

Theologie nach Auschwitz

Die Impulse von Dorothee Sölle für Kirche, Theologie und Gesellschaft.
Auf einem Seminar aus Anlass des Geburtstages von Dorothee Sölle
(30. September 1929 – 27. April 2004) trug Prof. Renate Wind, Nürnberg,
aus ihrer Biografie von Dorothee Sölle vor. In einem Referat begründete
Dr. Dick Boer, Amsterdam, dann „Grenzen einer Theologie nach Ausch-
witz - mit einer Frage an Dorothee Sölle“. Diesen Vortrag dokumentieren
wir hier in einer längeren als der vorgetragenen Fassung

Dr. theol. Dick Boer, Amsterdam

Vortrag am 1. Oktober 2011 Evangelische Akademie Hamburg

(Der Teil zum Staat Israel (Seite 13/14) wurde aus Zeitgründen nicht vorgetragen)

Grenze einer Theologie nach Auschwitz, mit einer Frage an Dorothee Sölle

Zuerst eine Vorbemerkung. Friedrich-Wilhelm Marquardt, dessen Theologie nach Auschwitz für mich bestimmend wurde, schreibt im ‚Vorwort‘ seiner Dogmatik, es könnte sein, dass uns nach Auschwitz statt, dass wir wieder zu reden beginnen, von Gott gesagt wird; „Nun halt’ doch mal den Mund“ (Marquardt 1988, 7). Dieser Satz ist auch mir während der Arbeit an meinem Vortrag oft in den Sinn gekommen: nun halt’ doch mal deinen Mund. Aber, dass wir Auschwitz gegenüber nur verstummen können, wird schon bald zu einem Klischee. Jeder weiß, dass dann doch wieder geredet wird. Also folge ich meinem Lehrer und rede trotzdem. Dieses ‚trotzdem‘ wollte ich aber nicht verschweigen.

1. 1947 veröffentlichen Adorno und Horkheimer ihre »Dialektik der Aufklärung«. Das Buch ist ein nahezu schon verzweifelter Versuch den ursprünglichen Sinn der Aufklärung, die Menschen aus ihrer Unfreiheit hinauszuführen, zu retten. Denn die Aufklärung ist zu einer Freiheit verkommen, die alles und alle zum Objekt ihrer Herrschaft macht: instrumentelle Vernunft. Zwar bleibt es dabei, „dass die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist“ (Horkheimer/Adorno, 3). Aber in der Zeit ihres Rückfalls muss „die Aufklärung [...] sich auf sich selbst besinnen, wenn die Menschen nicht vollends verraten werden sollten“ (4). Ihre Hoffnung ist, dass die über sich selbst aufgeklärte Aufklärung vor sich selber so erschreckt, dass „die Residuen von Freiheit“ und „die Tendenzen zur realen Humanität“ (IX) erneut zum Zuge kommen. Daher *Dialektik* der Aufklärung: ihr negativer Verlauf kann noch mal zum Besseren gewendet werden. Noch ist nicht sicher, dass Aufklärung endgültig gescheitert ist.

Aber schon 1944, als das Buch größtenteils geschrieben war, konnte diese Dialektik nicht mehr gedacht werden, ohne von ihren Grenzen zu sprechen: der Antisemitismus in der konkreten Gestalt des nationalsozialistischen Vernichtungsprojekts. Das letzte Kapitel, »Elemente des Antisemitismus«, handelt von den »Grenzen der Aufklärung«. Denn es „gilt der Rückkehr der aufgeklärten Zivilisation zur Barbarei in der Wirklichkeit“ (6): „Die Dialektik der Aufklärung schlägt objektiv in den Wahnsinn um.“ (183) Wie undenkbar diese Grenze ist, zeigt die 1947, also nach Auschwitz geschriebene, siebente These des Kapitels. In dieser These wird Auschwitz nur angedeutet. Es ist nur die Rede von „Zyklonfabriken“ (185).

2. Es lässt aber nicht vermeiden: Auschwitz zu nennen und so das Undenkbare direkt auszusprechen. Auszusprechen, dass Auschwitz das endgültige Scheitern der Aufklärung bedeutet. Adorno schreibt in seiner »Minima Moralia«: „Karl Kraus tat [vor Auschwitz] recht daran, sein Stück »die letzten Tage der Menschheit« zu nennen. Was heute [nach Auschwitz] geschieht, müsste »nach Weltuntergang« heißen.“ (Adorno 1991, 63) Und verfolgt: „Der Gedanke, dass nach diesem Krieg [...] die Kultur ‚wiederaufgebaut‘ werden könnte [...] ist idiotisch. Millionen Juden sind ermordet worden, und das soll ein Zwischenspiel sein und nicht die Katastrophe selbst“? (65).

Es betrifft das Scheitern der Aufklärung. Man könnte sich natürlich aus der Affäre ziehen, indem man urteilt: Auschwitz bestätigt nur, wie sinnlos die Geschichte der Menschheit von jeher war. Mit diesem Urteil würde man aber Auschwitz bestätigen, seine Sinnlosigkeit unwidersprochen hinnehmen und weitermachen als wäre nichts geschehen. Wer sich aber die Aufklärung als Verheißung einer noch nie dagewesenen Humanität nicht aus dem Kopf

schlagen kann, wird von ihrem Scheitern getroffen wie von einer nicht zu verwindenden Katastrophe: „dem ist der Friede mit der Welt ebenso verloren wie die Möglichkeit, bei dem Urteil sich zu bescheiden, der Weltlauf sei schlecht.“ (Adorno 1974, 426) Die Katastrophe ist, dass gerade das, was in der Geschichte der Menschheit hoffnungsvoll war, der Auszug aus der Barbarei, die Barbarei von Auschwitz möglich gemacht hat. Der Geist, mit dem der Mensch sich über die Barbarei erhob, war Auschwitz gegenüber nicht nur ohnmächtig, sondern selber die Macht des Bösen: „Dass es [Auschwitz] geschehen konnte inmitten aller Tradition der Philosophie, der Kunst und der aufklärenden Wissenschaft, sagt mehr als nur, dass dieser, der Geist, es nicht vermochte, die Menschen zu ergreifen und zu verändern. In jenen Sparten [von Philosophie, Kunst und Wissenschaft] selber [...] haust die Unwahrheit“ (Adorno 1973, 359). Der zitierte Satz über die Unwahrheit des Geistes, der mündet in der apodiktischen Aussage: „Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll“ (ebd.), findet sich in seinem 1966 erschienenen Buch »Negative Dialektik«. Auch hier also macht Adorno den Versuch einer Dialektik der Aufklärung, die die Aufklärung retten soll. Im Schlusskapitel aber wechselt er das Thema und bietet »Meditationen zur *Metaphysik*«. Es geht darin um die Metaphysik (im Grunde genommen: die Theologie) als Voraussetzung der Aufklärung. Denn die Aufklärung konnte nicht umhin, die traditionell in der Metaphysik beheimateten Ideen des Wahren, Guten und Schönen ihrem Projekt voraus zu setzen, um es so den ‚zufälligen Geschichtswahrheiten‘ gegenüber unzerstörbar zu machen. Auch nach Auschwitz will Adorno die Hoffnung auf ein gutes Ende des Projekts nicht ganz aufgeben. Zwar lässt „Aufklärung [...] vom metaphysischen Wahrheitsgehalt so gut wie nichts übrig“ (399). Aber es „liegt in der Bestimmung negativer Dialektik, dass sie sich nicht bei sich beruhigt, als wäre sie total; das ist ihre Gestalt von Hoffnung.“ (ebd.)

Diese Gestalt von Hoffnung jedoch kann nicht ausgesprochen werden ohne sie zugleich gründlichst zu problematisieren. Die »Meditationen zur Metaphysik« beginnen dort, wo die Negativität absolut geworden ist: in Auschwitz. Adorno kann dabei nicht mehr unmittelbar an die Vernunft appellieren, die hier etwas wüsste, was es auch ohne Auschwitz zu wissen gäbe. Er beginnt mit dem Gefühl, das uns überkommt, wenn Auschwitz „in unserem Denken fällt“ (Marquardt 1998a, 83): „Das Gefühl, das nach Auschwitz gegen jegliche Behauptung von Positivität des Daseins als Salbadern, Unrecht an den Opfern sich sträubt, dagegen, dass aus ihrem Schicksal ein sei's noch so ausgelaugter Sinn gepresst wird“ (Adorno 1973, 354). Dieses subjektive Gefühl hat aber „sein objektives Moment“: nach Auschwitz ist tatsächlich „die Konstruktion eines Sinnes der Immanenz zum Hohn verurteilt.“ (ebd.). Denn „solche Konstruktion bejahte die absolute Negativität“ (ebd.) „Gelähmt ist die Fähigkeit zur Metaphysik, weil, was geschah, dem spekulativen metaphysischen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit der Erfahrung zerschlug.“ (ebd.) Auschwitz hat, ganz anders als Marx es sich dachte, Hegel „auf den Kopf gestellt“: „Verklärte jener [Hegel] die Totalität geschichtlichen Leidens zur Positivität des sich realisierenden Absoluten, so wäre das Eine und Ganze, das bis heute, mit Atempausen, sich fortwälzt, teleologisch das absolute Leiden. [...] Zu definieren wäre der Weltgeist [...] als permanente Katastrophe.“ (314).

Und ich bitte euch diese extrem philosophischen Sätze, so schwierig und schwerfällig sie auch sein mögen, zu hören als den so verzweifelten wie notwendigen Versuch das Unausprechliche trotzdem auszusprechen. Die Absolutheit der Formulierungen soll uns jede Möglichkeit nehmen ein Schlupfloch zu finden, wodurch wir Auschwitz doch noch entkommen könnten – als ob die Alternative ‚Aufklärung oder Barbarei‘ noch vor uns läge. Wir leben nach Auschwitz im Schatten der Barbarei. Das erklärt der berühmt-berüchtigte Satz Adornos: „Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch“ (Adorno 1963, 26).

