

Gregor Maria Hoff

Gott am Ende?

Zur Eschatologie der Gottrede im Angesicht des Lagers¹

1. Am Anfang: das Fragezeichen

Das Fragezeichen steht nicht zufällig da. Wer nach Gott fragt, muss mit seinem Ende rechnen. Nicht zuletzt die Invektiven der religionskritischen Moderne haben hier ein entsprechendes theologisches Verkehrsschild errichtet. Man kann sich an ihm nicht ungerührt vorbeibewegen: Es markiert ein unübersehbares Stopp. Es ist von der Art, wie es J.B. Metz aufgestellt hat, als er der Theologie ein höheres Maß an Theodizee-Empfindlichkeit abforderte. Denn der Zusammenhang von Gott und Ende ist längst problematisch geworden. Dass sich der Gott der biblischen Verheißungen so deutlich sichtbar in seine Unsichtbarkeit zurückzieht, sobald es ernst wird, sobald die verschiedenen menschlichen Endlösungen anstehen, muss darauf hindeuten, dass am Ende alles steht, nur kein Gott. Eine emphatische Hoffnung kommt im Wortspiel um: Gott ist *am Ende*.

Überraschenderweise mag man es aber damit nicht belassen. Sonst würde nicht weiter in Sachen Gott verhandelt. Es sind die polemisch aufgeblasenen Fortsetzungsgeschichten, die sich religionskritisch in die Gegenwart verlängern.² Sie erleben immer neue Auflagen und lassen kaum einen Bereich aus: Neurobiologie, Erkenntnistheorie, Literatur, Kunst, Politik

geben den Raum für neue Figuren, mit denen der religiöse Gedanke überführt, beseitigt werden soll. Gott am Ende!? Hinter das mitunter postulierte Ausrufungszeichen schieben die Kritiker selbst ein Fragezeichen. Man kommt mit Gott nicht so leicht zu einem Ende. Und an diesem Schock findet die Religionskritik nicht vorbei: ein zweites Stoppschild.

Im Einflussbereich dieses *double bind* ist von Gott die Rede. So kommt er vor. Es handelt sich um eine gefährliche Zone unseres Denkens und Sprechens. Dass der Umgang mit Gott immer als prekär angesehen wurde, belegen die vielfältigen kulturellen Warnmuster der Religionsgeschichte. Die Trennung von Profanem und Heiligem diente zum gegenseitigen Schutz. Der wechselseitige Zugriff von Gott und Mensch aufeinander ist gewaltbesetzt und erzählt Geschichten vom Ende. Aber ihre Begegnung erscheint unausweichlich. Gerade weil der Mensch sich mit keinem Ende einfach zufrieden geben kann: nicht einmal mit dem selbst verordneten Ende Gottes.

Dieser Ort ist als solcher ernst zu nehmen. Er ist ein *locus theologicus*. Das Erste Testament bietet die Grammatik an, in der sich die religiöse Sprache dieses Ortes entfaltet. Gottes Gegenwart bleibt an seine Abwesenheit gebunden – die Dornbusch-

¹ Der Titel des Vortrags geht auf eine Aachener Tagung vom 3.–4.4.2004 zurück (Gott am Ende? Am Ende Gott! Von Bedrängnis und Segen österlicher Hoffnung).

² Vgl. G.M. Hoff, Religionskritik heute, Regensburg 2004.

Theophanie bindet alle Gottrede konstitutiv an diesen *Topos*. Elija darf sich nur verhüllt dem Gott aussetzen, der anders daher kommt, als er erwartet hatte: unscheinbarer, weniger offensichtlich. Und diese Begegnungen siedeln deutlich im Einflussbereich von Endzeit: dass Gott sich zeigt, macht Schluss mit dem, was bislang war. Was hier neu wird, verweist weiter auf das, was ganz am Ende sein soll: *wenn Gott alles in allem sein wird*.

Doch bis es so weit ist, muss jede Rede vom Ende durch Fragezeichen unterbrochen werden. Nichts an Gott ist eindeutig. Die Verwehlungsgeschichten Gottes gerade im Namen seines Endes haben immer wieder den historischen Terror von menschlichen Endzeitinszenierungen verantwortet. Die doppelte Frage nach dem Konnex von Gott und Ende spielt mit dem Rücken zu diesen konkreten Eschatologien menschlicher Gewalt. Ihre Macht spiegelt sich aus der Gegenwart auch dieser Zeit ins Gesicht: nur von diesem Punkt aus kann darüber gesprochen werden, was es mit Gott und dem Ende von allem und der Verwandtschaft von beiden auf sich habe.

