

Kirche nach Auschwitz

Von Johann Baptist Metz

„Opfern bietet man keinen Dialog an“, habe ich einmal im Blick auf den christlich-jüdischen Dialog nach Auschwitz“ geschrieben. Die Gesprächseröffnung kann eigentlich nur von jüdischer Seite kommen. Zu denen, die zu sprechen begannen, damit ein Weg sei, eine Begegnung, eine Erinnerung, die Auschwitz unwiederholbar macht, gehörte Ernst Ludwig Ehrlich. Ihm ist die nachfolgende Überlegung dankbar gewidmet. Daß ich eine erste Fassung dieses Textes auf dem jüngsten Katholikentag in Berlin (1990) vorgetragen habe, mag nur bekräftigen, daß es nicht zwei Wahrheiten geben darf, nicht eine für eine Festschrift zu Ehren eines jüdischen Kollegen und eine andere, wenn Christen unter sich sind.

I.

In der katholischen Kirche ist seit dem jüngsten Konzil viel die Rede von den sog. „Zeichen der Zeit“, die es im Lichte des Glaubens zu erkennen und in der Kraft der Hoffnung zu „bearbeiten“ gilt. Welches aber wären denn diese Zeichen der Zeit? Was prägt das Antlitz unseres Jahrhunderts? An was werden sich die Menschen des 21. Jahrhunderts erinnern, wenn sie sich noch erinnern? An welche Zeit-Male, Zeit-Zeichen unseres auslaufenden Säkulums? Eine Rundfrage würde sich lohnen. Wäre „Auschwitz“ überhaupt darunter? Ich zweifle. Sprechen die kirchlichen Verlautbarungen zu diesen Zeichen der Zeit von Auschwitz? Mir ist nichts Einschlägiges bekannt. Das Thema dieser Überlegung anerkennt Auschwitz als ein solches Zeit-Zeichen für die Kirche: 'Kirche nach Auschwitz.' Von diesem offensichtlich eher unzeitgemäßen Zeichen der Zeit soll hier die Rede sein, damit für das kirchliche Leben der Christen nicht zutrifft, was Elie Wiesel – nicht denunziatorisch, eher mit einem Anflug von Trauer – so formuliert hat: „Gestern hieß es: Auschwitz, nie gehört; heute heißt es: Auschwitz, ach ja, ich weiß schon.“¹ Wissen wir es wirklich? Wissen wir, was durch Auschwitz geschah, mit uns geschah, mit unserem Geist des Christentums und unserer oft so vergeßlichen, oft so geschmeidigen Rede von Gott und Welt? Vom gleichen Elie Wiesel stammt der für christliche Ohren ungeheuerliche Satz: „Der nachdenkliche Christ weiß, daß in Auschwitz nicht das jüdische Volk gestorben ist, sondern das Christentum.“² Wir werden diesem Satz nur standhalten können, wenn wir die Erfahrungen, aus denen er stammt, nicht in den Wind schlagen.

II.

Was heißt es, unsere Situation als eine Situation „nach Auschwitz“ wahrzunehmen und zu kennzeichnen?

In den 50er und auch 60er Jahren huschte ein geflügeltes Wort vor allem in der Bundesrepublik, aber auch anderswo über viele Schreibtische und durch viele Medien: Theodor W. Adornos Wort, daß es „nach Auschwitz“ keine Gedichte mehr geben könne. Wer wagt dieses Wort heute schon noch ohne Ironie oder ohne allerlei interpretatorische Verrenkungen zu zitieren? Ist es denn von den Zeitläufen nicht längst dementiert? Hatte sich da nicht einer extremistisch vergriffen? Klingt dieses Wort nicht so, als wollte einer „nach Auschwitz“ den Vögeln das Singen, den Blumen das Blühen und der Sonne das Leuchten verbieten? Doch was unterscheidet den Menschen von den Vögeln, den Blumen und der Sonne? Ist es nicht ein Erschrecken, ist es nicht dieses Entsetzen über die Offenbarung der Unmenschlichkeit des Menschen, die sich in Auschwitz ereignete: dieses Erschrecken, das ihm die Sprache verschlägt, seinen

¹ Zitiert nach R. McAfee Brown, Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit, Freiburg 1990, 14.

² A.a.O. 184.

Gesang unterbricht und ihm die Sonne verfinstert? Sind wir Menschen wirklich menschenfreundlicher, wenn wir solches Erschrecken des Menschen über den Menschen erfolgreich vergessen können?

