

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 106 (2012)
Heft: 6

Artikel: Grenze einer Theologie nach Auschwirtz, mit einer Frage an Dorothee Sölle
Autor: Boer, Dick
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-390347>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 24.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Friedrich-Wilhelm Marquardt, dessen Theologie nach Auschwitz für mich bestimmend wurde, schreibt im «Vorwort» seiner Dogmatik, es könnte sein, dass uns nach Auschwitz, statt dass wir wieder zu reden beginnen, von Gott gesagt wird: «Nun halt doch mal den Mund» (Marquardt 1988, 7). Dieser Satz ist auch mir während der Arbeit an meinem Vortrag oft in den Sinn gekommen: Nun halt doch mal deinen Mund. Aber, dass wir Auschwitz gegenüber nur verstummen können, wird schon bald zu einem Klischee. Jeder weiss, dass dann doch wieder geredet wird. Also folge ich meinem Lehrer und rede trotzdem. Dieses «trotzdem» wollte ich aber nicht verschweigen.

1. 1947 veröffentlichen Adorno und Horkheimer ihre «Dialektik der Aufklärung». Das Buch ist ein nahezu schon verzweifelter Versuch, den ursprünglichen Sinn der Aufklärung, die Menschen aus ihrer Unfreiheit hinauszuführen, zu retten. Denn die Aufklärung ist zu einer Freiheit verkommen, die alles und alle zum Objekt ihrer Herrschaft macht: instrumentelle Vernunft. Zwar bleibt es dabei, «dass die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist» (Horkheimer/Adorno, 3). Aber in der Zeit ihres Rückfalls muss «die Aufklärung [...] sich auf sich selbst besinnen, wenn die Menschen nicht vollends verraten werden sollten» (4). Ihre Hoffnung ist, dass die über sich selbst aufgeklärte Aufklärung vor sich selber so erschreckt, dass «die Residuen von Freiheit» und «die Tendenzen zur realen Humanität» erneut zum Zuge kommen. Daher Dialektik der Aufklärung: Ihr negativer Verlauf kann noch mal zum Besseren gewendet werden. Noch ist nicht sicher, dass Aufklärung endgültig gescheitert ist.

Aber schon 1944, als das Buch grösstenteils geschrieben war, konnte diese Dialektik nicht mehr gedacht werden, ohne von ihren Grenzen zu sprechen: der Antisemitismus in der kon-

Grenze einer Theologie nach Auschwitz, mit einer Frage an Dorothee Sölle

Zu den gängigen Klischees der landläufigen Israelkritik gehört der Vorwurf der sogenannten Auschwitzkeule. Gemeint ist damit die Instrumentalisierung des Holocaust zur Rechtfertigung der israelischen Politik. Gerade die Debatte um Günter Grass' Anti-Israel-Gedicht diesen Frühling hat aber gezeigt, dass – wenn schon – längst die Anti-Auschwitz Keule wütet.

Doch abgesehen davon versteht, wer diesen Vorwurf vorbringt, nichts vom notwendigen Selbstverständnis Israels, und dass sich von daher auch das Jüdischsein des Staates nicht einfach herauskürzen lässt, wie das ein platter demokratischer Säkularismus von links immer wieder phantasiert. Wer hier um der historischen Wahrheit willen und im Dienste eines echten jüdisch-christlichen Austauschs etwas mehr Zusammenhang schaffen möchte, kommt wohl nicht um eine theologische Betrachtungsweise herum.

Wie dies geschehen kann, zeigt der niederländische Theologe Dick Boer in seinem Referat, das sich insbesondere an den «Theologien nach Auschwitz» von Theodor W. Adorno, dem evangelischen Theologen Friedrich-Wilhelm Marquardt und seines jüdischen Lehrers Emil Fackenheim orientiert.

kreten Gestalt des nationalsozialistischen Vernichtungsprojekts. Das letzte Kapitel, «Elemente des Antisemitismus», handelt von den «Grenzen der Aufklärung». Denn es «gilt der Rückkehr der aufgeklärten Zivilisation zur Barbarei in der Wirklichkeit» (6): «Die Dialektik der Aufklärung schlägt objektiv in den Wahnsinn um.» (183) Wie undenkbar diese Grenze ist, zeigt die 1947, also nach Auschwitz geschriebene, siebente These des Kapitels. In dieser These wird Auschwitz nur angedeutet. Es ist nur die Rede von «Zyklonfabriken» (185).

