

## Fanal und Geschichte

### Plädoyer für eine „Globalisierung“ der Theologie nach Auschwitz

*Gregor Taxacher*

Nach einem kleinen Buch nun einen Aufsatz zur Theologie nach Auschwitz zu schreiben, empfinde ich nicht als selbstverständlich. Es gelingt nicht ohne Hemmungen. Ich weiß nicht, ob es so gut ist, mit diesem Thema, einmal angefangen, eben weiterzumachen. Manchmal, im Vorausdenken, kommt so etwas wie Ekel vor einer „professionellen Auschwitz-Theologie“ hoch. Ich verbinde damit kein Urteil über Autorinnen und Autoren, die schon viel dazu veröffentlicht haben. Sie mögen ihre Hemmungen meist und zu Recht nicht eigens aussprechen. Ich meine aber, meine Selbstzweifel gehören sehr wohl zu dem Thema, das ich mir hier gestellt habe. Denn ich möchte zeigen, welche unaustauschbare Bedeutung das geschichtliche Faktum Auschwitz für meine Generation, d.h. gerade in unserer geschichtlichen Situation, bekommen hat, und wohin seine theologische Reflexion uns in der Reflexion von Geschichte überhaupt führt, führen muss. Ich möchte zeigen, warum die Konfrontation mit dem, was Auschwitz war, gerade uns zu einer „Rekonstruktion“ geschichtsbezogener Theologie zwingt, weit über das direkte Thema einer „Holocaust-Theologie“ hinaus, und doch von ihm nie loskommend.

Deshalb kann ich nicht mit der *Auschwitz-Theologie* beginnen, sondern nur mit der Anfechtung, die allein schon das Wissen um Auschwitz auslöst. Denn Auschwitz ist Anfechtung: Für den Glauben an einen Gott, der als Schöpfer, Versöhner, Erlöser in der Geschichte mächtig ist, aber auch schon für die Funktion unserer Sprache, die uns begegnende Wirklichkeit zu benennen und darin bewältigbar zu zeigen, sie gewissermaßen zu bannen. Aus beiden Gründen – weil es den Glauben zersetzt und weil es uns die Sprache verschlägt – ist das Geschehen von Auschwitz die bleibende Anfechtung auch der Theologie.

### **Böses Erwachen. Ein biographischer Einstieg**

Dass unser Wissen um Auschwitz auch jede schon versuchte Theologie nach Auschwitz in Frage stellt, ist genau die Art der Anfechtung, die unsere Enkel-

Generation betrifft. Es ist dies nicht mehr die Anfechtung ihrer Existenz, wie sie die Zeugen zerstörte oder fast zerstörte, die den Holocaust erleben mussten und deren Sprache wir aufnehmen und in unseren Reflexionen beachten, jedoch nicht einfach nach- oder gar mitsprechen können. Es ist dies aber auch nicht mehr die Anfechtung, die unsere Großeltern und Eltern empfanden, die als Zeitgenossen des Verbrechens, selbst wenn sie tatsächlich völlig unbeteiligt an ihm waren, ihr Selbstverständnis als Bürger des Landes der Täter finden und formulieren mussten. Sie gerieten als damals schon Handelnde oft erst im Nachhinein in die Erschütterung ihres wie auch immer ahnungsvollen oder ahnungslosen Dabeiseins. Sie haben diese grausige Entdeckung als Zäsur, als Bruch ihrer Unschuld wahrgenommen und die Notwendigkeit, sich diesem Bruch zu stellen, dem Denken der Nachkriegszeit, bei weitem nicht nur und nicht zuerst der Theologie, eingepflegt, so sehr sich die Mehrheit ihrer Altersgenossen meist dagegen wehrte.

Für uns Enkel ist Auschwitz – obwohl nicht nur zeitlich ferner gerückt, sondern auch durch eine Erlebniswelt ohne Not, Krieg und Diktatur, in die wir hineinwuchsen – schon mit der Kindheit da. Es taucht aus ihr auf, so wie sie ihre Bewusstlosigkeit abstreift. Wir wachsen, nach der Zeit von Verdrängung und Tabuisierung, in die verschiedenen Wellen von „Vergangenheitsbewältigung“ hinein, welche die Kulturgeschichte der Bundesrepublik mit geprägt haben. Der plötzliche Riss in der heilen Welt ist eine Kindheitserinnerung, die sich mit den Fernseh Bildern der Leichenberge von Bergen-Belsen oder der verhungerten Kinder in den Straßen des Warschauer Ghettos verbindet. Diese nicht für uns gedachten, eher versehentlich geöffneten Einblicke in die Welt der Erwachsenen sind in meiner Erinnerung die frühesten Anlässe nicht mehr für kindliche Alpträume, sondern für lange begleitende, nach außen nicht formulierbare Ängste, ob dies wieder und ob dies auch uns geschehen könnte.

Diese Art der Einweihung in die Moderne, der mediale Initiationsritus negativer Aufklärung, lässt eine Verstörung zurück, die bleibt, denn er stiftet die erste Ahnung, was Qual, Vernichtung und Folter unter Menschen sein können, unter Menschen unserer Art und hier, nicht in fern-fremden Ländern oder Zeiten. Es ist in unserer – um uns äußerlich so heilen – Welt etwas, was absolut nicht sein soll, nicht sein darf, wenn diese Welt verlässlich, erträglich sein soll. Hölle ist nicht nur möglich, sondern wirklich. Die Bilder vom Holocaust: Vielleicht wurden sie für uns, was die Höllenvisionen und Schreckensgemälde in den Kirchen für Frühere gewesen sein mögen. Aber gerade uns (aufwachsend nach dem II. Vatikanischen Konzil!) wollte man ja den „lieben“ Gott vermitteln.

Damit bin ich an einer Stelle, an der ein größerer Sprung nötig wird. Ich überspringe eine Schul- und Jugendzeit, in der der Holocaust durchaus schon reflektiert wird, als bitterstes Bildungsthema in Lehr- und Spielfilmen, als politisches Thema bei den Älteren, deren Rebellion gegen das Schweigen der Eltern, gegen das Verleugnen von Täterschaft im Land der Täter, wir mitbekommen,

aber eher schon indirekt, in Übernahme. Wieder einsetzen muss ich bei unserer *Theologen*-Generation. Wir lernen als erste, wenn auch meist nur an den Rändern des Lehrbetriebs, die sich entwickelnde „Theologie nach Auschwitz“ der zweiten Generation kennen. Dass theologisches Denken im Land der Täter und in der (Herkunfts-)Religion der Täter eine besondere Verantwortung übernimmt, erschien mir in gewissem Sinn selbstverständlich, denn es bedeutete, sich auch theologisch mit dem Fanal auseinander zu setzen, das, solange ich denken kann, das Ende der bewohnbaren Welt mitten in der Welt verkörperte, negative Transzendenz, das „*Tremendum*“, wie Cohen (1993, 128–130) es nannte. Selbstverständlich, dass gerade die Theologie dieses Fanal wahrnehmen musste, auch wenn in dieser Aufgabe keines ihrer Worte mehr selbstverständlich blieb.

Es war allerdings gleichzeitig eine allmähliche, breitere Wendung der Theologie, die diese Wahrnehmung der Herausforderung in ihrer Unumgänglichkeit unterstützte, ihr sozusagen den formalen oder erkenntnistheoretischen Rahmen gab: Es war das Postulat der Standort-Reflexion und damit der bewussten Kontextualität jeder verantwortbaren Theologie, was erst in den 70er Jahren deutlicher wurde. Dieses Postulat verwies uns auf die jüngste deutsche Geschichte, auf das Verhältnis von Deutschen und Juden, Christen und Antisemiten, Christentum und Verfolgung. Aber diese Maxime kontextuellen Theologisierens war noch recht neu. Noch wenige Jahrzehnte zuvor hatte gerade die deutsche, und hier insbesondere die katholische Theologie, ein in sich relativ geschlossenes dogmen- und geistesgeschichtliches, höchstens noch kulturwissenschaftlich oder „historisch-kritisch“ geöffnetes Wissenschafts-Gemäuer bewohnt. Und der Aufbruch dieses Gebäudes erfolgte am wenigsten aus der deutschen Theologie selbst heraus. Uns jedenfalls erreichte er mit Vehemenz erst durch die Emanzipation „überseeischer“, vor allem amerikanischer, dann aber auch afrikanischer und asiatischer Theologinnen und Theologen, für die jene abendländische Lehrtradition, in der sie ausgebildet worden waren, nicht die eigene, jedenfalls nicht die ursprüngliche, lebendige Tradition darstellte. Vor allem erwies sich diese Dogmatik in vielem als fremd und unbrauchbar, sobald man sie auf die Probleme des sozialen, kulturellen und politischen Kontextes ihrer Heimatländer anwenden und nicht mehr nur als Lehrstoff der Priesterausbildung weitergeben wollte. Es war die Faszination von der Direktheit, dem Mut dieser Verknüpfung von Theologie und Leben in uns eigentlich fremden, zumindest fernen Situationen, die – zumal deren Welt nicht ohne unsere „erste“ die „dritte“ wurde – uns die Forderung politischer und historischer Standortreflexion ins theologische Selbstverständnis einbeziehen ließ. Erst unter diesem Einfluss haben wir unsere außertheologischen, aber inländischen Einflussquellen, insbesondere die „kritische Theorie“, wirklich theologisch integrieren können.

Das Paradoxe daran: Es war unser Interesse an der lebendigeren, „jüngeren“, konkreteren, kämpferischen Theologie ferner Kontexte der so genannten „Drit-

ten Welt“, die uns auf die Reflexion unseres deutschen Standpunktes verwies. Es ist das Selbstverständnis einer „Theologie 2“, wie Clodovis Boff sie nannte (Boff 1983, 27f), einer Theologie, die ihre Eigeninhalte nicht hermetisch in sich selbst spielen lässt, sondern auf Materialobjekte der Welt, in der und für die sie gemacht ist, anwendet und sich hier erst zu bewähren weiß, die die deutsche Szene der letzten Jahrzehnte für eine Theologie nach Auschwitz ebenso sensibilisierte wie für die Befreiungstheologie, für die politische Theologie ebenso wie für den jüdisch-christlichen Dialog, die also die Arbeit an der Entwirrung von Christentum und Kolonialismus und zugleich die Kritik des theologischen Antisemitismus beförderte.

