

Wo war Gott in Auschwitz? - Feuerprobe für den jüdischen Glauben

Christoph Münz

Rabbi Zwi Hirsch Meisels, einer der wenigen hochangesehenen orthodoxen Rabbiner, die den Holocaust überlebten, berichtet von folgender Begebenheit, die sich in Auschwitz zutrug. Am Vorabend von Rosch HaShanah, dem jüdischen Neujahrsfest, im Jahre 1944 entschied der Kommandant von Auschwitz, nur jene Kinder männlichen Geschlechts im Alter zwischen 14 und 18 Jahren am Leben zu lassen, die groß und kräftig genug waren zum Arbeiten. Etwa 1600 betroffene Jungen, alles Überlebende vorheriger Selektionen, mußten sich auf einem zentralen Platz des Lagers versammeln. Es wurden zwei hölzerne Pfosten in der Erde verankert und eine Latte in einer bestimmten Höhe horizontal an ihnen angebracht. Die Jungen mußten nun alle einzeln unter dieser Latte hindurch gehen. Diejenigen, deren Kopf an die Latte reichte, oder gar überragte, wurden zurück in ihre Baracken geschickt. Alle anderen, die unter der Latte hindurch kamen, wurden in einer speziellen Baracke festgehalten, bewacht von Kapos. Ihre Zahl war um die 1400. Sie erhielten weder Essen noch Trinken, und es war klar, daß sie am Abend des nächsten Tages vergast werden sollten.

- Gemessen und für zu klein befunden -.

Am darauffolgenden Morgen, dem ersten Tag von Rosch HaShana, versuchten zahlreiche Eltern die Kapos zu bestechen, doch ihre Kinder freizulassen. Die Kapos wiesen das zurück, es sei eine genaue Zahl der Selektierten festgehalten und für jeden, der am Abend fehlen sollte, würde einer der Jungen hinzugenommen werden, die die Selektion überstanden hatten.

Unter diesen Bedingungen kam ein Jude, dessen einziger Sohn unter den für die Gaskammer bestimmten Jungen war, zu Rabbi Meisels. Der Vater hatte die Möglichkeit, die Kapos zu bestechen und seinen Sohn zu retten. Aber auch er wußte, daß dafür einer der anderen Jungen anstelle seines Sohnes würde in den Tod gehen müssen. Er fragte Rabbi Meisels um einen definitiven Rat, ob es erlaubt sei, seinen Sohn zu retten auf Kosten des Lebens eines anderen Jungen. Rabbi Meisels weigerte sich zunächst, eine Antwort zu geben. Es seien keine anderen Kollegen da, um sich - wie es der Brauch verlange - mit ihnen zu beraten und ebenfalls stünde ihm keine rabbinische Literatur zur Verfügung, um die Tradition zu befragen, wie in einem solchen Falle zu entscheiden sei. Der Vater aber bedrängte den Rabbi weiter und sprach: "Rabbi, du mußt mir eine endgültige Antwort geben, denn noch ist es Zeit, das Leben meines Sohnes zu retten".

Rabbi Meisels dachte nun, es sei vielleicht erlaubt, wenn die Kapos eventuell doch davor zurückschrecken würden, einen anderen Jungen an die Stelle des Sohnes zu setzen. Andererseits könnten die Kapos natürlich auch aus Furcht vor den Deutschen tatsächlich einen anderen Jungen ersatzweise inhaftieren. Aufgrund dieses Zwiespaltes sah sich der Rabbi letztlich nicht in der Lage, dem Vater eine eindeutige und bindende Antwort zu geben und beschwor den Vater, ihn nicht weiter mit seinen Fragen zu bedrängen. Daraufhin sagte der Vater: "Rabbi, ich habe getan, wozu die Torah mich verpflichtet. Ich habe um halachische (religiös-gesetzmäßige) Unterweisung durch einen Rabbi ersucht. Es gibt keinen anderen Rabbi hier. Wenn du mir nicht sagen kannst, daß ich meinen Sohn auslösen darf, dann ist es offensichtlich, daß du dir selber nicht sicher bist, ob das Gesetz es erlaubt. Denn wenn du sicher wärest, daß es erlaubt ist, du hättest es mir fraglos mitgeteilt. So sind für mich deine Ausflüchte gleichbedeutend mit der klaren Entscheidung, daß es mir verboten ist, so zu handeln. Mein einziger Sohn wird sein Leben verlieren in Übereinstimmung mit der Torah und der Halacha. Ich akzeptiere das Gebot des Allmächtigen in Liebe und mit Freude. Ich werde nichts tun, um ihn auszulösen auf Kosten eines anderen unschuldigen Lebens, denn so lautet das Gebot der Torah".

