

97

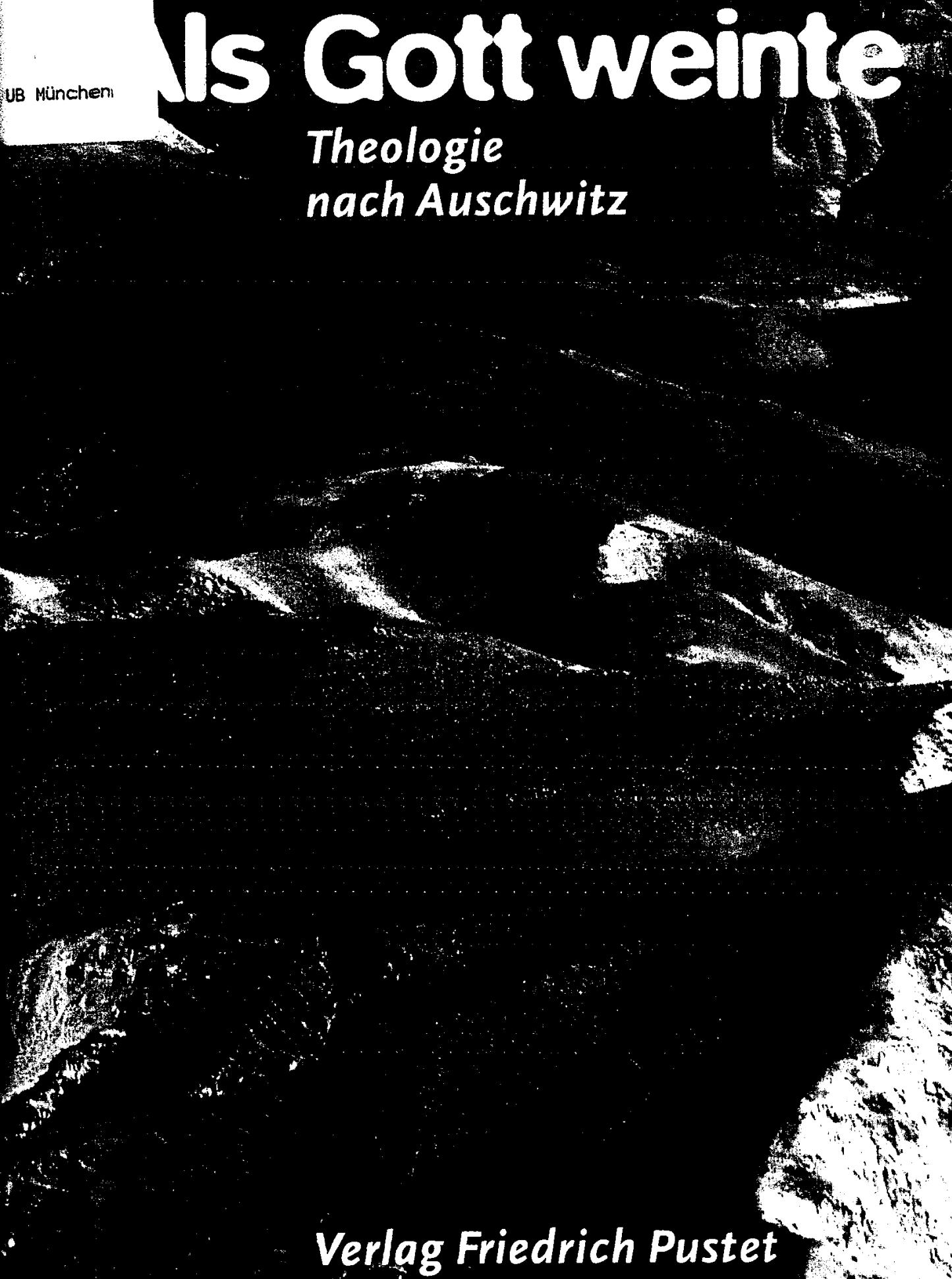
8029

UB München

*Manfred Görg
Michael Langer (Hg.)*

Als Gott weinte

*Theologie
nach Auschwitz*



Verlag Friedrich Pustet

Manfred Görg · Michael Langer (Hrsg.)

Als Gott weinte

Theologie nach Auschwitz

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Als Gott weinte : Theologie nach Auschwitz / Manfred Görg ;
Michael Langer (Hrsg.). – Regensburg : Pustet, 1997
ISBN 3-7917-1567-4



ISBN 3-7917-1567-4

© 1997 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Umschlaggestaltung: 2 design, Regensburg
Umschlagfoto: Hans-Günter Kaufmann, Miesbach
Gesamtherstellung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 1997

*Avital und Schalom Ben-Chorin
mit Dank für allen Dienst
an der Versöhnung*

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
-------------------	---

Theologie nach Auschwitz – Problemhorizont

<i>Peter von der Osten-Sacken</i>	
Christliche Theologie nach Auschwitz	12
<i>Clemens Thoma</i>	
Biblischer und rabbinischer Glaube an Gott vor und nach der Schoah	30
<i>Jürgen Moltmann:</i>	
„Die Grube“: – „Wo war Gott?“	
Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz	45
<i>Petra Vad</i>	
Theologie nach Auschwitz?	
Gedanken und Beobachtungen bei der Annäherung an das Thema	61