2. „Noch einmal: Nach Auschwitz“ – F.W. Marquardts theologische Utopik

Lange Zeit hatte die Theologie für den Diskurs des Endes ihren fest installierten und dogmatisch eingefriedeten Ort. Die Eschatologie wurde als Traktat separiert und ordentlich gelesen. Doch mit dieser Ordnung der Dinge hat die Theologie des 20. Jh.s auf den Umwegen verspäteter Erinnerung Schluss machen müssen. Viel-

leicht hat dies niemand so klar werden lassen wie Friedrich Wilhelm Marquardt. Ans Ende seiner imponierenden dreibändigen Eschatologie hat er eine *theologische Utopie* gesetzt. Schon der Titel seines eschatologischen Projekts trug die Haltlosigkeit, aber auch die hoffnungsfähige Widerständigkeit eines Glaubens aus, der auf seine Fragezeichen nicht verzichten darf. „Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen?“³ Erst der Konjunktiv II, semantisch zwischen Potentialis und Irrealis gespannt, dann das Fragezeichen: so prekär geht es zu, wenn es auf das Ende – auch und gerade jüdisch-christlich – zugeht.

Für diesen Schreibort gibt es einen Namen. Zu diesem Ort muss man Position beziehen, räumlich und zeitlich in der Distanz einer unaufgebbaren Nähe, also ähnlich gespannt, wie es die eschatologische Rede vom offenbar-verborgenen Gott selbst ist. Marquardts Dogmatik wird mit ihrem letzten kurzen Kapitel zur theologischen Utopik, wenn sie sich bewusst „(n)ach Auschwitz“⁴ stellt. Dieser Ort zwingt Gottrede an den Rand des Schweigens:

„Wir empfinden dies als die Situation nach Auschwitz. Eigentlich wäre von Gott nur zu schweigen – nicht nur weil die Verlassenheitserfahrungen noch nicht ausgestanden scheinen, von denen wie die Opfer der von Christen nicht verhinderten nationalsozialistischen Gewaltverbrechen, so auch wir Mittäter gezeichnet sind – und als Mittäter gezeichnet bleiben, solange sich bei uns ein ‚Denken aus der Umkehr heraus‘ noch nicht durchsetzen kann, vor allem: Theologie eine Selbsterforschung ihrer geistigen Mittäterschaft weit von sich weist und

³ F. W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? – Mit dem Untertitel: „Eine Eschatologie“, 3 Bde., Gütersloh 1993–1996.

⁴ F. W. Marquardt, Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie, Gütersloh 1997, 572–577.

so tut, als wäre nichts Böses geschehen, wofür auch sie verantwortlich wäre...

Von Gott zu schweigen wäre wegen der Nacht von Auschwitz, die nach wie vor über allem Leben liegt – gerade auch dem geistig-seelischen, das eben nicht über das geschichtliche Elend erhalten geblieben ist, vielmehr es mit verursacht hat.

Zu schweigen wäre von Gott, weil man nicht von ihm reden kann.⁵

Die Gottesrede wird ortlos, weil sie, vom Ort des Täters aus gesprochen, nicht an die Opfer heranreicht und sich gegen Gott selbst wendet. Weil sie an einem Ende beteiligt war, das einer von Gott selbst in Gang gesetzten Rede von ihm nicht bloß widersprach, sondern Gott selbst damit zum Schweigen bringen wollte. Doch wäre das vollständige Schweigen das endgültige Ende.

„Wir reden dennoch von ihm, weil uns das Wort jüdischer Verzweiflung einleuchtet, daß wir nicht Hitler noch nachträglich Recht geben sollten, indem wir von Gott schweigen. Das wollte Hitler ja mit der Ausrottung der Juden.“⁶

Das heißt: in der Aporie ist von Gott zu sprechen. Sie kennzeichnet die theologische Topografie nach Auschwitz *eschatologisch*. Als Antwort auf die Eschatologie Hitlers und der Lager. Das zwingt zu einer Umstellung der Gottrede. Gott wurde in der Moderne ortlos, utopisch, und es war die Utopie der Theologie, im Angesicht der Verzweiflung die Rede von Gott wach zu halten, sie in diese Situationen zu stellen, sie zu *exponieren*. Die klassische Situation der Theologie in der Moderne steht damit vor einer Inversion:

„Hatten Theologen in der vorigen Generation unter dem Andrang der nihilistischen Grundsituation im Abendland Theologie zu treiben versucht, etsi Deus non daretur: als gäbe es Gott nicht, finden wir uns in der umgekehrten Situation, von Gott zu reden: als gäbe es ihn.“⁷

Theologie stellt sich zwischen alle Räume und Zeiten. Sie wird zum gefährdeten Projekt, weil sie unter Vorbehalt steht. Das aber ist die eschatologische Situation: dieser Ortlosigkeit Raum zu geben, dem noch nicht auf sicheren Fuß Gestellten, aber dem hoffentlich Kommenden. Marquardt braucht erneut den unsicheren, aber nicht vagen, den für diese Position äußerst präzisen Konjunktiv II. Theologie steht mit ihrer ganzen Ausrichtung dem Ende zugewandt, dem politisch mobilisierten Eschaton der Lager mit ihren eigenen Theo- und Bio-Politiken; aber auch vor jenem Ende, das sich als das unausweichliche Ende in allem Sprechen von Gott durch die Gegenwart und alle Zeiten zieht. Theologie angesichts des Endes, das Menschen im Lager anderen Menschen machen; das Gott nicht macht; das im Sprechen von Gott den großen Vorbehalt durchsetzt, dass Gott vielleicht nicht sei und dass, wenn er sei, er doch je anders bleibe; dass er aber am Ende doch für uns sei als unser Heil; das ist mit den Mitteln geschichtlicher Rede von Gott eine theologische Utopie, in aporetischer Situation ermittelt:

„Es ist Utopie, wenn wir – nach Auschwitz – von Gott reden unter dem Vorbehalt, daß ER will und lebt.“⁸

⁵ Ebd., 572; 573.