Zugleich? Gewiss, und z.T. auch in den gleichen Kreisen. Aber täuscht mich der Eindruck, dass dieses Zugleich selbst – wie auch das Paradox seines Anstoßes – recht wenig theologisch reflektiert wurde? Anders gesagt: Die seit jener Zeit entwickelten Diskurse um das Jüdische in der christlichen Theologie und um die Entkolonialisierung der Mission, um die Rede von Gott nach Auschwitz und um die Rede von Gott dem Befreier im Kontext des Nord-Süd-Gegensatzes fanden ihre Anteilnahme und Befürwortung weitgehend bei denselben Personen, und dennoch wurden die theologischen Konsequenzen aus ihnen untereinander nicht energisch kurzgeschlossen. Und so bildeten sich – wie mir scheinen will gerade in Deutschland, wo die Theologie materiell reich ist, die theologischen Gesprächspartner aus dem „Süden“ jedoch ebenso rar wie die Juden – Gesprächszirkel, Themenfäden, auch „Thesenlandschaften“, die einander in der theologischen „Einstellung“ nah sind, sich als verwandt empfinden, die aber dennoch allzu berührungslos nebeneinander her existieren, zum Schaden ihres theologischen Wirklichkeitsgehaltes.

Der Wirklichkeitsgehalt von Theologie, um den es in der „kontextuellen Wende“ ging, wird ja nicht sichergestellt durch die Wahl eines Kontextes, sondern durch die Bearbeitung *des* Kontextes, in den die Theologen tatsächlich und unabweisbar verwickelt sind. Einer nicht-kontextuellen Theologie ist nicht etwa vorzuwerfen, sie habe keinen außertheologischen Kontext, sondern sie beachte ihn nicht und stehe deshalb in der Gefahr, durch dessen Ausblendung der außertheologischen Wirklichkeit gegenüber zur Ideologie zu werden. Denn es „kann die Theologie, und zwar jede Theologie ... ihren Diskurs nur an einem konkreten Ort (historisch, kulturell, politisch) beginnen“ (Boff 1983, 90f). Die Befreiungstheologie warf insbesondere der europäischen Theologie vor, aufgrund ihrer langen abendländischen geistesgeschichtlichen Tradition den eigenen Kontext mit dem Kontext der Theologie überhaupt gleichgesetzt und so dem politischen und wirtschaftlichen Kolonialismus ideologisch sekundiert zu haben, weil nämlich „der ungebührliche und wahrscheinlich unbewußte Übergang (der indes nicht unschuldig ist, wie alles Unbewußte) von *einer* Theologie zu *der* Theologie (Übergang von der Wirklichkeit zum Wunsch nach dieser Wirklichkeit) genau das ist,

was man einen ‚theologischen Ethnozentrismus‘ nennen könnte. Und genau diese Ideologie war es, die lange Zeit von der europäischen Theologie praktiziert wurde, freilich nicht ohne eine gewisse Bindung – wie unbemerkt auch immer – zum euro-kolonisatorischen Unternehmen.“ (Boff 1983, 89f)

Was aber ist der nicht mehr frei wählbare, sondern uns aufgegebene Kontext – uns als Theologengeneration in einem Deutschland, das über fünfzig Jahre nach Auschwitz eine „westliche Industrienation“ innerhalb eines neuen Schubs von „Globalisierung“ ist?

Ist es so sicher, dass wir Deutschen – auf das Fanal von Auschwitz zurückblickend, in dem Wunsch, eine christliche Theologie zu entwickeln, die zum einen die von ihm ausgehende Erschütterung nicht verleugnet und sich zum anderen von den weiterwirkenden Wurzeln ihrer Mitschuld am Antisemitismus trennt, um ihre mit den Juden gemeinsamen Wurzeln wiederzufinden – zu den gleichen theologischen Folgerungen und Sichtweisen gelangen werden wie eine Theologie außerhalb Europas, die sich einerseits systematisch auf die Situation von Armut, Ausbeutung und Unfreiheit beziehen möchte und die zum anderen die Verstrickung ihrer theologischen Vergangenheit in den Kolonialismus auflösen und dabei auf das Gedächtnis der kolonialisierten Völker zurückkommen möchte? Und wenn nun beide Suchbewegungen unser theologisches Bewusstsein prägen, dieses also gewissermaßen selbst „globalisiert“ wurde, müsste unsere Aufgabe dann nicht darin bestehen, die Schnittpunkte, auch die kritischen Schnittpunkte dieser Linien herauszustellen? Oder besteht unser gar nicht frei gewählter Kontext gerade in einer Lebens- und Erfahrungswirklichkeit, der die Katastrophe von Auschwitz genauso fern ist wie der Überlebenskampf der in Marginalisierung versinkenden Völker und Bevölkerungsschichten?

Das theologische Bewusstsein unserer Generation ist ein aufgeschrecktes, aufgewecktes, aber auch zutiefst verwirrtes Bewusstsein: aufgeschreckt aus der Selbstgenügsamkeit geschlossener Lehrgebäude (welche die europäische katholische Theologie noch bis 1965 völlig beherrschten!), aufgeweckt durch globale Gesprächszusammenhänge, die wir nicht mehr als theologieferne „Welt da draußen“ unbeachtet lassen können. Verwirrt aber, weil die uns zugänglichen, uns vermittelten und auf uns einwirkenden Einflüsse übermächtig erscheinen gegenüber der Möglichkeit, sie in einer eigenen, wirklichkeitsnahen theologischen Gedankenführung auch nur zu fassen. Ob das überhaupt noch einen Sinn hat und die Theologie überhaupt noch ein lohnender, etwas bewirkender Arbeitsplatz sein mag?

Vielem gleich fern und gleich nah, bedeutet das Postulat der Standortreflexion für unsere Generation, schonungslos und genau zu bestimmen, was unsere Geschichte eigentlich ist, aus der wir wurden, was wir sind. Wir, denen der Schrecken über das Fanal der Judenvernichtung in unserem Land „kurz“ vor unserer Geburt in die Glieder gefahren ist, als wir fast noch Kinder waren, können von

Geschichte und Geschichtlichkeit kaum noch so optimistisch als unterscheiden der Region christlichen Glaubens und Denkens reden, wie es noch unsere Lehrergeneration, die Generation, die den Katastrophenjahrzehnten entronnen war, im Aufbruch des II. Vaticanums und danach tat. Und doch sind gerade wir zum Thema Geschichte gerufen. Dass wir Kinder des Erschreckens und der Verwirrung sind, ist kein Verdienst, nicht einmal eine genügend qualifizierte Erfahrung, so dass man daraus die Richtung der Antworten schon ableiten könnte. Es ist vielmehr ein Ausgangsort, der uns sehr konsequentes und sehr weit ausholendes Fragen und Denken abverlangt.

### **Auschwitz und Tenochtitlán**

Auschwitz ist ein Ort in der Geschichte des Christentums, in seinem „Kontext“, und Tenochtitlán ist ein solcher. Das kleine polnische Städtchen, bei dem Deutsche ihre größte Fabrik zur Vernichtung von Menschen errichteten, eine technische Großanlage, um die Juden zu ermorden, vom Säugling bis zum Greis, umgeben von einem riesigen Arbeits- und Folterlager. Und die größte Stadt des „alten Amerika“, die Hauptstadt des größten „indianischen“ Imperiums, das durch die Truppe des Cortez erobert und vernichtet wurde, kaum 30 Jahre, nachdem die ersten Europäer den Kontinent betreten hatten.

Die Herausforderung, Auschwitz als Ort in der Geschichte des Christentums zu begreifen, stellt den Kontext des Theologisierens in Deutschland dar, aber auch den des christlichen Denkens gegenüber den Juden.

Die Herausforderung, die Eroberung Amerikas und die Vernichtung seiner einheimischen Völker und Kulturen als Kapitel in der Geschichte des Christentums zu begreifen und zugleich auf die Folgen dieser Geschichte, die gegenwärtige Situation Amerikas, aus den Quellen des Christentums heraus zu reagieren, stellt den Kontext für amerikanische Theologinnen und Theologen dar, zugleich aber auch für die theologische Reflexion der globalen Folgen des Christentums insgesamt, und wiederum umgekehrt: für die christliche Reaktion auf die moderne „Globalisierung“.

Es gibt also für beide Herausforderungen Adressaten. Deshalb wird die Zumutung und Brisanz, heute als Christen unsere Geschichte theologisch zu reflektieren, nur einschätzbar, wenn man beide Herausforderungen zugleich in den Blick nimmt.

### *Der furchtbare Tausch*

Für die christliche Theologie insgesamt, insbesondere wenn sie von Deutschen getrieben wird, geht es angesichts von Auschwitz um die Folgerungen aus einem einzigartigen Verbrechen, das auf dem „Grund und Boden“ des christlichen

Abendlandes verübt wurde. So sehr sie mit den Opfern, den Juden, die Frage teilen mögen, warum Gott dieses Verbrechen zu- und sein Volk in der Katastrophe ohne Rettung ließ, sind die Christen aufgrund der geschichtlichen Rollenverteilung auf die „Tatperspektive“ verwiesen und dürfen sich den aus ihr sich stellenden Fragen nicht entziehen (vgl. Taxacher 1998, 41).

Was meint die Formulierung: „auf dem Grund und Boden des christlichen Abendlandes“? Ich kann nur eine ganz grobstrichige Skizze entwerfen:

Die Judenvernichtung wurde verübt im (Aus-)Wirkungsbereich des Christentums, innerhalb der von ihm geprägten und noch immer durchdrungenen Zivilisation. Die meisten Täter waren getaufte Christen, manche hielten sich durchaus selbst für solche. Die Formulierung vom „(Aus-) Wirkungsbereich“ umgeht aber bewusst ein genaueres wirkungsgeschichtliches Urteil über den Zusammenhang von Christentum und Judenmord, weil dies sehr komplexe und differenzierte Überlegungen voraussetzen würde. Ein Schuldvorwurf kann, wie ein juristisches Urteil, nur konkret erhoben werden. Die Kennzeichnung „Grund und Boden“ stellt allerdings ein Urteil über den geschichtlichen Zusammenhang dar, der die Christen zu beantworten zwingt, was er für das Selbstverständnis des Christentums bedeutet.

Die Einzigartigkeit des Verbrechens der nationalsozialistischen Judenvernichtung besteht im Kern nicht im Umfang des Mordens, nicht in der – allerdings monströsen – Quantität der Opfer, der Leiden, sondern in der Qualität der Tat als Tat: Sie besteht in dem einzigen uns bekannten, ideologisch begründeten, hundertprozentig jedes Individuum betreffenden Vernichtungsbeschluss über eine „Sorte Mensch“, der staatlich angeordnet, bürokratisch umgesetzt und industriell durchgeführt und zudem zum primären Staatsziel der deutschen Führung wurde. So etwas hatte zuvor niemand unternommen, und niemandem ist bisher so etwas widerfahren, außer den Juden.

Die Täter waren, wie man es – je länger die Forschung andauert, umso begründeter – formuliert hat, „ganz normale Deutsche“, zumeist, wie gesagt, Christen. Die ideologischen Anstifter und politischen Führer der Tat dachten zwar un- und antichristlich, sie säkularisierten und totalisierten jedoch den christlichen Antijudaismus gegen die verfluchten „Gottesmörder“ zu einer rassistischen Doktrin gegen die „Menschheitsschädlinge“. Die Deutschen führten nach dieser Doktrin einen endlich zum Ausbruch gekommenen Endkampf für sich und zum Heil der ganzen Menschheit.

