

Mary Knutsen

## Der Holocaust in Theologie und Philosophie: Die Wahrheitsfrage

In einem wichtigen Aufsatz mit dem Titel «Christen und Juden nach Auschwitz» sagt J.B. Metz den heutigen christlichen Theologen klar, was zu tun ist: «...keine Theologie mehr zu treiben, die so angelegt ist, daß sie von Auschwitz unberührt bleibt bzw. unberührt bleiben könnte.»<sup>1</sup> Und im Laufe seiner Überlegungen darüber, was jener Imperativ für die heutige christliche Theologie und das jüdisch-christliche Gespräch bedeuten könne, spricht er folgende sich auf die Wahrheitsfrage beziehende Warnung aus: «Alles ist an Auschwitz zu messen. Auch unsere christliche Art, die *Wahrheitsfrage* ins Spiel zu bringen ... Aber sich der Wahrheit stellen, heißt hier zunächst: der Wahrheit von Auschwitz nicht ausweichen und die Entschuldigungsmythen und Verharmlosungsmechanismen, die längst unter Christen grassieren, rücksichtslos entlarven ... Im übrigen empfiehlt sich für Christen ... ein höchst sensibler Umgang mit dem Begriff der Wahrheit. Zu oft nämlich wurde er bzw. das, was Christen allzu sieghaft und mitleidlos für ihn ausgaben, zur Waffe, zur Folter und zum Verfolgungsinstrument gegenüber den Juden.»<sup>2</sup>

Ausgangspunkt dieses Aufsatzes ist der Wille, jenen Imperativ und jene Warnung ernstzunehmen. Dadurch stellt er sich eine besondere, zweifache Aufgabe: erstens über die Bedeutung und die Folgen jenes Imperativs für die heutige

christliche Theologie zu reflektieren und dann durch diese Reflexion und in ihr nochmals, dieses Mal aber auf eine zutiefst kritische Weise, die wirklich «an Auschwitz gemessen» ist, die zentrale Wahrheitsfrage zu stellen. Denn durch diese Reflexion hoffe ich auch darzulegen, daß das christliche theologische Denken weiter gehen muß, als man das im allgemeinen annimmt: daß es nötig ist, die Frage nach der Ideologie und mit ihr die normative Frage nach den Voraussetzungen und Kriterien des nichtideologischen Diskurses in die Mitte der christlichen theologischen Reflexion über die Wahrheit des religiösen und theologischen Diskurses selbst zu stellen.

### *I. Die heutige Situation*

«Keine Theologie mehr ... treiben, die so angelegt ist, daß sie von Auschwitz unberührt bleibt bzw. unberührt bleiben könnte»: Schon in dieser einfach formulierten, dennoch äußerst anspruchsvollen Aufforderung ist es möglich, eine bestimmte Folge von Gedankenschritten zu erkennen. An erster und an wichtigster Stelle liegt dem Imperativ ein Indikativ, die Feststellung einer Tatsache, zugrunde: Auschwitz ist geschehen. Sofort aber folgt darauf, daß dieses Geschehen etwas anderes ist als irgendein Geschehen in der historischen Kette der Ereignisse, denn dieses Geschehen dient dazu, zwischen Theologien vorher und Theologien nachher zu unterscheiden; es handelt sich um ein Ereignis, das Epochen voneinander abgrenzt.

Der nächste Schritt ist, daß diese Aufforderung wenigstens auch beinhaltet, daß die christlichen Theologien das alles anerkennen und davon berührt werden. Gleichzeitig wird gefordert, daß das christliche theologische Denken so sei, daß es prinzipiell dies alles anerkennen kann und sich dafür öffnet, durch dieses Geschehen verändert zu werden. Somit wird nicht nur jede heutige Theologie, die von Auschwitz unberührt bleibt, sondern auch jede, die «unberührt bleiben könnte», als heute angesichts von Auschwitz noch mögliche Theologie ausgeschlossen. Um was für ein theologisches Denken soll es sich dabei handeln? Was geschieht, wenn ein solches Denken auf die unaufhebbare Aktualität von Auschwitz stößt?

Von dieser Folge von Gedankenschritten und Fragen wollen wir hier unsere Reflexion leiten lassen, und dabei fangen wir, wie es sich gehört, mit dem Indikativ an: Auschwitz ist geschehen.

Diese Tatsache ist aber nicht nur unser Ausgangspunkt, denn wir müssen auf sie dauernd wieder zurückkommen, und wir werden mit ihr auch enden. Man kann ja diesen gesamten Aufsatz als den Versuch verstehen, die im ersten Abschnitt schon gegebene Interpretation jenes Geschehens weiter zu entfalten. Nun aber müssen wir hier zuerst einmal mit diesem Ausgangspunkt anfangen.