Rabbi Meisels berichtet, daß den ganzen folgenden Tag von Rosch HaShana über der Vater umherlief, zumeist still und dann immer wieder vor sich hin murmelnd, daß er seinen einzigen Sohn geopfert habe zur Verherrlichung des Namen Gottes - kiddusch haShem, in Übereinstimmung mit dem Willen des Allmächtigen und Seiner Torah. Er betete, daß seine Entscheidung und sein Tun ebenso von Gott angenommen werden möge, wie die Bindung Isaaks durch Abraham, einem zentralen Motiv in der Liturgie von Rosch Hashanah.

Diese Episode aus dem 'Königreich der Nacht' - eine der am besten verbürgten, bekanntesten und in der englischsprachigen Literatur meistzitierten Episoden - demonstriert in erschütternder Weise nicht nur die Perfidie der nazistischen Tötungsmaschinerie, sondern dokumentiert vor allem eine der für Juden und Judentum charakteristischsten und typischsten Reaktions- und Verhaltensweisen, die offenbar selbst in der Konfrontation mit einem jedes Maß übersteigenden Mordterror aktuell geblieben waren: die tiefverwurzelte Dominanz religiös geprägter Denk- und Verhaltensweisen.

Zuallermeist ist uns überhaupt nicht bewußt, daß im Rahmen der Vernichtung des europäischen Judentums der Anteil des westeuropäischen und hoch assimilierten Judentums der Zahl der Opfer nach einen geringeren Umfang einnimmt als die Zahl der jüdischen Opfer Osteuropas, die in ihrer überwiegenden Mehrheit dem traditionell-orthodoxen, und damit zutiefst religiösem Judentum des Shtetls entstammte. "Es ist

geschätzt worden", schreibt der orthodoxe Rabbiner Irving Greenberg, "daß mehr als achtzig Prozent der Rabbiner, jüdischer Gelehrter und Talmud-Schüler, die 1939 noch lebten, 1945 tot waren. Neunzig Prozent des Osteuropäischen Judentums - das biologische und kulturelle Herzstück des Judentums - wurden vernichtet. Die Nazis suchten nicht bloß Juden, sondern das Judentum selbst [und damit eben auch jüdische Tradition und Religion, cmz] zu vernichten". Wenn nun also ein beträchtlicher Teil der Juden in den Ghettos und Lagern dem traditionell-religiösen Judentum angehörten, dann ist es keineswegs verwunderlich, daß ihr Denken und Verhalten selbst unter den Bedingungen eines nie zuvor gekannten Terrors maßgeblich von traditionell-religiösen Mustern geleitet wurde.

Die zwei zentralen traditionellen Verhaltensformen und die auf ihnen fußenden theologischen Deutungen in der Konfrontation mit dem Leid in und an der Geschichte während der zurückliegenden vieltausendjährigen Geschichte des Judentums sind dabei im wesentlichen: Kiddush haSchem, die Heiligung des Namen Gottes, die jüdische Form des Martyriums, und Mipnej Chata'enu, unserer Sünden wegen geschah..., ein biblisch begründetes Verständnis eines unmittelbaren Tat-Ergehen-Zusammenhangs. ("Sünde-Strafe-Theologie"). Wann immer es in der jüdischen Geschichte zu leidvollen Katastrophen kam - sei es die Zerstörung des Tempels in Jerusalem, die Vertreibung ins Exil, Verfolgungen und Pogrome während der Kreuzzüge im Mittelalter, die kollektive Vertreibung aus Spanien und Portugal im 15. Jhd., bis hin zu den Pogromen der Neuzeit - immer finden wir theologische Reflexionen, die den Ermordeten den Status von Märtyrern zusprachen, die für den jüdischen Glauben gestorben sind, oder aber die Katastrophen wurden als Folgen, als Strafen eigenen, sündigen Fehlverhaltens vor Gott interpretiert. Und beide dieser handlungsrelevanten und sinndeutenden Muster reichen bis in die irrealen Realität der Ghettos und Lager während der Jahre 38-45 hinein, wie etwa die Geschichte von Rabbi Meisels über jenen Vater und seinen Sohn belegen.

