

Johann Baptist Metz
Gesammelte Schriften
Band 8

Johann Baptist Metz Gesammelte Schriften

Herausgegeben von
Johann Reikerstorfer

Band 8
Gespräche, Interviews, Antworten
Eine Auswahl

Johann Baptist Metz

Gespräche, Interviews, Antworten

Eine Auswahl

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-34808-2

Inhalt

Vorbemerkungen des Herausgebers	9
I.	
„Trotzdem hoffen“ (1993)	13
Kirche heute – zwischen Resignation und Hoffnung	13
Theologische Unterbrechungen	17
Philosophisch-theologische Begegnungen – prägende Gestalten	22
Erzählen und Erinnern – Ästhetik und Ethik	31
Die Frage nach der Zeit und das Leiden an Gott	38
II.	
Die Antwort der Religionen (1964)	51
Voraussetzungen des Betens (1978)	75
Unsere Gesellschaft „verbietet“ das Beten, ehe der Einzelne es versucht	75
Die Kirche ist in Gefahr, durch die Art ihres Betens den Einzelnen von seiner Lebenssituation zu isolieren	77
Das Ja-sagen-Können angesichts radikaler Hoffnungslosigkeit gehört zum Grundakt des Betens	79
Nichts ist banaler als ein abstrakter Gott	82
Das spezifisch Christliche ist die strukturelle Einheit von Gebet und Verantwortung	84
Man muss es sich theologisch verbieten, von einem unbedrohten Sinnbegriff zu reden	86
Es ist ein Christentum entstanden, das von dem angekränkt ist, gegen das es zu kämpfen vorgab	88
Ein Vorraum des Betens ist betreten, wenn man ein Gespür dafür entwickelt, was der Menschheit an Sprache versagt bleibt	91
„Es gibt keine Moral der ‚reinen‘ Hände“ (1979)	93
Heilsame Angst? (1981)	100
Der Geist und die Basis. Ein pfingstliches Gespräch mit Rudolf Bahro (1981)	105

Politische Theologie und die Herausforderung des Marxismus (1986)	119
Wohin steuert die Kirche? Zwischen Restauration und Aufbruch – Zur Situation 20 Jahre nach dem Konzil (1986)	131
Welches Christentum hat Zukunft? Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch (1990)	138
Zu viel Gesang, zu wenig Schreie – Bericht über ein Interview (1993)	161
„Wir müssen endlich anfangen, von Gott zu reden“ (1995)	167
Salz der Erde – Sand im Getriebe? Gespräch mit Gesine Schwan über das Proprium christlicher Weltverantwortung (1999)	170
Politische Theologie – Ein produktives Missverständnis? (1998) .	182
„Elefant mit Hoffnung“ (2000)	189
Religion ist Mitleidenschaft (2001)	192
„Sis mihi Deus!“ (2003)	196
In der Gotteskrise: Kirche der Compassion. Interview mit Radio Vatikan (2003)	205
„Aufwachen, Augen öffnen, Leid erkennen“ (2003)	210
Für ein pluralistisches, gegen ein laizistisches Europa – Zur Debatte um die Präambel der EU-Verfassung (2004)	215
„Dieser Papst ist für Überraschungen gut“ (2005)	219
Karl Rahner: Intellektuelle Leidenschaft und spirituelle Courage (2006)	224
Akademischer Lehrer ... und Vater des Glaubens	224
Neubearbeitung von „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ .	225
Theodizee – die Frage des Leidens	227
Der Tutorismus des Wagnisses	228
Erbetete Theologie	230
Das Ineinander von Theologie und Spiritualität	234
Ein erstaunliches Stück Aufbruch- und Ausbruchsgeschichte .	234
Wie tradiert man Karl Rahner?	237
Wer steht für die unschuldigen Opfer ein? (2008)	240

Anhang

Quellenverzeichnis	251
Kurzzitationen	254
Personenregister	256
Sachregister	259

Vorbemerkungen des Herausgebers

1. Ausgewählte „Gespräche“ mit Diskussionspartnern aus Wissenschaft und Politik, „Interviews“ in öffentlichen Medien und „Antworten“ auf Grundfragen des christlichen Glaubens vereint dieser 8. Band der „Gesammelten Schriften“ von Johann Baptist Metz. Die einzelnen Texte kreisen um dringliche Erneuerungsimpulse für Theologie und Kirche in einer durch die politische Aufklärung gewandelten Öffentlichkeit. Das in konkreten Situationen gesprochene Wort gewinnt – gerade in Provokation und Kontroverse – eine intelligible Ausdruckskraft, die dieser „Gesprächsband“ in möglichst originärer Form erhalten will.

