

und damit in die für gesellschaftliche Vorgänge betont offene und für heillose geschichtliche Verläufe hellwache Theologie Helmut Gollwitzers im besonderen eingebunden ist, einen Massstab für die im folgenden zu besprechende Sammlung von Beiträgen bilden, die sich die vom Judentum her entworfene Christenfrage zum Thema machen. Zweitens, und das ist der sachlich wichtigere Grund, ist Wert auf die Tatsache zu legen, dass es sich bei diesem Werk Gollwitzers um eine »Einführung« in die Theologie, damit um so etwas wie eine systematisch angelegte Einleitung in grundlegende Themen der Theologie handelt und hierin also, das ist das dem Genre gegenüber Neue, das Kapitel »Christentum und Judentum« die zentrale Stelle hat.

Das gilt nicht nur formal, das genannte Kapitel steht auch inhaltlich in der Mitte. Nachdem Gollwitzer in I »Freiheit und Bindung der Theologie«, in II »Theorie und Praxis als Problem der gegenwärtigen Theologie«, in III die Bedeutung und Unentbehrlichkeit der »Bibel« und in IV bis VI »Jesus Christus«, »Gott« und »Die Geschichte der Kirche als Frage nach der Kirche« behandelt hat, folgt in VII »Christentum und Judentum«, dem sich in VIII bis XII »Reich Gottes«, »Gnade und Dank«, »Die Jüngerschaft in den Kämpfen der Welt«, »Recht und Friede als Aufgabe der Jüngerschaft in den Kämpfen dieser Welt. Zur V. Barmer These« und endlich »Glauben und Beten« anschliessen.

Nun kann man sicher bemängeln, dass die genannten Kapitel im einzelnen von dem zentralen Kapitel VII her nicht stärker durchdrungen, d. h. von der historisch und theologisch unabweisbar aufgetragenen Aufgabe der umfassenden Bestimmung des Verhältnisses von »Christentum« und »Judentum« her oder auf sie hin entwickelt sind. Doch ist eine »Einführung« in die Theologie weder eine theologische Systematik noch eine kirchliche Dogmatik. Darum ist es sowohl ein Spiegel der Zeit als auch und mehr noch ein nur mit Dankbarkeit und Interesse wahrzunehmender Schritt durch die originäre Tür in die christliche Theologie hinein, wenn Gollwitzer »Kirche« und »Israel« als zwei verschiedenartige Gottesgemeinden reflektiert, die durch den Juden Jesus von Nazareth zusammengeschlossen sind. Damit wird die Aufhebung der antijudaistischen Tradition in den christlichen Kirchen als eine zentrale theologische Aufgabe dargestellt.

Als Schwerpunkte innerhalb der Bewältigung der gestellten Aufgabe arbeitet Gollwitzer heraus: »Wer vom Christentum spricht, muss unvermeidlich auch vom Judentum sprechen, und unvermeidlich wird die Art, wie er vom Judentum und vom Zusammenhang zwischen Christentum und Judentum spricht, charakterisieren, wie er die christliche Botschaft versteht« (S. 121). Diesen Obersatz entfaltet Gollwitzer im folgenden in verschiedener Hinsicht, ganz wesentlich aber scheint mir diejenige zu sein, die die beiden Gottesgemeinden Israel und Kirche im Verhältnis von Quelle und Strom erblickt: In Abraham wird nicht das Individuum, sondern »sein Same«, sprich das Volk Israel berufen, das mit seinem Land und seiner »Religion« unlöslich verwachsen ist (S. 128 f.). Hat nun also die Kirche in dieser Weise ihre Quelle in Israel, heisst das dieses Doppelte: »Israel ist berufen, in der ihren Sinn verfehlenden Menschheit neuer Anfang menschlicher Sinnerfüllung, echter Menschlichkeit zu sein« (S. 133), und: Die Kirche hat als ein Volk aus den Völkern bezeugend zur Geltung zu bringen, »dass der Wille Gottes nicht nur dem Einzelleben, sondern ebenso dem Gemeinschaftsleben gilt und dass deshalb

