

Unterwegs zu einer Christologie nach Auschwitz

Der Blick auf die Situation „nach Auschwitz“ fordert nicht nur eine schmerzliche Revision des Verhältnisses zwischen Christen und Juden, sondern auch eine kritische Revision der christlichen Theologie selbst¹. Und dies gilt vor allem für die Christologie, die vielfach als „Speerspitze des Antijudaismus“² fungierte. Diese Feststellung soll nicht zu einem schlichten Christologie-Verzicht oder zu einer wohlfeilen Christologie-Ächtung führen, sondern zur behutsamen Formulierung einer „nach Auschwitz“ geschuldeten Christologie – einer den Christen und den Juden geschuldeten Christologie. Dazu möchte ich in gebotener Kürze einige kategoriale Voraussetzungen und einige Perspektiven formulieren.

Prämissen

Ich gehöre zu jener Generation von Deutschen, die langsam – vermutlich viel zu langsam – lernen mußten, sich als eine Generation „nach Auschwitz“ zu begreifen und dieser Tatsache in der Theologie Rechnung zu tragen. Dabei muß die übliche Formulierung „Theologie nach Auschwitz“ vorweg vor einem Mißverständnis geschützt werden. Es kann sich nicht um den Versuch handeln, dieser Katastrophe etwa einen nachträglichen christlichen Sinn zu geben. Bei dieser „Theologie nach Auschwitz“ geht es vor allem um kritische Rückfragen an die christliche Theologie selbst. Das aber ist alles andere als eine durchsichtige Instrumentalisierung dieser Katastrophe. Gegenüber der Rede vom Holocaust und auch von der Shoah habe ich selbst immer die Kennzeichnung „Auschwitz“ vorgezogen: Es ging mir gewissermaßen um eine Topographie des Schreckens, die Katastrophe sollte einen konkreten geschichtlichen Ort haben, damit sie nicht zu einem geschichtsfernen negativen Mythos stilisiert wird, der uns die historische und moralische, vor allem auch die theologische Verantwortung erspart.

Gleichwohl signalisierte für mich Auschwitz einen Schrecken, für den ich keine Sprache in der Theologie gefunden habe, einen Schrecken, der jede vertraute ontologische und metaphysische Sicherung der christlichen Rede von Gott durchbrach. Immer wieder habe ich mich gefragt: Haben wir womöglich für unsere theologische Anschauung der Geschichte viel zu „starke“ Kategorien benutzt, viel zu spekulativ immunisierende Kategorien, Kategorien, die alle geschichtlichen Verletzungen, alle Untergänge und Katastrophen viel zu schnell

überdecken und sie nicht heranreichen lassen an unsere Rede von Gott und seinem Christus? Müßte nicht wenigstens jetzt – angesichts dieser Katastrophe – die Frage nach Ort und Rang der menschlichen Leidensgeschichte im Logos der Theologie auftauchen? Müßten wir nicht wenigstens jetzt Abschied nehmen vom Verständnis christlicher Theologie als einer situationsblinden und schicksalslosen Heilsmetaphysik? Müßte nicht mindestens jetzt die Theologie lieber metaphysisch stumm bleiben, als daß sie sich auf eine Metaphysik ohne Leidensapriori stützte, auf eine Metaphysik, die oberhalb der menschlichen Leidensgeschichte operiert und das Junktim von Wahrheit und Leidensgedächtnis ignoriert? „Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen ist Bedingung aller Wahrheit“³: Müßte dieser Satz von Theodor W. Adorno mit seiner Definition des Leidensapriori der Metaphysik nicht endlich auch für jeden theologischen Wahrheitsanspruch anerkannt werden? Und müßte die Theologie „nach Auschwitz“ nicht endlich Abschied nehmen von einem Seinsvertrauen, das in Leidvergessenheit und Mythenträume gebettet ist?

