

Jan-Heiner Tück
Gottes Augapfel

Jan-Heiner Tück

Gottes Augapfel

Bruchstücke zu einer Theologie
nach Auschwitz

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwor-
tungsvollen Quellen
FSC® C005833

2., um ein Nachwort erweiterte Auflage

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2016
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: © Johannes Weitzel, Müllheim
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau
Herstellung: Těšínská Tiskárna a.s., Český Těšín
Printed in Czech Republic

ISBN 978-3-451-32973-9

Inhalt

Geleitwort von Rabbiner Walter Homolka	7
Einleitung	13
Gottes Augapfel Theologische Anmerkungen zur Singularität der Shoah	27

I. Dichtung als theologische Provokation

„Bete zu uns, wir sind nah“ Paul Celans Gedicht <i>Tenebrae</i> als Anstoß für eine anamnetische Christologie	57
Compassio und Widerstand Christologische Spuren in Hilde Domins Gedichten <i>Ecce homo</i> und <i>Salva nos</i>	87
Den Vaternamen zurückgeben Revolte, Trauer und Hoffnungssplitter bei Rose Ausländer	105

II. Theologie nach Auschwitz

Ohnmacht Gottes? Hans Jonas' <i>Gottesbegriff nach Auschwitz</i> als theologische Herausforderung	125
Kann Gott leiden? Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann zur Frage der Gottespassion	159

Christentum ohne Wurzel? Warum das Alte Testament im christlichen Kanon bleiben muss	193
--	-----

III. Hoffnung auf Versöhnung

In alle Ewigkeit unversöhnt? Harmut Langes Novelle <i>Das Konzert</i> – ein theologischer Versuch	219
Das Unverzeihbare verzeihen? Jankélévitch, Derrida und die Hoffnung auf Versöhnung . . .	249
Versöhnung im Eschaton als dramatische Nachgeschichte? Eine These im Spiegel der Kritik	285

IV. In der Spur des Konzils

Im ungekündigten Bund Das Konzil und die Juden: 50 Jahre <i>Nostra Aetate</i>	309
„Wo war Gott?“ Benedikt XVI. in Auschwitz und die Frage der Theodizee . .	351
„Wo war der Mensch?“ Franziskus in Yad VaShem und die Frage der Anthropodizee	367
Vorarbeiten	383
Personenregister	387
Aus der Geschichte lernen? Nachwort zur zweiten Auflage	397

Geleitwort

Jesus war Jude und ist immer Jude geblieben. – Heute teilen die meisten christlich orientierten, westlichen Religionswissenschaftler und Theologen dieses Axiom. Noch vor wenigen Generationen wurde alles daran gesetzt, diese Wahrheit zu verneinen, zu verschleiern oder zu ignorieren. Für christliche Theologen war es sogar wichtig zu behaupten, dass Jesus mit seiner Verkündigung den Boden des Judentums verlassen habe.¹ Dass Jesus Jude blieb, ist die einzige unbestreitbare Wahrheit, die die gesamte Historische Jesusforschung hervorgebracht hat. Weniger bekannt ist, dass es auch eine jüdische Jesusforschung gibt, deren Funktion wesentlich apologetisch einzuschätzen ist: als Heimholung eines Juden, der andernorts „Karriere“ gemacht hatte und dessen Wirkungsgeschichte im Christentum über das Judentum viel Leid, Elend und Tod gebracht hat (S. 299).² Die jüdische Identitätssuche in der Emanzipationszeit oszillierte zwischen zwei Impulsen: eine gesellschaftliche Nische in einem „christlichen Staat“ zu finden und zugleich den Eigenwert jüdischer Identität zu unterstreichen. Die Wissenschaft des Judentums war Anfang des 19. Jahrhunderts begründet worden, um Ansichten wie der Schleiermachers entgegenzutreten, das Judentum sei eine „tote Religion“ oder eine „unverwesliche Mumie“.³ Gegen

¹ „Jesus [...] überbietet das Gesetz [...] und überschreitet damit den Boden des Judentums. Er stellt sein Wort zwar nicht gegen, aber doch über die höchste Autorität des Judentums, über das Wort des Mose. Hinter der Autorität des Mose steht jedoch die Autorität Gottes. [...] [Jesus] beansprucht [...], das endgültige Wort Gottes zu sagen, welches das Wort Gottes im Alten Testament zu seiner überbietenden Erfüllung bringt.“ Walter KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz (1974) ¹¹1992, 120; unveränderte Neuauflage: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Freiburg i. Br. 2007, 159f.

² Walter HOMOLKA, *Jesus Reclaimed – Jewish Perspectives on the Nazarene*, Oxford – New York 2015.

³ Friedrich SCHLEIERMACHER, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg 1958, 158.

diese Vorstellung präsentierten jüdische Denker ein Judentum von zeitlosem religiösen und ethischen Wert, von dem Staat und Gesellschaft freilich noch überzeugt werden mussten. Bis heute müht sich die christliche Theologie, aus dem theologischen Selbstbewusstsein des Judentums seit dem 19. Jahrhundert die nötigen Schlussfolgerungen zu ziehen.⁴

