

„Wo war Gott in Auschwitz?“

Zur innerjüdischen Theozieedebatte im Hinblick auf die Shoah

1. „Ich“ und die Frage

Von der Frage nach Gott in Auschwitz soll, darf, ich hier reden, hier in München, der einstmaligen „Hauptstadt der Bewegung“, unweit des Ortes, wo die Vernichtungstrategie ihren Anfang genommen hat. Ich¹, ein Zeitgenosse zwar, aber kein Zeitzeuge, ein Erlebender der Kriegszeit zwar, aber kein Überlebender der Todesmaschinerie, ein Angehöriger der sogenannten Zweiten Generation, deren Väter das unheimliche Geschehen ihrer Zeit wahrnahmen oder nicht wahrnehmen wollten.

Meine persönliche Erinnerung geht in die frühe Kindheit, in der ich im Vorgarten des Hauses meiner Eltern in der Nähe von Berlin spielte oder auch mit meiner Mutter und dem älteren Bruder einen Besuch in Berlin machen konnte, um mit Spielsachen zurückzukehren, eine scheinbar heile Welt also, wenn sich nicht bald auch das kindliche Auge an die fallenden „Christbäume“ der letzten Kriegsphasen gewöhnen mußte. Erst viel später konnte und kann ich rückblickend bedenken, daß zur gleichen Zeit damals zahllose Kinder ihren Eltern entrissen, gequält und getötet wurden, ein Kontrast, der mir immer besonders bewußt geworden ist, wenn ich in der Gedenkstätte Yad wa-Schem in Jerusalem den dunklen, mit der endlosen Namensnennung erfüllten, erschütternden Raum der Erinnerung an die Kinder besuchen konnte.

Ich soll hier über Reflexionen im Judentum sprechen, ich ein Christ, dazu ein katholischer Priester und Theologe, obwohl ich immer mehr einsehen mußte, daß die Geschichte der christlichen Kirchen ein außerordentliches Ausmaß an Schuld aufgehäuft hat, an Desinteresse und Teilnahmslosigkeit angesichts des jüdischen Schicksals, vor allem aber auch in den jahr-

¹ Zum Rekurs auf das „Ich“ vgl. u.a. J.B. METZ, Im Angesichte der Juden, in: CONCILIUM 5, 1984 (282-309): „Als christlicher Theologe angesichts von Auschwitz 'Ich' sagen: dies dient nicht etwa der Stilisierung der theologischen Individualität, sondern der Sensibilisierung für die konkrete Verantwortung, für die konkrete Krisensituation, in der gegenwärtige christliche Theologie steht und sich um die Findung und Bezeugung der Wahrheit des Evangeliums - nach Auschwitz - müht“. Vgl. auch das Motto im Beitrag von N. RECK, Der Gott der Täter. Subjektverbergung, Objektivismus und die Unschuldskurse in der Theologie, in: K. von KELLENBACH - B. KRONDORFER - N. RECK (Hg.), Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah, Darmstadt 2001 (29-45), 29.

hundertealten Zeiten der kurzsichtigen und eigensüchtigen Entfremdung vom Judentum, das doch die Heimat des Christentums ist und immerzu als solche hätte verstanden werden müssen. Bis in die Zeit als Universitätslehrer hier in München und in die Gegenwart hinein bedrückt mich die Erfahrung, daß die anstehende Frage die hiesige Theologie bis in die achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts so gut wie nicht beschäftigt hat, ja daß man sich lieber der Landesgeschichte Bayerns und der mittelalterlichen Theologie und Philosophie zuwandte, als sich mit sensibler Energie um die Ursachen und Folgen zu kümmern, die mit dem Namen Dachau in nächster Nähe verbunden sind. Noch in den neunziger Jahren hat die Leitung der Fakultät ungestraft Äußerungen zur Relativierung des Holocausts von sich geben können, ohne einen einschlägigen Protest zu akzeptieren.

