

John Pawlikowski

Der Holocaust und eine Christologie für unsere Zeit

Jeder, der auch nur ein wenig vertraut ist mit den verschiedenen Richtungen im heutigen jüdischen Denken, wird zugeben, daß der von den Nazis inszenierte Holocaust eine immer zentraler werdende Rolle in der Reflexion über die heutige religiöse jüdische Identität spielt. Es gibt sicherlich bedeutsame Unterschiede der Interpretation unter den wichtigsten Kommentatoren, zu denen unter anderen Irving Greenberg, Emil Fackenheim, Richard Rubenstein, Arthur Cohen und Elie Wiesel gehören – um nur einige wenige namentlich zu nennen.

Die meisten orthodoxen jüdischen Autoren wie z. B. Michael Wyschograd haben es nicht für möglich gehalten, in der theologischen Diskussion über den Holocaust über die traditionelle Kategorie des Bösen hinaus vorzudringen, wobei sie freilich einräumten, daß das ungeheuerliche Geschehen von Auschwitz nahe an den Punkt führt, an dem die klassischen Maßstäbe dieser Kategorie zusammenbrechen. Nichtorthodoxe Theologen und einige an den äußersten Rändern der heutigen jüdischen Orthodoxie angesiedelte wie z. B. Irving Greenberg haben gefordert, der jüdische Glaube müsse nach dem Holocaust bis zu einem gewissen Grade neuformuliert werden. Neuerdings sind in nichtorthodoxen Kreisen, vor allem in den Schriften von Eugene Borowitz, erstmals Forderungen aufgetaucht, den Holocaust zum zentralen theologischen Thema zu machen. In seinem neuesten Buch *Choices in Modern Jewish Thought: A Partisan Guide*¹ vertritt Borowitz den Standpunkt, daß der Holocaust in eine grundlegendere Diskussion integriert werden müsse, nämlich in die Diskussion über die fortdauernde Bedeutung der beherrschenden Gegenwart des Bundesgottes und deren Beziehung zur personalen Autonomie im Glaubensausdruck. Diese letztere personale Autonomie definiert er als die zentrale Wirklichkeit für das heutige jüdische theologische Denken.

Die Frage nach der religiösen Bedeutung des Holocaust wird ohne Zweifel auch in Zukunft

noch für geraume Zeit Gärungsprozesse auslösen. Es geht hier um eine Debatte, die christliche Theologen intensiv verfolgen müssen. Ich bleibe bei meiner Behauptung, daß der Holocaust das ist, was Irving Greenberg ein «Orientierungsmarken setzendes Ereignis» für unsere heutige Theologie genannt hat. Die Bestreitung dieses Anspruchs durch Borowitz und andere, die einige kritische Rückfragen dazu geäußert haben, die der Beachtung bedürfen, versagt aber bei der adäquaten Behandlung der Beziehung der Theologie zur Geschichte und bei der Erfassung der tiefgründigen Verknüpfung der Themen «personale Autonomie» einerseits und «Auschwitz» andererseits.

Wenn wir uns nun der Bedeutung des Holocaust für das christliche theologische Denken zuwenden, so scheint eine Realität unbestreitbar klar: Angesichts der zentralen Bedeutung der Christologie für den christlichen Glaubensausdruck muß der Holocaust Implikationen für diese Dimension des christlichen Glaubens haben, oder aber er kann kaum ein «Orientierungsmarken setzendes Ereignis» genannt werden.

So haben dies nur wenige systematische Theologen gesehen. Eva Fleischner kritisiert in ihrem Buch *Judaism in German Christian Theology since 1945*² mit Recht dieses Schweigen in der systematischen Theologie nach Auschwitz, besonders der systematischen Theologie in Deutschland. Nur wenige Theologen haben mit bewunderungswürdiger Sensitivität über die Leiden der Juden unter den Händen der Nazis gesprochen. Hans Küng sei als ein Beispiel genannt. Aber dieses Interesse hat – wenn überhaupt einen – doch nur wenig unmittelbaren Einfluß auf die grundlegenden theologischen Formulierungen gehabt. In den christologischen Überlegungen der Befreiungstheologen findet der Holocaust nie eine Erwähnung – ungeachtet eines gewissen geschärften Empfindens bei Gutiérrez und Bonino für die positiven Verbindungen zwischen der Bundestradiation des Exodus in den hebräischen biblischen Schriften und der Freiheitsthematik, die für das Christus-Ereignis von zentraler Bedeutung ist.