Im frühen 20. Jahrhundert entwickelten sich endlich zaghafte Ansätze für einen jüdisch-christlichen Dialog, der im Prinzip erst nach 1945 zu einem zentralen Thema kirchlichen Nachdenkens geworden ist: unter dem Eindruck großen moralischen Versagens der Kirchen während des Nationalsozialismus.⁵ Heute scheinen sich Juden und Christen auf den ersten Blick näher denn je. Diesen Eindruck vermitteln öffentliche Erklärungen von der Spitze der Kirchen, allen voran die bahnbrechende Erklärung *Nostra Aetate* des II. Vatikanischen Konzils von 1965. Von da war es ein weiter Weg zur echten inneren Annäherung, wie sie Papst Johannes Paul II. exemplarisch versinnbildlicht (S. 341). So sagte er 1986 vor der jüdischen Gemeinde Roms: „Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion.“⁶ Auch in Synoden der evangelischen Kirche wird die Abkehr von der Substitutionstheologie erreicht. Letztlich ging es darum, die legitime Existenz jüdischer Identität als notwendige Voraussetzung für christliche Identität zu bejahen, wie der evangelische Theologe Christoph Schwöbel fordert.⁷ Umso erfreuli-

⁴ Walter HOMOLKA, *Claiming a Place in Pluralist Society: Jewish Jesus Research in Post-Colonial Perspective*, Thesis (PhD. – Humanities), Univ. of Wales, Trinity Saint David, Lampeter 2015.

⁵ Elias H. FÜLLENBACH, *Katholische Initiativen gegen den Antisemitismus und die Anfänge des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland*, in: Freiburger Rundbrief 22 (2015) 2–19.

⁶ DER HEILIGE STUHL, *Treffen mit der Jüdischen Gemeinde in der Synagoge von Rom. Ansprache von Johannes Paul II*, Vatikan 1986. Zur Bedeutung der Rede, siehe HOMOLKA, *Respekt braucht Anerkennung*, in: „... damit sie Jesus Christus erkennen“: *Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden*, Freiburg i. Br. 2008.

⁷ Christoph SCHWÖBEL, *Self-Criticism in Retrospect? Reflections in the Christian Churches on Church Attitudes During the Holocaust*, in: *The British Journal of Holocaust Education*, vol. 2, no. 1, London 1993, 64.

cher, dass Kurt Kardinal Koch 2015 zum 50. Jahrestag von *Nostra Aetate* jede institutionalisierte Form der Judenmission verurteilt hat (S. 346). Der Grazer Bischof Egon Kapellari sagte im gleichen Jahr unter Bezug auf Norbert Lohfink, der Begriff „Mission“ gegenüber dem Judentum sei verletzend. Denn der Bund Gottes mit Abraham sei nicht aufgehoben und könne „für das Judentum durch den neutestamentlichen Bund nicht relativiert“ werden.⁸

Wenn man diese erfreulichen Entwicklungslinien in die Zukunft verlängert, scheint alles gut; wo also ist das Problem? Zum einen scheint mir die Kluft zuletzt wieder größer geworden zu sein zwischen den öffentlichen Bekenntnissen zum Judentum und den im Bewusstsein der Gläubigen und in der Theologie verankerten traditionellen Vorstellungen.⁹ Umso wichtiger ist hier der Hinweis Jan-Heiner Tücks in seiner Einleitung (S. 17), bei den Juden handle es sich um den „Augapfel Gottes“ (Sach 2,12). Dieses Bild lässt keinen Raum für Substitution oder Enterbung, es ist ja ein Wort aus der Bibel *Israels*. Aber auch die nachkonziliare Rede vom „neuen Gottesvolk“ oder vom „neuen Bund“ birgt aus jüdischer Warte die Gefahr der Enterbung. Tück erkennt (S. 328): Wenn das Kirchenvolk als „*novus Israel*“ bezeichnet wird, entrißt man dem Judentum seinen ureigenen Würdenamen.¹⁰ Die neue Akzeptanz des Judentums erfordert eine neue christliche Theologie von den anderen Religionen. Jan-Heiner Tücks Buch „Gottes Augapfel“ zeigt, dass ich mit dieser Auffassung nicht alleine stehe. Er sagt „Wer Israel angreift, tastet

⁸ Norbert LOHFINK, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch*, Freiburg i. Br. 1989, 21f. Vgl. auch den Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland von 1980, in dem es selbstkritisch heißt, dass die Kirchen, insofern sie den ‚neuen Bund‘ als Gegensatz zum ‚alten Bund‘ verstanden, „das neue Gottesvolk als Ersetzung des alten Gottesvolkes verstanden“. Durch „die Nichtachtung der bleibenden Erwählung Israels [...] haben wir uns auch an der physischen Auslöschung des jüdischen Volkes schuldig gemacht“ (in: *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 1, hg. v. Rolf RENDTORFF – Hans H. HENRIX, Paderborn – München 1988, 595).

⁹ Werner TRUTWIN, *Die Kluft überwinden. „Nostra Aetate Art. 4‘ – eine Bestandsaufnahme*, in: Freiburger Rundbrief 22 (2015) 23.

¹⁰ Heinz-Günther SCHÖTTLER, *Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum*, Würzburg 2016, 20–22.

Gott selbst an“ (S. 17) und fragt damit nach den Möglichkeiten für eine christliche Theologie, die einer fatalen Alternative entgeht: zwischen einem christlichen Exklusivismus, der die Universalität Gottes verneint, und einem Pluralismus, der die Besonderheit des christlichen Gottesverständnisses und die Eigenheit religiöser Traditionen, einschließlich des Christentums, gefährden könnte.