Obwohl wir mittlerweile abertausende gut dokumentierter ähnlicher Beispiele kennen, obwohl also, in einem Satz gesagt, die religiös motivierten Verhaltensweisen und religiös geprägten Verstehens- und Deutungsmuster von Juden während des Holocaust einen zentralen Aspekt des Geschehens insgesamt repräsentieren, spielt er in der Forschung hierzulande nicht die geringste Rolle, – weder in der Theologie noch in den Geschichtswissenschaften - so als ob diese Ereignisse und Zeugnisse schlicht nicht existierten.

Machen wir einen Sprung in die Zeit nach 1945, denn ab Mitte der 60er Jahre tritt doch eine gewaltige Wende im religiösen jüdischen Denken ein und es entwickelte sich ein geschichtstheologischer Diskurs im Judentum, der zu einem der zentralen, umfassendsten und kontinuierlichsten Diskurse um die Deutung des Holocaust im

innerjüdischen Kontext überhaupt werden sollte; ein Diskurs dazu, der trotz seiner fundamentalen Bedeutung im jüdischen Denken der Gegenwart im deutschsprachigen Raum bislang so gut wie keine Aufmerksamkeit gefunden hat.

Das Ringen nämlich mit der offenbar völligen Sinnlosigkeit von Auschwitz, das Nachdenken über eine mögliche Antwort auf all die bedrängenden Fragen nach einer (religiösen) jüdischen Identität post Auschwitz und jüdischer Erinnerung an Auschwitz, die Diskussion dieser originär jüdischen Problematik einer Deutung des Holocaust nahm innerhalb des Judentums seinen Ausgang und findet zentralen Niederschlag in den Werken der sogenannten 'Holocaust-Theologen'. In ihren seit Mitte der 60iger Jahre erscheinenden Büchern - und noch viel mehr in der lang anhaltenden Debatte um sie -, werden die Fragen und Probleme um eine jüdische Identität und die angemessene Form der Erinnerung formuliert und diskutiert. Namentlich zu nennen sind hierbei hauptsächlich: Ignaz Maybaum, Richard Lowell Rubenstein, Emil Ludwig Fackenheim und Eliezer Berkovits - die vier Klassiker unter den Holocaust-Deutern - und in ihrer Folge vor allem dann Arthur Allen Cohen, Irving Greenberg und - mit Einschränkungen - Mark Ellis.

Gemäß der Einzigartigkeit des Holocaust und seiner neuen Qualität an Katastrophalität gelangen die jüdischen Denker nach 1945 jedoch nahezu übereinstimmend zu der Einsicht, dass die traditionellen Muster – Kiddisch Haschem und Mipnej Chata' neu – erstmals, nachdem sie über Tausende von Jahren hinweg ihren sinnstiftenden Zweck erfüllt haben, nicht mehr hinreichend sein können.

Zaghaft zunächst wie etwa der 1897 in Wien geborene, zu den Gründern des Leo-Baeck-Institutes in London gehörende Rabbiner Ignaz Maybaum, der in seinem 1965 erschienen Buch 'The Face of God after Auschwitz', den traditionellen Sünde-Strafe Gedanken dahingehend modifiziert, indem er sagt, das jüdische Volk sei nicht um der eigenen Sünden willen verfolgt und vernichtet worden, sondern stellvertretend um der Sünden der nicht-jüdischen Völker willen. Entschieden und radikal dann der 1924 in New York geborene Reformrabbiner Richard Lowell Rubenstein im Jahre 1966, der in seinem Buch 'After Auschwitz' erkennt, wie sehr das traditionelle Sünde-Strafe Muster potentiell eine originär jüdische Rechtfertigung des Holocaust liefert, die er für unerträglich hält. Rubenstein sieht statt dessen im Holocaust einen Beweis dafür, daß es Gott, so wie ihn die jüdische Tradition als Herrn der Geschichte bekennt, nicht gibt. Er verkündet eine jüdische Gott-ist-tot-Theologie – und sorgt mit seinen Thesen im amerikanischen Judentum für einen Paukenschlag. Oder der 1900 in Siebenbürgen geborene, in Israel wirkende orthodoxe Rabbiner Eliezer Berkovits, der noch am ehesten versucht, die Gerechtigkeit und Güte Gottes zu retten. Er entwirft eine an den sogen. Gottesknechttexten von Jesaja anknüpfende Freiheitstheologie und weist darauf

