

Jüdisch-theologisches Denken nach Auschwitz : ein Versuch seiner Darstellung [1]

Autor(en): **Schreiner, Stefan**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **36 (1980)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961208>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

JÜDISCH-THEOLOGISCHES DENKEN NACH AUSCHWITZ — EIN VERSUCH SEINER DARSTELLUNG (1)

von Stefan Schreiner

Jüdisch-theologisches Denken nach Auschwitz — das meint die Frage nach den Wirkungen und Konsequenzen, die die Vernichtung des europäischen Judentums während der Nazizeit, für die hier der Begriff «Auschwitz» steht, im Blick auf den jüdischen Glauben und das jüdisch-theologische Denken der Gegenwart gehabt hat und nach wie vor hat. (2) Selbstverständlich sind Antworten des Glaubens auf geschichtliche Ereignisse — und mit solchen Antworten haben wir es hier zu tun — keineswegs alles, was zur Erklärung der Ursachen und Wirkungen, der Gründe und Folgen eben solcher geschichtlichen Ereignisse herangezogen werden kann oder gar darf. Und jeder, der sich bei der Untersuchung und Deutung geschichtlicher Ereignisse nur auf Aussagen, Antworten des Glaubens stützte, wäre nicht nur schlecht beraten, sondern triebe zugleich auch grossen Missbrauch; denn Antworten des Glaubens sind immer individuelle Antworten. Man darf sie daher nicht verallgemeinern. Antworten des Glaubens sind immer auch subjektive Antworten. Man darf sie daher auch nicht verobjektivieren. Doch bevor wir uns einigen solcher Antworten des Glaubens auf die Vernichtung des europäischen Judentums zuwenden können, scheinen mir einige Vorbemerkungen notwendig zu sein, die die Voraussetzungen dieser Antworten umreissen sollen.

I.

«Theologie», schreibt E. Fackenheim, «ist der Versuch, einen kohärenten Bericht vom religiösen Glauben zu geben. Jüdische Theologie ist der Versuch, solchen Bericht vom jüdischen Glauben zu geben.» Und er fügt sodann hinzu: «Wie jede andere Religion (und Religion meint hier soviel wie gelebte Glaubensweise) braucht das Judentum eben auch eine Theologie. Natürlich hat es durchaus Zeiten gegeben, in denen das Ju-

dentum keine Theologie hervorgebracht hat. Dies freilich deshalb, weil die Unmittelbarkeit des Glaubens in solchen Zeiten stark genug gewesen ist, um dessen intellektuelle Erklärung praktisch überflüssig zu machen. Heute indessen fehlt es an derartiger Unmittelbarkeit (des Glaubens).» (3)

Warum? Zwei Ereignisse haben die jüdische Tradition und die Antworten des Glaubens, die sie gegeben hat, in Frage gestellt: der Holocaust, die Vernichtung des europäischen Judentums in unserem Jahrhundert einerseits und die Gründung des Staates Israel andererseits. (4) Nicht dass durch diese beiden Ereignisse der Glaube selbst in Zweifel gezogen oder aber auf ein neues Fundament gestellt worden ist, wohl aber verlangt er — so scheint es — heute als Antwort auf jene beiden Ereignisse nach anderen als denen, die die Tradition bisher auf geschichtliche Ereignisse gegeben hat. (5) Einschränkend muss jedoch hinzugefügt werden, dass es durchaus nicht selbstverständlich und allgemein anerkannt ist, dass Holocaust und Gründung des Staates Israel auch etwas mit dem Glauben zu tun haben, also auch Fragen an das theologische Denken stellen. (6) Dennoch bleibt aber zumindest der Holocaust auch für jene, die das genannte theologische Problem nicht sehen oder nicht mehr sehen können, ein anthropologisches Problem, ein Problem, das sehr scharf die Frage nach dem Menschen stellt. Es ist dies ein Problem, das vielleicht schon damit angedeutet werden kann, dass doch die Mörder von Auschwitz für sich in Anspruch genommen haben, Menschen zu sein, während sie ihren Opfern, den Juden — und in ähnlicher Weise auch den Zigeunern —, das Menschsein radikal abgesprochen haben. Auf dieses anthropologische Problem, das sich sowohl in der entsetzlichen Schizophrenie der Mörder ausspricht, die E. Wiesel so meisterhaft beschrieben hat, (7) als auch im Ringen der Opfer, die menschliche Würde zu wahren, wie es uns immer wieder in der Responsenliteratur entgegentritt, (8) kann hier nicht eingegangen werden. Dies würde einen eigenen Aufsatz erfordern. (9)

Doch kehren wir zu unserem eigentlichen Thema zurück!