Akzeptieren Christen aber die Konsequenzen, die aus der Immanenz des Judentums in ihrer Religion folgen? Aus der Einsicht von Judentum und Christentum, dass Jesus Jude war, folgt ja keineswegs, dass Juden in Jesus den Messias sehen würden. Es wird viele christliche Gesprächspartner enttäuschen, dass die Messiasvorstellung in der jüdischen Theologie der Moderne nach ihrer letzten Hochphase während des deutschen Rationalismus mittlerweile als Deutungsmuster sehr an die Peripherie gerückt ist. Kaum jemand verwendet die Vorstellung vom messianischen Zeitalter, wenn er über die Notwendigkeit spricht, an der Vervollkommnung von Gottes Schöpfung mitzuarbeiten.¹¹ *Tikkun olam* hat sich als Konzept mittlerweile so durchgesetzt, dass sich damit jegliches zivilgesellschaftliches und soziales Engagement jüdischer Gemeinden und Einzelpersonen beschreiben und theologisch einordnen lässt.¹²

Die Hoffnung auf eine einzelne Erlösergestalt verträgt sich für viele Juden heute als mystische Vorstellung nicht (mehr) mit dem Anspruch des Judentums, zwischen Gott und den Menschen keinen Mittler oder Vertreter treten zu lassen. Auf dem „Weltkongress für freies Christentum und religiösen Fortschritt“ sprach Hermann Cohen 1910 unter dem Titel „Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt“ und sagte, „alle Anknüpfung der Religion aber an eine Person setzt sie der Gefahr des Mythos aus. Denn der Grundsinn des Mythos ist die Personifikation alles Unpersönlichen.

¹¹ Walter HOMOLKA, *Der Messias im gegenwärtigen Judentum*, in: *Der Messias – Jüdische und christliche Vorstellungen messianischer Figuren*, BThZ 31 (2014) 108–143, 119f.

¹² Zum Konzept des *tikkun olam* in der jüdischen Theologie vgl. Elliot N. DORFE, *The Way Into Tikkun Olam*, Woodstock 2005, 7–20; DERS., *The Jewish Approach to Repairing the World (Tikkun Olam). A Brief Introduction for Christians*, Woodstock 2008.

Darin bewährt sich die Unterscheidung, welche das Judentum überall vom Mythos an sich durchzuführen sucht, dass sie die höchste Tat, die sie von Gott erwarten kann, die Vereinigung seiner Kinder in Eintracht und Treue, durchaus nicht von einer Person erwartet.¹³ Damit bietet Jesus als *christos* und Anwärter auf den Messiasitel auch keine wirkliche Brücke zwischen Judentum und Christentum. Die christliche Hoffnung, dass Jesus am Ende auch der Messias für Israel sein wird (S. 299), trifft aus den genannten Gründen auf gar kein jüdisches Verständnis. Tück hat aber Recht, wenn er meint, unabhängig von der Differenz zwischen jüdischer Messiaserwartung und christlicher Parusiehoffnung sei beiden gemeinsam, dass Gottes rettende Macht sich am Ende der Geschichte durchsetzen werde (S. 273). Als Jude würde ich hinzufügen wollen: weil Menschen sich im Lauf der Geschichte für das Gute stark gemacht haben, bis gilt: *w'haja Adonaj l'melech al kol ha-arez, ba-jom ha-hu jihje Adonaj echad, u-sch'mo echad*; Gott wird über die ganze Erde Gebieter sein, er, der Einzige und sein Name: der Eine.¹⁴

Umso schwieriger wird es, wenn das Leiden Christi am Kreuz in einer Christologie nach Auschwitz als Hinwendung Gottes im Leiden verstanden werden soll, wie es auch Jean-Marie Lustiger ausgedrückt hat (S. 277). Jürgen Moltmann zum Beispiel spricht von leidenschaftlicher Liebe Gottes den Menschen gegenüber, die ihn angesichts des Bösen in der Welt als Opfer unter Millionen von Opfern begreift (S. 179). Papst Franziskus, der in Yad VaShem nach der Abgründigkeit des Menschen gefragt hat, scheint den Teufel als reale Macht gar für den Schlüssel zur Deutung von Auschwitz zu halten (S. 369), wobei die monotheistische Grundfrage offen bleibt, wie ein guter Gott Ursache für das Böse in der Welt sein kann.

Würde aber Gott dem Leiden seines ‚Sohnes‘ oder seines Volkes wirklich gleichgültig zusehen? Die jüdische Tradition verneint das ganz ausdrücklich, zum Beispiel in *Agadat Bereschit* Kap. 31: „Stumpfsinnig sind die, welche die Unwahrheit sprechen, indem sie sagen,

¹³ Hermann COHEN, *Jüdische Schriften*, Bd. 1, hg. v. Bruno STRAUSS, Berlin 1924, 18–35.

¹⁴ Aus dem Alenu-Gebet: Andreas NACHAMA – Jonah SIEVERS (Hg.), *Jüdisches Gebetbuch – Schabbat und Werktage*. Hebräisch-Deutsch, Gütersloh 2009, 180f.

Gott habe einen Sohn und lasse ihn töten. Wenn Gott es nicht mit ansehen konnte, dass Abraham seinen Sohn opferte [...], hätte er seinen eigenen Sohn töten lassen, ohne die ganze Welt zu zerstören und sie zum Chaos zu machen? Darauf bezieht sich das Wort Salomos von dem ‚Einen ohne Zweiten, der keinen Sohn und keinen Bruder hat‘ (Koh 4,8).¹⁵ Deshalb habe ich 2008 bei einem Gedenken an die Opfer der Schoa im Vernichtungslager Majdanek gemeinsam mit dem Lubliner Erzbischof Józef Życiński in Abwandlung der Worte Jesu am Kreuz (Lk 23,34) so gebetet: „Herr, vergib ihnen nicht, denn die Täter wussten genau, was sie tun.“ Der Sammelband bietet zu diesem Problem der Versöhnung mit den Tätern viele Denkanstöße.

