

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Mariano Delgado / Volker Leppin (eds.), *Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Ulrich Engel

Spricht Gott noch zu seinem Volk? Auschwitz in der modernen Theologie

in: Mariano Delgado / Volker Leppin (eds.), *Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums*, pp. 437–458 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 18)

Fribourg 2013

Access to the published version may require subscription.

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Mariano Delgado / Volker Leppin (Hg.), *Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums*, erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Ulrich Engel

Spricht Gott noch zu seinem Volk? Auschwitz in der modernen Theologie

in: Mariano Delgado / Volker Leppin (Hg.), *Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums*, pp. 437–458 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 18)

Fribourg 2013

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Ihr IxTheo-Team

Spricht Gott noch zu seinem Volk?

Auschwitz in der modernen Theologie

Ulrich Engel

0. Vorbemerkung

Der Titel meines Beitrags – „Spricht Gott noch zu seinem Volk?“ – wurde mir vorgegeben; zum Verständnis dieser Formulierung möchte ich eine kurze dogmatische Bemerkung voranstellen: Weil Gott sich „auf vielerlei Weise“ (Hebr 1,1) in die Welt hinein geoffenbart hat und dies immer wieder tut, können Menschen Erfahrungen mit diesem Gott machen. Diese Erfahrungen finden sich in kondensierter Form in den Texten der Schrift und im Corpus der Tradition niedergelegt. Beide Aspekte des überlieferten Offenbarungsgeschehen – Schrift und Tradition – unterliegen den kontingenten Gesetzen der Geschichte und bedürfen aus diesem Grund der Auslegung. Kurz: Was Gott einstmals zu seinem Volk gesprochen hat und gleichermaßen heute spricht, können wir nur mit Hilfe eines hermeneutischen Angangs zu erkennen suchen; genau dies ist die Aufgabe der Theologie. Als freie und zugleich kirchlich orientierte Wissenschaft sucht sie Gottes Wort im Menschenwort ausfindig und ansichtig zu machen.¹

In diesem Sinne untersuche ich in meinem Beitrag *im* Durchgang durch die jüngere und jüngste Theologieggeschichte wissenschaftliche und kirchliche Texte zum Themenkomplex „Auschwitz“. Die Frage, ob – und wenn ja: wie Gott zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu seinem Volk spricht, kann also nur über den (Um-)Weg des theologisch-reflektierten Sprechens heute, d.h. nach Auschwitz beantwortet werden. Ich markiere Schwerpunkte und beschränke mich dabei im Wesentlichen auf die christliche, genauer: die deutschsprachige katholische Systematische Theologie. Für das Judentum kann und will ich nicht sprechen.

In kirchenpolitischer Hinsicht ist ein solches Unterfangen nicht kontextlos. Denn im Hintergrund der einschlägigen theologischen Diskurse treffen wir in jüngerer Zeit auf eine insgesamt recht angespannte Beziehung zwischen der katholischen Kirche und dem

¹ Vgl. zu diesem Ansatz Edward Schillebeeckx, Menschen. Die Geschichte von Gott. Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Freiburg/Br. 1990.

Judentum, insofern „in den vergangenen Jahrzehnten nahezu alle größeren Konflikte im katholisch-jüdischen Verhältnis mit einer unterschiedlichen Bewertung des Nationalsozialismus und der Schoa zusammenhingen – man denke nur an die Kontroverse um den Karmel in Auschwitz, die umstrittenen Selig- und Heiligsprechungen Maximilian Kolbes und Edith Steins, die Reaktionen auf das vatikanische Dokument *We remember*², das Scheitern einer katholisch-jüdischen Historikerkommission vor einigen Jahren oder die endlose Debatte um die Rolle Pius' XII. im Zweiten Weltkrieg“³.

Eine letzte Vorbemerkung zur Terminologie: Ausgenommen in Zitaten nutze ich weder den aus dem jüdisch-kultischen Kontext stammenden Begriff „Holocaust“ – „für Nicht-Juden gänzlich ungeeignet“⁴ – noch die Bezeichnung „Shoah“. Vielmehr verwende ich wie Theodor W. Adorno oder Peter Weiss die nüchterne Ortsbezeichnung „Auschwitz“.⁵ *Pars pro toto* steht Auschwitz für die Totalität der nationalsozialistischen Judenvernichtung.

1. 50 Jahre nach Beginn des Vaticanum II: Erinnerung an „Nostra aetate“

Nicht nur anlässlich des in diesem Jahr auf der Tagesordnung stehenden 50. Jahrestages der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, sondern auch und besonders aufgrund inhaltlicher Erwägungen beginne ich mit einem Blick auf die Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, *Nostra aetate*. Nach Auffassung des ehemaligen Wiener Erzbischofs und Kardinals Franz König gehört das Dokument zu den bedeutendsten Texten des letzten Konzils⁶ – und das, obwohl *Nostra aetate* aus gerade einmal 1.200 Wörtern besteht und damit das kürzeste Dokument des Vaticanum II darstellt. Gleichwohl weist es eine bewegte Textgeschichte auf: „War zunächst nur eine Erklärung

² Vgl. *We Remember: A Reflection on the Shoah. The Document of the Holy See. Commission for Religious Relations with the Jews*, in: *The Holocaust, never to be forgotten: Reflections on the Holy See's Document We remember. Commentaries by Avery Dulles and Leon Klenicki* (Studies in Judaism and Christianity). Mahwah, NJ 200, 15-51.

³ Elias H. Füllenbach, Die Stellungnahme Kardinal Kaspers zur neuen Karfreitagsfürbitte, in: Walter Homolka / Erich Zenger (Hrsg.), „...damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2008, 106-114, hier 106.

⁴ Tiemo Rainer Peters, Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes (Theologische Profile), Mainz 1998, 126.

⁵ Vgl. Theodor W. Adorno, Erziehung nach Auschwitz, in: ders., Stichworte, Frankfurt/M. 1969, 85-101; Peter Weiss, Meine Ortschaft, in: Atlas, zusammengestellt von deutschen Autoren, Berlin 1965, 31-43.

⁶ Vgl. Franz König, Unterwegs mit den Menschen. Vom Wissen zum Glauben, hrsg. von Annemarie Frenzl und Reginald Földy, Kevelaer 2004, 235.

zur Judenfrage angestrebt, die wesentlich von der europäischen Katastrophe der Shoah motiviert war, weitete sich der Text bald auf dem Erfahrungshintergrund der orientalischen, asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Kirchen, um schließlich in dieser vielfältigen Verflechtung für alle Ortskirchen weitere Bedeutung zu gewinnen.“⁷ Nach Aussage von Kardinal Augustin Bea, seinerzeit Leiter des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, geht die konziliare Behandlung der Judenthematik „auf ausdrückliche Anweisung Papst Johannes’ XXIII.“⁸ zurück. Der Innsbrucker systematische Theologe Roman Siebenrock zählt die Erklärung zu den wirkungsgeschichtlich wichtigsten Texten und äußert darüber hinaus die Vermutung, dass *Nostra aetate* möglicherweise „für die Herausforderung der Kirche im 21. Jahrhundert *das* Dokument des Konzils“⁹ wird. Zudem entzündete sich nicht zuletzt an *Nostra aetate* das nachkonziliare Schisma, insofern der französische integralistische Erzbischof Marcel Lefebvre in der Schlussabstimmung am 28. Oktober 1965 mit „non placet“ stimmte und die Piusbruderschaft bis heute die Konzilserklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen nicht bereit ist anzuerkennen.

„Herzstück“¹⁰ des Dokuments, so der Hamburger Dogmatiker Otto Hermann Pesch, ist der (hier besonders interessierende) Artikel 4 über das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum. In diesem Abschnitt klingt die ursprüngliche Motivation und Intention Papst Johannes’ XXIII. an – auch wenn die im Textentwurf von 1964 noch explizit formulierte Verurteilung jedweden Antisemitismus’ („*damnat*“) in der Endfassung fehlt. Der offiziell verabschiedete Text formuliert folgendermaßen: „Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des

⁷ Roman Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: Peter Hünemann / Bernd Jochen Hilberath (Hrsg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 3: Orientalium Ecclesiarum, Unitatis redintegratio, Christus Dominus, Optatum totius, Perfectae caritatis, Gravissimum educationis, Nostra aetate, Dei Verbum, Freiburg/Br. 2005, 591-693, hier 597.

⁸ Vgl. Augustin Bea, Die Kirche und das jüdische Volk. Aus dem Italienischen von Franz Johna, Freiburg/Br. 1966, 141. Die Aussage entstammt der „Relatio von Augustin Kardinal Bea über ‚Die Haltung der Katholiken zu den Nichtchristen und hauptsächlich zu den Juden‘, gehalten in der Konzilsaula am 19. November 1963“, ebd., 141-147.

⁹ Roman Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, a.a.O., 598.

¹⁰ Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse, Würzburg 1993, 305.

Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgendjemandem gegen die Juden gerichtet haben.“ (NA 4) Wenn man jedoch nicht allein das Endergebnis zur Hand nimmt, sondern auch die Textgenese und die Diskussionsbeiträge in der Konzilsaula berücksichtigt¹¹ – also das konziliare „Ereignis“ um *Nostra aetate* in seiner Gänze beachtet –, dann zeigt sich deutlich, wie sehr der geschichtlich latente bzw. manifest gewordene Antisemitismus einschließlich seiner christlichen Wurzeln die Konzilsväter beschäftigt hat. In diesem Sinne ist die Erklärung als ein erster Ansatz einer Theologie nach Auschwitz zu würdigen.

Inhaltlich von zentraler Bedeutung ist die paulinische Israeltheologie, die so etwas wie die „theologische Tiefenstruktur des Gesamttextes“¹² darstellt. Die Kirche gründet nicht in sich selbst, sondern verdankt sich der im Ersten Testament manifest gewordenen Erwählung Gottes: „So anerkennt die Kirche Christi, dass nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden. Sie bekennt, dass alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach [Anm. 6: Vgl. Gal 3,7.] in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und dass in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist.“ (NA 4¹³) Deutlicher noch wird dies in den Bezugnahmen auf Röm 9-11¹⁴ und Eph 2: „Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testamentes empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind [Anm. 7: Vgl. Röm 11,17-24.]. Denn die Kirche glaubt, dass Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat [Anm. 8: Vgl. Eph 2,14-16.]. Die Kirche hat auch stets die Worte des Apostels Paulus vor Augen, der von seinen Stammverwandten sagt, dass ,ihnen die Annahme an Sohnes Statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören wie auch

¹¹ Vgl. die entsprechende Dokumentation im *Freiburger Rundbrief* XVI./XVII. Folge 1964/65, Nr. 61/64, 5-42; XVIII. Folge 1966, Nr. 65/68, 5-38.

¹² Roman Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen Nostra aetate*, a.a.O., 662.

¹³ Einschübe in eckigen Klammern hier und in folgenden Zitaten sind im Originaltext Fußnoten.

¹⁴ Zu Röm 9-11 unter der Prämisse einer Theologie nach Auschwitz vgl. jetzt auch Hubert Frankemölle, *Paulus als Rezipient der jüdischen memoria. Auswirkungen der Auslegung Röm 9-11 auf das Verhältnis Christen – Juden heute*, in: Ulrich Busse / Michael Reichardt / Michael Theobald (Hrsg.), *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung* (FS Rudolf Hoppe) (Bonner Biblische Beiträge Bd. 166), Göttingen 2011, 445-467.

die Väter und dass aus ihnen Christus dem Fleische nach stammt' (Röm 9,4-5), der Sohn der Jungfrau Maria.“ (NA 4)

Die Kirche der Heiden ist in heilsgeschichtlicher Perspektive nicht ohne das Judentum zu denken. Das gilt auch noch im Blick auf die Verantwortung, welche nach Auffassung der Konzilsväter „die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern“ (NA 4) für den Kreuzestod Jesu Christi tragen. Explizit zurückgewiesen wird jedweder Gedanke einer jüdischen Kollektivschuld. Und ausdrücklich hält *Nostra aetate* fest, dass man „die Ereignisse seines [Jesu] Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen“ (NA 4¹⁵) kann. In dieser Perspektive ist für die ganz überwiegende Mehrheit der Konzilsväter klar, dass „die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt [sind] um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich [Anm. 11: Vgl. Röm 11,28-29; vgl. II. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche Lumen Gentium: AAS 57 (1965) 20.]“.

Vor diesem Hintergrund ist das „Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe“ (NA 4) nicht bloß theologiegeschichtlich relevant, sondern hat sich auch und besonders im jeweiligen Heute praktisch zu entfalten. „Das ‚patrimonium spirituale‘ ist präsentisch zu lesen.“¹⁶ Aus diesem Grund darf die konziliare Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen – vor allem in ihrem vierten Abschnitt – als kirchlicher Auftakt für die Entwicklung einer Theologie nach Auschwitz verstanden werden.

2. Der fundamentaltheologische Ausgangspunkt: Johann Baptist Metz

Einen Meilenstein in der systematisch-theologischen Reflexion über Auschwitz setzte der Münsteraner Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz (* 1928). In seinem Buch *Memo-ria passionis* erinnert er sich: „In meiner theologischen Biographie signalisiert Auschwitz einen Schrecken jenseits aller vertrauten Theologie, einen Schrecken, der jede situationsfreie Rede von Gott leer und blind erscheinen lässt. Gibt es denn, so fragte ich mich, einen Gott, den man mit dem Rücken zu einer solchen Katastrophe anbeten kann? (...) Es ging primär um die beunruhigende Frage: Warum sieht man der Theologie diese Katastrophe

¹⁵ Einschub in eckigen Klammern U.E.

¹⁶ Roman Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, a.a.O., 661.

– wie überhaupt die Leidensgeschichte der Menschen – so wenig oder überhaupt nicht an? (...) Ich war beunruhigt von dem augenfälligen Apathiegehalt der Theologie, von ihrer erstaunlichen Verblüffungsfestigkeit, ich könnte auch – im Fachjargon – sagen: von ihrer mangelnden Theodizee-Empfindlichkeit.“¹⁷

In Konsequenz dieses Erschreckens reformulierte Metz Anliegen und Programm seiner nachidealistischen Theologie: „Als theologisch-politische Katastrophe lässt Auschwitz weder das Christentum und seine Theologie noch auch die Gesellschaft und ihre Politik ungeschoren. 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. Das ist in meinen Augen der Preis für die Kontinuität des Christentums jenseits von Auschwitz. (...) Für mich ist die Anerkennung dieser quasi heilsgeschichtlichen Abhängigkeit der Prüfstein dafür, ob wir als Christen bereit sind, die Katastrophe von Auschwitz wirklich als eine solche zu erfassen und sie als die Herausforderung, als die wir sie häufig moralisch beschwören, kirchlich und theologisch auch wirklich ernstzunehmen.“¹⁸

Die explizite Einsicht in die theologische Unhintergebarkeit der industriellen Vernichtung des jüdischen Volkes durch den Nationalsozialismus kam Metz erst spät. Sein 1978 auf dem Katholikentag in Freiburg/Br. im Rahmen einer Veranstaltung des Deutschen Koordinierungsrates für christlich-jüdische Zusammenarbeit vorgetragener Text *Ökumene nach Auschwitz* markiert den Einschnitt.¹⁹ 1997, auf einem Kongress in Neapel, bekannte Metz: „Ich gehöre zu jener Generation von Deutschen, die langsam – weil zu langsam – lernten, sich als eine Generation ‚nach Auschwitz‘ zu begreifen“²⁰.

Gleichwohl zeugen frühere Spuren von seiner diesbezüglichen reflexiven Sensibilität. In seinem schon erwähnten Freiburger Vortrag erinnert sich Metz wie folgt: „Ende 1967 fand in Münster eine Podiumsdiskussion zwischen dem tschechischen Philosophen Milan Machovec, Karl Rahner und mir statt. Gegen Ende des Gesprächs erinnerte Machovec an Adornos Wort ‚Nach Auschwitz gibt es keine Gedichte mehr‘ (...), und er fragte mich, ob es

¹⁷ Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg/Br. 2006, 38.

¹⁸ Ebd., 39f.

¹⁹ Ders., *Ökumene nach Auschwitz. Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland*, in: Eugen Kogon u.a., *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk*, Freiburg/Br. 1979, 121-144.

²⁰ Ders., *Zum Begriff der Neuen Politischen Theologie. 1967-1997*, Mainz 1997, 149.

denn für uns Christen nach Auschwitz noch Gebete geben könne. Ich hatte schließlich geantwortet, was ich auch heute antworten würde: Wir können nach Auschwitz beten, weil auch in Auschwitz gebetet wurde.“²¹ Mit Vehemenz wendet sich Metz jedoch gegen jedwede vorschnelle Verbrüderung.

Dies wird auch deutlich im Blick auf *das* Schuldbekenntnis der katholischen Kirche, das Dokument *Unsere Hoffnung* der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971-1975). Der Textentwurf aus der Feder von Metz bindet die Wahrheit christlicher Gottesrede an die Tatsache, „daß es Ungezählte gab, *Juden voran*, die diesen Gott sogar in einer solchen Hölle immer wieder angerufen haben“²². In der vom synodalen Plenum verabschiedeten Endfassung des Textes lautet der Passus dann so: „Schließlich hängt die Glaubwürdigkeit unserer Rede vom ‚Gott der Hoffnung‘ angesichts eines hoffnungslosen Grauens wie dem von Auschwitz vor allem daran, daß es Ungezählte gab, *Juden und Christen*, die diesen Gott sogar in einer solchen Hölle und nach dem Erlebnis einer solchen Hölle immer wieder genannt und angerufen haben.“²³ Dass die offiziell verabschiedete Formulierung im Vergleich mit der des Entwurfs „wie eine Entschuldigung wirkt und jedenfalls der im Abschnitt angezielten Argumentation die Spitze abbricht“²⁴ – so ein Kommentar von Metz selbst – ist wohl kaum zu leugnen und widerspricht der zentralen Aussage des Synodendokuments diametral. Zu Beginn von Abschnitt IV.2 heißt es nämlich: „Wir sind das Land, dessen jüngste politische Geschichte von dem Versuch verfinstert ist, das jüdische Volk systematisch auszurotten. Und wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz beispielhaften Verhaltens einzelner Personen und Gruppen, aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren ließ und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat. Viele sind dabei aus nackter Lebensangst schuldig geworden. Daß Christen sogar bei dieser Verfolgung mitgewirkt haben, bedrückt uns besonders schwer. Die praktische Redlichkeit unseres Erneuerungswillens hängt

²¹ Ders., *Ökumene nach Auschwitz*, a.a.O., 123f.