Um solchen Fragen Rechnung zu tragen, wäre in die Geschichte der Theologie zurückzufragen. Ich lasse mich dabei von der Vermutung leiten, daß diese Rückfrage bis in die Trennungsgeschichte des Christentums vom Geist der jüdischen Traditionen reicht. Sehr früh setzte nämlich im Christentum eine bedenkliche und folgenreiche institutionelle und intellektuelle Strategie der „Substitution“ Israels ein. Zum einen verstand sich das Christentum selbst zu ausschließlich als das „neue Israel“, als das „neue Jerusalem“, als das „eigentliche Volk Gottes“. Zu rasch wurde die wurzelhafte Bedeutung Israels für die Christen, wie sie Paulus im Römerbrief annahmt, verdrängt: Israel wurde zu einer überholten heilsgeschichtlichen Voraussetzung des Christentums herabgedeutet. Gleichzeitig setzte bei der Theologiewerdung des Christentums das ein, was ich die „Halbierung des Geistes des Christentums“ nenne. Man berief sich zwar auf die Glaubenstradition Israels, den Geist aber holte man sich ausschließlich aus Athen, oder genauer, aus den späteren hellenistischen Traditionen. So entstanden zum Beispiel die dogmatischen, speziell auch christologischen Formulierungen des frühen Christentums vor allem unter dem kategorialen Einfluß der Philosophie des Mittleren Platonismus und des von Plotin geprägten Neuplatonismus.

Es geht nun keineswegs darum, die in dieser Kategorienwelt ausgedrückte christliche Lehre abzulehnen. Zu fragen bleibt indes, ob hier nicht eine elementare Dimension des Geistes des Christentums verborgen bzw. vergessen bleibt. Hatten denn die biblischen Traditionen, hatte denn die Glaubensgeschichte Israels kein Geistesangebot, blieb das Christentum bei seinem Aufbruch in die „heidnische Umwelt“ ausschließlich auf den griechisch-hellenistischen Geist verwiesen, also auf ein ontotheologisches Seins- und Identitätsdenken, für das Ideen allemal fundierender sind als Erinnerungen und für das die Zeit kein Finale kennt? Es gibt dieses Geistesangebot an das Christentum und an den europäischen Geist.

Es gibt das Denken als Bundesdenken und als Zeitdenken mit Leidensgedächtnis, als Ausdruck einer anamnetischen Kultur, die uns darüber belehrt, wieviel Vergessen in dem stecken kann, was wir in unserer Welt der Wissenschaften für „objektiv“ halten und wieviel kulturelle Amnesie in unserer noch oder nachmodernen Welt herrscht.

„Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Gott der Philosophen und Gelehrten“: Diese berühmte Unterscheidung in Pascals „Memorial“ darf nicht so gehört werden, als handle es sich beim Gott Israels, der doch auch der Gott Jesu ist, um einen Gott der Denkverbote. Im Gegenteil! Die Rede von Gott, der nicht namenlos ist und unbestimmt, sondern der durch jüdische Namen von Abraham bis Jesus gekennzeichnet ist, prägt auf revolutionierende Weise die Geschichte des Denkens. Diese Rede von Gott rückt das Denken in die fundamentale, spekulativ unhintergehbare Spannung zwischen Erinnern und Vergessen. Sie temporalisiert alle Logik. Gott-Denken ist im Gott-Gedenken verwurzelt, der Gottesbegriff ist im Gottes-Gedächtnis, in der Gottes-Vermisung verwurzelt – und nicht umgekehrt. Solche Einsichten verdankt die Theologie freilich weniger der Ideenwelt Athens als vielmehr der anamnetischen Kultur Jerusalems⁴.