Schnell wird deutlich: Jan-Heiner Tück hat sehr recht, wenn er die enorme Bedeutung von *Nostra Aetate* für das Verhältnis von Judentum und Christentum herausarbeitet (S. 309ff) und verteidigt (S. 349). Mir war wichtig zu zeigen: neben unserer Verwandtschaft bleibt aber auch Differenz bestehen: im Verständnis von Messias und Jesus, im Menschenbild, im Gottesverständnis, in der Schriftauslegung ... Aber das Ziel unseres Dialogs sollte auch nicht sein, unsere Verschiedenheit zu überbrücken. Es geht um den wechselseitigen Respekt. Und so hat die katholische Bischofskonferenz Frankreichs Recht, wenn sie sagt: „Man muss in der Konzilserklärung *Nostra Aetate* eher einen Beginn als eine Endphase sehen. Sie ist ein Wendepunkt in der christlichen Haltung zum Judentum. Sie eröffnet einen Weg [...]. Sie stellt einen Bruch zur Haltung in der Vergangenheit dar. Sie ruft die Christen zu einer neuen Einstellung zum jüdischen Volk, nicht nur auf der menschlichen Ebene, sondern auch auf der Ebene des Glaubens.“¹⁶ Der vorliegende Band Jan-Heiner Tücks benennt die ‚Baustellen‘, die auch 50 Jahre nach *Nostra Aetate* noch zur Bearbeitung anstehen.

Rabbiner Professor Dr. Walter Homolka

¹⁵ Walter HOMOLKA (Hg.), *Die Lehren des Judentums nach den Quellen*, Bd. III, München 1999 (Neuedition der 1930 im Gustav Engel Verlag Leipzig erschienenen Originalausgabe), 84.

¹⁶ FRANZÖSISCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum* (16. April 1973), in: RENDTORFF – HENRIX (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum I* (s. Anm. 8), Paderborn – München 1988, 149–156, 150.

Einleitung

„Ist der leidende und am Kreuz verhöhnt sterbende Jesus nicht ein Gleichnis für sein ganzes Volk geworden?“

*Schalom Ben-Chorin*¹

Christen glauben, dass Jesus die Verwirklichung der Tora, ja das Wort Gottes in Person, ist. Das bedeutet, dass Christen durch Jesus, den Messias Israels, Zugang zur Tora und deren Verheißungen erhalten haben. Dafür können sie dankbar sein. Das bedeutet aber auch, dass Juden, die in Treue zur Tora und ihren Weisungen leben, Träger der verborgenen Gegenwart Gottes in der Welt sind – und zugleich mit Jesus, dem Sohn Davids, schon jetzt verbunden sind – selbst wenn sie es ausdrücklich ablehnen, dass er der Christus und Sohn Gottes ist, als den ihn Christen bekennen.

Die Geschichte von Juden und Christen ist über weite Strecken eine Konfliktgeschichte gewesen, die mit Blut und Tränen getränkt ist. Anfänglich haben Juden die Anhänger des neuen Weges aus der Synagoge ausgeschlossen und sie als Ketzer verflucht. Wenig später haben Christen, seit der konstantinischen Wende machtpolitisch zunehmend im Vorteil, begonnen, Juden an den Rand zu drängen, zu demütigen, zu verfolgen und zu töten. Sie haben den Söhnen und Töchtern des Bundes Verblendung vorgeworfen und sie als „Gottesmörder“ diffamiert – ein Vorwurf, der auf sie selbst zurückgefallen ist. Denn sie haben übersehen und nicht wahrhaben wollen, dass die Juden lebendige Träger der Gotteseinerinnerung sind. Christen haben das erwählte Volk Gottes attackiert, ohne zu merken, dass diese Attacke ein Attentat gegen den erwählenden Gott ist. „Jeder getötete Jude war eine Ohrfeige für den lebendigen Gott.“²

¹ Schalom BEN-CHORIN, *Bruder Jesus*, München 1977, 24.

² Papst FRANZISKUS, *Über Himmel und Erde. Jorge Mario Bergoglio im Gespräch mit dem Rabbiner Abraham Skorka*, München 2013, 188.

Nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang eine bemerkenswerte Asymmetrie: Juden können Juden sein ohne die Christen, sie können zwar anerkennen, dass das Christentum den Gott Israels zu den Völkern gebracht hat, aber für ihre religiöse Identität brauchen Juden Christen nicht. Christen hingegen können nicht Christen sein ohne die Juden, die Kirche ist bleibend verwiesen auf die Wurzel Israel, das ist gegenüber allen neomarkionitischen Tendenzen in der Theologie der Gegenwart entschieden festzuhalten. Indem Christen das jüdische Erbe im Christentum lange mit Füßen getreten und ausgeblendet haben, haben sie sich, um eine Wendung Sigmund Freuds aufzunehmen, als „schlecht getaufte Heiden“ erwiesen. Der Christus, den sie verehrt haben, war nicht selten ein Pseudo-Messias, der seiner jüdischen Herkunft entkleidet wurde und eher einem selbstgezimmernten Idol glich als dem Jesus der Evangelien. Im Zeichen Christi – *in hoc signo vinces* –, im Banner des Kreuzes sind blutige Schlachten geschlagen worden. Ausgerechnet die Christologie, die zu bedenken hat, dass im Leben und Sterben des Juden Jesus das inkarnierte Wort Gottes begegnet, das nicht mit Gewalt, sondern allein mit den Mitteln der Liebe weitergegeben sein will, ausgerechnet die Christologie wurde zu einer Waffe des Antijudaismus umgeschmiedet. Gerade der Karfreitag, der offizielle Gedenktag des Todes Christi, an dem *pro conversione Iudaeorum* gebetet wurde, ist mit der Erinnerung an schlimmste antijüdische Ausschreitungen verbunden, die sich ins kollektive Gedächtnis der Juden eingeritzt haben.

