

Theologie nach Auschwitz

Semesterarbeit SS 2005

Statt eines Vorwortes

Es kann keine Theologie nach Auschwitz und schon gar nicht über Auschwitz geben. Denn wir sind verloren, was immer wir tun; was immer wir sagen, ist unangemessen. Man kann das Ereignis niemals mit Gott begreifen; man kann das Ereignis nicht ohne Gott begreifen. Theologie, der Logos von Gott? Wer bin ich, um Gott zu erklären? Einige Leute versuchen es. Ich glaube, sie scheitern. Und dennoch ... Es ist ihr Recht, es zu versuchen. Nach Auschwitz ist alles ein Versuch.

Elie Wiesel¹

Gliederung	Seite
1. Einführung und Aufgabenstellung	3
2. Hauptteil	4
2.1. Der Ursprung des Begriffs „Theologie nach Auschwitz“	5
2.2. Der Kontext der Entstehung	6
2.2.1. Die Holocaust-Theologie	7
2.2.2. Das christlich-jüdische Gespräch	9
2.3. Anfragen der „Theologie nach Auschwitz“ an das christliche Selbstverständnis	12
2.3.1. Christologie nach Auschwitz	15
3. Zusammenfassung	18
4. Literaturverzeichnis	19

¹ Elie Wiesel, Eine Quelle für die Hoffnung finden. Gespräch mit R. Boschert, in: Süddeutsche Zeitung vom 28./29. Oktober 1989.

1. Einführung und Aufgabenstellung

Das Konzentrationslager Auschwitz im damals von den Deutschen besetzten Polen war das Größte aller nationalsozialistischen Vernichtungslager. Allein hier wurden in den Jahren 1940 bis 1945 drei bis vier Millionen Menschen umgebracht. Neben JüdInnen starben in den Lagern der NS-Diktatur KämpferInnen des politischen Widerstandes, Roma und Sinti, Homosexuelle, Menschen mit Behinderungen, Bettler und Obdachlose.² Elie Wiesel, der Überlebende der Vernichtungslager von Auschwitz, Buchenwald und Birkenau, prägte für den Vernichtungsfeldzug der NS-Diktatur den Begriff „Holocaust“, der inzwischen wegen seines unangemessenen Opferbezugs von den JüdInnen abgelehnt wird. Sie sprechen von der „Shoa“, der totalen Vernichtung. Shoa³ steht für sechs Millionen getötete Juden, darunter 1,25 Millionen Kinder durch die Nationalsozialisten und ihre Helfershelfer.⁴

Die Einzigartigkeit der Shoa beschreibt Schalom Ben-Chorin mit Blick auf den jüdischen Glauben: „Kreuzzüge und Inquisition gewährten den Juden noch die Krone des Martyriums, machten ihn zum Blutzegen seines Glaubens an die Einheit und Einzigartigkeit Gottes. Wer dem Martyrium entgehen wollte, konnte sich in den Schatten des Kreuzes retten, wenn er die Taufe nahm.“⁵ Der Holocaust war etwas anderes: „Das NS-Regime raubte den Juden die Würde des Martyriums. Seine Glaubenshaltung war vollkommen bedeutungslos. Keine Taufe konnte ihn retten.“⁶ Das vernichtend Einzigartige an Auschwitz zeigt sich in dem tiefen, oft unheilbaren Bruch zwischen Mensch und Mensch, wie es Jean Améry in seinem Werk „Jenseits von Schuld und Sühne“ schildert. Er beschreibt, wie Intellektuelle durch völlige Entmenschlichung den Glauben an die geistige Welt verlieren.⁷ Genauso tief und oft unheilbar ist der Riss zwischen Mensch und Gott, wie die „Tod-Gottes-Theologie“ aufzeigt.⁸

Angesichts der Shoa stellt sich die Frage, wie eine christliche Theologie nach Auschwitz aussehen kann. Eine Vielzahl von Theologen haben sich dieser Anfrage gestellt. Neben

² Vgl. Birte Petersen, *Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort*, Berlin 2. Aufl. 1998, hier: S. 18-19.

³ Die Schreibweise variiert in der Literatur zwischen Shoa, Schoah und Shoah.

⁴ Schalom Ben-Chorin, *Als Gott schwieg. Ein jüdisches Credo*, Mainz 1986, hier: S.23.

⁵ Ebd. 14.

⁶ Ebd. 14.

⁷ Vgl. Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart 2. Aufl. 1977, hier: S. 26-27.

⁸ Vgl. B. Petersen a.a.O. 49; siehe auch Kapitel 2.2.2. dieser Arbeit.

vielen anderen Namen sind zu nennen Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Julius H. Schoeps, Friedrich Wilhelm Marquardt, Helmut Gollwitzer, Franz Mußner und Hans-Hermann Henrix. Die Aufgabenstellung dieser Arbeit ist es, der Frage nachzugehen, wie und in welchen kontextuellen Zusammenhängen der Begriff „Theologie nach Auschwitz“ entstanden ist. Zu fragen ist auch nach den zentralen Themen einer „Theologie nach Auschwitz“, denen sich die Christen zu stellen haben.

Auf zwei Vorbemerkungen darf nicht verzichtet werden:

1) Im Rahmen einer solchen Seminararbeit können nur wenige Aspekte dieses bedeutsamen, auf die Glaubwürdigkeit des Christentums zielenden Themas angesprochen werden. Daher habe ich mich zu beschränken. Am Schluss werde ich mich - bei den vielfältigen Ansätzen einer „Theologie nach Auschwitz“ - auf „die wichtigste Anfrage der jüdischen Theologie an das Christentum“⁹ konzentrieren, auf die Frage einer **nicht** judenfeindlichen Christologie.

2) Helmut Gollwitzer erkannte: „Hinter jedem jüdischen Satz im Glaubensgespräch zwischen Juden und Christen steht das Leiden der Juden, nicht aber hinter jedem christlichen Satz.“¹⁰ Deutlich wird die Asymmetrie, wenn Juden oder wenn Christen über die Shoa und über Auschwitz sprechen. Als Christin, die im Land der Täter geboren wurde, ist mir bewusst, dass der angemessene Umgang mit diesem Thema besondere Sensibilität und tiefen Respekt vor den Opfern verlangt. Dabei stellte sich mir bei der Vorbereitung dieser Arbeit die Frage nach einer Sprache, die zwar wissenschaftlich und unemotional ist, aber dennoch nicht dem gefühlsmäßigen Herantasten an das unfassbare Geschehen den Boden entzieht. Elie Wiesel stellte fest: „Wer das Ereignis nicht miterlebt hat, wird es nie erfassen.“¹¹ In diesem fühle ich mich angesprochen und habe daher mit einzelnen Zitaten Elie Wiesel als Zeitzeugen der Shoa zu Wort kommen lassen, als Gegengewicht gegen eine nüchterne wissenschaftliche Sprache, die eine solche Seminararbeit verlangt.¹²

2. Hauptteil

Dann begann der Vorbeimarsch. Die beiden Erwachsenen lebten nicht mehr. Ihre geschwollenen Zungen hingen bläulich heraus. Aber der dritte Strick hing nicht reglos:

⁹ Ebd. 9.