Neuerdings haben einige wenige christliche Theologen begonnen, sich mit den theologischen Dimensionen von Auschwitz auseinanderzusetzen. Und die Implikationen für die Christologie haben sich für die meisten als ein Hauptbrennpunkt erwiesen. Zu dieser Gruppe gehören Franklin Sherman, Marcel Dubois, Gregory Baum,

David Tracy, Douglas J. Hall, Clemens Thoma und besonders Jürgen Moltmann, dessen Buch *Der gekreuzigte Gott*³ den ersten umfassenden Versuch einer christologischen Äußerung darstellt, welche die Erfahrung des Holocaust mit einem Höchstmaß von Ernst behandelt. Zu einem Großteil konzentriert sich dieser erste Versuch, den Holocaust in eine Beziehung zur Christologie zu bringen, auf seine Verbindung mit dem Leidensmotiv des Kreuzes. Auf diese Verbindung will ich weiter unten in diesem Beitrag zurückkommen.

Im Zusammenhang mit den derzeitigen Entwicklungen der Theologie des Holocaust sowohl im Judentum wie im Christentum möchte ich nun ein mögliches Modell für eine Verbindung zwischen Auschwitz und dem Christus-Ereignis vorlegen. Zu diesem Zwecke wird es notwendig sein, kurz meinen allgemeinen Ansatz zur Behandlung der Implikationen für die Theologie, die im Holocaust enthalten sind, zu skizzieren.

Ich habe mich von Gelehrten wie etwa dem israelischen Historiker Uriel Tal überzeugen lassen, daß der Holocaust etwas mehr darstellt als die letzte – wenn auch grausamste – Folgerung aus der langen tragischen Geschichte des christlichen Antisemitismus. Es kann keinen Zweifel darüber geben, daß der christliche Antisemitismus ein unersetzliches Saatbeet für den Plan der Nazis lieferte, die Juden zu den ersten und besonderen Opfern ihres Anschlags auf die Menschheit zu machen. Beim Holocaust spielte aber auch der Plan mit, einen «neuen Menschen», einen «Übermenschen», zu schaffen, und zwar in einem gesellschaftlichen Rahmen, in dem wachsende technische Leistungsfähigkeit sich zusammenfand mit bürokratischer Perfektion und mit der Erosion der traditionellen religiösen Bindungen des menschlichen Verhaltens. All dies wirkte sich aus als Öffnung aller Türen für einen faktisch uneingeschränkten und moralisch unangefochtenen Gebrauch der Macht im Dienst der Umgestaltung der menschlichen Gesellschaft und letztlich sogar des Menschen selbst. Obwohl die Nazis sich anfangs gelegentlich der christlichen Kirchen und der christlichen führenden Persönlichkeiten für ihre ersten Angriffe auf die Juden bedienten, war ihre Philosophie im tiefsten Grunde ebenso entschieden antichristlich wie antijüdisch. Und ihr genau berechneter Plan eines Völkermordes zur «Erneuerung» der Menschheit hatte sowohl Homosexuelle, Zigeuner und geistig oder körperlich

Behinderte auf die Ausrottungslisten gesetzt, wie er die Unterjochung der Slawen, vor allem der polnischen Nation vorsah.

Der Angriff auf die Integrität des Menschen genau so wie auf den Begriff eines liebenden und sorgenden Gottes nimmt noch größere Ausmaße an, wenn wir uns bewußt machen, daß die Akteure Angehörige eines der kultiviertesten Völker waren, das in einer Gesellschaftsordnung lebte, die viele zu den fortgeschrittensten Gesellschaften zählten, obwohl diese doch schon aus jenem Geist erzeugt worden war, der auch diese neue «Gesellschaftsentwicklung» Gestalt annehmen ließ. Auschwitz war nicht einfach nur das Erzeugnis rasend gewordener Irrer oder klassischer politischer Despoten. Leo Kuper sagt in seinem Buch *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century* sehr zutreffend über diese besonders unheimliche Komponente des Holocaust: «Sodann gab es da die äußerst bürokratische Organisation des Völkermordes. Dies war einer seiner am meisten entmenslichten Aspekte... Bürokratische Planung und Verfahrensregeln für eine systematische Aktion des Massenmordes über einen ganzen Kontinent hinweg einzusetzen, verrät aber eine fast nicht mehr denkbare tiefgreifende Entmenschlichung.»⁴

Auschwitz eröffnete tatsächlich eine neue Äramenschlicher Möglichkeiten. Die verbrecherischen Organisatoren des Holocaust griffen die zerstörerische Seite dieser neuen Möglichkeiten auf. Indem sie dies taten, stellten sie viele traditionelle christliche theologische Begriffe in Frage, die früher als grundlegende Leitlinien menschlichen Verhaltens gedient hatten. Mit ihrem Gebrauch menschlicher Macht und Erfindungsgabe überschritten sie viele frühere Grenzen. Damit machten sie deutlich erkennbar, daß religiöse Vorstellungen unter Einschluß des grundlegenden Gottesbegriffs, die seit frühen biblischen Zeiten das menschliche Denken beherrscht hatten, mitsamt ihrem Einfluß auf das menschliche Handeln im Schwenden begriffen seien.