An der Universität kann und darf ich Alttestamentliche Theologie lehren, ein Bereich, der mich zwingend immer wieder zu Grundfragen des Lebens im Blickfeld der Juden geführt hat und führt. Zum Alten Testament bin ich gekommen, obwohl mein Vater weiß Gott kein Freund der Juden war, mir aber immerhin in der Schulzeit eine hebräische Grammatik schenkte und eine Ausgabe des Alten Testaments in deutscher Sprache vermittelte. Das Studium hat mich belehrt, daß die Frage nach der Gegenwart Gottes im äußersten Elend das Judentum von Anfang der schriftlichen Überlieferungen an beschäftigt und in den Weisheitsbüchern des Hiob, der Psalmen und der Klagelieder einen besonders eindringlichen Höhepunkt erfahren hat.

Trotz der eigenen Erfahrung des Defizits an Besinnung kann ich doch vermerken, daß die deutschsprachige Theologie im ausgehenden 20. Jahrhundert mit einschlägigen Studien und Arbeiten aufwarten konnte, die spät, aber doch wirksam in die Reflexionen hineinzuhorchen suchte, die in den eigenen vier Wänden entstanden, und vor allem auch, wie sie im Judentum nach anfänglichem tiefsitzenden Schweigen gewachsen sind. Ich darf daher hier auf eine Arbeit verweisen, die als eine der umfassendsten Einblicke in innerjüdische Rückschau gewertet werden darf: das Werk von CHRISTOPH MÜNZ, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, 2. Auflage, Gütersloh 1996. Das Folgende möge so verstanden werden als eine Art Zwiegespräch mit den Beobachtungen und Ergebnissen dieser Dokumentation.

2. ELIEZER BERKOVITS

„Wo war Gott in Auschwitz“? Die Frage des Themas wird sich dem Theologen unmittelbarer und selbstverständlicher als Problem darten, als demjenigen, der sich mit der unmißverständlichen Antwort begnügt, daß Gott eben nicht dort war, sollte er überhaupt existieren. Die Antwort, vielfach gegeben von Juden und Nicht-Juden, wäre eine Art Plädoyer für die Lehre vom „Tod Gottes“, wie sie nicht zuletzt jener Mann im Zitat Nietzsches zum Ausdruck bringt, der irrlichternd umherläuft und nach dem abwesenden Gott Ausschau hält. Bei solcher Irritation ist es nachvollziehbar, daß die Frage ganz anders gestellt werden müßte, so etwa: „Wo war der Mensch in Auschwitz?“

Damit begegnen wir bereits einem namhaften jüdischen Denker ELIEZER BERKOVITS (geboren 1900 in Siebenbürgen, heute in Jerusalem), dessen Werk „Faith after the Holocaust“ die Spannungen zwischen säkularem Nationalismus und religiöser Tradition reflektierend sowohl dem Glauben wie dem Unglauben in der Folge von Auschwitz einen legitimen Raum zugesteht: „Den Glauben zu bewahren war übermenschlich, der Verlust des Glaubens – unter diesen Umständen – menschlich“.² Glaube und Unglaube können gleichermaßen aus den Abgründen der Not resultieren, so daß sie beide als „heiliger Unglaube“ und „heiliger Glaube“ zu verstehen sind.³ So plädiert BERKOVITS auch für die Umwandlung der thematischen Frage „Wo war Gott in Auschwitz?“ in: „Wo war der Mensch?“, wie dies auch auf christlicher Seite J.B. METZ gefordert hat.⁴ Dennoch hat er der gestellten Frage nach Gott keineswegs ausweichen wollen, im Gegenteil, ein Verzicht darauf wäre nach ihm eine „Blasphemie“, eine Kontraposition zu allem, was jüdische Tradition vom Ahnherrn Abraham bis zu den Weisen Israels zur Sprache gebracht hätte. Eine Gott-ist-tot-Theologie sei als originär christliches Problem dem jüdischen Glaubensverständnis nicht angemessen; so spreche das von den Gläubigen in den Lagern und Ghettos immer wieder rezitierte Gebet des Kiddusch ha-Schem von der unbedingten Glaubenstreue unter den Bedingungen totaler Erniedrigung, so daß in keiner anderen Lebenslage Israels so sehr äußerste Bedrängnis und tiefster Trost einander benachbart gewesen seien.⁵ Der Holocaust sei durch nichts, schon gar nicht

² E. BERKOVITS, *Faith after the Holocaust*, New York 1973, 4.