Perspektiven

„Für wen halten mich die Leute?“ Die erste Antwort, die eine Christologie nach Auschwitz auf diese Titelfrage unserer Konferenz zu geben hätte, wäre: Du bist ein Jude, „vere homo Iudaeus“. Christus war kein Christ, sondern Jude. Was Julius Wellhausen noch wußte und betonte, blieb in den christologischen Diskussionen nach dem Zweiten Weltkrieg, also nach der Katastrophe von Auschwitz, bei uns lange Zeit gänzlich unbeachtet. Exempla docent. Man denke nur an die in der Bultmann-Schule angeregte langjährige Diskussion über den historischen Jesus und den kerygmatischen Christus. Vorherrschend war der Versuch, Christologie ohne (wenn nicht gegen) die Bibel Israels und ohne (wenn nicht gegen) den Glauben Israels zu formulieren. Außer acht blieb dabei auch, daß die Christusfrage die Gottesfrage thematisierte und daß mit der Gottesfrage der Glaube und das Zeugnis Israels unweigerlich im Spiel waren⁵. Christologie darf sich nicht als Aufkündigung des biblischen Monotheismus verstehen. Wo sie sich gegen ihren monotheistischen Hintergrund zu formulieren versucht, gerät sie zu barer Mythologie und bekräftigt erneut ihren impliziten Antijudaismus. Hatten wir vielleicht schon wieder vergessen, daß Auschwitz den Versuch bezeichnete, das jüdische Volk und seine religiöse Tradition zu vernichten, jene religiöse Tradition, in der alle großen monotheistischen Religionen, das Christentum (wie Paulus bestätigt), aber auch der Islam verwurzelt sind? Wollten wir also nicht wahrhaben, daß Auschwitz ein Attentat auf alles war, was auch uns Christen hätte heilig sein müssen?

Welches Licht fällt auf eine Christologie, die sich der Glaubensgeschichte Israels verpflichtet weiß und die sich vorsichtig – und im Bewußtsein ihres bisherigen theologisch-politischen Versagens – als „Christologie nach Auschwitz“ zu formulieren sucht? Ich nenne – in aller Kürze – wenigstens drei Gesichtspunkte.

1. *Eine Christologie mit Empfindlichkeit für die Theodizeefrage.* Im Angesicht der Katastrophe von Auschwitz geht es für die christliche Theologie nicht primär um die Frage nach der Schuld und die Vergebung für die Täter, sondern um die Frage nach der Rettung der Opfer, nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden. Es geht also nicht primär um Soteriologie, sondern um Theodizee⁶. Woher kommt der Eindruck, daß sich die Kirche mit den schuldigen Tätern immer leichter tut als mit den unschuldigen Opfern? Ist unsere Christologie nicht soteriologisch so überdeterminiert, daß sie die (ebenso unbeantwortbare wie unvergeßliche) Theodizeefrage gar nicht mehr zuläßt? Die den Glauben Israels beunruhigende Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden wurde im Christentum allzu schnell verwandelt und umgesprochen in die Frage nach der Erlösung der Schuldigen. Die Leidensfrage geriet in einen soteriologischen Zirkel, die Christologie stellte als Soteriologie die Theodizeefrage still. Und so verwandelte sich das Christentum immer mehr aus einer primär leidempfindlichen in eine primär sündenempfindliche Religion. Nicht dem Leid der Kreatur galt ihr erster Blick, sondern ihrer Schuld. Das aber lähmte die elementare Empfindlichkeit für das fremde Leid und verdüsterte die biblische Vision von der großen Gottesgerechtigkeit, der doch nach Jesus aller Hunger und Durst zu gelten hätte. Muß also nicht unbedingt die Theodizeefrage in die Christologie zurückgeholt werden? Darf sich eine Christologie nach Auschwitz die apokalyptische Unruhe der Rückfrage an Gott angesichts der himmelschreienden Leidensgeschichte der Menschen ersparen?