Opfer sind deshalb alle Juden qua Abstammung, nicht nur die gläubigen. Aber gerade in dieser rassistisch-„säkularen“ Opferdefinition schreiben die Nazis den Juden negativ einen *Character indelebilis* zu, den Israel in seinem Erwählungsglauben von sich bekannte: Denn die Gotteszeugenschaft dieses Volkes galt für die Bundestheologie objektiv, ob der einzelne Israelit dies (noch) glaubte oder nicht (vgl. Taxacher 1998, 95–98).

Gerade in diesem bitteren, ja absurden Widerspruch, dass die Nazis in ihrem Vernichtungsbeschluss den Juden die Kategorie ihres Glaubens oder Unglaubens aberkennen und damit doch den Inhalt dieses Glaubens an die Erwählung, die „Aussonderung“, grausig bestätigen, müssten nun Christen die theologische Dimension dieses Verbrechens entziffern. Die Täter haben diese Dimension ihres Tuns durch den pseudo-wissenschaftlichen Rassebegriff des Juden verleugnet (und nicht zufällig ist dieser Rassismus der Kern der Verlogenheit in ihrer Ideologie), aber durch die einzigartige negative und willkürliche Heraushebung der Juden dennoch kenntlich gemacht: Judenmord ist der Wille zur Vernichtung des erwählten Volkes, das nicht mehr auf Erden sein soll. Judenmord ist theologisch letztlich Gottes-Zeugen-Mord, Tötung des Gottesknechts.

Dieses Verbrechen ist aber genau das, was die christliche Tradition stets den Juden der Verurteilung Jesu wegen vorwarf. Gerade deshalb muss den Christen angesichts dieses absurden Absolutismus des Judenhasses die theologische Dimension des Geschehens erschrocken aufgehen: Zu einer Zeit (der Moderne!), in der die religiöse Hegemonie über das Abendland zu ihrem Ende kommt und der Erwählungsglaube beide, Christen wie Juden, in ihrer Mehrheit nicht mehr wirklich beseelt, schreibt eine moderne, nachreligiöse Ideologie den Juden objektiv die Rolle des leidenden Gottesknechts zu. Sie zwingt dieses Volk in ein kollektives Martyrium als Gott-Zeugen, nur weil sie Juden, Nachkommen Israels sind, während sie zugleich, die Glaubenswahl verweigernd, den Opfern selbst die Möglichkeit zum bewussten Martyrium nimmt.

Aber die christliche Erkenntnis muss – nachdem dieser Zusammenhang gewissermaßen die Linien des Ersten Testaments auszieht – in neutestamentlicher Perspektive noch einen schmerzhaften Schritt weitergehen. In der ganzen sinnlosen, inhaltslosen (wofür wurde gemordet?) Nacktheit des Verbrechens, im *factum brutum* des modernsten aller Genozide müssen die Christen – und vielleicht nur sie – den furchtbaren Tausch erkennen, in dem die Juden dort zu stehen kommen, wo die Christen sich selbst in ihrem heilsgeschichtlichen Denken stets gesehen haben: In der Leidensnachfolge des Gekreuzigten, in der Rolle jener, denen es nicht besser ergehen kann als ihrem Meister, dem Gottesknecht selbst. Ihnen ging es jedoch stets besser – nicht jedem Einzelnen, wohl aber ihrem geschichtlichen Schicksal nach.

Gleich also, wie die wirkungsgeschichtliche Mitverantwortung der Christen am Holocaust im Einzelnen zu werten ist: Den Christen selbst muss von Auschwitz her, im Rückblick auf die christlich-jüdische Geschichte zuvor, die Shoah wie ein furchtbares Gericht erscheinen, das, indem es an jenen geschieht und nicht an ihnen selbst, die Wahrheit über die Christusförmigkeit der jüdischen und die Christusferne der christlichen Geschichte (der Geschichte, nicht der Individuen als besserer oder schlechterer Menschen in einer Art Aufsummierung! Vgl. Taxacher 1998, 99–114) nochmals feststellt. Sie, die Nachfolger des Ge-



kreuzigten, haben aus ihrer Religion eine Sieggeschichte ohnegleichen gemacht, eine Machtgeschichte mit Namen „Abendland“, unter der auch die Juden zu leiden hatten, und dies stets mit der alten Begründung des „Gottesmordes“, so als seien die Juden noch immer in der Position des „Hohen Rates“ und sie, die Christen, die aus der Synagoge Ausgeschlossenen – eine wahrhaft verlogene Ideologisierung der tatsächlichen Verhältnisse. Das Gedenken an Auschwitz muss für Christen – wie immer Juden die Shoah religiös und theologisch deuten mögen – die Stunde sein, in der der Hahn dreimal kräht und der Verrat an ihrem Evangelium manifest wird, der in das Zentrum christlicher Geschichte – und nicht in ein Randkapitel ihrer moralischen Unzulänglichkeiten – gehört. Deshalb nenne ich Auschwitz das „Ende des Abendlandes“, die wirklich letzte große Katastrophe, in der dieser Versuch, mit dem Christentum Weltgeschichte zu machen, an seinen Aus-Wirkungen stirbt.

### *Genozid und Welteroberung*

Der quantitativ größte Genozid der Menschheitsgeschichte war jedoch nicht der Holocaust der Juden. Er geschah gerade auf dem Höhepunkt des abendländischen Projektes, Weltgeschichte zu machen, er geschah im Zuge und in der Folge der europäischen Eroberung Amerikas an dessen Einwohnern. Die Wertung dieses Vorgangs als größtem Genozid der Weltgeschichte bleibt auch dann bestehen, wenn man die historischen Vorgänge in ihrer Differenziertheit würdigt und entsprechend die Todesarten der Indianer genauer unterscheidet.<sup>1</sup> Denn selbst die häufigste Ursache des Aussterbens indianischer Völker, die eingeschleppten Epidemien, wurden von den Eroberern in ihrer Wirkung erkannt und als glückliche Fügung begrüßt, ja, immer wieder sogar als Waffe eingesetzt – dies noch bis ins 20. Jahrhundert, wie Lévi-Strauss in Erinnerung an die in den Wäldern um São Paulo aufgehängte Pockenwäsche uns lehrt. Dort pflegte man „nämlich in den Krankenhäusern die verseuchten Kleidungsstücke der Pockenopfer zu sammeln und sie, zusammen mit anderen Geschenken, entlang der Pfade aufzuhängen, die noch von einigen Stämmen benutzt wurden“ (Lévi-Strauss 1987, 41). Die Ausrottung der Indianer war kein tragischer, halbbewusster oder nur nicht verhinderter Vorgang im Zuge der Begegnung einander fremder Kulturen. Die Eroberung Amerikas wurde von Anfang an mit Mitteln der direkten Massenvernichtung, der Versklavung und der millionenfachen Vernichtung durch Arbeit betrieben. Die Überlebensaussichten in einem peruanischen Silberbergwerk des späten 16. Jahrhunderts lassen sofort an die deutschen KZs denken. Die Eroberung wurde weiter betrieben durch den planmäßigen Mord an den Seelen, durch die Zerstörung der Lebensverhältnisse, der Kultur und des Gedächtnisses der Völker. Es stellt also der Genozid an den Indianern für diese eine zwar ganz anders geartete, aber auf diese ganz andere Weise ebenso einzigartige

und totale Katastrophe dar wie die Shoah für die Juden. Die weißen Eroberer brachten nicht eine, sondern *die* Katastrophe über die Völker „Amerikas“, die mit keinem geschichtlichen Ereignis zuvor in eine Reihe zu stellen wäre und nach der unwiderruflich nichts mehr so sein kann wie bisher.

Diese Katastrophe indianischer Geschichte ist auch in ganz anderer Weise als die jüdische Shoah Teil der Geschichte des Christentums: Denn welche menschlichen und allzu menschlichen Motive auch immer die Conquistadoren geleitet haben, ihr Tun wurde – nicht nur von ihnen, sondern von den weltlichen und kirchlichen Autoritäten – mit theologischen Argumenten begründet und in eine christliche imperiale Ideologie eingeordnet. Schon Kolumbus segelte nach Westen nicht nur, um den Fernen Osten zu finden, sondern um mit dem Gewinn aus den Entdeckungen den christlichen Herrschern Spaniens den Nahen Osten, den Kreuzzug nach Jerusalem, den alten abendländischen Traum zu finanzieren. „Ich habe vor Euren Hoheiten öffentlich bekannt, daß aller Gewinn aus dieser meiner Unternehmung zur Eroberung der Heiligen Stadt Jerusalem verwendet werden soll“, schreibt Kolumbus in das Tagebuch seiner ersten Reise an die Adresse Ferdinands und Isabellas von Spanien (Columbus 1980, 118). „Von Kreuzfahrergeist und Messianismus geprägt“ (Milhou 1995, 593), beeinflusst durch franziskanische Spiritualität ebenso wie durch die spanisch-nationale Stimmung nach der Eroberung Granadas (1492), fühlt sich Kolumbus als „ein von Gott auserwählter Laie“ (Milhou 1995, 594). Die Eroberung Amerikas ist von der ersten Entdeckerstunde an eine christlich-abendländische Mission. Die *Conquista* will die Fortsetzung und Vollendung der spanischen *Reconquista* sein, in einer Neuen Welt und für die Alte Welt, für den Sieg des christlichen Europa über die islamische Welt (ein Sieg, der auf Dauer auch tatsächlich durch den Westen, aus der amerikanischen Stärke heraus, gewonnen wurde<sup>2</sup>). Es ist der als Skandalpapst bekannte Borgia Alexander VI., der Portugiesen und Spaniern eine noch unbekanntere Welt zuteilt.<sup>3</sup> Und das berüchtigte *Requerimiento*<sup>4</sup>, das den Indianern vorgelesen wurde, vollstreckte diese „alexandrinische Schenkung“ an den Heiden.

So bedeutsam der Kampf um die Menschenrechte der Indianer, von einzelnen Propheten in der Mission (wie Bartolomé de las Casas) bis hin zur Krongesetzgebung Spaniens, aus wiederum ausdrücklich christlichen Motiven gewesen ist (bedeutsam gerade auch für das Verhältnis von Christentum und Neuzeit!), er blieb nicht nur weitgehend wirkungslos, sondern spielt historisch eindeutig die Rolle einer innerchristlichen Opposition. Er wurde weder tonangebend noch repräsentativ. Deshalb war zwar las Casas ein christlicher Prophet, sein Kampf gegen die Vernichtung der Indianer galt jedoch einem geschichtlichen Vorgang, der direkt zur Geschichte seiner Religion gehört.

