

Norbert Reck

Festhalten an der Untröstlichkeit

Die Gottesfrage in der katholischen Theologie seit Auschwitz

Hanna Mandel, eine ungarische Jüdin, die als einzige ihrer Familie das Konzentrationslager Auschwitz überlebte, erzählte bei einer Veranstaltung im jüdischen Kulturzentrum Münchens von einem Gespräch unter Jugendlichen, dessen Zeugin sie zufällig und unerkannt wurde. Diese jungen Deutschen erzählten sich gegenseitig, wie sehr sie im Ausland unter Verachtung und Feindseligkeiten zu leiden hätten – nur weil sie Deutsche seien. Ein etwa Sechzehnjähriger meinte aber, daß Hoffnung auf Besserung der Situation bestünde: „Vielleicht haben wir ja bald Ruhe, wenn die letzten KZler tot sind; denn die sind es ja, die immer wieder in der Vergangenheit wühlen und den Haß schüren.“

50 Jahre nach dem Ende des millionenfachen Mordes in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern kann in Deutschland noch immer nicht eindeutig entschieden werden, ob die Überlebenden der Konzentrationslager nur als lästige Störenfriede im Bewußtsein bleiben werden oder ob die Erinnerung an die Verbrechen und an die Leiden der Opfer mit genügendem Ernst und in genügender Breite in dieser Gesellschaft eingewurzelt sind. Daß es Konzentrationslager gab und daß Juden ermordet wurden, gehört heute zum Allgemeinwissen, aber ein Bewußtsein der Dimension des Ereignisses scheint dennoch kaum vorhanden zu sein: Im Holocaust kamen 30 Prozent der jüdischen Weltbevölkerung um, darunter 80 Prozent aller Rabbiner, Gelehrten und Tora-Schüler, die Mehrheit aller mitteleuropäischen jüdischen Gemeinden wurde für immer ausgelöscht. Nicht so sehr diese Tatsachen prägten aber die Diskussionen und Gedenkfeiern des Jahres 1995, als vielmehr die hilflose Frage, ob das Kriegsende als Befreiung oder als Zusammenbruch verstanden werden solle. Und weiterhin klingen Thesen von Historikern nach, die Auschwitz als psychologische Angstreaktion Hitlers angesichts sowjetischer Lager begreiflich machen wollten (und die in der gelehrten Welt des Auslands nur Kopfschütteln hervorriefen).

Was die katholische Theologie angeht, scheint die Entscheidung ebenfalls noch nicht eindeutig gefallen zu sein. Einerseits läßt sich zwar sagen, daß dort, wo in den letzten Jahren Erörterungen über „Gott und das Leid“ angestellt wurden, die Bezugnahme auf Auschwitz durchaus üblich geworden ist. Andererseits urteilte Walter Strolz noch 1980: „Es besteht auf christlicher Seite bis zur Stunde vor allem innerhalb der Universitätstheologie die Gefahr, Theologie weiterzutreiben,

als ob es Auschwitz nicht gegeben hätte, als ob der Gott der Erzväter und der Propheten, der nach der Botschaft des Jesus von Nazareth auch sein Vater ist, sein Antlitz nicht verborgen hätte.“¹

Das Aufkommen der theologischen Diskussion

Sichtet man die Äußerungen katholischer Theologen zu Auschwitz in den vergangenen 50 Jahren, überrascht zunächst die Vielzahl der Stellungnahmen. Von einem Schweigen zu dieser Frage kann nicht die Rede sein. Bereits seit Ende der vierziger Jahre haben sich immer wieder namhafte Theologen – unter ihnen Heinrich Fries, Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar – zu Wort gemeldet, um Orientierungshilfen zu geben und gegen das Vergessen einzutreten, zu einer Zeit also, da Auschwitz im gesellschaftlichen Bewußtsein noch lange kein Begriff war.

Bis zum Ende der fünfziger Jahre rangiert die Vernichtung der europäischen Juden bei der Allgemeinheit noch in einer Reihe mit Kriegeleidern, Vertreibung, Hunger und Gefangenschaft; daß da etwas Neues geschehen war, „etwas, das noch furchtbarer ist als das Böse, das unter keine Kategorie mehr fällt, weil es die Ansatzstelle jeder ethischen Beurteilung, nämlich die Person, grundsätzlich auslöscht“², das wurde zunächst nur von einer Minderheit erkannt. Um sich dem Unbegreiflichen wenigstens in Ansätzen stellen zu können, wurden neue Begriffe, Kategorien gebraucht, die sich erst langsam herausbildeten. Einen wichtigen Einschnitt markierte hier der Anfang der sechziger Jahre, als der Frankfurter Auschwitzprozeß vielen das Ausmaß des Geschehenen erst richtig vor Augen stellte.