Der Buchtitel resultiert aus dem unterschiedlichen literarischen Genus der Texte. Die ausgewählten „Gespräche“ bewähren und veranschaulichen den Logos einer Theologie, die ihren Wahrheitsgehalt in einer geschichtlichen Theorie-Praxis-Dialektik zu vergewissern sucht. In dieser Vernunftorientierung einer nachidealistischen Geschichtsdiagnostik wurzeln die produktiv-kritischen Inspirationen dieser Gespräche. – Die protokollierten „Interviews“ reagieren auf Befragungen und Herausforderungen der Neuen Politischen Theologie, die programmatisch dafür steht, das biblische Gottesgedächtnis in einer bedrohten Kultur der Humanität als rettendes Widerstandspotential zu erschließen. – Die schon früh konzipierten „Antworten“ gehen auf ein „Orientierungsprojekt“ von Gerhard Szczesny zurück (1964), das anhand eines Katalogs mit 31 Fragen auf eine informative Selbstdarstellung der großen Weltreligionen durch kompetente Interpreten abzielt. Für das katholische Christentum war Karl Rahner zuständig, auf dessen Wunsch hin Johann Baptist Metz die ersten zwölf Grundlagen-Fragen beantwortete.

Absichtlich wurden die beiden Teile des Buches so voneinander abgehoben, dass der erstplatzierte Text als Vorausorientierung für die ausgewählten Gespräche, Interviews und Antworten fungiert. Dieses Interview („Trotzdem hoffen“: 1993) gewährt nicht nur Einblicke in die lebensgeschichtlichen Hintergründe und Verankerungen der Theologie von Johann Baptist Metz, es zeigt auch die philosophisch-theologischen Wurzeln, die Motive und kritisch-produktiven Vorstöße seiner Theologie auf.

2. Die Namen der Interviewer sind in den Anmerkungen des Herausgebers und im Quellenverzeichnis vermerkt. Da Sachfragen in Interviews oft nur kurz angerissen und quasi beiläufig besprochen werden können, sollen die vom Herausgeber hergestellten Querverweise eine thematisch eingehendere Orientierung in diesen „Schriften“ ermöglichen.

Im Übrigen gelten die schon bisher befolgten Richtlinien für die Gestaltung und Edition der Texte. Offensichtliche Schreib- und Interpunktionsfehler wurden stillschweigend korrigiert. Namen von Autoren oder Herausgebern sind nur in Verbindung mit entsprechenden Publikationen oder Zitaten in Kursivschrift gesetzt. Die Schriften Karl Rahners werden auch nach ihrem Auffindungsort in der Gesamtausgabe KRSW (Karl Rahner-Sämtliche Werke) zitiert.

Wiederum gilt mein besonderer Dank Herrn Dr. Stephan Weber für seine verständnisvolle Begleitung und Betreuung dieser Publikation. Dankbar bin ich Frau Brigitte Schröder für bibliographische Recherchen und Frau Ingrid Praher für ihre Mitarbeit bei der Erstellung des Personen- und Sachregisters für diesen Band.

Ybbs an der Donau, im Frühjahr 2017

Johann Reikerstorfer

I.

„Trotzdem hoffen“ (1993)

Kirche heute – zwischen Resignation und Hoffnung

EKKEHARD SCHUSTER (ES)/REINHOLD BOSCHKI (RB): Herr Professor Metz, dass es um die Kirche heute nicht zum besten steht, damit hat man sich auch als Mensch, dem das Schicksal des christlichen Glaubens und der Kirche nicht gleichgültig ist, schon fast abgefunden. Haben Sie heute, nachdem es nach der winterlichen Zeit der Kirche, von der Karl Rahner sprach, noch nicht recht zu tauen angefangen hat, noch Kirchenvisionen, Kirchenträume?