3. Es war die Rede vom Scheitern. Die Menschen, denen dieses Scheitern am eigenen Leib widerfuhr, wurden aber vernichtet. Nicht ein Projekt ging zu Grunde, Menschen gingen zu

Grunde. Das verbietet uns um uns von Auschwitz ein Bild zu machen, eine Metapher, die es uns ermöglicht dieser Vernichtung irgendeinen Sinn abzugewinnen. Denn, „indem es [Auschwitz] trotz aller Härte und Unversöhnlichkeit, zum Bild gemacht wird, ist es doch, als ob die Scham vor den Opfern verletzt wäre.“ (Adorno 1974, 423) Adorno spricht hier von Kunstwerken, die versuchen das Leiden der Opfer darzustellen: „Aus diesen wird etwas bereitet, Kunstwerke, der Welt zum Fraß vorgeworfen, die sie umbrachte.“ (ebd.) Die Vernichtung, das Leiden der Opfer, war sinnlos: das ist das Unvorstellbare, das wir gar nicht versuchen sollten uns vorzustellen. Gegenüber den Toten von Auschwitz können wir nur verstummen, weil wir mit unserer Sprache am Ende sind. Wie in Peter Weiss’ »Die Ästhetik des Widerstands« die Mutter der Ich-Figur verstummt, wenn ihr klar geworden ist, was den Juden angetan wird. Und der Erzähler weiß: „Ließe sich ein Schrei in ihr wecken, kein Lebendiger könnte ihn ertragen. Dieser Schrei aber war, wie der Schrei all derer, die neben ihr gegangen waren, vor langem erstickt worden.“ Und die Ich-Figur und sein Vater fragen sich, „ob sie nicht mehr wisse als wir, die wir die Vernunft bewahrt hatten“ (Weiss 1978 II, 16). Nur, dass wir dieses Verstummen nicht zu einem Schweigen machen dürfen, das dann der passende Ausdruck unserer Gefühle sein soll. Nicht nur „wer für Erhaltung der radikal schuldigen und schäbigen Kultur plädiert, macht sich zum Helfershelfer“. Denn „Nicht einmal Schweigen kommt aus dem Zirkel heraus; es rationalisiert einzig die eigene subjektive Unfähigkeit mit dem Stand der objektiven Wahrheit und entwürdigt dadurch diese abermals zur Lüge.“ (Adorno 1973, 360) Ein solches Schweigen würde die Toten nur noch einmal zum Schweigen bringen.

Es bleibt zwar unmöglich nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben. Aber „negativ ist darin der Impuls ausgesprochen, der die engagierte Dichtung beseelt“: sich vom unaussprechlichen Leiden bewegen zu lassen. Jenes Leiden verbietet zwar aus ihm ein Kunstwerk zu machen, aber es „erheischt auch die Fortdauer von Kunst, die es verbietet“ (Adorno 1974, 423). Denn „kaum woanders findet das Leiden noch seine eigene Stimme, den Trost, der es nicht sogleich verriete“ (ebd.). Im Wissen ihrer Unmöglichkeit, ist der Kunst geboten „wortlos festzuhalten, was der Politik versperrt ist“. (430)

4. Auschwitz ist geschehen. Das heißt auch: es ist nicht mehr aus der Welt zu denken. Fortan ist es reale Möglichkeit. Deshalb gibt es ein Gebot, das allen anderen Geboten übergeordnet ist: *nie wieder Auschwitz*. Adorno formuliert es so: „Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.“ (Adorno 1973, 358) Der alte Kantsche kategorische Imperativ, das absolute Gebot den Menschen nie nur als Mittel, sondern immer als Zweck zu gebrauchen, setzte ein autonomes Subjekt voraus, das es in Wirklichkeit nicht gab. Die real existierenden autonomen Subjekte haben diesen Imperativ so gründlich zerstört, dass er als Motiv unseres Handelns restlos ausgedient hat. ‚Im Stande unserer Unfreiheit‘ kann nur noch eins uns dazu bewegen die Moral nicht einfach fallen zu lassen: die Toten von Auschwitz: ‚Nur [in diesem] ungeschminkt materialistischen Motiv überlebt Moral.‘ (ebd.)

Für den Philosophen Adorno bedeutet das konkret: eine kritische Relektüre der Tradition der Aufklärung, namentlich des deutschen Idealismus (Kant und Hegel). Was in diesem Denken hat Auschwitz möglich gemacht? Es war, stellt er fest, gerade das, was ihre Größe ausmachte: die Welt in einem alles umfassenden System unterzubringen. Die Intention war das Ganze als ‚heile Welt‘, als ein ‚Reich der Freiheit‘, zu denken. Die Methode aber war alles in den Griff zu bekommen. Ihre Voraussetzung ist der Meister-Philosoph, der sich zum Herr aller Dinge aufspreizte. Dieses ganzheitliche Denken hatte keinen Raum für eine Partikularität, die sich nicht im System verarbeiten ließ. Sein ‚Wesen‘ war alle Differenz unter die Herrschaft des

einen Prinzips zu bringen, „die Liquidation des Besonderen“ (Adorno 1991, 9). Der Inbegriff dieser ‚Liquidation‘ ist Auschwitz.

5. In »Dialektik der Aufklärung« und »Negative Dialektik« ist die Judenvernichtung in Auschwitz ein Schicksal, das im Prinzip alle treffen könnte, die es im Herrschaftsgefüge auf der Seite der Minorität geschlagen hat: zu einem Objekt reduziert zu werden, das jeden Anspruch auf ein menschliches Leben verloren hat und deshalb getötet werden kann, ja muss. Adorno und Horkheimer sprechen in diesem Zusammenhang von Antisemitismus als ein ‚ticket‘, das zufällig die Juden trifft, aber auch genauso gut die Arbeiterklasse hätte treffen können: „An der Ideologie der Rasse und der Wirklichkeit der Klasse erscheint gleichermaßen bloß noch die abstrakte Differenz gegen die Majorität.“ (Horkheimer/Adorno 1971, 186) Aber faktisch hat es die Juden getroffen – als die Endlösung ihrer Geschichte von Verfolgung, Mord und Totschlag. Und das ist kein Zufall! Zwar „bleibt es dem von der Partei [der NSDAP] gelenkten Zufall überlassen, wohin die verzweifelte Selbsterhaltung die Schuld an ihrem Schrecken projiziert“, aber darauf folgt gleich: „Vorbestimmt für solche Lenkung sind die Juden“ (178) Und dann werden ausführlich die Gründe angeführt, die nur für Juden zutreffen.

Es ist auch unverkennbar, dass Adorno spricht als Betroffener, wenn er die Frage aufwirft, „ob nach Auschwitz sich noch leben lasse, ob vollends es dürfe, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen“ (Adorno 1973, 355). Das kann nur ein Jude so von sich sagen.

Wir Nicht-Juden, die nicht direkt betroffen sind, können das Gebot, ‚nie wieder Auschwitz‘ nur verstehen als die Verpflichtung so zu denken und zu handeln, dass Juden nie mehr Angst vor uns zu haben brauchen. Eine ‚Verallgemeinerung‘ dieses Gebotes auf die Verpflichtung so zu denken und zu handeln, dass kein Mensch mehr Angst zu haben braucht, ausgebeutet, diskriminiert, verfolgt und getötet zu werden (der kategorische Imperativ von Marx), darf nie auf Kosten des zuerst Gebotenen gehen. Wir sollten verstehen, dass aus Auschwitz eine Metapher zu machen, die beliebig angewendet werden kann, Juden Angst macht.

6. Auschwitz hat die Juden getroffen: als Individuum und als Volk. Sowohl der Jude oder die Jüdin als das jüdische Volk wurden zum Objekt der Vernichtung. Wie der Jude oder die Jüdin sich subjektiv zu ihrem Juden-Sein verhielt, spielte keine Rolle. Es war einfach kein Entkommen. Die Juden wurden zurückgeworfen auf ihre nackte Existenz, und diese sollte restlos ausgerottet werden.

Damit stand auf dem Spiel, was Juden je zu einem Volk gemacht hatte: von Gott dazu auserwählt sein Volk (das Volk des Gottes *Israels!*) zu sein, mit ihm in einem Bunde stehend. Ein Bund ‚für ewig‘, was das Volk darauf hoffen ließ, dass in der Not Gott selbst eingreifen würde, indem er den Messias sendet, um das Volk aus der Not zu befreien.

Das ist Theologie. Das konnten Juden wie Adorno so nicht denken. Für sie war Auschwitz das Scheitern der Humanität (der Aufklärung). So aber musste es von Juden gedacht werden, für welche diese Auserwählung und der in ihr beschlossene Bund immer noch konstitutiv war. Für sie bedeutete Auschwitz eine Katastrophe, die absoluter nicht hätte sein können. Denn Auserwählung konnte nach Auschwitz offenbar nichts anderes bedeuten als auserwählt zu werden für die Vernichtung. Wenn Gott sich je als der Gott des Bundes mit seinem Volk hätte bewähren müssen, dann in Auschwitz. Und wenn es je an der Zeit gewesen wäre, dass der Messias hätte kommen müssen, dann in Auschwitz. Aber der Messias kam nicht, der Gott des Bundes war in Auschwitz abwesend.