Was bedeutet „nach Auschwitz“ für die Kirche? Wenn es um Auschwitz geht, kann man kaum zu radikal sein, leicht aber zu geistreich oder zu „originell“. Es darf einem, auch und gerade als christlichem Theologen, dazu nicht zu viel einfallen. Mir ist zur Kirche und zum Christsein nach Auschwitz zunächst eigentlich immer nur eines eingefallen. Ich habe es die Jahre hindurch des öfteren wiederholt, und ich bitte um Verständnis, wenn ich auch hier davon spreche und davon ausgehe. Was ich sagen will, knüpft an eine Gesprächserinnerung aus den 60er Jahren an. Damals fand in Münster eine Podiumsdiskussion zwischen dem tschechischen Philosophen Milan Machovec, Karl Rahner und mir statt. Gegen Ende des Gesprächs erinnerte Machovec an Adornos vorhin zitiertes Wort – „Nach Auschwitz gibt es keine Gedichte mehr“ -, und er fragte mich, ob es denn für uns Christen nach Auschwitz noch Gebete geben könne. Ich habe schließlich geantwortet, was ich auch heute antworten würde: Wir können nach Auschwitz beten, weil auch in Auschwitz gebetet wurde – im Gesang, im Geschrei der jüdischen Opfer. Gewiß, nicht alle Opfer waren Juden, aber alle Juden gehörten zu den Opfern. Judesein hieß, per se zum Tod verurteilt sein, per se ausgeschlossen sein aus der Gemeinschaft der Menschen. Deshalb steht Auschwitz für das jüdische Schicksal inmitten der abendländisch-europäischen, inmitten der christlichen Welt.

Wir Christen kommen niemals mehr hinter Auschwitz zurück; über Auschwitz hinaus aber kommen wir, genau besehen, nicht mehr allein, sondern nur noch mit den Opfern von Auschwitz. Das ist in meinen Augen der Preis für die Kontinuität des Christentums jenseits von Auschwitz. Man sage nicht: Schließlich gibt es für uns Christen andere Gotteserfahrungen als die von Auschwitz. Gewiß! Aber wenn es für uns keinen Gott in Auschwitz gibt, wie soll es ihn dann für uns anderswo geben? Man sage auch nicht, eine solche Auffassung verstoße gegen den Kern der kirchlichen Lehre, derzufolge den Christen die Nähe Gottes in Jesus Christus unwiderruflich verbürgt ist. Es bleibt ja immerhin die Frage, für welches Christentum diese Zusage gilt. Etwa für ein antijudaistisch sich identifizierendes Christentum, das zu den historischen Wurzeln von Auschwitz gehört, oder eben für eines, das seine eigene Identität nur wissen und verkünden kann im Angesicht dieser jüdischen Leidensgeschichte? Für mich ist die Anerkennung dieser quasi heilsgeschichtlichen Abhängigkeit der Prüfstein dafür, ob wir als Christen bereit sind, die Katastrophe von Auschwitz wirklich als solche zu erfassen und sie als die Herausforderung, als die wir sie häufig moralisch beschwören, kirchlich und theologisch auch wirklich ernstzunehmen.

III.

Die kleine oberpfälzische Stadt, aus der ich stamme, gehört kirchlich zur Erzdiözese Bamberg. Im Bamberger Dom, in dem ich zum Priester geweiht wurde, gibt es neben anderen berühmten Kunstschatzen auch das symbolträchtige weibliche Figurenpaar „Kirche – Synagoge“, und ähnlich wie in Straßburg, im Straßburger Münster, ist auch in Bamberg die Synagoge dargestellt als Frau mit verbundenen Augen.

Wenn ich heute dieses Bildnis der Synagoge mit den verbundenen Augen anschau, dann bewegt und beunruhigt mich die Frage, was diese Augen wohl gesehen haben, was sie von Gott wissen und was wir im Christentum theologisch – und nicht selten höchst gewalttätig – unsichtbar gemacht und zum Verstummen gebracht haben. Wenn ich heute dieses Bildnis sehe, dann frage ich mich bange, ob nicht etwa in jener Nacht, als in Deutschland die Synagogen brannten, eine Gottesweisheit zur Asche werden sollte, ohne die auch wir Christen nicht wissen können, wo uns der Kopf steht und das Herz schlägt, wenn wir „Gott“ sagen – und wenn

wir „Jesus“ sagen, der bekanntlich kein Christ, sondern Jude war. Wenn ich heute diese Frauenfigur betrachte, dann verstehe ich sie als Sinnbild und monumentale Erinnerung des biblischen Israel – und dann frage ich mich als Christ, als Glied meiner Kirche, wie ich denn die Erwählung Israels durch Gott, durch den einen Gott der Juden und der Christen, wie ich denn diesen unerledigten Bund Gottes mit „seinem“ Volk zu verstehen und zu würdigen habe. Was denn, so habe ich mich inzwischen oft gefragt, was denn läßt Israel – ganz im Gefolge des Paulus – auch für uns Christen als unüberholbar und unersetzbar erscheinen? Was denn läßt den Finger Gottes über diesem Volk erkennen? „Mein Volk Israel“: Warum nicht das kulturell glanzvolle Ägypten? Warum nicht das mächtige Persien? Warum nicht, ja warum nicht gleich Griechenland?

