *Holocaust Theology*, London 1989; Brocke, E. / Jochum, H. (Hg.), *Wolkensäule und Feuerzeichen. Jüdische Theologie des Holocaust*, München 1982; Amir, Y., *Jüdische-theologische Positionen nach Auschwitz*, in: Ginzler, G. B. (Hg.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, Heidelberg 1980, 439–455; Schreiner, S., *Jüdisch-theologisches Denken nach Auschwitz – ein Versuch seiner Darstellung (2 Folgen)*, in: *Judaica* 36 (1980) 1–13 und 49–56.

²⁷ Differenzierung in Anlehnung an Wollaston, I., 'What Can - and Cannot - be Said?' *Religious Language after the Holocaust*, in: *Literature and Theology* 6 (1992) 47–56, 53ff.

²⁸ Siehe Amir, Y., *Jüdisch-theologische Positionen*, 445ff.

an rabbinisch-halachische und chassidische Reaktionen zur Zeit der Schoah. Auschwitz wirft hier keine fundamental neuen Fragen an die Tradition auf.

- (2) *Diskontinuität*: Richard L. Rubenstein gilt als Vertreter der Juden, die sich von der religiösen Tradition völlig abkehrten. Gott wird für tot erklärt, da er keine Macht hatte, seinem auserwählten Volk in der Zeit äußerster Gefahr beizustehen. Das Judentum wird nicht aufgegeben, wohl aber wird es seiner religiösen Dimension entleert und als kulturelle und geschichtliche Größe verstanden. Rubensteins „Glaubensbekenntnis“ mag stellvertretend für viele stehen, deren Glaube angesichts der Ohnmacht Gottes in Auschwitz kraftlos geworden ist: „Ich glaube an Gott, dem heiligen Nichts [...] Am Ende der Analyse steht das allmächtige Nichts; es ist der Herr aller Schöpfung.“²⁹ Die Position Rubensteins ist bis heute eine immense theologische Herausforderung, da sie die Theodizeefrage aktualisiert und radikalisiert (siehe unten).
- (3) *Kontinuität in Diskontinuität*: Emil Fackenheim, Eliezer Berkowitz, Irving Greenberg, André Neher, Steven T. Katz und viele andere stehen für eine dritte Figur jüdischer Theologie.³⁰ Sie versuchen, über den Abgrund der Schoah hinweg, an die alten Traditionen anzuknüpfen, wissend, dass sie nicht ungebrochen auf sie zurückgreifen können. Die Gestalt Ijobs, die jüdische Art, Gott herauszufordern, die Klage gegen Gottes Schweigen sowie die Neuformulierung von Gebeten und Riten sind Kennzeichen dieses affirmativ-dialektischen Weges. Wichtig zu sehen ist, dass sich jeder der genannten Autoren intensiv mit den Zeugnissen der Opfer auseinandergesetzt hat. Der Überlebende und Schriftsteller Elie Wiesel ist in diese dritte Denkbewegung einzuordnen, auch wenn er selbstredend nicht genuin theologisch argumentiert.

In die in den USA von jüdischen Gelehrten bereits in den 1960er Jahren veranstalteten Symposien, bei denen die theologischen Implikationen von Auschwitz zur Sprache kamen,³¹ waren auch christliche Theologinnen und Theologen involviert.³² Dadurch kam es in Nordamerika früher als in Deutschland bzw. Europa zu christlich-theologischen Reaktionen. Die wichtigsten Vertreter und Vertreterinnen dabei waren neben zahlreichen anderen Rosemary Radford Ruether, Gregory Baum, John T. Pawlikowski, Franklin Littell, Alice und Roy Eckardt. Auf deren Arbeiten hat sich die „Theologie nach Auschwitz“ in Deutschland vielfach bezogen.

²⁹ Rubenstein, R. L., *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis 1966, 154.

³⁰ Wichtigste Werke: Berkowitz, E., *Faith after the Holocaust*, New York 1973; Fackenheim, E., *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York 1972.

³¹ *Jewish Values in the Post-Holocaust Future. A Symposium*, 26. März 1967, Washington University, St. Louis; Hauptredner waren Emil Fackenheim, Richard Popkin, George Steiner und Elie Wiesel; vgl. *Judaism* 16 (1967) 266–299.

³² Littell, F. H. / Locke, H. G., *The German Church Struggle and the Holocaust*, Detroit 1974, bes. Abschnitt III: „Theological Implications“, 167ff (Tagungsprotokoll einer Tagung im Jahre 1970); Fleischner, E., *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust*, New York 1977 (Dokumentation eines Internationalen Symposiums, Cathedral of St. John the Divine, New York 1974).

Weitere Entwicklung in Deutschland

Für die theologische Diskussion insbesondere im katholischen Raum wurde der Beschluss „Unsere Hoffnung“ der Würzburger Synode der deutschen Bistümer im Jahre 1975 maßgebend, zu der Metz die entscheidende theologische Vorlage verfasste. Dazu Metz:

„Es hat lange gedauert, bis ich begriff, dass Auschwitz ein Attentat auf alles war, was auch uns Christen hätte heilig sein müssen. Als ich ab 1973 die Textvorlage für den Synodenbeschluss ‚Unsere Hoffnung‘ erarbeitete, war ich schon von diesem Bewusstsein geprägt. Der Abschnitt dort ‚Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes‘ enthielt, trotz mancher Abschwächungen im endgültigen Beschluss, die erste deutliche Aussage zu Auschwitz von Seiten unserer deutschen Kirche.“³³

Zwar formuliert der Text in seiner (gegenüber der Vorlage geglätteten) Endversion eine deutliche politische Verpflichtung zur Solidarität mit dem jüdischen Volk und eine an „Nosta Aetate“ anschließende Revision des christlich-jüdischen Verhältnisses, doch kommt in der von den Bischöfen publizierte Version kein expliziter Auftrag zu einer *theologischen* Neubesinnung zum Ausdruck.