So sah es jedenfalls Emil Fackenheim, dessen jüdische Theologie nach Auschwitz für Friedrich-Wilhelm Marquardt entscheidend wurde. Entscheidend auch darin, dass Fackenheim aus Gottes Abwesenheit in Auschwitz nicht den Tod Gottes schlussfolgerte,

sondern das Gebot an das jüdische Volk sich nicht aufzugeben, weil Hitler dann doch noch seinen Vernichtungskrieg gegen die Juden gewonnen hätte. Für Marquardt wurde dieses Gebot der ausschlaggebende Grund als christlicher Theologe nicht einfach den Mund zu halten, sondern eine Theologie zu versuchen, vor der Juden keine Angst zu haben brauchen.

Diese Linie Fackenheim-Marquardt will ich verfolgen, obwohl ich mir bewusst bin, dass es auch jüdische Stimmen gibt, die die von Auschwitz aufgeworfene theologische Frage anders beantworten – von Theologie treiben ‚als wäre nichts geschehen‘ (wenigstens nicht mit dem Glauben) bis zur Toderklärung Gottes (Fackenheim 1982, 309). Mit Marquardt lasse ich mir von Fackenheim sagen, dass nach Auschwitz der christlichen Theologie jede Möglichkeit genommen ist zu versuchen den christlichen Glauben als Antwort auf die jüdische Frage zu retten, zu behaupten oder gar zu rechtfertigen. Wir können christliche Theologie nach Auschwitz nur noch in einer radikalen Fraglichkeit der Theologie bestehen lassen.

7. Für Fackenheim liegt alles daran, dass wir Auschwitz als partikulares, d.h. als eminent jüdisches Ereignis verstehen. Dieses Partikulare im Rahmen eines Allgemeinen zu erfassen hieße, die, von Auschwitz herbeigeführte jüdische Krise in die allgemeine Krise des Westens und seiner Humanität aufzuheben. Diese Aufhebung bedeutete diese Krise nur noch als Sonderfall der Kondition des modernen Menschen im Allgemeinen zu begreifen (Fackenheim 1978, 19f.) – wie das dann und wann bei Adorno der Fall zu sein scheint. Aber die Differenz zwischen Juden und Nicht-Juden ist unaufhebbar: „Für ‚Arier‘ war das ‚Verbrechen‘ [Fackenheim meint: was sie in den Augen der Nazis zum Verbrecher machte] [...] eine Tat [...] die Möglichkeit ein Held oder Märtyrer zu werden. Für ‚Nicht-Arier‘ aber war das Verbrechen ihr Sein selber, so dass ihnen die Möglichkeit des Heldentums oder des Martyriums schlechthin genommen war.“ (298) Das macht Auschwitz einmalig, nicht nur in der Geschichte der Menschheit, sondern auch in der Geschichte des jüdischen Volkes. In der Geschichte der Menschheit, weil es in dieser Geschichte ein solches absolutes, gegen ein ganzes Volk gerichtetes Vernichtungsprojekt nie gegeben hat. In der Geschichte des jüdischen Volkes, weil alle vorherigen Katastrophen entweder als Strafe für begangene Sünden gesehen werden konnten, mit der Möglichkeit der Umkehr, oder als Aufforderung durch den Märtyrertod den Namen Gottes zu heiligen. Das von Auschwitz zu behaupten wäre pervers (311). Diese Katastrophen waren für die Juden Ereignisse, in welchen der Glaube sich bewähren konnte. Die ‚Endlösung‘, die in Auschwitz durchgeführt werden sollte, wäre das Ende des Glaubens gewesen, weil sein Träger, das jüdische Volk, am Ende gewesen wäre. Fackenheim, der (auch noch lange Zeit nach Auschwitz) überzeugt war: „der religiöse Glaube kann zwar empirisch verifiziert werden, aber nichts Empirisches kann ihn widerlegen“, muss sich eines Schlechteren belehren lassen: „zumindest jüdischer Glaube ist letztendlich *nicht absolut* immun gegen *alle* empirischen Ereignisse.“ (13)

Diese Einmaligkeit von Auschwitz stellt die jüdische Theologie vor die „zentrale Frage“: „wie sich dem Holocaust stellen ohne zu verzweifeln?“ (Fackenheim 1978, 22) Diese Frage führt uns zuerst in einen Widerspruch, dem wir nicht entkommen aber den wir auch nicht lösen können: „denn es ist uns verboten gegenwärtiges und künftiges Leben dem Tod zuzuführen, als der Preis, den wir für das Gedenken des Todes in Auschwitz zu bezahlen hätten. Und es ist uns ebenso verboten gegenwärtiges und künftiges Leben zu bekräftigen, als den Preis für das Vergessen von Auschwitz.“ (22) Die Antwort, die das Problem nicht löst, aber verhindern soll, dass die Verzweiflung doch recht bekommt, ist das ‚614. Gebot‘ (nach jüdischer Tradition umfasst die Tora insgesamt 613 Gebote; Auschwitz war aber in diesen Geboten nicht vorgesehen). Das Gebot lautet: „dem authentischen Juden von heute ist es verboten Hitler noch einen anderen, einen posthumen Sieg zu schenken.“ (ebd.) Sein erster Sieg war Auschwitz, einen zweiten Sieg würde das jüdische Volk nicht überleben. Was seit Auschwitz zu befürchten war, nein: ist, ist dann vollendete Tatsache: mit dem jüdischen Volk

ist der Glaube gestorben und mit dem Glauben Gott. Denn dieser kann ja nach jüdischem Verständnis ohne Volk nicht Gott sein, wie ein Midrasch sagt, mit dem Fackenheim sein Buch »To mend the World« (die Welt ‚heilen‘) abschließt: „Ihr seid meine Zeugen, sagt der Herr – das heißt: wenn ihr meine Zeugen seid, bin ich Gott, und wenn ihr nicht meine Zeugen seid, bin ich sozusagen nicht Gott.“ (Fackenheim 1982, 331)

Gerade darum kam im Judentum von jeher das Halten der Gebote eine Bedeutung zu, die es für den christlichen Glauben so nicht geben konnte: Christen waren durch Christus ja vom ‚Fluch des Gesetzes‘ befreit. Aber auch für die Juden war es nicht so, dass vom Halten der Gebote alles abhing. Das Verhältnis von Gott und Volk war eine Korrelation, ein Zusammengehen. Nach Auschwitz kann der gläubige Jude, der Fackenheim sein will, das so nicht mehr sagen: „Wenn er ein religiöser Jude ist, der sich auf Gott verlässt, dann weiß er, dass man sich auf einen Gott, der den Holocaust nicht verhindert hat oder es nicht konnte, nicht verlassen kann.“ (Fackenheim 1999, 187) Es kommt jetzt ganz auf den Juden an: das Halten des 614. Gebotes ist im wahrsten Sinn eine Sache von Leben und Tod geworden – vom jüdischen Leben gegen den Tod des jüdischen Volkes.

Aber werden die Juden, die Auschwitz überlebt haben, das Gebot halten können? Was garantiert, dass, wenn es darauf ankommt, tatsächlich getan wird, was getan werden soll? Hat Auschwitz nicht bewiesen, dass alle Menschlichkeit restlos zunichte gemacht werden kann? Das 614. Gebot ist rein für sich genommen grundlos, abstrakt wie der kategorische Imperativ von Kant. Aber es gibt ein Grund, denn es gab Menschen in Auschwitz, die sich gegen ihre Entmenschlichung gewehrt haben. War Auschwitz „das Novum eines unerschöpflichen Schreckens“, so war dieser Widerstand „das Novum eines unerschöpflichen Wunders“. Dieses Novum „ist die einzige Basis, jetzt und fortan, einer jüdischen Existenz, die nicht permanent krank ist vor Furcht, dass [...] alles – Gott und Mensch, Gebote und Verheißungen, Hoffnung und Furcht, Freuden und Sorgen, das Leben selbst, sogar eine menschliche Art zu sterben – der Nazilogik der Vernichtung restlos zum Opfer fallen würde.“ (Fackenheim 1982, 301) Könnte Gott in Auschwitz gestorben sein, seine Zeugen lebten. Die Frage: wie uns Auschwitz stellen ohne zu verzweifeln findet hier eine Antwort. Sie kann nur eine vorläufige sein. Man wird Auschwitz nie hinter sich gebracht haben, das Risiko seiner Wiederholung bleibt bestehen. Und Auschwitz selber wird immer als das Ereignis, das Gott nicht verhindert hat, gedacht werden. Es gibt aber das andere Ereignis, dass Juden, Gottes Kinder, sich aufmachen eine Wiederholung von Auschwitz zu verhindern: die Gründung des Staates Israel. Was in Auschwitz begann als die Tat von Einzelnen, wird in der Bildung des Staates Israel ‚vollendet‘ als die Tat eines Volkes: „Israel ist kollektiv, was jeder Überlebender individuell ist: ein Nein zu den Dämonen von Auschwitz, ein Ja zum jüdischen Überleben in Sicherheit.“ (Fackenheim 1978, 54) Neben Auschwitz gibt es nun auch Jerusalem und Fackenheim zögert nicht diese Nebeneinanderstellung zu deuten als Hinweis auf die Vision des Propheten Ezechiel (Ez. 37): die toten Gebeine und die Wiederauferstehung Israels. (ebd.) Marquardt wird es sich von Fackenheim sagen lassen.