Damit dieses erschreckende Wort «Auschwitz» seine historische Konkretheit und mit ihr auch seinen Schrecken nicht verliert, wollen wir damit anfangen, die mit dem Wort angedeutete Wirklichkeit so unverblümt wie möglich zu bezeichnen: Im Herzen der kulturellen, gesellschaftlichen und geschichtlichen, weitgehend christlichen Wirklichkeit, die die europäische Zivilisation ist, wurden mit einmaliger Schonungslosigkeit und Zielstrebigkeit die systematische Folter und Ermordung von Millionen und Abermillionen jüdischer Kinder, Frauen und Männer mit der aktiven oder passiven Komplizenschaft unzähliger Tausender betrieben, während die gesamte Welt schwieg. In jedem von Hitler eroberten Land Europas wurden mit der einzigen Ausnahme von Dänemark und Finnland Millionen Menschen vom Säugling bis zum Greis gejagt, oft psychisch und physisch gefoltert und ermordet, deren einziges Vergehen darin bestand, daß sie, wo sie doch «rassisch» als Juden definiert waren, es wagten, noch Mensch zu sein und zu leben. Für diese Juden, die in Ländern lebten, welche unter totaler und unmittelbarer deutscher Herrschaft standen, gab es kein Entkommen: Neunzig Prozent wurden vernichtet: 3 Millionen polnische Juden, 228 000 Juden aus den baltischen Ländern, 210 000 aus Deutschland und Österreich, 80 000 aus dem Protektorat Böhmen und Mähren, 1 352 000 aus Weißrußland, der Ukraine und Rußland. Auch andere Länder überließen ihre Juden dem Tod: 105 000 aus den Niederlanden, 54 000 aus Griechenland, 90 000 aus Frankreich, weitere Tausende aus der Slowakei, aus Ungarn, Belgien, Jugoslawien, Rumänien, Norwegen, Bulgarien, Italien, Luxemburg<sup>3</sup>.

Diese Zahlen und diese Geographie des Todes rufen Bestürzung hervor. Und dennoch sind sie nur der Anfang unseres Abstieges in die konkrete Wirklichkeit, für die das Wort Auschwitz steht. Menschlicher Geist und menschliche Phantasie versagen schon angesichts des schieren Ausmaßes dieser Maschinerie der Entmenschlichung

und des Todes, angesichts der erschreckenden Anzahl der Ermordeten und angesichts jener noch immer stummen Millionen, die dies aktiv oder dadurch, daß sie schwiegen und es geschehen ließen, ermöglichten. Sie schauern angesichts der abgründigen Tiefe des Hasses, der sich hier aufschließt, angesichts der unaussprechlichen, nur in sich selbst begründeten Bosheit einer von Menschen ausgelösten, unerbittlichen Automatik, die an militärischen und politischen Zielen vorbei, ja gegen sie, ihr einziges Ziel nicht nur im Töten fand, sondern auch in der äußersten Entwürdigung und im unsagbarsten Leiden der zu Tötenden. Schließlich sind sie erschüttert von der unergründlichen Aktualität, vom unendlich konkreten Detail dieses menschlichen Leidens und Sterbens und von der absoluten Unmöglichkeit, sich mit ihnen abzufinden. Die herzerreißenden, gebrochenen Stimmen der Opfer und Überlebenden, die Geschichten und Bilder, welche jedes noch menschliche Vorstellungsvermögen überfordern, die sogar noch unvorstellbarere und schmerzlichere Leere des Nichtmehrda-seins der Tausende und Abertausende, die in jenen grauenhaften Geschichten zum Schweigen gebracht worden sind: Nur das alles hat die Kraft und die Autorität, um die konkrete Aktualität und die unendliche Brutalität und Unmenschlichkeit jener vom Wort «Auschwitz» symbolisierten Realität vor Augen zu rufen. Hier sind kein philosophischer und kein christlicher Triumphalismus, keine fertigen Gemeinplätze und allgemeinen Sätze über den «Sinn» eines solchen Leidens oder über die Notwendigkeit bestimmter «Momente» in der Geschichte erlaubt. Hier ist es nicht zulässig, alles fein säuberlich mit christlichen theologischen Kategorien «abzudecken». Alle stehen nackt und verletzbar da vor der erschreckenden Autorität jener Stimmen, vor der erdrückenden Aktualität und unendlichen Nichthinnehmbarkeit jener Tatsache: Auschwitz ist geschehen.

Aber bereits aus diesem Geschehen, das schon an sich mehr als ein historisches Ereignis unter anderen ist, geht ein anderer Indikativ, eine andere Feststellung einer Tatsache, hervor: Auschwitz berührt uns alle und fordert uns alle heraus. Es fordert uns erstens als menschliche Wesen heraus, als Personen, die noch fähig sind, angesichts des Leidens anderer zu erschrecken und mitzufühlen. Es fordert uns aber auch als Beteiligte und Erben jener geschichtlichen, kulturellen und religiösen Welt heraus, in der das

alles geschah und die nun dadurch auf nicht mehr rückgängig zu machende Weise gealtert und verletzbar geworden ist. Als Beteiligte in einer kulturellen und historischen, von religiösen, philosophischen, politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und sprachlichen Traditionen und Geschichten geprägten Welt, die nun unwiderfölich davon gezeichnet ist, daß das alles geschehen ist, und vor der Notwendigkeit stehend, uns in einer so konkret gezeichneten Welt neu zu verstehen, kann keiner von uns «hinter» jenes Geschehen zurückgehen oder sich seiner unwiderfölichen und unergründlichen Aktualität entziehen, um an ihm «vorbei» zu gehen. Das alles können wir nur verstehen in einer nun aufgebrochenen Geschichte, in Traditionen, die durch die Wirklichkeit von Auschwitz verletzlich geworden sind. In diesem Sinn bleibt uns nicht die Freiheit zu entscheiden, ob wir uns dem von dem Wort Auschwitz bezeichneten Bruch in unserer Geschichte aussetzen: Auschwitz geht uns alle an und tut dies nicht aus einer fernen, zurückliegenden Vergangenheit, sondern aus der Mitte unseres geschichtlichen, kulturellen und religiösen Selbstverständnisses heraus.