Einige weitere Stationen der deutschsprachigen „Theologie nach Auschwitz“ im Überblick:

- Im Jahr 1979 publizierten Eugen Kogon und Johann Baptist Metz einen Sammelband, der großen Einfluss auf die weitere Diskussion hatte.³⁴ Neben einem Beitrag von Elie Wiesel veröffentlicht Metz darin einen eigenen Grundsatzartikel: „Ökumene nach Auschwitz. Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland“³⁵ Dieser Text wird bis heute als „wegweisender Text christlicher Theologie in Deutschland zur Neubestimmung des Verhältnisses zum Judentum“ bezeichnet.³⁶ Hier werden bereits die Grundlinien der Theologie nach Auschwitz benannt (siehe unten).
- Nahezu zeitgleich, zum vierzigsten Jahrestags des Novemberpogroms, veranstaltet der Theologische Ausschuss der Kölnischen Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit einen dreitägigen Kongress mit 230 Teilnehmern und 700 Besuchern der Podiumsdiskussion zum Thema: „Theologie nach Auschwitz – Religion und Widerstand“. Nach einer Vorläufer-Konferenz 1975 in Hamburg setzten sich in Köln erstmals Juden und Christen in Deutschland in größerer Zahl zusammen, um über das

³³ Metz, J. B., Trotzdem hoffen, in: Schuster, E. / Boschki, R., Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch, Mainz 1993, 20.

³⁴ Kogon, E. / Metz J. B. (Hg.), Gott nach Auschwitz.

³⁵ Metz, J. B., Ökumene nach Auschwitz.

³⁶ Holtschneider, K. H., Zwischen Ausgrenzung und Umarmung. Christliche Theologie im Umgang mit dem Judentum, in: Manemann, J. / Wacker, B., Politische Theologie – gegengelesen, Münster 2008, 66-79, 67.

Vermächtnis der Katastrophe nachzudenken. Zu den Teilnehmern gehörten u.a. Yehoshua Amir, Günther Bernd Ginzler, Ernst Simon, Nathan P. Levinson, Emil Davidovic, Willehard Paul Eckert, Friedrich Heer, Johann Baptist Metz, Franz Kardinal König, Berthold Klappert, Rolf Rendtorff.³⁷ Die Möglichkeit und Notwendigkeit einer jüdischen wie christlichen Theologie nach Auschwitz wurden nun in breiter Öffentlichkeit intensiv diskutiert.

- Eine ähnlich breite Öffentlichkeit erreichen die regelmäßigen Veranstaltungen zum Jüdisch-Christlichen Dialog bei den evangelischen Kirchentagen seit 1961 und den Katholikentagen seit 1973 sowie die Kongresse und Publikationen des Gesprächskreises „Christen-Juden“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken seit Mitte der 1970er Jahre, die immer wieder auch theologische Fragen angesichts von Auschwitz aufgeworfen haben.
- Was der Würzburger Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung“ katholischerseits bewirkte, findet sein Pendant in den Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) „Christen und Juden I, II und III“ aus den Jahren 1975, 1991 und 2000 sowie in der bahnbrechenden Erklärung der Rheinischen Synode von Bad Neuenahr „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ (1980).³⁸ Immer wieder wird in diesen und weiteren Dokumenten aus verschiedenen Landeskirchen auf die Situation hingewiesen, dass alle theologischen Bemühungen, insbesondere zum christlich-jüdischen Dialog, „im Schatten von Auschwitz“ stehen: „Die vordringlichste Aufgabe jeder christlichen Theologie, die von Auschwitz berührt (Johann Baptist Metz) ist, bleibt es, das traditionelle Antiverhältnis zum Judentum zu überwinden.“³⁹
- Theologinnen und Theologen, die ihr Schaffen bewusst in die Situation „nach Auschwitz“ stellen, versuchen seit den 1970er Jahren eine Revision des christlich-jüdischen Verhältnisses in verschiedenen theologischen Disziplinen (v.a. Exegese, Systematik, Praktische Theologie). Namen wie Albert Gerhards, Hans Peter Heinz, Hans-Hermann Henrix, Bertold Klappert, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Franz Mußner, Peter von der Osten-Sacken, Rolf Rendtorff, Ekkehard W. Stegemann, Martin Stöhr, Clemens Thoma, Josef Wohlmuth, Erich Zenger stehen stellvertretend für weitere. Vielfach haben sie mit jüdischen Gesprächspartnern wie Edna Brocke, Ernst Ludwig Ehrlich, Albert H. Friedlander in Gesprächskreisen, Tagungen und Konferenzen neue christlich-jüdische Denkwege erprobt. Eine exponierte Position im katholischen Raum stellen die Arbeiten von

³⁷ Dokumentation der Tagung: Ginzler, G. B. (Hg.), *Auschwitz als Herausforderung*.

³⁸ Zur Dokumentation der kirchlichen Verlautbarungen siehe: Rendtorff, R. / Henrix, H. H. (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Band 1: Dokumente von 1945 bis 1985; Henrix, H. H. / Kraus, W. (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Band 2: Dokumente von 1986–2000, beide Bände: München 2000.