³ BERKOVITS, 1973, 5, vgl. MÜNZ, 1996, 308.

⁴ J.B. METZ, *Im Angesichte der Juden*, in: *CONCILIUM* 5, 1984 (282-309), 387. Vgl. dazu MÜNZ, 1996, 310, Anm. 202.

⁵ Vgl. MÜNZ, 1996, 311.

durch Annahme einer Bestrafung für begangenes Unrecht, zu rechtfertigen, er sei vielmehr „absolutes“, ein „von Gott begünstigtes Unrecht“.⁶

Diese Anklage Gottes basiert für Berkovits auf biblischen Perspektiven, wie sie etwa in Jes 45,6f aufscheinen, da Gott hier sich selbst als Former von Licht und Schöpfer von Finsternis, als Macher von Frieden und Schöpfer des Bösen bezeichne. Diese Selbstoffenbarung zwingt zum Rechten mit Gott, wie dies im Buch Hiob exemplarisch geschieht.

Dazu MÜNZ:

„Wir stehen damit unmittelbar vor dem Problem der Theodizee, das hier im alten Israel in voller Wahrnehmung des Phänomens des in der Geschichte unverdienten Leids formuliert wird. Neben der nach wie vor bemerkenswert selbstkritischen Fähigkeit eines Volkes, das eigene Unglück als Folge eigenen Fehlverhaltens zu akzeptieren, tritt nichtsdestotrotz die Notwendigkeit einer erweiternden Ausdifferenzierung dieser einlinigen Erklärungsweise“. Die biblische Redeweise von der „Verborgenheit“ des göttlichen Angesichts⁷ erscheine in Wahrheit als „Indifferenz“⁸, eine Art der Abwendung, die sich nach MÜNZ inhaltlich mit dem frühzeitig beklagten „Schweigen Gottes“ angesichts der schuldlos Leidenden berührt⁹. Die offensichtliche Diskongruenz in der Selbstdarstellung Gottes findet in Existenz und Überleben Israels eine schier unglaubliche Bestätigung, zumal sich der nazistische Angriff auf das Judentum letztlich als Angriff auf die Gottesidee Israels erwiesen hat, wonach die göttliche Verborgenheit den Menschen in das eigene Geschichtshandeln entläßt, in die Diesseitigkeit hineinwirft, aber auch in unendlicher Barmherzigkeit in ihren „Mutterschoß“ (hebr. *ra amim*) zurückholt. Israel als scheinbar totes, aber lebendiges Zeugnis für einen nur scheinbar toten, aber vitalen Gott, der in seiner unableitbaren Souveränität kommt und geht, leben und sterben läßt.

BERKOVITS' Bekenntnis zum biblischen Gott angesichts der Katastrophe des Holocaust ist nicht ohne Widerspruch geblieben¹⁰. Die Kritik setzt bei der Feststellung eines Vorurteils bei BERKOVITS ein, eine Voreingenommenheit, bedingt durch eben seine Bindung an das biblische Israel.

⁶ BERKOVITS, 1973, 89.

⁷ Vgl. das hebr. *histir panim* „das Angesicht verbergen“ in der Ausdruckssprache der Psalmen (Ps 10,11 13,2 u.ö.)

⁸ BERKOVITS, 1973, 95.

⁹ MÜNZ, 1996, 315.

¹⁰ Dazu vorläufig noch MÜNZ, 1996, 324-328.