Und als sei diese Skizze nicht schon grob zusammenraffend genug, muss, um die hier zu formulierende theologische Herausforderung als Ganze zu fassen,

doch noch weiter ausgeholt werden, wenigstens andeutungsweise: Die Eroberung Amerikas bildet einen weltgeschichtlichen Zusammenhang mit der europäischen Expansion auch nach Asien, Afrika und Ozeanien. Diese Expansion bildet zu Beginn der Neuzeit und deren gesamten Verlauf prägend die „erste Globalisierung“, nämlich die Installation der westeuropäischen als der vorherrschenden Weltzivilisation, von der aus dann erst die heutige (aber schon viel länger sich entwickelnde) „zweite Globalisierung“ einer Welt-Binnen-Wirtschaft möglich wurde. Warum gerade von dem geographisch gesehen winzigen und zu Kolumbus' und Vasco da Gamas Zeiten gegenüber dem osmanischen Reich wie auch gegenüber China zivilisatorisch kaum überlegenen Westeuropa die Expansion zur weltweiten Vorherrschaft ausging, ist eine historisch äußerst komplexe Frage. Die religiöse Komponente wird in jeder möglichen Antwort sicher nur ein Element bilden, aber die aktive und bewusste Selbstverknüpfung dieses Elements mit den übrigen Faktoren ist für die Theologie ein entscheidender Punkt: Das Christentum hat die Welteroberung nicht nur als die Folie seiner Weltmission begriffen, ist ihr also stets auf dem Fuß, meist aber schon in der Vorhut „gefolgt“, sondern es hat die Bestimmung Europas zur Weltherrschaft als Konsequenz der Christianisierung Europas gefeiert. Entsprechend konnte nun die Christianisierung der Welt nur in ihrer Europäisierung bestehen. Der „innere Zusammenhang, in den christliche Missionsverfechter abendländische Machtausbreitung und heilsgeschichtliche Erwartung endgültiger Weltevangelisation stellten“ (Gründer 1992, 595), hält sich (mindestens!) bis ins 19. Jahrhundert. Hier säkularisiert er sich allmählich zum Kulturimperialismus, der aber immer noch unterfüttert bleibt durch „die unerschütterliche Überzeugung vom inneren und äußeren Zusammenhang zwischen westlicher Kultur und abendländischem Christentum“ (Gründer 1992, 573). Dass die Selbstverständlichkeit dieser Einheit dann zu Ende ging, je mehr sich die expandierende Zivilisation von der Symbiose mit ihrer Religion lossagte, ist genauso wahr wie die Feststellung, dass das Christentum diese Loslösung jahrhundertlang mehr erlitten und bekämpft als selbstkritisch reflektiert oder vielleicht gar als Läuterung begriffen hat.

Die sich daraus ergebende Frage für den christlichen Theologen wird auch nicht primär die nach dem Maß der christlichen Mitwirkung an der europäischen Welteroberung und Kolonisierung fremder Kulturen sein – die Frage, der formal die nach dem Maß christlich-antisemitischer Vorbereitung des Holocaust entspricht. Die primäre Frage für die Theologie geht wiederum auf die christliche Vorgeschichte des herausfordernden Ereignisses: Waren die Weichen für eine potentielle christliche *Conquista* der Welt nicht schon viel früher gestellt? Wie sehr und wohin hat die sich seit Konstantin anbahnende Symbiose von Römischer Reich und christlicher Kirche das Christentum verändert, etappenweise durch das Mittelalter hindurch? Wie tief hinab in das historisch gewachsene christliche Selbstverständnis reicht die mit der Neuzeit vehement aufbrechende

Bereitschaft, Vollstrecker der eigenen Geschichtstheologie zu werden? Ist diese christlich-großkirchliche Tendenz, das Problem des Verhältnisses von Eschatologie und Geschichte zu lösen, nicht ein Ausweg aus dem Dilemma, in das die biblischen Verheißungen die verschiedenen jüdischen und christlichen Glaubensbewegungen hineintrieben, liegt die tiefste Wurzel der christlichen weltgeschichtlichen Rolle also in seinem speziellen Umgang mit Messianismus und Reich-Gottes-Botschaft?

Es ist natürlich unmöglich, hier in diese und ähnliche Fragen einzusteigen. Es sollte aber deutlich geworden sein, dass auch die „amerikanische Herausforderung“ das christliche Selbstverständnis in seinem innersten Kern betrifft, und damit konvergiert sie mit der theologischen Herausforderung, die von Auschwitz herkommt. Beide Herausforderungen müssen eigentlich eine christliche Verwirrung und Selbsterforschung über die eigene Geschichte hervorrufen, die das Ganze des christlichen Glaubens angeht. Das geschieht aber erst, wenn man Verwirrung und Selbsterforschung nicht als Folgen eines von außen aufgenötigten Schuldkomplexes empfindet (und auch nicht als willkommene Abrechnungsmöglichkeit mit der ungeliebten eigenen Religion und Kirche), sondern wenn man umgekehrt wie in einem Aha-Erlebnis in der realen Geschichte, die hinter diesen beiden Herausforderungen steht, den realen, nicht wegzuredenden und nicht wegzubetenden Grund entdeckt für unsere tatsächlich oft diffuse theologische Verwirrtheit und Mutlosigkeit. Diesen nicht nur „glaubens-psychologischen“ oder soziologischen oder auch geistesgeschichtlichen, sondern darüber hinaus, tiefer und realer weltgeschichtlich greifbaren Grund unserer aktuellen religiösen Situation systematisch zu bearbeiten dürfte an der Zeit sein.

### „Deutsche“ und „amerikanische“ Fragen

#### *Explosion und Implosion der Neuzeit*

Dass es gerade diese zwei Fanale – von Auschwitz und von der *Conquista* her – sind, die zur christlichen Geschichtsreflexion herausfordern, entspringt keiner zufälligen Wahl. Auch dürfte die Tatsache, dass die kontextuellen Theologien in Deutschland und in Lateinamerika letztlich diese beiden Ereignisse und ihre Folgen umkreisen, eine breitere geschichtliche Bedeutung haben: Zum einen handelt es sich bei diesen beiden Ereignissen tatsächlich um die beiden weltgeschichtlich größten Katastrophen im Wirkungskreis des Christentums. Zum zweiten markieren sie gewissermaßen Auftakt und Ende der Epoche, deren direkte Erben wir sind und mit deren Erbe wir um der Zukunft willen zurechtkommen müssen: der Neuzeit.

In der Weltexpansion insgesamt und in der Eroberung Amerikas insbesondere explodiert die europäische Neuzeit, die sich zuvor in ihrer Heimat nur mühsam

und vergleichsweise eher leise aus den Eierschalen des Spätmittelalters befreite. Die Ereignisse an ihrer „Peripherie“ – in dieser Perspektive muss bewusst eurozentristisch gesprochen werden, weil der Eurozentrismus sich hier realgeschichtlich ereignet und durchsetzt – werden ab jetzt der beschleunigende Motor für die Entwicklung im Zentrum, sowohl ökonomisch als auch geistlich (dies wird so bleiben, bis das Zentrum in der späten Moderne die Führungsrolle an einen Teil der Neuen Welt, an die USA, verliert). Gold und Nachrichten sind in der frühen Neuzeit der Treibstoff für politische Machtentfaltung, materiellen Fortschritt und philosophische Aufklärung. Der Bruch der großkirchlichen Einheit kommt da gerade recht. Aber ohne den Aufbruch nach draußen wäre er wohl nur als Zerfall wahrgenommen worden. Es ist ja tatsächlich ein aus seiner mittelalterlichen Einheit herausfallendes und zutiefst zerspaltenes Europa, das in die neue Zeit in einem Wettlauf interner Konkurrenz startet, und das so schon in seiner eigenen Struktur das liberalistische Rezept des Fortschritts durch Wettbewerb zum Prinzip der Neuzeit erhebt.

Vor diesem Horizont kennzeichnet die Explosion der Neuzeit ein ungeheures Massaker – nicht in ihrem Wirkzentrum, sondern an ihrer Peripherie. Man vergleiche nur einmal die noch weitgehend mittelalterlich denkende und wirkende Gestalt Karls V. und seine Politik in Europa mit dem gleichzeitigen Geschehen auf den Kariben, in Mexiko, schließlich in den Anden. Was ist der *sacco di roma* gegen das Blutbad in der Hauptstadt Montezumas, was Karls behäbige Reichsdiplomatie in Italien und Deutschland gegen den Feldzug Pizarros und anderer Conquistadoren mit ihren winzigen Truppen? Karl zieht sich resigniert in ein Kloster zurück: Als Kaiser des Heiligen Römischen Reiches ist er gescheitert, aber das ihm in den Schoß gefallene spanische Weltreich scheint er nicht einmal richtig abschätzen zu können. Erbaut wird es auch nicht durch kaiserliche und königliche Politik und Feldzüge im traditionellen Sinne, sondern durch die entfesselte Hemmungslosigkeit von Abenteuerertruppen. Und dieses „Gesetz“ wird die europäische Expansion bis zum Imperialismus des späten 19. Jahrhunderts bestimmen: Stets profitiert das Zentrum davon, dass für seine Agenten an der Peripherie die Gesetze der Zivilisation nicht gelten. Stets wird das „Mutterland“ die Gräueltat in Übersee verleugnen, vielleicht auch tatsächlich einzudämmen versuchen, im Endeffekt jedoch dulden, um die geraubten Schätze einzusammeln. Während Europa sich intern, allerdings durch immer heftigere Kämpfe hindurch, doch politisch und rechtlich zu zivilisieren trachtet, bilden sich aus der Politik von Massaker und Versklavung in den Kolonien die politischen und sozialen Verhältnisse der späteren „Dritten Welt“ heraus.