¹⁰ Zitiert nach Eberhard Bethge, Schoah (Holocaust) und Protestantismus, in: Jochen-Christoph Kaiser und Martin Greschat (Hrsg.), Der Holocaust und die Protestanten, Frankfurt am Main 1988, 1-37, hier: 25.

¹¹ Elie Wiesel, Jude heute, Wien 1987, hier: S. 202.

¹² Diese Herangehensweise folgt dem Vorgehen von B. Petersen in der zitierten Arbeit.

der leichte Knabe lebte noch... Mehr als eine halbe Stunde hing er so und kämpfte vor unseren Augen zwischen Leben und Sterben seinen Todeskampf. Und wir mussten ihm ins Gesicht sehen. Er lebte noch, als ich an ihm vorüberschritt. Seine Zunge war noch rot, seine Augen noch nicht erloschen. Hinter mir hörte ich denselben Mann fragen: „Wo ist Gott?“ Und ich hörte eine Stimme in mir antworten: „Wo er ist? Dort – dort hängt er, am Galgen...“

Elie Wiesel¹³

2.1. Der Ursprung des Begriffs „Theologie nach Auschwitz“

Der Begriff „Theologie nach Auschwitz“ ist durch Arbeiten von Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann als Frage in das öffentliche Bewusstsein gerückt.¹⁴ Moltmann benutzte diesen Begriff 1972 in seinem Buch „Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie“ und schrieb:

„Eine ‚Theologie nach Auschwitz‘ mag denen als Unmöglichkeit oder Blasphemie erscheinen, die sich am Theismus oder ihrem Kinderglauben genug sein ließen und ihn verloren. Es gäbe auch keine ‚Theologie nach Auschwitz‘ in rückschauender Trauerarbeit und Schuldkenntnis, wenn es keine ‚Theologie in Auschwitz‘ gegeben hätte. Wer nachträglich in unlösbare Probleme und in Verzweiflung kommt, muß sich daran erinnern, dass in Auschwitz das Sch´ma Israel und das Vaterunser gebetet wurden.“¹⁵

Der Tübinger Systematiker erkannte als einer der ersten in Auschwitz eine Herausforderung für die christliche Theologie. Zu Elie Wiesels erschütternder Aussage von Gott am Galgen sagte Moltmann: „Jede andere Antwort wäre Blasphemie. Es wird auch keine andere christliche (sic!) Antwort auf die Frage dieser Qual geben. Hier von einem leidensunfähigen Gott zu sprechen, würde Gott zum Dämon machen.“¹⁶

Metz erhielt den Anstoß, Auschwitz als Wendepunkt für das Christentum zu begreifen, in einer Podiumsdiskussion. Der tschechische Philosoph Milan Machovec griff das Adorno-Wort auf „Nach Auschwitz gibt es keine Gedichte mehr“ und fragte Metz, ob es denn nach Auschwitz noch Gebete geben könne. Und Metz antwortete: „Wir können nach Auschwitz beten, weil auch in Auschwitz gebetet wurde.“¹⁷ Zur Frage „Auschwitz als Ende und Wende“ schrieb Metz 1980:

¹³ E. Wiesel, Die Nacht, Freiburg 5. Aufl. 1996, hier: 95.

¹⁴ Vgl. B. Petersen a.a.O. 22.

¹⁵ Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. München 1972, hier: 266.

¹⁶ Ebd. 262.

¹⁷ Johann Baptist Metz., Ökumene in Auschwitz. Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland, in: Kogon, Eugen und Johann Baptist Metz (Hrsg.), Gott nach Auschwitz. Dimension des Massenmords am jüdischen Volk, Freiburg/Basel/Wien 1981, 121-144, hier: 123-124.

„Die Frage, ob es zu einer Reformation, zu einer Umkehr aus der Wurzel im Verhältnis zwischen Christen und Juden kommt, entscheidet sich zumindest in diesem Lande letztlich immer wieder daran, wie wir Christen uns zu Auschwitz verhalten, wie wir Christen es für uns selbst einschätzen. Ob wir es also wirklich das Ende, die Unterbrechung sein lassen, die es war, die Katastrophe unserer Geschichte, aus der man nur durch eine radikale Wende, anhand von neuen Maßstäben herausfindet, oder ob es uns doch nur als ein monströser Betriebsunfall in dieser Geschichte gilt, der ihren Lauf nicht berührt.“¹⁸

1984 fasste Metz seine Überlegungen zu einer „Theologie nach Auschwitz“ in folgenden vier Thesen zusammen:

1. These: Christliche Theologie nach Auschwitz muß endlich von der Einsicht geleitet sein, daß Christen ihre Identität nur bilden und hinreichend verstehen können im Angesicht der Juden.

2. These: Durch Auschwitz ist der Satz ‚Christen können ihre Identität nur bilden und angemessen verstehen im Angesichte der Juden‘ verschärft zu der Aussage: ‚Christen können ihre Identität nur wahren vor und mit der Glaubensgeschichte der Juden.‘

3. These: Christliche Theologie nach Auschwitz muss die jüdische Dimension in der christlichen Glaubensweise neu zur Geltung bringen und die gewaltsame Sperre des jüdischen Erbes im Christentum überwinden.

4. These: Christliche Theologie nach Auschwitz muss für ihre ökumenischen Bestrebungen die biblisch-messianische Perspektive zurückgewinnen.“¹⁹

2.2. Der Kontext der Entstehung

Der nachdenkliche Christ weiß, dass in Auschwitz nicht das jüdische Volk gestorben ist, sondern das Christentum.