Vor fünfzig Jahren hat das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) in seiner Erklärung *Nostra Aetate* ein neues Kapitel in der Haltung der katholischen Kirche zum Judentum aufgeschlagen und eine folgenreiche Wende eingeleitet. Das judenfreundliche Sensorium von Papst Johannes XXIII. (1958–1963), aber auch der Anstoß durch den jüdisch-französischen Historiker Jules Isaac haben dafür gesorgt, dass das Thema ‚Judentum‘, das in den vorbereitenden Voten des Weltepiskopats nicht genannt wurde, auf die Agenda des Konzils kam. *Nostra Aetate* verbindet die klare Absage an antijudaistische Stereotype in Theologie, Liturgie, Predigt und Katechese mit einer theologischen Würdigung des nachbiblischen Judentums.

Das ist ein Segen! Indem die Nachkonzilspäpste – besonders Johannes Paul II. (1978–2005) – das Erbe des Konzils entschieden aufgenommen und kreativ fortgeschrieben haben, konnten in den letzten fünfzig Jahren die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Judentum, das selbst natürlich viele Gesichter hat³, entscheidend verbessert werden. Aus Geschwistern, die sich auseinandergelebt, ja tief zerstritten hatten, sind Brüder und Schwestern geworden, die freundschaftliche Beziehungen aufgenommen haben. Dies wurde in der Stellungnahme „*Dabru emet* – Redet Wahrheit“ (2010) und jüngst in der Erklärung der orthodoxen Rabbiner (2015) auch von jüdischer Seite anerkannt.

Die gegenwärtige Kirchenkrise in Westeuropa aber dürfte nicht nur mit den rapiden Transformationsprozessen der Moderne zusammenhängen, nicht nur auf mangelnde Reformen innerhalb der Kirche zurückzuführen sein, sondern auch mit den negativen Folgewirkungen des Versagens gegenüber den Juden zu tun haben, besonders im Dritten Reich. Von wenigen Ausnahmen des bedingungslosen Widerstands abgesehen – stellvertretend seien hier die Namen von Dietrich Bonhoeffer und Franz Jägerstätter genannt –, haben Christen zum Geschick der Juden weithin geschwiegen, obwohl sie gehaut, wenn nicht gewusst haben, was mit ihnen geschah. Man kann aber nicht das Schweigen Gottes in Auschwitz beklagen, ohne das weitgehende Schweigen der Kirche selbstkritisch in den Blick zu nehmen. Die Mitschuld der Kirche schwelt im Verborgenen weiter und untergräbt solange ihre Glaubwürdigkeit, als sie nicht aufrichtig im Sinne einer Reinigung des Gedächtnisses ihre Sünden bekennt und ihr Versagen bereut. Johannes Paul II., der in Jerusalem an der Klagemauer – jüdischem Brauch folgend – einen Zettel mit einer Vergebungsbitte in die Mauerritzen gesteckt hat, ist hier im Jubiläumsjahr 2000 richtungweisend vorangegangen. Man kann nicht behaupten, dass ihm in dieser Haltung schon alle Gläubigen gefolgt wären. Gerade in manchen Ländern Osteuropas scheint der Antijudaismus in der katholischen Kirche gegenwärtig neu aufzuflackern. Der durch das Konzil angestoßene Prozess des

³ Walter HOMOLKA – Gilbert S. ROSENTHAL (Hg.), *Das Judentum hat viele Gesichter. Die religiösen Strömungen der Gegenwart*, München 1999.

Umdenkens, die *Teshuva* (תשובה), aber muss die ganze Kirche erreichen, er muss um der Zukunft willen neu in Erinnerung gerufen werden, wenn den Masken des heute wiederaufkeimenden Antisemitismus die Stirn geboten werden soll.⁴ Entscheidend ist dabei, dass die Einsichten von *Nostra Aetate* an die nachwachsende Generation weitergegeben werden. Nur die klare Absage an antijüdische Denkweisen in Theologie, Liturgie, Predigt und Katechese, aber auch der mutige Einspruch gegen antisemitische Tendenzen in Politik und Gesellschaft kann die pathologische Israelvergessenheit der Vergangenheit heilen. Sie ist zugleich zu verbinden mit der Wertschätzung der Juden als älteren Brüdern und Schwestern im Glauben. Dann, und nur dann kann es eine fruchtbare Zeugenschaft von Juden und Christen für den lebendigen Gott geben, die angesichts der wachsenden Gottesvergessenheit in den westlichen Gesellschaften heute mehr denn je nötig ist. Schulter an Schulter können Juden und Christen für die Heiligkeit des Lebens und die Würde einer jeden Person eintreten, die sich aus dem biblischen Motiv der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ergibt. Schulter an Schulter können sie Allianzen für mehr Gerechtigkeit und Frieden in der Welt schmieden – ein Bemühen, das sich bei Christen aus der praktischen Christusbefolgung, bei Juden aus den Quellen der Tora sowie der Befolgung der *Mitzwot* (מצוות) ergibt. Im gemeinsamen Einsatz für eine Verbesserung der Welt – *Tikkun Olam* (תיקון עולם) – halten Juden und Christen schließlich die Erwartung auf die kommende Welt wach, die Gott am Ende heraufführen wird.