auch für die politischen und sozialen Strukturen nach ihm gefragt werden muss« (S. 136). Wie gesagt, die Perspektive ist in Gollwitzers »Einführung« ausdrücklich formuliert, ohne dass sie immer ebenso ausdrücklich entfaltet wird. Aber wer Helmut Gollwitzer und sein Werk auch nur ein wenig kennt, der weiss, dass in seiner Theologie Judentums- und Gesellschaftsbezogenheit nicht nebeneinanderstehen, sondern dass in deren sachlicher Verbindung das Herz seines Glaubens und Denkens schlägt. Wenn er mit der »Einführung in die Evangelische Theologie« seine offizielle Lehrtätigkeit in Berlin abschloss und in ihr Zentrum die Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und Judentum rückte, so übergibt er mit ihrer Veröffentlichung denen, die von ihm lernen wollen, nicht einfach ein weiteres theologisches Buch aus seiner Feder, sondern ein theoretisch und praktisch zu verwirklichendes Vermächtnis.

Christian Bartsch, Neukirchen

EUGEN KOGON / J. B. METZ / ELIE WIESEL u. a.: Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk. Freiburg/Basel/Wien 1979. Verlag Herder. 144 Seiten.*

Man hat als christlicher Theologe Hemmungen, dieses Buch zu besprechen. Es demaskiert, und dieser Demaskierung möchte man sich entziehen. Man steht betroffen da und stellt die Frage: Wieso war möglich, was mit dem Namen »Auschwitz« zusammenhängt? Es stellt sich die noch furchtbarere Frage ein: Was ist das für ein Gott, der Auschwitz »zugelassen« hat? Kann man noch vom liebenden, gütigen, allerbarmenden Gott reden, ohne verlegen zu werden? Ist Theologie nach Auschwitz überhaupt noch möglich? Kann sie noch so munter betrieben werden wie vor Auschwitz? Wenn man sich so den Theologiebetrieb einschliesslich der Exegese heute ansieht, ist man oft erschrocken, dass es noch viele christliche Theologen und Exegeten gibt, die sich in ihrer Arbeit nicht im geringsten durch Auschwitz gestört fühlen.

Wer nicht begreift, warum einem solche Gedanken kommen können, möge den Mut aufbringen, das Buch »Gott nach Auschwitz« zu lesen. Vielleicht ergeht es ihm dann ebenso wie dem Rezensenten. Das Buch ist zuerst in Amerika erschienen und bietet in der amerikanischen Ausgabe vier Vorlesungen von drei Juden und einem Christen. Sie tragen die Titel: Die Massenvernichtung als literarische Inspiration (E. Wiesel), Die Massenvernichtung als historisches Dokument (L. S. Dawidowicz), Das lebende Denkmal der Massenvernichtung (D. Rabinowitz), Die Massenvernichtung als theologisches Problem (R. McAfee Brown). Der Dekan der Historischen Fakultät der Northwestern University Evanston, L. B. Smith, schrieb zu ihm das Vorwort. Die deutsche Übersetzung ist eingeführt von Eugen Kogon und mit einem Schlussbeitrag von J. B. Metz versehen: Ökumene nach Auschwitz. Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland. Metz fragt: »Kann unsere Theologie vor und nach Auschwitz je die gleiche sein?«, und bemerkt: »Mit Auschwitz ist das Zeitalter der subjekt- und situationslosen theologischen Systeme endgültig vorbei«. Das »Theodizeeproblem« stellt sich in einer Schärfe wie nie zuvor. Wer kann die Frage beantworten: Welchen Sinn hat das Opfer der Millionen von Hingeschlachteten? Der Christ wird versuchen, dieses Opfer mit dem Kreuz Christi, des »Gottesknechtes«, in Verbindung zu bringen, aber das Kreuz Christi bleibt ja selber zuletzt ein undurchdringliches Geheimnis. Der Christ soll sich vor

* Vgl. in FrRu XXX/1978, S. 183 (Anm. d. Red. d. FrRu).

vorschnellen Antworten hüten, zumal im Neuen Testament das Kreuzopfer Christi mit einem »ein für allemal« verbunden ist (vgl. Hebr 7, 27; 10, 10). Warum dann weiterhin die Millionen von unrecht getöteten und geschundenen Opfern in der Geschichte? Warum konnte dann dennoch der deutsche Philosoph Hegel die Geschichte als »Schlachtbank« bezeichnen, als solche sich offenbarend wie nie zuvor gerade im 20. Jahrhundert? Diesen Fragen gegenüber versagt die Kategorie »Zulassung« und vermutlich auch jede andere Kategorie.