²² Zit. nach Tiemo Rainer Peters, Johann Baptist Metz, a.a.O., 103 [Hervorhebung U.E.].

²³ *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, hrsg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode von Ludwig Bertsch u.a., Freiburg/Br. 1976, 84-111, hier 109 (IV.2) [Hervorhebung U.E.].

²⁴ Johann Baptist Metz / Burkard Sauermost, *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*, in: Dieter Emeis / Burkard Sauermost (Hrsg.), *Synode – Ende oder Anfang? Ein Studienbuch für die Praxis in der Bildungs- und Gemeindefarbeit*, Düsseldorf 1976, 53-75, hier 58.

auch an dem Eingeständnis dieser Schuld und an der Bereitschaft, aus dieser Schuldgeschichte unseres Landes und auch unserer Kirche schmerzlich zu lernen: Indem gerade unsere deutsche Kirche wach sein muß gegenüber allen Tendenzen, Menschenrechte abzubauen und politische Macht zu mißbrauchen, und indem sie allen, die heute aus rassistischen oder anderen ideologischen Motiven verfolgt“²⁵.

Aus dem Schuldbekenntnis folgt für Metz eine „moralische“²⁶ Erinnerung. Diese weist jedes rationalisierende Begreifenwollen von sich: „Wer hier begreifen wollte, hätte nichts begriffen.“²⁷ Erst unter diesen Bedingungen wird eine „Ökumene zwischen Juden und Christen im Eingedenken von Auschwitz“²⁸ möglich. Wenn diese Ökumene aber kirchlicherseits mehr sein will als ein letztlich zynisches Dialogangebot – „Opfern bietet man keinen Dialog an“²⁹ –, dann ist die kritische und zugleich demütige Selbstreflexion erste Christenpflicht. Im Rahmen einer Relecture von *Nostra aetate* hat der Münsteraner Fundamentaltheologe Tiemo Rainer Peters diese für Metz zentrale Forderung so zusammengefasst: Das Konzil sprach „nicht nur aus einer verdächtig abgehobenen Position, sondern auch unter Inanspruchnahme einer moralischen Autorität, die im Blick auf die europäische Judenvernichtung das eigentliche Problem der Kirche war und bis heute geblieben ist.“³⁰ Spätestens hier wird der politisch-ideologiekritische Aspekt der von Metz vertretenen Theologie nach Auschwitz offenbar: Jede christliche Glaubensäußerung „muß notwendig die gesellschaftspolitischen Implikationen ihrer Vorstellungen und Begriffe mitentfalten.“³¹ Vor diesem Hintergrund, so Peters weiter in seiner Interpretation dieser somit genuin *politischen* Theologie nach Auschwitz, bedarf es der christlichen Umkehr: „Bekehrung zu jenem kommenden Gott, der auch die entschiedenste Christologie noch theologisch trägt und in Bewegung hält – genau das ist die Gegenwart Israels im Christentum, die nur auf Kosten der christlichen Wahrheit selbst ignoriert werden kann.“³² Und weiter: „Seit Auschwitz ins Zentrum seiner theologischen Wahrnehmung gerückt ist, stellt Metz mit großem Nachdruck heraus (was in der politisch-theologischen Denkbewegung schon lange vorausgesetzt war): daß Christen und Juden *in der Substanz* ihrer biblischen

²⁵ Unsere Hoffnung, a.a.O., 108 (IV.2).

²⁶ Johann Baptist Metz, Ökumene nach Auschwitz, a.a.O., 122.

²⁷ Ebd., 124.

²⁸ Ebd., 143.

²⁹ Ebd., 126.

³⁰ Tiemo Rainer Peters, Johann Baptist Metz, a.a.O., 129.

³¹ Johann Baptist Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz 1969, 100.

³² Tiemo Rainer Peters, Johann Baptist Metz, a.a.O., 131.

Erinnerungen und Hoffnungen zusammengehören, die Christen mit den Juden und, um diese Grundregel des Dialogs, wie Metz ihn versteht, nicht außer Acht zu lassen: nicht so gleich schon umgekehrt“³³!

3. Die philosophische und dogmatische Rezeption: Josef Wohlmuth

Seit Mitte der 1980er Jahre beschäftigt sich der Bonner Dogmatiker Josef Wohlmuth (* 1938) eingehend mit dem Verhältnis von Judentum und Christentum. Am Ende seines einschlägigen Buches *Im Geheimnis einander nahe*³⁴ (auf das ich mich im Folgenden vor allem beziehen werde) hat ein deutlich biographisch eingefärbter Text Platz gefunden, der das berühmte Diktum Theodor W. Adornos aus dessen später Programmschrift *Erziehung nach Auschwitz*³⁵ zum Titel hat: „...daß Auschwitz nicht noch einmal sei“³⁶. Wohlmuth schlägt in diesem Aufsatz den Bogen von seiner Kindheit auf dem Dorf während des Zweiten Weltkrieges („Zu meinen Kindheitserinnerungen gehört auch noch, daß die Parteigänger, die während der Woche ihre Parteigegner in den Krieg schickten, am Sonntag einträchtig in der Kirche versammelt waren. Ich kann mich hingegen nicht erinnern, daß mein damaliger Heimatpfarrer, der eine respektable Person war, sich zu einem kritischen politischen Wort durchgerungen hätte.“³⁷), über die Konzilserklärung *Nostra aetate* von 1965 hin zum Würzburger Synodendokument *Unsere Hoffnung*. Die sich von dort her ergebende theologische Herausforderung formuliert Wohlmuth wie folgt: „Immer ernsthafter stellt sich die Frage – und sie betrifft insbesondere auch mein eigenes Fach – ob das Christentum prinzipiell, d.h. aus dogmatischen Vorgaben, antijüdisch ist. Diesbezüglich ist noch viel Grundlagenbesinnung nötig.“³⁸

Genau dieser grundlegenden Auseinandersetzung hat Wohlmuth den größten Teil seines theologischen Wirkens gewidmet. Er tat und tut dies vor allem in Konfrontation mit wichtigen jüdischen Denkern des 20. Jahrhunderts. Zu nennen sind vor allem Martin Buber

³³ Ebd., 133f.

³⁴ Josef Wohlmuth, *Im Geheimnis einander nahe*. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn u.a. 1996.

³⁵ Theodor W. Adorno, *Erziehung nach Auschwitz*, a.a.O.

³⁶ Josef Wohlmuth, *Im Geheimnis einander nahe*, a.a.O., 233-243.

³⁷ Ebd., 233.

³⁸ Ebd., 234.

(1878-1965), Arnold Schönberg (1874-1951), Franz Rosenzweig (1886-1929), Walter Benjamin (1892-1940), Gershom Scholem (1897-1982), Hans Jonas (1903-1993), Schalom Ben-Chorin (1913-199), Paul Celan (1920-1970), Jacob Taubes (1923-1987), Jean-François Lyotard (1924-1998) und Jacques Derrida (1930-2004). Darüber hinaus und zuerst jedoch ist er im Gespräch mit Emmanuel Levinas (1906-1995).³⁹ Diese Auseinandersetzung bildet so etwas wie den *cantus firmus* seiner systematisch-theologischen Reflexionen auf das Verhältnis von Judentum und Christentum. Den hier in einer beeindruckenden Aufzählung berühmter Namen angedeuteten Dialog will Wohlmuth jedoch nicht auf das innertheologische Gespräch begrenzt wissen. Denn wenn, so seine Überzeugung, „Schreibtischmörder verhindert werden sollen, wird es ohne eine grundlegende Besinnung auf eine neue Gestalt der Humanität nicht gehen. Deshalb bin ich überzeugt“, so Wohlmuth weiter, „daß es gerade den deutschen Universitäten gut anstünde, nicht nur für einen Platz an der Sonne in einem Wissenschaftsstandort Deutschland zu kämpfen, sondern ihre ganze Intelligenz *auch* darauf zu verwenden, ob und wie ein Humanismus des anderen Menschen heraufgeführt werden kann. Diese Frage dürfte auf keinen Fall nur der Theologie überlassen werden, nicht einmal nur den sogenannten Geisteswissenschaften. Hier müsste wirklich eine ‚universitas scientiarum‘ alle Kräfte mobilisieren, damit eines Tages nicht nur die ‚Folterknechte‘ fehlen, sondern auch und zuerst die ‚Schreibtischmörder‘. Wir dürfen unsere Wissenschaften langfristig nicht ausschließlich als einen Selbstbehauptungsprozeß verstehen“⁴⁰.