Der Staat Israel ist gleichsam die Fleischwerdung der Treue des jüdischen Volkes – zu sich selbst und so zu Gott. Ob sich aber Gott durch diese Treue seines Volkes bewegen lässt, um auch seinerseits seinem Volk entgegenzukommen? Der Nachdruck liegt bei Fackenheim vor allem darauf, dass die Juden sich als Volk aus der Diaspora zurückgefunden haben. In der Diaspora hatten die Juden sich auseinandergelebt: die religiösen Juden beteten für den Wiederaufbau Jerusalems, die säkularen Juden waren Liberal oder Sozialist und arbeiteten, jeder in seiner Weise, an der Verbesserung der Welt. Diese im Grunde unjüdische Trennung von Religion und Welt ist in Israel (tendenziell) aufgehoben: „Ohne eine ursprünglich religiöse Inspiration hätte der modern-säkulare Impuls zu Selbstbefreiung nicht nach Zion geführt; und ohne das Ergebnis der säkularen Selbstaktivität wären religiöse Juden dabei geblieben für den Wiederaufbau von Jerusalem zu beten, statt sich an ihm zu beteiligen.“

(Fackenheim 1982, 145) Diese Rückkehr des Volkes zu sich selbst, die mit der Rückkehr nach Jerusalem verwirklicht wurde, bringt dann Fackenheim doch auf einen Satz, der die Möglichkeit einer Rückkehr Gottes zu seinem Volk wenigstens anklingen lässt. Es ist von der Kraft die Rede, die ausgeht von den Menschen, die nach Jerusalem zurückkehrten. Diese Kraft, schreibt Fackenheim, „ist, wenn sie nachlässt, erneuert durch den Glauben, dass trotz allem, oder wegen allem, der ‚Impuls von unten‘ einen ‚Impuls von oben‘ hervorrufen wird. (313)

Wir dürfen, wenn wir diesen Satz hören, nicht vergessen, dass neben Jerusalem Auschwitz stehen bleibt, der Ort, aus dem es keine Rückkehr gab. Die Gewissheit, dass der Glaube von der Empirie nicht zerstört werden kann, ist Fackenheim für immer abhanden gekommen. Ein authentischer jüdischer Theologe kann eine solche Immunität vor der Geschichte nicht mehr haben, „denn der Preis wäre eine grundsätzliche Gleichgültigkeit gegenüber der ganzen Geschichte zwischen Sinai und den messianischen Tagen“ (Fackenheim 1978, 52). Und dann kommt Fackenheim auf das Christentum zu sprechen. Denn die Unterscheidung zwischen einer ‚heiligen‘, von der Empirie unberührbaren Geschichte, und einer ‚säkularen‘ Geschichte, deren Lauf dem Gläubigen deshalb egal ist, ist ursprünglich christlich. Jüdische Theologie musste nach Auschwitz entdecken, dass sie diesen Preis der Gleichgültigkeit nicht bezahlen kann, „denn *sein* Gott der Geschichte (dessen Werk noch unvollendet ist) muss die Fähigkeit haben *in* der Geschichte anwesend zu sein, und nicht nur an seinem messianischen Ende.“ (ebd.) Ob auch „das Christentum (für das der entscheidende Eingriff in die Geschichte bereits stattgefunden hat) diesen Preis der Gleichgültigkeit gegenüber der ‚säkularen‘ Geschichte bezahlen kann“ ist eine Frage, die zu entscheiden Fackenheim den christlichen Theologen überlässt. (ebd.) Man hört Skepsis. Nicht nur, dass der Antisemitismus der Nazis ohne Jahrhunderte von christlichem Antisemitismus unmöglich gewesen wäre, auch nach Auschwitz musste Fackenheim die Erfahrung machen, wie vital dieser Antisemitismus immer noch ist – trotz allem jüdisch-christlichem Dialog (55).

Aber kann es eine christliche Theologie geben, die sich von Auschwitz so berühren lässt, dass sie bereit ist die Gewissheit des christlichen Glaubens aufzugeben – weil sie nur unter dieser Bedingung mit den Juden verbunden bleiben kann? Träfe das nicht das ‚Wesen des Christentums‘: Jesus Christus als Gottes entscheidender Eingriff in die Geschichte vorbehaltlos zu bejahen? Darf man von einem christlichen Theologen verlangen den jüdischen Vorbehalt gegen gerade ihren Christus als endgültige Offenbarung von Gottes Heilswille zur Grundbedingung der eigenen Arbeit zu machen? Marquardt erkannte: es wird von ihm verlangt. Denn es gelingt ihm nicht Auschwitz als eine Tatsache zu behandeln, die ihm egal ist. Er ist von Auschwitz berührt. Er kann nicht von Auschwitz wissen und sich zugleich der Gewissheit seines Glaubens versichert bleiben, „als wäre nichts geschehen“. Er ist sich bewusst, dass er damit vom ‚Wesen des Christentums‘ abirrt. Aber der rechte Weg hat Auschwitz nicht verhindert, vielmehr nach Auschwitz geführt. Marquardt muss noch mal ganz von vorne anfangen, mit der Frage, ob nach Auschwitz eine christliche Theologie überhaupt noch möglich ist.

8. „Auschwitz hat die Intelligenz getroffen: zumal die theologische.“ (Marquardt 1988, 53) Mit diesem ‚Vorsatz‘ beginnt Marquardt § 3 der Prolegomena seiner Dogmatik, ‚Die Fraglichkeit der Theologie‘. Wie die Philosophie ist auch die Theologie durch „die Judenmorde unseres Jahrhunderts [...] in bisher unbekannter Weise radikal fraglich geworden“ (74) Dass dies so ist, lässt sich „nicht ‚wissenschaftlich‘ bewahrheiten“. Es gibt keinen objektiven Grund die Judenmorde für so entscheidend zu halten. Wer sich nicht betroffen weiß, kann weiter philosophieren und theologisieren, als wäre nichts geschehen. Der Satz von der radikalen Fraglichkeit der Theologie ist „ein Satz von Glauben“ (75). Marquardt *glaubt*, „dass diese ‚zufällige Geschichtswahrheit‘ [der Judenmorde] die Kraft hat, jede

„ewige Vernunftwahrheit“ zu desavouieren, weil keine Kraft der Vernunft, auch keine theologische Vernunft bekannt geworden ist, die in den Lauf der Judenmorde eingefallen wäre, um ihn zu hindern.“ (ebd.) Dieses ‚Credo‘ wird zum Apriori seiner Theologie. Er kann nicht länger vorbehaltlos mehr glauben, was Kirche und Theologie bisher als unbezweifelbare Wahrheit geglaubt haben.

Diese ‚zufällige Geschichtswahrheit‘ erinnert die Theologie, anders als die Philosophie, aber an die ebenso ‚zufällige Geschichtswahrheit‘ von Gottes Auserwählung des jüdischen Volkes, und der Berufung der Kirche mit diesem Volk unaufgebbar verbunden zu sein. Und ihre besondere Schuld ist, dass sie diese Wahrheit verleugnet hat, ja, nicht einmal als *ihre* Wahrheit, *ihr* ‚Credo‘, erkannte. Nicht erkannt hat sie, dass, „Sofern die nationalsozialistische Gewaltverbrechen gerade in der Ausrottung des Judentums ihr erklärtes Ziel hatten, [...] christliche Kirche und Theologie hiervon substantiell betroffen“ waren (77). Denn „ihre Beziehung zum Judentum ist weder zufällige Geschichtswahrheit noch abstrakte ewige Vernunftwahrheit, sondern in Jesus Christus Wahl des lebendigen Gottes.“ Hätte sie das erkannt, sie hätte gewusst, „zugleich mit den Juden wurden das Erwählungshandeln, wurden Bund und Treue des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, des Vaters Jesu Christi, preisgegeben, wurde Gott im Zentrum seiner Selbstäußerung als wahrer, lebendiger Gott angegriffen und verleugnet.“ (ebd.) Und „damit hat Auschwitz eine eigene theologische Dimension“ bekommen. Wer das erkennt, hat Grund, „in seiner Besinnung über die Möglichkeit von Theologie von ihrer radikalen, so noch nicht dagewesenen Fraglichkeit zu reden“ (ebd.).

Wir könnten jetzt in die Versuchung kommen die theologische Dimension von Auschwitz gleich in die Frage münden zu lassen: warum hat *Gott* Auschwitz zugelassen? War Auschwitz nicht „dasjenige Ereignis, in dem in der Tat alles von Gott fortweist“? Marquardt verneint es nicht, sagt aber: „Jedoch [weist es] nicht ins Leere, sondern auf uns“ (139) „Die Frage: wie konnte Gott das zulassen?, muss uns im Halse stecken bleiben“ (Marquardt 1980, 75), „nicht wie er, wie wir es zulassen konnten, ist die Stimme, die uns von dorthier erreicht“ (Marquardt 1988, 139). Die Verantwortung für Auschwitz auf Gott zu schieben, könnte uns so passen. Wir wären dann aus der Verantwortung entlassen, indem wir auf die Unergründlichkeit der Ratschlüsse Gottes verweisen, und so das ganze Bauwerk unserer Theologie aufrecht erhalten können. Noch einmal machten wir dann die theologische Rechnung ohne die Juden, wie wir es von alters her immer schon gemacht haben, „täten [so], als ginge uns die Erschütterung, ja: die Zerstörung des Glaubens von Juden in Auschwitz gar nichts an und als wäre Gott darüber als Gott zu behaupten: als wäre nichts geschehen“ (ebd.)