*Elie Wiesel*²⁰

Der Begriff „Theologie nach Auschwitz“ ist kein isoliertes Spezialgebiet der christlichen Theologie, sondern steht, darauf weist Birte Petersen zu Recht hin, „in Beziehung zu verschiedenen historisch-theologischen Kontexten, aus denen maßgebliche Anstöße kamen und weiterhin kommen.“²¹ Zu nennen sind vor allem der christlich-jüdische Dialog, die „Politische Theologie“ sowie in Nordamerika die Holocaust-Theologie. Für

¹⁸ Zitiert nach Johann Baptist Metz, Christen und Juden nach Auschwitz. Auch eine Betrachtung über das Ende bürgerlicher Religion, in: ders., Jenseits bürgerlicher Religion: Reden über die Zukunft des Christentums, München/Mainz 1980, 29-50, hier: 30-31.

¹⁹ Ders., Im Angesichte der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz, Concilium 20(1984), S. 382-389.

²⁰ Robert McAfee Brown, Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit, Freiburg/Basel/Wien 1990, hier: 184.

²¹ B. Petersen a.a.O. 29.

das Verständnis der „Theologie nach Auschwitz“ ist die Behandlung der Kontexte unverzichtbar, kann aber im Rahmen dieser Arbeit nur schlaglichtartig erfolgen. Ich beschränke mich auf einige Anmerkungen zur „Holocaust-Theologie“ und zum christlich-jüdischen Gespräch, da diese Kontexte in den Ansätzen der „Theologie nach Auschwitz“ heute die bestimmenden sind..

2.2.1. Die Holocaust-Theologie

Die jüdisch geprägte „Holocaust-Theologie“ in Nordamerika stellt „einen wesentlichen Kontext dar, aus dem heraus die ersten christlichen Versuche einer ‚Theologie nach Auschwitz‘ entwickelt wurden und dessen Anstöße die ‚Theologie nach Auschwitz‘ aufgenommen hat und weiterhin verarbeitet.“²² Die lange Phase der Sprachlosigkeit, die der Shoa folgte, wurde zunächst mit persönlichen Erlebnisberichten durchbrochen, dem folgend eine politische und literarisch-künstlerische Verarbeitung. Der jüdisch-theologische Umgang mit der Shoa entwickelte sich in den USA in den sechziger Jahren.²³ Die „Holocaust-Theologie“ stellt das Kritische gegenüber einer christlichen „Theologie nach Auschwitz“ dar. Ihre Ansätze sind so vielfältig, dass es richtiger ist, von „Holocaust-Theologien“ zu sprechen.²⁴ Vorgestellt werden soll hier beispielhaft der Ansatz von Emil Fackenheim, Reformrabbiner und Philosoph in Toronto und Überlebender der Shoa.

In seinem Buch „God’s Presence in History“²⁵ bringt Fackenheim seine Überzeugung zum Ausdruck, dass Gott auch in Auschwitz gegenwärtig war und spricht von „*Root experiences*“. Wie Birte Petersen es ausführt:

„Fackenheim spricht von ‚Wurzelerfahrungen‘, - Gott-Begegnungen Israels in der Geschichte -, zu denen er Ereignisse wie den Exodus und die Sinaioffenbarung zählt. Die ‚Wurzelerfahrungen‘ sind in der Geschichte von ‚epochemachenden Ereignissen‘ wie den beiden Tempelzerstörungen und auch dem Holocaust in Frage gestellt worden. Ein solches ‚epochemachendes Ereignis‘ stellt Israel jedes Mal radikal in Frage und fordert Israel auf, sich daran zu bewähren. In diesem Sinne spricht Fackenheim mit Bezug auf den Holocaust von Gottes ‚gebietender Stimme von Auschwitz‘: Die Juden dürfen sich nicht selbst und ihren Glauben aufgeben, sondern müssen als Juden überleben. Fackenheim 614. Gebot²⁶ für alle Juden heißt, Hitler keine nachträgliche Siege zukommen zu lassen, indem sie verzweifeln.“²⁷

²² Ebd 42.

²³ Vgl. Ebd. 43.

²⁴ Vgl. Ebd. 42.

²⁵ Vgl. Emil L. Fackenheim, *God’s Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflektions*, New York 1970, zitiert nach B. Petersen a.a.O 51.

²⁶ In der jüdischen Tradition gibt es 613 Ge- und Verbote.

²⁷ B. Petersen a.a.O. 50-51.

Emil Fackenheim engagiert sich für das „Ziel, den jüdisch-christlichen Dialog zu erneuern und zu ‚heilen‘.“²⁸ In diesem Ziel unterscheidet er sich von anderen Holocaust-Theologen wie z.B. von Eliezer Berkovits, der einen Dialog mit den Christen strikt ablehnt. Er hält diesen für unmoralisch, da es nur ein Versuch sei, die Christen rein zu waschen. Diese Ablehnung kann als Spiegel der Aussage von Metz verstanden werden: „Opfern bietet man keinen Dialog an.“²⁹ Berkovitz nennt folgende Gründe:

„Emotional ist dieser unmöglich, weil die Mehrheit der Juden immer noch persönlich um Opfer des Holocaust trauert. Aus theologischen Gründen ist ein Dialog nicht nötig, denn für das Judentum gibt es keine ‚jüdisch-christliche Tradition‘; das Judentum reicht für die Juden vollkommen aus. Auch ethische Gründe sprechen gegen den Dialog, denn er legt den Gedanken nahe, daß auch das Judentum an der jüdisch-christlichen ‚Tragödie‘ schuld gewesen ist, was aber keineswegs der Fall war.“³⁰

Fackenheim hingegen stellt den Christen bohrende Fragen wie z. B.:

1. Hätte Jesus zur Zeit des Nationalsozialismus gelebt, was wäre mit ihm geschehen? Er wäre ins Konzentrationslager gekommen. Im Holocaust wurde Jesus ein zweites Mal gekreuzigt, in der „Kreuzigung“ von sechs Millionen Menschen. Von den Christen fordert er Reue und Umkehr bezüglich der antijudaistischen Ersetzungs- und Substitutionstheorien. Das „schließt ein, daß christliche Theologen über Juden nur *mit* Juden theologisch denken können. Dialog zwischen Christen und Juden ist nur möglich, wenn der bestehende Abgrund zwischen ihnen zunächst erst einmal anerkannt wird und auch die bei Juden und Christen verschiedenen Prioritäten berücksichtigt werden.“³¹
2. Mit Blick auf den christlichen Anspruch, daß Christus alle Leiden auf sich genommen und für alle Sünden gesühnt hat, fragt Fackenheim, wo die Sünde der Shoa stellvertretend gesühnt wurde. Ihm reicht es nicht aus zu sagen, dass diese christliche Botschaft eine Verheißung ist und keine vollendete Tatsache. „Statt dessen könnte es sein, daß der Karfreitag Ostern überwältigt hat, daß die Gute Nachricht durch Auschwitz besiegt wurde.“³²

So unterschiedlich die verschiedenen Ansätze der „Holocaust-Theologie“ auch sind, so deutlich werden die gemeinsamen Anfragen an das Christentum. Gemeinsam ist die Sicht der JüdInnen, dass die Shoa zu aller erst eine Katastrophe für das Christentum ist. Dieses müsse vom Christentum anerkannt werden, als Voraussetzung für einen jüdisch-

²⁸ Ebd. 58.