Die ersten theologischen Reaktionen auf diese Zäsur kamen aus dem nordamerikanischen Judentum. Dort war vielen Menschen deutlich geworden, daß der Name Auschwitz ein Geschehen bezeichnete, das mit den herkömmlichen Kategorien des Glaubens nicht mehr zu fassen war. Vor allem die Positionen zweier prominenter Rabbiner sorgten für Aufsehen und wurden auf breiter Ebene diskutiert.

Jüdische Positionen

Für Richard L. Rubenstein wurde eine Begegnung mit dem deutschen Propst Heinrich Grüber zum auslösenden Moment. Grüber hatte sich in der Nazizeit für „nichtarische“ Christen eingesetzt, war für einige Zeit Gefangener in den Konzentrationslagern Sachsenhausen und Dachau und wurde als einziger deutscher Zeuge zum Prozeß gegen Adolf Eichmann in Jerusalem geladen. Dennoch

vertrat er gegenüber Rubenstein die Auffassung, daß es Gottes Wille war, mit Hilfe von Hitler das europäische Judentum auszuuroten, weil es sich nicht zum christlichen Glauben bekehrt hatte. Rubenstein sah keinen Anlaß, diese Worte empört zurückzuweisen:

„Ich wußte, daß Grüber kein Antisemit war und daß seine Behauptung, der Gott des Bundes war und sei letztlich der Urheber der großen Ereignisse der Geschichte Israels, sich nicht vom Glauben eines der Tradition verbundenen Juden unterschied ... Er erkannte, daß, wenn man die biblische Geschichtstheologie ernst nimmt, Adolf Hitler in gleichem Maße ein Werkzeug von Gottes Zorn ist wie Nebukadnezar.“³

Für Rubenstein stellte sich somit die Alternative, entweder die biblische Bundestheologie ganz ernst zu nehmen und Auschwitz als Strafe Gottes zu verstehen, oder den Glauben an Gott zu verwerfen und die Welt in ihrer daraus resultierenden Absurdität zu akzeptieren. Die Schuld des jüdischen Volkes und Auschwitz als gerechte Strafe zu akzeptieren, kam für Rubenstein nicht in Frage, also zog er die Konsequenz, den „Tod Gottes“ und das „totale Nichts“ zu denken.

Gegen diese Folgerung wehrte sich Emil Fackenheim: Man dürfe Hitler nicht den posthumen Sieg überlassen, als habe er es doch geschafft, Glauben und Identität der Juden zu zerstören. Auschwitz sei zwar keinerlei Sinn zuzusprechen, keinesfalls sei es gar religiös zu überhöhen, aber an Gott sei unbedingt festzuhalten. Das habe seine Entsprechung in der jüdischen Tradition, auf den Messias zu warten, auch wenn sein Kommen noch ausbleibt. Auf ein jiddisches Getto-Lied anspielend schreibt Fackenheim: „Mir seinen do' – wir sind hier, existieren, überleben, harren aus, legen Zeugnis ab vor Gott und Mensch, selbst wenn Gott und Mensch uns im Stich gelassen haben.“⁴

Hauptlinien katholischer Reaktionen auf Auschwitz

Auf diese – sehr kontroversen – jüdischen Diskussionen über „Gott nach Auschwitz“ haben bald auch Christen mit eigenen Überlegungen reagiert; zuerst in Nordamerika, etwas später und verhaltener auch in Deutschland, hier jedoch ohne direkt an die jüdischen Argumentationen anzuknüpfen. Drei Hauptlinien lassen sich dabei im deutschsprachigen Katholizismus unterscheiden.

1. *Die Einbeziehung in die Vielfalt der Leidenserfahrungen.* Sollte Auschwitz überhaupt zum Thema für die Theologie werden? Schließlich, so eine erste Position, seien das Problem des Leids und das Mysterium des Bösen so alt wie die Menschheit selbst. Darum gebe es keinen Grund, den Leiden von Auschwitz höhere theologische Relevanz zuzuerkennen als allen anderen Leiden. So hat beispielsweise Leo Scheffczyk die Auffassung vertreten, man solle „den Blick nicht nur auf die angeblich überdimensionalen Leiderfahrungen der Gegenwart fixieren und auf Auschwitz und Hiroshima starren“, denn aus der Perspektive solcher Er-

eignisse sei man in der Gefahr, das Problem des Leidens zu verharmlosen. Zu leicht falle der Appell, daß sich Auschwitz nie mehr ereignen dürfe; damit verenge sich die Aufmerksamkeit auf die Machbarkeit der Leidensvermeidung und mache blind für das allgegenwärtige, tiefe, nicht abschaffbare Leiden. Nicht erst in Zusammenhang mit Auschwitz sei man auf Gott verwiesen.