⁶ Ebd., 573.

⁷ Ebd., 572.

⁸ Ebd., 282.

3. Gott am Ende? Die prekäre Rede von Gott heute

Dieser Vorbehalt ist politisch gefährlich. Neuere Monotheismus-Kritiken von Odo Marquard bis Jan Assmann haben darauf hingewiesen, dass sich im Namen des Einen und vor allem der einen Wahrheit immer wieder theo-politischer Terror entzündet hat.⁹ Gott ist ein Risikofaktor – und das immer stärker in einer Welt zunehmender Ungerechtigkeiten. Wer vor dem Ende steht, kann mit dem Zugriff des Glaubens auf einen gerechten Gott von einer anderen Welt erhoffen, was diese nicht leistet. Die Gegenwelt einer Gerechtigkeit Gottes droht eine Gottesmacht zu aktivieren, die mit Macht eine andere Welt schon jetzt zu errichten verspricht.¹⁰

Gott ist, wenn man eschatologisch spricht, auch als politischer Faktor für apokalyptische Kriege zu begreifen.¹¹ Der 11. September stellt unter dieser Rücksicht ein theo-politisches Fanal dar. Es schafft eine sonderbare Kommuniongemeinschaft in Sachen Gott. Von George W. Bush sagt man, eine Bibel liege auf seinem Kabinettstisch. Ein Prediger zählt zu seinem Beraterstab. Von Tony Blair weiß man, dass er sich in seinem Amt sehr bewusst als Christ begreift und als solcher auch öffentlich bekennt. Ganz offensichtlich tritt der Bezug auf Gott in einem Augenblick in Erscheinung, in dem die Weltordnung und mehr noch: unglaublich viele Menschen-

leben auf dem Spiel stehen. Neben legitimatorischer Auskunft darf man sich von diesem Bezug auch Zustimmung und Sympathie versprechen. Auf bemerkenswerte Weise wird Religion aktuell – und zwar mit dem Versprechen, ein Ende zu machen. Ein Ende mit dem Terror.

Die dazu passenden Bilder: die Erinnerung an einen verwandlungsfähigen Diktator mit anderen religiösen Auftritten, die dem staatspolitischen Interesse Saddam Husseins Rechnung trugen. Osama bin Laden operiert aus dem Hinterhalt mit theologischem Anspruch. Gott wurde und wird in Dienst genommen und als dienstbar aller Welt präsentiert. Wozu Gott taugt, zeigt auch, wohin er führen kann. Welches Ende es mit ihm und in seinem Namen nehmen kann. Der Gebrauch des Wortes Gott (und des *Wortes Gottes*) ist problematisch. Längst hat man analysiert, dass der Irak-Krieg Züge eines neuen Religionskriegs besaß. In der damit verbundenen Fragwürdigkeit stehen religiöse Überzeugungen auf dem Prüfstand. Zu Recht.

Dieser historische Augenblick in der gegenwärtigen Rede von Gott weist auf einen anderen zurück. Hier und jetzt wird Gott zum politischen Programm, mit spiegelverkehrten Verzerrungen. Immerhin kommt es zu einer Politik, die sich mit seinem Namen verbindet. Das Schweigen im Namen Gottes und am Namen Gottes vorbei lastet eine andere Frage nach Gott eschatologisch auf. Gibt es auf der einen

⁹ Vgl. A. Halbmayr, Polytheismus oder Monotheismus. Zur Religionskritik der Postmoderne, in: H. Schmidinger (Hg.), *Religiosität am Ende der Moderne? Krise oder Aufbruch*, Innsbruck u.a. 1999, 228–264; ders., *Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus*, Innsbruck u.a., 2000.

¹⁰ Zur Rede von Gott im Zusammenhang der Machtproblematik vgl. H.-J. Sander, nicht verleugnen. Die befremdende Ohnmacht Jesu, Würzburg 2001; ders., nicht verschweigen. Die zerbrechliche Präsenz Gottes, Würzburg 2003.

¹¹ Vgl. A. Halbmayr, Um Gott streiten. Religion und Konflikt im Zeitalter der Globalisierung, in: *ThPQ* 151 (2003), 64–78.

Seite gleichsam zuviel Gott, am Ausgang dieses Jahrhunderts, so steht auf der anderen Seite die bedrückende Erfahrung, dass es zu wenig mit Gott auf sich habe. Der Gottesverlust nach Auschwitz hat Theologie auf eine eigene Spur gesetzt. Keine Hoffnung heute, die sich an dieser Erfahrung vorbeistehlen könnte. Es ist eine gespenstische Ironie, dass Auschwitz gerade deshalb als Begründungsfigur für neue Kriege im Zeichen einer Befreiung von anderem Terror gedanklich integriert werden konnte – und vielleicht auch musste? Auch in dieser Hinsicht bleibt dieser Ort ein Un-Ort, eine negative Utopie.

