

Rebecca Chopp

## Der Einbruch der Vergessenen in die Geschichte

### *Der Mensch, der Geschichte erleidet*

In der Literatur zum Holocaust treten zwei Vorstellungsweisen vom Menschen in Erscheinung: Die eine sieht ihn als einen «frei» und rational Handelnden, der Herr über die Geschichte ist, diese beherrscht und lenkt. Die andere nimmt ihn als denjenigen wahr, der Geschichte erleidet, um zu überleben. Damit ist die traditionelle Weise, den Menschen als Handelnden und gleichzeitig Handlungen Ausgesetzten zu sehen, aufgespalten. Auf der einen Seite ist der Mensch absolut Handelnder – der Naziwächter mit seiner Macht über Leben und Tod; auf der anderen Seite ist er als handelndes Subjekt gänzlich zerstört, sein Überleben hängt – völlig unabhängig von seiner eigenen Verfügungsgewalt – von einer Laune ab. Die abendländische Faszination von einer Anthropologie, die auf vergangener Geschichte beruht, ist auf tragische Weise abgebrochen – auf der einen Seite beherrscht der Mensch Geschichte auf grausame Art, auf der anderen Seite erleidet er sie vollkommen machtlos.

Diese Reise des abendländischen Menschen durch die Geschichte hindurch ist auch in den lateinamerikanischen Befreiungstheologien aufgedeckt worden. Diese Theologen versuchen die Stimme der Stimmlosen zu sein und stellen die Anthropologie einer ganzen Bevölkerungsschicht dar, die nicht in Besitz der Freiheit der Macht ist, welche die Moderne kennzeichnet und

gleichzeitig Macht und Möglichkeit ist, Geschichte zu gestalten und zu interpretieren. Diese Menschen leben als die Armen dieser Erde am Rande der Geschichte. Sie existieren als «Unpersonen» oder «Nichtmenschen»<sup>1</sup>, wie Gustavo Gutiérrez sie nennt. Diese Armen sind nicht die autonomen Lenker der Geschichte; dennoch machen sie eine ganze Bevölkerungsklasse aus, die ihre Identität aus ihrem Kampf gegen die Herren der Geschichte bezieht. Lateinamerikanische Befreiungstheologen und die Autoren des Holocaust weisen auf eine Realität unserer Welt hin, die nicht geleugnet oder vergessen werden kann: die Realität öffentlicher Vorfälle schwersten Leidens.

Massives Leiden in der Öffentlichkeit zerschlägt Geschichte in unserer Welt. Die mutwillige Vernichtung von Millionen von Menschen in diesem Jahrhundert kann schwerlich vergessen werden, und es ist sogar noch schwerer, sie in Erinnerung zu behalten. Die Schreie der Hungrigen, die schrillen Schreie der politischen Häftlinge und die schweigenden Gebete der Unterdrückten unterbrechen das alltägliche Leben. Leid kann nicht mehr als nur persönlicher Vorfall angesehen werden, Fragen verlangen eine glaubwürdige und sinnvolle Erklärung. Das Leid ist jetzt als öffentlich-politisches Geschehen erkannt worden, als ein gemeinschaftliches Unterfangen, das alle Sinndeutung zunichte macht und dennoch immer neu nach Veränderung und Sinndeutung der menschlichen Situation verlangt. Dieses historische Leid ist ein von Grund auf ungerechtes Leid. Es ist nicht natürlich bedingt, wie Krankheit, Erdbeben oder Hungersnot, sondern historisch, da es von der Menschheit selbst verursacht ist<sup>2</sup>. Während das natürliche Leid die Frage nach einer Theodizee beschwor, weil man von der Voraussetzung der Gerechtigkeit und Freundlichkeit eines Wesens ausging, das man Gott nannte, warf das historisch bedingte Leid die Frage nach dem Subjekt der Geschichte auf, nach der Möglichkeit eines Sinnes und Wertes der Geschichte.