³⁹ *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), *Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum*, Gütersloh 2000, 97f.; zu evangelischen Bemühungen insgesamt vgl.: Schmidt, J. M., *Der Weg der evangelischen Kirchen zu „Umkehr und Erneuerung“*, in: Ginzler, G. B. / Fessler, G. (Hg.) *Die Kirchen und die Juden. Versuch einer Bilanz*, Gerlingen 1997, 99ff.

- Josef Wohlmuth dar, der die systematische Theologie angesichts von Auschwitz und im engen Gespräch mit dem Judentum neu buchstabiert.⁴⁰
- Für den Schülerkreis der Neuen Politischen Theologie blieb und bleibt die theologische Zeitanzeige „nach Auschwitz“ maßgebend, insbesondere in Arbeiten von Ottmar John, Tiemo Rainer Peters, Jürgen Manemann, Johanna Kohn, Gabriele Grunden, José A. Zamora, Reinhold Boschki.⁴¹ Auch außerhalb des Schülerkreises von Metz wurde das Anliegen einer Theologie nach Auschwitz aufgegriffen und teilweise sehr unterschiedlich akzentuiert, unter anderem von Manfred Görg, Michael Langer, Katharina von Kellenbach, Björn Krondorfer, Britta Jüngst, Gregor Taxacher, Dagmar Mensink, Birte Petersen, Paul Petzel, Norbert Reck, Britta Frede-Wenger.⁴² Hier sind Stimmen von Theologinnen und Theologen hörbar, die sich zum größten Teil als „dritte Generation seit der Schoah“ verstehen.

Im Folgenden werden einige der grundlegenden Optionen und Kategorien aufgezeigt, die für die theologische Beschäftigung mit Auschwitz maßgebend geworden sind.

2 Basiskategorien einer Theologie nach Auschwitz im Kontext der Neuen Politischen Theologie

Negative Hermeneutik: kein Verstehen

Wie eingangs erwähnt, ist die grundlegende Hermeneutik der Theologie nach Auschwitz im Gefolge von *Johann Baptist Metz* eine negative: Sie ist gegenüber Deutungsversuchen, insbesondere theologischen Interpretationsmustern im Blick auf die Schoah widerspenstig. „Auschwitz standhalten heißt keineswegs, es zu begreifen.“⁴³ Insbesondere ist eine heilsgeschichtliche Interpretation Christen und Theologen versagt, da sie immer eine Verzweckung des Leidens der Opfer bedeuten würde. Wer den millionenfachen Tod in einen größeren, sinngebenden Kontext zu verstehen sucht, entwertigt das Leiden des Einzelnen und instrumentalisiert dessen Qualen für einen bestimmten Deutungsrahmen.⁴⁴ In besonderem Maße problematisch sind christologische Deutungen des Leides und Sterbens der Juden. Dennoch ist die Frage nach der Christologie nach Auschwitz aufzuwerfen (siehe unten), allerdings mit theologischer Deutungsabstinenz. Das erschreckte Schweigen zeigt sich in einer „negativen Hermeneutik“⁴⁵ theologischer Reflexion.

⁴⁰ Wohlmuth, J., *An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken*, Paderborn 2007, sowie seine gesamte Reihe „Studien zum Judentum und Christentum“.

⁴¹ Auf diese Arbeiten wird teilweise im Abschnitt 2 eingegangen.

⁴² Auch die wichtigsten dieser Arbeiten werden unten belegt.

⁴³ Metz, J. B., *Ökumene nach Auschwitz*, 124.

⁴⁴ Vgl. Manemann, J., „Weil es nicht nur Geschichte ist“ – Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht, Münster 1995, 275f.

⁴⁵ Boschki, R., *Der Schrei*, 20ff, 36ff.

Opferperspektive: „nur zusammen mit den Opfern von Auschwitz“

Das grundlegende Anliegen, die Opfer und Leidenden, die Verschwundenen und Besiegten in den Mittelpunkt theologischer Reflexion zu stellen, bleibt über alle Jahrzehnte der rote Faden in der Neuen Politischen Theologie, was auch strikt für die theologische Wahrnehmung von Auschwitz gilt. Das oft zitierte Diktum wurde für weitere Arbeiten erkenntnisleitend: „Wir Christen kommen niemals mehr hinter Auschwitz zurück; über Auschwitz hinaus aber kommen wir, genau besehen, nicht mehr allein, sondern nur noch mit den Opfern von Auschwitz.“⁴⁶ Es geht darum, vor und während theologischer Arbeit die konkreten Zeugnisse der Opfer und Überlebenden zu lesen, zu hören, zu betrachten. Eine solche Theologie „im Angesicht der Zeugen“⁴⁷ ist nicht nur peripherisch von Auschwitz berührt. Hinter der Konzentration auf die Perspektive der Opfer steht eine grundsätzliche theologische Aufmerksamkeit für die konkrete Geschichte konkreter Menschen. Ein geschichtliches Ereignis wird zum *locus theologicus*, in diesem Fall jedoch in negativer Weise gebrochen: Auschwitz ist keine „Erkenntnisquelle“ im klassischen Verständnis, sondern Anlass für die Dekonstruktion theologischer und philosophischer Plausibilitäten sowie Impuls für ein Neu-Denken.