„Es kommt nicht darauf an, Hiroshima und Auschwitz mit Gott in Verbindung zu bringen, sondern den Sinn schon jeder Träne im Lichte Gottes zu verstehen ...; denn zu einer Erfassung der Tiefendimension des Leidens gehört auch dies, daß man es in einer noch so glücklichen Zukunft der Menschheit nicht einfach für abschaffbar hält.“

Darüber hinaus sei es nicht angebracht, Auschwitz von vorneherein mit Leiden zu assoziieren; denn Leiderfahrung sei immer etwas Individuelles; es gebe Leute, die im Zweiten Weltkrieg „im Kugelregen zwischen den feindlichen Linien“ weniger Angst und Pein erlitten hätten als später unter dem „psychischen Terror“ der Studentenunruhen.

„Es ist darum nicht einfach auszumachen, ob nicht an einem normalen Arbeitsplatz in einer menschlich vergifteten Atmosphäre mehr gelitten wird als im Konzentrationslager.“

Grundsätzlich rät Scheffczyk, kleine wie große Leiden willig auf sich zu nehmen und so, mit diesem Verzicht auf Eigenwillen, das Gegenteil dessen zu tun, was man in der Sünde tue:

„Das Leiden wird hier mit einem neuen Sinn erfüllt, den man den anabatischen Sinn nennen könnte, den Sinn, der auf die zielhafte Erhöhung und auf die Beglückung des Leidensträgers geht; denn es ist einzusehen: wenn Gott durch das Leiden seiner Boten verherrlicht wird, dann muß sich diese Herrlichkeit auch seinen Boten mitteilen.“⁵

Vor allem gezieme es sich nicht, in diesem Zusammenhang nach Gott zu fragen. Für die Sünden der Menschen, so argumentiert beispielsweise Walter Kasper (der sonst Auschwitz größeres Gewicht beimißt), solle man nicht Gott anklagen und ihn gar vor das Gericht der menschlichen Vernunft zitieren:

„Das theologische Problem ist dementsprechend heute nicht primär Auschwitz... Das alles ist abscheulich, himmelschreiendes Unrecht, ein Hohn auf die zivilisierte Menschheit. Aber es trifft unmittelbar nicht Gott, sondern den Menschen, Gott höchstens, weil er den Menschen so fehlbar erschaffen hat und seiner Bosheit nicht widersteht. Aber ist dies nicht der Preis der Freiheit?“⁶

2. *Die heilsgeschichtliche Lösung.* Für andere Theologen ist Auschwitz ein Stichwort, das bei Reflexionen über die Existenz Gottes und die Existenz des Bösen, also im Rahmen der Theodizeefrage, durchaus seine Bedeutung hat. Der Grund dafür, so wird argumentiert, liege in der geschichtlichen Verfaßtheit des Glaubens. Weil der christliche Glaube seinen Anfang und Grund habe in der Geschichte Gottes mit seinem Volk, blieben bis zum heutigen Tag geschichtliche Ereignisse für Christen bedeutsam.

„An Gott glauben heißt ... nicht, der Welt und den Menschen gegenüber fahnenflüchtig werden und sich in Träumereien über Hinterwelten verlieren, sich auf das Jenseits vertrösten; an Gott glauben heißt vielmehr, Gott für die Welt und für die Menschen in Anspruch nehmen.“⁷

Die geschichtlichen Erfahrungen der Menschen müßten deshalb immer wieder im theologischen Denken aufgegriffen werden. Hier zähle natürlich die Sinnlosigkeit des massenhaft und gewaltsam verhängten Todes in den Vernichtungslagern zu den extremsten Formen solcher geschichtlicher Erfahrungen. Sooft aber die Sinnlosigkeit dieser Verbrechen empfunden werde, zeige sich, daß der Mensch von einem tiefen Sinnverlangen erfüllt sei. Denn ohne Verlangen nach Sinn könne die Abwesenheit von Sinn gar nicht erkannt werden. Sinnverlangen sei darum konstitutiv für jeden Menschen. Leiden wolle verstanden werden, und gläubige Menschen wollten wissen, wie die extremen Leiden von Auschwitz vor Gott verstanden werden können.

Den klassischen Antworten der Theodizee, die meist auf die menschliche Freiheit verweisen, sowie der Unterscheidung, ob Gott Leiden gewollt oder nur zugelassen hat, erteilen heute die meisten Autoren eine Absage. Jeder nur theoretisch argumentierende Versuch, die Güte Gottes angesichts der Leiden in der Welt zu erweisen, bleibe unglaublich, weil er nur eine andere Sichtweise empfehle, letztlich aber dafür plädiere, die Welt mit ihren Leiden so hinzunehmen, wie sie ist. Um zu überzeugen, müsse die Güte Gottes vielmehr praktisch und handgreiflich mitten in den Übeln der Welt real werden. Dafür sei aber die Tatsache bedeutsam, daß Gott in seinem Sohn selbst in die Geschichte eingegangen sei. So throne er nicht jenseits der Geschichte, sondern erweise seine Macht gerade dadurch, daß er aus freier Liebe das Leben und das Leiden der Menschen geteilt habe – bis in den Tod hinein.