2. Adorno schreibt in seiner «Minima Moralia»: «Der Gedanke, dass nach diesem Krieg [...] die Kultur «wiederaufgebaut» werden könnte [...] ist idiotisch. Millionen Juden sind ermordet worden, und das soll ein Zwischenspiel sein und nicht die Katastrophe selbst?» (65).

Man könnte sich natürlich aus der Affäre ziehen, indem man urteilt: Auschwitz bestätigt nur, wie sinnlos die Geschichte der Menschheit von jeher war. Mit diesem Urteil würde man aber Auschwitz bestätigen, seine Sinnlosigkeit unwidersprochen hinnehmen und weitermachen, als wäre nichts geschehen. Wer sich aber die Aufklärung als Verheissung einer noch nie dagewesenen Humanität nicht aus dem Kopf schlagen kann, wird von ihrem Scheitern getroffen wie von einer nicht zu verwindenden Katastrophe: «dem ist der Friede mit der Welt ebenso verloren wie die Möglichkeit, bei dem Urteil sich zu bescheiden, der Weltlauf sei schlecht.» (Adorno 1974, 426) Der Geist, mit dem der Mensch sich über die Barbarei erhob, war Auschwitz gegenüber nicht nur ohnmächtig, sondern selber die Macht des Bösen: «Dass es [Auschwitz] geschehen konnte inmitten aller Tradition der Philosophie, der Kunst und der aufklärenden Wissenschaft, sagt mehr als nur, dass dieser, der Geist, es nicht vermochte, die Menschen zu ergreifen und zu verändern.» (Adorno 1973, 359).

Ich bitte darum, diese extrem philosophischen Sätze, so schwierig und schwerfällig sie auch sein mögen, zu hören als den so verzweifelt wie notwendigen Versuch, das Unausprechliche trotzdem auszusprechen. Die Absolutheit der Formulierungen soll uns jede Möglichkeit nehmen, ein Schlupfloch zu finden, wodurch wir Auschwitz doch noch entkommen könnten – als ob die Alternative «Aufklärung oder Barbarei» noch vor uns läge. Wir leben nach Auschwitz im Schatten der Barbarei. Das erklärt der berühmt-berüchtigte Satz Adornos: «Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch.» (Adorno 1963, 26).



3. Auschwitz ist geschehen. Das heisst auch: Es ist nicht mehr aus der Welt zu denken. Fortan ist es reale Möglichkeit. Deshalb gibt es ein Gebot, das allen anderen Geboten übergeordnet ist: nie wieder Auschwitz. Adorno formuliert es so: «Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.» (Adorno 1973, 358) Der alte kantsche kategorische Imperativ, das absolute Gebot den Menschen nie nur als Mittel, sondern immer als Zweck zu gebrauchen, setzte ein autonomes Subjekt voraus, das es in Wirklichkeit nicht gab. Die real existierenden autonomen Subjekte haben diesen Imperativ so gründlich zerstört, dass er als Motiv unseres Handelns restlos ausgedient hat. «Im Stande unserer Unfrei-

Jüdische Frauen und Kinder unmittelbar nach ihrer Ankunft in Auschwitz. Foto eines SS-Mannes, der im Mai 1944 einen Tag lang ungarische Juden, die die in einem Transportzug in das Lager Auschwitz gebracht wurden, begleitete.

heit» kann nur noch eins uns dazu bewegen, die Moral nicht einfach fallen zu lassen: die Toten von Auschwitz: «Nur [in diesem] ungeschminkt materialistischen Motiv überlebt Moral.» (ebd.)

Für den Philosophen Adorno bedeutet das konkret: eine kritische Relektüre der Tradition der Aufklärung, namentlich des deutschen Idealismus (Kant und Hegel). Was in diesem Denken hat Auschwitz möglich gemacht? Es war, stellt er fest, gerade das, was ihre Grösse ausmachte: die Welt in einem alles umfassenden System unterzubringen. Die Intention war das Ganze als «heile Welt», als ein «Reich der Freiheit», zu denken. Die Methode aber war alles in den Griff zu bekommen. Dieses ganzheitliche Denken hatte keinen Raum für eine Partikularität, die sich nicht im System verarbeiten liess. Sein «Wesen» war, alle Differenz unter die Herrschaft des einen Prinzips zu bringen, «die Liquidation des Besonderen» (Adorno 1991, 9). Der Inbegriff dieser «Liquidation» ist Auschwitz.