²⁹ J.B. Metz, Christen und Juden 33.

³⁰ B. Petersen a.a.O. 54-55.

³¹ Ebd. 59.

³² Ebd. 59.

christlichen Dialog nach Auschwitz. Die christliche Theologie muss, auch darin besteht Einigkeit, von allem Antijudaismus und Antisemitismus befreit werden. Dazu gehört auch eine kritische Auseinandersetzung mit dem Antijudaismus in den Evangelien. Im Zentrum der Kritik an der christlichen Theologie steht aber die Auseinandersetzung mit der christlichen Interpretation des Leidens. Das Leiden als erlösend zu betrachten führe zur Verherrlichung, statt das Leid zu bekämpfen. Im Kreuz sieht die „Holocaust-Theologie“ Gottverlassenheit und Ohnmacht.³³

2.2.2. Der christlich-jüdische Dialog

Am 10. September 2000 erschien die Erklärung Dabru emet mit den Unterschriften von mehr als 200 jüdischen Gelehrten und Rabbinern in der New York Times und in der Baltimore Sun. Die Erklärung geht davon aus, dass sich die christlichen und kirchlichen Wahrnehmungen einschneidend verändert haben. Daher sei es an der Zeit, dass das Judentum darauf mit Anerkennung und Vertrauen reagiere und Gesprächsangebote formuliere. Die neue Wahrnehmung der Christen verdiene eine neue Antwort durch die Juden, so die Intention der Verfasser von Dabru emet. Die Erklärung versteht sich als Antwort auf die christliche metanoia (Buße) gegenüber dem Judentum und zielt auf eine nachhaltige Bekräftigung und Vertiefung des christlich-jüdischen Dialogs.³⁴ Dabru emet beginnt mit der Eingangsaussage:

„In den vergangenen Jahren hat sich ein dramatischer und beispielloser Wandel in den christlich-jüdischen Beziehungen vollzogen. Während des fast zwei Jahrtausende andauernden jüdischen Exils haben Christen das Judentum zumeist als eine gescheiterte Religion oder bestenfalls als eine Vorläuferreligion charakterisiert, die dem Christentum den Weg bereitete und in ihm zur Erfüllung gekommen sei. In den Jahrzehnten nach dem Holocaust hat sich die Christenheit jedoch dramatisch verändert. Eine wachsende Zahl kirchlicher Gremien, unter ihnen sowohl römisch-katholische als auch protestantische, haben in öffentlichen Stellungnahmen ihre Reue über die christliche Misshandlung von Juden und Judentum ausgedrückt.“³⁵

In einem „absichtsvoll inszenierten innerjüdischen Vorgang, der von vorn herein die ganze Öffentlichkeit einbezieht“³⁶, wird den ChristInnen mitgeteilt, „dass es zuverlässige Gründe dafür gebe, das angestammte und erdrückend begründete Misstrauen gegen die christliche Kirche, gegen den von ihr vertretenen Glauben und gegen die von ihr ausgehenden Gesprächsofferten zu relativieren.“³⁷ Anerkannt wird, dass sich in den

³³ Vgl. ebd. 60-61.

³⁴ Rainer Kampling und Michael Weinrich (Hrsg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003, hier: 7

³⁵ National Jewish Scholars Projekt, Dabru emet, in: Ebd. 9.

³⁶ Michael Weinrich, Sind wir schon so weit? Ein protestantischer Blick auf Dabru emet, in: Ebd. S. 31.

³⁷ Ebd. 31.

christlich-jüdischen Beziehungen nach 1945 ein tiefgreifender Wandel vollzogen hat. Dieses findet Ausdruck in einer Neubewertung des christlich-jüdischen Verhältnisses.

Dabru emet ist für alle ChristInnen eine Ermutigung, den nach 1945 nur mühevoll in Gang gekommenen Weg des Dialogs fortzusetzen. Eberhard Bethge beschreibt den protestantischen Reifungsprozess nach 1945 in vier Phasen, wobei die Phasen nicht strikt von einander zu trennen sind, vielmehr in einander fließen und auch parallel verlaufen³⁸:

- 1) Die moralisch motivierte Phase. Sie begann 1945 mit Schuldworten, die die moralische Schwäche hervorhoben, wie es im „Stuttgarter Schuldbekenntnis“³⁹ zu lesen ist, ohne die jüdischen Opfer anzusprechen. Erst die Synode der EKD 1950 in Berlin-Weißensee bekannte in dem „Wort zur Judenfrage“⁴⁰ Schuld gegenüber den Juden.
- 2) Die informatorisch bestimmte Phase. In den fünfziger Jahren begann das Interesse am Judentum und den Juden, an ihrer Geschichte und der Staatsgründung Israels. Das Informationsbedürfnis führte auch zu dem Wunsch der Begegnung mit dem Judentum. Diese Phase hält bis heute an.
- 3) Die dialogisch angetriebene Phase. Der Berliner Kirchentag 1961 mit seiner Erklärung „Juden und Christen“⁴¹ bedeutet für die evangelische Kirche den offiziellen Einstieg in den Dialog. Bekannt wurde der ungekündigte Bund. „Das war Programm und bezeichnete die Vorbedingung zum Dialog, nämlich die Einsicht, daß die Kirche nicht der imperiale Erbe der enterbten Juden ist und deshalb auch keine heimlichen Missionierungsgedanken mit diesem Dialog verbinden dürfe.“⁴² Hier entstand die erste Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen“ in der evangelischen Kirche.
- 4) Die konfessorisch herausgeforderte Phase. Für diese Phase steht der Beschluss der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“⁴³ vom 11. Januar 1980, die auf dem Paulus-Wort: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18b) aufbaut. Sie zeichnet

³⁸ Vgl. E. Bethge, Schoah 21-32.

³⁹ Vgl. Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix (Hrsg.), Die Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn/München 2. Aufl. 1989, hier: 528-529.

⁴⁰ Vgl. ebd. 548-549.

⁴¹ Vgl. ebd. 553-554.

⁴² E. Bethge, Schoah 24.