JOHANN BAPTIST METZ (JBM): Ich habe mir die großen Kirchenträume abgewöhnt. Mich beunruhigt inzwischen weit mehr das, was ich die verbreitete Gotteskrise, die Hoffnungskrise nennen könnte. Davon werden wir ja wohl noch zu reden haben. Was aber die Kirche angeht: Ich brauche sie, nicht weil Papst und Bischöfe das so wollen, sondern weil ohne die Kirche eine jahrtausendealte Hoffnung sich schon vergessen hätte, eine Hoffnung überdies, die so groß ist und so unwahrscheinlich, dass keiner sie für sich allein hoffen kann.¹ Das ist kein Persilschein für die kirchliche Administration. Das ist kein Kritikverbot, keineswegs. Hier wird die Kirche, hier werden die Ämter in der Kirche und freilich auch das Kirchenvolk selbst unter ein entscheidendes Kriterium gestellt. Ich könnte es so formulieren: Ist unsere Kirche so, dass man ihr diese Hoffnung ansieht und anhört, und ermöglicht sie jenes Miteinander und Füreinander, ohne das diese Hoffnung nicht gehofft werden kann? Dafür müssen alle geradestehen und sich auch, gelegen oder ungelegen, Räume dieser Hoffnung in der Kirche erstreiten. Freilich, und das ist die große Gefahr, bei uns bricht das Volk immer mehr weg. Das gilt übrigens auch für andere, eher „liberalere“ Christentümer, von denen manche katholische Kirchenkritiker so gern träumen.

ES/RB: Das klingt ungewöhnlich im Vergleich mit der Kirchenkritik, die durch die Medien geht, zumal von einem Theologen, mit dessen Namen man weithin eine deutlich kritische Haltung verbindet.

¹ Zu den ekklesiologischen Konsequenzen dieser Hoffnungsinterpretation und ihren anthropologischen Voraussetzungen: JBMGS 6/1, 143–238; JBMGS 7, 39–42.

JBM: Ich glaube nicht, dass man die Schwerpunkte der Kirchenkritik, die die Medien setzen, zum Zentrum der theologischen Kritik machen kann. Ich will Ihnen ein jüngstes Beispiel nennen. Von einem nahezu einstündigen Interview blieb schließlich nichts übrig als meine keineswegs originelle Kritik am römischen Zentralismus und mein seit etwa 15 Jahren wiederholter Hinweis, dass eigentlich die kirchlichen Ordensgemeinschaften das Charisma der Ehelosigkeit für sich einklagen müssten, dass also sie eigentlich die berufenen Kritiker des sogenannten Pflichtzölibats wären, weil es sich dabei um ein radikales eschatologisches Zeichen handelt. Der gesamte Kontext meiner Kritik war verschwunden. Darin ging es um etwas, was ich Ihnen auch hier sagen möchte. Gewiss gibt es heute so etwas wie eine verbreitete Kirchenkrise und Kirchenmüdigkeit. Doch trotz aller Bedeutung scheint mir diese Krise sekundär zu sein. Tieferliegend geht es heute m. E. um eine Art „Gotteskrise“.² Vielleicht könnte ich auch sagen um eine Art Gottesmüdigkeit. Freilich, diese Gotteskrise ist gar nicht so leicht auszumachen, weil sie sich ihrerseits nicht selten mit einem religiösen Anspruch verbindet: Gotteskrise sozusagen in einer religionsfreudigen Zeit.³ Wenn man die Kirchenkrise früherer Jahrzehnte vielleicht mit dem Schlagwort kennzeichnen konnte „Jesus, ja – Kirche, nein“, so gilt inzwischen eher (und m. E. umso schwerer fasslich): „Religion, ja – Gott, nein“. Gewiss, wenn ich recht habe, dann ist diese Krise radikal und sie verlangt auch entsprechende elementare Besinnungen. Die zielen natürlich auch auf neue kirchliche Lebensformen. Die können sich freilich nicht an alten klerikalen oder neuen fundamentalistischen Kirchenträumen orientieren. Unerlässlich ist in jedem Fall der aufrechte Gang, um freiwillig knien und beten zu können. Und um dann jene Freiheit zu spüren, die aus den Gebeten stammen kann. Über diese Gebetsprache müssen wir uns wohl noch später unterhalten. Sie kann jedenfalls nicht einfach vorgesprochen werden. Die Alphabetisierung in dieser Sprache hätten wir nicht nur den Dritte-Welt-Ländern zu empfehlen, die tut uns selbst bitter not. Sie fordert, wenn ich recht sehe, eine basisgemeindliche Verständigung über unseren Glauben und unsere Gottesrede.