Das vorliegende Buch trägt den Titel *Augapfel Gottes*, der auf ein Wort des Propheten Sacharja zurückgeht: „Wer euch antastet, tastet

⁴ Ungeachtet der Tatsache, dass Flüchtlinge aus Kriegsgebieten unbedingte Solidarität verdienen, darf in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, dass der rapide Zustrom von Migranten aus arabischen Staaten mit hoher Wahrscheinlichkeit zu einem Anstieg des Antisemitismus in Deutschland und Österreich führen wird. Zumindest sind tiefsitzende antijüdische Ressentiments in den arabischen Regionen weit verbreitet, was auch, aber nicht nur mit der Politik des Staates Israels zu tun haben dürfte. Vgl. die warnende Stimme von Maximilian GOTTSCHLICH, *Unerlöste Schatten. Der neue Antisemitismus und die Christen*, Paderborn 2015.

meinen Augapfel an.“ (Sach 2,12) Mit diesem Titel soll die bleibende theologische Würde Israels, des erwählten Gottesvolkes, betont werden. Wer Israel angreift, tastet Gott selbst an. Damit ist zugleich der prekäre Status der Gottesfrage angezeigt: Hat Gott in der Shoah sein Angesicht von Israel abgewandt, ist sein Augapfel etwa tödlich getroffen worden und damit erloschen? Kann und muss Auschwitz als Gegenoffenbarung zur Selbstkundgabe am brennenden Dornbusch verstanden und damit als Offenbarung des Todes Gottes gedeutet werden?⁵ Schon in Jean Pauls Roman *Siebenkäs* heißt es in der *Rede des toten Christus vom Weltengebäude herab, daß kein Gott sei*: „Und als ich aufblickte zur unermesslichen Welt nach dem göttlichen Auge, starrte sie mich mit einer *leeren bodenlosen Augenhöhle* an.“⁶ Was bei Jean Paul noch ein Alptraum ist, aus dem es ein erleichtertes Erwachen gibt, das wird bei Friedrich Nietzsche zur Proklamation des Todes Gottes weitergetrieben. Der Mensch wird zum Mörder Gottes, weil er es nicht erträgt, gesehen zu werden. „Der Gott, der Alles sah, *auch den Menschen*, dieser Gott musste sterben! Der Mensch *erträgt* es nicht, dass solch ein Zeuge lebt.“⁷ Der Dekalog, der die natürlichen Instinkte des Menschen domestiziert, muss beiseitegeschoben werden, um dem kommenden Herrenmenschen die Bühne zu bereiten. „Seit wir durch Nietzsche wissen, dass Gott tot ist, stellt sich die schwierige Frage, wer [...] den Menschen im Auge hat; direkt gesagt, *in wessen Angesicht wir leben*, wem der Mensch Rechenschaft schuldet, im ethischen und, man möge mir verzeihen, sehr wohl auch *transzendentalen* Sinn des Wortes.“⁸

In den Psalmen begegnet die vielschichtige Rede vom Auge Gottes überwiegend so, dass die Frommen Israels dankbar sind, wenn Gottes Blick sie begleitet. Sie stehen unter seinem Schutz und bitten

⁵ Vgl. Imre KERTÉSZ, *Letzte Einkehr. Tagebücher 2001–2009*. Aus dem Ungarischen v. Kristin Schwamm, Reinbek 2013, 65: „Die *Offenbarung* am Berg Sinai hat mit dem, was in Auschwitz offenbar worden ist, ihre Geltung verloren.“

⁶ Jean PAUL, *Siebenkäs*, Stuttgart 1983, 273.

⁷ Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra IV: Der hässlichste Mensch*, in: DERS., *Werke*, Bd. 2, (ed. Karl SCHLECHTA), Darmstadt 1997, 504.

⁸ Imre KERTÉSZ, *Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt*, Reinbek 1999, 43.

darum, dass Gott sein Antlitz nicht abwende. Kurz: Der Gott Israels ist kein apathischer Zuschauer, kein himmlisches Kontrollorgan, sondern einer, der am Geschick seines Volkes Anteil nimmt. In der rabbinischen Schechina-Theologie wird der Glaube an den souveränen *Gott über uns* dialektisch verschränkt mit dem Glauben an den *Gott mit und unter uns*. In eindrücklichen Wendungen ist davon die Rede, dass Gott bei seinem Volk wohnt, dass er es ins Exil begleitet, dass er trauert und mitleidet. Die Rabbinen schrecken nicht davor zurück, sogar von einem Weinen Gottes zu sprechen, wenn Israel bedrängt und verfolgt wird.⁹ Offensichtlich mit Blick auf diese Theologie des Pathos Gottes notiert Léon Bloy: „Der Antisemitismus als moderne Erscheinung ist die ärgste Ohrfeige, die der Herr in seiner immer dauernden Passion erhalten hat; die blutigste und unverzeihlichste, weil er sie auf dem Antlitz seiner Mutter erhält, und dies von der Hand von Christen.“¹⁰ Auf dieser Linie kann die Vernichtung der sechs Millionen Juden durch die Nationalsozialisten und ihre Helfershelfer als Attentat auf Gott gedeutet werden. Kurz: „Der Judenmord war versuchter Gottesmord.“¹¹

Im Sinne einer Einsammlung des Zerstreuten vereinigt das vorliegende Buch Beiträge, die ich in den letzten Jahren mitunter zunächst in der NZZ, dann ausgearbeitet in verschiedenen Zeitschriften, Sammelbänden oder Festschriften veröffentlicht habe. Sie werden hier in erweiterter Form neu vorgelegt und stehen unter dem Vorzeichen einer Spannung: zum einen der Erschütterung über die Shoah, die gerade in den Zeugnissen jüdischer Dichter ihren dichtesten Ausdruck gefunden hat; zum anderen einer Theologie, die das Geschehen des Kreuzes ins Zentrum rückt. Die Shoah und das Kreuz sind die elliptischen Brennpunkte. Ist es aber nicht allzu kühn, um nicht zu sagen absurd, Auschwitz und Golgotha zusammenbringen? Genauso

⁹ Vgl. Peter KUHN, *Gottes Klage und Trauer in der rabbinischen Überlieferung*, Leiden 1978.