Was eigentlich unterscheidet das biblische Israel, was unterscheidet dieses kleine, kulturell eher unbedeutende und politisch ruhmlose Wüstenvolk von den glanzvollen Hochkulturen seiner Zeit? Es ist, wenn ich recht sehe, die Art seiner leidvollen Verstrickung in die Wirklichkeit, eine besondere Art von Wehrlosigkeit, in gewisser Weise ist es die Unfähigkeit Israels, sich von den Widersprüchen, von den Schrecken und Abgründen der Wirklichkeit erfolgreich zu distanzieren – etwa durch Mythisierungen oder Idealisierungen der Lebenszusammenhänge, etwa, modern gesprochen, durch eine Art Kompensationsdenken. Israel kannte keinen mythischen bzw. ideellen „Reichtum im Geiste“, mit dem es sich über die eigenen Ängste, über die Fremde des Exils und über die immer wieder aufbrechende Leidensgeschichte erheben und mit sich selbst trösten konnte. Es blieb in seinem innersten Wesen mythisch und idealistisch stumm. Es zeigte wenig Begabung zum Vergessen und gleichzeitig wenig Begabung zur selbsttätigen „idealistischen“ Verarbeitung von Enttäuschungen und zur mythischen Beruhigung von Ängsten. Es blieb „arm im Geiste“. Das ist in meinen Augen der Unterschied zwischen dem biblischen Israel und den dieses Volk umgebenden glanzvollen Hochkulturen seiner Zeit. Das ist (für mich) das Stigma seiner „Erwählung“, Ausdruck seiner Gottfähigkeit. Gerhard von Rad betont in seiner „Theologie des Alten Testaments“ m.E. zu Recht,

„daß Israel die Leiden und Bedrohungen des Lebens höchst realistisch wahrgenommen hat, daß es sich ihnen wehrlos und verwundbar preisgegeben sah und daß es wenig Begabung zeigte, sich vor ihnen in irgendwelche Ideologien zu flüchten ... Es besaß vielmehr eine ungewöhnliche Kraft, auch den negativen Wirklichkeiten standzuhalten und sie auch da anzuerkennen und nicht zu verdrängen, wo sie geistig in keiner Weise zu bewältigen waren?“³

Auch dort, wo Israel, kulturell überfremdet. Mythenangebote und Idealisierungskonzepte zuhauf importierte und nachahmte, hat es sich doch nie mit ihnen endgültig getröstet. Ich könnte also geradezu sagen, Israels „Erwählung“, seine Gottfähigkeit zeigte sich in dieser besonderen Art seiner Unfähigkeit, nämlich seiner Unfähigkeit, sich von geschichtsfernen Mythen oder Ideen wirklich trösten zu lassen. Gegenüber den glanzvoll blühenden Hochkulturen seiner Zeit – in Ägypten, in Persien, in Griechenland – blieb Israel schließlich lieber eine eschatologische „Landschaft von Schreien“, eine Erwartungslandschaft, wie übrigens auch die frühe Christenheit, deren Biographie bekanntlich auch mit einem Schrei endet, mit einem nun christologisch angeschärften Schrei, den wir inzwischen freilich zumeist mythisch oder idealistisch-hermeneutisch zum Verstummen gebracht haben.⁴ Doch auch über dem Christentum liegt ein Hauch von Unversöhntheit. Alle Präsenz bleibt ins endzeitliche Licht getaucht. Auch die Christologie der Christen ist nicht ohne eschatologische Unruhe. Nicht vage schweifende Fragen, wohl aber leidenschaftliche Rückfragen gehören zu jener Gottespassion, über die sich

³ Theologie des Alten Testaments I, München 1962, 396.

⁴ Vgl. dazu ausführlicher meine Überlegungen zu „Theologie gegen Mythologie“, in: Herder Korrespondenz, April 1988.

– nach Paulus – die Christen mit den jüdischen Traditionen zu verständigen hätten.

Ist womöglich zu viel Gesang und zu wenig Geschrei in unserem Christentum? Zu viel Jubel und zu wenig Trauer, zu viel Zustimmung und zu wenig Vermissen, zu viel Trost und zu wenig Tröstungshunger? Steht die Kirche in ihrer Moralpredigt nicht zu sehr auf der Seite der Freunde Hiobs und zu wenig auf der Seite Hiobs selbst, der dem Glauben auch Rückfragen an Gott zugetraut hat? Glauben wir an Gott – oder glauben wir an unseren Glauben an Gott und darin noch einmal an uns selbst bzw. an das, was wir gerne von uns hielten? Wenn wir aber an Gott glauben: Können wir dann das Element des Schreis und der Erwartung aus diesem Glauben entfernen? Hier wurzelt eine der konstitutionellen Versuchungen des Christentums. Ich erinnere an den Kreuzeschrei Jesu. Von Anbeginn tut sich die christliche Gemeinde schwer damit,

„daß im Zentrum des christlichen Glaubens dieser Schrei des gottverlassenen Sohnes steht. Die Traditionsgeschichte zeigt, daß man später den Schrecken, der davon ausgeht, abgeschwächt hat und dieses Wort durch frömmere Abschiedsworte ersetzt hat; z.B. Lukas mit den Worten des Abendgebets aus Psalm 31,6: „In deine Hände empfehle ich meinen Geist“ (23,46), oder Johannes: „Es ist vollbracht.“ Nur der Hebräerbrief (5,7) erinnert wieder an den „großen Schrei“, mit dem Jesus starb.“⁵

Auch für die Christen gilt: Wer die Botschaft von der Auferweckung des Christus so hört, daß in ihr der Schrei des Gekreuzigten unhörbar geworden ist, der hört falsch. Wer diese Auferweckungsbotschaft so hört, daß es in ihr nichts mehr zu erwarten, sondern nur noch etwas zu „konstatieren“ gilt, der hört nicht das Evangelium, sondern einen Siegermythos.