Die grundlegende Wirklichkeit, die durch meine Erforschung des Holocaust zutage getreten ist, ist das neue Gefühl menschlicher Freiheit bei den Theoretikern des Nationalsozialismus. Die Nazis hatten die moderne menschliche Erfahrung zumindest in einer entscheidenden Hinsicht ganz richtig eingeschätzt: Sie begriffen, daß im menschlichen Bewußtsein tiefe Veränderun-

gen im Gange seien. Unter dem Einfluß der neuen Naturwissenschaft und Technologie hatte die menschliche Gemeinschaft begonnen, sich einem Umwandlungsprozeß zu unterziehen, der zutreffenderweise als Entfesselung des Prometheus, und dies im Maßstab eines Massenprozesses, beschrieben werden kann.

Es begann das Entstehen eines Bewußtseins von menschlicher Autonomie in einem viel größeren Maßstab, als ihn die meisten christlichen Theologen vergangener Zeiten zugelassen hätten. Genau aus diesem Grunde fehlt in Borowitz' Behauptung, das Problem der personalen Autonomie konkurriere mit dem Holocaust um den zentralen Platz im heutigen theologischen Denken, ein lebenswichtiges Bindeglied. Wie ich es sehe, ist gerade die menschliche Autonomie das Hauptthema, das sich aus der Reflexion über die Auschwitz-Erfahrung ergibt.

Nach Auffassung der Nazis bestand nun die Möglichkeit, die menschliche Gesellschaft, ja vielleicht sogar die Menschheit selbst, in einem früher nicht einmal vorstellbaren Maße umzugestalten. Diese neue Möglichkeit schuf eine neue Verantwortung: die Menschheit zu befreien von den «Beschmutzern» der echten Menschlichkeit, vom Abschaum der Gesellschaft, so wie dieser von der Herrenrasse willkürlich definiert wurde. Jetzt begannen Menschen, den Tod als Lösung für die Probleme der menschlichen Existenz einzusetzen. Wie Uriel Tal behauptet hat, war die «Endlösung» als Antwort auf eine allumfassende Krise der menschlichen Person gemeint. Sie zielte auf eine totale Umwandlung der menschlichen Werte, und in ihrem Kern zielte sie auf die Sprengung der «Fesseln» des historischen Gottesgedankens mit seinen ihm zugehörigen Begriffen einer sittlichen Verantwortung, einer Erlösung, einer Sünde und einer Offenbarung.

Im Licht der Geschehnisse des Holocaust und ihm verwandter Brutalisierung menschlicher Macht ist dem heutigen Christentum die Pflicht auferlegt, Wege zu finden, wie das neue Gefühl für Freiheit, das den Menschen immer stärker zu Bewußtsein kommt, behauptet werden kann, indem es in die richtigen und dem Aufbau dienenden Bahnen gelenkt wird. Christlicher Glaube in der Zeit nach dem Holocaust muß diese Entwicklung eines neuen Sinnes für menschliche Befreiung und Erhebung als einen positiven und zentralen Teil der menschlichen Heilsgeschichte voll anerkennen und willkommen heißen. Aber die Erfahrungen der Nazizeit werden jeden wil-

den Applaus für dieses neue Gefühl menschlicher Freiheit notwendigerweise dämpfen. Die Herausforderung, vor die das Christentum sich stellt, ist die Frage, ob es heute fähig ist, ein Verständnis und eine Erfahrung der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen zu vermitteln, welche diese neuentdeckte Macht und Freiheit auf eine aufbauende und schöpferische Weise leiten können. Irgendwie müssen Gottesbegegnung im Glauben und Ausdruck dieses Glaubens heute solcherart sein, daß sie verhindern können, daß die neu entdeckte schöpferische Kraft der Menschheit wieder umgewandelt wird in die zerstörerische Gewalt, wie wir sie im Holocaust sich in all ihrer Häßlichkeit haben enthüllen sehen.