Zwischen den Befreiungstheologien und der Holocaust-Literatur sind sehr große Unterschiede festzustellen; Unterschiede, die die Verschiedenheit der Geschehnisse in Lateinamerika und im Holocaust widerspiegeln. Die Befreiungstheologie geht aus dem historischen Zusammenhang von Eroberung und Bekehrung durch Christen hervor, sie entsteht im Kontext des abendländischen Entwicklungsmythos. Die Holo-

caust-Literatur entsteht in der Zeit der historischen Verfolgung der Juden durch Christen, in einer spezifischen Zeitperiode der Säkularisierung, Industrialisierung und des Zweiten Weltkrieges. Die Befreiungstheologie spricht im Namen einer Bevölkerungsschicht. Die Literatur zum Holocaust bezeugt die Vernichtung und das Überleben einer verfolgten Rasse und enthüllt die Schrecken der Ausrottung. Die Befreiungstheologie deckt den Terror des Völkermordes auf. Diese Unterschiede können und dürfen nicht übersehen werden. Befreiungstheologie und Holocaust-Literatur erwarten, daß die Besonderheiten beider Geschehnisse in jeder Einzelheit berücksichtigt und nachhaltig akzeptiert werden.

Dennoch haben Holocaust-Literatur und Befreiungstheologie etwas miteinander gemeinsam, was unter den abendländischen religiösen Schriften einmalig ist. Beide lassen sie nämlich eine schlichte Fortsetzung des Nachdenkens und der Aktivitäten des christlichen Alltags nicht mehr zu. Und es kann gesagt werden, daß Holocaust-Literatur und Befreiungstheologie gemeinsam einen neuen theologischen Raum schaffen, in welchem eine Umgestaltung des Christentums und eine Neufassung der christlichen Theologie möglich und tatsächlich bewirkt werden. Befreiungstheologie und Literatur zum Holocaust stimmen in der grundlegenden Annahme überein, daß das massenhafte Leiden zeitgenössisches Denken und Handeln herausfordert. Christentum und christliche Theologie können sich nicht mehr damit zufrieden geben, das Leid in christlichen Texten, Symbolen oder Traditionen auf einem individuellen Niveau darzustellen und anzugehen. Sie müssen jetzt vielmehr Handeln und Reflexion im Lichte der vergangenen und zukünftig möglichen Ereignisse schlimmsten Leides kritisieren, unterbrechen und verändern. Mit der Erforschung der Frage «Wer ist dieser Mensch, der Geschichte erleidet?» unterbrechen Befreiungstheologie und Holocaust-Literatur das Christentum und christliche Theologie und spalten diese.

Christentum und christliche Theologie sollten sich mit der Vorstellung vom Menschen und seiner Geschichte beschäftigen! Dieser Imperativ kommt keineswegs überraschend. Die traditionelle, in der Gottesvorstellung begründete Bejahung des menschlichen Geschöpfes und ebenso der Glaube an die geschichtlich belegte Menschwerdung und Auferstehung des Messias betonen

die Tatsache, daß das Christentum eine mit menschlichem Leben und menschlicher Geschichte befaßte Religion ist. Theologisch gesehen waren anthropologische und historische Lehrsätze schon immer ebenso wichtig gewesen wie christologische Lehren oder Lehren von Gott. Calvin war imstande, die Einzigartigkeit des menschlichen Wesens aufgrund seiner reflektierenden Beziehung zu Gott zu erklären. Danach bedeutete Mensch sein, in einer Dank sagenden Beziehung zu Gott zu stehen. Karl Rahner, ein moderner Theologe, konnte Theologie als Anthropologie bestimmen, da der Mensch auf Gott hin immerzu offen ist. Das Suchen und Fragen des Menschen durch seine Geschichte hindurch ist für den Christen im wesentlichen eine religiöse Aufgabe und Gabe. In ihrer modernen Form aber hat die christliche Theologie Geschichte als Gelegenheit genutzt, um vom Menschen und dessen Beziehung zu Gott zu sprechen. Befreiungstheologie und Holocaust-Literatur verlangen, daß die Geschichte vor allem in ihrem aufbrechenden Charakter angenommen wird. Geschichte ist nicht verstehbar mit Hilfe der Kategorien Prozeß oder Evolution, sondern mit Hilfe von Kategorien wie: Bruch, Aufsplitterung, Leiden, Totalitarismus, Unterdrückung usw. In dieser ständigen Unterbrechung, die die Geschichte in Wirklichkeit darstellt, sind Menschen nicht nur abstrakte Subjekte; sie müssen vielmehr als wirkliche Opfer wahrgenommen werden, ebenso wie die Stimmen der Gefolterten, Vergessenen, Toten und Lebendigen; sie müssen gehört und im Lichte einer aufrichtigen christlichen Anthropologie gedeutet werden. Hier muß das Christentum unterbrochen und umgestaltet werden, weil das, was seine Existenz ausmacht, der Mensch in seiner Beziehung zu Gott nämlich, auf der Kehrseite der Geschichte nicht vergessen oder geleugnet wird.