Todorov hat herausgestellt, wie die Massaker der Conquistadoren durch die Enthemmungswirkung der völligen Fremde gefördert wurden. „Das Massaker ist ... eng mit den Kolonialkriegen verknüpft, die fern von der Metropole geführt werden: Je ferner und fremder die Opfer des Massakers sind, desto besser: Man

tottet sie ohne Gewissensbisse aus.“ (Todorov 1985, 175) Losgekoppelt von allen alten Bindungen, auf Gedeih und Verderb dem Paradies und der Feindlichkeit unbekannter Natur ausgesetzt, entdeckt man die Möglichkeit, mit einigen Handvoll Reitern, Kanonen und Bluthunden ganze Armeen zu besiegen und Völker zu knechten, und wächst so in die Rolle der „weißen Götter“ hinein, deren Recht es ist, unter den „Wilden“ zu hausen wie der leibhaftige Teufel. „Es ist, als folgen die Konquistadoren dem Grundsatz Iwan Karamasows“, schreibt Todorov, „„Alles ist erlaubt.““ (1985, 175)

Dies alles im Hinterkopf, wird das düstere Rätsel der „Banalität des Bösen“ während der Judenvernichtung noch größer: Zwar wurden die großen Vernichtungslager außerhalb des Mutterlandes der Vernichtung errichtet, zwar wird die industrielle Vernichtung der Juden vorbereitet durch die Massaker im Osten, die man hinter der Front, in der Tarnung des Kriegsgeschehens begeht. Dennoch findet die Tat insgesamt im Herzen des christlichen Abendlandes statt und zu einer Zeit, als man – trotz des furchtbaren „Warnschusses“ des 1. Weltkrieges – den Zivilisierungsprozess der europäischen Neuzeit aufs Ganze gesehen noch für unumkehrbar hielt, von hellsichtigen Unheilspropheten abgesehen. Auschwitz wird auch nicht von Ausgestoßenen der Gesellschaft, von entfesselten Glücks- und Unglücksrittern errichtet, sondern von einem Staatsapparat. Einem Staatsapparat wohl, der in die Hände ungeheuerlich konsequenter Ideologen gefallen ist, der aber in ihren Händen so gut weiter funktioniert, dass er vor sich selbst – und dies gilt ja für viele Beteiligte noch nach der Kapitulation! – weitgehend verbergen und verleugnen kann, woran er mitwirkt und was damit aus ihm geworden ist. Es muss hier nicht nochmals nachgezeichnet werden, wie Richter und Ärzte, Polizisten und Beamte, Offiziere und Industrielle direkt an der Vernichtungsmaschinerie beteiligt sind und so der im Inneren unsäglich brutalen, nackten und auch oft chaotischen Gewalt die Struktur von Politik, Recht und Ordnung, die Struktur einer Staatsaktion also bis in alle Einzelheiten hinein verleihen. Die Täter – die Schreibtischtäter ebenso wie die Kommandeure und Schergen der Lager – sind in aller Regel persönlich nicht aus den Fugen geraten, haben keine Ausnahmeexistenz geführt, die ihnen die Rückkehr in die bürgerliche Normalität unmöglich gemacht hätte, so wie man von den Raubrittern der Tropen sagt, sie hätten vielfach zu Hause nicht mehr Fuß fassen können. Die Täter von Auschwitz pflegten ihre Bürgerlichkeit während der Jahre der Tat – die Klischees der „guten Familienväter“, der „Beethoven-Liebhaber“ und der privaten Unauffälligkeit sind ja bekannt – und lebten sie aber auch nachher ungebrochen weiter, solange Strafverfolgung sie nicht beeinträchtigte (was im Land der Täter häufig genug der Fall war). Sie sind mitten in der Praxis des Unsäglich-lichen, das Dan Diner als Historiker mit dem Begriff „Zivilisationsbruch“ zu erfassen versuchte (vgl. Diner 1987, 71–73), nicht aus der Zivilisation herausgefallen.

Wie das geschehen konnte, ist mittlerweile historisch-politisch, aber auch sozialpsychologisch und pädagogisch in vielen Studien untersucht worden, wirklich begrifflich geworden ist uns die Tat m.E. nicht. Es kommt hinzu, dass die Logik dieses Verbrechens insgesamt von Absurdität getragen ist, dass dieses Verbrechen für seine Täter – trotz aller Profite, die sie im einzelnen daraus geschlagen haben – einen Zweck in sich darstellte, der insgesamt zu nichts gut war, dem sich vielmehr alles andere – am Ende bekanntlich sogar Erfordernisse der Kriegsführung – unterzuordnen hatte. Solche letzte ideologische Absurdität des Mordens um der Vernichtung willen kann man dem von den Europäern verursachten Zivilisationsbruch der Indianer nicht zusprechen. Dabei geht es nicht darum, die Immoralität des Genozids aus reiner Ideologie gegen die dem „gemeinen Verstand“ zugänglicheren Motive aufzurechnen. Zu bemerken ist vielmehr, dass der Zivilisationsbruch hier, mitten in Europa, mitten im 20. Jahrhundert, viel absoluter, „reiner“, um seiner selbst willen, vollzogen wurde. Während man das Geschehen in der Explosion der Neuzeit in kalter historischer Vogelperspektive noch als den Preis oder doch als schreckliche Begleiterscheinung einer epochalen Umwälzung verstehen könnte, geschieht auf dem Gipfelpunkt der Moderne etwas, das wie ein „schwarzes Loch“ in seinem gesamten historischen Kontext erscheint.

Ich möchte deshalb in Auschwitz so etwas wie die „Implosion der Neuzeit“ sehen, in der tatsächlich alles in den Verbrennungsöfen vernichtet wird, was man mit ihr als Errungenschaften je verbunden hat – aber dies wiederum auf dem Niveau neuzeitlicher Mittel, moderner Perfektion und modernen Totalitätsanspruchs. Denn es hat die Art einer solchen Tat in vormodernen Zeiten nicht gegeben, trotz aller Gräueltaten, von der sich eben diese Moderne unterscheiden wollte. Auschwitz ist eine moderne Negation der Moderne.

Wahrscheinlich ist es diese Implosion der Neuzeit, die bald nach 1945 das Bewusstsein vom „Ende der Neuzeit“, von der „Krise der Moderne“ und schließlich die Proklamation der „Postmoderne“ verbreitet hat. Jedenfalls hat Auschwitz das geschichtsphilosophische Denken gezwungen, die innere Widersprüchlichkeit der Neuzeit schon in ihren Wurzeln, die „Dialektik der Aufklärung“ (Adorno/Horkheimer) bis weit vor die europäische Aufklärung zurückzuverfolgen. Es ist gerade wegen der ungeheuerlichen „Zusammenhanglosigkeit“ dieses Verbrechens unmöglich, Hitler als einen Unfall der Epoche abzutun, unmöglich, vom Fanal der Katastrophe nicht zur Katastrophe der Geschichte insgesamt nachdenkend überzugehen.

Ihre dialektische Stellung zur Moderne hat die nationalsozialistische Ideologie in der Logik ihrer Verlogenheit schon zum Ausdruck gebracht. Es ist die Frage, ob man das dumpfe, in sich völlig widersprüchliche „Gedankengut“, das man aus *Mein Kampf*, aus Propagandareden und aus den Kommentaren der intellektuellen Sekundanten der politischen Täter herausfiltern kann, wirklich eine

„Ideologie“ nennen kann. Jedenfalls könnte man sie, ohne ihre Selbstverwirklichung in ihren Taten, als ein eher lächerliches Gebräu abtun, und man hat dies leider auch getan und damit der „Machtergreifung“ Vorschub geleistet. Ein durchgehendes Kennzeichen, geradezu ein Strukturmerkmal dieser Logik der Verlogenheit ist jedenfalls der Mix aus Pseudo-Modernität und Pseudo-Archaismen: Aus der Moderne leiht man sich die Geste des Pseudo-Revolutionären („Reaktion“ sind immer die Anderen!), den Pseudo-Sozialismus in Parteinamen und -programm und die Pseudo-Wissenschaftlichkeit des Rassismus. Darüber hinaus ist man aber tatsächlich technikgläubig, in der Strategie technokratisch und in der Ausführung des Irrationalen rationalistisch. Zugleich kombiniert man diese Modernität mit pseudo-germanischer Mythologie, mit dem Geschwätz von „Blut und Boden“, mit Ritualen des Neuheidentums und mit Anleihen bei jedem vor-modernen Heldentum, das einem in den Kram passt; tatsächlich ist man antide-mokratisch und vom kleinbürgerlich-konservativen Affekt gegen jede wirkliche Avantgarde und gegen den Grundpreis der Moderne, die Unübersichtlichkeit ihrer Pluralität, eingenommen. „Wirklich“ an dieser Aufzählung ist allerdings nur das Banale sowohl im Benutzen der als auch im Hass auf die Moderne. Alles andere ist „Pseudo“, reicht nur zur Karikatur, sei es der Ideen der Arbeiterbewegung, der Naturwissenschaften, der des mittelalterlichen Ritters oder der germanischen Naturverbundenheit. Hinter dem Pseudo wirklich ist nur der Wille zum Verbrechen, der Wille zur totalitären Machtausübung, zum totalen Krieg und zur totalen Vernichtung der Juden.

Ich glaube jedenfalls, dass sich in der Nazi-Ideologie ein Wille, sich zur Moderne zu verhalten, verrät, den zu reflektieren diese Ideologie nie das intellektuelle Niveau erreicht hat. Sie konnte ihn „nur“ exekutieren. Aber es ist nicht nur das Ergebnis dieses Verbrechens im Erschrecken der Überlebenden und Nachgeborenen, sondern es scheint wirklich seine Absicht gewesen zu sein, hier auf dem Boden der Moderne mit den Juden und mit allen Gegnern auch das Humanum der Neuzeit selbst zu vernichten. Das gesamte „Wie“ des Verbrechens, seine „Inszenierung“, das, was es planvoll aus Opfern und Tätern macht, spricht – mehr noch als die angedeutete Struktur der Ideologie – von dieser Absicht. Das „Tausendjährige Reich“ war eine grausige Utopie einer speziellen Art von „Postmoderne“.

Ich muss hier abbrechen, um noch die theologische Aufgabe zu formulieren, die in diesen Fragen steckt.

Die christliche Theologie hat, zumal es fundiert argumentierende neuzeit-kritische Propheten in ihren Reihen schon vor dem Holocaust gab (von R. Guardini bis K. Barth), die von ihm ausgelösten Überlegungen zur Dialektik der Moderne durchaus rezipiert, es sich dabei im Ergebnis jedoch bisher immer noch zu einfach gemacht. Das hat seine Ursache m.E. in ihrer je nach Wertung unbequemen und doch recht komfortablen Position gegenüber der Neuzeit: Sie kann



diese, da selbst Sachwalterin einer mindestens antiken Religion, je nach Erfordernis als ihr Ziehhkind oder als ihren verlorenen Sohn, als ihr zu verdankende Wirkung oder als nicht zu verantwortende Entgleisung darstellen, oder – sicher realistischer – als eine wie auch immer genauer zu bestimmende Mischung aus beidem. Christen haben nun zwischen diesen Möglichkeiten je nach der öffentlichen Gesprächslage gewählt: Nachdem sie sich allzu lange den Ruf fundamental(istisch)er Ablehnung und Verweigerung gegenüber der Moderne zugezogen hatten, wollte man nicht nur den tatsächlichen Nachholbedarf ausgleichen, sondern sich auch apologetisch als moderne-tauglich und, einen Schritt weiter, als die religiösen Eltern an der Wiege der Moderne beweisen. Als dann jedoch durch die Katastrophen des 20. Jahrhunderts und später durch das Bewusstwerden der ökologischen Krise die Neuzeit bei den Modernen selbst in Verruf geriet, beeilte man sich, auf das neuzeitkritische Potential des Christentums, auf seine Ressourcen jenseits der Plausibilitäten der Moderne hinzuweisen sowie darauf, dass das Elend der Moderne viel auch mit ihrem anti-religiösen Affekt zu tun habe.