Um das jüdisch-theologische Denken nach Auschwitz — und das «nach Auschwitz» bezieht sich hier nicht auf eine chronologische Einordnung, sondern charakterisiert vielmehr den Inhalt dieses Denkens — verstehen zu können, muss man sich m.E. nun dreierlei zuvor klarmachen:

Erstens muss man sich vor Augen halten, dass diejenigen, die an der Ausarbeitung jüdischer Theologie nach Auschwitz Anteil haben, fast ausnahmslos selber die Hölle eines Konzentrations- oder Vernichtungslagers überlebt haben oder ihr gerade noch rechtzeitig entfliehen konnten. In jedem Falle aber sind es Menschen, die von dem Holocaust

direkt, persönlich betroffen waren, betroffen sind. Insofern müssen wir die Bücher und Aufsätze zu unserem Thema zunächst einmal als persönliche Zeugnisse des Glaubens, der Rechenschaft über diesen Glauben betrachten, in denen die Autoren versuchen, ihr eigenes Schicksal, aber auch das der Brüder reflektierend zu bewältigen, um damit leben zu können. Gerade dieser persönlich-individuelle Charakter der hier relevanten Arbeiten verbietet es, vor allem den Nichtbetroffenen oder Nachgeborenen, die Aussagen der Betroffenen als Argumente im Für und Wider der Meinungen auszunutzen. Als Nichtbetroffenen ist es uns nur erlaubt, respektvoll die Stimme der Betroffenen zu hören. Sie zu kritisieren, meine ich, haben wir kein Recht. Sie eigennützig als Argumentationshilfen auszunutzen, ist eine Beleidigung derer, die ihre Stimme als Betroffene erhoben haben. (10)

Zweitens muss man sich vergegenwärtigen, dass das überlieferte Judentum keine Dogmen im Sinne konfessionell verbindlicher Glaubenssätze kennt. (11) Von daher ist die Frage, was denn diese Theologie zu einer jüdischen Theologie macht, nicht ohne weiteres schnell zu beantworten, wie man angesichts der jeweiligen Individualität und zugleich Vielfalt der diesbezüglichen theologischen Aussagen eigentlich gar nicht von *der* jüdischen Theologie nach Auschwitz reden kann. Diese Theologie ist im Grunde so vielfältig, wie sich Autoren dazu geäußert haben. Was sie verbindet, ist zum einen das Thema, die theologische Reflexion der eigenen, grösstenteils persönlichen Geschichte, zum anderen die Tatsache, dass sie sich diesem Thema als Juden stellen, also aus dem Bewusstsein der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk, zum Judentum heraus schreiben. (12)

Drittens muss man sich klarmachen, dass geschichtliche Ereignisse für den jüdischen Glauben, also eben auch für die jüdische Theologie als eine Reflexion über diesen Glauben, eine wesentlich andere und ungleich grössere Bedeutung haben, als man das im Blick auf den christlichen Glauben sagen kann.

Christlicher Glaube ist durch die ein für allemal geschehene Selbstoffenbarung Gottes in dem als Messias-Christus geglaubten Jesus von Nazareth begründet. Diese Selbstoffenbarung wird zugleich als die ganze Offenbarung Gottes begriffen. Neben ihr gibt es keine, kann es keine andere oder zusätzliche Offenbarung geben.

Den jüdischen Glauben hingegen begründet keine Selbstoffenbarung Gottes, sondern eine Zusage: «Ich bin da.» (Ex 3,14). Es ist dies die Zusage des gebietenden Gottes, von dem L. Baeck sagte: Er ist der nie

Offenbarte und doch immer Offenbarende. (13) Es ist dies die Zusage immer neuer Gegenwart des fernen und zugleich nahen Gottes (Jer 23,23). Schauplatz der Begegnung des gebietenden Gottes mit dem Menschen, dem geboten wird, ist die Geschichte. Die geschichtlichen Ereignisse, so ist es mir zumindest aus den Zeugnissen jüdischen Glaubens immer wieder deutlich geworden, im kleinen wie im grossen, sind Offenbarung, sind Weisen der Anrede Gottes an den Menschen. Sache des Menschen ist es, die Botschaft der geschichtlichen Ereignisse zu vernehmen und auf sie der Torah, der Weisung Gottes gemäss zu antworten. Dahinter steht die Glaubensüberzeugung, dass in aller Geschichte der gebietende und seine Anwesenheit verheissen habende Gott stets präsent ist, ja nicht nur präsent ist. Dahinter steht die Überzeugung, dass es keine Geschichte gegen Gott oder an Gott vorbei gibt oder gegen kann; denn «Er ist da!».

Was aber macht man mit einer Geschichte, mit einem geschichtlichen Ereignis wie dem Holocaust? Wo ist Gott in dieser Geschichte gewesen?

Damit sind wir nun schon bei der zentralen Frage aller Bemühungen, das kollektive wie das individuelle, persönliche Schicksal zu bewältigen, im Glauben, theologisch zu bewältigen, angekommen. Es geht um die Frage nach der Theodizee, der Rechtfertigung Gottes angesichts millionenfachen Leidens und Gemordetwerdens. Wie kann man da heute noch von der Anwesenheit Gottes in der Geschichte reden? Ja, kann man heute überhaupt noch von Gott reden? Warum hat Gott, wenn alle Geschichte seine Geschichte ist, es zugelassen, dass so viele Millionen Unschuldiger grausam vernichtet worden sind? Ist diese Geschichte nicht eher ein Beweis für die Abwesenheit, oder gar Nichtexistenz Gottes? Wie kann man da heute noch glauben? Welchen Sinn soll das so vielfache Leiden haben, erst recht das Gemordetwerden? Kann es überhaupt einen Sinn darin geben? Was heisst daher, Jude zu sein, und zu bleiben, und dies nach oder trotz Auschwitz? (14)

Fragen über Fragen brechen hier auf. Nur mit grossem Ernst kann man sie zunächst einmal hören, ohne sie gleich mit einer vorschnellen Antwort zur Seite schieben zu dürfen. Sind dies auch Fragen, die letztlich nicht nur jüdisch-theologisches Denken und jüdischen Glauben betreffen, so sollen doch im Folgenden, dem Thema gemäss, nur jüdische Antworten auf sie vorgetragen werden, die dennoch keineswegs nur Juden etwas zu sagen haben. Der Übersichtlichkeit halber seien diese Antworten unter vier Gesichtspunkten hier zusammengefasst. Dabei bin ich mir selbstverständlich im klaren, mit diesen vier Gesichtspunkten keineswegs die Breite und Vielfalt der gegebenen Antworten erschöpft zu haben.