4. In «Dialektik der Aufklärung» und «Negative Dialektik» ist die Judenvernichtung in Auschwitz ein Schicksal, das im Prinzip alle treffen könnte, die es im Herrschaftsgefüge auf der Seite der Minorität geschlagen hat: Aber faktisch hat es die Juden getroffen – als die Endlösung ihrer Geschichte von Verfolgung, Mord und Totschlag. Und das ist kein Zufall! Und dann werden ausführlich die Gründe angeführt, die nur für Juden zutreffen.

Es ist auch unverkennbar, dass Adorno als Betroffener spricht, wenn er die Frage aufwirft, «ob nach Auschwitz sich noch leben lasse, ob vollends es dürfe, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen» (Adorno 1973, 355). Das kann nur ein Jude so von sich sagen. Wir Nicht-Juden, die nicht direkt betroffen sind, können das Gebot, «nie wieder Auschwitz» nur verstehen als die Verpflichtung so zu denken und zu handeln, dass Juden nie mehr Angst

vor uns zu haben brauchen. Eine «Verallgemeinerung» dieses Gebotes auf die Verpflichtung so zu denken und zu handeln, dass kein Mensch mehr Angst zu haben braucht, ausgebeutet, diskriminiert, verfolgt und getötet zu werden (der kategorische Imperativ von Marx), darf nie auf Kosten des zuerst Gebotenen gehen. Wir sollten verstehen, dass aus Auschwitz eine Metapher zu machen, die beliebig angewendet werden kann, Juden Angst macht.

5. Wenn Gott sich je als der Gott des Bundes mit seinem Volk hätte bewähren müssen, dann in Auschwitz. Und wenn es je an der Zeit gewesen wäre, dass der Messias hätte kommen müssen, dann in Auschwitz. Aber der Messias kam nicht, der Gott des Bundes war in Auschwitz abwesend.

So sah es jedenfalls Emil Fackenheim, dessen jüdische Theologie nach Auschwitz für Friedrich-Wilhelm Marquardt entscheidend wurde. Entscheidend auch darin, dass Fackenheim aus Gottes Abwesenheit in Auschwitz nicht den Tod Gottes schlussfolgerte, sondern das Gebot an das jüdische Volk, sich nicht aufzugeben, weil Hitler dann doch noch seinen Vernichtungskrieg gegen die Juden gewonnen hätte. Was seit Auschwitz zu befürchten war, nein: ist, ist dann vollendete Tatsache: Mit dem jüdischen Volk ist der Glaube gestorben und mit dem Glauben Gott. Denn dieser kann ja nach jüdischem Verständnis ohne Volk nicht Gott sein, wie ein Midrasch sagt, mit dem Fackenheim sein Buch «To mend the World» (die Welt «heilen») abschliesst: «Ihr seid meine Zeugen, sagt der Herr – das heisst: wenn ihr meine Zeugen seid, bin ich Gott, und wenn ihr nicht meine Zeugen seid, bin ich sozusagen nicht Gott.» (Fackenheim 1982, 331)

Für Marquardt wurde dieses Gebot der ausschlaggebende Grund, als christlicher Theologe nicht einfach den Mund zu halten, sondern eine Theologie zu

versuchen, vor der Juden keine Angst zu haben brauchen.

Diese Linie Fackenheim-Marquardt will ich verfolgen. Mit Marquardt lasse ich mir von Fackenheim sagen, dass nach Auschwitz der christlichen Theologie jede Möglichkeit genommen ist, zu versuchen, den christlichen Glauben als Antwort auf die jüdische Frage zu retten, zu behaupten oder gar zu rechtfertigen. Wir können christliche Theologie nach Auschwitz nur noch in einer radikalen Fraglichkeit der Theologie bestehen lassen.