Täterperspektive: „Opa war doch ein Nazi...“

Die zweite Generation der Theologinnen und Theologen, die die Erinnerung an Auschwitz als zentrale Kategorie der theologischen Beschäftigung aufnahmen, hat in ihren Arbeiten teilweise einen stärkeren Akzent auf die Beschäftigung mit den Tätern und ihrer Kontexte gelegt und damit eine wesentliche Korrektur eines einseitigen Verständnisses der Opferperspektive eingeklagt. Die Konzentration auf die Zeugnisse der Opfer darf nicht dazu verleiten, die Täter und ihre Motive und Handlungen auszublenden. Ohne Täter keine Opfer. Wer in Deutschland und Österreich von Gott redet, tut dies „im Land der Täter“.⁴⁸ Ob sich aus dieser Fokussierung jedoch ein Gegensatz zwischen der zweiten und dritten Generation von Theologinnen und Theologen ableiten lässt, die sich mit Auschwitz beschäftigen, ist fraglich,⁴⁹ da die Rückfrage an die Täter und ebenso die Betonung der Schuldanteile von Christentum und Kirche einen wesentlichen Punkt in den Reflexionen seit den Anfängen des Nachdenkens über eine Theologie nach Auschwitz bilden.⁵⁰ Zweifellos gilt es, sich diesen Fragen neu und noch intensiver zu stellen, auch in ihrer je eigenen familienbiografischen Verortung,

⁴⁶ Metz, J. B., *Ökumene nach Auschwitz*, 1986, 124.

⁴⁷ Reck, N., *Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz*, Mainz 1998; vgl. Münz, C., *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, 1995; *Boschki, R., Der Schrei*.

⁴⁸ Kellenbach, K. v./Krondorfer, B./Reck, N. (Hg.), *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah*, Darmstadt 2001.

⁴⁹ Gegen Kondorfer, B. in ebd., 12f.

⁵⁰ Beispielsweise: Metz, J. B., *Kirche nach Auschwitz*, Hamburg 1993, 8.

um die kollektiven Entschuldigungen der eigenen Vorfahren zu dekonstruieren („Opa war kein Nazi“).⁵¹ Die Vorfahren waren eben doch Nazis, auch der Herr Pfarrer und der Herr Professor.

Christlich-theologische Selbstkorrektur: Dramatik der Theodizee

Aus der Beschäftigung mit christlich-kirchlicher Schuld ergeben sich drängende Aufgaben zur Veränderung der theologischen Rede. Die Kategorie der Unterbrechung wurde zu einem Leitmotiv in der Neuen Politischen Theologie: „Keine Theologie mehr zu treiben, die so angelegt ist, dass sie von Auschwitz unberührt bleibt bzw. unberührt bleiben könnte.“⁵² Einer solchen Revision hat sich insbesondere der Schülerkreis der Neuen Politischen Theologie gestellt: Rezeption der Kritischen Theorie für die theologische Reflexion;⁵³ die Begegnung mit dem Judentum als christlich-theologische Selbstkorrektur,⁵⁴ die Frage nach der Allmachtsprädikation Gottes.⁵⁵ Letztere führt zur Theodizeefrage, die eine Kernthematik der Theologie nach Auschwitz darstellt.⁵⁶ Dass sie kein intellektuelles, abstraktes Spiel ist, sondern in ihrer „Dramatik“ (Metz) wahr- und ernst genommen werden muss, zeigt etwa die totale Negierung der Gottesrede nach Auschwitz, wie sie stellvertretend für andere der oben bereits erwähnte Richard L. Rubenstein vorgenommen hat. Das größte Problem für jüdische und christliche Theologie ist es in seiner Sicht, die Todeslager und Gott zusammen zu denken. Wer diesen Versuch unternimmt, so Rubenstein, wird feststellen, dass Gott in Auschwitz „wirklich gestorben ist“.⁵⁷ Wir sind allein gelassen in einem Kosmos, in dem Auschwitz möglich war. Unsere Handlungen sind menschliche Handlungen ohne die Möglichkeit einer metaphysischen Referenz. Indes, die Bedeutung einer theodizee-empfindlichen Theologie aufgreifend, hat Ottmar John darauf hingewiesen, dass das Prädikat Allmacht für Gott missverständlich ist, dass es nicht ein abstrakter Begriff sein darf, der mit einer abstrakten Allgemeinheit Gottes identifiziert wird. Die Allmacht Gottes kann nicht nur eine ins Unendliche verlängerte Vorstellung menschlicher Macht darstellen. Die Macht Gottes gibt es „nur als eine erfahrene; sie ist dann kein metaphysischer Begriff, sondern eine Wirklichkeit“.⁵⁸ Hier wird virulent, dass die Theodizee nicht intellektuell aufgelöst werden kann, sondern zur Erfahrungsdimension des Glaubens wird. Theodizee-Empfindlich-

⁵¹ Welzer, H. / Moller, S. / Tschuggnall, K., „Opa war kein Nazi“. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis, Frankfurt a.M. 2002.

⁵² U.a. Metz, J. B., Ökumene nach Auschwitz, 138.

⁵³ Zamora, J. A., Krise - Kritik - Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne, Münster 1995; John, O., „...Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.“ Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz, Münster 1982.

⁵⁴ Grunden, G., Fremde Freiheit. Jüdische Stimmen als Herausforderung an den Logos christlicher Theologie, Münster, 1996.

⁵⁵ John, O., Die Allmachtsprädikation in einer christlichen Gottesrede nach Auschwitz, in: Schillebeeckx, E. (Hg.), Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft (J. B. Metz zu Ehren), Mainz, 1988, 202-218.