2. *Eine Christologie mit apokalyptischem Gewissen.* In einer frühen These (1977) hatte ich formuliert: „Christologie ohne Apokalypik wird zur Siegerideologie. Mußten das nicht jene leidvoll genug erfahren, deren apokalyptische Traditionen das Christentum allzu sieghaft verdrängte: die Juden?“⁸ Ich versuche zu erläutern: War die Christologie nicht immer in Gefahr, sich in eine triumphalistische Geschichtstheologie zu verwandeln? Hat die christliche Theologie nicht im Namen des Sieges Christi die Geschichte von allen Widersprüchen gereinigt und fein ausgebügelt? Der Blitz der Gefahr scheint vorüber. Die Gewitter ziehen nur noch ab. Der Donner hallt nur noch nach. Alles Dunkle und Trübe liegt eigentlich schon hinter uns. Ist damit der Christologie nicht das Sensorium für die Negativität der Geschichte, für die Unterbrechungen und Gefahren längst abhanden gekommen? Ist sie nicht versucht, auf solche Katastrophen mit der Apathie der Sieger zu reagieren? Die Art und Weise, wie wir Christen üblicherweise mit der Katastrophe von Auschwitz umgehen, mag diese Versuchung erläutern.

Doch die Christologie ist keine Ideologie der geschichtlichen Sieger! Das

könnte und müßte sich die christliche Theologie durch einen zweiten Blick auf die Apokalyptik der Glaubensgeschichte Israels immer wieder verdeutlichen. Schließlich ist es Paulus selbst, der auf diesem Zusammenhang besteht. Er trägt ins Zentrum der Christologie, in die Botschaft von der Auferweckung des Christus apokalyptische Gesichtspunkte ein. Man höre nur einmal: „Wenn die Toten nicht auferweckt werden, ist auch der Christus nicht auferweckt worden“ (vgl. 1 Kor 15, 13. 16). Paulus bindet also die Auferweckung des Christus zurück an die Auferweckung der Toten, wie sie in der apokalyptischen Naherwartung der tödlich bedrohten jüdischen Gemeinden geglaubt wurde. Wer Christologie und Apokalyptik schiedlich-friedlich trennt, wer zum Beispiel die Rede von der Auferweckung des Christus so hört, daß in ihr der apokalyptische Schrei des gottverlassenen Sohnes unhörbar geworden ist, der hört nicht das Evangelium, sondern einen Siegermythos.

Um solchen Mißverständnissen zu wehren, habe ich in den letzten Jahren öfter auf die Bedeutung einer sogenannten Karsamstags-Christologie verwiesen. Haben wir vielleicht zuviel reine Ostersonntags-Christologie, die unseren Glauben mit einer Siegersprache verwöhnt hat und ihm die Katastrophenempfindlichkeit abgewöhnt hat? Müßte nicht die Karsamstags-Atmosphäre innerhalb der Christologie selbst deutlich zur Sprache kommen? Gehört sie nicht zum biblisch bezeugten Glauben an die Auferweckung? Wann und wo beginnt der Osterglaube der Emmausjünger? Längst ist nicht für alle am dritten Tag schon wieder Ostersonntag. Brauchen wir also nicht eine Karsamstags-Sprache in der Christologie, eine Christologie, deren Logos noch erschrecken und unter diesem Schrecken sich wandeln kann?

3. *Eine Christologie im synoptischen Paradigma.* Von Martin Buber stammt die bekannte Unterscheidung der „Zwei Glaubensweisen“⁹. Ich übernehme diesen Sprachgebrauch, gehe aber davon aus, daß es – im Gegensatz zu Buber – nicht nur eine spezifisch jüdisch-alttestamentliche und eine spezifisch christlich-neutestamentliche Glaubensweise gibt, sondern daß es auch innerhalb des neutestamentlichen Kanons unterschiedliche Glaubensweisen gibt. So kann man im Neuen Testament von einer betont synoptischen Glaubensweise im Unterschied zu einer betont paulinischen Glaubensweise sprechen, ohne daß diese beiden sich gegenseitig ausschließen müßten. Offensichtlich ist das synoptische Paradigma des christlichen Glaubens stärker und nachhaltiger vom Geist der jüdischen Traditionen geprägt. Sollte es deshalb nicht auch – neben Paulus – Grundlage einer „Christologie nach Auschwitz“ werden?