Eine von dieser Art Befangenheit gelöste Urteilsfindung wäre glaubwürdiger gewesen. Ein radikalerer Vorbehalt hebt auf die Dimensionen des Holocaust ab, die doch in keinerlei Vergleich zu den biblischen Notlagen Israels stünden, so daß der Rekurs auf Gottes Bestand angesichts von Auschwitz völlig ins Leere gehe. Andererseits geht manchen Rezensenten BERKOVITS' Anbindung an die biblisch-jüdische Tradition nicht weit genug. Man möchte einerseits die Qualität Gottes als des unbedingten Retters und Erlösers herausgestellt und bewahrt wissen, andererseits aber auch dem Appell an Gott als Garanten des Guten gegenüber einer „bloßen“ Provokation des Guten durch das Böse sein ureigenes Gewicht geben. Schließlich sei das Leiden, das durch die Einbrüche in der Natur, durch Erdbeben, Fluten, Epidemien usw. aufkomme, wegen der offenbaren Unschuldbarkeit weitaus problematischer für ein nachvollziehbares Gottesverständnis als das von Menschen verursachte Böse. Es ist keine Frage, daß diese Position auch außerhalb des Judentums gerade unter Eindruck der Naturkatastrophen in der heutigen Welt Anhänger gefunden hat und findet.

Dennoch wird man mit solchen Erwägungen der Position von BERKOVITS nicht gerecht. Es geht doch um den Ansatz eines Verstehens und Aushaltens, das dem Mysterium tremendum und fascinosum entsprechen könnte. BERKOVITS verbindet die mit Auschwitz radikalisierte Frage nach der Gegenwart Gottes, nach der Existenz Gottes überhaupt, mit den Grunderfahrungen der Glaubensgeschichte Israels. Die verschlungenen Wege Gottes mit seinem Volk sind ihm das tragende Fundament für eine Identitätsbewahrung Israels in und nach der Shoah. Die Ausgangsfrage „Wo war Gott in Auschwitz?“ ist für BERKOVITS weder von der Frage nach dem „Menschen in Auschwitz“ zu trennen noch ohne Bezug auf den schlechthin Verborgenen zu beantworten. Gott war da und doch nicht da.

3. EMIL FACKENHEIM

Die zweite Gestalt, deren Antwort auf die Frage nach Gott in der Shoah hier nachgezeichnet werden soll, heißt EMIL LUDWIG FACKENHEIM (geb. 1916 in Halle, zeitweise im KZ Oranienburg inhaftiert, später niedergelassen in Jerusalem), ein von M. BUBER beeinflusster, in den Pfaden eines religiösen Existenzialismus wandernder und einem zutiefst geschichtlichen Denken verbundener Philosoph und Theologe, der ebenfalls aus der Mitte des Judentums heraus argumentiert.

FACKENHEIMs Gottesverständnis zielt auf das Neben- und Ineinander von Transzendenz und Präsenz Gottes, dazu auf die Grund- oder „Wurzelerfahrungen“ Israels mit seinem Gott, wie sie sich in den Sinai- und Exodustraditionen manifestieren, Erinnerungen also, die das Judentum über alle Generationen bestimmen und begleiten, also auch in die tiefsten Tiefen, wie sie die Shoa darstellt. Die Shoa hat es nach ihm trotz aller Unsinnigkeit der Frage nach ihrem Sinn nicht vermocht, Israels Basiswissen und Glaubenssubstanz zu neutralisieren oder gar zu eliminieren. Insoweit berühren sich FACKENHEIMs Orientierungen mit den Vorstellungen von BERKOVITS.

FACKENHEIMs Antwort auf die Shoah fällt jedoch anders aus, da ihn sein konsequent geschichtliches Denken auch angesichts der Shoah so weit treibt, daß er hier ein absolut neues Fanal Gottes in die Geschichte des Judentums hinein wahrnimmt. Das „jüdische Leben“ lehrt ihn eine weitergehende Erprobung jüdischen Denkens.¹¹ Es zwingt zu einer Reflexion über die futurische Existenz des Juden und zu einer Überprüfung seiner Identität im Hinblick auf die kommende Geschichte.