Nun ist diese Charakteristik der theologischen Neuzeit-Deutungen sicher ein wenig ungerecht. Dennoch bleibt der Eindruck, dass die Möglichkeit des ange-deuteten Bäumchen-wechsel-dich-Spiels in der theologischen Neuzeitdeutung nicht genügend konsequent erfasst und nochmals selbst theologischer Reflexion unterzogen wurde. Auch die kontextuellen Theologien, von denen meine Überlegungen ihren Ausgang nahmen, kranken mitunter an einem unverdauten Nebeneinander neuzeitkritischer und die Aufklärung rezipierender Theoreme.

Man wird dieses Problems auch kaum abstrakt, formelhaft Herr werden, sondern nur, indem Theologen die hier im Blick auf Explosion und Implosion der Neuzeit gestellten und gleich noch weiter zu stellenden Fragen bearbeiten und vor der darin wartenden geschichtstheologischen Arbeit nicht zurückscheuen. Diese Arbeit würde, formal gefasst, bedeuten, die ihr abzunehmende „Legitimität der Neuzeit“ (H. Blumenberg), ihr ureigenes humanes Ideal, zu befragen nach ihrem Verhältnis zu den Massakern an der Peripherie und im Zentrum, die sie als Epoche rahmen und deren Folgen und Vorboten sie stets begleiten, und sodann das ihm ebenso abzulauschende Evangelium des Christentums wiederum in seinem idealen und in seinem realen Verhältnis zu beidem zu begreifen, also in seinem Verhältnis zum Ideal und zur Weltgeschichte der Neuzeit. Schon in dieser Analyse entstände ein komplexes, in seinen Eckpunkten (einem Koordinatenkreuz aus Ideal und Geschichte der Neuzeit sowie Ideal und Geschichte des Evangeliums) hoffentlich dennoch ein-deutiges Bild unserer Herkunft, das sich von den bisherigen Deutungen nicht zuletzt durch die strengere Verzahnung von Geistes- und Weltgeschichte unterschiede. Sicher wird die Bearbeitung dieser Aufgabe noch wesentlich komplizierter ausfallen als schon die hier versuchte Formulierung ihrer Aufgabenstellung. Denn schließlich müsste dieses Bild in

ausdrücklich theologischer Absicht entworfen werden, also daraufhin, was in dieser Epoche Neuzeit das Schicksal Gottes mit seiner Offenbarung gewesen ist.

*Geschichtsvergessenes oder geschichtsversessenes Christentum?<sup>5</sup>*

Die beiden Herausforderungen – verkürzt die „amerikanische“ und die „deutsche“ genannt – lassen sich also unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt fassen, nämlich unter dem einer geschichtstheologischen Befragung der Neuzeit. Im Zuge dieser Befragung können die beiden Herausforderungen aber durchaus Schlussfolgerungen anstoßen, die in Spannung zueinander stehen, einer Spannung, die wiederum den Kern christlicher Theologie insgesamt betrifft. Nicht ihre Lösung, sondern die Pole dieser Spannung möchte ich noch skizzieren. In der Bearbeitung der „deutschen Herausforderung“ ist ein christlich-jüdischer Dialog entstanden, in dem christliche Theologie sich eigentlich erstmals wieder (ihre Frühzeit ausgenommen) ernsthaft jüdischen Fragen an ihr Selbstverständnis als auch sie selbst beunruhigende Fragen stellte. Ich möchte hier einige dieser Fragen – möglichst scharf pointiert – so formulieren, wie ich sie in die bisher entwickelte Aufgabe einer Selbsterforschung der geschichtlichen Identität des Christlichen hineingesprochen wahrnehme:

Jüdische Fragen diagnostizieren als einen Mangel christlicher, geschichtlich gewachsener Identität deren *Zukunftsvergessenheit*: Seit Jesus Christus steht, weil hier endgültige Offenbarung und vollkommene Versöhnung geschah, für Christen gewissermaßen die Zeit still. Daraus hat sich so etwas wie ein christlicher „Ewigkeitswahn“ entwickelt: Ist doch die zu erlangende oder geradezu – mystisch, sakramental, kirchlich – zur Erde zu zwingende Ewigkeit das einzige, was noch aussteht und für den christlichen Glauben auch fast mit Händen zu greifen ist. Resultiert der christliche Antijudaismus nicht auch daraus, dass die Existenz der Juden sozusagen den „eschatologischen Vorbehalt“ gegenüber diesem christlichen Ewigkeitswahn darstellt, dass die Juden Stachel im Fleisch des christlichen Erfüllungs-Dogmas blieben? Jedenfalls befremdet Juden an christlicher Glaubensweise, dass diese nichts mehr wirklich zu erwarten scheint.

Damit eng zusammen gehört die jüdische Kritik christlicher *Vergangenheitsvergessenheit*: Der Puls konkreter Geschichtsbezogenheit schlägt in der jüdischen Frömmigkeit im „Gedenken“. Das Gedenken bestimmter katastrophaler oder wunderbarer Ereignisse in der Geschichte des Volkes oder der Gemeinden ermöglicht es, Gott in der Geschichte sozusagen „unsystematisch“ anzutreffen, nicht in einer von vornherein feststehenden heilsgeschichtlichen Planmäßigkeit, sondern in dem Wechsel guter oder schlechter Tage, in Ereignissen, die beklagt oder bedankt, als Gottes Gericht oder als seine Treue gedeutet werden. Lassen die Christen demgegenüber nicht weitgehend dem Vergessen anheim fallen, wie es ihnen konkret ergangen ist? Haben „wir es im Christentum und den von ihm

geprägten Kulturen mit einer signifikanten *Geschichtsinsensibilität* und *Gedächtnisarmut* zu tun“? (Münz 1995, 466) Gedenkt es nicht nur einer Heilsgeschichte weit oberhalb des konkreten Gedächtnisses, das sich oft zum Klischee von Helden- oder Siegeregeschichte verengt: Heldengeschichte, wo Christen verfolgt wurden, Siegeregeschichte jedoch auf der breiten Straße des Fortschritts ihrer Religion seit der „konstantinischen Wende“?

In solchen Diagnosen von Zukunfts- und Vergangenheitsvergessenheit vermischen Juden im Christentum gleichermaßen den konkreten Geschichtsbezug, der für sie die biblische Glaubensweise ursprünglich und zentral ausmacht. Das Christentum hat sich davon zu sehr entfernt und zu einem metaphysischen System von Wahrheiten entwickelt, auch verfestigt, das sich keine offenen Flanken gegenüber der Welt mehr leisten kann, kein „vielleicht“ und kein „noch nicht“ – und das deshalb intolerant werden muss aus Angst vor dem Zweifel: Intolerant gegenüber den Andersgläubigen „draußen“, intolerant aber fast noch mehr gegenüber jenen, die den Zweifel und die nicht abgedichteten Wände im Inneren der christlichen Welt verkörpern, also gegenüber den Juden und den Häretikern.

In der speziellen theologischen Diskussion sieht jüdische Kritik den „Sündenfall“ des Christentums aus der biblischen Glaubensweise hinaus meist in dessen Christus-Dogmatik gegeben: Das Dogma von Christi Gott-Gleichheit, seiner „metaphysischen Gottessohnschaft“ und die Deutung seines Todes als stellvertretendes Sühneleiden, als Opfer, bedeuten für jüdisches Denken einen Rückfall in den Mythos, in ein griechisch-philosophisch verbrämtes Heidentum. Denn eine Erlösung, die nicht geschichtlich-wirklich (wie die Propheten sie erwarteten), sondern in einem göttlichen Selbstopfer geschieht, das geschichtlich jedoch ein Menschenopfer ist und nur dekrethaft allen Gläubigen angerechnet wird, ist geradezu die verabsolutierte, gesteigerte Weise des Gottesverhältnisses und des Gottesbildes gegeben, welches das „Alte Testament“ in seinem Protest gegen die Baals und Molochs, in der Geschichte von der Bindung und Rettung Isaaks und in der prophetischen Opferkritik überwunden hatte. Diese Opfertheologie ist aber zugleich die christliche Wurzel des Antisemitismus und die Wurzel der christlichen „Geschichtsüberheblichkeit“: Das Erstere deshalb, weil beim Selbstopfer Jesu die Gnadenzuwendung darin Gott, die blutige Seite jedoch, der Mord, den Juden (in Judas symbolisiert) zugeschrieben wurde. Letzteres deshalb, weil man mit dem Ein-für-alle-Mal des Opfers Jesu (dem *eph'hapax* des Hebräerbriefes; Hebr 9,12 und 10,10) zwar die vielen Opfer im Tempel überwunden sah, in Wirklichkeit jedoch gegenüber der Synagoge (die ihrerseits entgegen der in dieser Ablösetheologie gemachten Unterstellung ab 70 n. Chr. sehr wohl auf jeden Opferkult verzichten konnte!) die Angewiesenheit auf Gottes Taten in einer noch offenen Zukunft verleugnen konnte. So trifft also in diesem Punkt jüdisches Unverständnis gegenüber der Christologie als spezielle kontroverstheologische Frage mit der allgemeineren Diagnose der „Entgeschichtlichung“ des Christentums zusammen.

Die christliche Theologie hat auf den christlich-jüdischen Dialog weniger mit einer kontroverstheologischen Rechtfertigung der Christologie reagiert, als vielmehr mit Versuchen, eine theologische Denkform zu entwickeln, die die Dimension der Geschichte, insbesondere der konkreten Zukunft (etwa durch eine „Rehabilitation der Apokalyptik“, wie von E. Käsemann bis J.B. Metz unternommen) wiederzugewinnen sucht. Die Beschäftigung mit jüdischer nachbiblischer Theologie wurde allmählich zu einem großen Lernprozess, auch Christologie und Soteriologie wieder in nicht-metaphysischen und nach-idealistischen Kategorien, d.h. positiv: messianisch und eschatologisch zu fassen (z.B. bei J. Moltmann und F.-W. Marquardt). Dieser Hinweis auf die Diskussionslage soll hier lediglich die Tendenz kenntlich machen, in der christliche Theologie angesichts jüdischer Fragen das Christentum wieder entschiedener als Botschaft biblischer Offenbarung, als geschichtsbezogene Eschatologie, d.h. als Religion konkreter Erinnerung, Erzählung und bestimmter Verheißung begreift.