6. Die frühere Gewissheit, dass der Glaube vom realen Geschehen bzw. von der Empirie nicht zerstört werden kann, ist Fackenheim für immer abhanden gekommen. Ein authentischer jüdischer Theologe kann eine solche Immunität vor der Geschichte nicht mehr haben, «denn der Preis wäre eine grundsätzliche Gleichgültigkeit gegenüber der ganzen Geschichte zwischen Sinai und den messianischen Tagen» (Fackenheim 1978, 52). Und dann kommt Fackenheim auf das Christentum zu sprechen. Denn die Unterscheidung zwischen einer «heiligen», von der Empirie unberührbaren Geschichte, und einer «säkularen» Geschichte, deren Lauf dem Gläubigen deshalb egal ist, ist ursprünglich christlich. Jüdische Theologie musste nach Auschwitz entdecken, dass sie diesen Preis der Gleichgültigkeit nicht bezahlen kann, «denn sein Gott der Geschichte (dessen Werk noch unvollendet ist) muss die Fähigkeit haben, in der Geschichte anwesend zu sein, und nicht nur an seinem messianischen Ende.» (ebd.) Ob auch «das Christentum (für das der entscheidende Eingriff in die Geschichte bereits stattgefunden hat) diesen Preis der Gleichgültigkeit gegenüber der «säkularen» Geschichte bezahlen kann» ist eine Frage, die zu entscheiden Fackenheim den christlichen Theologen überlässt. (ebd.) Man hört Skepsis. Nicht nur, dass der Antisemitismus der Nazis ohne

Jahrhunderte von christlichem Antisemitismus unmöglich gewesen wäre, auch nach Auschwitz musste Fackenheim die Erfahrung machen, wie vital dieser Antisemitismus immer noch ist – trotz allem jüdisch-christlichem Dialog (55).

7. «Auschwitz hat die Intelligenz getroffen: zumal die theologische.» (Marquardt 1988, 53) Wie die Philosophie ist auch die Theologie durch «die Judenmorde unseres Jahrhunderts [...] in bisher unbekannter Weise radikal fraglich geworden» (74) Dass dies so ist, lässt sich «nicht «wissenschaftlich» bewahrheiten». Es gibt keinen objektiven Grund, die Judenmorde für so entscheidend zu halten. Wer sich nicht betroffen weiss, kann weiter philosophieren und theologisieren, als wäre nichts geschehen. Der Satz von der radikalen Fraglichkeit der Theologie ist «ein Satz von Glauben» (75). Marquardt glaubt, «dass diese «zufällige Geschichtswahrheit» [der Judenmorde] die Kraft hat, jede «ewige Vernunftwahrheit» zu desavouieren, weil keine Kraft der Vernunft, auch keine theologische Vernunft bekannt geworden ist, die in den Lauf der Judenmorde eingefallen wäre, um ihn zu hindern.» (ebd.) Dieses «Credo» wird zum Apriori seiner Theologie.

Wir könnten jetzt in die Versuchung kommen, die theologische Dimension von Auschwitz gleich in die Frage münden zu lassen: Warum hat *Gott* Auschwitz zugelassen? War Auschwitz nicht «dasjenige Ereignis, in dem in der Tat alles von Gott fortweist»? Marquardt verneint es nicht, sagt aber: «Jedoch [weist es] nicht ins Leere, sondern auf uns» (139) «Die Frage: wie konnte Gott das zulassen?, muss uns im Halse stecken bleiben» (Marquardt 1980, 75), «nicht wie er, wie wir es zulassen konnten, ist die Stimme, die uns von dorthier erreicht» (Marquardt 1988, 139).

Der Gedanke, auf den Marquardt *nicht* kommen kann, ist Auschwitz doch wieder einen Ort *innerhalb* der Theologie zu geben. In seinem Vortrag »Christ-

sein nach Auschwitz« fragt er: «Gott in Auschwitz?». Und antwortet: «Vielleicht ist es unvermeidlich, dass Christen versuchen, Auschwitz mit einer Kreuzestheologie zu bewältigen. Vielleicht müssen Christen, wie Papst Johannes Paul II, es in der vorigen Woche getan hat [der Vortrag datiert von 1979], Golgotha in Auschwitz suchen und Auschwitz als das Golgotha unserer Zeit erkennen; in jedem Opfer von heute das Opfer Jesu Christi sich wiederholen sehen.