II.

Ist Auschwitz einmalig in der jüdischen Geschichte? (15)

Um jedem möglichen Missverständnis vorzubeugen, zuerst ein Wort zur Klärung des Begriffes der Einmaligkeit; geht es doch hier nicht um die Einmaligkeit des geschichtlichen Ereignisses. Als geschichtliches Ereignis ist Auschwitz, da sich Geschichte ja nicht wiederholt, wie jedes andere geschichtliche Ereignis auch selbstverständlich einmalig. Aber in diesem Sinne wird das Wort «einmalig» hier gar nicht verstanden. Vielmehr steht hier die Frage an, ob Auschwitz vom Problem her gesehen, das es an den Glauben stellt, einmalig ist, oder ob es eben von diesem Problem her durchaus mit anderen Ereignissen der jüdischen Geschichte verglichen werden darf. Immerhin war die jüdische Geschichte ja seit mehr als zwei Jahrtausenden die Geschichte vom Leiden seines Volkes, eine Leidens-, eine Passionsgeschichte. Von daher liegt es natürlich nahe zu fragen: Stellen die Implikationen des Holocaust (s.o.Anm. 14) gegenüber den Implikationen anderer Katastrophen der jüdischen Geschichte ganz neue, neuartige, bisher nicht aufgebrochene Fragen an den jüdischen Glauben, mithin an die Reflexion über ihn?

Die Meinungen hierüber sind durchaus geteilt; insofern ist die Reduktion des Problems der Einmaligkeit bei A. u. R. Eckardt (a.a.O.S. 420) auf die Frage: «In welchem Sinne kann die Endlösung als einmalig gedeutet werden?» eine vorschnelle Einengung des Problems. Setzt sie doch m.E. voraus bzw. nimmt es als gegeben hin, dass der Holocaust auch von seinen Implikationen her einmalig ist. Gerade gegen diese Ansicht ist jedoch verschiedentlich Widerspruch laut geworden, was A. u. R. Eckardt offensichtlich übersehen haben.

Gewiss, für Theologen wie E. Fackenheim (16) und R. Rubenstein (17) ist der Holocaust etwas radikal Neues («*radically different*»), etwas von Grund auf Neues (und daher mehr als nur «*unprecedented*»), also mit allen bisherigen Katastrophen der jüdischen Geschichte schlechterdings nicht Vergleichbares. E. Wiesel führte diese Einsicht bekanntlich dazu, mit 1945 eine neue Ära («*our era*») beginnen zu lassen, die Zeit «*after the Holocaust*», während er die Zeit davor als «*before the Holocaust*» charakterisiert. (18)

Ganz anderer Ansicht sind hingegen Theologen wie A. J. Heschel und E. Berkovits. Berkovits schreibt beispielsweise: «Das jüdische Schicksal in den Vernichtungslagern unseres Jahrhunderts steht wohl hinsichtlich der Grösse der Vernichtung, der unvorstellbaren Grausamkeit und unüberbietbaren Unmenschlichkeit als einmalig in der Menschheitsgeschichte

da. Dennoch ist es wichtig sich klarzumachen, dass das eben dadurch aufgeworfene Glaubensproblem im Gesamtzusammenhang jüdischen Schicksals keineswegs einmalig ist. Vom Problem her gesehen hatten wir unzählige Auschwitz': Es gab die beiden Zerstörungen des Jerusalemer Tempels und die Zerstreung Israels; es gab die Zerstörung der bedeutenden spanischen Judenheit (1492). Es gab das Chmielnitzkij-Massaker im 17. Jahrhundert, und, unserer Gegenwart näher, die Petljura-Pogrome... Doch das Glaubensproblem der Überlebenden jeder dieser Katastrophen war nicht von dem unterschieden, dem wir uns heute gegenübergestellt sehen.» (19)

Wieder anders sieht das Problem I. Maybaum, ein aus Berlin stammender Reformrabbiner und Schüler Franz Rosenzweigs. Für ihn hatte der Holocaust zwei «Vorläufer», nämlich die beiden Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Daher nennt er den Holocaust «den dritten *Churban*». (NB: mit dem hebräischen Wort *churban* werden sonst nur die beiden Zerstörungen des Jerusalemer Tempels bezeichnet.) «Ein *churban* aber», schreibt I. Maybaum, «ist eine Zerstörung, die eine alte Ära beendet und eine neue Ära eröffnet.» (20) Dies gilt freilich weniger in rein chronologischer Betrachtung als vielmehr im Blick auf den jeweiligen Inhalt, die Qualität einer Ära. Maybaum versteht den *churban* daher als Umschlagen in eine neue Qualität und verknüpft ihn dabei mit dem Gedanken an einen geschichtlichen Fortschritt. Darauf aber werden wir unten noch zurückkommen.