#### *Christentum als Praxis der Solidarität*

Das Ereignis des Holocaust stellt keine theoretische Frage an den Sinn des Christentums. Es stellt als solches vielmehr eine Unterbrechung dar, die in das Zentrum des Christentums, in seinen Wesenskern rückt, was zuvor nur am Rande und als Folgeerscheinung existierte: jene Menschen, die dem Erleiden von Geschichte ausgeliefert sind. Nur aufgrund solcher Unterbrechungen eröffnen sich dem Christentum

überhaupt Möglichkeiten; die Möglichkeit «eines neuen Weges» (Gutiérrez), einer «messianischen Religion» (Johann Baptist Metz), einer grundlegenden Umgestaltung des Zeugnisses und der Reflexion christlicher Tradition<sup>3</sup>. Das Christentum muß sich einem qualitativen Wandel unterziehen und von einer mythischen und subjektiven Religion zu einer historischen und politischen (José Miguez Bonino) werden<sup>4</sup>. Dieser neue messianische Weg des Christentums kann nur dann Wirklichkeit werden, wenn das Christentum sich zu den wirklichen menschlichen Subjekten der Geschichte hinbegibt, durch die Geschichte konkret bewirkt wird. An diesem Ort ist Christentum nicht mehr nur eine Repräsentation der «allgemeinen» menschlichen Existenz im Zentrum der Geschichte, sondern eine Praxis der Solidarität mit jenen, die außerhalb stehen und Geschichte aufgrund ihrer Randstellung erleben.

Diese neue Ortsbestimmung des Christentums im konkreten menschlichen Handeln erfährt eine Vervollständigung durch die Übernahme einer radikalen Anthropologie, die die Historizität des Subjektes und seine antizipatorische Freiheitsstruktur betont. Diese drastische Anthropologie ist mit einer Geschichtsphilosophie verbunden, die sich mit der Kehrseite der Geschichte befaßt. Auf diese Weise findet das Christentum in seinem Bemühen um die Geschichte und deren Subjekt seine Sache in der Solidarität mit den Menschen, die Geschichte erleben, wieder. Das Christentum ist in seinen vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Hoffnungen für das menschliche Subjekt der Geschichte unterbrochen und umgestaltet worden, indem es sich mit jenen solidarisiert, die leiden.

Das menschliche Subjekt, um das sich das Christentum bemüht, ist der wirkliche Mensch, der in der Geschichte lebt, sich erinnert, hofft und leidet. Heutzutage hat dieser Mensch seinen Platz in der Geschichte des Leidens. Die Vorstellung vom «religiösen» Menschen schließt nunmehr den nackten, hungrigen, schmutzigen und wegen seiner Klassen- und Rassenzugehörigkeit schikanierten Menschen auf der anderen Seite der Existenz mit ein. Denn nur im Leiden selbst unterbricht der Mensch die Welt des technischen Arguments, den Tauschhandel auf den Marktplätzen und die theoretischen Ansprachen, ruft er die Vergangenheit ins Gedächtnis zurück und weckt er Hoffnung für die Zukunft. Im Leiden nur gelingt es der Freiheit, Kontinuitätsbrüche

zu vollziehen; und zwar als historische Freiheit, das heißt in und durch konkret gewirkte Geschichte entstehende Freiheit. Hier erfährt die Anthropozentrik der aufgeklärten abendländischen Welt eine Intensivierung. Das menschliche Subjekt realisiert sich als der Sitz des Wissens und der Freiheit nur aufgrund der Konstitution des Subjekts in konkret wirksamer Geschichte. Diese radikale Anthropologie enthält drei aufeinander bezogene Eigenschaften: (1) Das menschliche Subjekt ist in eine ganz bestimmte historische Situation vollkommen hineingegeben. Sie prägt aufgrund seiner Erinnerungen auch seine historische Identität. (2) Das menschliche Subjekt ist eine aktiv wirkende Kraft in der Geschichte. (3) Freiheit ist durch eine antizipatorische Struktur innerhalb des menschlichen Subjekts gekennzeichnet.