Mit solchen Aussagen werde das Böse nicht, wie häufig in den traditionellen Theodizeen, relativiert, sondern in seiner ganzen Abgründigkeit geoffenbart. Der Hinweis auf die Leiden und das Kreuz Jesu Christi mache deutlich, daß die Sünde Gott selbst treffe – und Gott selbst sei es auch, der den Tod überwinde durch die Auferweckung seines Sohnes. Angesichts der Leiden von Auschwitz komme deshalb die Kreuzestheologie in ihrer ganzen Tiefe zur Geltung. Gerade im Geschundenen am Kreuz werde für Christen Gott so offenbar, daß sie sagen können: „Wahrhaftig, das war Gottes Sohn!“ (Mt 27, 54)

„Der scheinbare Ort und die scheinbare Stunde der Abwesenheit und der Ohnmacht Gottes ist die Stunde seiner intensivsten Nähe. Dies wird im Leiden und Sterben Jesu offenbar, das ist verifiziert durch Jesu Auferweckung von den Toten.“⁸

3. *Theologie als „Theologie nach Auschwitz“*. Neben diesen Konzeptionen, die das Phänomen Auschwitz innerhalb traditioneller theologischer Deutungsmuster zu verstehen suchen, gibt es Positionen, die sich dezidiert als „Theologie nach Auschwitz“ begreifen, für die Auschwitz Ausgangspunkt und Ziel einer jeden theologischen Aussage ist und sein muß. Die Überlegungen setzen jeweils bei bestimmten Aspekten der Katastrophe von Auschwitz an und treten von dort aus in einen Dialog mit der Tradition. Das macht es nicht leicht, diese Entwürfe zu einem Typus zusammenzufassen und sie zu systematisieren. Was da etwa seit An-

fang der siebziger Jahre gedacht und geschrieben wird, ist vielgestaltig, uneinheitlich, tastend. Ein klar umrissenes Modell der „Theologie nach Auschwitz“ gibt es nicht. Das aber ist bereits ein Moment der ihr eigenen Struktur: die Abkehr von einer Theologie, die ihren Gegenstand in Systembegriffen erfassen will. Sie entfaltet sich eher auf dem Weg der Problematisierung traditioneller Begriffe wie Geschichte, Gott und Glaube angesichts der Katastrophe von Auschwitz. Gerade darin lassen sich – bei allen Unterschieden – einige Gemeinsamkeiten aufzeigen.

So ist zuerst ein grundlegender struktureller Unterschied im Geschichtsverständnis festzustellen. Zwar mag in der heutigen katholischen Theologie weitgehend ein Konsens über die Notwendigkeit eines Denkens bestehen, „das das Wesensdenken im Horizont von Kosmos und Natur überwindet und Freiheit, Zeit und Geschichte als das Umfassendste anerkennt“⁹. Für die meisten Vertreter der bisher dargestellten Positionen bedeutet das nur, den Glauben „aus dem Horizont der Zeitlichkeit“ zu verstehen und in Anlehnung an die existentialistische Philosophie das Sein als Zeit und die Zeit als Sein zu denken. Geschichte bleibt als Geschichtlichkeit unverbindlich.

Dieses Verständnis, das „den“ Menschen als geschichtliches Wesen apostrophiert, aber darin zugleich abstrakt bleibt, wird nun als anthropologische Reduktion kritisiert. Indem die „Theologie nach Auschwitz“ sich auf ein reales historisches Ereignis beziehe, lasse sie die abstrakte Rede von der Geschichtlichkeit hinter sich zugunsten der tatsächlichen, konkreten Geschichte. Gerade „dieses tief einschneidende Ereignis des Holocaust“ sei „eine erschreckende Enthüllung der tatsächlichen Geschichte, inmitten derer wir bisher gelebt haben“¹⁰. Soll also die Rede von der Geschichte einen Wert haben, dann bedeute dies, „daß die christliche Theologie nicht eher vollgültig zur Geschichte zurückkehren kann, als bis sie sich mit dem Holocaust konfrontieren läßt“¹¹.

Weil es der „Theologie nach Auschwitz“ also um die Wiedergewinnung der realen Geschichte geht, verbietet es sich ihr auch, Auschwitz lediglich als ein Beispiel oder als Thema neben anderen zu behandeln. Die Leiden der Menschen im Holocaust und ihre Entmenslichung dürften nicht zur theologischen Metapher für alles menschliche Leiden werden, sie müßten vielmehr in all ihren politischen Einzelheiten namhaft gemacht werden. Der Hinweis auf Auschwitz, der oft angebracht wird, wenn über Gott und Leiden gesprochen wird, genügt diesen theologischen Entwürfen nicht. Auschwitz müsse genauer betrachtet werden: die historischen Daten seien einzuholen, geistesgeschichtliche und zivilisatorische Entwicklungslinien seien zu verfolgen, und vor allem: die Zeugnisse der Opfer seien anzuhören. Dann aber könne Auschwitz nicht mehr als eine Katastrophe unter vielen behandelt werden; vielmehr wird hier von einem „Zivilisationsbruch“ oder „Kontinuitätsbruch“ gesprochen.