»Auschwitz steht nicht am Ende der barbarischen Antike, sondern am Anfang der modernsten Moderne« (Fr.-W. Marquardt). Wenn Marquardt damit recht haben sollte, dann wehe uns!¹

Franz Mussner, Regensburg

¹ Vgl. dazu auch S. 87, insbes. S. 93 f.

HEINZ KREMERS: Judenmission heute? Neukirchen 1979. Neukirchener Verlag. 80 Seiten.

»Schon wieder ein Missionar!« So rief ein bekannter Evangelist, als er den neugeborenen Heinz Kremers in der Wiege liegen sah. Der Wunsch ging zwar in Erfüllung, aber in einer ganz anderen Weise, als Eltern, Verwandte und der »Hilfsverein der Freunde Israels« es sich vorgestellt hatten. Kremers wurde zum Missionar für Israel, der im Christen Liebe zum jüdischen Volk und Verständnis für dessen Einzigartigkeit wecken wollte. Als einer der Hauptinitiatoren des christlichen Dorfes Nes Ammim in Südgalliläa¹ schrieb er schon Anno 1965:

»Die Kirche muss auf Judenmission verzichten, um so vollmächtiger wird sie sich in Wort und Tat gegenüber Israel zu Christus bekennen können... Nicht ein – berechtigter! – Schuldkomplex, sondern eine begründete theologische Erkenntnis muss die Basis unseres Verzichtes auf Judenmission sein!« (S. 35).

Seine heutige Einstellung schildert die amerikanische Theologin Eva Fleischner in folgenden Worten:

»Dialog ohne Vorbehalte ist die Forderung einer Minorität unter den evangelischen Theologen in Deutschland, von denen Hans-Joachim Kraus und Heinz Kremers mit Namen genannt werden. Sie fordern eine radikale Offenheit im Dialog mit den Juden. Bekehrung? – Vielleicht, aber wer darf denn sagen, wessen Bekehrung und wozu?... Wir müssen bereit sein, dass unsere festen Gottesvorstellungen manchmal und immer wieder aufgebrochen werden, wir müssen uns selbst erlauben, von den Juden gefragt und verändert zu werden, sogar an der Basis unseres Glaubens...« (S. 23).

Diese Stellungnahme ist vor dem Hintergrund eines konservativen Christomonismus zu bewerten, der das Petruswort von Apg 4, 12 auf seine Fahnen schreibt: »Es ist in keinem anderen Heil...« – wobei alle anderen Stellen im NT, die für Glaubenspluralismus oder Theozentrismus plädieren, grundsätzlich ausgeklammert werden. So heisst es z. B. in der »Festschrift zur 100-Jahr-Feier des Evangelisch-Lutherischen Zentralvereins für Mission unter Israel e. V.« von 1971: »Das Judentum versteht sich als der legitime Nachfolger des atl. Gottesvolkes. Allein diese Tatsache stellt die Kirche in Frage. Sie muss sich fragen, wie es denn mit ihrer eigenen Legitimität als Gottesvolk steht. Es kann ja nicht zwei Gottesvölker geben! Die Kirche kann ihr eigenes Wesen nur in der Auseinandersetzung mit dem Judentum begreifen lernen.«

Mit Recht schreibt Rolf Rendtorff zu diesem schroffen Entweder-Oder: »Die Kirche würde dadurch in einen

erbarmungslosen Existenzkampf gegen das Judentum hineingetrieben, bei dem einer von beiden auf der Strecke bleiben muss – und alle Erklärungen über christlich-jüdische Gemeinsamkeiten blieben Schall und Rauch, ja mehr noch: Sie blieben zutiefst unehrlich, wenn diese Alternative bestehen bliebe.«