Sicher ist das nicht alles, was zum Thema «Einmaligkeit» zu sagen ist. Deutlich ist indessen geworden, dass die hier nebeneinandergestellten Meinungen sowenig miteinander in Einklang gebracht wie gegeneinander ausgespielt werden können, will man sie nicht entwerten. Jede steht so für sich, jede muss für sich genommen und respektvoll gewürdigt werden.

Hinsichtlich der Konsequenzen jedoch, die sich aus diesen Meinungen ergeben, scheint mir, wenn es um deren Verständnis geht, das hilfreich zu sein, was der polnische Philosoph H. Elzenberg unter dem Stichwort «*eschatologia*» am 26.8.1945 in seinem philosophischen Tagebuch notiert hat, wenngleich er hier nicht nur die jüdische, sondern zugleich die gesamte Menschheitsgeschichte im Blick hatte: «Seit einiger Zeit gebe ich immer mehr dem Gedanken in mir Raum, dass die Menschheit möglicherweise den Gipfelpunkt ihrer Entwicklung, sei es der kulturellen, sei es sogar der Entwicklung als biologische Gattung, bereits überschritten hat und dass jetzt der Niedergang beginnt...

Das Symptom dieser Katastrophe scheint hier vor allem das zu sein, was Currel, — ich spreche hier von seiner *«Fille sauvage»* —, «die morali-

sche Anarchie» genannt hat, was man etwa so beschreiben kann : Vernichtung (...) jeglicher moralischer Bindungen, vorerst im Kampf der Gruppen, später — und das immer schärfer — im Kampf der Individuen gegeneinander. Wenn davon auch nicht die Erkenntnistätigkeit, die bekanntlich ausgezeichnet mit der Barbarei zusammenleben kann, betroffen ist, so droht doch der Verfall oder ganz und gar das Verschwinden der als «das geistige Leben» verstandenen Kultur.

Es stellt sich hier die Ausgangsfrage: Ist der heutige Zustand in der erwähnten Hinsicht seinem Wesen nach viel schlimmer als das, was sich in der Geschichte der Menschheit schon so viele Male ereignet hat? Wenn nämlich nicht, dann ist die Kultur nicht bedroht: hat sie jenes nicht vernichtet, lässt sie sich auch jetzt nicht vernichten. Daher meine ich: auf weite Strecken hin war die Vergangenheit ebenso schlimm wie die Gegenwart... (...) und welche triumphalen Blütezeiten auf dem Gebiete des Geistes haben jene teuflischen Exzesse (in der Vergangenheit) begleitet! (...) Wenn man sich das vor Augen führt, wächst zwar die Furcht vor der Natur des Menschen, aber die Angst um die Zukunft wird kleiner: Hat die Menschheit Melos und Artaxata ausgehalten, wird sie auch Oradour und Auschwitz aushalten.

Es bleiben jedoch zwei Zweifel. Der erste: In den Verbrechen dieses Krieges ist etwas, was sie in beunruhigender Masse von den schlimmsten bisherigen unterscheidet. Erschauern lässt ihre (...) technische Perfektion, ihre Inanspruchnahme der Wissenschaft und der grössten Kräfte des Geistes... und die totale Billigung des Verbrechens. Das wirkt mit Nachdruck den Gedanken auf (...), dass der Tod mythischer Täuschungen und ein unverschleierte Blick auf die Wirklichkeit unvermeidlich nicht nur zu bösen Taten, sondern zum Auslöschen jeglichen moralischen Bewusstseins führen. Daher der zweite Zweifel: In der Leidenschaft, mit der heute alle die Deutschen verdammen, spürt man nicht immer reine Aufrichtigkeit; in den Augen vieler wären deren Methoden gar nicht so schlecht, wenn sie sie nur gegen ihre eigenen Feinde anwenden könnten. Auch fällt es mir nicht leicht, die Befürchtung zu zerstreuen, dass die Deutschen keineswegs nur irgendeine Ausgeburt der Menschheit waren, nach deren Ausschluss Besserung zu erwarten steht, sondern dass sie ein Vortrupp waren, und dass auf dem Wege, den sie gewiesen haben, bei der nächsten Auseinandersetzung bereitwillig viele von denen gehen werden, die sie (sc. die Deutschen) verdammt haben.» (21) Um Missdeutungen dieser Sätze den Boden zu entziehen, sei noch einmal — nachdrücklich — betont: geschrieben wurden diese Sätze am 26.8.1945!

Doch zurück zu unserem Thema.

III.

Was hat Gott mit Auschwitz zu tun? (22)

Mit dieser Frage berühren wir eines der beiden Kernprobleme, wenn ich recht sehe, dem sich alle jüdische Theologie nach Auschwitz gegenübergestellt sieht (das zweite folgt unter Punkt IV); und nichts lässt sich m.E. so schwer darstellen, wie gerade die Antworten, die hierzu gegeben worden sind. Jedes aus dem Zusammenhang gerissene Zitat wie auch jede verkürzende Zusammenfassung, da sie ja kaum alle Aspekte berücksichtigen kann, bedeuten letztlich eine Manipulierung der Meinung eines Autors und öffnen jenem Missbrauch, auf den eingangs aufmerksam gemacht worden ist, Tor und Tür (vgl. bes. Anm. 25).