Wenn die Geschichte derart als konkrete Leidensgeschichte verstanden wird, dann muß die Katastrophe von Auschwitz unweigerlich zur Herausforderung

der eigenen Hoffnung werden. Die Katastrophen nach der Auferstehung Christi dürfe man nicht mehr nur wie den „Nachhall eines abziehenden Gewitters“ sehen. Vielmehr erscheint hier Auschwitz als „eine Wirklichkeit, die geeignet ist, die christliche Hoffnung auf Erlösung bis ins Mark zu erschüttern und den Grund der Hoffnung, Jesus Christus, bis zur Unkenntlichkeit zu verdunkeln“¹². Wenn nämlich das Leiden des einen Gerechten von den Auferstehungszeugen als Beginn der Erlösung benannt werde, dann müsse auch das Leiden von etwa einer Million unschuldiger Kinder, die im Holocaust umkamen und für die es keinen Auferstehungszeugen gebe, eine Bedeutung für Christen haben. Angesichts dessen fragt sich die „Theologie nach Auschwitz“, was heute noch über Gott zu sagen ist, dem die Bibel Menschenfreundlichkeit zuschreibt und den sie den „Getreuen Israels“ nennt.

Das mögen „Fragen aus der Froschperspektive“ (C. Thoma) sein, sie müssen aber gleichwohl als echte menschliche Fragen ihr Recht haben. Sie abwehrend von einer höheren Perspektive aus, der Warte Gottes, beantworten zu wollen, wäre diesem Ansatz zufolge eine Anmaßung. Die „Theologie nach Auschwitz“ besteht darauf, daß Gott selbst die einzige Instanz sei, die diese Frage beantworten könne. Alle menschlichen Antwortversuche erlügen dagegen immer wieder der Gefahr, das Unerklärliche zu schnell zu erklären und damit zu verharmlosen, und das Leiden der Opfer durch den Blick von der „richtigen“ Warte aus zu bagatellisieren. Aufgabe der Theologie ist es in dieser Sicht, die Irritation über Gott nicht vorschnell zu lösen, sondern auszuhalten und gleichzeitig den Blick nicht von den Leidenden abzuwenden.

In der „Theologie nach Auschwitz“ sollten darum die Leidenden als Subjekte gegenwärtig sein und ihre Stimme gehört werden. Wo das realisiert werde, könne ihr Erleben aber nicht mehr als abstraktes „Leid“ in ein Theodizeegefüge eingeordnet werden (wodurch es letztlich zum Verschwinden gebracht würde). Dies kann als grundlegendes Prinzip der „Theologie nach Auschwitz“ gelten: Zuerst kommt das Hören auf die Toten, auf ihr Vermächtnis, auf ihre erhaltenen Zeugnisse; die Achtung vor ihnen steht an erster Stelle, dann erst kommt die theologische Reflexion. Dabei will diese Theologie nicht in erster Linie interpretieren, Verständnishilfen geben, das „Depositum fidei“ bewahren, sondern sie will hinhören und sich befragen lassen: Sind ihre Aussagen geprägt vom Respekt vor den Toten von Auschwitz? Sind in ihren Sätzen die brennenden Fragen der leidenden Menschen vor Gott gebracht?

Die Frage, wo Gott in Auschwitz war, könne darum nicht von außerhalb beantwortet werden; eine Antwort dürfe, wie Johann Baptist Metz formuliert, letztlich „nur der mit all den Kindern in Auschwitz bedrohte Jude“¹³ geben. Christen als Nicht-Opfer seien hier zu einer Art „Gottlosigkeit“ verurteilt. Seit Auschwitz bestehe für die Christen eine „heilsgeschichtliche Abhängigkeit“ von den Juden. Dies müsse aber für das künftige Verhältnis zwischen Judentum und Christentum

eine Wende bedeuten. Ein Christentum, das notwendig des jüdischen Zeugnisses bedarf, werde dem Judentum anders begegnen als eines, das noch der Vorstellung der Ablösung des Judentums durch das Christentum anhängt. Möglichen Einwänden gegen eine solche Abhängigkeit entgegnet Metz:

„Man sage nicht: Schließlich gibt es für uns Christen andere Gotteserfahrungen als die von Auschwitz. Gewiß! Aber wenn es für uns keinen Gott in Auschwitz gibt, wie soll es ihn dann für uns anderswo geben? Man sage auch nicht, eine solche Auffassung verstoße gegen den Kern des christlichen Selbstverständnisses, demzufolge den Christen die Nähe Gottes in Jesus Christus definitiv verbürgt ist. Es bleibt ja immerhin die Frage, für welches Christentum diese Zusage gilt. Für das antijudaistisch sich identifizierende Christentum etwa, das zu den historischen Wurzeln von Auschwitz gehört, oder eben für eines, das darum weiß, daß es seine eigene Identität nur bilden und verstehen kann im Angesicht der jüdischen Leidensgeschichte?“¹⁴