Aber, „so unmöglich die Frage nach Gott in Auschwitz – von uns gestellt, aber auch in sich selbst – ist: noch unmöglicher wäre, sie würde gar nicht laut, und wir ließen sie in uns nicht aufkommen“ (140) Das bedeutete gerade die Teilnahmslosigkeit den Juden gegenüber, die christliche Theologie für Juden tödlich machte. Die „Teilhabe an dem, was Israel gerade *nach* Auschwitz zu leiden hat“ heißt: „Wir können trotz allem die Frage nach Gott, nach seiner Gerechtigkeit in Auschwitz, nach seinem Sein und Nichtsein nicht unterdrücken“ (ebd.) Also fragt Marquardt: „War er – Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs, Vater Jesu Christi – *in* Auschwitz? War er dort, der er immer war: Immanuel, Gott mit seinem Volk? Oder veränderte, verlor er dort sein bekanntes Gesicht? Strafte er dort? Wen? Die Opfer? Die Mörder – sie strafend in ihrem Tun? – Lebte er dort? Starb er dort? – Starb er *mit* ihnen: ihr Beistand? Starb er *in* ihnen: inkarniert in ihr armes Fleisch und Blut?“ (ebd.) Wir glauben an den einen Gott, den Vater, und an Jesus Christus, seinen eingebornen Sohn, und an den Heiligen Geist – und „Vater heißt er, weil er Vater Jesu Christi ist [...] der Heilige Geist ist der, der vom Sohn gesandt ist“: „Wo also war Gott in Christus, als seine Brüder und Schwestern nach dem Fleische (Röm. 9, 5) in ihrem Fleisch vergingen?“ (141)

Marquardt stellt sich diesen Fragen ohne sie beantworten zu können. Mit den Juden setzt er sich dieser Fraglichkeit aus und „vermag von Gott nur noch zu reden unter dem Vorbehalt: So Gott will und er lebt“ (Marquardt 1998b, 84) Denn er weiß nicht mehr, ob Gott will, was er je als seinen Willen bekundet hat, ja, er weiß nicht mal mehr, ob Gott lebt. Dieser Vorbehalt wird konstitutiv für die 7-Bändige Dogmatik, die Marquardt 1988-1997 veröffentlichte. Der Vorbehalt betrifft nicht nur seine Rede von Gott, sondern auch seine Christologie. Die Frage, ‚bist du, der da kommen soll?‘ (Mt. 11, 13), wird für ihn wieder zu einer echten Frage. In der Eschatologie kann die Frage, ‚was dürfen wir hoffen‘, nicht beantwortet werden ohne den Zusatz beantwortet werden kann, ‚wenn wir hoffen dürfen‘. Dieser eschatologische Vorbehalt ist wesentlich radikaler als das ‚Dennoch‘ des ‚Noch-Nicht‘: ‚noch ist unser Leben mit Christus verborgen in Gott, noch ist nicht deutlich sichtbar geworden, was wir einst sein werden.“ (Marquardt 1994b, 9). Denn „nach Auschwitz steht Gott unter dem Vorbehalt seiner eigenen Existenz, seitdem steht sein Leben auf dem Spiel.“ (ebd.) Marquardt ist sich dessen bewusst, dass er damit die heilsame Grenze überschreitet, die sein Lehrer Karl Barth der Theologie auferlegt hatte: nie über das Wort, das Gott selber gesprochen hat, hinauszudenken, immer schon mit dem Wort dieses Gottes zu beginnen. Doch er kann diese Grenzüberschreitung „nicht als Verrat ansehen“. „Sie ist eine Konsequenz dessen, dass die Theologie die Gaskammern mit vorbereitet hat. Und die Konsequenz davon, dass ich gewählt habe, Theologie nur noch im Hörverhältnis zu meinen Opfern machen zu können.“ (ebd.) Dieses Hörverhältnis zu seinen Opfern ist auch der Grund, dass Marquardt Theologe geblieben ist. ‚An sich‘ ist christliche Theologie nach Auschwitz unmöglich geworden: ihr Gott, vom jüdischen Leiden unberührt, ist tot; ihr Christus der vollbrachten Versöhnung ist nicht der Messias; ihr Recht hoffen zu dürfen hat sie verwirkt. Aber Marquardt hört Juden wie Fackenheim, die, im Wissen, dass Gott sein Volk in Auschwitz verlassen hat, darauf bestehen sein Volk bleiben zu wollen – weil anders Gott endgültig gestorben wäre. Diese Treue zu Gott verbietet ihm die Untreue der christlichen Theologie das letzte Wort sein zu lassen. Sie gebietet ihm diese Theologie auf andere Gedanken zu bringen, Gedanken, die Juden keine Angst mehr machen.

Der Gedanke, auf den Marquardt *nicht* kommen kann, ist Auschwitz doch wieder einen Ort *innerhalb* der Theologie zu geben. In seinem Vortrag »Christsein nach Auschwitz« fragt er: „Gott in Auschwitz?“. Und antwortet: „Vielleicht ist es unvermeidlich, dass Christen versuchen, Auschwitz mit einer Kreuzestheologie zu bewältigen. Vielleicht müssen Christen, wie Papst Johannes Paul II, es in der vorigen Woche getan hat [der Vortrag datiert von 1979], Golgotha in Auschwitz suchen und Auschwitz als das Golgotha unserer Zeit erkennen; in jedem Opfer von heute das Opfer Jesu Christi sich wiederholen sehen. – Doch stocke ich. Auch der Schlüssel einer Kreuzestheologie schließt zu glatt, könnte uns zu leicht zur Hand sein. Wir wissen dann auch immer schon, was wir zu sagen haben [...] Jesu Tod, verkündet das Wort Gottes, ist nichts ohne seine Auferstehung von dem Tode, ohne das Leben Gottes, [aber] Wo ist in Auschwitz Auferstehung? Wo in der Theologie nach Auschwitz das Leben Gottes?“ (Marquardt 1980, 76) Wir sollten zugeben, dass jedenfalls die Sprache der Vernunft, auch einer theologischen Vernunft, „uns Sprache und Begriff dies zu verstehen, versagt“ (Marquardt 1988, 118). Das einzige, „was artikulierbar ist, ist die Erfahrung der Opfer“ (119). Aber „diese Erfahrung selber ist nicht reproduzierbar“ (124) Sogar „eine [...] Sprache der Betroffenen, mit Einschluss des Ausdrucks von Gefühlen“ reicht nicht an diese Erfahrung heran: „Gefühle ein Spiel spielen lassen mit Scheußlichkeiten würde bedeuten, den Totenkampf von Millionen zu reduzieren auf einen Moment von Selbst-Schonung: denn in allzu großen Gefühlen schonen wir uns selbst vor dem Angriff des Scheußlichen, mit denen wir es begleiten, und können überdies der Versuchung des Erbaulichen erliegen.“ (Marquardt 1994a, 71) Wenn Marquardt an Auschwitz denkt, an die Menschen, „die Gequälten und Ermordeten, ihre Verlassenheit von Menschen, an die Quäler und Mörder und ihre

Gottlosigkeit“, dann „denke ich [höchstens] daran, dass ich von außen von der Tiefe dessen, was dort wirklich wurde, nichts wissen kann“ (Marquardt 1998b, 162)

Gott in Auschwitz? Für Marquardt bedeutet „ein Denken Gottes nicht mehr von Auschwitz lösen können [...]: Gott ist undenkbar geworden angesichts der Schoah“ (Marquardt 1994a, 69) Hierin unterscheidet Marquardt sich nach eigenem Sagen „von den meisten Entwürfen einer sog. Holocaust-Theologie“. Diese finden für Gott noch einen Ersatz: eine negative Theologie zum Beispiel, in der der Tod Gottes die Freisetzung einer unendlichen Verantwortung des Menschen bedeutet. Oder, auch das eine Holocaust-Theologie, oben genannte Kreuzestheologie. Auschwitz ist der Ort, wo Gott radikal utopisch geworden ist: es gibt für ihn dort ‚keinen Ort‘ mehr. Wir stoßen hier auf die Grenze einer Theologie nach Auschwitz, die zu überschreiten bedeuten würde die Toten von Auschwitz zu verraten. An diesem Punkt folgt ein Exkurs zu Dorothee Sölle.

9. In ihrem schönen Büchlein »Leiden« bestreitet Sölle die geläufige Vorstellung, Leiden heißt Passivität. Wir können lernen, dass Leiden auch Widerstand sein kann, eine, laute oder stumme, Anklage, Protest gegen eine verkehrte Welt. „Der Akt des Leidens ist dann Praxis, Tätigkeit“ (Sölle 1973, 154) Dieses Leiden wird von der Gewissheit getragen: es ist nicht umsonst gewesen. Diese Gewissheit hat das Johannesevangelium Jesus zugeschrieben, die gleiche Gewissheit findet Sölle in Briefen von zum Tode verurteilten Widerstandskämpfern (168f.) Ein wichtiger Moment in diesem Lernprozess ist der Verzicht auf einen allmächtigen Gott, der die verkehrte Welt schon in Ordnung bringen wird. Das führte zu der Frage nach der Vereinbarkeit von verkehrter Welt und einem gerechten Gott, die nur Gott selber beantworten kann, während wir uns in die Unergründlichkeit seines Wollens und Handelns zu fügen haben: „Wer sein Leiden auf einen Allmächtigen [...] gründet, der muss vor der Frage nach der Gerechtigkeit dieses Gottes kommen – und an ihr scheitern. Es bleibt dann die bloße Unterwerfung unter die Allmacht, eingeschlossen der Verzicht auf Gerechtigkeit“ (165)

Dann aber stockt der Lernprozess. Denn „gerade, wenn wir nachvollziehen können, dass es ein Leiden gibt, das nicht zerstört, sondern unzerstörbar macht, [...] gerade dann wird das sinnlose Leiden, dem alle diese Möglichkeiten versagt sind, in seinem Grauen sichtbar. Die Briefe derer, die nicht um einer Sache willen starben, der Kinder, der zufällig Aufgegriffenen, der Unbeteiligten bezeugen dieses Grauen eines fruchtlosen Leidens. In ihrem Sterben ist kein Stolz, nur Klage. Ihr Schmerz ist nicht zu lösen oder in einen Sinnzusammenhang zu bringen. Das Leiden der bewusstlosen gezwungenen Opfer verschließt sich jedem Versuch der Deutung.“ (173)