Der »Zentralverein« ist jedoch keineswegs allein. Ende Februar 1980 warnte Pfarrer Fritz Grünzweig den in Frankfurt tagenden Theologischen Konvent der »Konferenz Bekennender Gemeinschaften in den evangelischen Kirchen« der Bundesrepublik davor, auf Bemühungen um die Bekehrung von Juden zum Christentum zu verzichten:

»Wir Deutschen dürfen dem Volk Israel die ntl. Botschaft nicht vorenthalten und nicht etwa aus Rücksichtnahme schweigen... wir müssen den Juden erkennen helfen, dass der Erlöser, auf den sie warten, in Christus bereits gekommen ist... die Frontlinie der Mission darf nicht zurückverlegt werden!«

Um so mehr ist Kremers' mutige Einstellung zu schätzen, der nicht nur jedwede »Verwerfung Israels« biblisch widerlegt, sondern auch die ewige Gültigkeit des Gottesbundes mit Israel und die bleibende »Verwurzelung der Kirche im jüdischen Volk« einleuchtend aus dem NT belegt.

Paulus, sobald er selbst in seiner ursprünglichen Aussageintention zu Wort kommen darf, ist hier wohl der beste Kronzeuge:

»Ganz Israel wird gerettet werden« (Röm 11, 26) betont er der Heidenkirche gegenüber, was wie ein Nachhall aus dem Leitsatz der Mischna klingt: »Ganz Israel hat Anteil an der Kommenden Welt«. (Abot I, 1 und M Sanh. X 1a). Nicht weniger als viermal wiederholt der Heidenapostel die Tatsache, dass auch das Nicht-Jesus-Gläubige Israel heilsfähig ist: Vorerst betont er in Röm 9, 4 und Röm 11, 29, dass die Auserwählung und Berufung Israels auch nachösterlich unwiderruflich und unbereubar sind; hierauf stellt er die provokative Frage: »Hat Gott etwa Sein Volk verstossen?« (Röm 11, 1) – nur um sie mit Nachdruck zu verneinen: »Das sei ferne!« Für die Schwerhörigen hämmert er die Botschaft noch zweimal ein: Sowohl in Röm 11, 26 mittels eines umformulierten Jesaja-Zitates (Jes 59, 20 f.): »Es wird aus Zion der Retter kommen«, als auch schon in Römer 11, 24, wo er mit aller wünschenswerten Deutlichkeit den Hochmut der Heidenchristen zu dämpfen weiss:

»Denn wenn du aus dem von Natur wilden Ölbaum ausgeschnitten und gegen die Natur in den edlen Ölbaum (Israel) eingepfropft worden bist, um wieviel mehr werden diese (Juden) die natürlichen Zweige in ihren eigenen Ölbaum eingepfropft werden!« (Röm 11, 24).

Das ist eine rein indikativische Aussage – ohne jedwede Vorbedingung oder Einschränkung – im prophetischen Futurum und im sogenannten »Passivum Divinum« formuliert, was sagen will: Gott selbst wird sie wieder in ihren ursprünglichen Ölbaum einpflanzen – ohne die Nachhilfe der Judenmission.

Wer schon »beim Gott Israels ist,« wie Franz Rosenzweig sagte, oder unterwegs zu Ihm, bedarf daher, auch im Sinne des Paulus, keiner Bekehrung mehr.

Dass ganz Israel von Gott errettet wird, ist für Paulus eine Heilstatsache, die für ihn, als Jude, selbstverständlich ist. Wie dies bewerkstelligt werden soll, bleibt jedoch ein Mysterium – wie so vieles andere – jedoch deutet vieles auf einen »Sonderweg«, der keineswegs christologisch sein muss, sondern als ein Sieg der souveränen, unerforschlichen Gnadenliebe Gottes angedeutet wird.

¹ S. u. S. 157.