Aber genau damit wird man sich nicht abfinden dürfen. Hoffnungslosigkeit droht zum Einverständnis mit dem Bestehenden zu verkommen. Auch deshalb ist Theologie für Friedrich Wilhelm Marquardt eschatologisch auszurichten. Sie muss die alles entscheidende, doppelwertige, ausgangsoffene Frage in sich austragen, ob Gott am Ende sei.

4. Der Ort des Fragezeichens: Das Lager – in der Deutung von Giorgio Agamben

Diese Rede vom Ende findet sich an ganz anderer und zugleich verwandter Stelle wieder. Der italienische Philosoph Giorgio Agamben begreift das Ende als entscheidendes Emblem der Moderne. Die Moderne ist das Ende selbst, weil ihre Funktionsmuster das Ende, und zwar das Ende von menschlichem Leben, brauchen. Agamben weist darauf hin, dass der moderne Staat in seiner Souveränität archaische Ausschlussmuster aktiviert. Im ältesten römischen Recht gab es die sonderbare

Figur des *homo sacer*, der getötet, aber nicht geopfert werden durfte. Er war Spielball einer Macht, deren Souveränität sich gerade an diesem Menschentyp aufrichtete. Die politische Macht zeigt ihre ganze Durchschlagskraft an dem Menschen, der ihrem Spruch verfällt. Er steht der Tötung frei, darf aber nicht den Göttern geopfert werden und ist gleichermaßen hinfällig wie unantastbar. Und genau in diesen Zustand kann ihn die reine Macht selbst versetzen. Sie markiert eine Grenze des Rechts, und indem sie dies macht, zeigt sie sich den Bürgern in der Transzendenz ihrer eigenen Gestalt. Denn sie steht so wenig zur Verfügung, wie sich das Paradox dieser Rechtsfigur einfach auflösen lässt. Unantastbar wird solche Macht in der Ambivalenz jenes Menschen, den sie aus der gewohnten Rechtssphäre ausschließt, indem sie ihn in diese hineinstellt.

Das ambivalente Ausschlussmuster ist es, was eine eigene Politik des Lebens und des Todes sichtbar macht. Die Totalität der Macht setzt sich darin durch – und es ist diese „These von einer innersten Solidarität zwischen Demokratie und Totalitarismus (die wir hier, wenn auch mit aller Vorsicht, aufstellen müssen)“¹². Dieser Bezug ist noch genauer zu kennzeichnen. Der Mensch verliert in der Moderne, was ihn ursprünglich auszeichnete. Er wird nicht mehr darüber begriffen, dass er lebt, sondern sein Leben selbst steht – mit Michel Foucault – in Frage.¹³ Denn dieses Leben kann nicht bleiben wie es *natürlich* ist. Es muss bearbeitet, politisch integriert, verwendungsfähig, es muss *normiert* werden. In das Leben greifen Ausschlussmuster ein, die der Organisation des Lebens dienen. Das geschieht im Interesse der in

¹² G. Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, 20.

¹³ Vgl. M. Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt/M. 1977.

den Staat ausgewanderten Selbsterhaltungsinteressen des Menschen.¹⁴ Die souveräne Macht normiert das Leben – und es entstehen die *Anormalen*.¹⁵ Der moderne Staat überwacht die Lebensformen, die ihm zu seiner Selbsterhaltung zur Verfügung stehen müssen, mit einem Komplex verschiedener Techniken: in der Klinik, im Gefängnis wird das Leben wissenschaftlich erfasst und überwacht. Abweichung wird sanktioniert. Die Volksgesundheit wird im Rahmen einer neuen Form der Politik des Lebens zum Projekt. In den fortgeschrittenen Möglichkeiten der Reproduktionsmedizin entfalten sich die Möglichkeiten dieser souveränen Bio-Macht. Erneut handelt man mit Ausschlussmustern von Leben: am Lebensanfang bezogen auf den Status des Embryos, am Lebensende bezogen auf die Finanzierung von medizinischen Leistungen für die Alten. Man steht an dem Punkt, am Anfang und am Ende des Lebens über den Wert eines Lebens, genauer: über die Zurechenbarkeit der Kategorie des Lebens entscheiden zu können – und zu müssen. In diesem Zwang entlarvt sich die moderne Bio-Macht ihrerseits als unfrei. Sie kann dem nicht enttrinnen. Freiheit im Zeichen der individuellen wie staatlichen Souveränität wird hier aporetisch. Die moderne Bio-Macht reproduziert sich selbst mit den Mitteln einer Politik, die immer vom Ende des Lebens her kommt, das sie deshalb zu verdrängen sucht, weil sie das eigentlich Ausgeschlossene sein muss: das, was dem Leben entge-

gensteht, was seine Souveränität in Frage stellt und also im Leben nicht vorkommen darf. Dieses Ende ist der Tod. Indem er zur Verfügung steht, weil man über ihn gebietet, verliert das Ende – vorübergehend – seinen Schrecken. Aber er kehrt zurück. Denn das Ausgeschlossene taucht im Terror seiner Unterdrückung als Gedächtnisspur auf, wie das Verdrängte nie ganz zum Schweigen gebracht werden kann.