Von seiner „Wiederbegegnung mit Auschwitz“ im Jahr 1987 berichtet Elie Wiesel:

„Auf dem Marsch zu dem Ort, wo die Schlächter ihre Gaskammern gebaut halten, ihre Krematorien. galt es die Zähne zusammenzubeißen. Und jeden Wunsch zu heulen, zu schreien, zu weinen, galt es zu unterdrücken. In einem bestimmten Moment, in dem wir in der Vorkammer des Todes waren, verspürten wir Ehemalige von Auschwitz das Bedürfnis, uns die Arme zu reichen. Das Bedürfnis, einander zu stützen? Während einer unendlichen Zeitspanne hielten wir stille. Dann, ganz leise zuerst, schließlich immer lauter schreiend, begannen wir wie Verrückte das ewige Gebet der Juden zu sprechen: „Schema Israel“ – „höre Israel, Gott ist unser Gott, Gott ist Einer“ – einmal, zweimal, fünfmal... Taten wir dies, weil damals die Opfer, die spürten, daß das Ende nah war, begannen, dasselbe Gebet zu sprechen? Und weil wir so unsere rückwirkende Solidarität mit ihnen manifestieren wollten? Weil am Ende, an der Todesschwelle, alle Worte zu Gebeten werden, und alle Gebete zu dem einen verschmelzen?“⁶

Offensichtlich ist Religion ein Urphänomen der Menschheit; und immer war die Menschheitsgeschichte auch Religionsgeschichte. Im Sch'ma Israel wird erstmals und einzigartig in der Religionsgeschichte der Menschheit der Name „Gott“ auf die Menschen gelegt.

In Israels Gottespassion – im doppelten Sinn des Wortes: als Leidenschaft für Gott und als Leiden an Gott in Israels Gottespassion wurzelt das, was man später den biblischen Monotheismus nennen wird. Der ist nicht, wie ihn seine Verächter gern karikieren, Ausdruck einer totalitären Herrschaftsideologie; er ist überhaupt kein System, sondern ein eschatologisches Ereignis. Er ist, wenn ich recht verstehe, weit eher als ein machtpolitischer Monotheismus ein

⁵ J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, München 1980, 94.

⁶ Entnommen dem Herder-Bildband von Adam Bujak, Auschwitz – Birkenau o.J.

pathi- scher Monotheismus mit einer schmerzlich offenen eschatologischen Flanke. Wieso, oft und immer wieder habe ich mich das gefragt, wieso eigentlich kann man am Schicksal des nachchristlichen Judentums eher ablesen, was Jesus den Seinen prophezeite, als am tatsächlichen Schicksal des Christentums?

Solange es um „Religion“ geht (was immer das in unserer mythenfreudig und religionsfreundlich gestimmten postmodernen Welt heißt), mag man ja auf Israel und die jüdischen Traditionen verzichten können. Wenn es aber um „Gott“ geht und um „Gebet“, ist Israel unverzichtbar, nicht nur für die Juden, auch für uns Christen. Israel, geächtet und verfolgt, ist und bleibt die Wurzel für uns Christen wie übrigens auch für den Islam. Und „Auschwitz“ ist und bleibt somit ein Attentat auf alles, was uns hätte heilig sein müssen.

IV.