Theologische Fächer nach Auschwitz – kritische Reflexion

1. Biblische Theologie	82
<i>Manfred Görg</i>	
„Gott mit euch, meine Lieben“	
Die Formel vom Mitsein Gottes in, vor und nach Auschwitz	82
<i>Ferdinand Hahn</i>	
Theologie nach Auschwitz und ihre Bedeutung für die neutestamentliche Exegese	
Eine Thesenreihe	89
2. Kirchengeschichtsschreibung nach Auschwitz	94
<i>Manfred Eder</i>	
Der Kirchenhistoriker im Angesicht der Schoah	
Feststellungen und Anregungen zu einem bislang unbearbeiteten Thema	94
<i>Andreas Angerstorfer</i>	
Theologie nach Auschwitz	
Ein Problemaufriss	101

3. Systematische Konkretionen	115
<i>Eugen Biser</i>	
Der Verlust der Attribute	
Die Antwort Jesu auf die Gottesfrage nach Auschwitz	115
<i>Heinrich Fries</i>	
Auschwitz – Das Golgotha unserer Zeit	125
<i>Norbert Reck</i>	
„Lernt zu lesen: es sind heilige Texte“	
Die Theologie nach Auschwitz und die Zeugen	129
<i>Józef Niewiadomski</i>	
Wer ist schuld am Tode Jesu?	
Zum christlichen Glaubensdilemma nach Auschwitz	142
<i>Verena Lenzen</i>	
Fragen und Fragmente zur Moraltheologie nach Auschwitz	152
4. Praktisch-theologisches Nachdenken	162
<i>Ottmar Fuchs</i>	
Kontextuelle Christologie im Horizont unbedingter Solidarität	
Für die generative Dimensionierung der jüdisch – christlichen Beziehung	162
<i>Michael Langer</i>	
Auschwitz lehren?	
Prolegomena zu einer anamnetischen Religionspädagogik	203
<i>Georg Gafus</i>	
Liturgiewissenschaftliche und praktisch-liturgische Dimensionen einer	
Theologie nach Auschwitz	
Plädoyer für einen kirchlichen Gedenktag	218
<i>Statt eines Nachworts</i>	226
<i>Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland</i>	
Unsere Hoffnung	
Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes .	226
Mitarbeiterverzeichnis	227

3. SYSTEMATISCHE KONKRETIONEN

Der Verlust der Attribute

Die Antwort Jesu auf die Gottesfrage nach Auschwitz

Eugen Biser

1. Zur Problemgeschichte

Seitdem sich die Menschheit zum Wissen um den persönlichen, von der Welt unterschiedenen Gott erhob, verbindet sich mit dem Gottesbegriff das Moment der Erhabenheit und überwältigenden Größe, die als ebenso bedrückend wie unerreichbar empfunden wurden. Dieser Gott ist ebenso fern wie nah, doch so, daß sich mit seiner Nähe das Gefühl der Unentrinnbarkeit verbindet. Hierin stimmt der radikalste Kritiker des Christentums, Nietzsche, mit dem Beter des 139. Psalms überein, der sich zu dem Geständnis gedrängt fühlt:

„Ringsum schließt du mich ein und legst auf mich deine Hand. Ganz wunderbar ist dieses Wissen für mich, nicht zu begreifen. Wohin soll ich mich flüchten vor deinem Geist, wohin vor deinem Antlitz fliehen? Steig ich zum Himmel empor, so bist du zugegen; fahre ich zur Unterwelt hinab, so bist du da! Und liehe ich mir Flügel vom Morgenrot, um mich niederzulassen am fernsten Gestade, so ergreift mich auch dort deine Hand und hält mich deine Rechte umfangen.“ (Ps 139,5-10)

Man hat den Eindruck, als sei das Erlebnis der übergroßen, bedrängenden Nähe von dem der Ferne Gottes durchsetzt, so daß sich der Beter davon eher bedrückt als getröstet fühlt. Dabei verwandelt sich sogar das erhebende Gefühl, von Gottes Blick erfaßt und durchdrungen zu sein, im Lauf der Motivgeschichte in sein peinigendes Gegenteil. Das steigert sich bei Nietzsche zu wilder, gottfeindlicher Aggression: „Du ertrugst den nicht, der dich sah“, erklärt Zarathustra dem „häßlichsten Menschen“, in dem er den Mörder Gottes erkannte. Und der muß ihm zustimmen:

„Aber er – mußte sterben: er sah mit Augen, welche alles sehn – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Häßlichkeit ... Der Gott, der alles sah, auch den Menschen: dieser Gott mußte sterben! Der Mensch erträgt es nicht, daß solch ein Zeuge lebt.“¹

Das ist Nietzsches lautester Protest gegen den „moralischen“, den Menschen durchschauenden und beherrschenden Gott, wenn freilich auch nicht sein letztes Wort in der Gottesfrage. Und es ist, motivgeschichtlich gesehen, die geradezu verzweifelte Reaktion auf das unbewältigte Problem des fernen Gottes, das die Menschheit auf ihrem Denkweg unablässig in Atem hielt. Denn das Wissen

um die Erhabenheit Gottes führte in der Folge zur Erkenntnis, daß alle von ihm gebildeten Begriffe an seiner Unausdenklichkeit scheitern, so daß, wie das Vierte Laterankonzil (1215) formulierte, keine noch so große Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf konstatiert werden kann, die nicht von einer noch größeren Unähnlichkeit übergriffen würde. In diesem Sinn erklärt schon Novatian, der Begründer der „negativen Theologie“, in seiner Schrift über die Trinität:

„Nennt man ihn Licht, so bezeichnet man nicht ihn, sondern ein Geschöpf; ihn selbst sagt man damit nicht aus. Nennt man ihn Kraft, so bezeichnet man wiederum nicht ihn, sondern nur seine Macht. Spricht man von seiner Majestät, so beschreibt man seine Würde, nicht sein Wesen. Wie sollte man auch über den etwas umfassend aussagen und erdenken können, der über alle Nennungen und Gedanken erhaben ist?“²

In hymnischer Sprache wiederholt das eine Gregor von Nazianz zugeschriebene Strophe:

„Jenseits von allem! Wie anders dürfte ich dich preisen? Wie soll dich mein Wort rühmen: bist du doch jedem Wort unsagbar! Wie soll dich meine Einsicht schauen: bist du doch jeder Einsicht unerreichbar! Unbenannt du allein; denn du schufst jede Benennung! Unbekannt du allein; denn du schufst jede Einsicht!“³

2. Der doppelte Lichtblick

Wie der enthusiastische Zug dieser Aussage erkennen läßt, verband sich mit der Vertiefung in das Geheimnis der göttlichen Ferne ein doppelter Lichtblick. Der eine besteht in der Entdeckung, daß die Ferne Gottes den Menschen zur Selbstüberschreitung hinreißt. Unüberbietbar schön verlieh dem Augustin in dem berühmten Eingangswort seiner *Bekenntnisse* Ausdruck: „Du hast uns auf dich hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir!“⁴ Ihre begrifflich schärfste Fassung aber fand die Entdeckung in dem Satz aus Pascals *Pensées*, daß sich der Mensch selbst unendlich überschreitet (§ 434), ein Satz, den das berühmte Fragment 72 in die Reflexion fortführt:

„Was ist zum Schluß der Mensch? Ein Nichts vor dem Unendlichen, ein All gegenüber dem Nichts, eine Mitte zwischen Nichts und All. Unendlich entfernt vom Begreifen der äußersten Grenzen, sind ihm Ende und Gründe der Dinge undurchdringlich verborgen, unlösbares Geheimnis; denn er ist gleicherweise unfähig, das Nichts zu fassen, aus dem er hervorging, wie das Unendliche, das ihn verschlingt.“

Hier öffnet sich das Geheimnis des Menschen, der Abgrund in seiner Wesenstiefe. Denn er ist, mit den Augen Pascals gesehen, das paradoxe Wesen, das ungeachtet seiner Kontingenz und vielfältigen Bedingtheit nur im Unbedingten Genüge findet, der also Gott braucht, um er selbst, um Mensch sein zu können. Und hier liegt auch der Ausgangspunkt aller Mystik.

Demgegenüber besteht der zweite Lichtblick in der Entdeckung des Weges, der durch das Motiv der Erhabenheit zur Erkenntnis Gottes und zur Vergewisserung seines Daseins führt. Er ist verknüpft mit dem Namen des „Vaters der

Scholastik“, Anselm von Canterbury, von dem noch Heine wußte, daß er diesen Beweis, niedergelegt in seinem *Proslogion*, in einer „rührenden Gebetform“ entwickelt habe, so daß in ihm die Kraft des spekulativen Denkens mit der Inbrunst des Gebets verschmilzt. Für den Denker ist Gott der kognitive Grenzwert, das unüberdenklich Größte, das in dieser Größe erst dann begriffen ist, wenn es als existent gedacht wird. Für den Beter ist diese Größe aber kein Attribut, sondern Inbegriff des erlebten, in seiner Wirklichkeit erfaßten und erfahrenen Gottes. Das bestätigt der Eingang des augustinischen Bekenntniswerks, noch bevor der bewegende Satz von der Herzensunruhe erklingt:

„Groß bist du, Herr, und höchsten Lobes würdig. Groß ist deine Macht, und deine Weisheit hat keine Grenzen. Und dich will loben der Mensch, dieses Bruchstück deiner Schöpfung, der Mensch, der seine Sterblichkeit, das Zeugnis seiner Sünde, mit sich herumschleppt. Und doch will er dich loben ... und du treibst ihn an, seine Freude darin zu finden, daß er dich lobt; denn auf dich hin hast du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir!“⁵

Weil man das Gebet nur als Form, nicht als Grundzug des „ontologischen“ Arguments ansah, zog sich der Streit um seine Beweiskraft durch die Jahrhunderte hin, bis hin zu Nietzsche, der mit seiner Parole „Gott ist tot“ diesen, wie er im Anschluß an Heine meinte, letzten Pfeiler des Gottesglaubens mit sprachlichen Mitteln zum Einsturz zu bringen suchte und damit unwillkürlich eingesteht, daß ihm argumentativ nicht beizukommen ist.⁶ Indessen verstärkte sich damit der Zweifel an seiner Schlüssigkeit, der die Diskussion schon zu Lebzeiten Anselms verschattete. Schlimmer noch stand es jedoch um den Gedanken der Selbstüberschreitung des Menschen, den diejenigen, die es auf seine „Veränderung“ abgesehen hatten, als Einfallstor für manipulatorische Eingriffe zu nutzen suchten. Und dazu gehören nicht nur die Agenten der terroristischen Systeme, denen es wechselweise um die „Züchtung“ oder die „Konstruktion“ des neuen Menschen zu tun war, sondern nicht weniger auch die Funktionäre der „sanften Diktatur“, die von den elektronischen Medien ausgeübt wird und insgeheim auf die Schaffung des „konsumgerechten“ Menschen hinarbeitet.