Allerdings bleibt der Versuch, sich der Möglichkeit des Glaubens zu versichern durch den Bezug auf Menschen, die auch in Auschwitz geglaubt und gebetet haben, problematisch. Für eine konsequente „Theologie nach Auschwitz“ geht es nicht an, daß Glaubensaussagen der Opfer von außenstehenden Theologen übernommen und apologetisch benutzt werden:

„Die Autorität der theologischen Aussagen der Opfer über ihre Situation wird verfehlt, wenn sie als glatt und problemlos ins Christentum integriert würde; das würde die Gefahr in sich bergen, die Opfer ihres spezifischen Selbstbewußtseins zu berauben, sozusagen die kulturellen und ideellen Früchte ihrer Passionen zu bejahren, ohne die Leidenskosten dafür bezahlt zu haben.“¹⁵

Der Glaube von – zumal jüdischen – Opfern, daß Gott leidet, daß Gott in Auschwitz anwesend war, dürfe nicht als Mittel zur Lösung theologischer Schwierigkeiten im Gottesdenken des Christentums benutzt werden. Denn losgelöst von ihren Subjekten werden solche Aussagen wiederum zu abstrakten, spekulativ-allgemeinen Sätzen und verlieren ihre an das geschichtliche Ereignis gebundene Wahrheit. Gott läßt sich nicht auf glatte Formeln bringen oder gar definieren. Daß hier keine einfache Lösung zur Hand ist, muß zufolge der Grundintention einer „Theologie nach Auschwitz“ im Glauben als Anfechtung ausgehalten werden. „Die mitgebrachten Vorstellungen von Gott versagen vielfach. Da bleibt nur Anbetung vor dem ‚absoluten Geheimnis‘.“¹⁶

Das gilt zufolge der „Theologie nach Auschwitz“ auch für christologisch-heilsgeschichtliche Verstehensversuche. Diese kommen darin überein, in der Menschwerdung und in der Passion des Sohnes Gottes einen Sinn aller Leiden zu finden und diese so vor Gott zu verstehen. Die Herausforderung von Auschwitz bestehe aber gerade darin, daß Auschwitz nicht zu verstehen sei. Das betonen auch viele Überlebende in ihren Berichten: daß selbst das, was sie uns mitteilen, das Geschehen nicht zutreffend beschreiben könne, daß es überhaupt keine Sprache gebe, die das vermöge. Eine religiöse Sprache, die dieser Erfahrung nicht Rechnung trage, so folgert die „Theologie nach Auschwitz“, gelange aber nicht zum Kern des Geschehens, und ihre Worte blieben leer. Die Tatsache, daß Außenstehende außer ein paar Rahmendaten über Auschwitz nichts wissen, nichts wissen könn-

ten, müsse es unmöglich machen, aus dem Geschehen noch einen Sinn herauszuschlagen:

„In dem Augenblick, wo Auschwitz zur theologischen Inspiration wird, genau in diesem Augenblick geschieht letztlich die Bejahung dessen, was vor der Hand ‚eigentlich‘ bis zur Ungeheuerlichkeit unzulässig erschien, schließlich aber doch ins System eingebettet werden konnte, das das äußerste Dunkel noch als ‚eigentliche‘ Lichtquelle entdeckt. Damit ist aber das äußerste Dunkel als es selbst gerechtfertigt und letztlich bejaht.“¹⁷

Dies gilt zufolge einer „Theologie nach Auschwitz“ auch für die Theologie des Kreuzes. Wenn im Kreuz das Geschehen von Auschwitz doch noch „verstanden“ werde, würde Auschwitz selbst zum Gegenstand christlicher Weltauslegung; es bekomme für die Kreuzestheologie eine apologetische Funktion und würde dieser Konzeption zufolge damit im Grunde letztlich bejaht und sei als theologische Inspiration willkommen. Wolle Theologie nicht zur indirekten Rechtfertigung des Grauens werden, bleibe festzuhalten: „Der Mord an Millionen findet kein verstehendes und lösendes Äquivalent im Kreuz Jesu Christi.“¹⁸ Das Kreuz Jesu Christi dürfe nicht Mittel des Verstehens werden; es sei als Ereignis für sich zu betrachten, es dürfe nicht als Schablone zum Verständnis anderer Leiden benutzt werden. Damit werde man weder dem Kreuzesereignis selbst noch den anderen Leiden gerecht. Werde das Kreuzesgeschehen als geschichtliche Rettungstat Gottes (und nicht als überzeitliche Metapher für alles Leiden) bewahrt, dann drücke sich darin die Hoffnung auf Gottes auch zukünftig rettende und erlösende Macht aus. Damit sei aber das Kreuz eher ein „Doppelpunkt“, von dem aus ein „Gott vor uns“ (J. B. Metz) erahnbar und erhoffbar werde. Dies will die „Theologie nach Auschwitz“ als den einzig möglichen Ort der Theologie darlegen und annehmen; ihre Aufgabe bleibt das Erinnern, das Hinhören auf die Zeugnisse der Überlebenden und die Realisierung einer unverbrüchlichen Praxis der Solidarität.