Für diejenigen nun, die wie jene Theologen davon ausgehen, dass auch die Vernichtung der Juden in unserem Jahrhundert hinsichtlich der daraus resultierenden Glaubensprobleme durchaus Präzedenzfälle gehabt hat, folgt nun konsequenterweise: Man muss jetzt eben die Präzedenzantworten suchen, das heisst jene, die frühere Generationen auf die vergleichbaren Katastrophen folgenden Fragen gegeben haben.

Im Vorfeld dieser Überlegungen spielen m.E. zwei Sätze eine entscheidende Rolle; zum einen Jes 45,6-7, zum anderen Amos 3,2.

In Jes 45,6-7 heisst es: «Ich bin der Ewige und keiner sonst, der Licht bildet und Dunkel schafft, der Heil wirkt und Böses schafft. Ich bin es, der Ewige, der all dies tut!»

Bis zur letzten Konsequenz ist hier ausgesprochen, was es heisst, dass Gott allein der Gott aller Geschichte ist. Gott allein ist es, der in aller Geschichte nicht nur gegenwärtig, sondern eben auch und vor allem am Werke ist. So haben es die Generationen der Alten verstanden und nicht nur das Gute, das Heil, sondern auch das Böse, das Unglück als Werke Gottes hingenommen. (23) So haben sie die Katastrophen, die über sie hereinbrachen, als Gerichte Gottes ertragen; denn – und hier erhält der Satz aus dem Amosbuche sein Gewicht: «Nur euch habe ich erwählt aus allen Sippen der Erde; darum ahnde ich an euch alle eure Vergehungen.» Und die Alten haben darauf geantwortet: *mippne chata'enu*, wegen unserer Sünden werden wir bestraft. (24)

Darf, kann man dies aber auch noch im Hinblick auf den Völkermord von Auschwitz sagen? Hiesse das nicht, die Einsatzgruppen und Exekutionskommandos, die Mörder und ihre Anstifter zu Ausführungsorganen eines göttlichen Geschichtsplanes machen?

Soweit ich sehe, verteidigt im Hinblick auf Auschwitz niemand den Satz *mippne chata'enu*, wegen unserer Sünden werden wir bestraft. Hingegen besteht über die zweite Frage, das heisst die Frage, ob die Henker von Auschwitz Ausführungsorgane eines geschichtlichen Planes Gottes gewesen sind, durchaus Meinungsverschiedenheit. Während I. Maybaum um des Glaubens an den allgegenwärtigen und allwirksamen Gott willen bereits ist, es hinzunehmen, ja anzunehmen, dass Gott auch bei der Vernichtung der Juden am Werke war, (25) lehnt R. Rubenstein schon den Gedanken daran von Grund auf ab. In seinem schon genannten Buche «*After Auschwitz*» berichtet Rubenstein von einem Gespräch mit Propst Heinrich Grüber gerade über dieses Thema. (26) Während des Gespräches, so Rubenstein, habe Propst Grüber genau dieselbe Ansicht vertreten, die auch I. Maybaum zu akzeptieren bereit ist. Dies habe ihn, Rubenstein, geradezu schockiert: «Wenn ich an Gott als den allmächtigen Autor des geschichtlichen Dramas und an Israel als Sein erwähltes Volk glaubte, dann müsste ich Propst Grübers Schlussfolgerung akzeptieren, dass es Gottes Wille war, dass Hitler sechs Millionen Juden ermorden liess. Unmöglich könnte ich an einen solchen Gott glauben, noch könnte ich nach Auschwitz an Israel als das erwählte Volk Gottes glauben» (a.a.O.S. 46).

Das eigene Erleben, die geschichtliche Erfahrung zwingt Rubenstein zu einer Konsequenz, die vor 1800 Jahren bereits Elischa ben Avujah ebenfalls aufgrund eigenen Erlebens gezogen hat. (27) In Talmud Bavli, Chullin 142a heisst es: Elischa ben Avujah sagte: Ich sah einen Knaben, der auf Geheiss seines Vaters einen Baum bestieg, ein Vogelnest ausnahm und dabei die Vogelmutter über den Jungen wegfliegen liess, aber vom Baume fiel und sich dabei das Genick brach. Der Knabe hatte zwei Gebote erfüllt: das der Elternehrung (Ex 20,12) und das der Schonung der Vogelmutter (Dt 22,6-7) und büsste dabei sein Leben ein, obwohl auf diese beiden Gebote der Lohn des langen Lebens auf Erden zugesagt ist. Dann fasste Elischa ben Avujah seine Enttäuschung darüber in die Worte: *let din we-let dajan!* Es gibt keinen Richterspruch und keinen Richter! (28) Mit Rubensteins Worten: *God is dead!*

Die geschichtliche Erfahrung machte Rubenstein, ebenso wie Elischa ben Avujah, praktisch zum A-theisten. Was ihm bleibt, ist die religiöse Gemeinschaft der Juden, seine Theologie aber kennt keinen Gott mehr, sie ist im wahrsten Sinne des Wortes gott-los. (29)

Gegen diese a-theistische Konsequenz spricht mit grossem Nachdruck E. Berkovits. Natürlich lehnt auch er ganz entschieden den Satz *mippne chata'enu*, wegen unserer Sünden..., ab. (30) Ja, die Vernichtung der

Juden, schreibt er, «war ein absolutes Unrecht», aber, so fügt er hinzu: «Es war ein von Gott zugelassenes Unrecht!» (31) Wie ist das zu verstehen?