Doch stocke ich. Auch der Schlüssel einer Kreuzestheologie schliesst zu glatt, könnte uns zu leicht zur Hand sein. Denn Auschwitz ist der Ort, wo Gott radikal utopisch geworden ist: Es gibt für ihn dort «keinen Ort» mehr. Wir stossen hier auf die Grenze einer Theologie nach Auschwitz, die zu überschreiten bedeuten würde, die Toten von Auschwitz zu verraten. An diesem Punkt folgt eine Frage an Dorothee Sölle.

8. In ihrem schönen Büchlein «Leiden» bestreitet Sölle die geläufige Vorstellung, Leiden heisst Passivität. Wir können lernen, dass Leiden auch Widerstand sein kann, eine laute oder stumme Anklage, Protest gegen eine verkehrte Welt. «Der Akt des Leidens ist dann Praxis, Tätigkeit» (Sölle 1973, 154) Dieses Leiden wird von der Gewissheit getragen: Es ist nicht umsonst gewesen. Diese Gewissheit hat das Johannesevangelium Jesus zugeschrieben, die gleiche Gewissheit findet Sölle in Briefen von zum Tode verurteilten Widerstandskämpfern (168f.) Ein wichtiger Moment in diesem Lernprozess ist der Verzicht auf einen allmächtigen Gott, der die verkehrte Welt schon in Ordnung bringen wird.

Doch auch Sölle stellt sich angesichts des millionenfachen, stummen Leidens in Auschwitz die Frage, die Fackenheim und Marquardt stellten: «Wie kann Hoffnung angesichts des sinnlosen Leidens ausgesprochen werden?» (178) Sie verweist für eine mögliche Antwort zuerst auf die jüdische Tradition, die weiss

von einem «entäusserten, erniedrigten» Gott, der «das Leiden seines Volkes im Exil, im Gefängnis, im Martyrium» teilt. «So kann man sagen, dass Gott [...] in Auschwitz am Galgen hängt» und uns erkennen lässt: «Nicht von aussen oder von oben kommt die Erlösung den Menschen zu. Gott will den Menschen brauchen, um an der Vollendung seiner Schöpfung zu arbeiten.» (179) Und sie fährt fort: «Innerhalb der christlichen Tradition gedeutet [Sölle versucht also doch eine Deutung], ist es Christus, der hier leidet und stirbt» (ebd.) Aber dann hält sie gleich inne und fragt, «was eine solche Deutung bewirkt, die Christus in Beziehung setzt zu den in Auschwitz Vergasteten [...] Wo immer sie Unvergleichbares vergleicht [...], da begeht sie auf eine sublimen Weise Entschärfung, ja Rechtfertigung.» (180)

Marquardt stockte hier. Sölle aber lässt das doch nicht ihr letztes Wort sein. Sie wagt es, die Leidensgeschichte Jesu mit einer, von Eli Wiesel überlieferten Leidensgeschichte in Auschwitz gleichzusetzen: «In Jesu Passionsgeschichte wird eine entscheidende Wendung vollzogen: die Wendung von der Bitte, verschont zu bleiben, zu dem verzweifelt klaren Bewusstsein, es nicht zu werden. Der Weg von Gethsemane nach Golgotha ist der Abschied der (narzisstischen) Hoffnung [auf einen allmächtigen Vater, der aus dem Leiden erlöst]. *Es ist dieselbe Wendung, die in der Geschichte in Auschwitz geschieht*: der Blick wird von dem allmächtigen Vater fortgelenkt, auf den Leidenden selber hin. Aber nicht so, dass dieser Leidende nun alles allein auszuhalten hat. Die Substanz der Passionsgeschichte Jesu ist die Aussage, dass dieser, den Gott verlassen hat, selber Gott wird.» (ebd.) Und Sölle wird an das Wort Bonhoeffers gedacht haben: «Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade so und nur so ist er bei uns und hilft uns.» (Bonhoeffer 1970, 394)

Aber, und hier beginnt meine Frage: Kann man wirklich sagen, dass dieser Gott den Toten von Auschwitz geholfen hat? Wäre der hingerichtete Widerstandskämpfer, der Jesus war, nicht sang- und klanglos mit ihnen ins Gas gegangen? Können wir dem widersprechen, wenn wir nicht sagen könnten: Er ist auferstanden? Aber trauen wir uns in Angesicht dieser Toten das Wort Auferstehung in den Mund zu nehmen?