Bei unseren Überlegungen handelt es sich schon hier keineswegs nur um ein interpretierendes Verständnis des Geschehens in Auschwitz, sondern auch um das Verständnis des Verstehens, um das Verständnis der Reflexion. Dies führt uns dann zu unserer nächsten Gruppe von Fragen: Da jener Imperativ jede Theologie indiskutabel macht, die «von Auschwitz unberührt bleiben könnte», was für ein Denken muß unsere Theologie dann sein? Was geschieht, wenn sie mit der Wirklichkeit von Auschwitz in Berührung kommt?

### *Die Historisierung und Sozialisierung der Reflexion*

Das erste, am unmittelbarsten offensichtliche Kriterium für ein solches theologisches Denken scheint sicherlich die Forderung zu sein, daß es wenigstens zu der Geschichte und den Ereignissen in der Geschichte in Beziehung stehen muß. Dabei darf es sich nicht nur um eine rein äußerliche Beziehung handeln, wie zwischen einem Denken, das sich selbst mit festgelegten und festgeschriebenen Kategorien und daher auch als außerhalb der Geschichte situiert versteht, und dem Objekt dieses Denkens, sondern um eine

innere Beziehung, bei der das Denken fähig ist, sich zu den eigenen geschichtlichen Voraussetzungen vorzutasten und bei der es die Entwicklung und den Aufbau des Gedachten berührt. Gerade in diesem Kontext bekommt meiner Meinung nach das eine besondere Bedeutung, was man als eine neue «Wende» im Verständnis der Natur und im Verständnis der Aufgaben des menschlichen Verstehens bezeichnen kann, eine Wende, die sich heute in verschiedenen Denkströmungen und Disziplinen, unter anderem auch in der hermeneutischen Philosophie von H.G. Gadamer und in den Werken der Frankfurter Schule von Horkheimer bis Habermas zeigt. Trotz der Tatsache, daß zwischen diesen Denkströmungen, den von ihnen hervorgebrachten Werken und den heutigen Theologien, die im Dialog mit ihnen entstanden sind, viele wichtige Unterschiede bestehen, gibt es Übereinstimmungen, die sogar noch wichtiger sind: eine konsequente Kritik der monologischen, ungeschichtlichen und dualistischen Modelle des Denkens und der Welt, die Entdeckung, daß die menschliche Welt gesellschaftlich und geschichtlich konstituiert und daher auch veränderlich ist und daß die Philosophie, die Theorien der Gesellschaft und die Theologie selbst Produkte dieser andauernden «gesellschaftlichen Konstruktion» der Wirklichkeit sind und dann auch selber an dieser Konstruktion beteiligt sind.

Natürlich ist es hier auf dem beschränkten Raum, der diesem Aufsatz zur Verfügung steht, unmöglich, auch nur damit anzufangen, diese «Wende» oder einen der komplexen Texte, aus denen sie auf unterschiedliche Weise hervorgeht, oder ihren noch komplexeren Niederschlag im Denken des neunzehnten Jahrhunderts und dort vielleicht vor allem in den Werken Hegels<sup>4</sup> ausreichend zu interpretieren. Um aber deutlicher die Bedeutung dieser Wende darzustellen und auf ihre Folgen für das christliche theologische Denken in einer Welt, die nach dem Holocaust lebt, darzustellen, möchte ich auf folgende vier Punkte hinweisen:

*Erstens* spielt hier ein zutiefst geschichtliches Verständnis des dynamischen und von der Interaktion geprägten Wesens der Entwicklung des Menschen und der Menschheit eine Rolle. Um dieses so einfach wie möglich zu formulieren: Man kann die Menschen nicht einfach als festgelegte, eindeutig definierte «Naturen» verstehen, sondern man muß sie als Wesen betrachten, die sich andauernd in einem Prozeß befinden, in dem

sie sich selbst durch ihre technologisch, gesellschaftlich und kulturell vermittelten (und geschichtlich bedingten und veränderlichen) Interaktionen untereinander und mit der physischen Welt formen und umformen.

Der *zweite* Punkt folgt aus dem ersten: Auch diese, dem Menschen seine Gestalt gebende Interaktion menschlicher Wesen miteinander und mit der physischen Natur ist (technologisch, kulturell, sprachlich usw.) vermittelt und hat so eng mit der kommunikativen Interaktion, mit Sprache und Interaktion, zu tun. Daher ist diese Interaktion, die dem Menschen und der Welt ihre Gestalt und ihr Sein gibt, ihrem Wesen nach interpretierend, d. h. hermeneutisch. Die Interaktion mit den anderen und mit der Welt und das Verständnis, das wir voneinander und von der Welt haben, vollziehen sich in den vielen, nie abreißen den Akten der Interpretation der sprachlichen und außersprachlichen Mittel jener kommunikativen Interaktion. In der Tat kann das Verstehen als eine Art Gespräch mit den anderen verstanden werden, in dem es ständig notwendig ist, auf kreative Weise zu übersetzen, d. h. neue «Sprachen» hervorzubringen. Nur so ist es möglich, zu einer intersubjektiven und daher objektiven Welt zu finden und sie in diesem Prozeß der Findung aufzubauen.

Hieraus folgt unmittelbar ein *dritter* Punkt, nämlich daß die kommunikative Interpretation von dem sie prägenden Rahmen der sprachlichen, literarischen, kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Traditionen und Institutionen bedingt und bestimmt ist und daß diese Traditionen und Institutionen dabei selbst das Produkt der aus der Vergangenheit stammenden und nie abreißen den Interaktion zwischen gesellschaftlich formierten und geprägten Individuen sind. Es gibt keinen Beobachtungspunkt «außerhalb» dieser Traditionen, von dem aus das reflexive Denken sie «frei» übersehen und beurteilen könnte, sondern dieses Denken vermag nur, mitten in diesen Traditionen die Bedingungen der eigenen Möglichkeit zu entdecken und zu verstehen.