Wenn dies auf eine sinnvolle Weise verwirklicht werden soll, werden wir ein neues Empfinden für Transzendenz wiederentdecken müssen. Die Menschen werden wieder den Kontakt mit einer personalen Macht jenseits ihrer selbst erfahren müssen, einer Macht, welche die zerstörerischen Tendenzen, die immer noch in der Menschheit lauern, heilt. Der Holocaust hat allzu vereinfachende Begriffe von einem «Herrgott» zerstört. Hier ist ein Punkt erreicht, an dem ich mich sehr viel näher bei Irving Greenberg und Arthur Cohen wiederfinde als bei Eugen Borowitz, der immer noch eine «Herrgott»-Sprache verwendet. Aber der Holocaust wird uns auch nicht zufrieden bleiben lassen mit ihren derzeit vertretenen Standpunkten und ebenso nicht mit der radikaleren Sicht Richard Rubenstein's. Der Holocaust hat unser Bedürfnis enthüllt, ein Empfinden für einen «verlockenden Gott» zu bewahren, *verlockend*, weil wir durch die symbolische Begegnung mit diesem Gott eine Heilung, eine Stärkung und Bestätigung erfahren haben, welche alle scheinbare Notwendigkeit, unsere Menschlichkeit durch den zerstörerischen, ja todbringenden Gebrauch menschlicher Kraft zu behaupten, vergessen läßt. Dieser Sinn für einen verlockenden elterlichen Gott, der uns unsere Menschlichkeit als ein Geschenk hat zukommen lassen, der an unserer Verwundbarkeit teilhat durch das Kreuz, ist die Grundlegung eines unserer heutigen Gesellschaft angemessenen Ethos.

So habe ich das Empfinden, daß es kein sinnvolles Gespräch über die Bedeutung des Holocaust für die Christologie gibt, ohne daß man zunächst einmal die Frage aufwirft, welche Verbindung zwischen den Themen Auschwitz einer-

seits und Gott andererseits besteht. David Tracy hat vollkommen Recht mit der im folgenden referierten Beobachtung: «Soweit ich es beurteilen kann, bedarf die allerletzte theologische Frage, die nach dem Gottesverständnis, noch vielen Nachdenkens bei den katholischen Theologen. Und außerdem kann die Lehre von Gott, wie Schleiermacher zu Recht nachdrücklich betonte, nie irgendeine unter anderen Lehren für die Theologie sein, sondern muß alle anderen Lehrstücke durchdringen. Hier hat die jüdische Theologie mit ihren Reflexionen über die Wirklichkeit Gottes seit dem *tremendum* des Holocaust den Weg für alles ernste theologische Denken gewiesen.»⁵

Jede relevante Diskussion über die Christologie muß das Christus-Ereignis unmittelbar auf das Gottesproblem, wie es sich aus der Erfahrung des Holocaust ergibt, beziehen. Solche Beziehungen, soweit sie bis heute entworfen worden sind, haben ihren zentralen Bezugspunkt, wie wir schon gesehen haben, im Kreuz und seinen Verbindungen mit den Leiden des jüdischen Volkes. Der lutherische Ethiker Franklin Sherman hat im Kreuz Christi «das Symbol des Todesnot leidenden Gottes» entdeckt. Die einzige noch legitime Theodizee im Lichte des Holocaust ist für Sherman eine solche, die im Christus-Ereignis die Offenbarung von Gottes Teilnahme an den Leiden von Menschen begreift, welche dann ihrerseits aufgefordert sind, an den Leiden Gottes teilzunehmen. «Nach Auschwitz können wir von Gott nur noch als von dem sprechen, der uns zu einer neuen Einheit ruft, zu einer Einheit zwischen Brüdern, zu einer brüderlichen Einheit nicht nur *auch* zwischen Juden und Christen, sondern ganz besonders zwischen Juden und Christen.»⁶

Douglas Hall schlägt einen ähnlichen Ton an: Nach dem Holocaust verleiht einzig und allein die Theologie des Kreuzes der eigentlichen Bedeutung der Inkarnation Ausdruck. Einzig und allein eine derart akzentuierte Christologie beschreibt die wirkliche Verbindung zwischen Gott und Mensch, die eine Konsequenz der Fleischwerdung des Wortes ist. Sie tut dies durch die Betonung der Solidarität Gottes mit der leidenden Menschheit. Als integrierende Verbindung der Holocaust-Erfahrung entwirft eine Christologie mit dem Kreuz als ihrem zentralen Brennpunkt zugleich eine Soteriologie der Solidarität, welche das Kreuz Jesu als Ort der brüderlichen Einigung mit dem jüdischen Volk und

mit allen, die menschliche Befreiung und Frieden suchen, und nicht als Ort des Ausschlusses aufrichtet: «Der Glaube Israels ist unbegreiflich, wenn wir als seinen Kern nicht einen leidenden Gott sehen, dessen Solidarität mit der Menschheit so abgrundtief ist, daß «das Kreuz im Herzen Gottes» (H. Wheller Robinson) sich ständig aufs neue in der Geschichte inkarnieren muß. Wenn man die Werke Elie Wiesels liest, erkennt man als Christ, daß er diese unübertreffliche Ähnlichkeit mit dem Volk Israel in sich selbst trägt.»⁷