¹⁰ Léon BLOY, *Schrei aus der Tiefe*. Auswahl und Einleitung v. Albert Béguin. Übersetzung v. Hans U. von Balthasar, Einsiedeln – Trier 1987, 81.

¹¹ Jürgen MOLTMANN, *Gott im Projekt der modernen Welt*, Gütersloh 1997, 156.

könnte man die Gegenfrage stellen: Wie kann man Auschwitz und Golgotha nicht zusammenbringen? „Es gibt Fragen, auf die Antwort zu geben unmöglich ist, doch ebenso unmöglich ist es, sie nicht zu stellen.“¹² Soll es hier also um eine postume Vereinnahmung der jüdischen Opfer gehen, die anderes oder vielleicht gar nicht geglaubt haben? Wird hier eine nachträgliche Sinndeutung der Shoah angezielt – eine Sakralisierung des Grauens, welche die Abgründe des Sinnverlustes theologisch nur allzu schnell überspielt? Keineswegs! Vorsichtig und tastend haben jüdische Künstler, Dichter und Denker selbst eine geheime Nähe zwischen der Passion des Gekreuzigten und dem Leiden der Opfer angesprochen, ohne allerdings dem Kreuz, wie es Christen tun, rettende und erlösende Kraft zuzusprechen. Diese Differenz will beachtet sein. So begegnet bei Imre Kertész die für Christen verstörende Aussage, Gottes Lamm habe die Schuld nicht getragen¹³ – eine Aussage, die beim Autor des *Roman eines Schicksallosen* selbst als Ausdruck einer tiefen Verstörung über das Geschehene zu lesen ist. Wie können Christen dieses Zeugnis eines Überlebenden hören und dennoch in der Liturgie das *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi* beten?¹⁴

Zur Erläuterung der hier nur knapp angedeuteten und theologisch gewiss heiklen Spannung möchte ich ein paar Zeilen einflechten, die den biographischen Hintergrund dieser theologischen Versuche offenlegen. Im Wintersemester 1989/90 habe ich in Tübingen eher zufällig einen Gedichtband erstanden. Der Name des Dichters – Paul Celan – war mir damals noch unbekannt, wir hatten in der Schule *Die Todesfuge* nicht gelesen. Der Band umfasste die beiden Gedichtzyklen *Sprachgitter* und *Niemandsrose*. Ich erinnere mich noch gut, wie ich im großen Lesesaal der Universitätsbibliothek in einer Pause während der Vorbereitungen auf das Vordiplom – eher beiläufig – Celans Gedichte aufschlug. Die konzentrierte Stille, in

¹² Imre KERTÉSZ, *Galeerentagebuch*. Aus dem Ungarischen v. Kristin Schwamm, Berlin 1993, 58.

¹³ Imre KERTÉSZ, *Letzte Einkehr* (s. Anm. 5), 37 und 337.

¹⁴ Vgl. Jean-Marie LUSTIGER, *Die Gabe des Erbarmens*, in: DERS., *Wagt den Glauben*, Einsiedeln 1986, 412–417.

der neben dem leisen Knistern beim Umblättern der Buchseiten nur ab und zu ein Husten zu hören war, verdichtete sich schlagartig. *Sprachgitter – Tenebrae – Engführung – Bei Wein und Verlorenheit – Zürich, Zum Storchen – Psalm – Tübingen, Jänner* – lauteten die Gedichte, die ich zu lesen versuchte, aber nicht verstand. Ich ahnte, dass hier zunächst nur zu verstehen war, dass es um etwas ging, das nicht zu verstehen war – und doch präzise benannt und nicht verschwiegen werden sollte. Ich las und las wieder. Ohne dass das Wort ‚Auschwitz‘ auch nur einmal in diesen Gedichten vorkäme, ist bei Celan in jeder Zeile deutlich, dass hier ein poetisches Zeugnis gegen das Vergessen, das Verdrängen und Verharmlosen abgelegt wird.¹⁵

Etwa gleichzeitig bekam ich von einem Freund Hans Urs von Balthasars Buch *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* von 1956 in die Hand gedrückt. Auf der ersten Seite steht dort als Motto:

„Hätte nicht eine begriffliche Scheu mich davon abgehalten, so hätte ich diese Seiten den Märtyrern widmen wollen: den Gefolterten, den Vergasteten, den Vivisezierten, in geschlossenen Viehwagen winters Erfrorenen, von den Stiefeln der Partei ins Antlitz Getretenen: den geflissentlich Vergessenen, die vergeblich, vergeblich alles gegeben haben. O Haupt voll Blut und Wunden!“¹⁶

Balthasar versucht hier, die abgründige Erfahrung der Gottesverlassenheit, die sich in der modernen Literatur bei Franz Kafka, Thomas Mann und anderen ausgesprochen findet, auf das Kreuzesgeschehen und den Descensus, den Gang des toten Christus zu den Toten, zu beziehen. Er nimmt ernst, dass Gottes Wort selbst tödlich verstummt ist, und versucht eine Theologie des Karsamstags zu entwickeln, die darauf abhebt, dass gerade am Ort der Gottesverlassenheit Gott selbst in Gestalt des Gekreuzigten zu finden

¹⁵ Im Gespräch mit Clemens THOMA und Alfred BODENHEIMER ist während meiner Assistentenzeit an der Theologischen Fakultät Luzern am Lehrstuhl von Prof. Helmut HOPING das Buch entstanden: Jan-Heiner TÜCK, *„Gelobt seist du, Niemand“*. Paul Celans Dichtung als theologische Provokation, Frankfurt/M. 2000.