Kennzeichnend für FACKENHEIMs Perspektive ist sein Insistieren auf dem jüdischen Widerstand gegen die „Dämonen von Auschwitz“, der nicht von der Vernunft her zu begreifen sei, sondern einem „Gebot“ von oben folge. MÜNZ sieht zu Recht darin die wesentliche Konzeption FACKENHEIMs, „daß nur eine erneute Offenbarung Gottes die schier unmöglich gewordene Existenz als Gläubiger wie als Säkularist im Schatten von Auschwitz ermöglicht“.¹² Die in und aus der Shoah dringende Stimme laute: „Juden ist es verboten, Hitler einen posthumen Sieg zu verschaffen“. Ein göttliches Gebot der Konzentration auf den Kampf um die Sicherung der jüdischen Existenz, das der Fülle der 613 Vorschriften der Tora (*miswot*) hinzugerechnet wird und als 614. Gebot eine unverrückbare Position und eine heilige Dignität gewinnen soll.

Für unsere Frage „Wo war Gott in Auschwitz?“ bedeutet dies, daß FACKENHEIM die Gegenwart Gottes „selbst im Feuerschein der Krematorien“ wahrnimmt, um die Botschaft der Shoa als „negative Offenbarung“¹³ zu begreifen und ihr den Auftrag zu entnehmen, mit Gott permanent um das eigene Überleben zu ringen. Wenn es Ziel der Vernichtungsmaschinerie war, die Existenz des Judentums durch „Selbst-

¹¹ Vgl. E. FACKENHEIM, *To Mend the World: Foundations of Future Jewish Thought*, New York 1982, 15. Dazu MÜNZ, 1996, 285.

¹² MÜNZ, 1996, 287.

¹³ MÜNZ, 1996, 287f mit Anm. 164.

zerstörung“ auszulöschen, sollte es nunmehr heilige Verpflichtung der Überlebenden sein, dem Terror durch bleibenden Widerstand zu begegnen, im Glauben, daß Gott ihr Kampfgenosse sein wird. Widerstand ist „Heiligung des Lebens“ (*qidduš ha-ajjim*), die zur „Heiligung des Namens“ (*qidduš ha-šem*) hinzutritt und das Judentum zu einer kämpferischen Strategie nötigt.

In dieser Gedankenrichtung hat nun die Gründung des Staates Israel mitsamt seiner Verteidigung einen festen Platz. Auf das Tief der Shoa folgt das Hoch der Wiedergeburt Israels. „Israel ist im Kollektiv das, was jeder einzelne Überlebende individuell ist: ein Nein zu den Dämonen von Auschwitz, ein Ja zum Überleben und zur Sicherheit der Juden“.¹⁴ In diesem Postulat des Widerstehens sind überdies jene Unterschiede aufgehoben, die den gläubigen von dem säkularen oder „nicht-religiösen“ Juden gekennzeichnet haben: „Das ist das Erstaunliche, das von allen geteilt wird, jenseits aller religiös-säkularen Unterscheidungen. Das ist die gemeinsame Erfahrung, die ein Band möglich macht zwischen ganz Israel und der Torah. Dies sind die Tore der Umkehr ..., die heute für das ganze jüdische Volk offen sind“.¹⁵