Allerdings – und hiermit kommen wir zum *vierten* und letzten Punkt – sind wir als handelnde Menschen, die zur Einsicht und Kreativität, Reflexion und Aktion fähig sind, nicht nur bloß Produkte, sondern wir sind in diesem aktiven Prozeß der Selbst- und Weltgestaltung aktiv Tätige und Beteiligte, die auch die Interaktionen untereinander zu verändern vermögen – so wie

wir selbst durch unsere Aktionen verändert werden – und die durch die Veränderung dieser Interaktion auch die Traditionen und die Institutionen umwandeln, in deren Rahmen jene Interaktion stattfindet.

Zusammenfassend gesagt ist es, wie diese Punkte zeigen wollten, möglich, die «gesellschaftlich-historische, hermeneutische und praktische Wende» in einer Reihe heutiger Denkströmungen und Fachrichtungen, unter denen es auch Theologien gibt, als in einer Neuentdeckung der gesellschaftlich und geschichtlich veränderlichen Beschaffenheit der menschlichen Welt, der Philosophie, der gesellschaftlichen Theorien und der Theologie verwurzelt zu verstehen, wobei diese Wirklichkeiten sowohl Produkte jenes nie aufhörenden gesellschaftlichen (d. h. im «Gespräch» bzw. in der Kommunikation stattfindenden) Prozesses des Aufbaus der individuellen Persönlichkeiten und der Welt sind, als auch selbst aktiv diesen Prozeß mitgestalten.

Was geschieht, wenn ein christliches theologisches Denken, das sich auf die skizzierte Weise versteht, mit der Aktualität von Auschwitz konfrontiert wird? Um die Frage spezifischer zu stellen: Was geschieht mit der philosophischen und theologischen Reflexion, wenn die Geschichte und die Gesellschaft nicht nur als Objekte für die Reflexion des reflektierenden Selbst verstanden werden, sondern als Wirklichkeiten, die dieses Selbst konstituieren? Welche neuen Probleme werfen sich dann für das Denken in seinem innersten Kern auf und stellen damit die Möglichkeit selbst des Verstehens und Denkens in Frage?

Für mich gibt es hier *zwei Probleme*, die beide aus der Konfrontation mit der Aktualität von Auschwitz hervorgehen: *Erstens* die Problematik bezüglich der überraschenden, unerwarteten Kraft hereinbrechender historischer Ereignisse, besonders solcher Ereignisse, die von einer so extremen Ungeheuerlichkeit sind bzw. die so sehr mit einem absolut nicht akzeptierbaren menschlichen Leiden zusammengehen, daß sie die traditionellen Formen und auch die Rhetorik selbst unseres geschichtlichen (und religiösen) Selbstverständnisses zerschlagen.

*Zweitens* wird durch diese Konfrontation auch die uns selbst mitbetreffende Frage nach der ideologischen Verzerrung der Traditionen, Texte und Institutionen, in denen das eigene Selbstverständnis sich entfaltetete und formte, freige-

setzt. Es ist die Frage nach der systematischen Verzerrung christlicher Traditionen, Lehren und Texte, wenn in ihnen der christliche Antisemitismus zur Sprache kam.

Bei der Erörterung beider Problemkomplexe wenden wir uns einer Reihe von Texten zu, die in ihrem kritischen Gegensatz zur hermeneutischen Philosophie von H.G. Gadamer und anderen auch für das christliche theologische Denken nach Auschwitz einen besonders wichtigen Unterschied zum theologischen Denken zuvor ermöglichen. Es handelt sich hier erstens um die Arbeiten der «frühen» Frankfurter Schule (Benjamin, Adorno, Horkheimer) über die Bedeutung historischer Ereignisse, besonders solche, die mit menschlichem Leiden zu tun haben, für unser historisches (und religiöses) Selbstverständnis und zweitens um die Arbeiten der «späteren» Frankfurter Schule über die Möglichkeit und Notwendigkeit, in den Traditionen und Institutionen, die unser Verstehen bedingen und bestimmen, systematische Verzerrungen zu entdecken.

### *Der Bruch der Geschichte und die Rückgewinnung der Apokalyptik*

Unter den Mitgliedern der frühen Frankfurter Schule ist es Walter Benjamin, der vielleicht am hartnäckigsten die Bedeutung historischer Ereignisse, besonders solcher, die mit menschlichem Leiden zu tun haben, herausgestellt und sie als die Zertrümmerung von eher kulturell ausgerichteten Geschichtsmodellen bzw. von solchen, die die Geschichte mehr als eine Entwicklung verstehen, dargestellt hat. Im Werk Benjamins, besonders in der unmittelbar vor seinem Tode auf der Flucht vor dem Holocaust im Jahr 1940 abgeschlossenen Schrift *Über den Begriff der Geschichte*, fällt das Gespür für die Verschiedenheit zwischen beiden Formen des Geschichtsverständnisses auf: «Denn was er (= der historische Materialist) an Kulturgütern überblickt, das ist ihm samt und sonders von einer Abkunft, die er nicht ohne Grauen bedenken kann ... Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein»<sup>5</sup>, schreibt er. Noch nachhaltiger ist die Vorstellung des *Angelus Novus*, des Engels der Geschichte, der die Geschichte als eine einzige Katastrophe, als die Anhäufung von Trümmern auf Trümmer sieht und der die Toten wecken und das Zerschlagene

zusammenfügen möchte, der aber von einem Sturm vom Paradiese her rückwärts in die Zukunft getrieben wird, «während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm»<sup>6</sup>. Benjamin verwirft also in seinem «Kampf für die unterdrückte Vergangenheit»<sup>7</sup> alle historizistischen, kulturellen und universalistischen Geschichtsphilosophien. Sein Ziel ist es eher, «das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen»<sup>8</sup>, um sowohl das Scheitern dieser Geschichte zu zeigen als auch sie dem dramatischen, totalen Bruch zu öffnen, der im messianischen Ereignis, in der Erlösung des Ganzen durch ein Geschehen und eine Macht, die Horkheimer nur als den *Ganz Anderen* bezeichnen konnte, stattfindet<sup>9</sup>.