⁵⁶ Metz, J. B. (Hg.), Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995.

⁵⁷ Rubenstein, R., After Auschwitz, 224.

⁵⁸ John, O., Allmachtsprädikation, 215.

keit führt zur Leid-Empfindlichkeit angesichts vergangener und gegenwärtiger Unrechtssituationen; ihre Konsequenz ist Protest und Widerstand gegen Unterdrückungsmacht und Strukturen des Todes.

Angefragte und fragende Christologie

Theologie nach Auschwitz im Kontext der Neuen Politischen Theologie blieb und bleibt von ihrem eigenen Anspruch her stets fragmentarisch. Sie bedenkt und fragt an, will aber, wie oben erwähnt, nicht selbst systembildend wirken. Insbesondere im Blick auf eine Christologie nach Auschwitz blieb sie bewusst zurückhaltend, so dass sich Metz beispielsweise den Vorwurf einhandelte, die Memoria-passionis-These nirgendwo christologisch vertieft und überhaupt nur „sporadisch“ in christologische Überlegungen einbezogen zu haben.⁵⁹ Die Abstinenz rührt indes aus einer theologischen Beobachtung: Sowohl in den frühen Werken Jürgen Moltmanns (siehe oben) bis in seine späteren christologischen Versuche⁶⁰ als auch bei weiteren Theologen wie beispielsweise Paul van Buren ist die Tendenz spürbar, Auschwitz und Golgatha in eine enge Beziehung zu setzen. Dagegen hat Peter von der Osten-Sacken kritisch eingewandt, den Sinn des Opfers von Auschwitz im Horizont des gekreuzigten Christus begreifen zu wollen.⁶¹ Osten-Sacken sieht darin eine unzulässige Grenzüberschreitung, die dahin geht, Auschwitz theologisch einen Sinn zu verleihen.

Es gibt allerdings höchst unterschiedliche Konzeptionen, wie die Vermittlung von Kreuzestheologie und Auschwitz ausfallen kann. Birte Peterson entdeckt fünf Typen kreuzestheologischer Deutungen der Schoah:⁶²

- (1) der in Auschwitz leidende Christus als Quelle der Hoffnung;
- (2) das Kreuzesgeschehen und die Schoah deuten sich gegenseitig;
- (3) die Theologie von Kreuz und Auferstehung ist durch die Schoah verletzt;
- (4) die Schoah verschärft das Bewusstsein der Mehrdeutigkeit von Kreuz und Auferstehung; und schließlich
- (5) eine von der Schoah „berührte“ Christologie.

Ähnlich wie Osten-Sacken plädiert sie für eine Vermeidung von Typ 1 bis 3 und eine behutsame Annäherung an Typ 4 und 5. Die fünfte Möglichkeit hält sie auf lange Sicht für die vielversprechendste.

Eine solche von Auschwitz berührte Christologie sehe ich in den neueren politisch-theologischen Versuchen, eine Christologie nach Auschwitz zu denken.⁶³ In diesem Kontext argumentiert Tiemo Rainer Peters ähnlich wie Ottmar John keineswegs für christologische Enthaltensamkeit, im Gegenteil,

⁵⁹ Tück, J. H., *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn u.a. 1999, 150.

⁶⁰ Moltmann, J., *Der Weg Jesu. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, 190 und 233.

⁶¹ Osten-Sacken, P. v. d., *Christliche Theologie nach Auschwitz*, in: Görg, M. / Langer, M. (Hg.), *Als Gott weinte*, 12-29, 24.

⁶² Petersen, B., *Theologie nach Auschwitz?* 112ff; vgl. Niekamp, C., *Christologie nach Auschwitz. Kritische Bilanz für die Religionsdidaktik aus dem christlich-jüdischen Dialog*, Freiburg u.a. 1994, 33ff und 113ff.

⁶³ Peters, T. R., *Art. Christologie nach Auschwitz*, in: Eicher, P. (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 2005, 2, 251-254; Manemann, J. / Metz J. B. (Hg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*, Münster 2001.

Christen schulden ihren jüdischen Gesprächspartner geradezu eine Christologie, da in der Vergangenheit genau sie es war (und noch bisweilen in der Gegenwart ist?!), „die als Speerspitze des Antijudaismus funktionierte und funktionalisiert wurde“.⁶⁴ Christologie wird eine fragende Christologie, auch eine angefragte, aber nicht eine, die ihr Grunddogma hinter sich ließe und völligen theologischen Besitzverzicht übe, der letztlich auf theologisch-christologischen Ausverkauf hinaus liefe. Christologie fragt und lässt sich anfragen, sie bleibt aber, was sie ist: Christologie, die material die Botschaft von Inkarnation und Erlösung aufbewahrt. Dennoch oder gerade deshalb ist es unerlässlich, sie stets so anzulegen, dass sie zu einer nicht-antijüdischen Deutung von Kreuz und Auferstehung gelangt. Die wichtigste Forderung an alles christologische Denken ist die Forderung, dass nach Auschwitz jede Christologie über ihren möglichen Anti-Judaismus nachdenkt und diesen überwindet. Christologie ist politisch niemals unschuldig. Sie kann eine schrecklich-politische, unterdrückerische, ja vernichtende Wirkungsgeschichte nach sich ziehen. Peters plädiert dafür, Christologie konsequent im Gespräch mit den Juden zu formulieren, ein Anliegen, das neben Paul von Buren⁶⁵ und Friedrich-Wilhelm Marquardt⁶⁶ insbesondere der katholische Systematiker Josef Wohlmuth seit Jahren ernsthaft verfolgt.⁶⁷