3. Die revolutionäre Tat

Das Problem der Ferne Gottes blieb indessen nicht den „Gottesdenkern“ christlicher und nachchristlicher Provenienz überlassen; vielmehr erweist es sich als das Problem, auf das Jesus selbst mit seiner zentralen Lebensleistung einging. Eingewiesen in eine bis zum Zerreißen gespannte Situation, erkennt er nicht nur mit visionärer Hellsichtigkeit die seinem Volk drohende Gefahr und den grauenvollen Untergang Jerusalems; vielmehr steht ihm auch das vor Augen, was das Verderben heraufbeschwört: die Finsternis im Menschenherzen und nicht zuletzt auch das, was Joseph Bernhart den „göttlichen Schatten der Schöpfung“ nannte.⁷ Vor allem aber muß ihm deutlich geworden sein, daß gegen die Mächte des Unheils eine Gottesverehrung, die zwischen Furcht und Liebe

schwankte, nicht aufkam. Wenn in letzter Stunde Abhilfe geschaffen werden sollte, dann nur durch einen wagemutigen Eingriff ins Gottesverhältnis und, radikaler noch, ins Gottesbild. Es bedurfte, anders ausgedrückt, einer revolutionären Tat, der größten, von der die Religionsgeschichte zu berichten weiß.

Dazu war Jesus wie kein anderer befugt, ja geradezu herausgefordert durch das Tauferlebnis, durch das er in seiner Gottessohnschaft bestätigt, zum Sohnesbewußtsein erhoben worden war. Mit seiner Antwort auf den Zuspruch der Himmelsstimme wagt er als erster, Gott im Vollsinn dieser Anrufung „Vater“ zu nennen. Mit dieser Zärtlichkeitsanrede bricht er unwiderruflich mit der Religion der Knechtschaft und Furcht, mit ihr durchbricht er die Mauer der göttlichen Unnahbarkeit, mit ihr tilgt er den Schatten des Furchtbaren aus dem Bild Gottes, um darin das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein zu bringen. Doch damit führt er nicht nur das – bei allen Religionen einschließlich der jüdischen – ambivalente Gottesverhältnis in die rettende Eindeutigkeit; vielmehr stellt er in der Konsequenz dessen auch das Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen und zu sich selbst auf eine neue, erneuernde Basis. Im Mitmenschen lässt er ihn, jenseits aller eingewurzelten Vorbehalte und Ängste den Nächsten finden; und ihm selbst schenkt er die Gewißheit, das von unendlicher Güte umsorgte Kind des himmlischen Vaters zu sein. Damit schafft er die Voraussetzung für jene Neuordnung aller Verhältnisse, die er mit der Ankündigung des Gottesreiches, dem Inbegriff seiner „realisierten Sozialutopie“, in Aussicht stellt. Es ist der Inbegriff des angstfreien, auf Vertrauen und Solidarität gegründeten Zusammenlebens, den er als seine rettende Alternative dem Gespenst des drohenden Untergangs entgegensemmt.

4. Die große Verdüsterung

Ungenutzt gebliebene Chancen ziehen verhängnisvolle Folgen nach sich. Wie sich die Verwerfung Jesu auf den Fortgang der Geschichte Israels katastrophal auswirkte, erging es, nur weniger spektakulär und offenkundig, der Christenheit, für die die große Innovation kaum je bewußtseinsbildend wurde, und ebenso der sich aus ihr emanzipierenden Geistesgeschichte.

Der erste Einbruch verbindet sich ausgerechnet mit dem Namen Anselms, der sich – wie in einem Vorgriff auf das Prinzip der Aufklärung – in der Vorrede zu *Cur Deus homo* zum Ziel setzte, so zu argumentieren, „*quasi nihil sciatur de Christo*“, ein missionarisch gemeinter Vorsatz, dem aber doch das absurde Konzept zugrunde liegt, „*remoto Christo*“ die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes zu beweisen. Was bei Anselm nur methodischer Kunstgriff war, wurde für die offenbarungskritische Aufklärung zum Grundsatz. Vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Verzerrung Jesu zu einer richterlichen Drohgestalt – geradezu grotesk dokumentiert in der athletischen Christusfigur von Michelangelo’s *Jüngstem Gericht* – wuchsen die Ängste und mit ihnen das Gefühl für das der Menschheit aufgebürdete Leiden, das nun keiner mehr, stellvertretend und

sinnverleihend, auf sich nahm. Begreiflich, daß sich das Leidensproblem in der Folge wie eine unübersteigliche, von den Theoretikern des Theodizeeproblems vergeblich attackierte Barriere gegen den Gottesgedanken erhob. In dem letztlich unbeantwortet gebliebenen Protest gegen das private und geschichtliche Leid erkannte Albert Camus, ebenso hellsichtig wie sensibel, den wahren Grund für den um sich greifenden Glaubensschwund:

„Das Christentum hat auf diesen Protest gegen das Übel nur damit geantwortet, daß es das Gottesreich ankündigte und dann das ewige Leben, das den Glauben verlangt. Aber das Leid verbraucht die Hoffnung und den Glauben; es bleibt dann mit sich allein und findet keine Erklärung.“⁸

Wie weit die Dinge auf der Höhe der Aufklärung angelangt waren, beweist Jean Pauls – als religiöse Schattenbeschwörung gemeinte – *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab*, daß *kein Gott sei*, von deren erster Niederschrift im Revolutionsjahr 1789. Der Dichter gesteht, daß ihm der Entwurf „mit Grausen“ vor der Seele vorbeigefahren und von ihm „bebend“ niedergeschrieben worden sei.⁹ Sie ist, wie der Titel dieser „Angstvision“ bestätigt, dem „toten“, also dem aus dem Zeitbewußtsein verdrängten Christus in den Mund gelegt, der auf die Frage der Toten und der in ihren Gräbern erwachenden Kinder „Ist kein Gott? Haben wir keinen Vater?“ die schreckliche Auskunft gibt:

„Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüste des Himmels, aber es ist kein Gott. Ich stieg herab, soweit das Sein seine Schatten wirft und schaute in den Abgrund und rief: Vater, wo bist du? Aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert. – Wir sind alle Waisen, ich und ihr, wir sind ohne Vater.“¹⁰

5. Plädoyer für die Verstummten

Für Jean Paul gab es ein befreiendes Erwachen aus seinem Schreckenstraum, der ihn das Glück des Gottesglaubens wie neu geschenktes Leben empfinden ließ; für die Menschheit wurde er dagegen zur geschichtlichen Realität, die den Erfahrungen von Unmenschlichkeit eine neue, ungeheuerliche Dimension hinzufügte. Unter dem Überdruck dieser Geschehnisse gestaltete sich, zumindest für sensible Beobachter, die kulturelle Szene tiefgreifend um. Für Theodor W. Adorno war ein lyrisches Gedicht nach Auschwitz nicht mehr möglich; und trotz Celans *Todesfuge* scheint ihm die Flaute im gegenwärtigen Kunstschaften Recht zu geben. Max Horkheimer sieht die Philosophie dieser Zeit vor die neuartige Aufgabe gestellt, den namenlosen Märtyrern der terroristischen Vernichtungslager gerecht zu werden und das, was sie erlitten, ...

„... in eine Sprache zu übersetzen, die gehört wird, wenn auch ihre vergänglichen Stimmen durch die Tyrannie zum Schweigen gebracht wurden.“¹¹

Die theologischen Konsequenzen zog demgegenüber Hans Jonas in seiner Reflexion über den *Gottesbegriff nach Auschwitz*, die zu den großen religiösen Zeugnissen der Gegenwart zu zählen ist.¹² Das mit „Furcht und Zittern“ ins Werk ge-

setzte „Stück unverhüllt spekulativer Theologie“ will, ganz im Sinn von Horkheimers Postulat, als Antwort auf den „längst verhallten Schrei“ der Hingemordeten „zu einem stummen Gott“ verstanden werden, und das besagt: als Antwort, die es unternimmt, anstelle der vor der Unmenschlichkeit der Menschen und dem Schweigen Gottes Verstummten, letztlich sogar anstelle des schweigenden Gottes zu reden.¹³

Was diese Antwort zu sagen hat, ist eine Botschaft der Demontage, mit Nietzsche gesprochen, der „Selbstzersetzung“ Gottes, der Entäußerung göttlicher Attribute. Auf diese Entäußerung ließ sich der göttliche Seinsgrund schon im Schöpfungsakt ein; denn Gott leidet mit und an seiner Schöpfung. Indem er sie „sein lässt“, begibt er sich seiner Majestät, indem er Geschichte zuläßt, seiner Geschichtsmacht, indem er die menschliche Freiheit einräumt, eines Stücks seiner eigenen Freiheit. Den kritischen Fall dieses Prozesses aber bildet erst Auschwitz, das theologisch gesehen, den „ganzen überlieferten Gottesbegriff in Frage“ stellt. Seither können göttliche Allmacht mit göttlicher Güte nur noch um den Preis gänzlicher göttlicher Unerforschlichkeit zusammengedacht werden. Wer aber – mit Jonas – am Offenbarungsglauben und damit an der Verständlichkeit Gottes festhalten will, muß „die beiden andern Attribute aufopfern“.