Auch die fundamentale und verbreitete Akzeptanz der Thesen FACKENHEIMs im Judentum hat nicht hindern können, daß sich auch bei ihm innerjüdische Kritik an seinen Positionen gemeldet hat. Wenn auch die These vom 614. Gebot weitestgehenden Anklang gefunden hat, meint man jedoch auch, daß die Geschichtsmetaphysik FACKENHEIMs außerhalb des gläubigen Judentums nur schwer zu vermitteln sei. MÜNZ möchte freilich darauf hinweisen, daß bei FACKENHEIM die Säkularisten „unabhängig ihres explizit a-religiösen Bekenntnisses mit eingeschlossen in die Gemeinschaft der Glaubenden“ seien, da der „Existentialist“ „...sich weniger an verbalen Bekenntnissen, als vielmehr an gelebten Entscheidungen“ orientiere.¹⁶ Dennoch bleibt ein Zweifel, ob nicht doch die Säkularisten, also die „nicht-religiösen“ Juden, ernsthaft und gerade in ihrer radikalen Dieseitsorientierung, angesprochen werden können, um zugleich einer Kontinuität zwischen altem und neuem Judentum das Wort zu reden. Dem Appell an die fortwährende Regeneration im eigenen Volk wohnt ein Transzendenzbezug inne, der auch ohne die Anrufung Gottes auskommt. Kaum jemand hat diesen impliziten Verweis

¹⁴ E. FACKENHEIM, *Jewish Return into History*, New York 1978, 282. Vgl. weiter MÜNZ, 1996, 300 mit Hinweis auf weitere Äußerungen FACKENHEIMs zur Sequenz Shoa - Staat Israel (Anm. 181).

¹⁵ FACKENHEIM, 1982, 328.

¹⁶ MÜNZ, 1996, 304.

auf den identitätstiftenden Charakter einer „Auferstehung der Toten“ im fortlebenden Volk eindringlicher in Worte gefaßt wie Jizchak Katzenelson, aus dessen in jiddischer Sprache gefaßtem „Lied vom letzten Juden“ hier die letzten Strophen in einer Nachdichtung von Hermann Adler zitiert seien¹⁷:

Erscheine mir,
 mein Volk erscheine! Hand nach Hand
entringe sich
 den ungezählten Gräbern. Schwört. Bezeugt.
Mahnt, Mahnt.
 Verstumpte, kalkbegossen. Und verbrannt.
Heraus!
 Herauf! Entschwundene, aus tiefsten Tiefen steigt!

Kommt alle von
 Treblinka, kommt von Auschwitz, kommt von Sowibor,
Von Belschetz kommt, kommt von
 Ponari! Kommt und kommt! Kommt! Kommt! Kommt!, reißt
 euch los!

Die Augen aufgerissen, mit
 erstarrtem Schrei, der sich verlor.
Entkriecht
 dem Sand! und ihr, im Sumpfe Liegende, entsteigt
 verfaultem Moos.

Kommt, ausgetrocknete,
 Zermahlene, Zerriebene! Der Wind
Versammle euch.
 Umringt, Getötete, mich! Steht gebannt. Versteift.
Kein Greis,
 kein Vater, keine Mutter fehle, keiner Mutter Kind.
Kommt, jüdische
 Gebeine, kommt zu mir: verpulvert. Und verseift.

Zeigt euch,
 Stellt euch um mich. Kommt alle. Ich bin hart
Genug

¹⁷ Zitation nach: E. LAU - S. PAMPUCH (Hg.), Draußen steht eine bange Nacht. Lieder und Gedichte aus deutschen Konzentrationslagern, Frankfurt am Main 1994, 29.

mein Volk, mein ausgerottetes. Ich will
Zu dir
mein Volk, den Blick erheben: starr, erstarrt.
Und singen. Ja!
Reicht meine Harfe mir! Ich spiel!