„Indem der moderne Staat das biologische Leben ins Zentrum seines Kalküls rückt, bringt er bloß das geheime Band wieder ans Licht, das die Macht an das nackte Leben bindet...“

Wenn das zutrifft, dann muß man die aristotelische Definition der pólis in der Opposition von leben (zen) und gut leben (eu zen) mit erneuter Aufmerksamkeit betrachten. Tatsächlich vollzieht die Opposition im selben Zug eine Einbeziehung des ersten in das zweite, des nackten Lebens in das politisch qualifizierte. In der aristotelischen Definition gilt es nicht nur... die Modi und die möglichen Einteilungen des ‚guten Lebens‘ als telos des Politischen zu untersuchen; vielmehr ist es notwendig, sich zu fragen, warum die abendländische Politik sich vor allem über eine Ausschließung (die im selben Zug eine Einbeziehung ist) des nackten Lebens begründet. Welcher Art ist die Beziehung von Politik und Leben, wenn das Leben sich als das darbietet, was durch eine Ausschließung eingeschlossen werden muß?“¹⁶

An diesem Punkt zwingt die auch theologisch dramatische Analyse Agam-

¹⁴ Vgl. als Ausgangspunkt für eine Theorie der Moderne den Befund von Dieter Henrich, Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: *Ders., Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1993, 83–108; hier: 89: „Am Anfang der Moderne wurden also Staatsphilosophie und Anthropologie ebenso wie Ontologie und Ethik aus dem einen Begriff der Selbsterhaltung begründet.“

¹⁵ Vgl. M. Foucault, *Die Anormalen*. Vorlesungen am Collège de France (1974–1975), Frankfurt/M. 2003.

¹⁶ G. Agamben, *Homo sacer* (s. Anm. 12), 17.

bens, anderen Boden zu betreten. Friedrich Wilhelm Marquardt hat die Theologie auf Auschwitz als ihren *eschatologischen* Denkort verwiesen. Denn hier ging es darum, mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs an ein Ende zu kommen, indem man mit denen ein systematisches Ende machte, die er erwählt hat: mit den Juden. Eine Grundoperation des modernen Staats, der sich in seiner Souveränität als Normierungs- und also als Totalisierungsmacht gegenüber dem Abweichenden einzurichten und zu erhalten verstand, besteht im Ausschluss. Systemtheoretisch gesprochen: in den Differenzierungsleistungen der verschiedenen Teilsysteme untereinander.

Die erste theologische Herausforderung besteht darin, dieses Ende ernst zu nehmen. Ihm keinen noch so kläglichen Sinn abzunehmen. Keine Theodizee springt hier ein. Stattdessen muss Zeugnis abgelegt werden. Man muss sich dem aussetzen, dass *das Lager der Ort in der Geschichte ist, der Sinn und Sprache an ihr Ende führt*.

*„Denn in den Lagern nahm eine Vernichtung, zu der es möglicherweise durchaus historische Vorgänger gab, Formen an, die sie absolut sinnlos machten. Auch darin sind sich die Überlebenden einig.“*¹⁷

Auschwitz zu denken, verlangt insofern, von einem unmöglichen, einem *utopischen* Ort auf die *Endlösung* zuzugehen. Es ist die Utopie des Zeugnisses, ihre aporetische Unmöglichkeit, die ins Sprechen zwingt. Auschwitz war der Ort, der die vollständige Vernichtung suchte. Der originäre Zeuge dieses Geschehens ist dem-

entsprechend *zum Schweigen gebracht worden*. Das Unsagbare wird Thema – und es kann nur noch als solches bezeugt werden.

*„Die Sprache des Zeugnisses ist eine Sprache, die nicht mehr bedeutet, die aber in ihrem Nicht-Bedeuten eindringt in das, was ohne Sprache ist – bis sie ein anderes Bedeuten aufnimmt, das des vollständigen Zeugen: desjenigen, der per definitionem nicht Zeugnis ablegen kann.“*¹⁸

Daher die ins Unendliche sich verlängernde Spracharbeit nach Auschwitz, an Auschwitz. Daher die literarischen Versuche, die ihr eigenes Scheitern konstitutiv einbeziehen – von Paul Celan bis Primo Levi, der für Giorgio Agamben als Hauptzeuge herangezogen wird. Wie kann man von diesem Ende sprechen, das die Menschheit sich selbst bereitet hat? Nur vom Ort der Ortlosigkeit selbst her. Nur indem man in die Unsagbarkeit und Unvorstellbarkeit hinabsteigt und sie als solche bezeugt.