Es gibt keinen Theologen unserer Zeit, der so sehr vom Geist des Werkes Walter Benjamins und von der Korrelation zwischen der Unakzeptierbarkeit menschlichen Leidens, der Zurückweisung von evolutionistischen Modellen der Geschichte und der Neuentdeckung des Apokalyptischen durchdrungen ist wie J.B. Metz. Während seine Frühwerke von der Absicht geprägt waren, die technokratische Gesellschaft zu kritisieren und die gesellschaftliche und historische, praktische und politische Dimension in der heutigen Gesellschaft und in der Christenheit zu zeigen und hervorzuheben, ist sein neueres Werk wie das Benjamins von der Einsicht und Anerkennung bestimmt, daß das, worauf wir in der Geschichte, d. h. in den menschlichen Geschichten des Leidens und vor allem in dem, was in Auschwitz geschah, stoßen, jedes traditionelle, auf die «Sieger» ausgerichtete Erzählen von Geschichte aufbricht und jedes teleologische Schema der Geschichte, das die Opfer der Geschichte zum Mittel zum Zweck reduziert, sprengt<sup>10</sup>. Im Gegensatz zu der Selbstgefälligkeit, dem Individualismus und dem Privatismus des bürgerlichen Christentums und im Gegensatz zu den entsprechenden Geschichtsmodellen hebt Metz die Notwendigkeit einer narrativen christlichen Theologie, die mit den Opfern solidarisch ist, hervor. Ich meine, daß eine solche Theologie zutiefst dem Stil des Evangeliums des Markus nahe kommen würde: einem Erzählen, dessen Darstellung und Bezeugung besonders negativer Ereignisse (der weiter zurückliegenden des Leidens und des Todes Jesu und der zeitlich näheren der Zerstörung Jerusalems) wegen der zerschmetternden Negativität dieser Ereignisse unzulänglich sein muß und zugleich durch die

apokalyptische Erwartung der nahenden, aber noch verborgenen und noch nicht gegebenen Erlösung aller Wirklichkeit abgebrochen wird.

Ich glaube, daß Metzens Theologie als kritisches Korrektivum jeder christlichen Eschatologie, die das Heil nur als schon «realisiert» ansieht, als beeindruckende Rückgewinnung der Dimension des Apokalyptischen in den christlichen Traditionen und Texten und sogar als eine noch beeindruckendere Form der Antwort auf menschliches Leiden und menschlichen Tod, die zugleich zutiefst christlich, ethisch und sprachlich überzeugend ist, von großer Kraft und Bedeutung ist. Erstens ist sie im Gegensatz zu einer allzu häufigen christlichen Haltung der Gleichgültigkeit gegenüber dem Leiden anderer die Rückgewinnung einer tiefen moralischen Sensibilität gegenüber diesem Leiden und die Zurückfindung zu einem Urprinzip moralischen Verhaltens.

Unter der Voraussetzung eines (persönlichen) Mitleidens und einer (persönlichen, politischen und religiösen) Solidarität mit den Opfern besteht auch die Notwendigkeit eines doppelten Andersseins: des Andersseins des Opfers, dessen Leidens- und Todeserfahrung niemals von einem anderen angeeignet werden darf und dessen Zeugnis über eine solche Erfahrung eine unantastbare, heilige Autorität besitzt<sup>11</sup>, und des Andersseins von Leiden und Tod, die anders sind als das, was sein sollte. Es handelt sich also im Gegensatz zu einer allzu häufigen Haltung der christlichen Gleichgültigkeit um die Rückgewinnung des Wahrhaben- und Sehenswollens von moralischen Verbrechen, die gegen den Menschen gerichtet sind, um die Rückgewinnung der Fähigkeit, angesichts des von diesen Verbrechen angerichteten Leidens bestürzt und entsetzt zu sein, um die Rückgewinnung einer leidenschaftlichen und engagierten christlichen Erkenntnis, daß es so nicht sein sollte.

Gleichzeitig ist diese Theologie die Neuentdeckung der Verheißung der Erlösung von Leiden und Tod und damit verbunden eine Neuentdeckung des Apokalyptischen, des radikalen «Noch-nicht» in den christlichen religiösen Traditionen. Ja, ich möchte hier die Meinung vortragen, daß jedes Element zu jedem anderen in Beziehung steht und sogar für die Erkenntnis der anderen eine Voraussetzung ist: Das Wahrhabenwollen eines von unvorstellbarem menschlichen Leiden so schwer gezeichneten Ereignisses, daß es jede traditionelle Theodizee und jeden