hin, daß Gott bisweilen sein Angesicht vor der Welt verbirgt - hester panim -, um Raum für die Freiheit des Menschen zu schaffen. Das Leid und das Böse sind gewissermaßen die Kehrseite und Konsequenz dieser Freiheit, ohne die es keine geschichtliche Entfaltung des Lebens im Rahmen der Schöpfung geben könnte. So gesehen lautet die entscheidende Frage nicht „Wo war Gott in Auschwitz“, sondern wo war der Mensch?!

Es ist hier leider nicht die Zeit, all diese ungemein beeindruckenden Positionen dieser jüdischen Herkules-Kämpfer des Geistes und der Seele sowie die ungemein intensive Diskussion innerhalb des Judentums um die Positionen dieser Denker ausführlicher vorzustellen. Einen von ihnen aber möchte ich doch zu Wort kommen lassen, weil er innerjüdisch vielleicht der bedeutsamste, wirkungsreichste war – und weil er von allen zeitlebens am tiefsten mit Deutschland verbunden und mit Christen im Dialog stand und nicht zuletzt, aufgrund einer seiner Lehrer, Franz Rosenzweig und Martin Buber. Ich spreche von dem Philosophen Emil Ludwig Fackenheim

1970 veröffentlichte der in Halle/Saale geborene, damals in Kanada, später dann bis zu seinem Tod im September 2003 in Jerusalem lebende Rabbiner und Philosoph Emil Ludwig Fackenheim, sicher einer der bedeutendsten jüdischen Philosophen der Gegenwart, ein Schüler von Buber und Rosenzweig, sein Buch "God's Presence in History", das zweifelsohne als Klassiker des gegenwärtigen jüdisch-religiösen Denkens bezeichnet werden kann.

Am Beginn von Fackenhaims Ringen um Gott und die jüdische Existenz steht das Ungenügen an dem traditionellen Deutungsmuster von Kiddusch Haschem, der Heiligung des Namen Gottes. Denn sogar die Möglichkeit des Martyriums sei, so Fackenheim, von den Nazis zunichte gemacht worden. Anders als etwa die Juden zur Zeit der Kreuzfahrer, denen zumindest die Wahl blieb ent-weder mittels der Taufe ihre Rettung zu erwirken, oder aber mit dem 'Shma Yisrael' auf den Lippen würdevoll für ihren Glauben zu sterben, gab es für Juden in Auschwitz keine solche Wahl:

"Die Jungen und die Alten, die Gläubigen und die Ungläubigen wurden hingeschlachtet ohne Unterschied. Kann es ein Martyrium geben, wo es keine Wahl gibt? ... Torquemada zerstörte Körper, um Seelen zu retten. Eichmann suchte die Seelen zu zerstören, bevor er die Körper zerstörte. ... Auschwitz war der größte, diabolischste Versuch, der je unternommen wurde, um das Martyrium selbst zu morden und ... allem Tod, das Martyrium eingeschlossen, seiner Würde zu berauben".

Fackenheim betont, gleich den meisten anderen Holocaust-Deutern, dass es aussichtslos, ja gar blasphemisch sei, für Auschwitz eine befriedigende kausale Erklärung, einen Zweck, Sinn, oder Absicht entdecken zu wollen. Das Überleben der

Juden als Juden, so Fackenheim, werde nicht davon abhängen, eine Erklärung für den Holocaust zu finden, wohl aber davon, eine Antwort auf die katastrophalen Ereignisse geben zu können.