„Absolute Güte, absolute Macht und Verstehbarkeit stehen in einem solchen Verhältnis, daß jede Verbindung von zweien von ihnen das dritte ausschließt.“¹⁴

Damit greift Jonas bewußt auf die Kabbala, diese von Gersohm Scholem „neu ans Licht gezogene“ Unterströmung der jüdischen Glaubensgeschichte, zurück, die mit der Idee der göttlichen Einwohnung, der Schechina, eine durchaus gleichsinnige Vorstellung entwickelte. In einem visionären Traumgesicht erklärt sie dem „Seher“ in Bubers Roman *Gog und Magog*:

„Ich bin ermattet; denn ihr habt mich gehetzt. Ich bin siech, denn ihr habt mich gepeinigt. Ich bin beschämt, denn ihr verleugnet mich ... Wenn ihr einander feind seid, hetzt ihr mich. Wenn ihr einander verleumdet, verleugnet ihr mich. Jeder von euch verbannt seinen Gefährten, und so verbannt ihr mich.“¹⁵

6. Die Antwort des Kreuzes

Der Anklang an das neutestamentliche Gleichnis vom Weltgericht ist unüberhörbar. Dort hält der Richter den Verworfenen entgegen:

„Ich war hungrig, und ihr gäbt mir nichts zu essen. Ich war durstig, und ihr gäbt mir nichts zu trinken. Ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich nicht aufgenommen ... Amen, ich sage euch: was ihr einem dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan.“ (Mt 25,42–45)

Noch tiefer dringt ein Wort aus Nietzsches *Antichrist*, das auf eine einzigartige Einfühlung in die Passion Jesu schließen läßt:

„Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses tun.“¹⁶

Schon ein Schritt führt von hier aus zu der Einsicht, daß die von Jonas vorgeschlagene „Dekomposition“ Gottes nur als schwacher Widerschein dessen zu gelten hat, was exemplarisch und unüberbietbar am Kreuz Jesu geschehen war. Wenn man von den „versöhnlichen“ Darstellungen der späteren Redaktion auf den ältesten, den vormarkinischen Passionsbericht zurückblendet, erleidet Jesus in seiner Todesstunde einen wahren Zusammenbruch der gewohnten Gottesattribute.¹⁷ In dieser Abgründigkeit wird der Bericht vor allem dann ersichtlich, wenn man ihn mit der zweifellos ältesten Passionsgeschichte, einer knappen Aussage des Hebräerbriefs, zusammennimmt, die das Leben Jesu in seinen Todesschrei, das gewaltigste „*De profundis*“, das je zum Himmel drang, ausmünden läßt:

„In den Tagen seines Erdenlebens brachte er unter lautem Wehgeschrei und Tränen Bitten und Flehrufe vor den, der ihn vom Tod erretten konnte; und er ist erhört und aus seiner Todesnot befreit worden.“ (Hebr. 5,7)¹⁸

In seiner Bitte geht es – wie bei „jedem Geschöpf in Not“ (Bernhart) – um Rettung in letzter Stunde. Doch das von der göttlichen Allmacht erhoffte Wunder bleibt aus: kein himmlischer Retter erscheint, um den Gekreuzigten seiner Not zu entreißen. Auch bewegt die göttliche Weisheit und Vorsehung keinen seiner Anhänger, eine rettende Befreiungsaktion ins Werk zu setzen. Selbst die Güte Gottes wird in keinem Zug des furchtbaren Geschehens fühlbar, noch nicht einmal in der Geste einer um Linderung der Qualen bemühten Menschenhand. So fallen aus dem Gottesbild des Sterbenden gerade die wichtigsten Attribute: Allmacht, Weisheit und Güte, heraus.

Dennoch stirbt Jesus nicht ungetröstet. Der Hebräerbrief erhebt sich sogar zu der Versicherung: „und er ist erhört und aus seiner Todesnot befreit worden“. Da das offenkundig nicht im Sinne menschlicher Heilserwartung geschah, bleibt nur die Annahme, daß das Gottesverhältnis Jesu in seinem Tod eine letzte Läuterung und Steigerung erfuhr. Im selben Maß, wie er die menschlichen Bilder von Gott hinter sich läßt, gewinnt er Gott als den antwortenden Adressaten seines Not- und Todesschreis. Aus der „Wüste der nackenden Gottheit“¹⁹ erhebt sich Gott in seiner reinen Göttlichkeit, um den Schrei des Sterbenden, anstatt mit der erhofften Hilfe, mit dem Erweis seiner Wirklichkeit zu beantworten. Und das besagt: der Tod Jesu hat, jenseits aller Erfahrung von Abbruch, Verlust und Untergang, die das Sterben auch für ihn mit sich bringt, die Qualität der befreienden Rettung und Heimholung: er geht sterbend in die Lebensfülle Gottes ein; er ist in Wahrheit erhört und befreit worden.

Deshalb ist nun umgekehrt das Kreuz Jesu die einzige zulängliche Antwort auf die vielfältige Bezweiflung Gottes, sei es angesichts des persönlichen oder des weltgeschichtlichen Leidens. In seinem Kreuz ist Heil, auch in dem Sinn, daß es Licht in das Dunkel der schwersten Menschheitsfragen wirft. Denn, so fragt Paulus im Liebeshymnus seines Römerbriefes:

„Wenn Gott seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat – wie sollte er uns nicht mit ihm alles schenken?“ (Röm 8,32)²⁰

7. Der Quervergleich

Die Antwort auf Jonas erinnert an das „Hadesgespräch“, das Jonas mit Bultmann über dessen Grab hinweg führte und das insbesondere auf dessen Bekennnis zur Nicht-Objektivierbarkeit religiöser Phänomene abhob.²¹ Schon von ihm selber gelte, daß er stets „lebte, was er dachte“, so daß im Lebensbezug seines Daseins dessen eigentlicher Sinn hervortrete. Deshalb habe er sich auch stets mit dem ganzen Gewicht seiner Existenz in den theologischen Gedanken eingebbracht, gerade auch dort, wo er darauf insistiert, daß es für das Wort, das für ihn letzter Grund des Glaubens ist, „keine andere Legitimation … und keine andere Basis gibt“ als die mit ihm selbst gegebene.

