

# Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 24. April 1995

www.epd.de

**Nr. 18**

Nach Auschwitz

- Yaacov Ben-Chanan zum »614. Gebot«
- Chr. Münz und P. von den Osten-Sacken über Theologie nach dem Holocaust

Feierstunden und Tagungen, Kommentare und Rückblicke – ein halbes Jahrhundert nach 1945 gibt es vielfältige Anlässe dafür. Auch der Befreiung der Konzentrationslager wird gedacht, etwas weniger lautstark und auffällig vielleicht, aber das mag an dem unvergleichbar grauenhaften Thema Holocaust liegen, das sich gegen zelebriertes Erinnern sperrt. »Befreiung von Auschwitz – Herausforderung 50 Jahre danach«: bei einem Treffen nahe Görlitz wurden die hier wiedergegebenen Vorträge gehalten, in denen, um einen hervorzuheben, Christoph Münz über eine bei uns weithin nicht rezipierte jüdische Theologie nach Auschwitz berichtet.

## Impressum

Herausgeber und Verlag:  
Gemeinschaftswerk der  
Evangelischen Publizistik (GEP)  
gGmbH  
Anschrift: Emil-von-Behring-Str. 3,  
60439 Frankfurt am Main.  
Briefe bitte an Postfach 50 05 50,  
60394 Frankfurt

Geschäftsführer:  
Jörg Bollmann  
epd-Zentralredaktion:  
Chefredakteur: Dr. Thomas Schiller

Ressort epd-Dokumentation:  
Verantwortlicher Redakteur  
Peter Bosse-Brekenfeld  
Tel.: (069) 58 098 –135  
Fax: (069) 58 098 –294  
E-Mail: doku@epd.de

Der Informationsdienst  
epd-Dokumentation dient der  
persönlichen Unterrichtung.  
Nachdruck nur mit Erlaubnis und  
unter Quellenangabe.

Druck: druckhaus köthen

»Befreiung von Auschwitz – eine Herausforderung 50 Jahre danach« Drei Referate von einer Veranstaltung des Ev. Bildungswerkes J.A. Comenius in Görlitz in Zusammenarbeit mit der Friedrich-Ebert-Stiftung, Büro Dresden, und der Buber-Rosenzweig-Stiftung, 3. – 5. Februar 1995

---

## Auschwitz

Zur Einführung:

- Rudolf W. Siersch, Comenius-Bildungswerk Görlitz:  
Zum Thema der Tagung »Befreiung von Auschwitz« 1

- Angaben zur Tagung und zu den Referenten 2

Drei Vorträge:

- Prof. Dr. Yaacov Ben-Chanan:  
»Das 614. Gebot – Jude sein nach Auschwitz« 3

- Dr. Christoph Münz:  
»Jüdische Theologie nach Auschwitz« 11

- Prof. Dr. Peter van den Osten-Sacken:  
»Christliche Theologie nach Auschwitz« 22

Rudolf W. Sirsch, Görlitz:

## Zum Thema "Befreiung von Auschwitz"

Zur internationalen Tagung „Befreiung von Auschwitz - eine Herausforderung 50 Jahre danach“, Görlitz, 3. - 5. 2. 1995

Karl Jaspers schrieb 1966 in einem Aufsatz "Aspekte der Bundesrepublik": "Heute droht kein Hitler und kein Auschwitz und nichts Ähnliches. Aber die Deutschen scheinen durchweg noch nicht die Umkehr vollzogen zu haben aus einer Denkungsart, die die Herrschaft Hitlers ermöglichte (...) Um unseren sittlich-politischen Zustand zu durchschauen, dazu bedarf es der Kenntnis der Geschichte im Tatsächlichen und im Verstehbaren." Diese Worte sprach Karl Jaspers zwei Jahrzehnte nach der Befreiung Deutschlands vom Hitlerregime. Die Experten zögerten damals noch, den Holocaust systematisch zu untersuchen und zu dokumentieren. Sie befanden sich damit in stillschweigender Übereinkunft mit der Bevölkerung, bis in die Familien hinein.

Heute, 1995, fünfzig Jahre nach der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau, schreibt Margarete Mitscherlich, Mitautorin des Buches "Die Unfähigkeit zu trauern", unlängst: "Bisher hatte ich den Eindruck, die Verdrängung der Vergangenheit sei erforderlich gewesen, wir seien unfähig zum trauernden und erinnerten Rückblick, zur Konfrontation mit unserer historischen Schuld. Das scheint sich jetzt zu ändern. Die Vergangenheit ist den Deutschen heute präsenter als je zuvor."