In faszinierenden Gedankengängen entwickelt Fackenheim seine – wenn man so will – geschichts-theologische Interpretation des Holocaust. In entschiedener Betonung der singulären Bedeutung des Holocaust und in Ablehnung der traditionellen Rechtfertigungsmuster (unserer Sünden wegen; jüdisches Martyrium) münden seine Überlegungen in dem radikalen und originären Gedanken, dass nur eine erneute Offenbarung Gottes in der Geschichte die schier unmöglich gewordene Existenz des Juden im Schatten von Auschwitz noch ermöglichen kann. Mitten aus dem Höllenszenario von Auschwitz her, so Fackenheim, ertönt die "gebietende Stimme Gottes" und spricht:

"Juden ist es verboten, Hitler einen posthumen Sieg zu verschaffen. Ihnen ist es geboten, als Juden zu überleben, ansonsten das jüdische Volk unterginge. Ihnen ist es geboten, sich der Opfer von Auschwitz zu erinnern, ansonsten ihr Andenken verloren ginge. Ihnen ist es verboten, am Menschen und an der Welt zu verzweifeln und sich zu flüchten in Zynismus oder Jenseitigkeit, ansonsten sie mit dazu beitragen würden, die Welt den Zwängen von Auschwitz auszuliefern. Schließlich ist es ihnen verboten, am Gott Israels zu verzweifeln, ansonsten das Judentum untergehen würde. ... Und ein religiöser Jude, der seinem Gott treu geblieben ist, mag sich gezwungen sehen, in eine neue, möglicherweise revolutionierende Beziehung zu Ihm zu treten. Eine Möglichkeit aber ist gänzlich undenkbar. Ein Jude darf nicht dergestalt auf den Versuch Hitlers, das Judentum zu vernichten, antworten, indem er selbst sich an dieser Zerstörung beteiligen würde. In den alten Zeiten lag die undenkbare jüdische Sünde im Götzendienst. Heute ist es die, auf Hitler zu antworten, indem man sein Werk verrichtet."

Diesen unbedingten Aufruf zum jüdischen Überleben und zur Sinnhaftigkeit jüdischer Geschichte, den Fackenheim an anderer Stelle als das "614.Gebot" bezeichnet hat, bindet er in eine geschichtstheologische Konzeption der jüdischen Geschichte ein, innerhalb dessen er dem Holocaust einen ähnlich fundierenden Rang einräumt, wie dem Exodus und der Sinai-Offenbarung. Alle drei Ereignisse - Exodus, Sinai-Offenbarung, und der Holocaust bzw. die gebietende Stimme von Auschwitz mit ihrem 614. Gebot, sind für ihn "Wurzelerfahrungen", die das jüdische Volk im Lauf seiner Geschichte gemacht hat. Und ähnlich wie Exodus und Sinai-Offenbarung sowohl grundlegende Bedeutung für das jüdische Verständnis von Geschichte und Gedächtnis hatten und demzufolge in Fest, Ritual und Liturgie seit Jahrtausenden erinnernd vergegenwärtigt

werden, ebenso werde der Holocaust im jüdischen Gedächtnis erinnernd bewahrt werden müssen.

Der Friedensnobelpreisträger und Auschwitz-Überlebende Elie Wiesel berichtet folgende Geschichte: "Im Königreich der Nacht nahm ich an einem sehr merkwürdigen Prozeß teil. Drei fromme und gelehrte Rabbiner hatten beschlossen, über Gott zu Gericht zu sitzen wegen des Blutbades unter seinen Kindern." In erregter Diskussion erhoben sie verbittert Anklage gegen Gott, der sein Volk dem Vergessen und somit den Mördern anheim gegeben habe; Gott komme seinen Bundesverpflichtungen gegenüber den Juden in sträflicher Weise nicht nach. Nach dem Prozeß, in dessen Verlauf Gott schuldig gesprochen wurde, sagte einer der Rabbiner in Anbetracht der untergehenden Sonne, es sei Zeit zum Gebet. Und sie senkten ihre Köpfe und beteten.

Eine andere Geschichte Elie Wiesels erzählt ebenfalls von einer Gruppe von Juden, die in einem der Vernichtungslager sich zum Gebet versammelten. Und einer unter ihnen sprach: "Pst! Betet nicht so laut, Gott hört sonst, dass es noch Juden gibt, die leben!"

Wenn es im Blick auf die Frage nach dem jüdischen Glauben nach Auschwitz einen gemeinsamen Grundzug fast aller jüdischen Holocaust-Theologien gibt, so ist es am ehesten noch der des Protests, des Protests gegen Gott, der Anklage wider Gott, wie sie etwa in dem von Elie Wiesel geschilderten Beispiel deutlich wird. Denn fast alle an der Debatte beteiligten jüdischen Denker ringen mit Gott und der Geschichte ihres Volkes, sie machen Gott den Prozeß und zugleich beten sie auch zu ihm. Sie üben einen gebundenen Protest: Sie trotzen Gott um Gottes willen; sie protestieren gegen Gott, vor Gott, für Gott.