Die Antwort, die Sölle auf diese Fragen gibt, beginnt mit: «Gerade die, die die Stärke der Schwachen im Leiden erfahren [...] denen das höchste Ziel nicht mehr ist, leidfrei durchzukommen, gerade sie sind da für die andern, die ungefragt im sinnlosen Leiden gekreuzigt werden.» (Sölle 1973, 182) Was soll dieses «dasein für andere» aber konkret bedeuten, wenn diese anderen in Auschwitz bereits in ihrem sinnlosen Leiden gekreuzigt sind? Ist das nicht eine Hilfe, die endgültig zu spät kommt? Sölle versucht noch einmal «die, die umsonst und ohne Furcht leiden» in Beziehung zu setzen zu den «andern, die in der Übereinstimmung mit der Gerechtigkeit leiden». Gäbe es diese Letzten nicht, «so wäre auch für die stumm und hoffnungslos Leidenden keine Hoffnung». Und jetzt traut sie sich doch das Wort Auferstehung in den Mund zu nehmen: «Es gibt [also] eine Geschichte von Auferstehungen, die stellvertretende Bedeutung hat.» (184) Dieses «stellvertretend» kann ich nicht anders verstehen als, wenn in der lateinamerikanischen Befreiungsbewegung die getöteten Genossen von den Lebenden mit einem «presente» vertreten werden. Von diesen Toten kann gesagt werden, dass sie auferstehen: ihr Kampf wird fortgesetzt. Von den Toten von Auschwitz lässt sich das so nicht sagen. Denn wir wissen nicht, ob Gott, der allmächtige und der leidende, Auschwitz überlebt hat. Der Freiheitskämpfer, dieser mündige Mensch, der gelernt hat auf einen allmächtigen Gott zu verzichten, kann die

in diesem Nicht-Wissen unlösbar verwickelten Gottesfrage nicht lösen. Träte er in Au-schwitz an die Stelle der dort stumm und hoffnungslos Leidenden, er wäre derselben Frage ausgesetzt. Sein «presente» wäre im Gas erstickt.

9. Man wird Auschwitz nie hinter sich gebracht haben, das Risiko seiner Wiederholung bleibt bestehen. Es gibt aber das andere Ereignis, dass Juden, Gottes Kinder, sich aufmachen eine Wiederholung von Auschwitz zu verhindern: die Gründung des Staates Israel. Wer Auschwitz sagt, muss auch Staat Israel sagen. Wir hörten Fackenheim: Der Staat Israel ist der Beweis, dass Auschwitz nicht das letzte Wort hat und Hitler nicht doch noch posthum zum Sieger wird. Das jüdische Volk lebt. Und dieses Leben ist nicht bloss ein Überleben im Wissen, dass man eigentlich gar nicht hätte überleben dürfen. Der Staat Israel ist das Wirklichwerden eines Judentums, das sich «nach Auschwitz» – nach dem Scheitern der Assimilation und dem Scheitern einer weltabgewandten Orthodoxie – wieder findet. Die Existenz des jüdischen Staates ist die Auferstehung aus dem Tod, der dem jüdischen Volk in Auschwitz widerfahren ist. Auschwitz war das Ende des Diaspora-Judentums, ohne den Staat Israel wäre dieses Ende das Ende des Judentums überhaupt gewesen (Fackenheim 1982, 324). Wer den Juden diesen Staat nicht gönnt, ihrer militärischen Selbstbehauptung inklusive, ist also objektiv und meistens auch subjektiv Antisemit. Denn dieser will, dass die Juden sich wieder in ihre Opferrolle fügen, duldet nicht, dass sie ihr Schicksal – und damit das Schicksal ihres Gottes – in eigene Hand nehmen. Was «das jüdische Volk der Welt schuldet ist ihre Laster nicht zu ermutigen – im Falle der Schlechten, ihre Mordlust, im Falle der Guten, ihre Gleichgültigkeit, vermischt mit Heuchelei –, indem es fortfährt seine Machtlosigkeit zu tolerieren» (304). Ohne jüdischen Staat wäre

«eine «post-Holocaust» Tikkun [Heilung] der jüdisch-gejischen Beziehung nicht möglich» (ebd.)