Neuere Debatten zeigen, dass die Wirkungsgeschichte der Theologie nach Auschwitz für den „Streitfall Christologie“ bis heute virulent ist und auch die theologischen Reflexionen in Zukunft nachhaltig beeinflussen wird.⁶⁸

Kategorie „Erinnerung“

Erinnern ist eine theologische Basiskategorie,⁶⁹ die sowohl den Glauben als solchen, die biblische Botschaft, die Praxis der Gläubigen, Liturgie und Gebete als auch die Reflexion des Glaubens und dessen Praxis durchdringt. Metz versteht Erinnerung als „Leitbegriff einer theologischen Theorie der Geschichte und Gesellschaft überhaupt“.⁷⁰ Erinnerung ist Leidenserinnerung (*memoria passionis*), Vergegenwärtigung der Leiden (wörtlich: in die Gegenwart setzen) der Opfer der Geschichte. Ihr Leid wird vor Gott und den Menschen eingeklagt, ihretwillen wird Gerechtigkeit und Rettung erhofft. Damit ist Leidenserinnerung immer auch Freiheitserinnerung, da ihr als „gefährliche Erinnerung“ subversive Kraft innewohnt. Indes, das Konzept des

⁶⁴ Peters, T. R., Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz, in: Manemann, J. / Metz J. B. (Hg.), *Christologie nach Auschwitz*, 2; zum Folgenden ebd. ff; siehe auch bes. John, O., Die Bedeutung des christologischen Grunddogmas für eine Theologie nach Auschwitz, in: ebd., 44–54.

⁶⁵ Buren, P. v., *Eine Theologie des christlich-jüdischen Diskurses*, München 1988.

⁶⁶ Marquardt, F.-W., *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie* (2 Bände), München 1990, 1991.

⁶⁷ U.a. Wohlmuth, J., *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn u.a. 2005.

⁶⁸ Petzel, P., *Christ sein im Angesicht der Juden. Zu Fragen einer Theologie nach Auschwitz*, Düsseldorf 2007; Hoping, H. / Tück, J. (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah* (QD 214), Freiburg u.a. 2005.

⁶⁹ Petzel, P. / Reck, N. (Hg.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003.

⁷⁰ Metz, J. B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, § 11; vgl. Peters, T. R. / Pröpper, T. / Steinkamp, H. (Hg.), *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz*, Düsseldorf 1993.

„Eingedenkens fremden Leids“ ist nicht eine Kategorie, die der menschlichen Vernunft von außen herangetragen werden müsste (etwa durch eine Mitleidsethik, die die Vernunft humanisieren würde), sondern ist als „anamnetische Vernunft“ bereits selbst Kern aufgeklärter Rationalität. Die Wurzeln der anamnetischen Vernunft sieht Metz in der biblischen Tradition.⁷¹ Sie kann einen undialektischen Vernunftbegriff, der in technischer Rationalität nur positiv, affirmativ und fortschrittsorientiert gedacht wird, „zur Raison“ bringen, indem sie den Horizont der Gefahr und des Leidens „ins Gedächtnis“ ruft. Eine solche Kultur des Eingedenkens ist in unserer Gesellschaft nötiger denn je.⁷²

Praxisorientierung

Theologie ist immer kontextuelle Theologie, die aus einer bestimmten gesellschaftlich-politischen Situation heraus und in sie hinein spricht. Sie kann sich gar nicht, auch wenn sie es wollte, aus ihrem jeweiligen historischen Kontext heraushalten. Damit hat sie immer praktische Relevanz. Theologie muss sich nicht erst um Praxis bemühen, sie ist Praxis und somit kein Anhängsel theologisch-systematischer Disziplinen, die erst in einem zweiten Schritt die praktische Realisierung entwickeln müssten. So sieht Tiemo Rainer Peters beispielsweise das (klassisch systematisch-theologische) Traktat der Christologie nicht als spekulative, sondern als „praktische Wissenschaft“⁷³ mit eminent praktischen Konsequenzen.

Theologie nach Auschwitz hat diesen praktischen Charakter einer Neuformulierung theologischer Inhalte stets als wesentliches Grundaxiom verstanden und definiert sich selbst als praktische (Fundamental-) Theologie.

3 Gegenwärtige Herausforderungen und Konsequenzen in praktischer Absicht

Um den Praxischarakter theologischen Denkens zu unterstreichen, sollen abschließend aktuelle Herausforderungen und Konsequenzen kurz benannt werden, die freilich weiterer Explikation und vor allem praktischer Realisation bedürfen.

- Das Nach-Denken von Auschwitz kann nicht anders als handlungsorientiert ausfallen. Wer die Schrecken erinnert, wird und muss sich einer Wiederholung von Auschwitz, und seien es nur zaghafte Anfänge, mit aller Kraft entgegenstellen. Aktuelle Diskussionen (siehe oben: Hinführung) zeigen die Dringlichkeit praktischer Konsequenzen in Kirche und Gesellschaft.
- Will Europa eine Allianz aus stabilen Demokratien bleiben, braucht das Staatengebilde eine Kultur des Eingedenkens, das die historischen Katas-

⁷¹ Metz, J. B., *Memoria Passionis*, 227ff.

