

Streit um die Christologie „nach der Shoah“

Helmut Hoping/Jan-Heiner Tück (Hg.): Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah (Quaestiones disputatae 214), Freiburg: Herder 2005, 263 S., € 26,00

Schulden wir den Juden, schulden wir uns nach der Shoah eine Christologie? Die Frage wird im Blick auf Juden von dem Münsteraner Theologen Tiemo Rainer Peters ohne Zögern bejaht, wenn davon auszugehen ist, dass sich judenfeindliche Einstellungen und Aussagen besonders hier verdichtet und zugespitzt haben (vgl. dessen *Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz* in: J. Manemann/J. B. Metz (Hg.), *Christologie nach Auschwitz*, Münster²2001). Die Autoren von *Streitfall Christologie* sehen vor allem aber auch eine Bringschuld *ad intra* der Kirchen bzw. der christlichen Theologie. Im „Brennspiegel“ der Christologie sammeln und sondieren sie bedeutsame Einsichten *der* Theologie, die sich durch die Wahrnehmung von Auschwitz hat aufschrecken lassen. Neben unverzichtbarem Gewinn (etwa der Kritik jeder Substitutionstheologie wie der einer theologischen Indifferenz von Jesu Judesein u.ä.) konstatieren sie fragwürdige Tendenzen. Das Reizwort vom theologischen „Besitzverzicht“, Ende der 70er Jahre von Peter von der Osten-Sacken erstmals ausgesprochen, wird zwar nicht mehr in seinem Ursprungskontext rekonstruiert, dient aber als Chiffre für Tendenzen eines vor allem in der Christologie zum Tragen gekommenen Reduktionismus des „*proprium christianum*“. Sie machen diesen Besitzverzicht beispielsweise bei Autoren wie Metz mit seiner Empfehlung „schwacher Kategorien“, bei Marquardt, Zenger, Vorgrimler u.a. aus, wenn und sofern bei diesen der Schwerpunkt auf einen unerfüllten Messianismus gelegt oder eine Lehre von zwei legitimen Heilswegen, dem von Christen und Juden, entwickelt wird. Die Universalität des geschehenen Heils in Christo werde auf diese Weise eingeschränkt. Gegen derartige „Tendenzen der Gegenwartstheologie“ setzen sie sich bewusst in einen „Gegensatz“, um „das Bekenntnis zur Einzigkeit und Universalität Jesu Christi zu vertreten, ohne in antijudaistische (sic) Stereotypen zurückzufallen“.

Joachim Valentin prüft Theologien nach der Shoah im Sinn einer verschärften Theodizeefrage, um - nach der Zurückweisung von Positionen eines ohnmächtigen Gottes - Gott als Allversöhner zu reklamieren. Dies erscheint „notwendig“, um nach Auschwitz nicht eine kosmische Verlorenheit und die Bestreitung