Diese Tendenz konvergiert nun durchaus mit den Postulaten der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, die ja ebenfalls eine auf konkrete Geschichte und Politik bezogene Theologie will, die sich der Leiden des Volkes erinnert, deren Eschatologie sich nicht von konkreter Hoffnung auf Gerechtigkeit und Befreiung loskoppelt und die mit dieser „revolutionären Denkform“ insbesondere an die biblische Exodus-Tradition anknüpft. Dennoch ist mit dieser Konvergenz zwischen jüdisch-christlichem und befreiungstheologischem Lernprozess nicht alles gesagt. Denn zumindest dort, wo die Befreiungstheologie nicht nur die sozialpolitische Frage insgesamt, sondern speziell auch die Fragen der Ureinwohner, der Nachkommen von Überlebenden des indianischen Zivilisationsbruchs aufgreift, kommen mit deren kulturellem Gedächtnis andere Perspektiven ins Spiel. Für die Perspektive der Ureinwohner ist die befreiungstheologische „Option für die Armen“ noch zu allgemein, ja sie kann im lateinamerikanischen Kontext sogar eine ideologisch-nivellierende Rolle bekommen. Denn in den Augen der Ureinwohner „verkürzt man uns auf eine Klasse und nimmt ... nicht die reichen Werte des Widerstandes während fünf Jahrhunderten wahr und unsere Pflicht, mit unserer Besonderheit zur Harmonie der Völker beizutragen.“ (Wagua 1990, 481) Zu diesen Werten und dieser Besonderheit gehört auch die religiöse Tradition der ersten Amerikaner. Von einer christlichen Befreiungstheologie verlangt diese Perspektive deshalb die Verschärfung der „Option für die Armen“ durch eine „Option für die Anderen“: „Es geht darum, sich nicht nur für den Armen, sondern für den anderen zu entscheiden, und diese Option muss von der Einsicht durchdrungen sein, welch dunkle Rolle bei der Verarmung des ‚anderen‘ die Kirche selbst gespielt hat.“ (Wagua 1990, 480)

Für diese Verbindung der Optionen für die Armen und für die Anderen mit der Gewissenserforschung des Christentums stand schon der früheste Zeuge einer lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Ich möchte die sich heute in

dieser Perspektive stehenden Fragen deshalb mit einem irritierenden Rückgriff auf Bartolomé de las Casas beginnen: Der Dominikanermissionar fand sich mit der billigen Rechtfertigung des Genozids der Conquistadoren durch deren Verweis auf die Gräueltaten der aztekischen Menschenopfer konfrontiert. Gegen solche Kriminalisierung der fremden Religion zugunsten der Entkriminalisierung der eigenen Untaten versucht er auch die schwer verständliche Praxis der Azteken theologisch zu deuten: So sehr er die Menschenopfer ablehnt, sieht er in ihnen doch das Zeichen einer radikalen Suche nach religiöser Hingabe, um die Gottheit zu versöhnen, eine irrende Suche also genau nach dem, was der Missionar mit Christus zu verkünden hat, nämlich nach Erlösung durch ein gott-menschliches Liebesopfer. Der aztekischen Verirrung und dem christlichen Evangelium liegt für las Casas der gleiche Begriff von *Re-ligio* zugrunde: „Der größte Beweis, den man für seine Liebe zu Gott erbringen kann, besteht darin, ihm den wertvollsten Besitz darzubringen, und das ist das menschliche Leben.“ (Todorov 1985, 225) Las Casas tritt christlicher Überheblichkeit also gerade mit dem Verweis auf jene Strukturähnlichkeit zwischen christlichem Glauben und Heidentum entgegen, welche die jüdische Kritik so entsetzt. Nun wird heute gewiss auch keine indianische Befreiungstheologie Menschenopfer rechtfertigen oder die Christologie aus dieser religiösen Tradition heraus begreifen wollen. Das Beispiel zeigt jedoch, warum ein Ernstnehmen des religiösen und kulturellen Gedächtnisses derer, welche die Christen in Amerika vernichteten (ein Ernstnehmen, das las Casas als Zeitzeuge der *Conquista* in einem geradezu ungeheuerlichen Abstraktionsvermögen von den eigenen Vorurteilen vorgelebt hat!), auf Wege führen kann, die zu denen des jüdisch-christlichen Gesprächs quer verlaufen.

Das zentrale „Quer“ stellt hier eigentlich nicht ein spezielles Theologumenon etwa der Opfertheologie dar, sondern die Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Geschichte. Die Rückbesinnung auf indianische Religiosität, die auf verschiedene Weisen in Nord- wie in Südamerika zu beobachten ist, will auch Christen dazu bringen, auf das zu schauen, was ihre Eroberung und Missionierung fast gänzlich ausgelöscht hat. Insbesondere indianische Christen fragen aus der Perspektive ihrer Herkunftskultur und -religion heraus, was das aus der alten Welt eindringende Christentum in solchem Maße zur Täter-Religion, zur Religion des Genozids werden ließ. Dabei stößt diese Christentumskritik mit den anderen, schon fast erloschenen Augen, gerade auf dessen „Geschichtsfanatismus“ als Grund seiner vernichtenden Intoleranz.

Die indianische Religion ist weitgehend „ökologische Religion“, Religion des Zusammenhanges von Individuum und Gemeinschaft und von Mensch und Kreatur bzw. Natur, und sie ist Religion des Erhaltes und des Sich-Einfindens in diesen Zusammenhang weit mehr als Religion der Veränderung.<sup>6</sup> Die Religion der imperialen Völker wie der Azteken mag dies schon am meisten vergessen haben, sie ist vielleicht schon ein Krisensymptom, wenn in ihr die Macht gewal-

tig gesteigerter kultischer Quantität die angestrengte Unterhaltung des Sonnengottes aufgebürdet wird. Darin übersteigert sich das „Naturreligionen“ keineswegs fremde Verlangen, die religiös gedeutete Übermacht des Elementaren beherrschen, wenigstens kalkulieren zu können. Für die Menschen der imperialen aztekischen Religion ist die Erde „eine große Nahrung gebende Gottheit und ein unberechenbares, furchteinflößendes Ungeheuer: Auf jeden Fall ist es notwendig, sich mit Vorsicht auf der Erde zu bewegen.“ (Marcos 1995, 403)

Auf jeden Fall war das Menschenopfer, das massenhafte und „verstaatlichte“ zumal, kein verbreitetes indianisches Phänomen. Die typische indianische Religion ist die vorstaatlicher Zivilisationen, die gerade nicht geschichtlich denken. Nie geht es in ihr um eine geschichtliche Sendung, die es missionarisch oder gar politisch zu verwirklichen gälte. Fremd ist für die alte „Neue Welt“ eine solche Verbindung, wie sie für die großen religiösen Bewegungen der „Alten Welt“, jedenfalls derer Vorderasiens und später Europas, fundamental zu sein scheint: die einer zentralen Offenbarung, einer zu bestimmter Zeit kundgegebenen Wahrheit mit dem Prozess von deren geschichtlicher Ausbreitung und Verwirklichung. Fremd sind der alten „Neuen Welt“ – so wenig diese Welt paradiesisch oder friedlich war – Mission und Glaubenskrieg, Religionspolitik und Inquisition. Aber genau diesen zu begegnen wurde den indianischen Kulturen zum Untergang. Ihnen keinen vergleichbaren Impuls entgegenstellen zu können mag die Ungleichheit der Waffen beim Zusammenstoß der beiden Welten noch verschärft haben. So geschichtslos und un-manifest schien den Entdeckern und Missionaren die indianische Religion, dass diese immer wieder glaubten, eine ursprünglich menschliche Naturreligiosität gefunden zu haben, die man um so leichter zu bekehren können glaubte, weil sie der neuen Lehre gar keine eigenen dezidierten Glaubensinhalte entgegenzustellen schien. Natürlich war dies ein – teils romantischer, teils ignoranter – Irrtum. Dennoch verläuft aus dieser „heidnischen Perspektive“ die entscheidende Trennungslinie zwischen solcher „ökologischer Religiosität“ einerseits und den Religionen mit Zentraloffenbarung andererseits; und letztere sind nun gerade aus der biblischen Offenbarung entwachsen, in welcher Juden, Christen und Muslime gleichermaßen wurzeln.

Eignet nicht der biblischen Offenbarungs-Religiosität von der Andersartigkeit Israels inmitten der Heidenvölker eine streitbare „anti-ökologische“ Spitze, weil diese Offenbarung Gott und seine Gläubigen den naturalen Zusammenhängen entschieden entreißt und gegenüberstellt? Weil sie nicht mehr Sexualität und Fruchtbarkeit, Saat und Ernte feiert, sondern die Taten Gottes auf einer allmählich immer linearer gedachten Zeitleiste, an deren Ende die Propheten schließlich die Wallfahrt der Völker zum Zion kommen sehen, die Offenbarungs-Zentrierung als Gipfel der Anthropozentrik der Schöpfung?

Die Kritik zielt, wo sie nicht romantischer Naivität anheimfällt, nicht auf die Unmöglichkeit, reflexive Offenbarungstheologie zurückzuführen in eine Gläu-

bigkeit „vor“ der Wahrheitsfrage. Sie zielt dagegen auf die selbstkritische Bestimmung des Preises, der für den „Fund“ des Monotheismus, für die Entdeckung von Weltlichkeit und Transzendenz – und damit von Geschichte – zu zahlen war. Und sie zielt auf die schmerzhafteste Frage, wie ein biblischer, christlicher Glaube möglich sei, der diesen Preis nicht notwendig in Form ständig sich steigernder „ökologischer Entfremdung“ und eines schließlich die gesamte Welt überziehenden geschichtlichen „Selbstverwirklichungswahns“ der eigenen Religion und Zivilisation entrichten muss, wie faktisch im Christentum (und Islam) geschehen.

Mir scheint diese Selbsterforschung, so sehr sie die Literatur zu Theologie und Ökologie durchzieht, so sehr sie in adaptierter indianischer Weisheit popularisiert wird, noch nicht fundiert und konsequent durchgeführt. Dies dürfte auch gerade daran liegen, dass der jüdisch-christliche Dialog ebenso wie die Befreiungstheologie diese Herausforderung der von ihnen erarbeiteten Grundlagen noch nicht wirklich angenommen haben. Es steckt in dieser Herausforderung ja eine aus geschichtlicher Analyse heraus gewonnene Bezweifelung des geschichtsbezogenen Paradigmas von Theologie, dem sich jüdisch-christliche wie politische Theologie verbunden wissen. Während man im jüdischen Gesprächskontext gerade die mythenkritische und eschatologische, ja apokalyptische Geschichtskonkretion biblischer Offenbarung herausstellt, wird man von den „paganen Fragen“ her angeregt, die „ökologischen Ressourcen“ der eigenen Religion aufzusuchen.