Die umfassendste Behandlung der Verbindung zwischen Christologie und Holocaust bis jetzt ist zu finden in den Werken von Jürgen Moltmann, insbesondere in seinem Buch *Der gekreuzigte Gott*. Er deutet Auschwitz als die bis heute dramatischste Offenbarung der grundlegenden Bedeutung des Christus-Ereignisses: Gott kann Menschen retten und heil machen, Israel eingeschlossen, weil er am Kreuz an eben ihrem Leiden teilgenommen hat. Nach dem Holocaust noch Theologie zu treiben, wäre nach Moltmann ein sinnloses Unterfangen, «wäre nicht das *Sch'ma Jisrael* und das Gebet des Herrn in Auschwitz selbst gebetet worden, wäre nicht Gott selbst in Auschwitz gewesen, als der Leidende mit den Gefolterten und Ermordeten. Jede andere Antwort wäre Blasphemie. Ein absoluter Gott würde uns gleichgültig machen. Der Gott der Tat und des Erfolgs würde uns die Toten vergessen lassen, die wir doch noch nicht vergessen können. Gott als Nichts aber würde die ganze Welt zu einem Konzentrationslager werden lassen.»⁸

Moltmann fügt noch hinzu, daß die «Theologie der Verwundbarkeit Gottes», die aus einem Bedenken der *Shoah* (das ist der in jüdischen Kreisen bevorzugte Ausdruck für den Holocaust) entspringt, tiefe Wurzeln sowohl in der rabbinischen Theologie wie in Abraham Heschels Begriff des «göttlichen Pathos» hat.

Die Theologie der Verwundbarkeit Gottes bietet uns einen bedeutsamen Ausgangspunkt für eine Christologie nach dem Holocaust. Zum einen schafft sie ein enges Band zwischen der Christologie und dem grundlegenden Gottesproblem. Zugleich eröffnet sie uns einen Zugang zu der gesamten Frage der doppelten Verantwortung, der Verantwortung Gottes und der Verantwortung des Menschen, in der Zeit des Holocaust. Wie der Interpret des Holocaust Elie Wiesel selbst vermerkt hat, hat man die Last allzu oft ausschließlich auf Gottes Schultern geladen.

Der Holocaust – das soll hier ganz deutlich gesagt sein – ist auch eine Bestreitung jeder Art naiv-positiver Deutung der Möglichkeiten des Menschen. Die Betonung des Kreuzes in der Theologie des Holocaust bringt uns das Verständnis dafür nahe, daß Gott einen Preis zu zahlen hatte für die Freiheit, die er der Menschheit im uranfänglichen göttlichen Schöpfungsakt zgedacht hatte. Gott mußte leiden, als die Menschheit diese Freiheit mißbrauchte, wie dies im Holocaust massenhaft geschah.

Aber die Theologie des Holocaust, die ihren Brennpunkt im Kreuz hat, hat auch Aspekte, die dem sensiblen Christen Unbehagen bereiten können. Da muß sich etwa im Blick auf die gewichtige christliche Komplizenschaft mit dem Nazi-Unternehmen die Frage nach der Schicklichkeit der Verbindung der Theologie des Kreuzes mit der Auschwitz-Erfahrung aufdrängen. A. Roy Eckardt ist besonders energisch in diesem Punkt, wenn er den Standpunkt vertritt, daß es an Blasphemie grenze, wenn man solche Ansprüche geltend machen wolle. Er glaubt auch, daß «im Vergleich zu gewissen anderen Leiden der Tod Jesu ziemlich unbedeutend werde». Eine andere Gefahr in einer Christologie nach dem Kreuzesmodell in der Zeit nach dem Holocaust sieht Eckardt darin, daß sie einen übertrieben «machtlosen» Plan für menschliches Leben in religiösem Kontext erzeugen könnte, der zur Vernichtung sowohl der Juden wie der Christen führen könnte⁹.

Es sei noch hinzugefügt, daß die christliche Theologie das Kreuz immer als einen freiwilligen Akt von seiten Gottes und Jesu beschrieben hat. Das Kreuz kann als Erlösungswirklichkeit nur dann gedeutet werden, wenn es gesehen wird als Aufgipfelung und Folge von Jesu tätigem Dienst. Auschwitz aber war weder freiwillig noch in irgendeinem Sinne erlösend.

Schließlich sind auch einige Zweifel angemeldet worden, ob die Theologie des Leidens Gottes, die im jüdischen religiösen Denken zu finden ist, der Theologie von Kreuz und Holocaust wirklich so ähnlich ist wie Moltmann und Sherman geltend machen.