Das menschliche Subjekt gründet in einer konkreten Geschichte und stellt eine aktiv wirkende Kraft dar, deren Natur im wesentlichen durch die antizipatorische Struktur der Freiheit definiert ist. Diese antizipatorische Struktur der Freiheit ruft die Vergangenheit in der Geschichte jener zurück, die Zukunft erleben und sie in Utopie und Eschatologie vorwegnehmen. Diese Freiheit wird zum Ort eines neuen Verstehens von Transenden innerhalb der Geschichte selbst. Aufgrund dieser antizipatorischen Struktur des menschlichen Subjekts und seiner in Geschichte aktiven Kraft, hat die Transzendenz einen Wohnsitz in der Welt. Die Erinnerungen des menschlichen Subjekts, die heutzutage Erinnerungen an das Leiden von Lebenden und ebenso von Toten sind, halten seine Identität wach<sup>5</sup>. Das sich erinnernde Subjekt kann auch hoffen, da seine Erinnerungen die Transzendenz als einen Ort in der Geschichte auf ihrer Seite haben, dessen Erfüllung zwar noch aussteht, der aber ein Versprechen darstellt, die Zusage von Sinn und Wahrheit, welche in aktiver menschlicher Geschichte einmal verwirklicht werden.

Dieses menschliche Subjekt taucht für gewöhnlich nicht in der «normalen» Geschichte auf. Es zeichnet seine Geschichte vielmehr auf Bruchstücke auf, die im verschütteten Unrat von Gräbern aus Morast zu finden sind, und es macht in seinen letzten Todesschreien Geschichte. In dieser Geschichte findet das Christentum sein neues Zuhause, welches es sich nur in der Zukunft als ewig bestehend denken kann. Die Geschichtsphilosophie beinhaltet ein Verstehen dessen, was Geschichte ist, sowie die Frage

danach, wie Geschichte zu interpretieren sei. Im Einbruch der Ereignisse massiven ungerechten Leidens wird Geschichte von ihrer Kehrseite aus gesehen, als Geschichte des Leidens. Hier existiert das Subjekt als noch zu realisierendes, und es beanstandet die Tatsache, daß die Geschichte durch die Sieger geprägt und geschrieben wird.

Die Geschichte des Leids schließt zwei Begriffe ein, die zur Umgestaltung von Christentum und christlicher Theologie wichtig sind: (1) Die Dialektik der Nicht-Identität in den Vorfällen radikalen Leidens und der Erinnerung an sie, (2) den Begriff der Solidarität mit den Leidenden, den Lebenden wie den Toten. Die Geschichtsphilosophie ist eben nicht mit «Fortschritt» oder «Zyklen» befaßt, sondern mit dem drastisch ungerechten Leiden – mit Vorfällen, die so verschieden voneinander sind, wie der Holocaust vom Leiden der Armen Lateinamerikas. Diese Ereignisse können in keinerlei Sinnsystem aufgenommen werden, auch nicht in die umfassendste aller möglichen Theorien, weil sie jegliche Interpretation sprengen. In Erzählungen sind sie noch am ehesten zu bezeugen und in die Erinnerung zurückzurufen. Diese Form der Erinnerung ruft das Ereignis selbst ins Gedächtnis zurück, indem sie die noch-nicht-realisierte Freiheit des menschlichen Subjekts enthüllt und vor Augen führt. Die Dialektik der Nicht-Identität erfordert das Erzählen und ständige Wiedererzählen der Erinnerungen, die so die Identität des menschlichen Subjekts als eines Wesens deutlich machen und lebendig erhalten, das mit der Freiheit zu Geschichte und Zukunft begabt ist. Zentral für die Geschichte des Leidens ist das Erkennen der Dialektik der Nicht-Identität in diesen Ereignissen, welche gerade ein Wiederfinden des Zeugnisses als einer grundlegenden Kategorie des Christentums dringend erforderlich macht. Denn die Dialektik der Nicht-Identität, die Unmöglichkeit, diese Ereignisse in theoretischen Interpretationen oder Handlungstheorien zu erfassen, und die Unmöglichkeit, sie innerhalb der Geschichte zu korrigieren oder zu heilen, wird in den Zeugnissen selbst noch am ehesten deutlich<sup>6</sup>.