Unübersehbar weist das, wenngleich in formalisierter Form, auf die sinnverwandte Stelle in Kierkegaards *Einübung im Christentum* (1850) zurück, die die im Glauben erlangte Gleichzeitigkeit mit Christus mit dem aus dem Gesamtkontext herausfallenden Satz begründet: „Der Helfer ist die Hilfe.“²² Doch mit diesem Satz löste sich für Kierkegaard nicht nur das Glaubensproblem; mit ihm antwortete er zugleich auch auf den Notschrei, den Lessing angesichts des „garstigen breiten Grabens“ ausgestoßen hatte, über den er trotz aller Anstrengungen nicht hinwegkommen könne. Denn mit der Gleichsetzung des Helfers mit der von ihm gewährten Hilfe ist deutlich gemacht, daß der von Lessing beklagte Abgrund immer schon dadurch überbrückt ist, daß der mit seinen Gewährungen Identische, zusammen mit allen Kategorien, auch die Anschauungsformen von Raum und Zeit durchbrach, so daß der Seitenabstand gegenstandslos wurde und volle Gleichzeitigkeit mit ihm erreicht ist.

8. Die Ablösung

Indessen hat es den Anschein, als sei der „garstige Graben“ heute neu und radikaler als je zuvor aufgebrochen. Denn heute geht es nicht nur wie bei Bultmann um die Frage, wie das Schriftwort sich selbst begründen könne und auch nicht nur wie bei Lessing um die Mißlichkeit, die Last des zeitlichen und ewigen Heils an dem „Spinnenfaden“ einer nur historischen Gewißheit aufhängen zu sollen, sondern um – Gott. Genauer noch um den Gott, der die Attribute seiner Allmacht, Weisheit und Güte dadurch desavouierte, daß er Israel, die Geltung dieser Attribute vorausgesetzt, die Ungeheuerlichkeit des millionenfachen Völkermordes, dazu noch in Form einer „industrialisierten“ Liquidierung zumutete. Für Jonas, den radikalen Vertreter einer negativen Theologie, ist das religiös nur denkbar unter Verzicht auf diese vertrautesten aller Gottesattribute und das heißt, um den Preis des traditionellen Gottesbildes.

Wenn man sich angesichts dieser radikalsten Aporie fragt, wer in ihrem Fall den Notschrei ausstieß, dann kommt nur der Eine in Betracht, dessen Todes schrei dem gewaltigsten „*De profundis*“ gleichkommt, das jemals zum Himmel

stieg, und von dem angesichts seines stellvertretenden Leidens zugleich zu sagen ist, daß er zusammen mit den Stimmen aller, die jemals in ihrer Lebens- und Sterbensnot nach Gott schrien, auch die ersticken Schreie der in den Gas- kammern Umgebrachten in sich aufnahm und ihnen eine zum Himmel drin- gende Stimme verlieh. Nach dem Zeugnis des Hebräerbriebs war es gerade der Gott, von dem sich der Gekreuzigte menschlich preisgegeben und verlassen sah, der seinen Notschrei aufnahm und mit dem Selbsterweis seiner unergründ- lichen Gottheit beantwortete.

Auch wenn das von der Gegenwartstheologie kaum einmal reflektiert wurde, ging sie doch faktisch auf diese extreme Problemlage ein. Zwar vollzog sie keine Demontage des Gottesbegriffs; doch gab sie stillschweigend gerade jene Attri- bute auf, an denen sich das von Jonas artikulierte Ärgernis entzündete: das Attribut der Macht und der auf Sühne drängenden Gerechtigkeit. Das geschah, völlig disparat und doch wie in einer konzertierten Aktion, in dem Werk Elmar Klingsers *Armut – eine Herausforderung Gottes?*, das seiner innersten Tendenz zufolge dem Attribut der Macht den Boden entzog, und in den wiederholten Anläufen, mit denen Georg Baudler auf die von Jesus vollzogene Korrektur des alttestamentlichen Opfer- und Sühneglaubens hinwies.²³

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier, im Gegenzug zu den nur zu verständlichen Rückbindungs- und Anlehnungstendenzen, wie sie sich etwa in Zengers Umbenennung des „alten“ in das „erste“ Testament bekunden, ein Ablösungsprozeß in Gang kam, durch den die eine glaubengeschichtliche Wende spiegelnde Selbstkorrektur der Gegenwartstheologie eine geradezu dra- matische Akzentuierung erfährt.²⁴ Stimuliert wird diese Tendenz durch die vor allem von Elie Wiesel propagierte Deklarierung des Völkermordes als „Holocaust“, der die Shoa in eine religiöse Sphäre hebt, gleichzeitig aber auch in eine geradezu desperate Problematik stürzt. Denn zum „Ganzopfer“ gehört nicht nur der Vollstrecker, sondern auch der dieses Opfer annehmende, womöglich sogar fordernde Kultgott, der aber auf zweifache Weise „gegenstandlos“ geworden ist. Einmal durch seine atheistische Negation, nicht zuletzt auch durch die vom Geschichtsgang dieses Jahrhunderts stimulierten Einwände gegen den Gottes- glauben; sodann – und vor allem – durch die schon in der prophetischen Ver- kündigung einsetzende und durch Jesus vollendete Verkündigung des Gottes, der Barmherzigkeit will, aber „nicht Opfer“ (Mt 9,13).