⁷² U. a. Metz, J. B., Für eine anamnetische Kultur, in: *Loewy, H.* (Hg.), *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte*, Reinbek 1992, 35-41.

⁷³ *Peters, T. R.*, *Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz*, 5.

- tropfen Europas und insbesondere die singuläre Vernichtung der europäischen Juden im Nationalsozialismus erinnert.⁷⁴
- Insgesamt geht es jeder ernsthaften christlichen Theologie nach Auschwitz um eine grundlegende Revision des christlichen Verhältnisses zum Judentum. Diesem Programm hat sich die Neue Politische Theologie⁷⁵ ebenso wie die oben erwähnten Theologinnen und Theologen, Tagungen, Kommissionen und kirchlichen Verlautbarungen gestellt.⁷⁶ Die Anerkennung des Judentums als bleibendes Volk des Bundes mit Gott, der von Gott niemals aufgekündigt wurde; die konstitutionelle Bedeutung der Gottesrede Israels für die christliche Explikation ihrer Glaubensinhalte; die Verwerfung der bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts herrschenden christlichen Substitutionslehre, wonach die christliche Kirche und der „neue Bund“ in Christus den „alten Bund“ und damit die jüdische Religion abgelöst, also nicht nur beerbt, sondern enterbt hätten, gelten heute in katholischer und protestantischer seriöser Theologie als unhintergebar.
 - Eingedenken des Leidens in der Geschichte sensibilisiert für das *gegenwärtige* Leid anderer. Antijudaismus, Antisemitismus, Ausländerfeindlichkeit und Fremdenhass sind ohne Wenn und Aber zurückzuweisen. Theologie nach Auschwitz wird und muss sich für die politischen Prozesse unserer Tage interessieren und sie theologisch reflektieren.
 - Eine theologische und kirchliche Erinnerungskultur kann die staatliche ergänzen und vertiefen, da sie liturgische Formen des Erinnerns entwickeln kann, die Frage nach Schuld und Vergebung nicht leichtfertig beantwortet, sondern offenhält, die Frage nach der menschlichen Fähigkeit zum Bösen mit der Gottesfrage verbindet und den Blick unablässig auf die Leidensgeschichte der Opfer richtet.
 - Eine Kirche, die bewusst in der Situation „nach Auschwitz“ lebt, wird unweigerlich eine Kirche der „Compassion“ sein, in der soziale Verantwortung insbesondere für die Benachteiligten gelernt und radikal praktiziert wird.⁷⁷ Ist sozial verpflichtetes Handeln ohnehin ein Grundauftrag für christliche Existenz, wird dieser angesichts der Erinnerung an Auschwitz (gerade im Blick auf die Vorgeschichte des antijüdischen Ressentiments, der Diskriminierung und Ausgrenzung) radikalisiert und in gesellschaftlichem, politischem, antirassistischem Handeln konkretisiert.
 - Eine „Kultur der Erinnerung“ ist auf allen Ebenen zu etablieren, der individuellen, sozialen, gesellschaftlich-politischen und religiösen Ebene. Die

⁷⁴ Boschki, R., Bedingungen und Möglichkeiten einer anamnetischen Kultur in Europa. Individuelle, gesellschaftliche und religionspädagogische Aspekte des Gedenkens, in: Religionspädagogische Beiträge 55 (2005) 99–112.

⁷⁵ Erste Gesamtdarstellung: Kohn, J., Haschoah. Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz, München/Mainz 1986.

⁷⁶ Zur Dokumentation der Entwicklung: Henrix, H. H., Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen, Regensburg 2004.

⁷⁷ Vgl. Metz, J. B. / Kuld, L. / Weisbrod, A. (Hg.), Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen, Freiburg u.a. 2000.

von Adorno geforderte „Erziehung nach Auschwitz“ muss heute in eine allgemeine „Unterweisung ins Eingedenken“⁷⁸ münden, die die Bedingungen einer pluralen und multikulturellen Gesellschaft zur Grundlage hat.⁷⁹ Das „Eingedenken fremden Leids“ bedeutet ein konsequent geführtes, ernsthaftes gesellschaftliches Gespräch mit anderen Kulturen und Religionen und deren je spezifischem Leidensgedächtnis.

- Erinnerung an die Schrecken der Geschichte geschieht nicht in erster Linie aus pädagogischen Gründen und im Blick auf Erziehung und Zukunft, sondern ist zweckfrei und gedenkt der Opfer um ihrer selbst willen. Dennoch ist „Bildung“ eine zentrale Voraussetzung und gleichzeitig ein Ergebnis der Erinnerungskultur. „Anamnetische Bildung“ muss sich zwischen den didaktischen Brennpunkten von „Erinnerung“ und „Begegnung“ vollziehen (Symbol Ellipse).⁸⁰
- Eine pädagogische Erinnerungskultur umfasst eine doppelte Subjektorientierung.⁸¹ Das bedeutet, dass sie sowohl auf die Subjekte der Vergangenheit konzentriert ist (konkrete Biografien von Opfern, z.B. von Deportierten und Ermordeten aus der eigenen Stadt) als auch auf die Subjekte der Gegenwart (Zugänge und Blockaden der heutigen jungen Generation zur Erinnerung). Dabei müssen aktuelle Forschungen zum Geschichtsbewusstsein von Jugendlichen in Deutschland und Europa,⁸² zum Umgang mit Nationalsozialismus und Holocaust durch die zweite, dritte und vierte Generation⁸³ sowie zum intergenerationellen Gespräch berücksichtigt werden.
- Pädagogische Arbeit im Kontext der Erinnerung an die NS-Zeit muss die „emotionale Einbettung“ (Harald Welzer) der Erinnerung berücksichtigen und pädagogische Arrangements so gestalten, dass die emotionale Seite des Lernens an Erinnerung stark gemacht wird.⁸⁴ Dies kann insbe-

⁷⁸ Brumlik, M., *Gerechtigkeit zwischen den Generationen*, Berlin 1995, 89ff.