¹⁶ Hans U. VON BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien – München 1956, 7. Vgl. ebd., 152, 174.

ist. Dieser Gedanke elektrisierte mich – Gott am Ort des Gottesverlustes –, und ich versuchte dieses Motiv näher zu verstehen, indem ich weitere Bücher des Basler Theologen las wie *Schleifung der Bastionen* (1953), *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963), *Theologie der drei Tage* (1969), *Was dürfen wir hoffen?* (1986) und schließlich das *opus magnum*, die vierbändige *Theodramatik*, in deren Zentrum die Frage steht, ob Gott selbst an seiner Schöpfung scheitern könne, wenn auch nur eines seiner Geschöpfe definitiv verloren geht. Um eine solche „Tragödie für Gott“ zu verhindern, betont Balthasar den rückhaltlosen Selbsteinsatz Gottes für seine Geschöpfe, der seine äußerste Gestalt im Sterben seines Sohnes gefunden hat. Dieser Selbsteinsatz, der die Freiheit des Menschen bis ins Äußerste achtet, ist zugleich das Fundament einer Theologie, die für alle, Opfer und Täter, zu hoffen wagt.¹⁷ In den Tübinger Vorlesungen von Eberhard Jüngel und Jürgen Moltmann, die beide bedeutende, wenn auch unterschiedliche Entwürfe einer *theologia crucis* entworfen haben, konnte ich ähnliche Motive finden, die ich später dann mit der theodizeesensiblen Theologie von Johann Baptist Metz, die ausdrücklich im Zeithorizont ‚nach Auschwitz‘ entwickelt wurde, ins Gespräch zu bringen versucht habe.¹⁸

Der vorliegende Band versammelt, wie es im Untertitel heißt, „Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz“ – Fragmente, die mehr oder weniger von der Erschütterung gezeichnet sind, die der „Zivilisationsbruch“ (Dan Diner) hervorgerufen hat. Den Auftakt bildet ein Versuch über die Singularität der Shoah, der das zentrale Motiv des

¹⁷ Im Jahre 2005 wurde ich von Alois M. HAAS, dem Herausgeber der Studienausgabe der Werke Hans Urs von Balthasars, beauftragt, ein Manuskript, das sich im Nachlass des Basler Theologen gefunden hatte – *Eschatologie in unserer Zeit* (Freiburg i. Br. 2005) –, mit einem Kommentar und einem erläuterten Nachwort zu versehen. Zeitgleich entstand der Sammelband: Magnus STRIET – Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*. Mit einem Geleitwort v. Karl Kardinal Lehmann, Freiburg i. Br. 2005.

¹⁸ Vgl. die bei Peter HÜNERMANN erstellte Dissertation: *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn ²2001.

Augapfels einspielt und für die These wirbt, dass im Anti-Theismus die eigentliche Wurzel des Antisemitismus zu sehen ist. Wenn Israel, der Träger des Gottesgedächtnisses und des Dekalogs, ausgelöscht wird, soll eigentlich Gott selbst getroffen und vernichtet werden. Hier ist im Blick auf die Juden ein besonders perfider Mechanismus wahrzunehmen, den Peter Handke in einer Aufzeichnung einmal ganz allgemein beobachtet: „Gestern erschauerte ich: die Folterer überall, seit Beginn der Zeiten, erkennen an dem jeweils Gepeinigten, mitten im Peinigen, das Antlitz (des) Gottes – und lassen nach dem ersten Erschauern, eben *nicht* ab, sondern verstärken und beschleunigen noch die Tortur: (der) Gott muss getötet werden.“¹⁹

In einem *ersten* Teil „Dichtung als theologische Provokation“ werden Gedichte von Paul Celan, Hilde Domin und Rose Ausländer gelesen und auf theologische Problemüberhänge hin befragt. Das Ringen um eine Sprache für das, was geschah, war nach 1945 die zentrale Herausforderung für die Dichtung. Adornos viel zitierte These, es sei barbarisch, nach Auschwitz Gedichte zu schreiben, musste gerade durch Gedichte widerlegt werden, die dem Leiden der Opfer an der Grenze zum Verstummen eine Sprache gegeben haben – Gedichte, die in ihrer Gebrochenheit und sprachlichen Präzision selbst Zeugnisse von Überlebenden sind.

In einem *zweiten* Teil geht es um Fragen der Gotteslehre. Warum hat Gott nicht interveniert? Weil er nicht konnte oder weil er nicht wollte? Anders als Denker, die das dunkle Mysterium Gottes beschworen und den Allmächtigen als unmoralisch bezeichnet haben, um Auschwitz zu erklären²⁰, anders auch als jüdische Versuche, welche die Shoah in die geläufigen geschichtstheologischen Denkmuster einordnen, hat Hans Jonas in seinem berühmten gewordenen

¹⁹ Peter HANDKE, *Gestern unterwegs. Aufzeichnungen November 1987 bis Juli 1990*, Frankfurt/M. 2007, 183.

²⁰ Vgl. Imre KERTÉSZ, *Letzte Einkehr* (s. Anm. 5), 80: „Gott ist alles andere als moralisch. Er schaut heiter zu, wie seine Geschöpfe einander verschlingen und dabei erbarmungslos quälen. Weder bei Gott noch bei seinen Geschöpfen gibt es Erbarmen. Des Lebens Grundprinzip ist das Böse.“ Dieser Eintrag kann allerdings nicht für das Ganze genommen werden. An anderer Stelle heißt es: „Gott? Wo bist du, mein großer, alter Freund?“ (Ebd., 103)