Maßgeblich eingetreten für den hier für eine ethisch verantwortete Wissenschaft nach Auschwitz eingeforderten *Humanismus des anderen Menschen* ist Emmanuel Levinas.⁴¹ Die Konsequenzen, die sich für eine christliche Theologie nach Auschwitz aus diesem Humanismus ergeben, beschreibt Wohlmuth wie folgt: „Levinas vertritt wie schon Franz Rosenzweig die These, daß die Liebe stärker sei als der Tod. Nach Levinas ist der konkrete Andere in Not mir näher als ich mir selbst, und es gibt so etwas wie eine geschöpfliche Güte, aus der sich die Erfahrung nährt, geben ist seliger als nehmen (vgl. Apg 20,35). Ja, in dieser Philosophie eines Humanismus des anderen Menschen wird die Gottesfrage zu einer erstrangigen Frage nach der Liebesfähigkeit des Menschen, wodurch zuletzt die

³⁹ Vgl. dazu ders. (Hrsg.), Emmanuel Levinas. Eine Herausforderung für die christliche Theologie, Paderborn u.a. 1998.

⁴⁰ Ders., Im Geheimnis einander nahe, a.a.O., 236.

⁴¹ Vgl. Emmanuel Levinas, Humanismus des anderen Menschen. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg 1989.

unvertretbare Subjektivität und die radikale Sozialität des Menschseins verschränkt werden.“⁴²

Wenn mit Wohlmuth die Gottesfrage als *die* Herausforderung für einen (nach Auschwitz politisch wachen) Dialog zwischen Juden und Christen zu markieren ist, dann sind die zentralen kontroverstheologischen Aspekte vor allem in der Trinitäts- und in der Inkarnationstheologie zu verorten. Denn im Judentum gehören der Gedanke der Inkarnationslosigkeit einerseits und der des Bilderverbots andererseits zum unhintergehbaren Proprium. Eine christliche Theologie nach Auschwitz, die sich im Sinne von Metz als eine kritische und zugleich demütige Selbstreflexion versteht, hat die eigenen trinitäts- und inkarnationstheologischen Traditionsbestände im Angesicht und in Anerkenntnis des *Geheimnisses Israels* (Martin Buber: „Kein Mensch außerhalb von Israel weiß um das Geheimnis Israels.“⁴³) neu zu befragen. Genau diese aktualisierende Ausbuchstabierung der genuin christlichen Schöpfungs-, Offenbarungs- und Erlösungstheologumena leistet Wohlmuth – etwa dort, wo er die traditionelle Trinitätslehre vom Gedanken des eschatologischen Vorbehalts zu rekonstruieren versucht. Vor allem mit Karl Rahner und dessen Gedanken einer immanenten Trinität will Wohlmuth die Rede vom dreifaltigen Gott aus der Gefangenschaft eines in sich geschlossenen und „anthropologisch“⁴⁴ eingeführten Systemdenkens zu befreien. „Meine Skepsis gegen die traditionelle Spekulation über innertrinitarische Verhältnisse bleibt bestehen. Der von Karl Rahner inspirierte ökonomische Ansatz, den ich fortzuführen versuche, bringt die christliche Trinitätslehre nicht von ungefähr in größere Nähe zur kabbalistischen Mystik. Gleichwohl wirft die wahrheitstheoretische These vom eschatologischen Vorbehalt die Frage auf, ob sich christliche Trinitätslehre dann als rein negative Theologie zu verstehen habe. Hier ist zu bedenken, welchen Wert Levinas und andere jüdische Autoren darauf legen, daß eine erkenntnistheoretisch bedingte Ontologiekritik nicht zu einer ganz und gar negativen Philosophie bzw. Theologie führen darf.“⁴⁵ Deutlich wird an dieser Stelle die vorsichtige Verortung zwischen Negation und Anthropologisierung, die Wohlmuth seiner dialogischen Theologie nach Auschwitz einzuschreiben bemüht.

⁴² Josef Wohlmuth, *Im Geheimnis einander nahe*, a.a.O., 235.

⁴³ Martin Buber, *Kirche, Staat, Volk, Judentum*, in: ders., *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Darmstadt 1993, 544-556, hier 549.

⁴⁴ Josef Wohlmuth, *Im Geheimnis einander nahe*, a.a.O., 16.

⁴⁵ Ebd.

Nicht zu umgehende Konsequenzen hat das Gespräch mit den jüdischen Religionsphilosophen natürlich für den Bereich der Christologie. Kontroverstheologisch weniger kompliziert zeigt sich in diesem Zusammenhang das Moment der inkarnatorisch verstandenen Gott-Welt-Verbindung; hierzu kennt das mystische Judentum östlicher Prägung ähnliche theologische Vorstellungen. Als problematischer erweist sich demgegenüber die Vorstellung der christologischen Thematik im Blick auf das ‚Trägersubjekt‘ der Erlösung. „Levinas [legt] Wert darauf, daß die Idee des Unendlichen in die menschliche Seele hineingelegt ist. Aber das ‚Gott ist mit uns‘ ist nicht ein Privileg eines bestimmten Menschen, sondern trifft, wie das Messianische, auf jeden Menschen zu. Damit tritt die Jesusinterpretation ins Zentrum, und nicht von ungefähr hängt in der christlichen Theologie von ihr die ganze Trinitätslehre ab. Jüdisches Denken unterstellt der christlichen Inkarnationslehre, durch eine Menschwerdung Gottes werde das Göttliche in menschlichen Kategorien eingefangen, hier geschehe eine Verwandlung des Göttlichen ins Menschliche, hier werde somit das Bilderverbot als eine der jüdischen Grundüberzeugungen sträflichst verletzt.“⁴⁶

4. Die offene christologische Frage: Tiemo Rainer Peters

Genau an die oben skizzierte christologische Fragestellung im jüdisch-christlichen Gespräch nach Auschwitz – die, darauf weisen sowohl Metz als auch Wohlmuth hin, eben nicht bloß ein politisch-unschuldiges theologisches Fachproblem darstellt – schließen die zehn „Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz“ von Tiemo Rainer Peters (* 1938) an.⁴⁷ Erstmals hat er sie 1993 bei einer Podiumsdiskussion in der Kölner Karl Rahner-Akademie vorgetragen. Anlässlich Peters’ 60. Geburtstag veröffentlichten Jürgen Manemann und Johann Baptist Metz – der eine Schüler, der andere Lehrer von Peters – noch einmal die zehn Thesen und versammelten dazu 18 Stellungnahmen von Freunden und Sympathisantinnen, Kollegen und kritischen Begleiterinnen einer – so im Vorwort zu lesen – „Theologie, für die die Katastrophe von Auschwitz zur inneren Situation der

⁴⁶ Ebd., 16f.

⁴⁷ Tiemo Rainer Peters, Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz, in: Jürgen Manemann / Johann Baptist Metz (Hrsg.), Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters (Religion – Geschichte – Gesellschaft Bd. 12), Münster 2001, 2-5.

christlichen Gottesrede gehört“⁴⁸. Im Hintergrund der Thesen des an manchen Stellen kontroversen Diskussionsbandes steht die Überzeugung, dass die neue Politische Theologie, wie sie maßgeblich von Metz und Peters vertreten wird, vor allem daran arbeitet, „die Bedeutung der Gottesrede in den geschichtlich-gesellschaftlichen Prozessen unserer noch- oder nachmodernen Zeit aufzuzeigen. (...) Nicht zuletzt im Zuge der Radikalisierung dieser Theologie als einer ‚nach Auschwitz‘ trat die Gottesfrage immer dezidierter in das Zentrum. In ihrem Versuch, von Gott nach Auschwitz zu sprechen, wurde ihr aber bald der Vorwurf gemacht, sie sei zu sehr theozentrisch und vernachlässige die Christologie.“⁴⁹

In seiner ersten These diagnostiziert Peters, dass sich das Christentum seit Auschwitz zu vergegenwärtigen hat, „daß es die theologischen und religiösen Stereotypen des Antijudaismus geliefert und entschieden zu wenig Solidarität aufgeboden hat an der Seite der Juden, an der Seite der Opfer.“⁵⁰ Dieses, das Christentum belastende „Orthodoxieproblem diesseits der Rechtgläubigkeit“⁵¹, hat seinen Grund zu allererst in der Christologie, insofern diese oft genug „als Speerspitze des Antijudaismus funktionierte oder funktionalisiert wurde.“⁵² Vor diesem Hintergrund lautet die vielleicht überraschende zweite These, dass die Christen „dem jüdischen Gesprächspartner eine Christologie [schulden].“⁵³ Ein christologisches Ausweichen vor Auschwitz ist angesichts der christlichen Versagens- und Schuldgeschichte nicht erlaubt. Und insofern keine Christologie politisch neutral ist, fordert Peters in seiner dritten These: „jede Christologie nach Auschwitz muß über ihren Antijudaismus nachdenken, muß also insofern auch immer politische Theologie sein.“⁵⁴ In der vierten These greift Peters eine frühe Einsicht seines Lehrers Metz auf, wenn er klarstellt, dass es einer Christologie nach Auschwitz nicht um „theologischen ‚Besitzverzicht‘“⁵⁵ gehen kann. Vielmehr muss es einer politisch bewussten Christologie um das

⁴⁸ Jürgen Manemann / Johann Baptist Metz, Vorwort, in: dies. (Hrsg.), *Christologie nach Auschwitz*, a.a.O., V-VI.