Versuch, einem solchen Leiden Sinn zu geben und es so schließlich auch annehmbar zu machen, zusammenbrechen läßt, führt so zu der Wiederentdeckung des Apokalyptischen. Ähnlich entspricht dem Wesen eines solchen Ereignisses als Bruch, als «Subszendieren» der Geschichte und des Denkens, ein erhöhtes Bewußtsein, daß demgegenüber die Erlösung nur als Einbruch in diese Geschichte, als «Transzendieren» des Laufes der Geschichte und der Kategorien menschlichen Denkens möglich ist. Umgekehrt kann auch die Anerkennung des Apokalyptischen die Voraussetzung für die Einsicht sein, daß es absolut unmöglich ist, jenes Ereignis hinzunehmen. Auf diese Weise kann die Anerkennung der Apokalyptik ein neues, radikales Wissen um die Totalität menschlichen Leidens und Sterbens und um den alles umfassenden Charakter der Erlösung, die erhofft und erwartet wird, hervorbringen. Ich glaube, daß die außergewöhnliche Kraft der von Metz vorgetragenen Theologie darauf zurückgeht, daß sie diese Solidarität, diese Anerkennung eines doppelten Andersseins und diese Erwartung und Hoffnung in eine dichte, narrative Einheit zusammenführt. Und die Kraft dieser Theologie ist auch in vielerlei Hinsicht die außergewöhnliche Kraft des Markus.

Hier sind wir, so meine ich, an dem Punkt angelangt, an dem es uns wieder möglich ist, zu einer authentischen christlichen Antwort auf den Schrecken von Auschwitz zu finden, die sowohl der Versuchung für die Christen, sich dieses Ereignisses zu bemächtigen, als der, ihm gegenüber gleichgültig zu bleiben, widersteht. Daß eine solche Theologie ein religiöses und theologisches Wissen um solche Wirklichkeiten wie die Tatsache, daß unsere Existenz reine Gabe ist und daß Gottes Gnade der Welt gegeben ist und in der Welt und im menschlichen Leben wirkt, nicht ersetzt und nicht ersetzen muß, ist, so hoffe ich, selbstverständlich. Wenn wir glauben, wie ich es tue, daß wir auch von der gnadvollen, erlösenden Gegenwart Gottes in der Welt reden müssen, dann ist ein solches Reden kein Einwand gegen eine solche Antwort. Wohl aber kann dieser Glaube nach Auschwitz nur noch das Stellen einer Frage beinhalten, die ich nicht zu beantworten vermag und die in keinerlei Weise die Bedeutung der Antwort der Christen auf Auschwitz beeinträchtigen kann. In der Welt nach dem Holocaust könnte es sein, daß die Einsicht in die radikale Unmöglichkeit, Aussch-

witz hinzunehmen, und das Wissen um jenes radikale Noch-nicht zu einem Prüfstein nicht nur unseres Christseins, sondern auch unserer Menschlichkeit werden.

### *Der Ideologieverdacht und die Wahrheitsfrage*

Ein langer Weg führt von der religiösen und rhetorischen Kraft jenes unzulänglichen, gebrochenen Erzählens zu den mehr auf theoretischer Ebene liegenden Anforderungen der Ideologiekritik. Dieser Weg muß aber zurückgelegt werden. Was auch immer über die Quellen und das Wesen von Hitlers Ideologie gesagt werden mag, sicher ist jedenfalls, daß das, was in Auschwitz geschah, auf vielerlei Weise durch Jahrhunderte des christlichen Antisemitismus beeinflusst und ermöglicht worden ist. Denn wie wichtig es auch ist, der komplexen historischen und soziologischen Aufgabe nachzugehen, Gründe zu entdecken und Beziehungen herzustellen, so sind es nicht diese Gründe und Ursachen, sondern es ist das in Auschwitz Geschehene, was Auschwitz zu einem moralischen und religiösen Absolutum macht, zu der radikalen Forderung: Nach Auschwitz kann keine Form des christlichen Antisemitismus mehr geduldet werden. Und gerade dieses Absolute zwingt uns unmittelbar, rückblickend die christlichen Traditionen, Texte, Lehren und Institutionen einem radikalen Verdacht auszusetzen und gleichzeitig vorausschauend mit einem ähnlichen Verdacht jede angebliche «Unschuld» christlicher Lehre und Symbole, jede «Unschuld» christlichen Erzählens von Geschichten sowie die Folgen zu überprüfen, die all diese Faktoren für die Rahmenbedingungen haben, die die wirkliche Geschichte des christlichen Antisemitismus und die heutigen religiösen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen bestimmen<sup>12</sup>. Die Aufgabe der Ideologiekritik, vor der wir hier somit stehen, hat also nicht nur mit der Vergangenheit zu tun, sondern ist, da wir von jener Vergangenheit bestimmt sind, auch eine Aufgabe, die die Gegenwart berührt und so in die Zukunft hineinschaut.

In verschiedenen in den letzten zehn Jahren veröffentlichten Werken wurde sowohl die Zielrichtung wie die Intensität dieses Verdachts deutlich geäußert. In dem bedeutenden Buch von Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide*<sup>13</sup> bezog sich das Überprüfen dieses Verdachts auch auf

die kritische Suche nach den Wurzeln des Antisemitismus im Neuen Testament (vor allem im Matthäus- und Johannesevangelium), in jenen Interpretationstraditionen, in denen jene neutestamentlichen Texte in einen noch systematischeren Antisemitismus einmündeten, und in den Lehren Christi selbst. Auch andere Wissenschaftler nahmen diese Aufgabe der Ideologiekritik auf sich und dehnten sie auf eine eingehendere Überprüfung sowohl der paulinischen Texte als von späteren Traditionen<sup>14</sup> aus. Bezeichnenderweise gibt es als Ergebnis dieser Untersuchungen einen weiten Konsens darüber, daß einer der wichtigsten Faktoren in der Entwicklung dieses Antisemitismus die Tatsache war, daß die Christen für sich allein das Recht in Anspruch nahmen, die Schrift zu interpretieren, und sich dementsprechend die in den christlichen Traditionen überall anzutreffende Vorstellung entwickelte, das jüdische Volk sei «fleischlich» orientiert und deshalb unfähig, den «geistigen Sinn» der Schrift zu sehen und zu verstehen. Die Christenheit war folglich das «neue Israel», das an die Stelle des Judentums trat, dem demnach explizit oder implizit jedes Recht verweigert wurde, noch weiter als religiöse Wirklichkeit und als menschliche Gemeinschaft zu bestehen. Da nun diese Aberkennung der Rechte der Juden, ob sie implizit oder explizit geschah, auf alle Fälle in Auschwitz auf solch schreckliche Weise explizit wurde, ist sie heute auch in ihrer impliziten Gestalt nicht mehr hinnehmbar.