⁴³ R. Rendtorff et al a.a.O. 594-595.

sich aus durch ihre konfessorische Sprache aus und erklärt: „Wir bekennen betroffen die Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland am Holocaust.“⁴⁴

Bemerkenswert ist auch „die Einsicht, daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind“.⁴⁵

In der katholischen Kirche war die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen ‚Nostra aetate‘“⁴⁶ des zweiten Vatikanischen Konzils vom 28. Oktober 1965 der entscheidende Wendepunkt auch im Dialog mit den Juden. In ihr wird festgestellt, dass die päpstliche Kommission das Judentum nicht als eine fremde Religion betrachtet, sondern als eine dem Christentum auf das Engste verbundene. Da die katholische Geschichte eine heilsgeschichtlicher Verbundenheit mit den Juden sieht, sind diese in ihrer Bedeutung für die Kirche weit gewichtiger als andere Religionen. Entscheidend ist, dass die katholische Kirche feststellt, dass auf Grund der Verwiesenheit der Kirche auf Israel die Judenmission nicht mehr Aufgabe der Kirche sein könne.⁴⁷

Trotz bedeutsamer Erfolge in der Entwicklung des christlich-jüdischen Dialogs darf nicht übersehen werden, dass dieser von bedeutsamen Asymmetrien bestimmt ist. Zu nennen sind vorrangig (nach Birte Petersen⁴⁸):

- 1) Die in Westdeutschland lebenden JüdInnen sind eine Minderheit in einer überwiegend christlichen Bevölkerung.
- 2) Die am Dialog teilnehmenden JüdInnen waren entweder Opfer der Shoa oder sie stehen in der Tradition der Opfer, während die Christen in der Tradition der TäterInnen stehen.
- 3) Hinzu kommt eine wichtige theologische Asymmetrie. Das Christentum ist in seinem Selbstverständnis auf das Judentum verwiesen. Eine Verwiesenheit des Judentums auf das Christentum gibt es nicht.

Aus diesem dritten Grund gibt es, wie bereits am Beispiel Eliezer Berkovits aufgezeigt, eine nicht unbedeutende Zahl von JüdInnen, die einen Dialog mit den Christen strikt

⁴⁴ Ebd. 594.

⁴⁵ Ebd. 594.

⁴⁶ Vgl. ebd. 39-44.

⁴⁷ Vgl. Rainer Kampling, Die Zukunft des christlich-jüdischen Gesprächs und der christlich-jüdischen Zusammenarbeit aus römisch-katholischer Sicht, in: Evangelischer Pressedienst 12 (2004), S. 41-46.

⁴⁸ Vgl. B. Petersen 31-32.

ablehnen. Aus diesem Grund warnt Kampling davor, die eigene Erwartung zum Maßstab für den Dialog zu machen und den Fehler der Vergangenheit zu wiederholen, sich ein Bild von „dem Juden“ zu machen, nur dieses Mal mit positiven Vorzeichen. Das heißt: Es gibt gesprächsbereite Juden und solche, die das Schweigen wollen. Auch das haben die Christen zu respektieren und anzunehmen.⁴⁹

2.3. Anfragen der „Theologie nach Auschwitz“ an das christliche Selbstverständnis

Nie werde ich diese Nacht vergessen, die erste Nacht im Lager, die aus meinem Leben eine siebenmal verriegelte lange Nacht gemacht hat. Nie werde ich diesen Rauch vergessen. Nie werde ich die kleinen Gesichter der Kinder vergessen, deren Körper vor meinen Augen als Spiralen zum blauen Himmel aufstiegen. Nie werde ich die Flammen vergessen, die meinen Glauben für immer verzehrten. Nie werde ich das nächtliche Schweigen vergessen, das mich in alle Ewigkeit um die Lust am Leben gebracht hat. Nie werde ich die Augenblicke vergessen, die meinen Gott und meine Seele mordeten, und meine Träume, die das Antlitz der Wüste annahmen. Nie werde ich das vergessen, und wenn ich dazu verurteilt wäre, so lange wie Gott zu leben. Nie.

Elie Wiesel⁵⁰

Der Theologe Franz Mußner erstellte eine Programmskizze einer „Theologie nach Auschwitz“. Eine solche Theologie müsse Konsequenzen für alle Disziplinen haben. Denn „christliche Theologie nach Auschwitz kann nicht gleichlautend sein mit einer Theologie vor Auschwitz.“⁵¹ Explizit formuliert er Impulse für folgende Disziplinen:

Exegese, Altes und Neues Testament

Die Bezeichnungen „Altes und Neues Testament“ haben die christliche Kirche immer wieder dazu verleitet, die Bibel Israels als veraltet, als überholt abzuwerten, stellt Mußner fest. Die „Enterbungstheorie“ geht dabei soweit, die christliche Kirche als das „wahre

⁴⁹ Rainer Kampling, Gott – sein Weg ist untadelig (Ps 18,30). Ein katholischer Blick auf Dabru emet, in Kampling, Rainer und Michael Weinrich, Dabru emet – redet Wahrheit, Gütersloh 2003, hier: 52-54.

⁵⁰ E. Wiesel, Nacht 56.

⁵¹ Franz Mußner, „Theologie nach Auschwitz“. Eine Programmskizze, in: Kirche und Israel 10 (1995), 8-23.

Israel“ zu bezeichnen und die Bibel Israels als Besitz zu betrachten.⁵² Dieses beantwortet Mußner unter anderen mit folgenden Thesen⁵³:

- Das Alte Testament ist auch für Christen ein unverzichtbarer Teil der Bibel, eine „Leihgabe“ Israels an die Kirche, für die sie immer dankbar sein muss.
- Altes wie Neues Testament besitzen einen Eigenwert. Die christliche Auslegung des Alten Testaments darf diesen nicht relativieren. Das Neue Testament ist in Zusammenschau mit dem Alten Testament zu lesen, denn Altes und Neues Testament bilden eine Einheit.
- Das Neue Testament legt nicht das Alte Testament aus. Vielmehr liefert das Alte Testament den Verstehenshorizont bei der Auslegung des Neuen Testaments.
- Der Gott Israels ist der Vater von Jesus Christus.