Irgendwann, in nicht allzu ferner Zeit, werden die großflächigen Kirchenstrukturen hierzulande brechen, wird das konkordatsgestützte Kirchenleben aufhören, wird Diasporaluft wehen. Dann werden die Kirchenbilder der Politischen Theologie erneut wichtig werden ...

² Zur „Gotteskrise“ vgl. insbesondere JBMGS 4, 75–120.

³ Vgl. JBMGS 5, 205–215.

ES/RB: Ist das für Sie eine besondere Erfahrung der letzten zehn Jahre? Wenn Sie daran zurückdenken, wie Sie 1980 auf dem Katholikentag in Berlin gemeinsam mit Hans Küng über die Basiskirche diskutierten: Damals war Aufbruchsstimmung. Aus heutiger Sicht empfindet man das ein wenig als Revolutionsromantik.

JBM: Ja, so etwas wie eine „Revolution von innen“ wollte diese Vision von der basisgemeindlichen Kirche, im Unterschied zur Volkskirche und zur bürgerlichen Servicekirche, schon anzielen. Daraus ist bislang kaum etwas geworden. Bei meinen Überlegungen von 1980, auf die Sie anspielen, habe ich wohl für das kirchliche Leben hierzulande den Mund zu voll genommen. Erst langsam habe ich gelernt, dass wohl zum basiskirchlichen Leben etwas gehört, was bei uns, anders als in den armen Ländern, als in den armen Kirchen dieser Erde, normalerweise nicht gegeben ist: dass nämlich eine soziale, eine kulturelle Erarbeitung von Identität mit dem Erkämpfen einer gläubigen, religiösen Identität Hand in Hand geht. Wir hierzulande sind ja alle schon bürgerlich sozialisiert, sodass dann das Christentum leicht und schnell nur als eine eher privatistisch-beliebige Zutat empfunden wird, auf die man vermeintlich ganz gut verzichten kann, wenn etwa der Geldbeutel drückt, ohne dass sich allzu viel verändern würde.

Bei meinen Begegnungen in Lateinamerika kam mir übrigens jene basisgemeindliche Arbeit meiner Freunde und Kollegen am eindrucksvollsten und auch am meisten wegweisend vor, die sozusagen „ganz unten“ ansetzte, dort, wo jede Rhetorik, jede bloß ästhetische Radikalisierung der Botschaft versagt, dort, wo einem die fromme Metaphysik im Hals stecken bleibt, wo einem das sprachlose Elend die Sprache verbietet und wo nur das Dabeisein zählt.

ES/RB: Wie sehen Sie da die Versuche, gerade in der Pastoraltheologie, aus den Erfahrungen der lateinamerikanischen Basiskirche zu lernen, ohne diese dabei einfach kopieren zu wollen? Auch unter dem Stichwort „Neuevangelisierung“ wird ja aktuell versucht, in gewisser Weise auch eine Brücke über den Atlantik zu schlagen.

JBM: „Neuevangelisierung“ ist ein großes, vielleicht allzu großes Wort. Jedenfalls muss bedacht werden, dass die Kirche heute nicht nur überall in der Welt gegenwärtig ist, also reale Weltkirche geworden ist, sondern dass sie auch überall und nicht zuletzt bei uns in Europa immer mehr in eine Diasporasituation gerät. Schon oft habe ich formuliert, dass die Kirche heute, angestoßen durch das jüngste Konzil, auf dem Weg ist, sich

zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche zu entwickeln.⁴ Diese Weltkirche in ihrer kulturellen Vielfalt enthält natürlich ein Lernangebot an die jeweils anderen Regionalkirchen. Aber in gewisser Weise enthält sie auch so etwas wie ein Übertragungsverbot. Wenn man nämlich die historische und soziale Besonderheit der Teilkirchen ernst nehmen und ihre kulturelle Würde achten will, dann muss man schließlich auch innerhalb der einen Weltkirche eine neue Kultur entwickeln. Ich nenne sie eine neue hermeneutische Kultur, eine Kultur der Empfindlichkeit und der Anerkennung gegenüber den Besonderheiten der einzelnen Teilkirchen. Ich weiß nicht, ob da der neue Weltkatechismus besonders hilfreich ist.⁵ Ich habe da meine Zweifel. Diese beziehen sich nicht darauf, dass in diesem Katechismus an die volle Glaubensgestalt erinnert werden soll (und ich halte es für ziemlich töricht, wenn sich jemand für kritisch hält, der diesem Katechismus vorwirft, dass er immer noch – wie schließlich auch das christliche Credo – vom Jüngsten Gericht spricht). Meine Bedenken beziehen sich darauf, dass dieser Weltkatechismus wie der Versuch wirkt, den gewiss angstbesetzten Übergang von einer allzu kulturell monozentrischen, eurozentrischen Kirche zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche möglichst schnell wieder zu kanalisieren und die neuen, schwer überschaubaren Erfahrungsräume des Glaubens sprachlich zu disziplinieren.⁶