Aus jenen ideologiekritischen Schriften geht auch hervor, wie intensiv jenem Verdacht nachgegangen wird, denn dabei handelt es sich um nichts weniger als um die Frage nach der «Lebensfähigkeit» des Christentums selbst. Sicherlich geht diese Intensität zu einem großen Teil auf den moralischen und menschlichen Schrecken von Auschwitz zurück. Aber ich glaube auch, daß sie mit einem impliziten, operativen Wissen um die unabdingbaren Voraussetzungen für die Wahrheit des christlichen religiösen und theologischen Diskurses zu tun hat. Auf sehr einfache und negative Weise formuliert, liegt diese Wahrheitsbedingung darin, daß keine christliche Theologie oder Lehre und kein christliches Symbol wahr sein können, wenn sie dazu führen, daß systematisch anderen ihre Authentizität, ihr Recht, selber die Dinge und auch ihre religiösen Traditionen zu verstehen, und gar das Existenzrecht abgesprochen oder auch nur irgendwie in Frage gestellt werden. Positiver formuliert heißt

das meiner Meinung nach, daß wir hier mit einer wichtigen Wende in unserem Verständnis des Wesens der religiösen und theologischen Wahrheit zu tun haben, die mit der Einsicht zusammenhängt, daß sich in der menschlichen Kommunikation die Konstruktion des Selbst eines jeden Menschen und die Konstruktion der menschlichen Welt vollzieht. Demnach sind Objektivität und Wahrheit nicht mehr das Ergebnis einer im monologischen Denken überprüften Übereinstimmung zwischen Fakten und Theorien, sondern sie gehen aus einer sprachlich vermittelten Intersubjektivität hervor. Bei der Kritik jener systematischen Verzerrung der christlichen Traditionen, Institutionen und Geschichte, die der Antisemitismus ist, handelt es sich nicht nur um eine Frage der Gerechtigkeit, nämlich, ob jene Unterdrückung der Juden zu rechtfertigen ist, sondern auch um die Frage der Wahrheit, die Frage, ob die christlichen Theologien und Lehren und die institutionellen Strukturen, in denen sie gepflegt und weitergegeben werden, eine authentische und gerechte Interpretationsgemeinschaft ermöglichen, und daher auch die Frage, ob die Offenbarung und die Wahrheit, deren Träger sie sind, in einer unbegrenzten Gemeinschaft von Interpretatoren ihre intersubjektive Bestätigung findet.

Gerade diese Frage wird, so meine ich, heute in verschiedenen anderen Formen der Kritik aufgeworfen, die vom Christentum selbst oder von der Theologie aus an dieses Christentum und die christliche Theologie gerichtet werden, weil diese nicht nur Ausdruck des bestehenden Sexismus und Rassismus und der bestehenden Klassegegensätze sind, sondern diese auch noch verstärken. So stand zum Beispiel in der Mitte der feministischen Kritik des Christentums nicht nur das, was die christlichen Traditionen über die Frau zum Ausdruck gebracht haben, sondern auch die Art und Weise, wie die christliche Symbolik und die Lehren des Christentums in bestimmten institutionellen und gesellschaftlich-politischen Kontexten explizit oder implizit dazu beitrugen, daß Frauen vom theologischen, religiösen, gesellschaftlichen, kulturellen und politischen «Gespräch» ausgeschlossen wurden<sup>15</sup>. Und auch hier handelt es sich dabei nicht nur um eine Frage der Gerechtigkeit, sondern um die Wahrheit des in jenen Kontexten formulierten Welt-, Selbst- und Gottesverständnisses.

Zusammenfassend meine ich, daß in all jenen Formen der Kritik ein bestimmtes Wissen um die

notwendigen Voraussetzungen dazu, daß eine sprachlich vermittelte Intersubjektivität und ein darauf beruhender wirklicher Konsens möglich werden, wirksam ist. Hier glaube ich, daß die Theorie der kommunikativen Kompetenz von Jürgen Habermas, in der diese Voraussetzungen erarbeitet worden sind, in kritisch korrigierter Form der heutigen christlichen theologischen Reflexion über die Wahrheitsbedingungen des christlichen religiösen und theologischen Diskurses eine sehr wichtige Hilfe sein kann.