Kann man sich auf unser Erschrecken verlassen, auf unser Schuldbekenntnis – auf unsere Scham darüber, daß wir mit dem Rücken zu Auschwitz gelebt und gebetet haben, auf unser Entsetzen über unsere geheime oder gar offene Komplizenschaft mit der mörderischen Judenfeindschaft der Nazis, auf unser Erschrecken über die Teilnahmslosigkeit, mit der wir Deutschen das jüdische Volk und die wenigen von uns, die sich auf seine Seite gestellt hatten, in tödliche Einsamkeit stießen ...? Kann man sich auf unsere christliche Theologie verlassen, darauf, daß sie ihre Lektion endlich gelernt hat, daß sie auf der Hut ist vor jenem geheimen Antisemitismus, der in der Theologie ja kaum als kruder Rassismus auftritt, sondern in metaphysischem oder psychologischem Gewand, vor einem Antisemitismus, der die christliche Theologie von Anbeginn – seit den Tagen des Markion, seit dem Einbruch der Gnosis – als konstitutionelle Versuchung begleitet? Hat uns die Erinnerung an Auschwitz in unserem Christsein verändert? Sind wir tatsächlich eine „Kirche nach Auschwitz“? Oder sind wir als Christen, als Kirche heute so, wie wir gestern waren? Sprechen wir als christliche Theologen heute so, wie wir gestern, vor Auschwitz, gesprochen haben? Sind wir wenigstens semantisch empfindlicher geworden in unseren Diskussionen? Auschwitz: Ist es uns zu einem unverzichtbaren Ortstermin unseres Geschichtsbewußtseins geworden? Oder haben wir Auschwitz zu einem Ort im „Nirgendwo“ gemacht – mit Hilfe eines menschenleeren, antlitzlosen Geschichtsidealismus, der mit einem hohen Apathiegehalt ausgestattet ist gegenüber den Katastrophen und Untergängen in der Geschichte? Doch wir Christen sind durch den Kanon unseres Glaubens, durch das Zentrum unseres Credo – „Gelitten unter Pontius Pilatus“ – in die Geschichte verwiesen, in der gekreuzigt wird, gefoltert wird, geweint wird und spärlich geliebt wird, und kein geschichtsferner Mythos, kein platonischer Ideengott, keine gnostische Soteriologie kann uns jene Unschuld zurückschenken, die wir in solcher Geschichte verloren haben.

Ich will nicht rechten und nicht streiten, nicht anklagen oder beschwören. Ich möchte vielmehr den Blick über den binnenkirchlichen Bereich hinaus auf unsere gegenwärtige politische und kulturelle Situation in Deutschland und in Europa richten. Angesichts dieser Situation zeichnen sich nämlich Aufgaben der Kirche ab, an denen sich erweisen kann, ob wir „nach Auschwitz“ als ein Zeichen der Zeit wahrgenommen und angenommen haben.

V.

Wir erleben gegenwärtig die Verwirklichung einer neuen Einheit der Deutschen. Wird sich, wenn „zusammenwächst, was zusammengehört“, auch die Wunde schließen, die den Namen Auschwitz trägt? Werden wir mit dem Vergehen der sog. Nachkriegszeit auch die Erinnerung an Auschwitz begraben? Besteht nicht die Gefahr, daß wir mit unserer Vereinigung in eine vermeintlich fugendichte Normalität und Kontinuität unserer deutschen Geschichte einrücken? Doch das wäre nicht eine aus verantwortlichem Geschichtsbewußtsein gestaltete Ein-

heit! Eine so begründete und legitimierte Einheit bleibt uns durch Auschwitz verwehrt. Sie würde auch nur neue Ängste schüren, nicht nur bei den Juden unter uns, aber ganz besonders bei ihnen. Kürzlich erhielt ich von einer jüdischen Deutschen einen Brief. In ihm las ich: Die Einheit, die wohl kommen wird, wird nur noch katholische und protestantische Deutsche, keine jüdischen Deutsche mehr vereinen. Die gibt es nicht mehr. Gab es sie? Waren sie jüdische Deutsche – oder deutsche Juden? Na ja: je nachdem wen man fragt, wen man noch fragen kann...

Haben wir genügend Gespür und Respekt für die neu aufkeimenden Ängste der Juden unter uns, der wenigen, die sich retten konnten und die gewagt haben, mit uns zu leben oder zu uns zurückzukehren? Hier tut sich ein Bewährungsfeld für eine Kirche auf, die sich als „Kirche nach Auschwitz“ begreifen will. Gerade sie hat dafür einzustehen, daß wir über der neugewonnenen Einheit nicht die erschrockenen Antlitze unserer jüdischen Mitbürger vergessen, daß wir keinem Verständnis deutscher Einheit Vorschub leisten, das unsere älteren Brüder im Glauben, wie Johannes Paul II. die Juden nannte, erneut übersieht oder gar heimlich ausschließt. Hier kann sich die Kirche gewiß nicht unter Berufung auf die eingeschliffene Unterscheidung von Glaube und Politik heraushalten und herausreden. Denn diese politische Verantwortung reicht tief in das Glaubensschicksal der Christen selbst hinein!

Mag sein, daß sich alles auch so gestaltet: daß wir nämlich gerade durch die Vereinigung nochmals mit unserer jüngsten Geschichte konfrontiert werden, daß wir gemeinsam erneut in diese Geschichte hineingezogen werden, in eine Nachkriegsgeschichte, in der die Erinnerung an Auschwitz im Westen zu oft verdrängt und im Osten zumeist ideologisch funktionalisiert wurde. Diese „Rekapitulation“ unserer gemeinsamen Geschichte birgt eine Chance, aber auch eine schwelende Gefahr, vor der wir auf der Hut sein müssen. Denn gerade Wiederholungen, Verspätungen in der politischen Geschichte verführen schnell zu Ressentiments, zu zelosig angeschärften Haltungen, sie befördern leicht die Aggressivität und die latente Gewalt. Da darf uns ein aufkeimender Antisemitismus und überhaupt eine wuchernde Fremdenfeindlichkeit unter uns keineswegs gleichgültig lassen! Unter solchen Signaturen darf die deutsche Einheit niemals stehen. Solchen „Zeit-Zeichen“ hätte gerade die Kirche in Deutschland zu widerstehen, von Anbeginn und ohne Kompromiß, wenn sie sich als „Kirche nach Auschwitz“ begreift.