⁴⁹ Ebd., V.

⁵⁰ Tiemo Rainer Peters, *Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz*, a.a.O., 2.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd., 3.

⁵⁵ Ebd.; vgl. ders., Tiemo Rainer Peters, Johann Baptist Metz, a.a.O., 131; Johann Baptist Metz, *Ökumene nach Auschwitz*, a.a.O., 130: „Sie [die Ökumene nach Auschwitz] enthält auch ein tiefgreifendes theologisches Problem, nämlich die Frage, ob und inwieweit das Christentum bereit und fähig ist, die messianische Tradition des Judentums in ihrer unüberholten Eigenständigkeit, sozusagen in ihrer fortdauernden messianischen Dignität anzuerkennen – *ohne daß das Christentum das von ihm vertretene christologische Geheimnis verrät oder herabsetzt.*“ [Einschub in Klammern und Hervorhebung U.E.].

Gemeinsame gehen – „und dies kann nichts anderes sein als Gott selbst.“⁵⁶ In der fünften These fragt Peters, ob die gängigen christologischen Entwürfe im Blick auf die Inkarnation Gottes dessen radikale „Tendenz nach unten“⁵⁷ zu weit getrieben haben und am Ende die immer übrigbleibende Differenz zwischen Gott und Mensch unzulässig eingeebnet, also – dogmatisch gesprochen – gegen das „unvermischt“⁵⁸ des Konzils von Chalcedon (451) verstoßen haben. Daran anknüpfend formuliert die fünfte These abschließend: „Es wird in unserer Christologie darauf ankommen, dieses deutlich zu halten. Der Mensch ist vermenschlicht, nicht vergöttlicht worden! Dies ist der erste christologische Satz, und er bringt uns in die Nähe zum Judentum.“⁵⁹ In nochmaligem, diesmal explizitem Rekurs auf Chalcedon wendet sich Peters in seiner sechsten These gegen zu viel griechische Spekulation in Gestalt von allgemein gültigen Wesensbegriffen. Vielmehr, so erinnert er, sind wir gerade durch das „unvermischt und ungetrennt“ des Konzils aufgerufen, „weder in Einheitskategorien noch in Trennungskategorien, sondern dialektisch, geradezu paradoxal zu denken. Auf diese Weise wahren wir das Wesen Christi als des Sohnes Gottes. Wehe hier wird zu schnell identifiziert oder zu schnell getrennt. Beides führt unweigerlich in eine antijüdische Häresie.“⁶⁰ Trotz der oben erwähnten Warnung vor zu viel theologischer Spekulation bedarf es natürlich des Zusammenspiels von Glauben und Denken, Theologie und Philosophie – weil, wie Peters in seiner siebten These und im Anschluss an Eberhard Jüngel formuliert, „selbstverständlich auch der Gott Israels denkbar bleiben“⁶¹ muss. Dies kann allerdings nur mit Hilfe einer „Philosophie gehen, die Auschwitz in seiner Furchtbarkeit aufdeckt, statt es spekulativ zu verarbeiten oder gar einzuordnen“⁶², so Peters mit Blick auf Adorno, Benjamin und Levinas in seiner achten These. Die neunte These wendet sich wieder *ad intra* und warnt alle christologische Reflexion davor, Auschwitz verstehen zu wollen: „Statt Auschwitz christologisch zu deuten und theologisch zu überhöhen, muß es in Christus, dem auferstandenen Gekreuzigten, in seiner Abgründigkeit geschützt werden – um der Opfer willen.“⁶³ In Konsequenz dieser Einsicht und einem Gedanken Edward Schillebeeckx’ folgend plädiert Peters in der abschließenden zehnten These für eine

⁵⁶ Tiemo Rainer Peters, Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz, a.a.O., 3.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. DH 301f.

⁵⁹ Tiemo Rainer Peters, Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz, a.a.O., 3.

⁶⁰ Ebd., 4.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd., 5.

praktisch verfasste Christologie: Denn eine „nur spekulative Christologie, die nicht letztlich einlädt und hinführt in die Nachfolge und in die Umkehr zum Kreuz, wäre für mich nicht nur unbiblisch, sondern nach Auschwitz eigentlich unmöglich.“⁶⁴

Die zehn Thesen wie auch die Stellungnahmen zu diesen verdeutlichen, wie vielschichtig das kontroverstheologisch zentrale Problem einer Christologie nach Auschwitz sich darstellt. Festgehalten werden soll folgendes: Wenn Dietrich Bonhoeffer an den Rand seines Entwurfs zu Erbe und Verfall schrieb: „Der Jude hält die Christusfrage offen“⁶⁵, dann fragt Peters in seiner Replik auf die Kommentare seiner Freunde und Kolleginnen zu Recht: „Warum ist es in der Regel nicht der Christ, der die Christusfrage offenhält?“⁶⁶ Im Sinne eines solchen Offenhaltens muss jedwede theologische Rede von einem christlichen ‚Mehr‘ abgelehnt und in einer eschatologischen Perspektive *Endgültigkeit* von *Vollendung* unterschieden werden. Endgültigkeit wäre dann im Sinne etwa von Franz Rosenzweig, Stephan Mosès oder Bernhard Casper als „andauerndes Kommen“⁶⁷ auszulegen. Der Kritik zu unterziehen ist vor diesem Hintergrund auch der Versuch, Christus im Sinne einer „*exklusiv* ‚griechischen‘ Christologie“⁶⁸ (so eine Formulierung in der Stellungnahme von Otto Hermann Pesch zu Peters’ Thesen), d.h. ohne die Bibel und den Glauben Israels erfassen zu wollen. Im Blick auf die Schrift kann die Christenheit eben nicht als „eine eigene Religion“⁶⁹ stilisiert werden! Offen bleibt, ob der paulinische Ansatz, demzufolge sich in der Parusie Christi zugleich die Verheißungen *für ganz Israel* erfüllen⁷⁰ (vgl. Röm 10,4.6-13; 1,3-5; 9,5), für eine Christologie nach Auschwitz tragfähig ist. Während Thomas Pröpfer mit diesem Gedanken sympathisiert⁷¹, widerspricht Tiemo Rainer Peters vehement, denn nicht zuletzt „Juden haben gegen diese gutgemeinte Formel Einspruch erhoben. (...) **Deswegen, wegen des jüdischen Nein zu Christus und vor allem wegen der christlichen**

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik* (Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 6), München 1992, 95.

⁶⁶ Tiemo Rainer Peters, *Unbegreifliche Nähe Gottes*, in: Jürgen Manemann / Johann Baptist Metz (Hrsg.), *Christologie nach Auschwitz*, a.a.O., 168-178, hier 169.

⁶⁷ Ulrich Engel, „Zehn-Hand-breit zwischen Gott und der Welt“. Theologische Vermessungen der messianischen Topographie, in: Jürgen Manemann / Johann Baptist Metz (Hrsg.), *Christologie nach Auschwitz*, a.a.O., 24-34, hier 25.

⁶⁸ Otto Hermann Pesch, *Zum Verständnis der Person Jesu im Licht der Bibel Israels. Thesen zu einer „Christologie nach Auschwitz“ im Anschluß an Tiemo Rainer Peters*, in: Jürgen Manemann / Johann Baptist Metz (Hrsg.), *Christologie nach Auschwitz*, a.a.O., 110-125, hier 121.

⁶⁹ Ebd., 114.

⁷⁰ Vgl. Tiemo Rainer Peters, *Unbegreifliche Nähe Gottes*, a.a.O., 173.

⁷¹ Thomas Pröpfer, *Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz*, in: Jürgen Manemann / Johann Baptist Metz (Hrsg.), *Christologie nach Auschwitz*, a.a.O., 135-146, bes. 141-143.

Reaktionen auf dieses Nein, ohne die es den Holocaust gar nicht gegeben hätte, scheint mir die Vorstellung von Christus als dem Messias Israels für eine Christologie nach Auschwitz nicht geeignet zu sein“⁷². In dieser skeptisch grundierten Perspektive schließt und öffnet Peters seine Auseinandersetzungen mit den Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie nach Auschwitz, indem er Hans-Gerd Janßen, einen anderen Metz-Schüler zitiert: „Wir Christen müssen mit der Möglichkeit rechnen, nicht recht zu haben“⁷³.