Die geforderte Praxis ist für die „Theologie nach Auschwitz“ demzufolge kein Additum, das zum Glauben hinzukäme, sondern eine letzte Konsequenz: Wo das *Reden* von Gott schwierig und unsicher geworden sei, liege das tiefste und letzte Fundament des Glaubens im solidarischen *Handeln*. Wo millionenfach Menschen als Arbeitssklaven und als Rohmaterial behandelt wurden (man denke an das tonnenweise gesammelte und verwertete Menschenhaar, das in der Gerberei von Auschwitz gefunden wurde, an die Goldplomben der Toten, die die Reichsbank vergütete, sowie an die Wertsachen der Ermordeten), sei Solidarität der konkret gelebte, tätige Glaube, der ausdrücke, daß Menschen nicht und niemals verletzt und benutzt werden dürfen. Solche gläubige Praxis habe aber keinerlei ökonomische Kalkulation oder Erfolgsgarantie auf ihrer Seite. Sie sei Glaube in seiner reinsten Form – ohne jede Sicherheit: ein Setzen auf eine Wirklichkeit¹⁹, in der der Mensch Gottes geliebtes Geschöpf ist, das unbedingt zu achten ist. „Glaube ist ein ‚contra spem in spe‘, eine Haltung gegen den Augenschein und gegen das negative Geschehnis.“²⁰ „Ohne jede Sicherheit“ heißt: im Angesicht der Opfer

von Auschwitz bestehe Irritation über Gott bzw. über sein Ausbleiben. Gleichzeitig wisse man im Angesicht der anderen Menschen um die Richtigkeit solidarischen Handelns – darüber könne es entgegen aller weltlichen Erfolgsorientierung keinen Zweifel geben.

Die Spannung bleibt: Glaube ist hier solidarische Praxis, er setzt darauf, daß diese Praxis einen Grund hat, aber der Grund, Gott, ist verdunkelt bzw. er kann angesichts von Auschwitz nicht ins Wort gebracht werden. Das „ist die Beschreibung eines Wagnisses, nicht die Beschreibung einer Rechnung, die aufgeht“²¹. Hier wird eine Vision eingeholt, die Karl Rahner formulierte:

„Nur in der radikalen Offenheit der Frage, also in der Zertrümmerung jedes Götzen einer Antwort, die die radikale Weite der Frage nicht erfüllt und doch dem Fragen Halt gebieten will, weiß man überhaupt, was mit Gott gemeint ist.“²²

„Hier öffnen die Toten den Lebenden die Augen.“ Diesen Satz schrieb Bundespräsident Roman Herzog im Januar 1995 ins Besucherbuch der Gedenkstätte Auschwitz. Damit ist der Anspruch formuliert, sich den Opfern von Auschwitz zu nähern und in der Konfrontation mit dem Geschehenen sehen zu lernen, in welcher Situation unsere Welt sich seither befindet. Stellt sich die Theologie dieser Herausforderung?

Die Zusammenschau der unterschiedlichen Positionen katholischer Theologen zeigt, daß Auschwitz für die heutige Theologie ein wichtiges Stichwort geworden ist. Will man die verschiedenen Positionen vor Herzogs Anspruch bewerten, ist festzustellen, daß besonders in der „Theologie nach Auschwitz“ eine Nähe zum Ereignis und zu den Opfern angestrebt wird, daß in ihren Entwürfen am ehesten das bezeichnete Ereignis „wirklich“, als geschichtliches Ereignis, vorkommt. In den anderen Fällen bleibt Auschwitz eine Chiffre, ein zeitgenössisches Beispiel für extreme Leiden, ohne als spezifisches historisches Geschehen Konturen zu gewinnen. Auschwitz lediglich unter die Rubrik „Leiden“ zu subsumieren und im Rahmen der Theodizeeproblematik zu thematisieren, wird dem Ereignis jedoch keineswegs gerecht (wenn ihm überhaupt irgend etwas „gerecht“ werden kann).

Dem Bruch der zivilisatorischen Übereinkunft des christlichen Abendlands im Holocaust muß mit einer umfassenderen Bemühung Rechnung getragen werden. „Theologie nach Auschwitz“ ist der tastende Versuch, sich denkerisch diesem unbegreiflichen Ereignis, dem „Zivilisationsbruch“, zu stellen. Sie umfaßt verschiedene Denkwege. Allen ist gemeinsam, daß diese Theologie untröstlich ist: Sie hält den normalerweise angeführten Trost weder Gottes noch der Menschen für würdig. Sie hinterfragt die gängigen Antworten und wartet darauf, daß Gott „an seinem Tag“ die wahre Antwort geben oder selbst diese Antwort sein wird.