Eine solche Einstellung verbietet nicht kritische Fragen an das gegenwärtige politische Israel. Pauschale Suspension von Kritik wäre hier eher Solidaritätsentzug und enthielte (wie so manch anderer vager Philosemitismus) schon wieder den Keim zu neuem antisemitischen Denken. Freilich scheint mir auch heute zu gelten, was ich schon vor Jahren betont habe: Gerade wir Deutschen müßten jedenfalls die letzten sein, die den Juden, nachdem sie in der jüngsten Geschichte unseres Landes an den Rand der totalen Vernichtung gebracht wurden, nun ein übertriebenes Sicherungs- und Selbstbehauptungsbedürfnis vorwerfen; und wir müßten die ersten sein, die ihrer Versicherung Glauben schenken, daß sie ihren Staat nicht aus zionistischem Imperialismus, sondern als „Haus gegen den Tod“, als letzte Zufluchtsstätte eines durch die Jahrhunderte verfolgten Volkes verteidigen.

VI.

In diesem Frühjahr lief über die deutschen Bildschirme eine vierteilige Serie der Journalistin Lea Rosh, kommentiert von dem Historiker Eberhard Jaeckel, über das Schicksal der Juden im Europa der Nazikriegsherrschaft. Erschüttert hat mich der letzte Satz im letzten Teil dieses Berichts: „Europa – Friedhof der Juden“. Mit diesem Schlußwort sollte nicht etwa abgelenkt werden von der Schuld der Deutschen am millionenfachen Judenmord, für den der Name Auschwitz steht; schließlich stand die ganze Sendereihe unter dem von Paul Celan entliehe-

nen Titelwort: „Der Tod ist ein Meister aus Deutschland.“ Auch sollte damit nicht in Frage gestellt sein, was die Reihe selbst belegt, daß es nämlich in manchen mit den*, damaligen Deutschland verbündeten oder von ihm besetzten Ländern, vorweg in Italien, durchaus couragierten Widerstand gegen diese Vernichtungswelle gab.

„Europa – Friedhof der Juden“: Können wir mit einem solchen Wort überhaupt umgehen in einer Zeit, in der Europa wieder in den Mittelpunkt unserer Interessen rückt? Auch ich gehöre zu denen, die die Besinnung auf Europa, auf den europäischen Geist als eine wichtige, als eine faszinierende Aufgabe betrachten. Schließlich kann sich die Botschaft Europas nicht in jener profanen Europäisierung der Welt erschöpfen, wie sie sich inzwischen auf dem Weg über Wissenschaft und Technik überall vollzogen hat und vollzieht. Die Frage nach der „Idee Europa“, nach dem „europäischen Geist“ ist virulent. Auch in kirchlichen Kreisen konzentriert sich die Aufmerksamkeit erneut auf dieses Thema. In Rom wird es im nächsten Frühjahr eine Bischofskonferenz zur Europafrage geben. Ich will hier – abschließend – versuchen, diese Frage aus dem Blickpunkt einer „Kirche nach Auschwitz“ zu erörtern.

Rigoros verknüpft läßt sich sagen: Was wir heute „Europa“ nennen und als was wir es in 2000jähriger Geschichte kennengelernt haben, ist geprägt vom griechischen Geist einerseits und vom Christentum andererseits. Jüdischer Geist, so sieht es aus, gehört nicht zu dieser Definition Europas, hat kein Heimatrecht in ihm. Die seit der Aufklärung betriebene Emanzipation der Juden sollte nur möglich sein unter der Voraussetzung ihrer Emanzipation vom jüdischen Geist. Johann Gottlieb Fichte, Exponent eines deutschen Idealismus, der nicht nur deutschen Geist, sondern europäischen Geist beeinflusste und definierte, sagte das so:

„Menschenrechte müssen sie (die Juden) haben ... aber ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens kein anderes Mittel als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sey.“⁷