Es ist dieser Charakter der Nicht-Identität von Geschichte als Leiden, der nach einer Identifizierung in der Erinnerung, in der Hoffnung, im Leiden und in Freiheit seitens des Christentums ruft. Angesichts des Kreuzes und der Auferstehung Jesu kann diese dialektische Identifikation in der Erinnerung und Hoffnung, in Leid und Freiheit beim Namen genannt werden. Die dia-

lektische Identifizierung mit dem Kreuz und der Auferstehung entspricht jener mit dem Leid und der Freiheit. Gedächtnis und Hoffnung werden vom Menschen nicht erlebt, als seien sie mit einer Antwort zu erledigen; sie existieren vielmehr in einer Freiheit, die in der Geschichte erst noch verwirklicht werden muß.

Die Verbindung der dialektischen Nicht-Identität mit der Identifizierung in der Erinnerung und Hoffnung, in Leid und Freiheit führt zu dem zweiten Charakteristikum der Geschichte des Leids: der Solidarität mit den Leidenden, den noch Lebenden wie den bereits Toten. Als Geschichtsbegriff hebt «Solidarität» die kollektive Natur des menschlichen Subjektes besonders hervor. Das menschliche Subjekt leidet in solchen Vorfällen massiven Leides nicht als gesondertes Individuum, über das im Sinne der gleichmacherischen Standards der Aufklärung gerichtet wird, sondern als kollektiver Vertreter einer verfolgten Rasse oder marginalisierten Klasse. Die Solidarität erweitert auch das Geschichtsbewußtsein des menschlichen Subjektes über den einzelnen geschichtlichen Zeitabschnitt hinaus. Dies bedeutet, daß die Freiheitsgeschichte im positiven Sinne Leidensgeschichte ist. Und es bedeutet ebenso, daß die Solidarität mit den Toten die Glaubwürdigkeit eines jeden emanzipatorischen Projekts in der Geschichte in Zweifel zieht. Die Erinnerung an die Toten läßt eine Wiedergutmachung derart radikaler Ereignisse wie des Holocaust nicht zu.

Geschichte konzentriert sich als unterbrochene Geschichte auf das Erzählen von den Leidenden, jenen, die vernichtet wurden, und jenen, die überlebten. Hier wird Geschichte als gefährliche Erinnerung verstanden, die der gegenwärtigen historischen Erfahrung Einhalt gebietet. Geschichte vollzieht sich im Nacherzählen des realen Kampfes des historischen Subjekts, der sich in den Erinnerungen an das Leiden widerspiegelt. Wenn die radikale Anthropologie das autonome Subjekt der Aufklärung auf den Kopf stellt, indem sie das Subjekt als durch konkrete Geschichte konstituiert versteht, dann stellt die Geschichte des Leidens Geschichte auf den Kopf – indem sie von deren Kehrseite, der Geschichte des anderen, ausgeht<sup>7</sup>.

Die christliche Religion hat mit der Verwirklichung des menschlichen Subjekts im Laufe der Geschichte zu tun. Heute aber vertritt das menschliche Subjekt die konkret wirksame Geschichte tatsächlich nur in der Erinnerung, in der

Hoffnung, im Leid und in der Freiheit. Geschichte ist jetzt zur Geschichte der Leidenden geworden. Sie wird von den Außenseitern, in Folterkammern und Todeslagern – auf der Kehrseite der Geschichte also – erlitten und bezeugt. Das Christentum muß nunmehr mit den Leidenden sein. Nicht deshalb, weil das Leiden an sich einen Vorzug darstellte, sondern weil das gegenwärtige historische Subjekt sich in diesen Vorfällen offenbart.

Das Christentum sucht auf diese Weise den Lauf der Dinge aufzuhalten: Es will den Systemen Einhalt gebieten, die alles Leid zurückweisen und nach einer totalen Kur zur Eliminierung von Leid überhaupt suchen; es will das Funktionieren von Strukturen unterbrechen, die Geschichte beherrschen, anstatt sie umzugestalten; es will Theorien aufbrechen, die leugnen, daß Erinnerung und Erzählung eine aufbauende Wirkung für das menschliche Subjekt und seine Identität haben. Aufgrund der Macht der Erinnerungen und in Form von Nacherzählungen unterbricht das Christentum den Lauf der Dinge, um auf Möglichkeiten der Veränderung hinzuweisen. Es unterbricht nicht einfach nur, weil es dabei ein Moment seines Selbstverständnisses verwirklicht, sondern auch als durchaus wirksame historische Kraft. Seine Unterbrechung hat den Zweck und den Inhalt, die Erinnerung wachzurufen, sie darzustellen und der Zukunft erwartungsvoll entgegenzusehen. In seinem Engagement für das historische Subjekt, dessen Vergangenheit und Zukunft, schließt sich das Christentum jeglicher Unterbrechung des Leidens in der Geschichte an. Dieses menschliche Subjekt in seiner Beziehung zu Gott ist Inhalt und Ziel des Christentums und seiner Praxis der Solidarität mit jenen, die leiden. Und dieses menschliche Subjekt in seiner Beziehung zu Gott ist es auch, das uns eine Deutung des Christentums als Unterbrechung abnötigt, wobei diese Unterbrechung gleichzeitig auch eine Forderung nach Neugestaltung und Sinndeutung mit sich bringt.