Eckardt hat seine Kritik des Kreuzes nach dem Holocaust übertrieben, obwohl viele seiner Einwände ernst genommen werden müssen. Die Antwort könnte darin liegen, die Perspektiven, die von Moltmann, Sherman, Hall und anderen angeboten worden sind, in eine weitergespannte christologische Gesamtschau zu integrieren. Ich

meine eine Gesamtschau, die ich in Form eines Vorentwurfs in meinem Buch *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue*¹⁰ zu skizzieren versucht habe. Sie hat ihren Mittelpunkt in einem Verständnis der Wirklichkeit der Inkarnation, der Fleischwerdung des Wortes Gottes, wonach diese für das Christus-Ereignis viel zentraler ist als jede Behauptung der Erfüllung messianischer Verheißungen.

Ausgehend von einem Verständnis des Dienstes Jesu als etwas, was von der geschärften Sensibilität für die intime Beziehung zwischen Gott und Mensch herkommt, die in der pharisäischen Revolution im Judentum während der Zeit des Zweiten Tempels aufgekommen war, suchten die christologischen Ansprüche, welche die Kirche im Zuge der Reflexion auf diesen Dienst erhob, eine neue Sensibilität dafür zum Ausdruck zu bringen, wie tief das Menschsein in die göttliche Selbstdefinition eingebettet ist. Die letzte Bedeutung dieser Christologie liegt in ihrer Offenbarung der herrlichen Größe des Menschseins, eine notwendige Korrektur zu dem erniedrigenden Paternalismus, der in der Vergangenheit so oft die Beziehung zwischen Gott und Mensch gekennzeichnet hatte.

In meiner Sicht waren die Furcht und der Paternalismus, die in der Vergangenheit mit der Behauptung einer Beziehung zwischen Gott und Mensch assoziiert wurden, wenigstens zum Teil verantwortlich für den Versuch des Nationalsozialismus, eine totale Umkehrung der Sinndeutung des Menschseins hervorzubringen – um auf Uriel Tals Analyse zurückzugreifen – und so schließlich und endlich die Übermacht über den Schöpfergott zu gewinnen.

Eine Inkarnations-Christologie kann dem Menschen helfen, sich dessen bewußt zu werden, daß er am Leben und an der Existenz Gottes selbst Teil hat. Der Mensch bleibt Geschöpf. Die Kluft zwischen dem Menschsein im Menschen und dem Menschsein in der Gottheit ist nicht überbrückt worden. Es ist aber auch unverkennbar, daß eine direkte Verbindung existiert: Die beiden Arten von Menschsein können einander berühren. Der Kampf des Menschen um Selbstidentität gegenüber dem Schöpfergott ist grundsätzlich zu einem Ende gekommen, obwohl ihre letzte Verwirklichung noch in der Zukunft liegt. In diesem Sinne kann man wirklich sagen, daß Christus weiter daran wirkt, der Menschheit Heilung in ihrer Wurzel zu bringen: nämlich die Ganzheit.

Durch ein rechtes Verständnis der Bedeutung des Christus-Ereignisses können Menschen geheilt werden, können sie endlich die Ursünde des Stolzes überwinden, das Verlangen, den Schöpfer in Macht und Rang als ihren Rivalen zu verdrängen, das im innersten Kern der Geschehnisse wirksam war, die zum Holocaust führten. Kritisch zu diesem Bewußtsein verhält sich die Einsicht in Gottes selbstaufgelegte Beschränkung, wie sie am Kreuz sichtbar wurde. Das ist der Punkt, an dem Moltmanns Theologie eine absolut entscheidende Funktion erhält, wenn sie auch noch unvollständig sein mag. Jetzt können Menschen durch Christus erkennen, daß sie zu einem ewigen Geschick vorausbestimmt sind in ihrer Einzigartigkeit und Individualität. Gott will letzten Endes nicht versuchen, sie total in das göttliche Sein zurück zu absorbieren. Tatsächlich ist offenkundig geworden, daß Gott den Menschen diesen Grad von ewiger Unterschiedenheit und von Freiheit im Handeln zugestehen muß, um volle Reife erreichen zu können, um endgültigerweise und in vollem Maße Gott zu werden. Das ist, nebenbei bemerkt, ein Gesichtspunkt, der sein Echo auch in der jüdischen mystischen Literatur findet, welche von Gottes Selbstbindung in seiner Entscheidung, Schöpfer zu werden, spricht.