Sölle spricht von Auschwitz und stellt die Frage, die auch Fackenheim und Marquardt stellten: „Wie kann Hoffnung angesichts des sinnlosen Leidens ausgesprochen werden?“ (178) Sie verweist für eine mögliche Antwort zuerst auf die jüdische Tradition, die weiß von einem „entäußerten, erniedrigten“ Gott, der „das Leiden seines Volkes im Exil, im Gefängnis, im Martyrium“ teilt. „So kann man sagen, dass Gott [...] in Auschwitz am Galgen hängt“ und uns erkennen lässt: „Nicht von außen oder von oben kommt die Erlösung den Menschen zu. Gott will den Menschen brauchen, um an der Vollendung seiner Schöpfung zu arbeiten.“ (179) Und sie fährt fort: „Innerhalb der christlichen Tradition gedeutet [Sölle versucht also doch eine Deutung], ist es Christus, der hier leidet und stirbt“ (ebd.) Aber dann hält sie gleich inne und fragt, „was eine solche Deutung bewirkt, die Christus in Beziehung setzt zu den in Auschwitz Vergasteten[...] Wo immer sie Unvergleichbares vergleicht [...], da begeht sie auf eine sublimale Weise Entschärfung, ja Rechtfertigung.“ (180)

Marquardt stockte hier. Sölle aber lässt das doch nicht ihr letztes Wort sein. Sie wagt es die Leidensgeschichte Jesu mit einer, von Eli Wiesel überlieferten Leidensgeschichte in Auschwitz gleichzusetzen: „In Jesu Passionsgeschichte wird eine entscheidende Wendung vollzogen: die Wendung von der Bitte, verschont zu bleiben, zu dem verzweifelt klaren

Bewusstsein, es nicht zu werden. Der Weg von Gethsemane nach Golgotha ist der Abschied der (narzisstischen) Hoffnung [auf einen allmächtigen Vater, der aus dem Leiden erlöst]. *Es ist dieselbe Wendung, die in der Geschichte in Auschwitz geschieht*: der Blick wird von dem allmächtigen Vater fortgelenkt, auf den Leidenden selber hin. Aber nicht so, dass dieser Leidende nun alles allein auszuhalten hat. Die Substanz der Passionsgeschichte Jesu ist die Aussage, dass dieser, den Gott verlassen hat, selber Gott wird.“ (ebd.) Und Sölle wird an das Wort Bonhoeffers gedacht haben: „Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade so und nur so ist er bei uns und hilft uns.“ (Bonhoeffer 1970, 394)

Aber, und hier beginnt meine Frage, kann man wirklich sagen, dass dieser Gott den Toten von Auschwitz geholfen hat? Wäre der hingerichtete Widerstandskämpfer, der Jesus war, nicht sang- und klanglos mit ihnen ins Gas gegangen? Können wir dem widersprechen, wenn wir nicht sagen könnten: er ist auferstanden? Aber trauen wir uns in Angesicht dieser Toten das Wort Auferstehung in den Mund zu nehmen?

Die Antwort, die Sölle auf diese Fragen gibt, beginnt mit: „Gerade die, die die Stärke der Schwachen im Leiden erfahren [...] denen das höchste Ziel nicht mehr ist, leidfrei durchzukommen, gerade sie sind da für die andern, die ungefragt im sinnlosen Leiden gekreuzigt werden.“ (Sölle 1973, 182) Was soll dieses ‚dasein für andere‘ aber konkret bedeuten, wenn diese anderen in Auschwitz bereits in ihrem sinnlosen Leiden gekreuzigt sind? Ist das nicht eine Hilfe, die endgültig zu spät kommt? Sölle versucht noch einmal „die, die umsonst und ohne Furcht leiden“ in Beziehung zu setzen zu den „andern, die in der Übereinstimmung mit der Gerechtigkeit leiden“. Gäbe es diese Letzten nicht, „so wäre auch für die stumm und hoffnungslos Leidenden keine Hoffnung“. „Wir wissen aber von Menschen, die anders gelebt haben und anders gelitten“. Und jetzt traut sie sich doch das Wort Auferstehung in den Mund zu nehmen: „Es gibt [also] eine Geschichte von Auferstehungen, die stellvertretende Bedeutung hat“ (184) Dieses ‚stellvertretend‘ kann ich nicht anders verstehen als, wenn in der lateinamerikanischen Befreiungsbewegung die getöteten Genossen von den Lebenden mit einem ‚presente‘ vertreten werden. Von diesen Toten kann gesagt werden, dass sie auferstehen: ihr Kampf wird fortgesetzt. Von den Toten von Auschwitz lässt sich das so nicht sagen. Denn wir wissen nicht, ob Gott, der allmächtige und der leidende, Auschwitz überlebt hat. Der Freiheitskämpfer, dieser mündige Mensch, der gelernt hat auf einen allmächtigen Gott zu verzichten, kann die in diesem Nicht-Wissen unlösbar verwickelten Gottesfrage nicht lösen. Träte er in Auschwitz an die Stelle der dort stumm und hoffnungslos Leidenden er wäre derselben Frage ausgesetzt. Sein ‚presente‘ wäre im Gas erstickt.

10. Wir können Auschwitz nicht lösen, wir können uns nur sagen lassen: nie wieder Auschwitz. Für die Theologie heißt das: nur noch eine Theologie zu wollen, vor der Juden keine Angst mehr zu haben brauchen (Ten Boom 1997, 186). Denn „Theologisches Sprechen von Israel ist nur dann wahr, wenn es Israel weder verrät noch opfert, weder geistig liquidiert noch theologisch vernichtet, sondern ein Akt ist, in dem der Gedanke eilt, Israel zu helfen und ihm beizustehen gegen seine Bedrohung durch das Christentum.“ (Marquardt 1988, 110) Dieses Gebot ist auch der Notwendigkeit, unsere Orthodoxie zu wahren, vorgeordnet: „Selbst wenn gerade theologisch gesehen Antijudaismus unverzichtbar wäre für die Darstellung und des Lebenszeugnisses des christlichen Glaubens, wenn er also praktisch und gedanklich eine Integral des Christentums wäre, ließe sich dies nach Auschwitz nicht mehr fortsetzen, müssten wir vielmehr sagen: die Integrität des Christentums ist zerstört.“ (Marquardt 1994b, 5) Zu sehr hat diese Orthodoxie, dieses Bestehen auf ‚die‘ Wahrheit, als Totschlagargument gedient, um Grundlage einer mit den Juden verbundenen Theologie sein zu können. Das Prinzip ihrer Theologie war, wie das der modernen Wissenschaft überhaupt: *omnis*

determinatio est negatio: „Alles Bestimmen von etwas ist ein Verneinen von etwas anderem. Das ist [...] die Logik von Setzung und Vernichtung, die etwas Widersetzliches neben der Satzung nicht aushalten kann“ (Marquardt 1999a, 74) Sagt die Theologie: das Christentum ist die ‚wahre Religion‘, dann kann alle andere Religion nur ‚falsche Religion‘, nur ‚Unglauben‘ sein. Ist der christliche Jesus der Weg, die Wahrheit und das Leben, dann kann ein Judentum, das zu diesem christlichen Jesus ‚nein‘ sagt, nur ein Irrweg, nur die Unwahrheit bedeuten. Diese fatale, für die Juden fatale, Verbindung von Wahrheit und Macht, von Wissenschaft und Herrschaft, ist nicht ein Defekt, welcher die Theologie ‚an sich‘ nichts angeht: „Christliche Theologie ist in ihrem zentralen Inhalt davon betroffen [nämlich] wo sie Jesus Christus als den ausschließlichen ‚Heilsweg‘ begründet.“ (Marquardt 1988, 112) Deshalb soll die Wahrheit den Juden zuliebe ‚aufgeschoben‘ werden, bis sie den Juden einleuchten kann als eine, die ihnen wirklich zugute kommt – statt gegen sie behauptet zu werden. In Marquardts Christologie wird nicht entschieden, dass Jesus der Messias *ist*, sondern geht es darum, zu erkennen, was es heißt, dass das christliche Bekenntnis ein Bekenntnis zu Jesus, dem *Juden* ist. Alles weitere, was zu Christus zu sagen ist, ist Eschatologie, ist Frage: „*Ist* denn die Zeit erfüllt? *Ist* denn alles neu geworden? Hat er das Werk vollbracht? *Ist* er der da kommen soll, oder sollen wir eines anderen warten?“ (Marquardt 1998b, 90) Und die christliche Gotteslehre, die Lehre der Trinität, nach der Gott sich in seinem Sohn Jesus ein und für allemal als Gott-mit-uns offenbart hat, so dass wir nie mehr Angst zu haben brauchen, Gott könnte auch noch ganz anders, könnte auch gegen uns sein, uns dazu verdammen zur Hölle zu fahren, diese ‚fröhliche Wissenschaft‘ wird von Marquardt „ins Utopische gerückt“ (Marquardt 1997a, 572), im letzten Band seiner Dogmatik, »eine theologische Utopie«.