4. ELIE WIESEL

Die dichterische Sprache als Medium einer vertieften Antwort auf die Gottesfrage führt uns zur Interpretationsweise eines dritten Autors. Ich möchte sie mit dem Hinweis auf einige „Geschichten“ bringen, die uns ELIE WIESEL überliefert hat, der vielleicht am Besten bekannte Interpret jenes Geschehens, das er wohl rezeptiv, sicher aber weiterführend mit dem Ausdruck „Holocaust“ belegt hat, um zugleich an die alttestamentliche „Akedá“ d.h. die Geschichte von der „Bindung Isaaks“ (Gen 22) anzuknüpfen. Die geplante Opferung des „Einzigsten“ ist es vor allem, die Wiesel zu denken gibt, jenes Isaak, dessen Name „Er wird lachen“ bedeutet und so ein Überleben signalisiert. Auf der Grundlage dieser biblischen Erzählung, die in ihrer Vielschichtigkeit, Abgründigkeit und Rätselhaftigkeit so lange Fragen aufwirft, wie sie weitererzählt wird, berichtet WIESEL aus die 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 die Köpfe und beteten“. Eine andere „Geschichte“ spricht von einer in einem Vernichtungslager versammelten Gruppe von betenden Juden, von denen einer seine Mitbetenden mahnt: „Pst! Betet nicht so laut, Gott hört sonst, daß es noch Juden gibt, die leben!“ Vielfach zitiert wird eine weitere „Geschichte“, die WIESEL in seinem Buch „Night“ kommentiert, angesichts eines Kindes, das zwischen Leben und Tod am Galgen hing: „Hinter mir hörte ich eine Stimme. Wo ist Gott jetzt? Und eine innere Stimme hörte ich als Antwort: Wo ist Er? Hier ist Er – hängend hier am Galgen“. WIESEL führt dann in seinen Erwägungen einen Begriff ein, der über das bisher Gesagte hinausgreift und die vielleicht tiefste Reflexion

zur Shoa einträgt; den Begriff der „Compassion“, womit etwa die „Mitleidenschaft“ oder „Mitleidschaft“ Gottes gemeint ist. Auch hier kann sich WIESEL auf biblische Vorgaben berufen, etwa auf den Gott, der selbst Reue empfindet, sogar über die Erschaffung des Menschen, vor allem aber auf Gott, der immerzu Mitleid mit dem Leidenden hat und sich selbst auf eine Ebene mit diesen begibt. „Compassion“ geht von Gott aus, um so ein Postulat für die Menschen insgesamt zu werden, eine Botschaft über die Shoa hinaus, in alle Krisenherde und extreme Notlagen der Erde, wo immer Menschen erniedrigt, versklavt und vernichtet werden. Dieser globale Ausblick auf die Herde des Unglücks in dieser Weltzeit ist zum bevorzugten Gegenstand der Schoa-Reflexionen der dritten Generation geworden, auf Seiten des Judentums und darüber hinaus.

ELIE WIESEL hat darum eine Mahnung vorgetragen: „Macht Gebete aus meinen Geschichten!“. Seine „Geschichten“, die oft mehr sagen, als noch so wohlgemeinte und anspruchsvolle Studien und Lehren zur Frage der Gegenwart Gottes in Auschwitz und zur Theologie der Theodizee überhaupt, lassen nicht nur theoretische Abhandlungen zum Thema hinter sich, sondern zeigen auch, daß eine narrative Theologie, vielleicht noch eher ein poetisches Reden, das im Sprachgewand bildhafter und metaphorischer Wendungen aufwartet, den Kontrasten und Ambivalenzen im Gottesbild eher gerecht wird, ohne daß damit eine Distanzierung vom erschütternden Erlebnis selbst suggeriert würde, im Gegenteil: Vielleicht bleibt dies eine der letzten und eigentlichen Möglichkeiten, das zermürbende Schweigen zu durchbrechen und weiterhin von Gott zu reden.

5. „Gott mit Euch, meine Lieben!“

Lassen Sie mich abschließend zu diesem unendlichen Thema nochmals¹⁸ einen Versuch unternehmen, dem elementaren Erfahrungspotential nachzuspüren, um so einer authentischeren Antwort auf die Frage nach der Gegenwart Gottes in Auschwitz näherzukommen, vielleicht aus der Anrede heraus, die Häftlinge in Auschwitz selbst an ihre auswärtigen Verwandten und Freunde gerichtet haben, und zwar in Briefen und Karten, die die Kontrolle passieren konnten. Ich habe hier einen origi-

¹⁸ Vgl. bereits M. GÖRG, „Gott mit euch, meine Lieben“. Die Formel vom Mitsein Gottes in, vor und nach Auschwitz“, in: M. GÖRG - M. LANGER (Hg.), Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz, Regensburg 1997, 82-88.