Gottes selbst als Schöpfer zu riskieren. Angesichts des breiten Ausfalls an Zeugnissen für diesen Gott entkoppelt er ihn in gewisser Weise von solchen Zeugnissen, um eine „relative Gotteskrise“ zu unterscheiden von einer „absoluten“, die entweder „Atheismus“ oder „eine [...] Judaisierung der christlichen Theologie“ notwendig nach sich ziehen müsste. Clemens Thoma zeichnet die Martyrien der Juden unter Antiochus IV. wie die davon provozierten religiösen Interpretationen nach. Die in diesem Kontext entwickelten Interpretamente von Sühne, Auferstehung und Gericht, der Nähe Gottes zu den Opfern und ansatzweise auch der Feindesliebe dienten Christen nicht nur zur Deutung des Todes Jesu, sondern lassen sich auch heute in jüdischen Holocausttheologien nachweisen. Auf dem Hintergrund dieser semantisch-interpretatorischen Zusammenhänge setzt er Jesus in einen sehr direkten Kontakt zu den Opfern der Shoah: als den „verbündete[n] Gefährte[n] jüdischer Martyrer zur Zeit der Makkabäer und zur Zeit Hitlers“, der „vor ca. 2000 Jahren unter ähnlichen Qualen wie die sechs Millionen Juden gestorben“ sei. Im umfänglichsten Beitrag tastet Thomas Söding die NT-Schriften daraufhin ab, wie – quer durch die insgesamt konfliktive Landschaft des NT hindurch – das jesuanische „für Israel“ dennoch durchgängig zum Zuge kommt. Den Grundkonflikt um Jesu Person macht Söding in seiner Gottessohnschaft aus. „Hier liegt der sachliche Kern des jüdischen Widerspruchs gegen das christliche Evangelium, der sich desto dunkler abzeichnet, je profilierter er erscheint.“ Nichtsdestoweniger bleibe Jesus der zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ Gesandte. Sein Pro-Israel-Sein bleibe auch dann, wenn „es zum Äußersten kommt“, unverbrüchlich. Söding fokussiert diese Proexistenz Jesu auf eine projüdische Ekklesiologie: eine, die die „Spannung zwischen der Bleibendheit der Erwählung Israels und der Neuheit des christologischen Heilshandelns“ aushält und jedes „Gegeneinander“ nochmals von einem „Füreinander“ umfasst. Die christologische Denkfigur der *Wiederholung* (jüdischer Gotteserfahrung) im Leben Jesu, wie sie für Marquardt zentral bedeutsam ist, vergleicht Karl-Heinz Menke mit den theologischen Meditationen des – wie mehrfach betont wird – *Judenchristen* Lustiger. Darin kommt der Kategorie der Bestimmung der Erwählung Israels durch Christus eine Schlüsselfunktion zu. Mit der Kategorie Bestimmung wird die der Erfüllung und ihrer fragwürdigen Konnotationen zu ersetzen gesucht. Menke optiert für Lustiger, da bei ihm das *depositum fidei* der kirchlichen Tradition (besser oder überhaupt?) gewahrt sei und seine Aussagen zudem philosophiekompatibler seien als die des Barth-Schülers Marquardt. Diese Kompatibilität sucht er durch eine „Synopsis“ von Lustigers Aussagen mit der Pannenberg'schen Theologie auszuweisen, der zudem schärfer als Marquardt zwischen Juden und Judenchristen zu unterscheiden wisse. Nur auf einem solchen philosophischen Fundament sei dem „Generalangriff der postmodernen (weithin von Juden repräsentierten) Philosophie auf die abendländische Metaphysik“ zu wehren. Mit Lustiger sei es eben der Atheismus (von dem zu sprechen Metaphysik voraussetze), nicht der poststrukturalistisch behauptete Logozentrismus, der die „Ursache der Shoah“ darstelle.

„Klassische“ israeltheologische und christologische Fragen reflektiert Helmut

Hoping in bundestheologischer Perspektive. In Absetzung von Ein-Bund-Modellen plädiert er für ein Zwei-Bund-Modell, um theologisch den *einen* Bund als strikt eschatologische Größe zu reservieren. Die Einheit von Juden und Christen stehe damit unter eschatologischem Vorbehalt, was jede Judenmission verbiete. Entgegen einem weit verbreiteten Partizipationsmodell, wonach die heilsgeschichtliche Funktion Jesu in der Anteilgabe der Völkerwelt am Bund Gottes mit Israel gesehen wird, skizziert er einen in Christus gestifteten Bund, der den eschatologischen Integrationsrahmen abgibt.

Theologie und Gottesglaube sind nach der Shoah deshalb so tief betroffen, weil sie es mit einem geschichtlich affizierbaren Gott zu tun haben. Von diesem Ausgangspunkt her sucht Magnus Striet einen letzten noch verbleibenden Grund zu hoffen. Um das Prekäre des Unterfangens durchaus wissend, sieht er keinen anderen Weg dorthin als eine trinitätstheologische Vertiefung der Christologie im Gefolge von Hans Urs von Balthasar. Nur so bleibe Gott durch Christus geschichtlich berührt und nicht nur ein, sei es auch sympathisierender Zuschauer. Striet bezieht sich auf Johann Baptist Metz' Diktum, nach Auschwitz zu beten sei nur möglich, weil auch in Auschwitz gebetet worden sei, das auf eine existenzielle Verwiesenheit des christlichen Glaubens auf vornehmlich die jüdischen Beter ziele. Im Duktus seines Gedankengangs formuliert Striet es aber in bezeichnender Weise um: Christen können nach Auschwitz beten, „*dass* Gott seine eschatologische Selbstoffenbarung gelingt und doch noch erlösende Tröstung möglich ist, weil Jesus zu seinem Vater gebetet hat“. In Jesu Auferweckung wiederum sollte der Grund zur Hoffnung auf die Auferweckung auch der Ermordeten gefunden werden können. Gleichwohl, die Christologie bleibt s.E. eine des Karfreitags. Letztlich wollen ihre Worte nur das Schweigen dieses Tages bewusst halten.