5. Der Einspruch der dritten TheologenInnen-Generation nach Auschwitz

Zu Beginn des ersten Nach-Auschwitz-Jahrhunderts publizierte eine Reihe von jüngeren, zwischen 1954 und 1971 geborenen TheologInnen und KulturwissenschaftlerInnen christlicher und jüdischer Provenienz einen Sammelband, in dem sie nach Grenzen und Möglichkeiten einer Gottesrede „im Land der Täter“⁷⁴ fragen. Die Ortsbestimmung *im Land der Täter* wird dabei verstanden als „heuristische Kategorie für die Gegenwart“⁷⁵. Im Vorwort erläutert das Herausgeberteam diese Kategorie wie folgt: „Sie lenkt den Blick auf gesellschaftliche und theologische Kontinuitäten, auf Diskurse der Schuldabwehr und der fortgesetzten Opferstilisierung. Sie impliziert eine Unzufriedenheit mit den allzu umstandslosen Solidaritätserklärungen für jüdische Opfer. Sie schaut auf die christliche Schuldgeschichte in der NS-Zeit und danach. Sie weckt ein Bewusstsein für die eigene Herkunft aus Opfer- und Täterzusammenhängen und fragt, wie solche Zuschreibungen aufgebrochen werden können.“⁷⁶

Neben der Heuristik der *Ortsbezeichnung*, die deutlich sichtbar ein breites politisch-theologisches Spannungsfeld markiert, ist der *Generationsbegriff* von Bedeutung. Die zumeist in den 1960er Jahren geborenen Theologinnen und Theologen kennen die Positionierungen ihrer Vorgängergeneration(en) um eine Theologie nach Auschwitz und lesen sie

⁷² Tiemo Rainer Peters, *Unbegreifliche Nähe Gottes*, a.a.O., 173f.

⁷³ Ebd., 178; vgl. Hans-Gerd Janßen, *Christologie – Soteriologie – Satisfaktionslehre*, in: Jürgen Manemann / Johann Baptist Metz (Hrsg.), *Christologie nach Auschwitz*, a.a.O., 38-43, hier 42.

⁷⁴ Katharina von Kellenbach / Björn Krondorfer / Norbert Reck (Hrsg.), *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah*, Darmstadt 2001.

⁷⁵ Katharina von Kellenbach / Björn Krondorfer / Norbert Reck, *Vorwort*, in: dies. (Hrsg.), *Von Gott reden im Land der Täter*, a.a.O., 7-10, hier 7.

⁷⁶ Ebd., 7f.

kritisch⁷⁷, aber sie teilen eben nicht deren generationenspezifische Erfahrungswelten. In Konsequenz dessen erlaubt das Insistieren auf der Generationen-Kategorie „ein produktives Ineinander von Dankbarkeit und Eigenständigkeit“⁷⁸: dankbar anknüpfend an die von der Vorgängergeneration entwickelten Reflexionen, eigenständig hinsichtlich der neuen Aufgaben, denen die Nachgeborenen nicht ausweichen können.

Beide Aspekte zusammen – Ortsbestimmung und Generationsbegriff – markieren einen Reflexionsansatz, der sehr bewusst „das Persönliche als das Politische“⁷⁹ begreift. *Vice versa* gilt dies auch. Ein solcherart gleichermaßen subjektiver wie gesellschaftspolitisch bewusster wissenschaftlicher Diskurs erfordert notwendigerweise selbstreflexive Anteile, will er sich nicht bloß in situationsfreier Rede erschöpfen. Der deutsche evangelische Theologe Björn Krondorfer (*1959), heute in den USA lehrend, fordert im Ausgang von Metz' Plädoyer für einen Abschied von der dreifach idealistisch (miss-)verstandenen politischen, geschichtlichen und eurozentrisch-ethnischen Unschuld der Theologie einen vierten Abschied, nämlich den von der (familien)biographischen Unschuld der Theologie. Vor dem Hintergrund dieser These kritisiert der Münchener katholische Theologe Norbert Reck (* 1961) die der Theologie nach Auschwitz zumeist implizite „Subjektverbergung“⁸⁰ ihrer Vertreter (ausgenommen von dieser Kritik wird – zumindest ansatzweise – Metz⁸¹) und fordert, die (je) eigenen (familien)biographischen Verstrickung im Rahmen der politisch-theologischen Arbeit kritisch mit zu benennen.⁸² „Eine Theologie im Angesicht der Shoah, gerade im Land der Täter, muss sich einer Kultur des Vergessens auch im familiären Raum widersetzen, um in ihren Aussagen zwar nicht unbedingt an Autorität, aber doch wenigstens an Authentizität zu gewinnen. Damit (...) gewinnt die neue

⁷⁷ Vgl. Katharina von Kellenbach / Björn Krondorfer / Norbert Reck (Hrsg.), *Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945*, Gütersloh 2006. Weiterhin s. auch Britta Frede-Wenger / Hansjörg Schmid, *Alter Wein und brennende Schläuche? „Neuer Antisemitismus“ und die Religionen*, in: dies. (Hrsg.), *Neuer Antisemitismus? Eine Herausforderung für den interreligiösen Dialog*, Berlin 2006, 77-97.

⁷⁸ Katharina von Kellenbach / Björn Krondorfer / Norbert Reck, Vorwort, in: dies. (Hrsg.), *Von Gott reden im Land der Täter*, a.a.O., 8.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Norbert Reck, *Der Gott der Täter. Subjektverbergung, Objektivismus und die Un-/Schuldsdiskurse in der Theologie*, in: Katharina von Kellenbach / Björn Krondorfer / Norbert Reck, Vorwort, in: dies. (Hrsg.), *Von Gott reden im Land der Täter*, a.a.O., 29-45.

⁸¹ Vgl. Björn Krondorfer, *Abschied von (Familien)biographischer Unschuld im Land der Täter. Zur Positionierung theologischer Diskurse nach der Shoah*, in: Katharina von Kellenbach / Björn Krondorfer / Norbert Reck, Vorwort, in: dies. (Hrsg.), *Von Gott reden im Land der Täter*, a.a.O., 11-28, hier 17.

⁸² ...was Krondorfer dann auch – zumindest partiell – selbst tut; vgl. ebd., 20f.

Politische Theologie ein bereicherndes Korrektiv, ohne ihr Anliegen einer Sensibilisierung für die Opfer und Leidenden zu destruieren.“⁸³

Im Hintergrund der Forderung nach einer kritisch-subjektbezogenen Theologie nach Auschwitz scheint deutlich wahrnehmbar der Verdacht auf, dass die autobiographische, zumeist fragmentarisch bleibende narrative Erinnerung eigener Leiderfahrungen als Deutsche im Zweiten Weltkrieg⁸⁴ bei den Akteuren „zur theologischen Zuwendung zu Opfern im Allgemeinen und jüdischen Opfern im Besonderen“⁸⁵ führt. Demgegenüber hat sich eine deutsche Nach-Auschwitz-Generation im Rahmen einer neuen (familien)biographischen Sensibilisierung „auch den eigenen Anteilen einer Tätergeschichte“⁸⁶ zu stellen und unternimmt so den Versuch, „einer Abspaltung zwischen einer historisierenden, politischen Aufarbeitung des Holocaust und der emotional erlebten Tradierung von Nachkriegsgeschichten im Familienkreis entgegen“⁸⁷ zu wirken. Ausdrücklich hineingenommen in diese Forderung werden auch die Theologinnen und Theologen der zweiten Generation nach Auschwitz, denn – so beispielsweise die These der US-amerikanischen Religionsphilosophin Sarah K. Pinnock (* 1967) – „bei den Autoren der zweiten Generation wird christliche Solidarität mit jüdischen Leiden überbetont.“⁸⁸ Den Grund dafür erkennt sie in einer universal bzw. universalistisch angelegten christlichen Theologie: „Denn die Formulierung einer universalen Hoffnung auf Erlösung folgt einem traditionellen Muster christlicher Theologie.“ Kritisiert werden in diesem Zusammenhang vorschnelle christliche Adaptionen bzw. heilstheologische Usurpationen jüdischer Leidenszeugnisse wie etwa die der bekannten Galgenszene aus Eli Wiesels *Die Nacht zu begraben, Elischa*⁸⁹. Und Pinnock fragt m.E. zu Recht: „... hätte Auschwitz dieses Muster nicht unterbrechen müssen?“⁹⁰

⁸³ Ebd., 19.

⁸⁴ Vgl. Jürgen Moltmann (Hrsg.), *Wie ich mich geändert habe*, Gütersloh 1997.

⁸⁵ Björn Krondorfer, *Abschied von (Familien)biographischer Unschuld im Land der Täter*, a.a.O., 19.

⁸⁶ Ebd., 22.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Sarah K. Pinnock, *Die Theologie der zweiten Generation nach Auschwitz. Eine kritische Analyse*, in: Katharina von Kellenbach / Björn Krondorfer / Norbert Reck, *Vorwort*, in: dies. (Hrsg.), *Von Gott reden im Land der Täter*, a.a.O., 95-109, hier 106.