Ja, um auf Ihre Frage zurückzukommen: Wir können uns hierzulande die pastoraltheologische Phantasie für die Umgestaltung unserer flächendeckenden Volkskirche zu einer Art Diasporakirche nicht aus anderen Kontinenten borgen – auch wenn hier nach meiner Meinung viele der Elemente, die wir unter dem Stichwort einer basisgemeindlich orientierten Kirche in den letzten Jahren diskutiert haben, maßgeblich bleiben und keineswegs vergessen werden dürfen. Wie lernen wir, stärker „kommunitaristisch“ zu denken, wenn ich das einmal so nennen darf (ohne mich ausdrücklich auf die einschlägigen Diskussionen in den USA zu beziehen)? Wie lernen wir, eine neue Idee von Solidarität im kirchlich-gesellschaftlichen Leben zu entfalten, gegen die herrschenden Tendenzen zur Individualisierung und Biographisierung der Lebensverhältnisse, gegen die versiegten politischen Visionen und die erschöpften Kirchenvisio-

⁴ Dazu ausführlich: JBMGS 6/1, 98–120.

⁵ Vgl. das Vorwort zum thematisch einschlägigen Concilium-Heft: JBMGS 6/2, 93 f.

⁶ Zu diesem „Übergang“ mit seinen kirchlichen und theologischen Konsequenzen vgl. JBMGS 6/1, 98–139; JBMGS 6/2, 299–319.

nen? Was bedeutet es für diese neue Idee des Zusammenlebens, dass die kirchlichen Gemeinschaften immer communities of memory sind? Initiativen zur Gestaltung eines neuen kirchlichen Lebens in der Diaspora wird es nur geben, wenn sie „vor Ort“ entstehen, wenn sie also nicht einfach verordnet werden; wenn die Phantasie der Frauen für die Gemeindegestaltung endlich Rang und Raum gewinnt usw.

Theologische Unterbrechungen

ES/RB: Sie haben Ihre Theologie einmal damit gekennzeichnet, sie sei „unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie“. Wo sind Sie heute unterwegs? Auf welchen Spuren?

JBM: Es ist immer noch dieser Weg, es sind immer noch diese Spuren. „Nachidealistisch“ heißt dabei: Es ist der Theologie weder vergönnt noch zugemutet, in geschlossenen, situationsfreien Systemen ihre Welterklärungen und Daseinsinterpretationen vorzutragen. Sie kennt eigentlich keine Letztbegründungen, sondern eigentlich nur, wenn Sie mir dieses Wortspiel gestatten, sogenannte Zuletztbegründungen. Unabweisbar ist der Zeitfaktor im Spiel, ihre Botschaft hat einen Zeitkern.² Ihre Logik ist nicht eigentlich eine Logik der Identität, sondern der Nicht-Identität. Das macht sie verletzbarer als die klassische Metaphysik, als jedes ideengeleitete Denken. Sie fußt auf vergleichsweise „schwachen“ Kategorien wie Erinnern und Erzählen. Oder anders ausgedrückt und etwas akademischer formuliert: Die Logik der Theologie hat eine anamnetische Grundverfassung. Und „praktisch“ ist sie, weil sie auf das aus dem Verhalten gewonnene Wissen nicht verzichten kann, um sich ihre Begriffe zu bilden. Ich weiß, das klingt alles noch reichlich abstrakt. Das sind ja auch nur Umrisse.

ES/RB: Was sehen Sie heute anders? Die letzten zehn Jahre dürfen ja an einer Theologie, die sich zu Recht nachidealistisch nennen will, nicht spurlos vorübergegangen sein.