Marquardt verabschiedet sich hier von seinem Lehrer Karl Barth, der nicht nur das ‚Gott-mit-uns‘ zum Apriori seiner Theologie gemacht hatte, sondern dieses ‚mit‘ ausdrücklich und zuerst auf die Juden bezieht. Barth kommt auf Grund dessen auch zu der theologisch schärfst denkbaren Ablehnung des Antisemitismus: der Antisemit „verwirft Gott, indem er den Juden verwirft“ (Barth 1960, 567) Für Marquardt bedeutete diese ‚Entdeckung des Judentums‘ einen wichtigen Schritt in die Richtung einer Theologie, die die Juden nicht länger negierte, sondern ihnen als Israel neben der Kirche ihren unverwechselbaren Ort in der messianischen Gemeinde zugestand. Barths Theologie ist diese Theologie noch nicht. Die Juden bleiben ein Objekt: es wird über sie gesprochen (zu ihrem Heil, sicherlich), sie selber haben nichts einzubringen. Doch hätte diese Theologie für die Juden heilsam sein können, wenn es eine diese ‚Entdeckung des Judentums‘ bekennende Kirche gegeben hätte, die verbindlich erklärt hätte: wer die Juden verwirft, verwirft Gott. Das wäre eine Theologie vor Auschwitz gewesen, die Auschwitz verhindert hätte – oder zumindest versucht hätte es zu hindern. Nach Auschwitz jedenfalls kann Marquardt es so, wie Barth es gesagt hat, nicht mehr sagen: „Zu sehr ist der Tod uns in die Fenster gestiegen (Jes. 9, 20). Auschwitz ist die Mitte des Lebens, an der auch Gott verloren ist“ (Marquardt 1996, 37). Die Objektivität des Heils, in der auch die Juden beschlossen waren, ist für ihn undenkbar geworden – weil die Subjekte, die sich von dieser ‚beschlossenen Sache‘ hätten bewegen lassen müssen, wir Christen, sie undenkbar gemacht haben, gerade für die Juden, die es doch hätten merken müssen. Für sie ist Gott ins Utopische gerückt. Wir können nicht noch einmal die Ohren geschlossen halten für das, was sie uns zu sagen haben. Wir können ihnen nur entgegenkommen, indem wir es mit ihnen offen lassen, ob Gott der Gott Israels, der Vater Jesu Christi, wirklich sein wird – ob er es will und ob er lebt.

Entgegenkommen! Mit diesem Wort ist wahrscheinlich alles gesagt, was zum Christsein nach Auschwitz zu sagen ist. In dieser Offenheit: ohne zu wissen, ob Gott uns dabei seinerseits entgegenkommen wird, ohne zu erwarten, dass Juden es nun auch ihrerseits tun werden – zu lange schon mussten sie Christen als ihre Feinde erfahren, um ihren Annäherungen nicht mit einem gehörigen Portion Misstrauen zu begegnen.

11. Wer Auschwitz sagt, muss aber auch Staat Israel sagen. Wir hörten Fackenheim: der Staat Israel ist der Beweis, dass Auschwitz nicht das letzte Wort hat und Hitler nicht doch noch posthum zum Sieger wird. Das jüdische Volk lebt. Und dieses Leben ist nicht bloß ein Überleben im Wissen, dass man eigentlich gar nicht hätte überleben dürfen. Der Staat Israel ist das Wirklichwerden eines Judentums, das sich ‚nach Auschwitz‘ – nach dem Scheitern der Assimilation und dem Scheitern einer weltabgewandten Orthodoxie – wieder findet. Die Existenz des jüdischen Staates ist die Auferstehung aus dem Tod, der dem jüdischen Volk in Auschwitz widerfahren ist. Auschwitz war das Ende des Diaspora-Judentums, ohne den Staat Israel wäre dieses Ende das Ende des Judentums überhaupt gewesen (Fackenheim 1982, 324). Wer den Juden diesen Staat nicht gönnt, ihrer militärischen Selbstbehauptung inklusive, ist also objektiv und meistens auch subjektiv Antisemit. Denn dieser will, dass die Juden sich wieder in ihre Opferrolle fügen, duldet nicht, dass sie ihr Schicksal – und damit das Schicksal ihres Gottes – in eigene Hand nehmen. Was „das jüdische Volk der Welt schuldet ist ihre Laster nicht zu ermutigen - im Falle der Schlechten, ihre Mordlust, im Falle der Guten, ihre Gleichgültigkeit, vermischt mit Heuchelei -, indem es fortfährt seine Machtlosigkeit zu tolerieren“ (304). Ohne jüdischen Staat wäre „eine ‚post-Holocaust‘ Tikkun [Heilung] der jüdisch-gojischen Beziehung nicht möglich“ (ebd.)

Marquardt hat es sich von Fackenheim sagen lassen. Auch für ihn ist „die tatsächliche Wiedergeburt eines Staates Israel im Lande der Väter im Jahre 1948, die Selbstidentifizierung seiner jüdischen Bewohner mit dem ‚alten‘, biblischen, in den Jahren 70 und 135 n. Chr. verlorengegangenen ‚Staat‘ Israel [...] ein hermeneutisches, ein Verstehen förderndes Ereignis“ (Marquardt 1999c, 182). Verstanden werden soll vor allem das „Selbstverständnis, in dem das jüdische Volk seine gegenwärtige Erfahrung von *Tötung und Errettung* auslegt“ (Marquardt 1994a, 267) Marquardt ist auch bereit von diesem jüdischen Selbstverständnis „Unerhörtes [zu] erfahren, „dass zB. die Möglichkeit und Notwendigkeit, soziale Gerechtigkeit im Nahen Osten herzustellen, katastrophaler ist, als wir es mit unsren Versöhnungsurteilen [...] meinen [weil] jüdisches Menschsein ‚um jeden Preis‘ verteidigt werden muss“ (Marquardt 1981, 309) Dabei hat er durchaus gewusst, dass der Staat Israel weit davon entfernt war das ‚theopolitische Projekt‘ zu sein, auf das er mit Juden wie Martin Buber seine Hoffnung gesetzt hatte: „Der Gesellschaft des Staates Israel steht etwas noch bevor, dass bisher nicht einmal begonnen hat, geschweige denn abgeschlossen wäre“, eine Kulturrevolution, die Staat und Gesellschaft der zionistischen Idee entsprechend verwandeln würde (Marquardt 1999b, 171) Er hat die Hoffnung darauf nie aufgegeben.

Aber können *wir* es so noch sagen? Müssen wir nicht inzwischen einsehen, dass der Zionismus als theopolitisches Projekt misslungen ist: „Die zionistische Idee, normativ – intern – gescheitert und politisch – extern – mit massiven Selbstbehauptungsproblemen belastet“ (Brumlik 2007, 150)? Einsehen, dass die Art, wie Israel sich militärisch behauptet, nicht nur nach internationalem Recht unrechtmäßig ist, sondern auch und vor allem den Palästinensern gegenüber Unrecht bedeutet? Und, auch wenn es um Selbstbehauptung geht, kontraproduktiv ist?

Ich kann es in der Tat so nicht mehr sagen. Für mich kann die ‚unaufgebbare Verbundenheit‘ mit dem Volk Israel nicht mehr bedeuten, die Kritik an der Politik des Staates Israel für mich zu behalten. Ich kann es schon deshalb nicht mehr, weil das israelische Volk in sich selber tief gespalten ist. Das bereits verlangt meine Parteinahme: für ‚Frieden jetzt‘, gegen die Regierung Netanjahu.

Gerade dann jedoch gilt immer noch das Gebot ‚unser Denken und Handeln so einzurichten‘, dass die Juden vor uns keine Angst zu haben brauchen. Ich soll bedenken, dass Fackenheims Israel-Theologie mit seiner tiefsitzenden Angst für ein ‚nach Auschwitz‘ zu tun hat, worin Juden wieder wehrlos dem Antisemitismus ausgeliefert wären. Und kann ich wirklich

behaupten, dass dieser Angst ohne Grund ist? Zu oft merke ich, wie schnell die Kritik an der Politik des Staates Israel abgeleitet in Antisemismen, die israelische Politiker mit Hitler, das jüdische Leid nach Auschwitz mit dem palästinensischen Leid nach der Gründung des Staates Israel gleichsetzen. Und zu tief steckt der Antisemitismus im kollektiv Unbewussten unserer Kultur als, dass wir uns, wenn es um den Staat Israel und die Juden geht, trauen dürfen ehrlich zu sagen, was wir denken. Unsere Sprache könnte uns verraten. Wir sollten bei allem, was wir da sagen, respektieren, dass „jüdische Existenz [...] heute in weiten Teilen der Welt in einem Selbstverständnis [besteht] als einer noch vor kurzem in Teilen grausam vernichteten Ethnie, die heute in ununterbrochener Sorge um das Fortbestehen ihres staatlichen Zentrums lebt und dieser Sorge alles andere unterordnet.“ (158) Für mich bedeutet das konkret: respektieren, dass Israel ein *jüdischer* Staat sein und bleiben will. Ich weiß, es gibt einen Widerspruch zwischen einem jüdischen und einem demokratischen Staat. Denn wie können in einem solchen Staat Nicht-Juden gleichberechtigte Bürger sein? Ich denke aber: dieser Widerspruch gegen das Recht der Juden auf einen eigenen Staat auszuspüren ist die Abstraktion, die für Juden keinen Ort hat. Sollten wir nicht die Verwirklichung der Idee der Demokratie ‚aufschieben‘, wie Marquardt die Wahrheit der Trinität aufgeschoben hat? Was aber keinen Aufschub duldet ist: ‚Nie wieder Auschwitz‘ und das heißt vor allem: Bekämpfung des Antisemitismus. Es ist auch ein Kampf im Interesse der Demokratie: die Herrschaft der Mehrheit darf nie die ‚Gleichschaltung‘ der Minderheit, die Ausschaltung der Differenz wollen.

12. Eine Theologie nach Auschwitz läuft Gefahr die Juden auf den Status von Opfern zu fixieren (Petzel 2010, 171). Sie würde dann noch einmal den Juden verweigern Subjekt einer eigenen, von uns nicht zu definierenden Existenz zu sein.