Vieles in dieser Theologie ist noch unausgegoren, manches scheint sich gegen die geläufigen Aussagen der christlichen Kirchen zu sperren. Eine grundlegende Spannung ergibt sich naturgemäß aus dem Versuch einer doppelten Loyalität: ge-

genüber den Opfern von Auschwitz und gegenüber der christlichen Überlieferung. Diese Spannung zeitigt Widersprüche und Reibungen, aber auch – darin liegt die Hoffnung dieser Theologie – eine größere Nähe zur Wirklichkeit dieses Lebens, wozu nun für alle Zeiten auch Auschwitz gehört.

„Eine Theologie, die nur noch von ihrer eigenen Unangefochtenheit zehrt, hat sich selbst erübrigt. Deshalb ist der Versuch einer Konfrontation der Theologie mit den Fragen, die Auschwitz aufwirft, auch eine Möglichkeit der Wiederherstellung verlorenen theologischer Relevanz.“²³

Hanna Mandel ist sich heute nach eigenem Bekenntnis keineswegs sicher, ob es sich wirklich gelohnt hat zu überleben. Brückierungen und reale Bedrohungen nehmen auch heute noch nicht ab. Was sollen da noch theologische Fragen? Wenn die Theologie mithelfen kann, daß Hanna Mandel und alle anderen Überlebenden der Lager nicht als unerwünschte Störenfriede gesehen werden, sondern als Menschen, die uns Wichtiges mitzuteilen haben, könnte das der Beginn einer Antwort sein.

ANMERKUNGEN

¹ W. Stolz, Fehlende Dimensionen im chr. Gespräch mit d. Juden, in: Wird es denn überhaupt gehen? Beitr. für W. Dirks, hg. v. F. Boll u. a. (München 1980) 146.

² R. Guardini, Verantwortung. Gedanken zur jüd. Frage (München 1952) 21.

³ R. L. Rubenstein, Der Tod Gottes, in: Wolkensäule u. Feuerschein. Jüd. Theol. d. Holocaust, hg. v. M. Brocke, H. Jochum (Gütersloh 1993) 116. ⁴ E. Fackenheim, Die gebietende Stimme v. Auschwitz, ebd. 110.

⁵ L. Scheffczyk, Gott u. d. Leid, in: Gott – die Frage unserer Zeit, hg. v. H. Fries (München 1973) 148f., 156.

⁶ W. Kasper, Negativität u. Böses, in: CGG 1981, 176.

⁷ W. Kasper, Die Theol. angesichts d. heutigen Atheismus, in: Gott-Frage u. moderner Atheismus, hg. v. J. Blank u. a. (Regensburg 1972) 98.

⁸ H. Fries, „Damit die Welt glaube“, a. a. O. 65; ders., Fundamentaltheol. (Graz 21985) 206f.

⁹ W. Kasper, Die Methoden d. Dogmatik. Einheit u. Vielheit (München 1967) 73 f.

¹⁰ E. Schüssler Fiorenza, D. Tracy, Der Holocaust als Kontinuitätsbruch u. die Rückkehr d. Chr. in d. Gesch. in: Conc. 20 (1984) 433. ¹¹ Ebd.

¹² O. John, „... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.“ Die Bedeutung W. Benjamins für eine Theol. nach Auschwitz (Diss. Münster 1982) 3.

¹³ J. B. Metz, Im Angesichte d. Juden. Chr. Theol. nach Auschwitz, in: Conc. 20 (1984) 386. ¹⁴ Ebd.

¹⁵ O. John, Die Allmachtsprädikation in einer chr. Gottesrede nach Auschwitz, in: Mystik u. Politik. Theol. im Ringen um Gesch. u. Ges. (FS J. B. Metz, Mainz 1988) 213.

¹⁶ F. Mußner, „Theol. nach Auschwitz“. Versuch eines Programms, in: ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum u. Kirche (Freiburg 1991) 181.

¹⁷ M. Roentgen, Alles verstehen hieße alles verzeihen ... Prolegomena zu Anlaß u. Unmöglichkeit von theol. Reflexionen nach Auschwitz. Ein Versuch (Bonn 1991) 13. ¹⁸ Ebd. 112.

¹⁹ H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theol. Analysen zu Ansatz u. Status theol. Theoriebildung (Frankfurt 21988) 313, 329 u. ö. ²⁰ C. Thoma, Das Messiasprojekt, a. a. O. 411.

²¹ R. Ammicht-Quinn, Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in d. Theodizeefrage (Freiburg 1992) 292.

²² K. Rahner, Die Frage nach d. Zukunft. Zur theol. Basis chr. Gesellschaftskritik, in: Diskussion zur polit. Theol., hg. v. H. Peukert (München 1969) 253. ²³ R. Ammicht-Quinn, a. a. O. 217.