JBM: Ja, in den letzten Jahren gilt den Auseinandersetzungen mit Friedrich Nietzsche und der damit zusammenhängenden Verwandlung von Metaphysik in Psychologie und Ästhetik meine besondere Aufmerksamkeit. Für unsere mitteleuropäische intellektuelle Kultur ließe sich vermut-

² Vgl. die Beiträge im Ersten Teil von JBMGS 5, vor allem 68–77.

lich formulieren: „Marx ist tot, Nietzsche lebt“. Doch ich bin nicht der Meinung, dass wir Marx einfach ignorieren können, auch nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Systeme nicht. Das möchte ich auch deswegen unterstreichen, weil ich schon relativ früh, so Anfang der 70er Jahre, gemerkt und geschrieben habe, dass Nietzsche nun wieder aus dem damals allgegenwärtigen Schatten von Marx heraustritt. Was theologisch an Karl Marx wichtig bleibt? Sagen wir so: Der jüdische Geist hat entdeckt, was Geschichte ist; und Karl Marx hat – und das hat wohl auch mit seinem Jude-Sein zu tun – diese Entdeckung innerhalb der europäischen Geschichte gesellschaftskritisch dramatisiert und damit die sogenannte Theodizeefrage in neuer Schärfe aktualisiert.⁸ Eben das müssen wir theologisch unbedingt im Auge behalten. Auch die Auseinandersetzung mit der Ideologiekritik ist für das Theologietreiben heute alles andere als überflüssig geworden.⁹

Und dann ist da eine andere „Unterbrechung“ des Gedankenstroms der Theologie. Sie ist an den Namen „Auschwitz“ gebunden, sie macht jede christliche Theologie, die sich nicht als später Platonismus oder als purer Idealismus entlarven lassen will, nach meiner Überzeugung zu einer „Theologie nach Auschwitz“.¹⁰

ES/RB: Solche Überzeugungen kommen ja nicht von ungefähr. Wie kam es, dass das Grauen, für das der Name „Auschwitz“ steht, in den Mittelpunkt ihres Denkens rückte? Es hat lange gedauert, bis Sie zur Sprache fanden – war das Schweigen notwendig?

JBM: Diese Frage habe ich mir auch selbst oft gestellt. Vor ein paar Jahren habe ich bei einem Symposium in Turin George Steiner getroffen, der in Genf und Cambridge lehrt, und wir haben eben diese Frage des allzu langen Schweigens nach der Katastrophe von Auschwitz besprochen. Mir leuchtete ein, was er andeutete. Er sagte, nach dem Ersten Weltkrieg hätten die Deutschen sehr schnell die damalige Katastrophe besprechen können, auch die Theologie konnte die Krise, die mit dem Niedergang der bürgerlichen Gesellschaft im Ersten Weltkrieg verbunden war, eigentlich relativ schnell kommentieren – etwa mit den apokalyptischen Tönen, wie wir sie aus Karl Barths Römerbriefkommentar kennen.

⁸ Vgl. unten JBMGS 8, 119–130.

⁹ Zur Herausforderung des Marxismus als „Lernzeit theologischer Ideologiekritik“: JBMGS 6/2, 209–264.

¹⁰ Siehe JBMGS 4, 45–74; 6/2, 267, 295.

Die Katastrophe war zwar groß, verschlug aber nicht die Sprache. Mit dem, wofür Auschwitz steht, hat die Menschheitskatastrophe Dimensionen angenommen, die gerade bei sensiblen Leuten ein Sprach-Moratorium hervorrufen konnten. Angesichts dieses Grauens konnte man nicht mehr wissen, wo einem der Kopf stand und das Herz schlug. Damit soll keineswegs die deutsche „Unfähigkeit zu trauern“ nachträglich kaschiert werden, es soll mit dieser Beobachtung überhaupt nichts beschönigt werden.

Wie immer habe auch ich das Fehlen von Auschwitz in der Theologie erst spät, zu spät wahrgenommen. Die 68er-Erfahrungen brachten ja auch ein neues Verhältnis zur deutschen Vergangenheit, endlich auch eine breitere Bewusstheit über den Holocaust. So konnte ich Anfang der 70er Jahre meinen großen Lehrer und Freund Karl Rahner fragen, warum Auschwitz in der Theologie, auch in seiner, nicht vorgekommen ist. Rahner hat meine Beunruhigung durchaus ernst genommen.