Bei der Auslegung der Evangelien fragt Mußner, was in diesen „neutrale“ Tradition und was antijüdisch akzentuierte Tradition ist. Jesus war Jude, und das Judentum im Land Israel war seine natürliche Umgebung. Durch die Christologie wurde Jesus zu dem, der die Kirche mit ihrer Wurzel „Israel“ verbindet, der aber auch die Kirche von Israel trennt. Das Antijüdische in den Evangelien, das sich besonders im Johannes-Evangelium, aber auch bei Matthäus findet, müsse als Ausdruck des Trennungsprozesses bei der Entstehung des Christentums verstanden werden.⁵⁴

Kirchengeschichte

Hier nennt Mußner vor allem folgende Punkte, die zur Sprache kommen müssen: die Adversus-Judaeos-Literatur, die zwiespältige Stellung der Päpste zu den Juden, die Stellung der Reformatoren zu den Juden und die Stellung der Kirche zur NS-Zeit.⁵⁵

Systematische Theologie

Neben Anfragen z.B. an die Ekklesiologie zum „Substitutionsmodell“ und an die Moraltheologie zur Sündhaftigkeit von Judenhass und Antisemitismus sind hier, so Mußner, insbesondere die „Gottesfrage“ und die „Christologie nach Auschwitz“⁵⁶ anzusprechen. „Nach Auschwitz muss die „Gottesfrage“ neu gestellt werden.“⁵⁷ Und er fragt mit K.J.

⁵² Vgl.ebd. 8-9.

⁵³ Vgl. ebd. 10-11.

⁵⁴ Vgl. ebd. 14-15.

⁵⁵ Vgl. ebd. 15.

⁵⁶ Zur „Christologie nach Auschwitz“ siehe 2.3.1., S. 15-18 dieser Arbeit.

⁵⁷ Ebd. 15.

Kuschel, V. Lenzen J.B. Metz und vielen anderen⁵⁸: „Wo war Gott in Auschwitz?“ Die ChristInnen haben sich dem Theodizee-Problem neu zu stellen, und zwar so, dass eine neue Ethik der Verantwortung für den Anderen hervorgerufen wird.⁵⁹

Praktische Theologie

Hierzu gehören die Bereiche Liturgiewissenschaft und Gottesdienst sowie Predigt und Katechese. Bei der Liturgie geht es z.B. darum, die jüdischen Wurzeln der christlichen Liturgie bloßzulegen, sich mit den Festen der Juden bekannt zu machen und die christliche Liturgie zu durchleuchten, wo noch – vergleichbar mit der alten Karfreitagsfürbitte – antijüdische Emotionen geschürt werden.⁶⁰

In Predigt und Katechese nach Auschwitz sind insbesondere bei folgenden Themen so zu behandeln, dass sie von allem Antijudaismus frei sind:

- Das alte Testament und die Bibel Israels,
- Die Tora im Verständnis des Judentums,
- Der Sabbat und die Feste der Juden,
- Die bleibende Erwählung Israels und der nie gekündigte Bund,
- Die Shoa und die Kirchen.

Weiter fordert Mußner auf zum „Aufbau einer christlichen ‚Israel-Theologie‘“⁶¹ und sagt: „‚Auschwitz‘ muß für die Christen zum Anlass werden, endlich den Aufbau einer positiven, von jeglichem Antijudaismus freien ‚Israel-Theologie‘ zu versuchen.“⁶² Unter den hier zu behandelnden Themen nennt er:

- Die bleibende Erwählung Israels,
- Der von Gott nie gekündigte Bund,
- Israel, das Volk der Tora,
- „Ganz Israel wird gerettet werden.“
- Israel als der bleibende Zeuge Gottes neben der Kirche,
- Das „Israel-Wesen“ Jesu.⁶³

⁵⁸ Vgl. ebd. 21, Fußnote 29.

⁵⁹ Vgl. ebd. 15-16.

⁶⁰ Vgl. ebd. 17-18.

⁶¹ Ebd. 18-19.

⁶² Ebd. 18.

⁶³ Vgl. ebd. 19.

Seine Programmskizze beendet Mußner mit der klaren Aussage: „Ohne den Aufbau einer ‚Theologie nach Auschwitz‘ gibt es keinen wirklichen Abbau des christlichen Antijudaismus.“⁶⁴

2.3.1. Christologie nach Auschwitz

Dietrich Bonhoeffer sagte einst: „Der Jude hält die Christusfrage offen.“⁶⁵ Die wohl schärfste Trennlinie zwischen Juden und Christen zieht die „Hohe Christologie“. Was für ChristInnen das Zentrum ihres Glaubens darstellt, sieht der jüdische Glaube als Fehlentwicklung durch heidnische Einflüsse auf das frühe Christentum.⁶⁶ Der Religionsphilosoph Michael Wyschogrod erklärte dazu: „Eine hohe Christologie klingt in jüdischen Ohren götzendienerisch.“⁶⁷

Die verschiedenen Ansätze einer nicht-judenfeindlichen „Christologie nach Auschwitz“ sollen abschließend beispielhaft vorgestellt werden. Dabei soll vor Franz Mußner und Klaus Wengst zunächst eine jüdische Stimme zu Wort kommen.

Michael Wyschogrod: Christologie ohne Antijudaismus?

Für die Juden ist die „hohe Christologie“ zutiefst trennend, da das Judentum weder den trinitarischen Glauben anerkennen kann noch die christliche Überzeugung, dass Jesus ganz menschlich und ganz göttlich war. Trinität und Inkarnation sind in den jüdischen Offenbarungsurkunden nicht enthalten, so Wyschogrod.⁶⁸ Trotzdem: „Es gab etwas im Judentum, was eine hohe Christologie möglich, wenn nicht gar notwendig machte. Der Gott Israels ist nicht der ‚Unbewegte Beweger‘ des Aristoteles. Er ist zutiefst mit menschlichen Problemen beschäftigt und trägt viele menschliche Züge.“⁶⁹

Wyschogrod plädiert für eine gemilderte Christologie, „die Jesus als einen ganz besonderen Menschen anerkennt, durch den Gottes Geist zur Menschheit redet, der aber nicht qualitativ von seinen prophetischen Vorläufern unterschieden ist.“⁷⁰ Ihm ist jedoch bewusst, dass dieser Vorschlag den Christen keine Lösung anbietet, da die Christologie

⁶⁴ Ebd. 19.

⁶⁵ Dietrich Bonhoeffer, Ethik, zusammengestellt und hg. von Eberhardt Bethge, München 1949, hier: 31.

⁶⁶ Vgl. Michael Wyschogrod, Christologie ohne Antijudaismus?, in: Kirche und Israel 7 (1992), 6-9, hier: 6.

⁶⁷ Ebd. 6.

⁶⁸ Vgl. ebd. 8.

⁶⁹ Ebd. 7.