Hier setzen meine Fragen an das Christentum, an die Kirche ein. Hätte sich denn nicht jüdischer Geist durch das Christentum, mit dem Christentum auch in Europa fortpflanzen sollen – schon um Jesu, des Juden, willen, schon um der Jünger, der Juden, willen? Sehr früh setzt hier eine bedenkliche und folgenreiche geistige Enterbungsstrategie gegenüber Israel ein – und zwar sowohl ekklesiologisch wie theologisch. 1. Zu ausschließlich verstand sich nun die Kirche als das „neue Israel“, als das „neue Jerusalem“, als das „eigentliche“ Volk Gottes. Zu rasch wurde die wurzelhafte Bedeutung Israels für die Christen, wie sie Paulus im Römerbrief eindringlich anmahnt, verdrängt, die Wurzel Jesse wurde zu einer überholten heilsgeschichtlichen Voraussetzung der Kirche herabgedeutet. 2. Sehr früh setzte theologisch ein, was ich „die Halbierung des Geistes des Christentums“ nenne: Man berief sich zwar auf die Glaubensstraditionen Israels, den Geist aber hohe man sich ausschließlich aus Athen, aus den griechisch-hellenistischen Traditionen.⁸ Hatte denn Israel, hatten denn die jüdisch-biblischen Traditionen kein Geistesangebot an das Christentum und damit auch an den europäischen Geist? Gibt es denn z.B. im Neuen Testament nur dort ein Geistesangebot, wo diese Schriften, wie etwa bei Paulus und bei Johannes, bereits vom spätgriechischen Geist gezeichnet sind? Nein, es gibt dieses Angebot des jüdischen Geistes an den Geist des Christentums und an den europäischen Geist. Und erst wenn dieser jüdische Geist ein Heimatrecht im europäischen Geist hat, werden auch die Synagogen nicht nur geduldet, sondern anerkannt sein.

⁷ Zitiert nach K. H. Rengstorff/S. v. Kortzfleisch (Hg.), Kirche und Synagoge II, Stuttgart 1970, 151.

⁸ Vgl. dazu die einschlägige Definition des Christentums bei J. Ratzinger: „Das Christentum ist die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist.“ Aus: F. König/K. Rahner (Hg.), Europa. Horizonte und Hoffnung, Graz–Wien–Köln 1983, 68.

Ich kennzeichne diesen jüdischen Geist hier versuchsweise als anamnetischen Geist: als eine in Europa unbekannte oder immer wieder verdrängte Macht der Erinnerung. Diese Erinnerung widersteht dem Vergessen, auch dem Vergessen des Vergessens. Sie widersteht nicht nur jenem Vergessen, das alle Spuren verwischen will, damit nichts erinnert werden kann (wie es etwa die Nazis mit der Vernichtung der Todeskammern versuchten); sie widersteht nicht nur der absichtlichen Verdrängung, sondern auch noch jenem Vergessen, das in jeder puren Historisierung der Vergangenheit nistet. Der Historismus ist für sie eine besondere Art des Vergessens. Sie versteht ihre Hörsamkeit gegenüber Gott als ein Hören auf das Schweigen der Verschwundenen. Sie stuft alles Entschwundene nicht zum existentiell Bedeutungslosen herab. Wissen ist für sie im Grunde eine Form des Vermissens.

Fehlt uns dieser jüdische Geist des Erinnerns nicht mitten in Europa? Ist bei uns nicht längst an die Stelle dieses anamnetischen Geistes eine evolutionistisch getönte Historie getreten, die die Vergangenheit des Vergangenen unterstellt und das Vergangene zum ausschließlichen Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung erhebt? Doch jede Vergegenständlichung ist immer auch eine Art des Vergessens – eines Vergessens, in dem nicht nur der Glaube, sondern schließlich auch der Mensch verschwindet. Wo nämlich in unserem Wissen nichts mehr vermißt wird, wird am Ende nicht mehr der Mensch gewußt, sondern nur noch die Natur bzw. der Mensch als erinnerungslose und subjektlose Natur. Ist der moderne europäische Mensch nicht immer weniger sein eigenes Gedächtnis, immer mehr nur noch sein eigenes Experiment? Sind wir nicht dabei, die fortschreitende Erinnerungslosigkeit für den eigentlichen Fortschritt zu halten? Der jüngste sog. Historikerstreit um die Einschätzung von Auschwitz weckte in mir immer wieder die Frage, ob wir mit dieser Katastrophe vielleicht nur deshalb so unsicher und zwiespältig umgehen, weil uns der Geist, der in Auschwitz endgültig ausgelöscht werden sollte, fehlt; weil uns dieser Geist der Erinnerung fehlt, der nötig wäre, um wahrzunehmen, was in einer solchen Katastrophe auch mit uns, mit Europa und schließlich mit uns Christen geschah. Solcher Geist der Erinnerung kann nicht einfach christlich abgegolten und „ersetzt“ werden. Und so will ich schließlich fragen:

Fehlt nicht gerade auch unserem europäischen Christentum die Provokation durch diesen jüdischen Geist des Erinnerns? Sind wir blind für seine Würde? Und unempfänglich für das, was er uns lehrt? Haben wir uns schon zu sehr über ihn erhoben und ihn als fremd und archaisch abgestreift? Man begegne solchen Fragen nicht mit dem Hinweis auf die inzwischen wieder aufbrechende neue Geschichtsfreudigkeit unter uns. Wenn man ihr nämlich ins Herz schaut, dann zeigt sie sich vor allem als dies: als Lust an der Literarisierung der Geschichte, Geschichte als Collage, als Gegenstand der Zerstreuung. „Die Geschichte ist ganz zur Literatur geworden, in der man sich à la carte zusammenstellt, was einem schmeckt: die nouvelle cuisine des posthistoire.“⁹ Vergangenes gilt wieder als interessant, aber nicht, weil es verpflichtet, erschreckt, sondern weil es entspannt und unterhält. Wir sind, ganz postmodern, unterwegs zur völligen Ästhetisierung dessen, was einmal „Erinnerung“ hieß. Kann hier der Ernst des Eingedenkens, des verpflichtenden und befreienden, des gefährlichen Gedächtnisses überhaupt noch gerettet werden?