Christentum: Geschichtsvergessen oder geschichtsversessen, geschichtsenthoben oder geschichtsbezogen? Wie kann es sein, dass die Kritik der bösen Folgen der Christentumsgeschichte zu diesen beiden gegensätzlichen Diagnosen kommt? Diese Verwirrung wird sich kaum auflösen lassen, ohne den Faden des Verhältnisses von biblischer Offenbarungsreligion und Geschichtsbewusstsein bzw. -theologie erneut in die Hand zu nehmen und bis zu seinen Anfängen hin aufzurollen.

### **Erschütterung und Distanz. Ein Ausblick**

Auschwitz ist für uns Nachgeborene zuerst und zuletzt eine Anfechtung des Glaubens, dann erst der Theologie. Mit dieser Feststellung bin ich in meine Überlegungen eingestiegen. Dass die Theologie Auschwitz zu ihrem Thema machte, war eine Notwendigkeit existenzieller Gewissensforschung und Vergewisserung, keine forschungsgeschichtliche freie Wahl. Nun weiß ein Theologie Studierender allerdings schon nach wenigen Semestern, warum Glaubensfragen und Glaubenszweifel ein problematisches Motiv sind, sich mit diesem Fach zu befassen. Denn es wird ihm allenfalls den Horizont erweitern, Missverständnisse zurecht rücken, Zweifel und Fragen jedoch wird es ihm neue und schwerere wie-

gende aufgeben. Mit unserem Thema ist das noch extremer: Wer meint, eine bewusste „Theologie nach Auschwitz“ könne die Anfechtungen durch die Shoah „bewältigen“, wird mit ihr unglücklich werden.

Warum habe ich begonnen, mich mit diesem Schrecken zu befassen? Jede(r) wird sich diese Frage zwischendurch stellen. Und wird noch früher, vor der Theologie, ansetzen müssen: Wieso habe ich mir die Berichte aus den Lagern angehtan, habe mich der Erinnerung von Zeugen ausgesetzt? Mir scheint diese Fixierung, die man mitunter nicht verleugnen kann, weniger mit der schlechten Hoffnung auf „Bewältigung“ und mehr mit einem unwillkürlichen Bedürfnis nach „Bannung“ zu tun zu haben: So wie die Gefahr, der ich ins Auge blicke, mich nicht so leicht im Rücken erwischen kann. Dem, was mich bis ins Halbbewusste zutiefst erschüttert, kann ich nicht durch Nichtbeachtung entkommen, ich muss es, wenigstens ausschnittsweise, anschauen lernen, auch ohne die Illusion, irgendwas ändern zu können.

Was hat nun dieser persönliche Weg zur „Holocaust-Theologie“ sachlich und nicht nur biographisch mit den nach diesem Einstieg hier ausgebreiteten Fragen zu tun, Fragen, die von der Erschütterung durch das Fanal von Auschwitz in die Weite der Christentums-, ja Religions- und Weltgeschichte geführt haben? Für mich existiert dieser Zusammenhang auf der gerade angesprochenen halbbewussten Ebene viel direkter, als es vielleicht den Anschein hat: Ich glaube, dass die wirkliche Erschütterung des Christentums in Deutschland von unserer Vergangenheit herrührt, die in den Kirchen lange überhaupt nicht und auch später nur unter und für Minderheiten wirklich angesprochen wurde. Ich vermute, dass wir uns und unserem Christentum aus dieser „unerinnerten Erinnerung“ heraus nur noch so wenig trauen und zutrauen, dass von hier – weil dies geschehen konnte und auch, weil uns zu diesem Geschehen so wenig einfiel – viel mehr Lähmung, Skeptizismus und Resignation herrührt, als uns in unseren Diagnosen zur Kirchen- und Glaubenskrise bewusst wird. Und ich meine darüber hinaus, dass dieser deutsche Kontext ein ganz besonderer Fall des auch anderswo anzutreffenden Unbehagens des Christentums an sich selber darstellt und dieses Unbehagen mit der „Tiefengeschichte“ des Christentums zu tun hat, auch wenn diese in den Diskursen des Unbehagens nicht immer thematisiert wird.

Die Begeisterung für die beiden theologischen Diskurse, von denen meine Fragen ausgingen, für die neue christlich-jüdische Theologie und für die Befreiungstheologie, lässt sich auch als eine tiefe Sehnsucht interpretieren, mit der eigenen Geschichte nochmals neu und anders anzufangen. Das ist eine gute und produktive Sehnsucht, aber sie kann es sich gerade hierzulande auch zu leicht machen: Wir werden das „christliche Bewusstsein des 21. Jahrhunderts“ nicht unbefangen der rabbinischen Hermeneutik des Talmuds angleichen können, und wir sollten uns hüten, als Christen – um ausgerechnet dadurch unsere Schuld abzutragen – zu guter Letzt auch noch die besseren Juden werden zu



wollen. Wir europäischen oder auch nordamerikanischen Theologinnen und Theologen werden auch nicht dadurch zu den geistigen Mitgliedern armer Basisgemeinden, indem wir uns auf die Hermeneutik der Bauern von Solentiname einlassen, so wenig wie wir revolutionär werden durch politische Theologie. Ich möchte dies feststellen ohne billige Ironie: Es gibt eine große Sehnsucht nach einer Verjüngungskur des Christentums, aber wir müssen und sollten auch erkennen, dass es eine alte Religion ist, reich (in jedem Sinne) und beschwert durch ihre Geschichte. Es macht allerdings die Kraft von Kirchen und Theologien in außereuropäischen Kontexten aus, dass diese Geschichte ihnen nur äußerlich blieb und dass sie in der sich emanzipierenden Neuaneignung der Quellen eine „junge Hermeneutik“ entwickeln konnten, die tatsächlich ihrem Bewusstsein und ihrem Lebenskontext entspricht.

Die Forderung unseres eigenen Kontextes scheint mir allerdings eine andere zu sein: Wir sind „post-moderne“ Bürger der alten Welt, angesiedelt in den Endmoränen des abtauenden „christlichen Abendlandes“, in dessen Zeugnissen wir als Gebildete und als Touristen herumwandern und die uns Lust und Last zugleich bedeuten. Wenn wir noch oder wieder Christen sein wollen in einem uns vertrauten und fremd gewordenen Christentum, dann müssen wir wohl (jedenfalls, was die theologische Arbeit angeht) den weiten Weg gehen: Wir müssen unsere Geschichte lesen und zu begreifen versuchen, fast wie etwas zu Ende Gekommenes, um auf diesem riesigen Umweg den Schatz zu bergen, um dessentwillen wir Christen sind und hoffen. Die für uns kaum überwindliche Distanz zu allem schickt uns auf diesen Umweg. Wir sollten ihn als Aufgabe begreifen.

Damit bin ich bei der anderen Seite des Zusammenhanges der Theologie nach Auschwitz mit einer neuen „Geschichtstheologie“. Die Legitimation einer theologischen Beschäftigung mit der Shoah besteht ja nicht in den existenziellen und biographischen Motiven, sondern in unserer Verantwortung für das theologische (Weiter-)Denken. Wir befassen uns – um der Zukunft willen – mit einem Geschehen der Vergangenheit, an dem nichts mehr zu ändern ist. Gerade die Fragen nach seinem Zusammenhang mit unserer Gegenwart zwingen uns immer tiefer in die Geschichte hinab und in einen breiteren Kontext hinein. Indem wir diesen zwingenden Fragen nachgehen, akzeptieren wir auch, Enkel im Lande der Täter zu sein: selbst nicht schuldig geworden und doch in einer unangenehmen Analogie zu den damaligen „normalen“ Bürgern und Christen, wissend-nichtwissende Zuschauer, die scheinbar nichts tun, sicher nichts verhindern. Empfinden wir uns nicht oft so unserer Gegenwart – der nahen wie der globalen – gegenüber: schon zu viel wissend, doch zu ohnmächtig und jedenfalls unbeteteiligt? Vielleicht ist Theologie der Geschichte der uns zugewiesene aktive Wartestand, aus dem heraus wir wiederfinden sollen, was theologisch in Zukunft wieder gesagt werden kann und soll.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. Konetzke 1965, 105–107 (eher „beschwichtigend“, aber mit Zahlen, die für sich sprechen) und Todorov 1985, 161–164 (schärfer analysierend).
- 2 Zu diesem Zusammenhang vgl. Milhou 1995, 529f. Er bedeutet perspektivisch nicht weniger, als dass die Eroberung Amerikas auch den späteren westlichen Imperialismus gegenüber der orientalischen Welt, den Verweis des Angstgegners Islam an die Peripherie der Neuzeit ermöglichte. Die europäische Welteroberung ist *ein* Vorgang!
- 3 Zu den Alexandrinischen Bullen vgl. Milhou 1995, 560f.
- 4 Zum *Requerimiento* vgl. Todorov 1985, 177–180.
- 5 Das im Titel des Buches von Aleida Assmann und Ulrike Frevert, *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945* (Stuttgart 1999) auf den deutschen Umgang mit der schrecklichen Vergangenheit gemünzte Wortspiel gebrauche ich hier auf den Bezug des Christentums auf Geschichte insgesamt hin ausgeweitet.
- 6 Vgl. etwa zur Religiosität der Tojolabal sprechenden Maya Velásquez 1995, 418.

## Literatur

- Boff, C., 1983: *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München/Mainz
- Cohen, A.A., 1993: *Mysterium Tremendum*, in: M. Brocke/H. Jochum (Hg.), *Wolken säule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, Gütersloh, 126–135
- Columbus, C., 1980: *Schiffstagebuch*, Leipzig
- Diner, D., 1987: *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Frankfurt am Main
- Gründer, H., 1992: *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh
- Konetzke, R., 1965: *Süd- und Mittelamerika I. Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft* (Fischer Weltgeschichte 22), Frankfurt am Main
- Lévi-Strauss, C., 1987: *Traurige Tropen*, Frankfurt
- Marcos, S., 1995: *Heilige Erde: Mesoamerikanische Perspektiven*, in: *Concilium* 31, 399–404
- Milhou, A., 1995: *Entdeckung und Christianisierung der Fernen*, in: M. Venard/H. Smolinski (Hg.), *Die Geschichte des Christentums, 7: Von der Reform zur Reformation*, Freiburg/Basel/Wien, 521–611
- Münz, C., 1995: *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh
- Uehlinger, C., 1995: *Der Schrei der Erde? Biblische Perspektiven zum Thema „Ökologie und Gewalt“*, in: *Concilium* 31, 405–415
- Taxacher, G., 1998: *Nicht endende Endzeit. Nach Auschwitz Gott in der Geschichte denken*, Gütersloh
- Todorov, T., 1985: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt am Main

Velásquez, J.E., 1995: *Spiritualität der Erde*, in: *Concilium* 31, 416–419

Wagua, A., 1990: *Heutige Folgen der europäischen Invasion in Amerika. Aus der Sicht der Ureinwohner*, in: *Concilium* 26, 477–483