Der Gedanke, Gott zur Verantwortung zu ziehen, ihn vor Gericht zu stellen, weil er sein Volk nicht wie im Exodus in die Freiheit geführt, sondern den Mördern preisgegeben habe, hat Rabbiner David Blumenthal in seinem 1993 veröffentlichten Buch „Facing the Abusing God: A Theology of Protest“ in besonders drastischer Weise formuliert. Blumenthal vergleicht das Verhalten Gottes gegenüber Israel mit dem Mißbrauch von Kindern durch ihre Väter. Gott habe sein Kind, das Volk Israel, mißbraucht. Dieser Mißbrauch sei nicht zu erklären oder zu verteidigen, vielmehr ist er sinnlos und irrational. Israel, so Blumenthal, solle daher die Schuld nicht bei sich selbst suchen (kein mipnej chata'enu), sondern müsse wie ein mißbrauchtes Kind lernen, die eigene Verletzung, die eigene Wut und Enttäuschung herauszuschreien. Es müsse sein Trauma bearbeiten, vom eigenen Vater mißbraucht worden zu sein. Diese Arbeit, so Blumenthal, ist ein therapeutischer Prozeß. Der Vater ist als Schuldiger zu benennen, ja, anzuklagen. Im Verlauf dieses therapeutischen Prozesses solle Israel Gott

entgegenhalten: "Übe Reue, Herr! Tue Buße!" Um einen erwachsenen, reifen Zugang zu diesem Gott und Vater zu finden, müssen wir, so betont Rabbi Blumenthal, auch seine dunkle Seite akzeptieren und lernen, mit ihr umzugehen. Wir dürfen sie nicht dadurch verdrängen, daß wir nur das Liebe und Gute an Gott zulassen und das Böse von ihm abspalten. Blumenthal verweist darauf, daß bereits der Prophet Jesaja Gott beide Seiten zugestanden habe: "Ich bin der Herr, es gibt keinen anderen; Ich forme das Licht und schaffe die Dunkelheit; Ich mache Frieden und erschaffe das Böse; Ich bin der Herr, der all diese Dinge tut." (Jes. 45, 6 u.7)

Wo war Gott in Auschwitz? Und was heißt jüdischer Glaube nach Auschwitz? Für die Herausforderungen, für all die Spannungen, Fragen und Probleme, die diese Fragen bergen, kann es aus jüdischer Sicht gewiss keine eindeutigen Antworten und erst recht keine endgültigen Lösungen geben. Vielleicht aber wird sich diese scheinbare Schwäche - und was heißt schon Schwäche angesichts dieser Herausforderung - als die eigentliche Stärke jüdischen Denkens und Glaubens erweisen - und was heißt schon Stärke angesichts dieser Herausforderung.

Es ist eines der markantesten Kennzeichen des jüdischen Ringens um die Gottesfrage nach Auschwitz, Bereiche miteinander zu verbinden, die dem herkömmlichen Denken als schwer vereinbar gelten: Geschichte *und* Religion, Transzendenz *und* Immanenz, Glaube *und* Wissen, Ethnizität *und* Religiosität. Verpflichtet auf diese, wie Buber es einmal formulierte, "Einheit der Gegensätze" zeichnete sich religiöse Praxis und Reflexion im Judentum von je her aus im Mut und in der Kraft zur Kontradiktion, zum Widersprüchlichen und mithin zum Fragmentarischen. Diese Form der religiösen Praxis und Reflexion glättet nicht und läßt, wo nötig, das Unvereinbare in seiner äußersten Spannung nebeneinander stehen – so beispielsweise wie es der Schriftsteller Andre Schwarz-Bart in einem bereits 1962 erschienenen Roman („Der Letzte der Gerechten“) in Form eines Gebets formuliert hat:

„Und gelobt. Auschwitz. Sei. Maidanek. Der Ewige. Treblinka. Und gelobt. Buchenwald. Sei. Mauthausen. Der Ewige. Belzec. Und gelobt. Sobibor. Sei. Chelmno. Der Ewige. Ponary. Und gelobt. Theresienstadt. Sei. Warschau. Der Ewige. Wilna. Und gelobt. Skarzysko. Sei. Bergen-Belsen. Der Ewige. Janow. Und gelobt. Dora. Sei. Neuengamme. Der Ewige. Pustkow. Und gelobt...“