⁸⁹ Eli Wiesel, *Die Nacht zu begraben, Elischa*, Sonderausgabe aus Anlaß der Verleihung des Friedensnobelpreises 1986, München 1986.

⁹⁰ Sarah K. Pinnock, *Die Theologie der zweiten Generation nach Auschwitz*, a.a.O., 106.

6. Die jüngsten Kontroversen: Papst Benedikt XVI.

In jüngster Zeit ist die Frage einer Theologie nach Auschwitz in kirchenpolitisch kontroverser Weise wiederholt zum Thema geworden. Anlass waren die von Papst Benedikt XVI. im Rahmen der 2007 erfolgten Wiedenzulassung des Messritus von 1570 neu formulierte und am 4. Februar 2008 veröffentlichte Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“ einerseits⁹¹ und die bedingungslose Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der *Priesterbruderschaft St. Pius X.* – unter ihnen ein notorischer Holocaust-Leugner – am 21. Januar 2009 andererseits.⁹² Im letztgenannten Punkt handelt es sich – was das Stichwort Auschwitz angeht – nicht primär um eine theologische Kontroverse, sondern um handfeste politisch-ideologische Verwerfungen. Insofern diese aber seitens der maßgeblichen kirchlichen Akteure in Rom aus Unkenntnis, politischer Naivität oder strategisch bedingt ausgeblendet wurden, handelt es sich um einen kirchlichen Skandal, der Auswirkungen nicht nur auf das Erscheinungsbild der *ecclesia catholica* in ihrer Gesamtheit hat, sondern auch auf deren Theologie.

Der Tübinger Dogmatiker Peter Hünemann hat darauf hingewiesen, dass die politischen Wurzeln des heutigen Konflikts um die Piusbruderschaft „ein Geflecht mit den theologischen Argumenten gegen Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit, religiösen Dialog und Ökumene“⁹³ bilden. Der Gründer der traditionalistischen Bewegung Pius X., Marcel Lefebvre, „positionierte sich mit seiner Bruderschaft seit den siebziger Jahren [des 20. Jahrhunderts] deutlich in der Tradition der Action française. (...) [Sie] stand während der deutschen Besatzungszeit auf der Seite Pétains. (...) Deutlich zeichnete sich die Verbindung Lefebvres zu dieser Tradition ab, wenn er für die französischen Traditionalisten die jährliche Wallfahrt zur Begräbnisstätte Pétains einführte. Von daher fanden viele ehemalige Pétain-Leute und Leute aus dem Umfeld von Jean-Marie Le Pen Verbindung zur Bruderschaft.“⁹⁴

⁹¹ Vgl. Walter Homolka / Erich Zenger (Hrsg.), „...damit sie Jesus Christus erkennen“, a.a.O.

⁹² Vgl. Wolfgang Beinert (Hrsg.), Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2009.

⁹³ Peter Hünemann, Excommunicatio – Communio. Versuch einer Schichtenanalyse der aktuellen Krise, in: Wolfgang Beinert (Hrsg.), Vatikan und Pius-Brüder, a.a.O., 145-162, hier 150.

⁹⁴ Ebd. [Einschub U.E.].

So schädlich die *politischen* Umstände des vatikanischen Gnadenerweises für die Piusbruderschaft nicht nur für das Image, sondern auch und vor allem für die Glaubwürdigkeit einer geschichts- und vor allem Auschwitz-sensiblen kirchlichen Gottesrede sind, so unerträglich ist auch der theologische Skandal um die neuformulierte Karfreitagsfürbitte für die Juden. Die Neufassung des kurzen liturgischen Textes steht in direktem Zusammenhang mit der (gleichfalls äußerst umstrittenen) Wiedermessformulars als sogenannte außerordentliche Form der Liturgie durch Papst Benedikt XVI. im Sommer 2007. Die zunächst rein liturgisch ausgewiesene Reform war allerdings eindeutig als ein Rückkehrangebot an die schismatische Piusbruderschaft gedacht – und beinhaltete allein aus diesem Grund schon kirchenpolitischen Zündstoff. Und mehr noch gilt im Blick auf das Agieren Benedikts XVI.: Mit „seiner Entscheidung, die Liturgie nach dem alten Missale von 1962 wieder verstärkt zuzulassen, hat er bei Juden und Katholiken gleichermaßen Bestürzung ausgelöst. (...) [Es] scheinen nun auch grundsätzliche Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils und theologische Erkenntnisse der Nachkriegszeit, die in christlich-jüdischen Gesprächskreisen bereits als selbstverständlich galten, in Frage zu stehen.“⁹⁵ In diesen Kontext hinein promulgierte Benedikt XVI. die revidierte Fürbitte „Für die Juden“ – entgegen etwa der ausdrücklichen Bitte der Deutschen Bischofskonferenz, die nachkonziliar neu formulierte Fassung auch für die nun als außerordentliche Form wieder zugelassene sogenannte ‚alte‘ Messe vorzuschreiben. Denn in der Fürbittformel von 1570 spiegelte sich die vom Vaticanum II verurteilte ganz und gar unchristliche Judenfeindschaft der Kirche wider. Weder hat Benedikt XVI. die vorkonziliare Form wieder eingesetzt, noch hat er die nachkonziliare Text übernommen. Stattdessen hat er für den außerordentlichen Ritus der Karfreitagsliturgie eine eigene, lateinische Fürbitte verfasst. Diese lautet in ihrem Beginn (der die dann folgende heftige theologische Kontroverse und Verwerfung ausgelöst hat): „Oremus et pro Iudaeis: ut Deus et Dominus noster illuminet corda eorum, ut agnoscant Iesum Christum salvatorem omnium hominum.“⁹⁶ Josef Wohlmuth übersetzt wie folgt ins Deutsche: „Lasst uns beten auch für die

⁹⁵ Elias H. Füllenbach, Die Stellungnahme Kardinal Kaspers zur neuen Karfreitagsfürbitte, a.a.O., 106 [Einschub U.E.].

⁹⁶ Zit. nach Josef Wohlmuth, Die Karfreitagsfürbitte für die Juden als Indikator des Grundverhältnisses von Juden und Christen, in: Walter Homolka / Erich Zenger (Hrsg.), „...damit sie Jesus Christus erkennen“, a.a.O., 191-204, hier 192.

Juden, dass Gott, unser Herr, ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus als den Heiland aller Menschen anerkennen.“⁹⁷

In seinem Kern dreht sich der theologische Streit wieder einmal um die Christologie im jüdisch-christlichen Verhältnis. Genauerhin: Es geht um die Heilsrelevanz Christi und damit um die Frage der Judenmission – mitsamt allen traumatischen Erinnerungen an eine tausendjährige Schreckensgeschichte.⁹⁸ Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken reagierte am 9. März 2009 mit ihrer Erklärung *Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog mit den Juden* auf die Ereignisse.⁹⁹ Der Text erfuhr Anerkennung, aber auch zum Teil scharfe Kritik, insofern er in historischer und/oder theologischer Hinsicht nicht hinreichend begründet sei. Es folgte eine theologisch kontrovers geführte Diskussion.¹⁰⁰

Dass die neu formulierte Karfreitagsfürbitte für die Juden ganz unterschiedlich interpretiert werden kann (und wird), zeigt ein paradigmatischer Blick auf eine jüdische und zwei katholisch-theologische Stellungnahmen. Rabbiner Walter Homolka etwa verurteilt die Entscheidung Benedikts scharf und stellt seine Ablehnung der seitens der Kirche von den Juden erhofften Christus-Erkenntnis ausdrücklich in einen Zusammenhang mit Auschwitz: „Die Frage nach der Gültigkeit der Heilszusage Gottes an das jüdische Volk aus katholischer Sicht bleibt aber offensichtlich eine offene Wunde. Als höhnisch müssen Juden es empfinden, wenn ausgerechnet im Umfeld von Karfreitag und Ostern die Katholische Kirche wieder für die Erleuchtung der Juden bittet, damit wir Jesus als Heiland erkennen. Solche theologischen Aussagen werden in einem wirkungsgeschichtlichen Kontext getroffen, der eng verbunden ist mit Diskriminierung, Verfolgung und Tod, letztlich um unseres ‚Seelenheils‘ willen. Das ist nach der Schuld, die die Katholische Kirche in ihrer Geschichte mit dem Judentum und zuletzt im Dritten Reich auf sich geladen hat, völlig unangemessen und muss auf das Schärfste zurückgewiesen werden.“¹⁰¹

⁹⁷ Zit. nach Josef Wohlmuth, ebd., 193.

⁹⁸ Vgl. Hanspeter Heinz, So darf die Kirche nicht beten!, in: Walter Homolka / Erich Zenger (Hrsg.), „...damit sie Jesus Christus erkennen“, a.a.O., 126-133, bes. 127.

⁹⁹ Vgl. Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog mit den Juden. Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK), 2. Aufl. vom 9. März 2009 = www.zdk.de/veroeffentlichungen/erklaerungen/detail/Nein-zur-Judenmission-Ja-zum-Dialog-zwischen-Juden-und-Christen-181y/ [Aufruf: 11.3.2012].