*„Das Unbezeugbare hat einen Namen. Es heißt, im Lagerjargon: der Muselmann.“*¹⁹

Die Bezeichnung „Muselmann“ taucht in verschiedenen Konzentrationslagern auf. Der Muselmann ist, nach Eugen Kogon, ein Mensch „von bedingungslosem Fatalismus“²⁰. Er hat sich aufgegeben und ist von allen Anderen aufgegeben worden. Er kann nicht mehr und vegetiert vor sich hin. Er ist bereits tot und trägt in sich die ganze Logik des Lagers aus: er ist im Leben der Tod. Deshalb kann man ihn nicht ansehen, man kann seine Situation nicht ertragen, weil sie die Zukunft ist: das Ende ohne Sinn, ohne Erlösung, jenseits von

¹⁷ G. Agamben, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III), Frankfurt/M. 2003, 24f.

¹⁸ Ebd., 34.

¹⁹ Ebd., 36.

²⁰ E. Kogon, Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager, München ¹⁰1979, 380.

Hoffnung. Der Muselmann hat sich diesem Ende überlassen – daher wohl der Namen: der Muslim als derjenige, der sich radikal Gottes Willen unterwirft.

„Sie, die Muselmänner, die Verlorenen, sind der Nerv des Lagers: sie, die anonyme, die stets erneuerte und immer identische Masse schweigend marschierender und sich abschuftender Nichtmenschen, in denen der göttliche Funke erloschen ist und die schon zu ausgehöhlt sind, um wirklich zu leiden. Man zögert, sie als Lebende zu bezeichnen; man zögert, ihren Tod, vor dem sie nicht erschrecken, als Tod zu bezeichnen, weil sie zu müde sind, ihn zu fassen. Sie bevölkern meine Erinnerung mit ihrer Gegenwart ohne Antlitz; und könnte ich in einem einzigen Bild das ganze Leid unserer Zeit einschließen, würde ich dieses nehmen, das mir vertraut ist: Ein verhärterter Mann mit gebeugter Stirn und gekrümmten Schultern, von dessen Gesicht und Augen man nicht die Spur eines Gedankens zu lesen vermag.“²¹

Für Primo Levi ist damit eine neue Bestimmung, ist das Ende des bisherigen Menschen erreicht. Denn im Muselmann zerfällt die Rede von der Würde des Menschen. Ihm bleibt nichts. Das gilt auch im theologischen Sinn. Von der Gottebenbildlichkeit des Menschen findet sich keine Spur. *Der göttliche Funke ist erloschen!* Theologie muss vor diesem Satz erstarren. In grausamer Inversion steht sie vor ihrer eigenen Überlieferung, die von der Gottfähigkeit des Menschen nie harmlos, aber doch im Verhältnis zum Geschehenen beinahe blind ausging. Karl Rahner spricht in seinem Grundkurs exemplarisch vom Muselmann, freilich ohne ihn im Blick zu haben:

„Der Mensch hätte das Ganze und seinen Grund vergessen, und zugleich vergessen – wenn man das noch so sagen könnte –, daß er es vergessen hat. Was wäre dann? Wir können nur sagen: Er würde aufhören, ein Mensch zu sein. Er hätte sich zurückgekreuzt zum findigen Tier.“²²

Eine grauenvolle Konstellation tut sich da auf. Im äußersten Passiv des Muselmanns gehen Menschsein und Nicht-Menschsein ununterscheidbar ineinander über. Diesem Menschen fehlt die Sprache, besonders die Sprache der Vernunft – das, was ihn vom Tier unterscheiden soll. Dieser Mensch ist vom theologischen Diskurs nicht mehr zu erfassen. Er ist ausgeschlossen. Die Theologie macht vor diesem Schritt nicht Halt, solange sie sich an dieses Denken des Subjekts bindet. Das hat Folgen: Mit diesem undenkbaaren Nicht-Menschen werden auch die Überlebenden und die Nachgeborenen sprachlos. Und das heißt in äußerster Radikalität: sie werden vor dem Unfassbaren, sie werden angesichts der *Endlösung* selbst um ihre Menschlichkeit gebracht.

Wie aber lässt sich dann noch von Gott und vom Menschen sprechen? Agamben gibt indirekt Hinweise:

1. Das Unsagbare gewinnt im utopischen Zeugnis Raum. Der Zeuge wird damit zu einer aporetischen *Möglichkeit*, zu einem Ort am Rande des Denkbaren.
2. Wäre er dann trotz allem auch als ein *locus theologicus* zu begreifen, dann nicht als Märtyrer, der allem Sinn von der Art gäbe, dass mit dem Geschehenen ein Wille Gottes verbunden sei. Stattdessen ist der Gegen-Sinn dieses

²¹ P. Levi, Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht [1947/1958], München 1992, 107f, zitiert nach: G. Agamben, Was von Auschwitz bleibt (s. Anm. 17), 38.

²² K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg u.a. 1984, 58.

utopischen Zeugnisses Einspruch und Widerstand: gegen den totalisierten Tod. So setzt der Zeuge einen vorbehaltenen, unsicheren, ausstehenden, ideologisch gefährdeten Sinn jenseits aller Verrechenbarkeit. Denn er lebt aus der Hoffnung, dass das Gegebene nicht alles sei und bleibe. Doch in dieser aporetischen Situation wird diese Hoffnung zu einer Utopie des wiederum nicht wirklich Sagbaren.