Die Kraft zum Fragmentarischen und zur Kontradiktion bedingen das Offenhalten der Frage und die Frag-Würdigkeit jeder Antwort. Diese Haltung fordert eine Form von Wissen ein, die sich zugleich ihres Nicht-Wissens immer bewußt bleibt, fordert eine Form von Glauben ein, die auch dem eigenen Unglauben, dem Zweifel und den Fragen Raum läßt. Vor diesem Hintergrund sind alle Antworten, die die jüdischen Denker nach Auschwitz entwickeln, als Antworten zu begreifen, die die Fragen nicht vergessen

machen - nicht vergessen machen wollen; Antworten, die nicht beruhigen, sondern die Fragen, die hinter ihnen stehen, gar noch verschärfen; Antworten, die die alten Fragen immer neu stellen.

„Und warum betest du zu Gott, wenn du weißt, daß man seine Antworten nicht verstehen kann?“, fragte einmal der kleine Elie Wiesel den Küster von Sighet. Dieser antwortete: „Damit er mir die Kraft gebe, richtige Fragen zu stellen.“

Und nicht selten werden die Fragen zu An-Fragen, Rück-Fragen - nicht nur an den Menschen, sondern auch – wie wir gesehen haben – an Gott; sie machen die Klage im Gebet zur An-Klage wider Gott; machen das Gebet zum Protest und den Protest zum Gebet. Rückfrage, Anklage und Protest aber stellen die Geschichte - und damit auch den Herrn der Geschichte - vor die Schranken des Gerichts. Diese Haltung, die in Hiob ihr Vorbild findet, entspricht der dialogischen Grundstruktur der jüdischen Religion und einem auf Gegenseitigkeit beruhenden Bundesverständnis. Insbesondere die Positionen der jüdischen Holocaust-Theologen spiegeln immer wieder auch die Überzeugung wider, daß die eigene Religion, der eigene Glaube und schließlich auch Gott sich zu ver-antworten haben vor dem, was in der Geschichte geschieht, zu ver-antworten haben vor dem Schrecken der Geschichte. Die Verwurzelung jeder Antwort in der Ver-antwortung verweist wiederum in die Ethik. Hierin dokumentieren sich der lebens- und handlungsbezogene existenzielle Gehalt jüdischer Religiosität und damit auch die orthopraktische Dimension des Judentums insgesamt.

Dieses Ineinander von theologischer Reflexion und ethisch orientierter Religionspraxis, die im Gebet mündet und von der sie ihren Ausgang nimmt, die mehr Fragen an Gott hat, als Antworten für den Menschen parat hält, die sich dem Leid der Menschen und dem Schrecken der Geschichte wachen Auges zuwendet, ohne mit theologischen Besitzständen den Schrei der gequälten Kreatur und Schöpfung zu übertönen, dieses vielschichtige Ineinander kleidet sich schließlich gemäß der dialogischen Struktur jüdischer Religiosität sehr oft in narrative Gewänder. Die jüdischen Versuche, den Schrecken der Geschichte zu bannen, münden selbst wiederum nicht selten in Geschicht-en. Geschicht-en erzählen und Geschicht-te erzählen liegen hier eng beieinander. Und die in Geschicht-en erzählte Geschicht-te mündet wiederum nicht selten im Gebet.

Wie eng dieser Zusammenhang – die Schrecken der Geschichte, der Versuch, diesen Schrecken in Geschichten zu bannen, und das Ganze in einer spirituellen Haltung zu tun, die man im weitesten Sinne mit Gebet umschreiben könnte – wie eng und wie tief

dieser Zusammenhang bereits in der jüdischen Tradition verankert ist, belegt die nachfolgende chassidische Geschichte, mit der ich schließen möchte:

„Wenn der Großrabbi Israel Baal-Schem-Tow sah, daß dem jüdischen Volk Unheil drohte, zog er sich für gewöhnlich an einen bestimmten Ort im Walde zurück; dort zündete er ein Feuer an, sprach ein bestimmtes Gebet, und das Wunder geschah: Das Unheil war gebannt.