Mehrere Beiträge des Bandes verweisen auf denjenigen von Jan-Heiner Tück, der insofern eine betonte Schlussstellung einnimmt. Ausgehend von neuen „Infernalisten“, TheologInnen einer jüngeren Generation, die im Blick auf Auschwitz von unverzeihbaren Taten sprechen, bringt Tück mit Hans Urs von Balthasar die Apokatastasislehre prononciert zur Geltung. Um dies anzubahnen, relativiert (nicht: nivelliert) er die Opfer-Täter-Relation in dem Sinn, dass die jeweils konkrete Biographie „in unterschiedlichem Maße Täter- und Opferanteile umfasst“, um eine Absolutsetzung der Täterschaft zu vermeiden. Vladimir Jankélévitchs Rede von unverzeihbaren Taten weist er mit Rekurs auf Jacques Derridas Option für die Möglichkeit eines Verzeihens selbst des unbereuten Unverzeihlichen zurück. Was Derrida als Möglichkeit *in extremis* gerade noch denkbar ist, ist christlich gewisse Realität: Christus als „inkarnierte Feindesliebe“ wird einen von solchem Verzeihen bestimmten eschatologischen Raum zur Opfer-Täter-Versöhnung eröffnen. Für die Opfer wird dann erhofft, dass sie „in die messianische Haltung des auferweckten Gekreuzigten eintreten und ihre Feinde als *vergebungsbedürftige* Nächste ansehen“, blieben sie doch sonst an die Täter gebunden und gefährdeten die Heilsabsichten Gottes mit seiner Schöpfung. Und selbst wenn die Täter auch noch eine solche durch Christus ermöglichte und von

ihren Opfern angebotene Versöhnung verweigerten, sei Gott in der Lage, auch dann noch zu warten. Ewig sei allein die „durch nichts verrückbare Entschiedenheit Gottes, unendlich lange auf das Ja seiner Geschöpfe zu warten.“ (Verweyen) Als Ertrag einer solchen Christologie sei dann „[s]tatt Erinnerung als Wachhalten des Unversöhnten ‚bis ans Ende der Tage‘, [...] im Licht messianischer Vergebung versöhnte Erinnerung - und nicht Verdrängung und Vergessen - möglich.“

Diese *Quaestio* schlägt einen neuen Ton an. Schon ihr Titel signalisiert, dass sie einen fragwürdigen, weil christlichen Glauben verkürzenden Eirenismus überwinden möchte. Das in den meisten Beiträgen, nicht zuletzt etwa bei Valentin, Striet und Söding spürbare mühselige Ringen, es sich nach der Shoah nicht durch eine „billige“ christliche Selbstkritik leicht zu machen, provoziert Respekt und Verbundenheit im Anliegen. Gleichwohl kann manches auch befremden. So scheinen jüdische Autoren wichtig, doch wird ihr erkenntnistheologischer Status nirgends geklärt. Zudem werden sie geradezu ausschließlich in ihren christlichen Gedankengang stützenden Aussagen rezipiert. Nicht nur dass Derrida gegen Jankélévitch zum Zuge kommt, auch Lustiger wird nur in seinen für diese Christologie affirmativen, nicht aber in seinen auch verstörenden Aussagen aufgenommen. Die zahlreichen und durchaus glaubhaften Beteuerungen, christliche Theologie sei bleibend auf Juden angewiesen, werden damit unscharf. Die Formulierung von neuen „Infernalisten“ mag man bedauern, da sie den Ton unnötig verschärft; fragwürdiger nimmt sich m.E. aus, dass den jüdischen Opfern unter Maßgabe einer christologischen Orthodoxie und durchaus im Interesse, ihre Freiheit zu achten, faktisch eschatologische Versöhnungslasten aufgebürdet werden. Kann und darf das Sache einer christlichen Theologie hier und heute sein? Ergibt sich das zwingend aus ihrer Christologie? Vielleicht ja; doch müsste dann nicht nach der Logik unserer Christologie weitergefragt werden? Ist dieser Christus, von dem mehrmals, z.T. recht unvermittelt eine Nähe zu, ja eine Identifizierung mit den Opfern der Shoah ausgesagt wird, nicht weit entrückt vom irdischen Jesus und zugleich vom Leben und Bangen der Überlebenden und ihrer Nachfahren? Steht solches Denken, für das nicht zuletzt die Inkarnation zum Kriterium unverkürzter Lehre wird, nicht in Gefahr, im Vollzug der Artikulierung inkarnatorische Züge der Theologie, Züge ihrer Christusförmigkeit verblassen zu lassen? Verträgt und fordert eine Christologie des Inkarnierten nicht eine Involvierung in die Lebens- und Überlebenslandschaften, auch um den - allemal fragwürdigen, prekären - Preis, schwach dazustehen, spannungsvoll, vielleicht sogar widersprüchlich zu geraten? Es sind Fragen, die die Lektüre aufwerfen kann; sie sind sich ihres ratlos-aporetischen Charakters einigermaßen bewusst.

Paul Petzel