Doch auch für den Glauben der Christen gilt schließlich, daß er nicht nur ein Gedächtnis „hat“, sondern ein Gedächtnis „ist“: Erinnerung des Leidens, des Todes und der Auferweckung Jesu Christi. Wir Christen haben diese Gedächtnisverfassung unseres Glaubens zwar kultisch bewahrt („lut dies zu meinem Gedächtnis“). Aber haben wir sie auch hinreichend öffentlich kultiviert? Haben wir sie geistig-kulturell ausgebildet und verteidigt? Oder sind wir da nicht späte Platoniker geblieben?

⁹ L. Baier, Gleichheitszeichen, Berlin 1985. 30f.

Ist der Logos der christlichen Theo-logie nicht zu sehr von subjektlosen und geschichtslosen Ideen geleitet und zu wenig von allemal bedrohten Erinnerungen und den darin wurzelnden Hoffnungen? Warum z.B. sieht und hört man unserer christlichen Theologie die Leidensgeschichte der Menschen so wenig an? Verwechseln wir da nicht, was wir womöglich „Festigkeit im Glauben“ nennen, mit einer geschichtsfernen Verblüffungsfestigkeit, die sich weniger aus unserem Glauben als aus unserer Vergeßlichkeit nährt? Vergessen wir aber in solchem Vergessen, das nichts mehr vermissen mag, nicht auch – Gott, Gott in Europa?

Und um zum Schluß nochmals auf die Konstitution des europäischen Geistes zurückzukommen: Haben wir denn vergessen, daß das Christentum dem griechischen Geist nicht nur viel verdankt, sondern daß es an ihm auch immer wieder gescheitert ist? Von diesem Scheitern wissen wir bereits aus der ersten Kirchengeschichte des Christentums, aus der Apostelgeschichte. Sie erzählt von Paulus auf dem Areopag in Athen. Dort konnte sich Paulus mit den Griechen zwar über einen „unbekannten Gott“ verständigen. Als er indes zu ihnen von dem sprach, was uns Christen unverbrüchlich mit den jüdischen Traditionen verbindet, als er von Eschatologie und Apokalyptik sprach, von dem Gott, der die Toten auferweckt, da, so heißt es wörtlich, „spotteten die einen, andere aber sagten: Darüber wollen wir dich ein andermal hören. Und so ging Paulus aus ihrer Mitte weg“ (Apg 17,32f). Der Geist des Erinnerns, der in der biblischen Hoffnungsgeschichte am Werk ist, kann nicht einfach im Logos der Griechen aufgehoben werden. Doch wer hätte dann diesen Geist des Erinnerns gerettet und bewahrt – für das Christentum, für Europa, für die Menschheit?¹⁰

Am 8. Mai 1990 versammelten sich in Berlin vor der sog. Wannsee-Villa Teilnehmer des jüdischen Weltkongresses, um der Befreiung von der nationalsozialistischen Herrschaft vor 45 Jahren zu gedenken. Dabei wurde in hebräischer, deutscher und englischer Sprache ein Text Elie Wiesels verlesen, der an den in Wannsee gefaßten Vernichtungsplan erinnerte. Die Schlußpassage lautete:

„Doch Wannsee bedeutet für uns Juden auch, daß die Erinnerung stärker ist als ihre Widersacher. Es bedeutet, daß die Hoffnung der Juden die Angst besiegt hat. Es bedeutet, daß wir Juden, wenn wir nach Wannsee kommen und den schweren dunklen Widerhall der Stimmen hören, künftige Generationen davor bewahren wollen, daß unsere Vergangenheit ihr Erbe für die Zukunft wird.“¹¹

Das ist die jüdische Mitgift für Europa, für die Menschheit, für eine „Kirche nach Auschwitz“.

Quelle: *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*. FS für Ernst Ludwig Ehrlich, hrsg. v. M. Marcus, E.W. Stegemann, E. Zenger, Freiburg i.Br.: Herder, 1991, S. 110-122.

¹⁰ Vgl. dazu den Vorabdruck meines Vortrags zur Eröffnung eines Europakongresses anlässlich des 700jährigen Jubiläums der Universität Macerata in der „Süddeutschen Zeitung“ vom 27./28.10.1990: „Zur Rettung der Vernunft. Der Geist Europas und der Geist des Christentums.“

¹¹ Zitiert nach „Der Tagesspiegel“ vom 9.5.1990.