Später, als sein Schüler, der berühmte Maggid von Mesritsch, aus den gleichen Gründen im Himmel vorstellig werden sollte, begab er sich an denselben Ort im Wald und sagte: Herr des Weltalls, leih mir dein Ohr. Ich weiß zwar nicht, wie man ein Feuer entzündet, doch ich bin noch imstande, das Gebet zu sprechen. Und das Wunder geschah.

Später ging auch der Rabbi Mosche Leib von Sasow, um sein Volk zu retten, in den Wald und sagte: Ich weiß nicht, wie man ein Feuer entzündet, ich kenn' auch das Gebet nicht, ich finde aber wenigstens den Ort, und das sollte genügen. Und es genügte: Wiederum geschah das Wunder.

Dann kam der Rabbi Israel von Rizzin an die Reihe, um die Bedrohung zu vereiteln. Er saß im Sessel, legte seinen Kopf in beide Hände und sagte zu Gott: Ich bin unfähig, das Feuer zu entzünden, ich kenne nicht das Gebet, ich vermag nicht einmal den Ort im Walde wiederzufinden. Alles, was ich tun kann, ist, diese Geschichte zu erzählen. Das sollte genügen. Und es genügte.“

Was immer Juden - gläubige wie ungläubige - während der Jahre 1938 bis 1945 getan, gebetet oder an Geschichten erzählt haben mögen: Es genügte nicht, die Bedrohung wurde nicht vereitelt, kein Wunder geschah. Davon erzählen die Überlebenden und ihre Zeugnisse, daran erinnern sie - auch uns - unaufhörlich, hiervon handeln ihre Geschichten. Indem sie solches aber tun, liefern sie einen Beleg dafür, dass sowohl die Gottesfrage nach Auschwitz wie auch die Erinnerung an eine solche Katastrophe letztlich jenen Regeln folgt, die seit Jahrtausenden die Wandlungsfähigkeit und das Überleben jüdischer Religion und jüdischen Gedächtnisses gewährleisten haben – und dies sicher auch in Zukunft tun werden.

(© COPYRIGHT 2018 beim Autor)

LITERATURHINWEISE

Zum Thema jüdischer Holocaust-Theologie insgesamt, deren Einbettung in jüdisches Denken sowie dessen Relevanz für jüdisches Erinnern und Gedenken siehe vor allem:

Christoph Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*. Gütersloh 1995

Eine etwas ausführlichere Darstellung der Positionen von Rubenstein, Fackenheim und Greenberg sowie eine Reflektion darüber, was die Holocaust-Theologie über das Wesen des jüdischen Gedächtnisses und jüdischer Erinnerung aussagt, findet man hier:

Christoph Münz, *Der Holocaust, das Judentum und die Erinnerung. Anmerkungen zu innerjüdischen Deutungen des Holocaust und der Zentralität des Gedächtnisses im Judentum*. In: COMPASS Online-Extra Nr. 3, 2005, <https://www.compass-infodienst.de/Christoph-Muenz-Der-Holocaust-das-Judentum-und-die-Erinnerung.248.0.html>

Gleiches findet man auch in einem anderen, weitgehend gleichlautenden Text, der jedoch im letzten Drittel vor allem auf die Frage eingeht, inwieweit jüdisches Erinnern sich von christlichem Erinnern unterscheidet:

Christoph Münz, *Der Holocaust, die Erinnerung und das Judentum. Zur Unterscheidung von jüdischem und christlichem Gedächtnis*. In: JCRelations.net (Online-Journal des Internationalen Rates der Christen und Juden, ICCJ), http://www.jcrelations.net/Der_Holocaust_die_Erinnerung_und_das_Judentum.2279.0.html

Es gibt eine einzige deutschsprachige Anthologie, die einen recht guten Querschnitt der Originalstimmen präsentiert, die an der Debatte um die jüdische Holocaust-Theologie beteiligt waren. Leider ist der verdienstvolle Band derzeit nur antiquarisch zu erhalten:

Michael BROCKE/Herbert JOCHUM (Hrsg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, München 1982 (unveränderte Neuauflage Gütersloh 1993).

Wer vor allem an der Frage nach den Spezifika jüdischen Erinnerns interessiert ist, dem sei vor allem ans Herz gelegt:

Yosef Hayim Yerushalmi: *Zachor! Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1988