### *Theologie als kritische und politische Theologie*

Das als Praxis der Solidarität mit den Leidenden verstandene Christentum verlangt nach einer Neuformulierung der Theologie im Hinblick auf ihre Beschaffenheit (Theologie als politische und kritische Theologie), ihre Methode (die politische Natur der menschlichen Erfahrung und die Entideologisierung der Heiligen Schrift) und ihr

Orientierungsmodell (Theologie als umgestaltende Kraft).

Wenn das Christentum selbst eine konkret wirksame Kraft in der Geschichte darstellt, indem es im Gedächtnis, in der Hoffnung, im Leiden und in Freiheit ein Zeugnis gibt, das dem des Kreuzes und der Auferstehung Jesu entspricht, dann ist Theologie eine politische Betätigung. Sie ist deshalb politisch, weil das Christentum dann von Grund auf mit der konkreten Verwirklichung menschlicher Freiheit in der Geschichte beschäftigt ist. Die Forderung, Theologie auf eine politisch relevante Weise zu betreiben, ist die Forderung danach, den historischen Bedingungen des Wissens voll Rechnung zu tragen, sich verantwortlich für die antizipatorische Struktur der menschlichen Freiheit zu zeigen und auch der Substanz einer theologischen Reflexion christlicher Praxis treu zu sein.

Diese politische Aktivität ist auch eine kritische Tätigkeit – indem sie die Bedingungen von Reflexion und Handeln erfaßt, gegenwärtige Situationen und Deutungen kritisiert und zukünftige Möglichkeiten des Denkens und Handelns entwirft. Wenn Theologie auf politische Weise betrieben wird, dann ist sie auch kritisch, und zwar um zweierlei zu bewirken: die Förderung der menschlichen Freiheit und Emanzipation. Die christliche Theologie muß nun die kritische Beziehung zwischen Theorie und Praxis zu formulieren suchen, die auf Veränderung beruht und durch einen praktischen Grund vermittelt wird. Auf diese Weise trägt Theologie einer Vermittlung zwischen vergangenen und gegenwärtigen Sinngebungen für das menschliche Subjekt Rechnung, jedoch immer nur im Kontext einer zukünftigen Bedeutung, und das heißt im Hinblick auf eine zukünftige Formung des menschlichen Subjekts in der Geschichte.

Mit ihrem Versuch, politisch und kritisch zu arbeiten, betont die Theologie zwei Aspekte ihrer Methode – die Analyse der menschlichen Erfahrung als einer politischen und die Entideologisierung der Heiligen Schrift. Christliche Theologie analysiert menschliche Erfahrung als konkrete soziopolitische Existenz. Diese Existenz ist als kollektive Existenz zu verstehen – da die grundsätzliche Charakterisierung menschlichen Lebens in seiner körperschaftlichen Verfaßtheit enthalten ist. Diese Tatsache findet ihre verschiedenartige Ausprägung in den Nationen, ethnischen Gruppen, ökonomischen und sozialen Systemen, religiösen Vereinigungen, den fa-

miliären Bezügen u. a. m. Existenz in diesem kollektiven Sinne ist auch historischer Natur, da Gruppen eine Geschichte haben und in der Geschichte in Wechselwirkung mit anderen Gruppen existieren. Das Politische steht als Horizont und Kontext der menschlichen Existenz wiederum in Zusammenhang mit der radikalen Anthropologie des Christentums, da dieses die Aktivität des menschlichen Subjektes betont, seine antizipatorische Struktur und die Geschichtlichkeit des Lebens. Die menschliche Existenz beinhaltet Tatsachen, Werte, Analysen, Kritik und Planung.