Für Marquardt bedeutete die ‚Entdeckung des Judentums‘ von Anfang an: endlich auf die Juden zu hören. Und was er da zu hören bekam war nicht nur ihr ‚Nein‘ gegen ein allzu positives Christentum. Es wurde auch eine Fülle von Erkenntnissen vermittelt, die klar machte, was uns fehlte, wenn uns die Juden fehlen – nicht zuletzt auch an Gott (Marquardt 1988, 145). Marquardt ‚lernte‘, wie arm eine evangelische Theologie ohne die jüdische Stimme war. Die von ihm organisierten jährlichen Tagungen ‚Talmud lernen‘, gemeinsam mit der Jerusalemer Talmud-Gelehrten Chana Safrai, waren die Probe aufs Exempel. Dass Israel die „Wurzel ist, die uns trägt“ (Röm. 11, 18) wurde in diesem ‚lernen‘ von Theorie zur Praxis: „Am lernen beim Judentum erkenne ich, wie tief ich mich als Christ dem jüdischen Volk *verdanke*“ (Marquardt 1998b, 120) Marquardt wird immer mehr ein Theologe, der sich aufrichtig an dem Jüdischen erfreuen kann. Er schreibt lyrisch von seiner ‚evangelischen Freude an der Tora‘ (Marquardt 1997b). Und er erfreut sich vor allem an dem, was von der christlichen Theologie als ‚jüdisch‘ diffamiert wurde: das ‚Gesetz‘, nach christlichem Verständnis eine tödliche Angelegenheit, ist „die Gottesgabe der Freiheit: für Israel, auch für uns“ (30); die vielen Vorschriften, die Juden befolgen müssen, geradezu kleinlich gemessen an dem progressiv christlichen Programm von ‚Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung‘, sind gerade „das Große an der Tora [...] dass kleinste Alltagserfahrungen mit dem lebendigen Wollen Gottes verbindet“ (27). Erfreuen lernt er sich an den Pharisäern, dem christlichen Feindbild schlechthin, das bis in unsere Alltagssprache wütet als „Schimpfwort [...] für alles und jedes, was man entweder als überheblich oder als heuchlerisch-unwahrhaftig abwerten will.“ (Marquardt 2009, 194) – und wobei man unvermeidlich an Juden denken muss. Er liest, von Juden belehrt, im Matthäus-Evangelium, was Exegeten bisher hartnäckig überlesen haben, nämlich, dass Jesus gesagt hat: ‚Auf den Stuhl des Mose haben sich die Schriftgelehrten und Pharisäer gesetzt. *Alles nun, was sie euch sagen, das tut und befolgt*‘ (Mt. 23, 2-3a) Und er lernt aus dem Talmud, wie selbstkritisch Pharisäer sich sehen konnten und wie haargenau diese Kritik passt auf das, was Jesus den Pharisäern, mit denen er sich

streitet, vorwirft. Deshalb ist das Thema nicht mehr: Jesus und die Pharisäer, sondern „Wir Christen und Jesus, der Pharisäer“. Und die eigentliche Frage ist: „was es [...] konkret für uns bedeuten sollte, auf die pharisäische Lehre vom ‚Stuhle des Mose‘ her zu hören“ (211). Diese Freude allzu laut zu bekunden ist nicht ohne Gefahr. Wir dürfen nicht so tun, als hätte es Auschwitz nie gegeben. Das jüdische Leben, worüber wir uns so begeistern können, ist weitgehend utopisch geworden, das, „was *nicht mehr* Ort in der Welt hat, [...] weil es aus seinem Ort herausgegriffen und dadurch heimatlos, ja selbst zum Utopischen gemacht worden ist“ (Marquardt 1997a, 62). Die Hoffnung, es könnte jetzt mit uns und den Juden alles ganz anders werden, stellt bestenfalls eine Utopie her, deren Verwirklichung noch aussteht. „Solchen ‚hellen‘ Utopien [etwa das einer theologisch qualifizierten kommunikativen Kultur zwischen Juden und Christen] [eignet] kaum etwas Tröstliches. Sie tragen das Zeichen des Verwirkten, des Fiktiven, des nicht-mehr. Ob in den so deklarierten Bildern die Sehnsucht und der Wunsch danach bewahrt bleibt, ein Wunsch, der dereinst vielleicht den Segen des Himmels provozieren mögen, steht dahin.“ (Petzel 1994, 248) Und auch dann wäre Auschwitz nicht ungeschehen gemacht, sind die dort Ermordeten nicht wieder lebendig geworden: „Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen“ (Horkheimer). Walter Benjamin widerspricht: „Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene [sagen wir: die Utopie] zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene [sagen wir: Auschwitz] zu einem Unabgeschlossenen machen.“ Aber, schreibt er dann: „Das ist Theologie“ (Benjamin 1991, 589) Und Theologie steht nach Auschwitz unter dem Vorbehalt: so Gott will und er lebt. Nur unter diesem Vorbehalt dürfen wir es wagen zu hoffen, was Marquardt im letzten Satz seiner Dogmatik zu hoffen wagt: „doch noch einmal als Christen aufrecht einem Gott entgegenzugehen, der dies gerade so *will* und darin: *lebt*.“ (Marquardt 1997a, 577)

Literatur

- Adorno 1963: Adorno, Th. W., Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, München 1963
 Adorno 1973: Adorno, Th. W., Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften 6, Frankfurt / M. 1973
 Adorno 1974: Adorno, Th. W., Engagement, in: Gesammelte Schriften 11 (Noten zur Literatur), Frankfurt / M. 1974
 Adorno 1991: Adorno, Th. W., Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt / M. 1991²⁰
 Barth 1960: Barth, K., Die Kirchliche Dogmatik I/2 (Die Lehre vom Wort Gottes), Zollikon-Zürich 1960
 Benjamin 1991: Benjamin, W., Über die Frage der Abgeschlossenheit der Geschichte, in: Gesammelte Schriften V-1 (Das Passagenwerk), Frankfurt / M. 1991
 Bonhoeffer 1970: Bonhoeffer, D., Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von Eberhard Bethge (Neuausgabe), München 1970
 Brumlik 2007: Brumlik M., Kritik des Zionismus, Hamburg 2007
 Fackenheim 1978: Fackenheim, E. L., The Jewish Return into History. Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem, New York 1978
 Fackenheim 1982: Fackenheim, E. L., To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought, New York 1982
 Fackenheim 1999: Fackenheim, E. L., Was ist Judentum. Eine Deutung für die Gegenwart, Berlin 1999
 Horkheimer/Adorno 1971: Horkheimer, M / Adorno, Th. W., Dialektik der Aufklärung. philosophische Fragmente, Frankfurt / M. 1971

- Marquardt 1980: Marquardt, F.-W., Christsein nach Auschwitz, in : Stöhr, M. (Hg), Glaube und Hoffnung nach Auschwitz. Jüdisch-christliche Dialoge – Vorträge – Diskussionen, Berlin 1980
- Marquardt 1981: Marquardt, F.-W., Israel, Judentum, Zionismus als Fragen an die Kirche, in: Ders., Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin, München 1981
- Marquardt 1988: Marquardt, F.-W., Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988
- Marquardt 1994a: Marquardt, F.-W., Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie Band 2, München 1994
- Marquardt 1994b: Marquardt, F.-W., Was meint: 'So Gott will und er lebt'? (unveröffentlicht)
- Marquardt 1996: Marquardt, F.-W., Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie Band 3, München 1996
- Marquardt 1997a: Marquardt, F.-W., Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie, München 1997
- Marquardt 1997b: Marquardt, F.-W., Evangelische Freude an der Tora. Vortrag auf dem Hamburger Kirchentag 1995 in der ehemaligen Talmud-Tora-Schule Grindelhof, Tübingen 1997
- Marquardt 1998a: Marquardt, F.-W., Amsterdamer Werkstattbericht, in: Hennecke, S. u. Weinrich, M. (Hg), „Abirren“. Niederländische und deutsche Beiträge von und für Friedrich-Wilhelm Marquardt, Wittingen 1998
- Marquardt 1998b: Marquardt, F.-W., 'Abirren'. Zu Erscheinungsformen des Häretischen in meiner Theologie, in: Hennecke, S. u. Weinrich, M. (Hg), „Abirren“. Niederländische und deutsche Beiträge von und für Friedrich-Wilhelm Marquardt, Wittingen 1998
- Marquardt 1999a: Marquardt, F.-W., Die Suggestion des Antithetischen. Zum Nachdenken über Theologie und Gewalt und die Bergpredigt, in : Ders., Auf einem Schul-Weg. Kleinere christlich-jüdische Lerneinheiten, Berlin 1999
- Marquardt 1999b: Marquardt, F.-W., Martin Buber als sozialistischer Zionist, in : Ders., Auf einem Schul-Weg. Kleinere christlich-jüdische Lerneinheiten, Berlin 1999
- Marquardt 1999c: Marquardt, F.-W., 'Wann stellst Du das Reich für Israel wieder?', in: Ders., Auf einem Schul-Weg. Kleinere christlich-jüdische Lerneinheiten, Berlin 1999
- Marquardt 2009: Marquardt, F.-W., Jesus der Pharisäer, in : Ders., Auf einem Weg ins Lehrhaus. Leben und Denken mit Israel. Aufsätze herausgegeben von Martin Stöhr, Frankfurt / M. 2009
- Petzel 1994: Petzel, P., Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie, Mainz 1994
- Petzel 2010, Petzel, P., '... Duft der Anschaulichkeit'. Zu Bild und Bildlichkeit in Marquardts theologischer Utopie, in: Pangritz, A. (Hg.), 'Biblische Radikalitäten'. Judentum, Sozialismus und Recht in der Theologie Friedrich-Wilhelm Marquardts, Würzburg 210
- Sölle 1973: Sölle D., Leiden, Stuttgart – Berlin 1973
- Talmud 1963: Der Babylonische Talmud. Ausgewählt, übersetzt und erklärt von Reinhold Mayer, München 1963
- Ten Boom 1997: 'En dan val ik stil....' (interview met F.-W. Marquardt), in: Ten Boom, W. H., Alleen God kan spreken. Een inleiding op het werk van Friedrich-Wilhelm Marquardt, Kampen 1997
- Weiss 1978: Weiss, P., Die Ästhetik des Widerstands, Frankfurt / M. 1978