⁷⁰ Ebd. 9

das Zentrum des christlichen Glaubens darstellt. Allerdings fordert er von den Christen die Einsicht, dass die hohe Christologie der Geringschätzung der Juden Nahrung gibt. „Vertreter einer hohen Christologie müssen deshalb besondere Anstrengungen unternehmen, das jüdische Volk nicht zu dämonisieren – es sei denn, ihr Glaube erfordere ein von Gott verworfenes Israel. Dann sollten sie allerdings nicht betonen, daß Jesus Jude war.“⁷¹

Franz Mußner: Die Shoa und der Jude Jesus

Für eine christliche „Theologie nach Auschwitz“ stellt Mußner als entscheidend heraus: „Jesus von Nazareth war Jude; Jesus von Nazaret stieg mit hinab in die Hölle von Auschwitz; Jesus von Nazaret wird in das Judentum heimgeholt.“⁷² Seine Antwort auf die Forderung einer Christologie, die nicht antijudaistisch wirkt, ist die Betrachtung des Juden Jesus als den Gekreuzigten; „geboren von der Jüdin Maria aus Nazaret und darum selbst ein Jude, vere homo Judaeus, in der Geschlechterfolge Abrahams stehend (Mt. 1,2 – 16), als Messias ‚Sohn Davids‘;“⁷³

Die Christologie blickt aber auch auf den von den Toten Auferstandenen. Wer das Kreuzesschicksal mit der Shoa zusammenschaut, darf auch die Auferstehung mit ihr zusammenschauen. „Auch der von den Toten auferweckte Jude Jesus darf in eins gesehen werden mit den Opfern der Shoa und mit deren „Wiederbelebung im neuen Staat Israel“.“⁷⁴ Eine Christologie nach Auschwitz, die gedenkt und das Geschick Jesu und die Zusammenschau mit den Opfern der Shoa bringt, wird nach Mußner möglich, indem sie den Gekreuzigten in sein Volk heimholt.⁷⁵

Klaus Wengst: Elemente und Kriterien einer nicht-antijüdischen Christologie

Von den Christen kann nicht geleugnet werden, „dass das Christusbekenntnis in der Geschichte antijüdisch gewirkt hat.“⁷⁶ Als besonders grausames Beispiel sei auf Massaker an den askenasischen Juden während der Kreuzzüge verwiesen, die unter dem Kampfruf standen: „Rache für Christi Blut.“ Verfolgungen und Massaker „im Namen

⁷¹ Ebd. 9.

⁷² Franz Mußner, Die Schoa und der Jude Jesus. Versuch einer Christologie nach Auschwitz, in: Freiburger Rundbrief 4 (1998) 272-278, hier: 272.

⁷³ Ebd. 273,

⁷⁴ Ebd. 276.

⁷⁵ Vgl. ebd. 276.

⁷⁶ Klaus Wengst, Elemente und Kriterien einer nicht-antijüdischen Christologie, in: Jesus zwischen Juden und Christen. Re-Visionen im Verhältnis der Kirche zu Israel, 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, 70-84, hier: S.70.

Jesu Christi“ waren kein Einzelfall in der Geschichte der christlichen Kirche gegenüber den Jüdinnen und Juden. Wengst kommt zu dem Ergebnis: „Immer wieder wurde so für Jüdinnen und Juden das Christusbekenntnis, für die Kirche die Wahrheit schlechthin, genau das, was sie auf keinen Fall nachsprechen durften, wollten sie ihre jüdische Identität wahren. Es bezeichnete am markantesten, oft mit tödlicher Schärfe, den Punkt der Trennung.“

Als Antwort erarbeitete Klaus Wengst „Elemente und Kriterien einer nicht-antijüdischen Christologie.“ Er fragt, ob eine Formulierung des Christusbekenntnis möglich ist, die nicht auf irgendeine Weise auf Kosten des Judentums geht. Für ihn ist das Bekenntnis zu Jesus Christus als Lob des Gottes Israels zu verstehen. Das Christusbekenntnis des Neuen Testaments habe ein „durch und durch jüdisches Profil“, dass „nur im Kontext jüdischer Erfahrung und mit Hilfe jüdischer Tradition formuliert werden“⁷⁷ konnte. Das Bekenntnis des Glaubens, dass Gott Jesus von den Toten auferweckt hat, ist – so Wengst – ein theologischer Satz, ein Lob des Gottes Israels, und ein christologischer Satz, der ein ganz spezifisches und außerordentliches Handeln Gottes an Jesus aussagt. Und weiter: „In ihm ist enthalten, dass Gott Jesus mit seinem Reden und Tun ins Recht gesetzt hat, dass dieser jetzt die Stellung des königlichen Messias innehat und dass er als Retter im Endgericht erwartet wird. Auch das sind ausschließlich Kategorien der jüdischen Tradition.“⁷⁸

Als Beispiel problematischen Redens von Jesus Christus als dem Messias thematisiert Wengst die Aussage des rheinischen Synodalbeschlusses von 1980 über die Erneuerung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum.⁷⁹ Dort heißt es in 4.3.: „Wir bekennen uns zu Jesus Christus, dem Juden, der als Messias Israels der Retter der Welt ist und die Völker der Welt mit dem Volk Gottes verbindet.“⁸⁰ Problematisch ist die Wortverbindung „Messias Israels“, die doppelten Widerspruch hervorruft. „Von jüdischer Seite wurde eingewandt, dass hier dem Judentum vorgeschrieben werde, wer sein Messias zu sein habe. Und von christlicher Seite wurde vorgebracht, dass diese Wendung die angeblich fundamentale Unterschiedenheit von jüdischer und christlicher Messiasvorstellung verdecke.“⁸¹

⁷⁷ Ebd. 71.

⁷⁸ Ebd. 71.

⁷⁹ Vgl. R. Rendtorff et al. a.a.O. 593-596.

⁸⁰ Ebd. 594.

⁸¹ K. Wengst a.a.O. 74.