3. Damit wird aber auch der Übergang zwischen Mensch und Nicht-Mensch noch einmal genauer zu bestimmen sein. Er ist das Ergebnis einer Gewalt, der man sich nicht beugen darf. Gegen die man ansprechen muss, um ihr nicht das letzte Wort zu lassen. Theologie nach Auschwitz muss sich von der Suche nach dem Ort leiten lassen, an dem der Muselmann nicht ein weiteres Mal, diesmal denkend, schweigend und also verschweigend, umkommt. Theologie muss von dem Ort aus zu sprechen suchen, an dem das Opfer im Tod nicht noch einmal preisgegeben wird.
4. Das heißt: von Gott kann nach Auschwitz menschlich nur die Rede sein, wenn man die Spannung zwischen Primo Levi und Karl Rahner beachtet. Levi sprach davon, dass der Muselmann nur noch dahinvegetiere und *der göttliche Funken in ihm erloschen sei*. Rahner wies darauf hin, dass Mensch nur sei, wer sich nicht *zum findigen Tier zurückgekreuzt* habe. Zwischen diesen Sätzen steht das große Passiv des Lagers: der Muselmann *wurde* zurückgekreuzt. Theologie muss den Ort ausweisen, der noch

in diesem Passiv von Gott zu sprechen erlaubt. Nicht beschwichtigend, nicht tröstend. Es muss sich um einen Ort handeln, in dem das Ende *anders* denkbar wird. Dieser Ort ist in dieser Geschichte der Ort eines utopischen Endes; der Ort einer aporetischen Sprache nach Auschwitz, die *so* die Sprache des Lagers bezeugt.

Eine erschütternde Frage geht von der eschatologischen Ortsbestimmung aus, die Giorgio Agamben unternimmt. Ist Gott in unserer Welt, in einer Welt der Lager, in einer Welt solcher Möglichkeiten am Ende? Ist er ortlos an diesem Ort? Ist der Mensch selbst am Ende? Sebastian Haffner deutete in seinen „Anmerkungen zu Hitler“ den Diktator als einen Menschen ohne Leben. Beinahe gespenstisch wirkt dabei der Hinweis, Hitler fehle, was dem Menschen *Würde* gebe.²³ Von diesem Ende her schießt das Unvereinbare zusammen. Eine unerträgliche Verwandtschaft tut sich auf. Im Lager und im Führerbunker, der Höhle ohne Ausgang, spielt sich Leben ab, das vom Tod besetzt ist. Die äußerste Macht des Diktators, die über die Leben unzähliger Menschen verfügt, ist eine Todesmacht, die sich selbst verfällt. Wie selbstverständlich steht am Ende der Selbstmord. Eine erneut sonderbare, bezeichnende *metaphorische* Verwandtschaft offenbart sich. Die Höhle war in der griechischen Antike der Einstieg zur Unterwelt. Hans Blumenberg hat die Dialektik von Zuflucht und Hölle in seinen „Höhlenausgängen“ vermerkt.²⁴ In der christlichen Topografie heißt dies: *Ad inferos!* Das sitzt zwischen Hoffnung und Verzweiflung. Es ist an eine unausdenkbare

²³ Vgl. S. Haffner, Anmerkungen zu Hitler, München 1978, 9.

²⁴ Vgl. H. Blumenberg, Höhlenausgänge, Frankfurt/M. 1996, 817f.

Offenbarung gekoppelt. An die Offenbarung einer Perspektive, für die sich in der Hölle der Lager und in der Höhle des Führerbunkers kein Licht findet – nicht für den Menschen, dem der göttliche Funke ausgelöscht wurde; nicht für den Unmenschen, der kein Leben hat.²⁵

Deshalb klammerte Friedrich Wilhelm Marquardt seine theologische Utopie in den Zwang ein, *nach Auschwitz* von Gott sprechen zu müssen. Freilich: ungeborgen. Genau so funktionieren die christlichen Grundtexte einer Hoffnung, die vom Menschen neu zu sprechen zwingen. Was für den Muselman unmöglich wurde, weil man ihn im äußersten Passiv ums Menschliche brachte, noch um den Fluchtgedanken einer irgendwie gearteten Transzendenz, weil man ihn aufs vegetative Dauern im bloßen Augenblick reduzierte – das wird zum Ort der christlichen Gottesbestimmung. Am Kreuz ist Jesus der nackte Gegenstand fremder Interessen, eines Zugriffs unterschiedlicher Mächte, die durch seinen Tod am Leben bleiben können. Offenbar wird hier zunächst die letale Ohnmacht von Leben, das an sich selbst ist. Das seine Selbsterhaltung forciert. Das den Tod zur Steigerung der Lebenskräfte braucht.