Berkovits verweist an dieser Stelle auf die Lehre vom *hester panim*, vom Verbergen des Angesichtes Gottes, einer Vorstellung, die bereits in der hebräischen Bibel angelegt ist. (32) *Hester panim* meint dabei zweierlei. Das Verbergen des Angesichtes kann zum einen ein Ausdruck des Zornes Gottes sein. So heisst es etwa in Dt 31,17-18:

«Mein Zorn wird an jenem Tage gegen sie entbrennen, ich werde sie vergessen und mein Angesicht vor ihnen verbergen... Ja, an jenem Tage werde ich mein Angesicht verbergen wegen all des Bösen, das sie getan haben, indem sie sich anderen Göttern zuwandten.»

Das Verbergen des Angesichtes kann zum anderen meinen, dass Gott sein Angesicht verbirgt vor dem Bösen, das ein Mensch verübt hat. Nicht weil ihn das Leiden des Menschen, dem Böses zugefügt worden ist, nicht interessiert, sondern weil er auf die Umkehr dessen, der das Unrecht getan hat, hofft. In grösster Kürze ist dies ausgesprochen in Ez 33,11:

«So wahr ich lebe, spricht der Ewige, dein Herr: Ich habe keinen Gefallen am Tode des Übeltäters, sondern daran, dass sich der Übeltäter von seinem Wege abkehrt und lebt...»

Aber gerade das Verbergen des Angesichtes in dieser Situation und aus diesem Grunde schafft für den leidenden Menschen die grösste Qual. Konnte E. Wiesel Gott dennoch in jenem am Galgen hängenden Kind erkennen und so die Anwesenheit Gottes in Auschwitz erfahren, (33) erlebten andere Auschwitz als absolute, totale Gottesferne, als Abwesenheit Gottes. Aus dieser Erfahrung heraus sind wohl auch Sätze wie die folgenden gesprochen: «Tagaus, tagein schrien wir nach einem Zeichen der Gegenwart Gottes... Wir suchten ihn und fanden ihn nicht... Gott war nicht da in unserer unbeschreiblich furchtbaren Lage. Wir waren allein, von Gott und Menschen verlassen.» (34)

Unwillkürlich fühlt man sich hier an den 44. Psalm erinnert, (35) dessen letzte Verse lauten: «Wach auf! Warum schläfst du, o Gott? Erhebe dich, und verstosse uns nicht für immer. Warum verbirgst du dein Angesicht, vergisst unser Elend und unsere Leiden? (...) Erhebe dich, komme uns zu Hilfe, in deinem Erbarmen erhöre uns!»

E. Berkovits antwortet auf diese Erfahrung: «Ist es doch gerade Gottes Langmut mit dem Ungerechten wie dem Gerechten, welche die allergrösste Tragödie des Daseins schafft. Gottes Gnade und Langmut, gerade seine

Liebe zum Menschen (auch dem, der Unrecht begeht) führen notwendig dazu, dass manche Menschen einem Schicksal überlassen werden, das als Gleichgültigkeit Gottes gegenüber der Gerechtigkeit und dem menschlichen Leiden erfahren wird.» Und er fügt dann hinzu : «Wenn der Mensch nicht durch die Hand des Menschen umkommen soll, (...) darf Gott nicht seine Vorsehung seiner Schöpfung entziehen. Er muss in der Geschichte gegenwärtig sein. Gleichzeitig muss Gott sich fernhalten, damit der Mensch sein kann. Da seine Abwesenheit notwendig ist, ist sein Angesicht verhüllt, und Unschuldige leiden ; da seine Gegenwart notwendig ist, wird das Böse nicht letztlich triumphieren ; deshalb gibt es Hoffnung für die Menschheit. Trotz seiner Langmut ist Gott nicht gleichgültig. Es gibt einen Richterspruch und einen Richter in der Weltgeschichte !» (36)

(Wird fortgesetzt.)