Wengst fragt, wie der Messiasbegriff mit einem unlösbaren Bezug auf Israel von der christlichen Kirche aufgenommen und ausgelegt werden kann, ohne dass den JüdInnen Jesus als ihr Messias vorgeschrieben wird.⁸² Seine Antwort orientiert sich u.a. an den neutestamentlichen Aussagen des Lukas-Evangeliums (Lk 1-2), aus denen er folgert: „Die auf Israel bezogenen messianischen Verheißungen bleiben in Geltung. Jesus hat sie weder erfüllt noch aufgehoben; er hat sie bestätigt. Indem wir durch ihn zum Gott Israels gekommen sind, werden wir damit auch zum Volk Israel in Beziehung gesetzt.“⁸³

Als besonders problematisch spricht Wengst auch die 4 reformatorischen Soli an: „Sola gratia, sola fide, sola scriptura, solus Christus.“⁸⁴ Wengst nennt die Soli „Kampfrufe in konkreter Auseinandersetzung entstanden“⁸⁵ und hinterfragt, ob sie als dogmatische Begriffe in einer anderen Zeit nachgesprochen werden dürfen. Das von Luther betonte „Solus Christus“ isoliert Jesus von seinem Volk, stellt ihn in einen Gegensatz zu diesem, problematisiert Wengst⁸⁶ und fragt, was „allein Christus“ heute für uns bedeutet. Seine Antwort:

„Es bleibt weiterhin uneingeschränkt in Geltung für mich, gilt für uns Menschen aus den Völkern. Es ist der Weg für sie, zum Gott Israels zu kommen – außer sie lassen sich beschneiden und werden Juden. Dazu sehe ich keine Notwendigkeit. Ich habe meine Gewissheit in Jesus Christus, durch ihn mit dem Gott Israels verbunden zu sein. Ich kann aber mit diesem Gott nicht verbunden sein, ohne auch zu dem von ihm erwählten Volk in ein positives Verhältnis gesetzt zu werden, dem er treu geblieben ist und treu bleibt. Denn die Einzigartigkeit Jesu, die mich zu Gott bringt, entspricht der Einzigartigkeit des Volkes Israel. Ich kann ihn nur angemessen inmitten seiner leiblichen Geschwister wahrnehmen.“⁸⁷

3. Zusammenfassung

Der Begriff „Theologie nach Auschwitz“ wurde geprägt, als christlichen Theologen in den siebziger Jahren bewusst wurde, welche Herausforderung Auschwitz für die christliche Theologie bedeutet. Er entstand im Kontext der nordamerikanischen, jüdisch geprägten „Holocaust-Theologie“ und des christlich-jüdischen Gesprächs. Erstmals brachten Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz den Begriff in Deutschland in die theologische Diskussion ein.

Eine „Theologie nach Auschwitz“ muss sich dadurch auszeichnen, dass sie von jeglichem Antijudaismus befreit ist und alle Disziplinen durchdringt. Eine besondere

⁸² Vgl. ebd. 75.

⁸³ Ebd. 77.

⁸⁴ Vgl. ebd. 77-82.

⁸⁵ Ebd. 77.

⁸⁶ Vgl. ebd. 81.

⁸⁷ Ebd. 81.

Herausforderung stellt für Juden wie Christen die Frage einer nicht judenfeindlichen Christologie dar. Hierzu liegen bereits verschiedene Ansätze vor. Ihnen liegt die gemeinsame Erkenntnis zu Grunde, dass das Bekenntnis zu Jesus Christus in der Geschichte anti-jüdisch gewirkt hat. Denn durch die Christologie verbindet der Jude Jesus die Christen mit ihren Wurzeln, trennt aber auch die Kirche von Israel.

4. Literaturverzeichnis

Améry, Jean, Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, Stuttgart 2. Aufl. 1977.

Ben-Chorin, Schalom, Als Gott schwieg. Ein jüdisches Credo, Mainz 1986.

Bethge, Eberhard, Schoah (Holocaust) und Protestantismus, in: Jochen-Christoph Kaiser und Martin Greschat (Hrsg.), Der Holocaust und die Protestanten, Frankfurt am Main 1988, 1-37.

Bonhoeffer, Dietrich, Ethik, zusammengestellt und hg. von Eberhardt Bethge, München 1949.

Fackenheim, Emil. L., God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflektions, New York 1970

Kampling, Rainer und Michael Weinrich (Hrsg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003.

Kampling, Rainer, Gott – sein Weg ist untadelig (Ps 18,30). Ein katholischer Blick auf Dabru emet, in: Kampling, Rainer und Michael Weinrich, Dabru emet – redet Wahrheit, Gütersloh 2003, hier: 43-54.

Kampling, Rainer Die Zukunft des christlich-jüdischen Gesprächs und der christlich-jüdischen Zusammenarbeit aus römisch-katholischer Sicht, in: Evangelischer Pressedienst 12 (2004), S. 41-46.

McAfee-Brown, Robert, Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit, Aus dem Amerikanischen von Reinhold Boschert, Freiburg/Basel/Wien 1990.

Metz, Johann Baptist, Christen und Juden nach Auschwitz. Auch eine Betrachtung über das Ende bürgerlicher Religion, in: ders., Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, Mainz/München 1980, 29-50.

Ders., Ökumene in Auschwitz. Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland, in: Kogon, Eugen und Johann Baptist Metz (Hrsg.), Gott nach Auschwitz. Dimension des Massenmords am jüdischen Volk, Freiburg/Basel/Wien 1981, 121-144.

Ders., Im Angesichte der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz, Concilium 20(1984), S. 382-389.

Moltmann, Jürgen, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.

Mußner Franz, „Theologie nach Auschwitz“. Eine Programmskizze, in: Kirche und Israel 10 (1995), 8-23.

Ders. Die Schoa und der Jude Jesus. Versuch einer Christologie nach Auschwitz, in: Freiburger Rundbrief 4 (1998), 272-278.

National Jewish Scholars Projekt, Dabru emet, in: Kampling, Rainer und Michael Weinrich (Hrsg.), Dabu emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003, 9-12.

Petersen, Birte, Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort, Berlin 2. Aufl. 1998.

Rendtorff, Rolf und Hans Hermann Henrix (Hrsg.), Die Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn/München 2. Aufl. 1989, hier: 528-529.

Weinrich, Michael, Sind wir schon so weit? Ein protestantischer Blick auf Dabru emet, in: in: Kampling, Rainer und Michael Weinrich, Dabru emet – redet Wahrheit, Gütersloh 2003, hier: 31-42.

Wengst, Klaus, Elemente und Kriterien einer nicht-antijüdischen Christologie, in: Jesus zwischen Juden und Christen. Re-Visionen im Verhältnis der Kirche zu Israel, 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, 70-84.

Wiesel, Elie, Die Nacht, Freiburg 5. Aufl. 1996.

Wiesel, Elie, Jude heute, Wien 1987.

Wiesel, Elie, Eine Quelle für die Hoffnung finden. Gespräch mit R. Boschert, in: Süddeutsche Zeitung vom 28./29. Oktober 1989

Wyschogrod, Michael, Christologie ohne Antijudaismus?, in: Kirche und Israel 7 (1992), 6-9.