Marquardt hat es sich von Fackenheim sagen lassen. Verstanden werden soll vor allem das «Selbstverständnis, in dem das jüdische Volk seine gegenwärtige Erfahrung von *Tötung und Errettung* auslegt» (Marquardt 1994a, 267) Marquardt ist auch bereit, von diesem jüdischen Selbstverständnis «Unerhörtes [zu] erfahren, «dass zB. die Möglichkeit und Notwendigkeit, soziale Gerechtigkeit im Nahen Osten herzustellen, katastrophaler ist, als wir es mit unsren Versöhnungsurteilen [...] meinen [weil] jüdisches Menschsein «um jeden Preis» verteidigt werden muss» (Marquardt 1981, 309) Dabei hat er durchaus gewusst, dass der Staat Israel weit davon entfernt war, das «theopolitische Projekt» zu sein, auf das er mit Juden wie Martin Buber seine Hoffnung gesetzt hatte: «Der Gesellschaft des Staates Israel steht etwas noch bevor, dass bisher nicht einmal begonnen hat, geschweige denn abgeschlossen wäre», eine Kulturrevolution, die Staat und Gesellschaft der zionistischen Idee entsprechend verwandeln würde (Marquardt 1999b, 171) Er hat die Hoffnung darauf nie aufgegeben.

Aber können wir es so noch sagen? Müssen wir nicht inzwischen einsehen, dass der Zionismus als theopolitisches Projekt misslungen ist: «Die zionistische Idee, normativ – intern – gescheitert und politisch – extern – mit massiven Selbstbehauptungsproblemen belastet? (Brumlik 2007) Einsehen, dass die Art, wie Israel sich militärisch behauptet, nicht nur nach internationalem Recht unrechtmässig ist, sondern auch und vor allem den Palästinensern gegenüber Unrecht bedeutet? Und, auch wenn es um Selbstbehauptung geht, kontraproduktiv ist?

Gerade dann jedoch gilt immer noch das Gebot, «unser Denken und Handeln so einzurichten», dass die Juden vor uns keine Angst zu haben brauchen. Das heisst: zu bedenken, dass Fackenheim's

Israel-Theologie mit seiner tiefsitzenden Angst für ein «nach Auschwitz» zu tun hat, worin Juden wieder wehrlos dem Antisemitismus ausgeliefert wären. Und kann ich wirklich behaupten, dass diese Angst ohne Grund ist? Zu oft merke ich, wie schnell die Kritik an der Politik des Staates Israel abgeleitet in Antisemitismen, die israelische Politiker mit Hitler, das jüdische Leid nach Auschwitz mit dem palästinensischen Leid nach der Gründung des Staates Israel gleichsetzen. Und zu tief steckt der Antisemitismus im kollektiv Unbewussten unserer Kultur als, dass wir uns, wenn es um den Staat Israel und die Juden geht, trauen dürfen ehrlich zu sagen, was wir denken. Unsere Sprache könnte uns verraten. Wir sollten bei allem, was wir da sagen, respektieren, dass «jüdische Existenz [...] heute in weiten Teilen der Welt in einem Selbstverständnis [besteht] als einer noch vor kurzem in Teilen grausam vernichteten Ethnie, die heute in ununterbrochener Sorge um das Fortbestehen ihres staatlichen Zentrums lebt und dieser Sorge alles andere unterordnet.» (158) Für mich bedeutet das konkret: respektieren, dass Israel ein jüdischer Staat sein und bleiben will. Ich weiss, es gibt einen Widerspruch zwischen einem jüdischen und einem demokratischen Staat. Denn wie können in einem solchen Staat Nicht-Juden gleichberechtigte Bürger sein? Ich denke aber: Dieser Widerspruch gegen das Recht der Juden auf einen eigenen Staat auszuspielen, ist die Abstraktion, die für Juden keinen Ort hat. Sollten wir nicht die Verwirklichung der Idee der Demokratie «aufschieben», wie Marquardt die Wahrheit der Trinität aufgeschoben hat?

Was aber keinen Aufschub duldet ist: «Nie wieder Auschwitz» und das heisst vor allem: Bekämpfung des Antisemitismus. Es ist auch ein Kampf im Interesse der Demokratie: Die Herrschaft der Mehrheit darf nie die «Gleichschaltung» der Minderheit, die Ausschaltung der Differenz wollen.

10. Eine Theologie nach Auschwitz läuft Gefahr, die Juden auf den Status von Opfern zu fixieren. Sie würde dann noch einmal den Juden verweigern, Subjekt einer eigenen, von uns nicht zu definierenden Existenz zu sein.