ANMERKUNGEN

- (1) Bei dem Aufsatz handelt es sich um eine leicht überarbeitete und um Anmerkungen bereicherte Fassung eines Referates, das am 22.2.1979 im Rahmen der Vortragsreihe «Die Kristallnacht und ihre Folgen», veranstaltet von der Israelitischen Religionsgemeinde zu Leipzig und der Arbeitsgemeinschaft Kirche und Judentum, in Leipzig gehalten worden ist.
- (2) Einen ersten Versuch, einiges zu diesem Thema zusammenzutragen, habe ich unternommen in meinem Beitrag «Die Vernichtung des europäischen Judentums im Spiegel jüdisch-theologischen Denkens der Gegenwart», in : «Als die Synagogen brannten...» Kristallnacht und Kirche, Magdeburger Arbeitshefte für Ökumene und Mission 1 (1978), S. 33-52 = epd-Dokumentation 45-46 (1978), S. 21-31. Vgl. zum Thema auch P. Schindler, *Religious Faith after the Holocaust*, in : SIDIC 7 (1974), Heft 3, S. 24-30 ; S. T. Katz, *Faith after the Holocaust : Four Approaches*, in : *Encyclopaedia Judaica Year Book 1975/6*, S. 92-105 ; I. Greenberg, *Judaism and Christianity after the Holocaust*, in : JES 12 (1975), S. 545ff. ; A. u. R. Eckardt, Christentum und Judentum : die theologische und moralische Problematik der Vernichtung des europäischen Judentums, in : EvTh 36 (1976), S. 406-426. Das in diesem Zusammenhang ebenfalls wichtige Buch von E. Fleischner (ed.), *Auschwitz : Beginning of a New Era ? Reflections on the Holocaust*, New York 1977, ist mir bisher nur von Cl. Thomas Besprechung in : Freiburger Rundbrief 29 (1977), Nr. 109-112, S. 117-118, her bekannt. Ebenso sind mir die Referate, die zu diesem Thema auf dem Kirchentag im Juni in Nürnberg gehalten worden sind, bislang nicht zugänglich geworden.
- (3) *An Outline of Modern Jewish Theology*, in : J. Neusner (ed.), *Understanding Jewish Theology*, New York 1973, S. 153-162. 153.
- (4) S. T. Katz, a.a.O.S. 92.
- (5) Diese Ansicht, die von Theologen wie E. Fackenheim, R. Rubenstein oder I. Maybaum vertreten wird, ist allerdings keineswegs unwidersprochen geblieben. Vgl. etwa E. Berkovits, *Faith after the Holocaust*, New York 1973, S. 86-91 ; J. Neusner, *The Implications of the Holocaust*, in : *Understanding Jewish Theology*, S. 179-193. bes. S. 192-193 ; oder auch A. J. Heschel, *The Earth is the Lord's*, New York 1950.

- (6) Eine Theologisierung des Staates Israel vermeidet sogar E. Fackenheim, *Jewish Faith and the Holocaust*, in: *Commentary* 46 (Aug. 1968), S. 30-36, bes. S. 31-32. Im übrigen kann auf dieses diffizile Problem hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu aber etwa A. J. Heschel, *Israel — an Echo of Eternity*, New York 1969, S. 43-88.119-122, und Fr. W. Marquardt, *Die Juden und ihr Land*, Hamburg 1975.
- (7) «Man kann der Oberschicht oder dem Mittelstand entstammen, eine erstklassige Erziehung erhalten haben, Eltern und Nachbarn achten, Museen besuchen und an Kulturveranstaltungen teilnehmen, eine Rolle im öffentlichen Leben spielen und eines Tages beginnen, Männer, Frauen und Kinder zu ermorden, ohne Zögern und ohne Schuldgefühl. Man kann seinen Revolver auf lebendige Zielscheiben abfeuern und sich nichtsdestoweniger am Versmass eines Gedichtes, an der Komposition eines Bildes erfreuen... Man kann den Sohn vor den Augen des Vaters foltern und sich weiterhin als kulturvollen und religiösen Menschen betrachten, und dazu noch von einem friedlichen Sonnenuntergang am Meer träumen.» (*One Generation after*, New York 1972, S. 10). Dieselbe entsetzliche Schizophrenie findet man immer wieder bestätigt, wenn man K. Moczarskis, *Rozmowy z katem* (Gespräche mit dem Henker), Warszawa 1978, liest; hier hört man sie aus dem Munde eines Mörders, nämlich Jürgen Stroops.
- (8) Jener Literatur, die darüber Auskunft gibt, was «jüdisches Leben» während der Nazizeit bedeutete, wie M. Wyschogrod, *The Law: Jews and Gentiles*, in: P. D. Opsahl u. M. H. Tenenbaum (ed.), *Speaking of God Today — Jews and Lutherans in Conversation*, Philadelphia 1974, S. 3-14.3-4, gemeint hat. Man vergleiche dazu die Beispiele bei A. Guttman, *Human insights of the Rabbis particularly with respect to the Holocaust*, in *HUCA* 46 (1975). Erwähnung verdienen hier aber auch Marek Edelmans erschütternde Zeugnisse in: H. Krall, *Dem Herrgott zuvorkommen*, dt. von H. Schumann, Berlin 1979.
- (9) Vgl. zu diesem Thema E. Fackenheim, *The Human Condition after Auschwitz*, in: *Understanding Jewish Theology*, S. 165-175.
- (10) In seinem nachgelassenen Aufsatz «In den Wind Gesprochen» verbietet es Jean Améry geradezu allen, über den Holocaust zu reden, «die nicht mit uns im Abgrund gewesen sind. Nur wir haben Hitler erlebt, nicht die jungen Assistenten in den Seminaren für Zeitgeschichte.» (zitiert nach dem Mitschnitt einer Rundfunklesung).
- (11) L. Baeck, *Hat das überlieferte Judentum Dogmen?* in: *Aus drei Jahrtausenden*, Tübingen 1958, S. 12-27.
- (12) Dass nicht einmal das *Schema 'Jisra'el* (Dt 6,4) etwas alle hier zu nennenden Theologen Verbindendes darstellt, beweist R. Rubensteins jüdische «Gott-ist-tot-Theologie», in der nur noch die «community of Israel», die «people-hood», als das der Existenz des einzelnen allein Sinngebende in den Mittelpunkt gerückt ist (*After Auschwitz*, Indianapolis 1966, S. 68).
- (13) *Dieses Volk — jüdische Existenz*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1955, S. 132.
- (14) Vgl. hierzu auch die Aufzählung der Implikationen des Holocaust bei S.T. Katz, a.a.O.S. 93.
- (15) Vgl. dazu auch A. u. R. Eckardt, a.a.O.S. 420-421.
- (16) Vgl. dazu S.T. Katz, a.a.O.S. 97-98, und L. Rubinoff, *Auschwitz and the Theology of the Holocaust*, in: *Speaking of God today*, S. 121-143, bes. S. 139-140.142.
- (17) A.a.O.S. 223, vgl. dazu a.a.O.S. 153-154, und S.T. Katz, a.a.O.S. 94-95.
- (18) A. u. R. Eckardt, a.a.O.S. 421.
- (19) *Faith after the Holocaust*, S. 89-90.
- (20) *The Face of God after Auschwitz*, London 1965, S. 32. Vgl. dazu auch S.T. Katz, a.a.O.S. 99.
- (21) *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porzadku czasu*, Kraków 1963, S. 339-341.
- (22) Vgl. dazu auch meinen in Anm. 2 erwähnten Beitrag, a.a.O.S. 42-46/ S. 26-27.
- (23) Zum Problem vgl. auch E. Berkovitz, a.a.O.S. 128-129, und E. E. Urbach, *The Sages — their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975, S. 436-444.511ff.