Ich möchte hier die These vertreten, daß der Holocaust gleichzeitig den letzten Ausdruck sowohl der Freiheit des Menschen wie auch des Bösen darstellt: Beide sind aufs engste untereinander verknüpft. Der uranfängliche Schöpfungsakt bildete die Befreiung des Menschseins aus seiner völligen Einschließung in die Gottheit. Der Schöpfergott erkannte an, daß es notwendig sei, einen Teil des göttlichen Menschseins gehen zu lassen als einen Teil der Entwicklung des schöpferischen Potentials Gottes. Aber dieser Teil von Gottes Menschsein, der eine unabhängige Existenz annahm, war nun mit der Aufgabe konfrontiert, seine eigene Identität aufzurichten. Zeitweise herrschte ein starkes Verlangen, den Schöpfer zu verdrängen und zu ersetzen. Hier liegen die Wurzeln des Bösen im Menschen. Aber bis zum Beginn der Neuzeit hielt die Furcht vor der Strafe Gottes dieses Verlangen in Schach. Durch die Aufklärung, durch Nietzsche und andere Befreiungsbewegungen jener Zeit wurde dies alles anders. Die Menschen begannen die Furcht vor göttlicher Vergeltung, welche das menschliche Verhalten in der Vergangenheit unter Kontrolle gehalten hatte, zu verlieren.

Die Nazis glaubten ganz ohne allen Zweifel, sie seien die letztzuständigen Schiedsrichter darüber, was Recht und was Unrecht sei, geworden. Dieses neue Freiheitsgefühl, diese wachsende Erfahrung der Entfesselung des Prometheus in der westlichen Gesellschaft, verbunden mit dem ungelösten Identitätsproblem in der Menschheit führte in Nazideutschland zu einem katastrophalen Plan der Menschenvernichtung. Die letzte Behauptung menschlicher Freiheit von Gott in unserer Zeit, welche der Holocaust darstellte, könnte tatsächlich den Beginn der endgültigen Lösung dieses Konfliktes anzeigen.

Wenn die Menschheit endlich erkennt, welche Zerstörung sie anrichten kann, wenn sie den Schöpfer völlig ablehnt, wie sie dies im Holocaust getan hat, wenn sie eine solche Ablehnung als Verkehrung und nicht als Behauptung menschlicher Freiheit erkennt, dann könnte eine neue Phase menschlichen Bewußtseins aufdämmern. Dann könnten wir endlich das Übel an der Wurzel zu packen kriegen, nämlich den jahrhundertelangen Kampf der Menschengemeinschaft für den Ausbau ihrer eigenen Identität durch die Überwindung Gottes. Die Macht des Bösen wird nur dann weichen, wenn die Menschheit sich entwickeln lernt entlang der Leitlinie eines Bewußtseins ihrer tiefgründigen Würde aufgrund ihrer durch Christus empfangenen Verbindung mit Gott; dem sollte entsprechen eine Gesinnung der Demut, erzeugt von einer tief eindringenden Konfrontation mit der Verwüstung, die hervorzubringen sie fähig ist, wenn sie sich ihrer eigenen Weisheit überläßt; eine Gesinnung tiefgründender Demut, geweckt durch die Erfahrung der heilenden Macht, die uns gegenwärtig wird im letztendlichen Schöpfer menschlicher Macht – dies ist entscheidend. An diesem Punkt, an dem Demut als kritische Antwort auf die Erfahrung des Holocaust in den Blick kommt, schließe ich mich zusammen mit dem Ethiker Stanley Hauerwas und seinen Überlegungen zu Auschwitz – auch wenn wir dann im Blick auf verschiedene Konsequenzen dieses Geschehens wieder auseinandergehen¹¹.

Nur diese Integration der Gesinnung der Demut in das menschliche Bewußtsein wird endlich das Böse überwinden und solche Versuche wie den Holocaust, in denen die Menschheit versucht, sich selbst über den Schöpfer zu erheben, neutralisieren. Diese menschliche Selbstverwirklichung wird eher zustande kommen im Licht der Einsicht in die Verwundbarkeit Gottes, welche

der Holocaust auf solch dramatische Weise offenkundig machte. Es ist jetzt nicht mehr «ungöttlich», seine Abhängigkeit von anderen erkennen zu lassen – der Schöpfer selbst hat dies getan. Die Vollreife, die lebenswichtig ist für den menschlichen Vollzug des Mit-Schöpfertums, fordert die Bejahung dieser wechselseitigen Abhängigkeit, für welche die Nazis blind waren.

Ich möchte auch noch hinzufügen, daß die tiefinnere Heilung der Person, die aus einem angemessenen Verständnis einer Inkarnationschristologie hervorgeht, wenn sie völlige Ganzheit und völliges Heil bewirken soll, verbunden werden muß mit dem Bewußtsein der wechselseitigen Abhängigkeit innerhalb der Gemeinschaft, wie der Sinai-Bundesschluß sie offenbart hat. Obgleich dieser Beitrag sich auf das Thema Christologie und Holocaust konzentriert hat, so muß doch jede Bedeutung der Christologie in einer Zeit nach dem Holocaust in den weiteren Zusammenhang der bleibenden Verbindungen des Christentums zum Judentum und anderen Weltreligionen gestellt werden.