„Der Tod ist die Gewalt schlechthin, die absolute Kraft. An dieser Kraft teilzuhaben, verschafft eine ganz seltene Genugtuung. Wer noch am Leben ist, wo andere schon tot sind, erfährt den Enthusiasmus des Überlebens... Allein der Herr verfügt über den Tod. Jederzeit kann er ihn herbeirufen, wie immer es ihm beliebt. Man suche den Grund des Tötens daher nicht in natürlichen Trie-

*ben, in sozialer Machtgier oder im Zwang zur Selbsterhaltung. Sein letzter Grund ist der Wahn von der eigenen Unsterblichkeit.“*²⁶

Das müsste für Gott sprechen. Er fungiert als Herr über Leben und Tod. Die theologische Wahrheit des Lagers wäre dann die Bestätigung, dass sich das Leben aus der tödlichen Aneignung anderen Lebens speist. Auschwitz wäre der radikalste Ausdruck einer Nahrungskette des Lebens, die am Tod hängt und deshalb hängen muss, weil sie sich einer solchen Schöpfermacht verdankt. Die Wiederkehr des Immerselben wäre radikalisiert.

Mit den Texten, die vom Tod Jesu sprechen, verschiebt sich freilich diese Perspektive. Der Mensch, der ohnmächtig seinem Tod entgegen leidet, wird zum Ort der Vergebung, eines hoffenden Vertrauens auf einen Gott, von dem er keine Gewalt erwartet, kein Machtwort, das sich am Ende an den Tätern auswirkt. Die Selbstinszenierung der Gewalt, wie sie aus den Bildern von Mel Gibsons „Passion“ spricht, begreift nicht, dass hier eine andere Bilder- und Vorstellungswelt angelegt wird. Am Kreuz geschieht der – wörtliche – Exzess der Gewalt: ihr Auszug, ihre Verwandlung. Sie wird möglich, weil die Gegenmöglichkeit zur humanen Selbstermächtigung der Gewalttäter offenbar wird: eine Liebe, die sich in unsagbarem Leiden und in der Unsagbarkeit des Todes durchhält.

Mit Paulus hängt alles daran, dass diese Utopie Teil der Geschichte Gottes ist. Paulus verlangt, das Unmögliche einzubeziehen als eine Möglichkeit Gottes. Das ist

²⁵ Sicherlich problematisch, aber in der Sache doch mit Indizwert, ist die analoge Hitlerdeutung Erich Fromms, der Hitler als nekrophil interpretierte. Vgl. *ders.*, Anatomie der menschlichen Destruktivität, Reinbek bei Hamburg 1977, 415–486.

²⁶ Wolfgang Sofsky, Traktat über die Gewalt, Frankfurt/M. 1996, 58.

das „Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1,18–31). Das ist das „Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes“ (1 Kor 2,7). Das ist das Ausgeschlossene. Die Torheit des Kreuzes ist der Wahnsinn Gottes. Der Wahnsinn aber ist der klassische Ort der modernen Ausschließung einer Gesellschaft, die in ihren Politiken einer Normierung und Neubestimmung des Lebens für diese unmögliche Lebensform keine Verwendung, keinen Platz hat.²⁷ Der Wahnsinn ist die Utopie der modernen Gesellschaft. Es ist der Wahnsinn Gottes, der gleichfalls unter Verschluss zu halten ist. Denn hier setzt sich eine vollkommen andere Auffassung vom Leben durch. Eine Verkehrung der angestammten Ordnung der Dinge. Hier wird die Torheit zur Weisheit, die Schwäche zur Kraft. Die Menschlichkeit Gottes geht so weit, dem Menschen eine Lebensmöglichkeit zu eröffnen, die er sich selbst immer wieder in tödlicher Selbstermächtigung verstellt.

Für diesen Höhlenausgang – das Grab, das in einen Felsen gehauen war! (Mk 15,46) – gibt es laut Paulus einen genauen Ort. Wie Marquardt nähert sich auch Paulus ihm über den Vorbehalt eines großen „Wenn“, das sich von 1 Kor 1,20 her als Konditionalis erweisen wird. Der Leser wird in eine gleichsam konjunktivische Schärfung der Sinne gezogen, die sich

erst auf das einstellen müssen, was sich da offenbart. „Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt“ (1 Kor 15,13); „wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist“ (1 Kor 15,17); „wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben“ (1 Kor 15,19): man muss diese Möglichkeiten durchspielen, man muss sie auf die Probe stellen, man muss sich ihrer Konsequenzen bewusst werden – und nur indem die Unmöglichkeit dieser Möglichkeit gedanklich ausgetragen wurde, ihre *Erbärmlichkeit* (1 Kor 15,19), kann das, was Paulus als das entscheidende „Ist“, als geschichtliche Tat Gottes ausgibt, überhaupt begriffen werden (1 Kor 15,20–28). In diesem Zwischenraum von Verzweiflung und Hoffnung erschließt sich der Ort, von der Auferstehung der Toten zu sprechen: *Am Ende Gott!*

Genau darum geht es. Um diese kleine Nische eines fremden Offenbarungslichts. Um die Wirklichkeit dieser messianischen Perspektive, in der die Topografien des Unheils, der Entmenschlichung nicht einfach vergehen, sich aber auch nicht endlos verlängern. An ihr hängt die schmale Hoffnung auf die Menschlichkeit einer Welt, die der Mensch selbst nie zu garantieren, wohl aber immer neu zu verspielen vermag.

²⁷ Vgl. M. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt/M. 1993.