¹⁰⁰ Dokumentiert ist diese v.a. in Hubert Frankemölle / Josef Wohlmuth (Hrsg.), Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“ (Quaestiones disputatae Bd. 238), Freiburg/Br. 2010.

¹⁰¹ Walter Homolka, Respekt braucht Anerkennung, Katholische Kirche und Judentum entzweien sich über den Ausspruch, dass Jesus der Heilsbringer für alle Menschen sei, in: ders. / Erich Zenger (Hrsg.), „...damit sie Jesus Christus erkennen“, a.a.O., 47-65, hier 61.

Auf christlich-katholischer Seite wirft Erich Zenger in der *causa* der Karfreitagsfürbitte der Kirche „Blindheit“¹⁰² vor – nicht zuletzt Geschichtsblindheit: „Für Juden und insbesondere für Christen, denen wie mir das christlich-jüdische Verhältnis am Herzen liegt, ist dies ein gravierender Vorfall, der den Verdacht hochkommen lässt, der Papst weigere sich, die tiefe *geschichtliche* Zäsur, die Auschwitz für die Kirche und für die Theologie ist, wahrzunehmen.“¹⁰³

Dass man die päpstlich revidierte Fürbitte für die Juden auch ganz anders interpretieren kann, zeigt ein Blick auf die Lesart, die Josef Wohlmuth vorgeschlagen hat.¹⁰⁴ (Und keinesfalls, das habe ich schon aufzeigen können, kann man ihm vorwerfen, eine Theologie mit dem Rücken zu Auschwitz zu betreiben. Im Gegenteil!) Wohlmuth setzt bei seiner Interpretation der päpstlich neu formulierten lateinische Fürbitte „Für die Juden“ beim Verb *erkennen* an, dessen Inhalt nicht nur vom Griechischen, sondern vor allem vom Hebräischen her zu deuten sei. Nach Wohlmuth ist wichtig zu unterscheiden, dass in der Einleitung der Fürbitte „nicht von Glaube, sondern von *Erkenntnis* (*epignosis / agnitio*) gesprochen wird.“¹⁰⁵ Aus diesem Grund vertritt der Bonner Dogmatiker die These, „dass es sich in den griechischen Ausdrücken bereits um eine Übersetzung aus dem Hebräischen handelt. (...) Dabei ist ein ganzheitliches, auch körperlich bestimmtes ‚erkennen‘ gemeint. Die sinnlich vermittelte Wahrnehmung spielt dabei eine große Rolle. (...) In Jer 31,31-34 (hebr.) und Jer 38,31-34 (LXX) wird gesagt, der Neue Bund zeichne sich dadurch aus, dass nicht einer zum anderen (belehrend) sagen muss: *Gnothi ton kyrion* (Erkenne den Herrn), denn alle werden mich kennen (*hoti pantes eidäsousin*). Im hebräischen Text wird beide Male das Verb *jadah* verwendet, während die LXX wechselt und von ‚erkennen‘ zu ‚kennen/wissen‘ übergeht. Die Tora wird nicht mehr durch Autoritäten vermittelt, sondern von Gott ins Herz gelegt. (...) mit Mission hätte dies nichts zu tun.“¹⁰⁶ Ganz im Gegenteil: Denn im Falle – so Wohlmuths Schlussfolgerung, dass sich „die Bitte der Kirche erfüllen würde, (...) würden die Juden aus ihren eigenen Offenbarungsprämissen erkennen

¹⁰² Erich Enger, Das Nein heutiger Juden zu Jesus als ihrem Retter ernst nehmen, in: Walter Homolka / Erich Zenger (Hrsg.), „...damit sie Jesus Christus erkennen“, a.a.O., 205-221, hier 209.

¹⁰³ Ebd., 208.

¹⁰⁴ Josef Wohlmuth, Die Karfreitagsfürbitte für die Juden als Indikator des Grundverhältnisses von Juden und Christen, a.a.O.; vgl. auch ders., Das Heil der Juden in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils Lumen Gentium, in: Hubert Frankemölle / Josef Wohlmuth (Hrsg.), Das Heil der Anderen, a.a.O., 460-485.

¹⁰⁵ Ders., Die Karfreitagsfürbitte für die Juden als Indikator des Grundverhältnisses von Juden und Christen, a.a.O., 201.

¹⁰⁶ Ebd., 201f.

können, dass der aus dem Judentum ‚dem Fleische nach‘ stammende Jesus von Nazareth als der Auferstandene das Heil aller Menschen bedeutet. Dies würde aber ihre Existenz gerade nicht gefährden; vielmehr würden die Juden dann die Treue Gottes zu den Heiden mit der Treue zu ihnen selbst zusammenschauen und mit den Christen diesen Gott der Treue preisen können. Somit wäre die Erkenntnis der Heilsuniversalität Jesu Christi für das geschichtliche Israel (aller Zeiten) keine Vorbedingung seiner eigenen Rettung“¹⁰⁷.

Ob nach Auschwitz eine solche Lesart der Fürbitte in ihrer vermittelnden Aussage als dialogtheologisch angemessen oder als zu idealistisch zu bewerten ist, sei dem kritischen Urteil der Rezipienten überlassen.

7. Zusammenfassende Thesen

Ich fasse meine Darstellung zur theologischen Frage nach Gott post Auschwitz abschließend in sieben Thesen zusammen:

These 1: Die Frage, ob – und wenn ja: wie Gott zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu seinem Volk spricht, ist nur über den (Um-)Weg des theologisch-reflektierten Sprechens heute zu beantworten.

These 2: Im doppelten Blick auf Ereignis und Text der Konzilserklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen ist *Nostra aetate* (Abschnitt 4) als ein erster Ansatz einer katholischen Theologie nach Auschwitz zu würdigen.

These 3: „Als theologisch-politische Katastrophe lässt Auschwitz weder das Christentum und seine Theologie noch auch die Gesellschaft und ihre Politik ungeschoren. 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.“ (Johann Baptist Metz)

These 4: Damit „Auschwitz nicht noch einmal sei“ (Theodor W. Adorno), muss das Christentum im Gespräch mit jüdischen Denkerinnen und Denkern die zentralen Theologumena der eigenen Tradition – vornehmlich Schöpfung, Offenbarung

¹⁰⁷ Ebd., 203.

und Erlösung – zwischen Negation und Anthropologisierung neu ausbuchstabieren.

- These 5: Insofern die Christologie oftmals als Speerspitze des Antijudaismus funktionierte oder funktionalisiert wurde, schuldet das Christentum dem Judentum eine von Grund auf erneuerte Christologie; dieser kommt als eine praktisch verfasste politische Theologie vor allem die Aufgabe zu, die Christusfrage offenzuhalten.
- These 6: Politische Theologinnen und Theologen „im Land der Täter“ lenken den Blick auf verdrängte gesellschaftliche und theologische Kontinuitäten und benennen ihre je eigenen (familien)biographischen Verstrickungen; nur so kann eine vorschnelle und deshalb unzulässige christliche Solidarität mit jüdischen Leiden vermieden werden.
- These 7: Die von Papst Benedikt XVI. 2008 neu formulierte Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“ wie auch die von ihm 2009 gewährte Aufhebung der Exkommunikation für vier Bischöfe der *Priesterbruderschaft St. Pius X.* – unter ihnen ein notorischer Holocaust-Leugner – zeugt von Geschichtsblindheit und lässt den Verdacht aufkommen, die katholische Kirche praktiziere 50 Jahre nach dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils erneut eine Theologie mit dem Rücken zu Auschwitz.

* * *

Autor | PD Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP, geb. 1961 in Düsseldorf, 1984 Eintritt in den Dominikanerorden, Direktor des Institut M.-Dominique Chenu, Berlin (www.institut-chenu.eu), Privatdozent für Fundamentaltheologie an der PTH Benediktbeuern, Lehrbeauftragter für Philosophisch-theologische Grenzfragen an der PTH Münster und für Systematische Theologie an der Universität Potsdam, Hauptschriftleiter der Zeitschrift „Wort und Antwort“ (www.wort-und-antwort.de).

Kontakt | Institut M.-Dominique Chenu, Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin, engel@institut-chenu.info.

Veröffentlichungen (Auswahl) | zus. mit Thomas Eggenesperger und Angel F. Méndez Montoya (Hrsg. / Eds.), In memoriam Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert / Impetus for Theologies in the 21st Century, Ostfildern 2012; Gott der Menschen. Wegmarken dominikanischer Theologie, Ostfildern 2010; Europa als Versprechen. Philosophisch-theologische Debattenbeiträge (Passagen Philosophie), Wien 2010; zus. mit Thomas Dienberg und Thomas Eggenesperger (Hrsg. / Eds.), Woran glaubt Europa? Zwischen Säkularisierung und Rückkehr des Religiösen / What does Europe believe in? Between secularization and the return of religious life, Münster 2010.