Für Marquardt bedeutete die «Entdeckung des Judentums» von Anfang an: endlich auf die Juden zu hören. Marquardt «lernte», wie arm eine evangelische Theologie ohne die jüdische Stimme war. Die von ihm organisierten jährlichen Tagungen «Talmud lernen», gemeinsam mit der Jerusalemer Talmud-Gelehrten Chana Safrai, waren die Probe aufs Exempel. Marquardt wird immer mehr ein Theologe, der sich aufrichtig an dem Jüdischen erfreuen kann. Und er erfreut sich vor allem an dem, was von der christlichen Theologie als «jüdisch» diffamiert wurde: das «Gesetz», nach christlichem Verständnis eine tödliche Angelegenheit, ist «die Gottesgabe der Freiheit: für Israel, auch für uns» (30); die vielen Vorschriften, die Juden befolgen müssen, geradezu kleinlich gemessen am progressiv christlichen Programm von «Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung», sind gerade «das Grosse an der Tora [...] das kleinste Alltagserfahrungen mit dem lebendigen Wollen Gottes verbindet.» (27). Erfreuen lernt er sich an den Pharisäern, dem christlichen Feindbild schlechthin, das bis in unsere Alltagssprache wütet als «Schimpfwort [...] für alles und jedes, was man entweder als überheblich oder als heuchlerisch-unwahrhaftig abwerten will.» (Marquardt 2009, 194) – und wobei man unvermeidlich an Juden denken muss. Er liest, von Juden belehrt, im Matthäus-Evangelium, was Exegeten bisher hartnäckig überlesen haben, nämlich, dass Jesus gesagt hat: «Auf den Stuhl des Mose haben sich die Schriftgelehrten und Pharisäer gesetzt. Alles nun, was sie euch sagen, das tut und befolgt» (Mt. 23, 2-3a) Und er lernt aus dem Talmud, wie selbstkritisch Pharisäer sich sehen konnten und wie

haargenau diese Kritik passt auf das, was Jesus den Pharisäern, mit denen er sich streitet, vorwirft. Deshalb ist das Thema nicht mehr: Jesus und die Pharisäer, sondern «Wir Christen und Jesus, der Pharisäer». Und die eigentliche Frage ist: «was es [...] konkret für uns bedeuten sollte, auf die pharisäische Lehre vom «Stuhle des Mose» her zu hören» (211).

Die Hoffnung, es könnte jetzt mit uns und den Juden alles ganz anders werden, stellt aber bestenfalls eine Utopie her, deren Verwirklichung noch aussteht. «Solchen «hellen» Utopien [etwa das einer theologisch qualifizierten kommunikativen Kultur zwischen Juden und Christen] eignet kaum etwas Tröstliches. Sie tragen nach Auschwitz das Zeichen des Verwirkten, des Fiktiven, des Nichtmehr. Ob in den so deklarierten Bildern die Sehnsucht und der Wunsch danach bewahrt bleibt, ein Wunsch, der dereinst vielleicht den Segen des Himmels provozieren mögen, steht dahin.» (Petzel 1994, 248)

Und auch dann wäre Auschwitz nicht ungeschehen gemacht, sind die dort Ermordeten nicht wieder lebendig geworden: «Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen» (Horkheimer). Walter Benjamin widerspricht: «Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene [sagen wir: die Utopie] zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene [sagen wir: Auschwitz] zu einem Unabgeschlossenen machen.» Aber, schreibt er dann: «Das ist Theologie.» (Benjamin 1991, 589)

Und Theologie steht nach Auschwitz unter dem Vorbehalt: so Gott will und er lebt. Nur unter diesem Vorbehalt dürfen wir es wagen zu hoffen, was Marquardt im letzten Satz seiner Dogmatik zu hoffen wagt: «doch noch einmal als Christen aufrecht einem Gott entgegenzugehen, der dies gerade so will und darin: lebt.» (Marquardt 1997, 577) ●

Dick Boer ist emeritierter Professor und lebt in Amsterdam. Das Referat musste aus Platzgründen von der Redaktion stark gekürzt werden. Der ganze Text, inklusive Literaturliste, ist beim Autor oder bei der Redaktion erhältlich. (dboer@xs4all.nl).