Es konnte nicht ausbleiben, daß die sakrale Deklarierung des Völkermordes auf die theologische Reflexion zurückslug und zu einer weiteren Stufe in dem schon mit der Gottesverkündigung Jesu einsetzenden Ablösungsprozeß vom Judentum führte. Freilich muß diese Beobachtung unverzüglich – und mit größ- tem Nachdruck – durch den Zusatz ergänzt werden, daß es sich zwar um eine Ablösung, keinesfalls jedoch um eine Trennung handelt und daß damit, trotz des gegenteiligen Anscheins, eine neue Freiheit der Begegnung und der Verständigung erreicht ist. Auch am „Ort“ dieser Begegnung kann kein Zweifel beste- hen; es ist der Kreuzestod dessen, der sterbend die vertrauten Gottesattribute verlor und im Entsetzen darüber nach seinem Gott schrie. Und es ist sein

Todesschrei, der, mit Horkheimer gesprochen, den erstickten Opfern der Gewalt eine Stimme verlieh, die gehört wurde – gehört und erhört von dem, der darauf mit dem rettenden Selbsterweis seiner Lebensfülle antwortet.

Anmerkungen

¹ F. Nietzsche, *Zarathustra IV: Der häßlichste Mensch*.

² Novatian, *De Trinitate II*, c. 14.

³ Gregor von Nazianz, *Carmen 29*, zitiert nach J. Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976, 108.

⁴ Augustinus, *Confessiones*, lib. I, cap. I, 1.

⁵ Ebd.

⁶ Näheres dazu in meiner Schrift: *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Salzburg 1982, 52–71.

⁷ So der Untertitel seines Werkes *Chaos und Dämonie*, München 1950.

⁸ A. Camus, *Der Mensch in der Revolte* (Originaltitel: *L'homme révolté*), Hamburg 1953, 308.

⁹ Dazu W. Rehm, Jean Paul – Dostojewski. Zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens, Göttingen 1962, 16ff.

¹⁰ Jean Paul, *Siebenkäs II*, Erstes Blumenstück.

¹¹ M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt 1974, 152.

¹² H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt 1987.

¹³ Wie eine Einübung dazu erscheint die hintergründige Beziehung von Jonas zu Bultmann, die an die Beantwortung von Lessings „Notschrei“ in seiner Flugschrift *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777) durch Kierkegaard erinnert. Näheres dazu in meinem Sammelband *Glaubensimpulse. Beiträge zur Glaubenstheorie und Religionsphilosophie*, Würzburg 1988, 350–369: *Hermeneutische Integration. Zur Frage der Herkunft von Rudolf Bultmanns existentialer Interpretation*, und am Schluß dieses Beitrags.

¹⁴ H. Jonas, *Der Gottesbegriff*, 37.

¹⁵ M. Buber, *Gog und Magog. Eine Chronik*, Heidelberg 1949, 294f. Der Hinweis auf die Schechina könnte auch zur Überwindung der spekulativen Aporien verhelfen, in die sich der von Jonas entwickelte Gedankengang verstrickt. Denn die Schechina ist, ähnlich wie die Figur des göttlichen Engels und der Weisheit, eine jener Vermittlungsformen, durch die das religiöse *Ingenium Israels* das Schöpfungs- und Geschichtswalten des transzendenten Gottes zu erklären suchte. Vorausgesetzt ist dabei freilich, daß sich der Gedanke auf diese Zwischenformen und nicht, wie der Wortlaut vermuten läßt, auf das Gottesgeheimnis selbst bezieht.

¹⁶ F. Nietzsche, *Der Antichrist*, § 35.

¹⁷ Dazu L. Schenke, *Der gekreuzigte Christus. Versuch einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte*, Stuttgart 1974, 105–110, hier: 143ff.

¹⁸ Näheres dazu in meinem Jesusbuch: *Der Freund*, München 1989, 201–204.

¹⁹ So Gertrud von *Le Fort* in ihrer Novelle „*Die Abberufung der Jungfrau von Barby*“, München 1940, 60.

²⁰ Näheres dazu in dem Abschnitt über den Liebeshymnus meiner Schrift *Paulus: Zeuge, Kritiker, Mystiker*, München 1992, 169ff.

²¹ Vgl. dazu den in Anm. 13 angeführten Beitrag.

²² Dazu Biser, *Glaubensimpulse*, 217–239: *Der Helfer und die Hilfe. Plädoyer für eine Christologie von innen*.

²³ E. Klinger, *Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich 1990; G. Baudler, *Erlösung vom Stiergott. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen*, München 1989; ders., *Gott und Frau. Die Geschichte von Gewalt, Sexualität und Religion*, München 1991; dazu meine Besprechung unter dem Titel *Der Protagonist der Angstüberwindung*, in: *Stimmen der Zeit* 208 (1990), 427ff.

²⁴ Dazu meine *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, Graz 1991, 231–252: *Die Selbstkorrektur*; ferner meine *Einweisung ins Christentum*, Düsseldorf 1997, 48, 302.