Da gibt es noch einen anderen Gesichtspunkt zu diesem Schweigen über Auschwitz. Als viele Leute nach dem Krieg beteuerten, sie hätten von diesem Grauen nichts gewusst, habe ich das zunächst für Lüge oder Verdrängung gehalten. Als mir auch meine Mutter sagte, auch sie hätte von diesem Naziverbrechen nichts gehört und gewusst, habe ich immer wieder darüber nachgedacht. Heute scheint mir dies in gewisser Weise einleuchtend zu sein: Sie haben damals wahrscheinlich wirklich nichts gewusst, vor allem deswegen nicht, weil sie sich das Ungeheuerliche nicht vorstellen konnten, weil sie alle Gräueltaten, von denen sie gehört hatten, im Grunde als Kriegsgräueltaten empfunden haben und erst langsam nach dem Krieg wahrgenommen haben, was da eigentlich geschehen war. Deswegen ist es für mich auch nicht so verwunderlich, wenn immer wieder einmal jemand auftaucht, der dieses Grauen leugnet. Mich wundert eher, dass es so wenige sind. Schließlich sprengt die Realität von Auschwitz den Rahmen unserer Anschauungen. Seit dem jüngsten „Historikerstreit“¹¹ spricht man mehr oder minder einhellig von der „Historisierung“ des Nationalsozialismus und seiner Verbrechen. Für mich bleibt da immer noch eine Frage, die Frage nämlich, wie man eine Katastrophe im Gedächtnis behalten kann, die sich der historischen Anschauung immer wieder zu entziehen droht. Um Auschwitz, um die Shoah so im Gedächtnis zu behalten, dass sie sich unter uns keinesfalls wiederholt, bedürfte

¹¹ Näheres dazu in JBMGS 3/2, 217, 245, 247, 271.

es der Stützung unseres Bewusstseins durch das, was ich „anamnetische Kultur“ nenne.¹² Sie ist eine Mitgift des jüdischen Geistes. Und sie fehlt uns weithin, hierzulande und überhaupt in Europa, seit in Auschwitz dieser jüdische Geist endgültig ausgelöscht werden sollte.

Es hat lange gedauert, bis ich begriff, dass Auschwitz ein Attentat auf alles war, was auch uns Christen hätte heilig sein müssen. Als ich ab 1973 die Textvorlage für den Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung“ erarbeitete¹³, war ich schon von diesem Bewusstsein geprägt. Der Abschnitt dort „Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes“ [IV.2] enthielt, trotz mancher Abschwächungen im endgültigen Beschluss, die erste deutliche Aussage zu Auschwitz vonseiten unserer deutschen Kirche.

Nochmals: Woher meine Beunruhigung? Ich kann ihren Ursprung nicht genau bezeichnen. Heute bin ich bestürzt darüber, dass ich während meiner Studentenzeit nach dem Krieg nie das KZ Flossenbürg besucht habe, das nur etwa 50 Kilometer von meiner oberpfälzischen Heimatstadt entfernt ist, das KZ, in dem Dietrich Bonhoeffer umgebracht wurde, nicht zuletzt, weil er auch für die Juden schrie.

ES/RB: Hat die Theologie Ihrer Meinung nach mittlerweile ausreichend begriffen, dass sie sich in der Situation „nach Auschwitz“ befindet und an dieser Herausforderung nicht vorbeikommt? Sehen Sie Ansätze, diese Herausforderung wirklich ernst zu nehmen?

JBM: Natürlich darf man Auschwitz nicht etwa zu einer Art „negativer Religion“ oder einem „negativen Mythos“ für die Christen machen. Gleichwohl bin und bleibe ich hinsichtlich Ihrer Frage skeptisch. Es gibt ja zu Auschwitz viel Schuld und Verantwortungsrhetorik in unserem Christentum, die aber, wenn ich recht sehe, nicht bis an die Wurzeln christlicher Theologie reicht. Was in dieser Shoah geschah, fordert ja nicht nur eine Revision des historischen Verhältnisses zwischen Christen und Juden, sondern auch eine Revision christlicher Theologie. Das hat mein Freund Jürgen Moltmann zu Recht entschieden betont. Ist unserer Theologie der Jude Jesus nicht bis heute zu sehr fremd geblieben? Müssen uns womöglich erst die inzwischen heftig diskutierten Qumran-Texte daran erinnern, wie tief in die jüdische Geschichte der Ursprung des Christentums verwoben ist?

¹² Vgl. die Ausführungen in JBMGS 6/2, 292–295.

¹³ Vgl. JBMGS 6/2, 21–70.