Diese Hinwendung der theologischen Methode zum politischen Kontext der menschlichen Erfahrung hat drei besondere Implikationen: (1) Der Theologe muß laufend selbstkritisch sein. (2) Es muß einen wirklichen Dialog mit anderen Methoden der Deutung und Veränderung geben. (3) Die Methode selbst unternimmt eine Hinwendung zum Politischen, indem sie Überzeugung, Umgestaltung, Rhetorik und Ethik in sich aufnimmt. Der Theologe (die Theologin) kann nicht länger seine (ihre) eigene Situation ausklammern, wenn er (sie) Theologie betreibt. Er (sie) muß sich vielmehr von Ereignissen wie dem des Holocaust unterbrechen lassen. Und er (sie) muß in einen wirklichen Dialog mit Disziplinen wie Politikwissenschaft, Wirtschaftswissenschaft und Anthropologie eintreten, um künftige Weisen der Neugestaltung analysieren und projektieren zu können. Die Theologie hat kein besonderes Wissen, das zu hüten wäre. Sie muß zur interdisziplinären Tätigkeit werden, so daß das menschliche Subjekt der konkreten Geschichte niemals wieder in Vergessenheit gerät, verleugnet oder ausgerottet wird. Also fügt die Theologie ihrer traditionellen Weise der Analyse und Systematik Rhetorik und Ethik hinzu, da beide zur imperativen und ebenso indikativen Natur der christlichen Theologie wesentlich hinzugehören.

Die Bibel bringt eine umgestaltende Vision in die theologische Diskussion ein. Sie muß jedoch in zweierlei Hinsicht einem Prozeß der Entideologisierung unterzogen werden. Zum ersten muß der Text innerhalb des konkreten soziopolitischen Kontextes und durch diesen gedeutet werden. Die Wichtigkeit des Textes wird nur verstanden, wenn man seine eigentümliche Beschaffenheit erkennt. Zum zweiten ist mit Entideologisierung die Überprüfung der systematischen Verzerrungen bzw. des irreführenden Bewußt-

seins gemeint, das innerhalb der Texte zu finden ist. Das Vorhaben der Entideologisierung fordert uns ab, die Entstellungen des Christentums auch innerhalb seiner eigenen klassischen Texte zu erkennen. Diese systematische Verzerrung muß anhand des Textes untersucht, eingestanden und verstanden werden. Die Christen können die Texte zwar nicht bereinigen. In der Erinnerung an die Schrecken, die sich aus dem Text heraus ergeben haben, und des Leidens in Vergangenheit und Gegenwart mögen Christen jedoch dazu imstande sein, ihren Glauben als ein Zeugnis zu leben, das deutlich macht, daß eine derartige Verzerrung und Verfolgung niemals wieder geschehen soll. Das neutestamentliche Vorurteil gegenüber den Juden muß ausdrücklich aufgegeben und als wirkliche Entstellung innerhalb des Christentums akzeptiert werden.

Indem wir den Wandel in der Natur der Theologie feststellen sowie den Schwerpunkt, der auf ihrer Methode liegt, können wir zusammenfassend zu einem Modell dieser Theologie kommen. Eingedenk der Orientierung auf Zukunft hin und aus der Dialektik der Geschehnisse in der Gegenwart heraus, ebenso aber auch aufgrund der Identifikation des freien menschlichen Subjekts in einer christlichen Tradition des Sich-Erinnerns, Hoffens und Leidens in Freiheit, können wir von einem Modell der umgestaltenden Theologie sprechen.

Eine zentrale Stellung in diesem Modell nimmt das Eintreten der Theologie für das Christentum als einer Praxis der Solidarität mit den Leidenden ein. Diese Praxis geschieht in einer Welt, die durch Vorfälle drastischen und ungerechten Leidens gekennzeichnet ist. Der Charakter dieser Vorfälle kann als Dialektik der Nicht-Identität bestimmt werden – die Theorie ist nicht in der Lage, sie völlig zu verstehen, die Praxis nicht, sie wieder gutzumachen. Sie erschüttern jede Illusion über die Zivilisation als Garant des Fortschritts. Diese Ereignisse unterbrechen Theorien der Emanzipation und Aufklärung, um die Identität des menschlichen Subjekts in der Leidensgeschichte zu bezeugen. Diese Welt jedoch, in der diese Theologie entstand, stellt eine Landschaft von Ereignissen massiven öffentlichen Leids dar, die daran zweifeln läßt, ob es eine menschliche Rasse geben kann, die als Urheber derartiger Vorfälle gelten könne. Aber hier ist dann auch der Horizont für diese Theologie zu finden – die aufgrund solcher Ereignisse des Leidens für das menschliche Subjekt Zeugnis ablegt als einem in

Geschichte frei handelnden Subjekt, das Geschichte und Zukunft hat. Gerade in der drastischen Natur solcher Ereignisse des Leidens offenbart sich das menschliche Subjekt als ein Wesen, dessen Identität erinnert, erhofft und in solchem Tun bezeugt werden muß.