Worin besteht die Theorie der kommunikativen Kompetenz von Jürgen Habermas? Obwohl wir sie hier nicht in ihrer gesamten Breite darlegen können, können wir doch darauf hinweisen, daß sie von der kommunikativen Konstruktion des menschlichen Ichs und der menschlichen Welt ausgeht. Jede kommunikative Interaktion mit anderen will, so meint Habermas, schon von ihrem Wesen her Verständigung erreichen. Da also die umgangssprachliche Kommunikation ein solches ihr inhärentes Telos hat, brauchen wir, um ein normatives Modell einer unverzerrten Kommunikation zu entwerfen, nicht auf irgendetwas «außerhalb» des gewöhnlichen menschlichen Diskurses oder der gewöhnlichen menschlichen Geschichte zurückzugreifen, sondern wir müssen nur die Normen, die in unserem Wissen darum, was notwendig ist, «um zur Verständigung zu gelangen», implizit gegeben sind, explizit machen. Demnach gründen Sprachspiele, die die Aufgabe erfüllen, die sie erfüllen sollen, in einem impliziten Konsens über die Kriterien für die Unterscheidung einer wahren Verständigung von einer falschen.

Es handelt sich bei diesen Kriterien um nicht nur einen, sondern um vier Geltungsansprüche, die die Sprecher einer gegenüber dem anderen in jeder kommunikativen Interaktion implizit anmelden. Neben der Forderung nach Verständlichkeit, d. h. nach einer kompetenten Anwendung der sprachlichen Regeln bei der Hervorbringung verständlicher Äußerungen, beruht nach Habermas' Meinung die umgangssprachliche Kommunikation auf drei zusätzlichen Geltungsansprüchen, wobei von jedem der Gesprächsbeteiligten stillschweigend erwartet wird, daß er sich an sie hält: 1. die Forderung, daß der propositionale Gehalt der Äußerungen wahr sei; 2. die Forderung nach Wahrhaftigkeit und Authentizität der Sprechenden und 3. der Geltungsanspruch, daß die Interaktionsnormen richtig seien und der performativische Gehalt der Inter-



aktion diesen Normen entspreche. Gerade diese Normen können, so glaube ich, zusammen mit Habermas' weiteren Darlegungen darüber, wie sie im Diskurs zur vollen Geltung kommen, der Theologie eine wichtige kritische und konstruktive Hilfe sein.

Natürlich bedarf Habermas' Werk der kritischen Korrektur, wenn es eine wirkliche Hilfe sein will. Aus meiner Sicht muß eine Kritik sich vor allem mit dem auseinandersetzen, was McCarthy die «deemphasis of hermeneutic motifs»<sup>16</sup>, das Herunterspielen hermeneutischer Interessen in Habermas' Werk seit 1970, nannte und was ich noch betonter eine Tendenz in seinem Werk nennen möchte, die universale und transzendente Struktur der kommunikativen Interaktion und ihre hermeneutische, kreative und analogische Dimension wegzulassen.

Die Erarbeitung formaler Kriterien – oder Normen für einen nichtideologischen Diskurs – tritt natürlich nicht an die Stelle der Aufgabe, den Verzerrungen der christlichen Traditionen so nachzugehen, wie es etwa Ruether und andere in ihren kritischen, interpretierenden Untersuchungen tun, sondern diese Erarbeitung will eher eine solche interpretierende Kritik theoretisch unterstützen und stichhaltiger machen. Auch liegt sie auf einer anderen Ebene als unsere konkreten, immer metaphorischen, immer ambivalenten und heute auf gewisse Weise auch immer von Auschwitz mitbestimmten Versuche, uns selbst, die anderen und die Welt zu verstehen, und sie kann auch nicht an die Stelle dieser Versuche treten. Wir müssen zu jenem Anfang zurückkehren: Auschwitz ist geschehen, und das berührt uns alle.

<sup>1</sup> J.B. Metz, Christen und Juden nach Auschwitz, Auch eine Betrachtung über das Ende bürgerlicher Religion; J.B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums (München/Mainz 1980) 29–50, hier 42.

<sup>2</sup> AaO. 34.

<sup>3</sup> Für diese Zahlen s. Lucy Dawidowicz, *The War Against the Jews. 1933–1945* (Holt, Rinehart and Winston, New York 1975).

<sup>4</sup> Vgl. Garbis, Kortian, *Metacritique* (Cambridge University Press 1980). S. auch die Schriften von Emil Fackenheim.

<sup>5</sup> Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte: Walter Benjamin, Illuminationen. Ausgewählte Schriften* (Frankfurt 1984) 251–261, hier 254.

<sup>6</sup> AaO. 255.

<sup>7</sup> AaO. 260.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Siehe Paul R. Mendes-Flohr, *To Brush History against the Grain: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch: JAAR 51/4* (Dezember 1983) 631–650.

<sup>10</sup> J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (Mainz/München 1968); J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie* (Mainz 1977).

<sup>11</sup> W. Benjamin, *The Storyteller: W. Benjamin, Illuminations* (Schocken Books 1969) 83–109.

<sup>12</sup> Siehe David Tracy, *History, Historicity and Holocaust: Indiana University Conference on the Holocaust* (Indiana University Press, erscheint demnächst).

<sup>13</sup> Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide* (Seabury, New York 1974). Siehe auch für die Diskussion über dieses Thema A. Davies (Hg.), *Anti-Semitism and the Foundation of Christianity* (New York 1979).

<sup>14</sup> Vgl. E.G. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Fortress Press, Philadelphia 1977) und John Cager, *The Origin of Anti-Semitism* (Oxford University Press 1983).

<sup>15</sup> Vgl. Mary Daly, *Beyond God the Father* (Beacon Press, Boston 1973).

<sup>16</sup> Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (MIT Press, Cambridge Mass. 1978) 379.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

## MARY KNUITSEN

Derzeit Professor an der St. John's University in Collegeville, Minnesota. Arbeitet über Fragen der zeitgenössischen Theologie, vor allem über hermeneutische Theorie, Ideologiekritik und feministische Theorie. Anschrift: 2630 BISONETT 27, Houston, Texas 77005, USA.