⁷⁹ Fechner, B. / Kößler, G. / Liebertz- Groß, T. (Hg.), *„Erziehung nach Auschwitz“ in der multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen*, Weinheim 2000.

⁸⁰ Schwendemann, W. / Boschki, R. (Hg.), *Vier Generationen nach Auschwitz - Wie ist Erinnerungslernen heute noch möglich?*, Münster 2008.

⁸¹ Vgl. Fuchs, O. / Boschki, R. / Frede-Wenger B. (Hg.), *Zugänge zur Erinnerung. Bedingungen anamnetischer Erfahrung. Studien zu einer subjektorientierten Erinnerungsarbeit*, Münster 2001.

⁸² Vgl. Rösen, J. (Hg.), *Geschichtsbewusstsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde*, Köln u.a. 2001; Borries, B. v., *Das Geschichtsbewusstsein Jugendlicher. Erste repräsentative Untersuchung über Vergangenheitsdeutungen, Gegenwartswahrnehmungen und Zukunftserwartungen von Schülerinnen und Schülern in Ost- und Westdeutschland*, Weinheim / München 1995; ders., *Jugend und Geschichte. Ein europäischer Kulturvergleich aus deutscher Sicht*, Opladen 1999.

⁸³ Zülsdorf-Kersting, M., *Sechzig Jahre danach: Jugendliche und Holocaust. Eine Studie zur geschichtskulturellen Sozialisation*, Münster 2008; Pütz, J., *In Beziehung zur Geschichte sein. Frauen und Männer der dritten Generation in ihrer Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1999; Baron, D. / Brendler, K. / Hare, A. P. (Hg.), *„Da ist etwas kaputt gegangen an den Wurzeln“. Identitätsformen deutscher und israelischer Jugendlicher im Schatten des Holocaust*, Frankfurt a.M. / New York 1997; Überblick: Bechmann, U., *Was denken eigentlich die ‚Subjekte der Erinnerungskultur‘? Analyse und Interpretation von Jugendstatements*, in: Fuchs, O. / Boschki, R. / Frede-Wenger B. (Hg.), *Zugänge zur Erinnerung*, 57–91.

⁸⁴ Vgl. Lohrbächer, A. / Ruppel, H. / Schmidt, I. / Thierfelder, J. (Hg.), *Schoa. Schweigen ist unmöglich. Erinnern, Lernen, Gedenken*, Stuttgart 1999.

sondere in der Begegnung mit Zeitzeugen oder deren Nachfahren und in Auseinandersetzung mit literarischen und künstlerischen Bearbeitungen des Holocaust geschehen. Dazu gehört auch das Lernen an Gedenkstätten.

- In Schulen muss ein handlungsorientierter Unterricht zu Erinnerung den kognitiv orientierten Unterricht notwendig ergänzen, auch im Religionsunterricht. Dies kann z.B. in lokaler Spurensuche oder in der Arbeit mit Gedenkstätten erfolgen, die sinnvoll vorbereitet, begleitet und nachbereitet wird.⁸⁵
- Sensibilisierung für die Leiden anderer, insbesondere rassistisch Diskriminierter und Verfolgter, ist nach Auschwitz ein unhintergehbare Bildungsauftrag für Verkündigung, Homilie, Katechese, Schule und religiöse Erwachsenenbildung. Erinnern im Kontext einer anamnetischen Kultur kann man nicht einfach aus sich heraus. Erinnern will und muss gelernt sein.⁸⁶

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Theologie nach Auschwitz einen breit gefächerten Auftrag hat, einen theologisch-systematischen und einen theologisch-praktischen, was nicht voneinander zu trennen und immer politisch dimensioniert ist. Auch hier kann die christliche Theologie von jüdischen Gesprächspartnern lernen: Der jüdische Theologe Yehoshua Amir ist überzeugt, dass die Frage einer Theologie nach Auschwitz nicht allein auf der theoretischen und theologischen Ebene behandelt werden kann, so wichtig diese sein mag:

„Es mag der Mühe wert gewesen sein, die klügsten, tiefsten, persönlichsten Antworten auf diese Frage zu versuchen. Es bleibt uns nur, auf Auschwitz zu antworten. Und eine solche Antwort kann – so möchte ich sagen – letztlich nicht gedacht, sondern nur getan werden. [...] Welches Tun kann eine solche Antwort bilden?“⁸⁷

Reinhold Boschki

⁸⁵ Vgl. u.a. *Ruppel, H. / Schmidt, I.* (Hg.), *Warum soll ich trauern? Gedenkstättenbesuche vorbereiten und begleiten*, Berlin 2002.

⁸⁶ Vgl. unter anderem: *Altmeyer, S. / Boschki, R.*, „Sich herauslösen aus der Sprache, die hier gilt“ (Imre Kertész). Erinnern lernen im Kontext einer anamnetischen Kultur, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* (2007) 381-409 (hier weitere Literatur).

⁸⁷ *Amir, Y.*, *Jüdisch-theologische Positionen nach Auschwitz*, 453f.