Zu diesem Zeitpunkt muß zugegeben werden, daß der gläubige Jude und der gläubige Christ die Theologie nach dem Holocaust in etwas verschiedenen Richtungen entwerfen mögen. Dies aber ist ein Thema, das an dieser Stelle nicht bearbeitet werden kann. Es muß aber betont werden, daß die oben wiedergegebenen vorgängigen Überlegungen über die Bedeutung der Christologie keineswegs unterstellen wollen, es gebe für Gläubige keinerlei andere Antwort auf

die Erfahrung des Holocaust außer der christlichen Christologie. Diese Meinung ist offenbar eine Falle, in die Jürgen Moltmann mit seinem Buch *Der gekreuzigte Gott* geraten ist.

Der Holocaust hat unbestreitbar viele der üblichen christologischen Behauptungen unterhöhlt. Er hat jeden christologischen Ansatz, welcher Juden und Judentum als eine Art religiöser Restbestände schildert, zu einer moralischen Schamlosigkeit gemacht. Der Holocaust zwingt uns auch, Gottes Abhängigkeit von der Menschengemeinschaft intensiver zu werten; etwas davon ist auch in der «Abba-Erfahrung» eingeschlossen, die Edward Schillebeeckx so ausführlich herausgearbeitet hat. Und «optimistische» Theologen wie die Befreiungstheologen müßten eigentlich viel ernster auch solche dämonische Ereignisse wie Auschwitz behandeln.

Die Kernbedeutung der Christologie aber bleibt trotz dem Holocaust bestehen. Tatsächlich möchte ich behaupten, daß diese Kernbedeutung sogar von noch dringenderer Aktualität geworden ist im Licht von Auschwitz, das wir in wachsendem Maße nicht als eine bloß isolierte Periode in der Geschichte der neueren Zeit, sondern als einen Wendepunkt zu bewerten lernen, als Beginn einer neuen Ära, in der die Verbindung von technologischem Fortschritt, Wucherung der Bürokratie und Schwächung der überlieferten sittlichen Bindungen sich so verschmolzen haben, daß Menschenvernichtung zu einer allzeit gegenwärtigen Möglichkeit geworden ist.

¹ Eugene Borowitz, *Choices in Modern Jewish Thought. A Partisan Guide* (Behrman House, New York 1983).

² Eva Fleischner, *Judaism in German Christian Theology since 1945* (Scarecrow Press, Metuchen/NJ 1975).

³ Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (Chr. Kaiser Verlag, München 1981).

⁴ Leo Kuper, *Genocide. It's Political Use in the Twentieth Century* (Yale University Press, New Haven/CT 1982) 120.

⁵ David Tracy, *Religious Values after Holocaust. A Catholic View: Abraham J. Peck* (Hg.), *Jews and Christians after the Holocaust* (Fortress Press, Philadelphia 1982) 101.

⁶ Franklin Sherman, *Speaking of God after Auschwitz: Worldview 17* (1974/9, September) 29; vgl. auch Shermans Aufsatz zum gleichen Thema: Paul D. Opsahl/Marc H. Tannenbaum (Hgg.), *Speaking of God Today* (Fortress Press, Philadelphia 1974).

⁷ Douglas Hall, *Rethinking Christ: Alan T. Davies* (Hg.), *Antisemitism and the Foundations of Christianity* (Paulist Press, New York 1979) 183.

⁸ Jürgen Moltmann, *The Crucified God: Theology Today* 31 (1974/1, April) 9.

⁹ A. Roy Eckardt, *Christians and Jews: Along a Theological Frontier: Encounter* 40 (1979/2, September) 102.

¹⁰ John Pawlikowski, *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue* (Paulist Press, Ramsey/NJ 1982).

¹¹ Stanley Hauerwas, *Jews and Christians Among the Nations: Cross Currents* 31 (Frühling 1981) 34.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOHN PAWLIKOWSKI

Mitglied des Servitenordens. Professor der Theologie der Catholic Theological Union (Chicago Cluster of Theological Schools), Chicago/Ill. (USA). Veröffentlichungen: Mehrere Bücher zum jüdisch-christlichen Dialog. Das neueste davon: *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue* (Paulist Press, Ramsey/NJ 1982). Anschrift: Catholic Theological Union, Chicago Cluster of Theological Schools, 5401 South Cornell Ave., Chicago, Ill. 60615, USA.