Bezugssubjekt für die umgestaltende Theologie ist das historische Subjekt selbst, das durch eine Struktur antizipatorischer Freiheit definiert ist und heute seinen Platz in der Geschichte des

Leidens hat. Bezugsobjekt der umgestaltenden Theologie ist die fortlaufende Neugestaltung der Geschichte durch Gott und die Menschheit. Wobei das Trachten nach Neugestaltung sowohl Aufklärung und Emanzipation beinhaltet – da das historische Subjekt seine Identität im Nacherzählen von Erinnerungen konkretisiert – als auch das Entstehen von Wandel aufgrund der Praxis der Solidarisierung des Christentums mit jenen, die leiden.

<sup>1</sup> Gustavo Gutiérrez, *The Irruption of the Poor and the Christian Communities of the Common People: The Challenge of Basic Christian Communities*, Papers from the International Ecumenical Congress of Theology, ed. Sergio Torres/John Eagleson (Orbis Books, Maryknoll 1981) 108.

<sup>2</sup> Matthew L. Lamb, *Solidarity with Victims: Toward a Theology of Social Transformation* (Crossroad, New York 1982) 2–7.

<sup>3</sup> Gustavo Gutiérrez, *Liberation Praxis and Christian Faith: Frontiers of Christian Theology in Latin America*, ed. Rosino Gibellini (Orbis Books, Maryknoll 1979) 2; Johann Baptist Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums* (Matthias-Grünwald-Verlag Mainz/Chr. Kaiser Verlag München 1981).

<sup>4</sup> José Miguez Bonino, *Five Theses Toward an Understanding of the Theology of Liberation: The Expository Times* 37 (1976) 197–198.

<sup>5</sup> Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer Praktischen Fundamentaltheologie* (Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1977) 63.

<sup>6</sup> Terrence Des Pres, *The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps* (Oxford University Press, New York 1976) 28.

<sup>7</sup> Arthur A. Cohen, *The Tremendum, A Theological Interpretation of the Holocaust* (Crossroad, New York 1981) 20; Gustavo Gutiérrez, *Die historische Macht der Armen* (Mainz/München 1984).

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

REBECCA CHOPP

Machte ihren Magistergrad 1977 an der Saint Paul School of Theology. Promovierte 1983 zum Doktor der Philosophie an der Universität Chicago. Dort ist sie derzeit Professor an der Chicago Divinity School. Arbeitet auf dem Gebiet der zeitgenössischen Theologie mit besonderer Betonung neuer Formen des systematischen Denkens. Anschrift: University of Chicago, The Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

Johann Baptist Metz

Im Angesichte der Juden

Christliche Theologie nach Auschwitz

Ich habe mich schon früher zum Verhältnis von Christen und Juden nach Auschwitz geäußert\*. Dabei habe ich einen hohen, einen scharfen, für manche christlichen Ohren radikalen Ton angeschlagen. Hier kann ich dieses früher Gesagte nicht einfach wiederholen, ich möchte davon aber auch nichts zurücknehmen, sondern es bei dieser Gelegenheit fortzuführen suchen.

Sören Kierkegaard: Um zu erfahren und zu verstehen, was dies heißt, nämlich ein Christ zu sein, bedarf es immer der Wahrnehmung einer bestimmten geschichtlichen Situation. Ich gehe davon aus, daß Kierkegaard recht hat (ohne daß ich dies hier im einzelnen erläutern könnte). Die Situation, ohne deren Wahrnehmung christliche Theologie nicht weiß, wovon sie redet, heißt für uns hierzulande jedenfalls immer auch und geradezu in erster Linie: «nach Auschwitz». Ich möchte meine folgenden Überlegungen in einigen Thesen vorlegen.

1. These:

*Christliche Theologie nach Auschwitz muß endlich von der Einsicht geleitet sein, daß Christen ihre Identität nur bilden und hinreichend verstehen können im Angesichte der Juden.*