- (24) Über die Auswirkungen der Leiden auf die jüdische Frömmigkeit, vorab im Mittelalter, informiert A. Millgram, *Jewish Worship*, Philadelphia 5732/1971, S. 446-464.
- (25) A.a.O.S. 67. Maybaum wagt hier nicht nur den Satz «Hitler war ein Instrument, das Gott als Instrument benutzte zu reinigen, zu läutern, zu strafen eine sündige Welt...», sondern geht noch einen Schritt weiter. Er sieht Hitler so wie einst Jeremia den Zerstörer Jerusalems, Nebukadnezar, und formuliert daher parallel zu Jer 25,9; 27,6; 43,10: «*Hitler, My Servant!*» (a.a.O.S. 67). Welcher Missbrauch kann mit diesen Sätzen getrieben werden, löst man sie aus ihrem Zusammenhang und benutzt man sie verallgemeinernd als Argumentationshilfe!
- (26) Unter der Überschrift «*The Dean and the Chosen People*», a.a.O.S. 47-58.
- (27) Auf diese Parallele verweist auch S.T. Katz, a.a.O.S. 94. Als «*typos*» spielt Elischa ben Avujah auch bei E. Berkovits eine Rolle (a.a.O.S. 96-97), der ihn hier neben Ivan Karamazov stellt.
- (28) Zu demselben Schluss kommt auch A. Donat, *The voice of the ashes* (zit. bei A. u. R. Eckardt, a.a.O.S. 419).
- (29) Vgl. sein Buch «*After Auschwitz*», S. 68.
- (30) A.a.O.S. 94.
- (31) A.a.O.S. 89. E. Wiesel (zit. bei A. u. R. Eckardt, a.a.O.S. 419-420) aber fragt sich: «Es (holocaust) kann weder mit ihm (Gott) noch ohne ihn erklärt werden. Ich weiss immer noch nicht, warum der Mensch die Grausamkeit gewählt hat, und ich weiss auch nicht, warum Gott diese Wahl zugelassen hat.»
- (32) A.a.O.S. 94-107.
- (33) Die Nacht zu begraben, Elischa, Esslingen o.J. S. 93. Von der Anwesenheit Gottes ist – trotz scheinbarer gegenteiliger Erfahrung – überzeugt auch E. Fackenheim, *God's Presence in History*, New York 1970, S. 31. Zu den Konsequenzen, die Fackenheim daraus zieht, siehe weiter unten.
- (34) A. Donat, *The voice of the ashes* (zit. bei A. u. R. Eckardt, a.a.O.S. 419). Vgl. dazu E. Wiesel, *Der Schwur von Kolvillág*, dt. von M. Venjakob, Wien 1976, S. 28: Auf die Frage des Kindes nach der «Rolle Gottes in den Lagern» antwortet der Vater: «Der Henker und das Opfer haben beide Grund, an Gott zu zweifeln.» Ähnlich hören wir in Marek Edelmans Erinnerungen von einem Dialog zwischen Mietek Dab und seinem Vater. Hier fragt der Vater: «Wo ist denn Gott? Siehst du nicht, was los ist? Siehst du nicht, dass Gott schon lange nicht mehr hier ist? Selbst wenn es ihn gibt» – der Alte senkte die Stimme –, «dann ist er auf ihrer Seite.» (H. Krall, a.a.O.S. 139).
- (35) Den übrigens auch Berkovits (a.a.O.S. 95ff.) in diesem Zusammenhang zitiert.
- (36) A.a.O.S. 117ff. (zitiert in der Übersetzung von A. u. R. Eckardt, a.a.O.S. 419).