nalen Brief aus dem KZ Auschwitz, worin ein sogenannter „Schutzhäftling“ mit kaum noch zu lesender Bleistiftschrift einige Bitten und Wünsche übermittelt:

„Meine lieben Eltern und Schwester. ...Viele Pakete (habe ich) von Euch bekommen, für welche danke ich sehr. Aber das Brot war schon teilweise kaputt, sie sollen mir, liebe Eltern, nur Trockenbrot schicken, alles nur trocken ... Ich danke Euch sehr, hundert mal danke ich für diese letzten Pakete ... Gott mit euch meine Lieben ...“

Ein Brief aus der Todesfabrik mit der Bitte um „Trockenbrot“ verbunden mit dem Wunsch: „Gott mit Euch“. Ich denke über diesen Brief nach, den ich in der Pose eines wohl situierten und saturierten Menschen in den Händen halte. Der Verfasser, über dessen weiteres Schicksal mir nichts bekannt ist, läßt seinen Angehörigen, bei denen er sich trotz der offenbar verdorbenen Lebensmittel im Paket überschwenglich bedankt, einen Wunsch zukommen, der eine lange, in die Sprache der Bibel zurückreichende Tradition hat und formelhaft weitergereicht wurde, bis in die Feiern der Gottesdienste heute. Aber was ist das für ein Gott, der mit der flehentlichen Bitte um trockenes Brot aus dem Vernichtungslager hinausgeschickt wird. Der armselige Schreiber kann trotz der Zensur der Kontrollstelle einen geschundenen Gott hinauslassen, dem immer noch zugetraut wird, daß er außerhalb der Krematorien ein wie immer geartetes Mitsein ausübt.

„Wo war Gott in Auschwitz“? - Die Frage bleibt eine Frage. Nicht wenige Zeitzeugen im Judentum, die der Hölle entronnen sind, sagen, daß sie an diese Frage als Frage gar nicht erst gedacht haben. Der Rabbiner Emil Davidovic beispielsweise meinte auf die einschlägige Frage: „Nein, nein. Ich habe ... über nichts nachgedacht ... Wir haben nur nachgedacht: Wie kann ich den heutigen Tag überleben?“. Das Überstehen und Überleben war ihnen alles. Draußenstehende, wie wir sie sind, können die Frage erst recht nicht beantworten. Keine Antwort, vielleicht aber eine Art Annäherung dazu, bietet vielleicht eine Überlieferung aus dem KZ Buchenwald.¹⁹ Dabei kommt ein Zusammenhang zwischen dem „Trockenbrot“ des Briefes hier und der Frage nach der Präsenz Gottes zur Geltung. In Buchenwald konnten orthodoxe Juden ein paar Tagesrationen Brot gegen Gebetsriemen (Tefillin) eintauschen. Trotz des so vorprogrammierten Hungertodes sollen sie nach dem Bericht eines Augenzeugen „in einer solch ausgelassenen Freude“ gebetet haben, „wie

¹⁹ Vgl. dazu die Angaben bei MÜNZ, 1996, 295.

es wohl unmöglich sein würde, es je im Leben noch einmal in dieser Weise erleben zu können". E. FACKENHEIM bemerkt dazu, daß die Gebetsriemen „eine Art Brot“ geworden wären und daß unsere „Vorstellungen von Natur und Wille nicht hinreichen für eine Erklärung ... Und wieder haben wir Berührung mit etwas Äußerstem“.²⁰ Ich kann dem nichts hinzufügen und schweige lieber.

²⁰ FACKENHEIM, 1982, 219 nach MÜNZ, 1996, 296.

BLÄTTER ABRAHAM'S

BEITRÄGE ZUM INTERRELIGIÖSEN DIALOG

HERAUSGEGEBEN
VON
MANFRED GÖRG
UND
STEFAN JAKOB WIMMER

HEFT 5

MÜNCHEN 2006