Glaube als Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes ist im synoptischen Paradigma vor allem das Gehen eines Weges, eine Art des Unterwegsseins, ja der Heimatlosigkeit. In neutestamentlicher Sprache heißt dies: Nachfolge. Christus ist Wahrheit und – Weg. Jeder Versuch, ihn zu wissen, ist ein Gehen, ein Nachfolgen. Nur ihm nachfolgend wissen Christen, auf wen sie sich eingelassen haben und

wer sie rettet. Christus darf nie so gedacht werden, daß er nur gedacht ist. Eine Christologie im synoptischen Paradigma bildet sich deshalb nicht primär im subjektlosen Begriff und System, sondern in Nachfolgegeschichten. Sie trägt nicht nachträglich, sondern grundsätzlich narrativ-praktische Züge. Eine Christologie ohne diese Fundierung führt in die geschichtsfernen Erlösungsträume der Gnosis mit ihrem latenten metaphysischen Antisemitismus.

Wie verhält sich diese Christologie im synoptischen Paradigma zu den christologischen Dogmen der Kirche, die unter dem kategorialen Einfluß der hellenistischen Metaphysik formuliert sind? Es kann gewiß nicht darum gehen, diese dogmatischen Formulierungen im Namen einer Christologie nach Auschwitz einfach zu entweichen oder gar zu leugnen. Es geht vielmehr darum, diese christologischen Dogmen selbst zugänglich zu machen als Formeln eines gefährlichen und befreienden Gedächtnisses der Kirche. Entsprechend müssen diese dogmatischen Formeln immer wieder zurückerzählt werden in die biblischen Geschichten des Aufbruchs und der Umkehr, des Widerstands und des Leidens – und immer wieder in die synoptischen Nachfolgegeschichten. Schließlich begann das Christentum als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der Nachfolge Jesu, dessen erster Blick dem fremden Leid gegolten hat. Ob uns diese Herkunft bei unserer Rede von Gott und seinem Christus wohl hinreichend bewußt ist – wenigstens jetzt, in dieser Zeit „nach Auschwitz“?

ANMERKUNGEN

¹ Die englische Version dieses Textes „On the Way to a Christology after Auschwitz“ wurde auf einer internationalen ökumenischen Tagung in Jerusalem vom 28. bis 31. 5. 2000 vorgetragen.

² Vgl. T. R. Peters, Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz, in: Christologie nach Auschwitz, hg. v. J. Manemann u. J. B. Metz (Münster 1998) 2.

³ Th. W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt 1966) 27.

⁴ Vgl. dazu jetzt ausführlicher: J. B. Metz, Gott u. Zeit, in dieser Zs. 218 (2000) 147–159.

⁵ Vgl. dazu H. O. Pesch, Zum Verständnis der Person Jesu im Licht der Bibel Israels, in: Christologie nach Auschwitz (A. 2) 110–120.

⁶ Vgl. z.B. auch B. Langenohl, Elemente einer politischen Christologie, in: Christologie nach Auschwitz (A. 2) 65–76.

⁷ Vgl. dazu: Vom Wagnis der Nichtidentität, hg. v. J. Reikerstorfer (Münster 1998).

⁸ J. B. Metz, Glaube in Geschichte u. Gesellschaft (Mainz 1977) § 10. – Vgl. jetzt zu den Hintergründen der Rede vom apokalyptischen Gewissen der Christologie meinen Beitrag: Zur Zukunft des apokalyptischen Erbes, in: Loccumer Protokolle 31/99, hg. v. W. Vogels u. R. Schenk, 289–302.

⁹ M. Buber, Werke, Bd. 1 (München 1962) 651–782.