Heute, fünfzig Jahre nach der Befreiung vom NS-Terror-Regime, jähren sich Ereignisse, deren wir gedenken: Am 27. Januar ist ein halbes Jahrhundert seit der Befreiung von Auschwitz vergangen, am 8. Mai sind es fünfzig Jahre seit der Befreiung Europas von den Nazis. Und am 21. November 1945 - das dritte Datum - begann vor dem Internationalen Militärtribunal in Nürnberg das Strafverfahren gegen 24 Spitzen des NS-Regimes.

Auschwitz wurde vom Lagerkommandanten Rudolf Höß "als die größte 'Menschenvernichtungsanlage'" bezeichnet. Nirgendwo zeigte sich das wahre Gesicht des Nationalsozialismus in so nackter Brutalität wie hier, wo Hunderttausende ermordet wurden in einer Orgie fabrikmäßiger Todesplanung, betrieben mit akribischer Buchhaltung bis zuletzt. Auschwitz wurde so zur Chiffre schlechthin für den Holocaust, den Massenmord an den europäischen Juden. Es wurde zum Symbol von Schmerz, Leid und Katastrophe.

Am 27. Januar 1945 wurden einige tausend kranke Menschen, darunter auch Kinder in Auschwitz-Birkenau von der russischen Armee befreit. Befreit wurden die Gefangenen von der unmittelbaren Gefahr, ermordet zu werden. Die Täter wurden 1945 davon befreit, weiter tätig zu sein, die Mitläufer wurden davon befreit, weiter mit zu laufen, und die Opfer, die überlebten, wurden von ihren Peinigern befreit.

Altpräsident Richard von Weizsäcker erklärte in seiner Rede zum 8. Mai 1985: "Der 8. Mai ist für uns vor allem ein Tag der Erinnerung an das, was Menschen erleiden mußten. Er ist zugleich ein Tag des Nachdenkens über den Gang unserer Geschichte. Je ehrlicher wir ihn begehen, desto freier sind wir, uns seinen Folgen verantwortlich zu stellen." Will man die Gegenwärtigkeit des Holocaust - oder hebräisch: der Shoah (= Katastrophe) - verstehen, so müssen wir uns mit der Geschichte und Gegenwart seiner Präsenz beschäftigen und hieraus Konsequenzen für unsere Erinnerungsarbeit ziehen. Oder wir müssen, wie Alfred Grosser es einmal bezeichnet hat, zu einer "Ethik des Gedächtnisses" kommen, wodurch unser Gedächtnis uns zum Handeln aufruft, um erneutes Leid zu verhindern.

Das Nachdenken über den Holocaust braucht Räume und Orte, an denen historische Informationen und emotionales Erschrecken die notwendige Selbstbesinnung ermöglichen. Denn Nachdenken über den Holocaust heißt, der einzelnen Lebensgeschichte zu gedenken, die einen Namen trägt, und die ihre eigene individuelle Würde hat. Ein solcher Ort der historischen Information soll an diesem Wochenende die heute beginnende Tagung "Befreiung von Auschwitz" sein. 50 Jahre nach der Befreiung des Konzentrations- und Ver-

nichtungslagers dürfen wir uns nicht von der Erinnerung an Auschwitz befreien. Ich wünsche sehr, daß wir während dieser Tagung Zeit und Raum anbieten für intensive Gespräche und das gemeinsame Suchen nach Antworten, eine Erinnerungsarbeit, die uns hilft, empfindsam zu werden gegen jegliches menschenverachtendes Unrecht. Denn: Auschwitz bleibt eine Herausforderung für verantwortliches Handeln in menschlicher Gesellschaft.

### **Die Tagung „Befreiung von Auschwitz - eine Herausforderung 50 Jahre danach“:**

Die internationale Tagung des Evangelischen Bildungswerkes Johann Amos Comenius in Görlitz, von der hier drei Referate wiedergegeben sind, wurde gemeinsam mit der Friedrich-Ebert-Stiftung, Büro Dresden, und der Buber-Rosenzweig-Stiftung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Deutschland veranstaltet.

Zeit: Freitag, 3., bis Sonntag, 5. Februar 1995.

Ort: die Kreuzbergbaude in Jauernick bei Görlitz.

Thema: „Befreiung von Auschwitz - eine Herausforderung 50 Jahre danach“.  
(Die vollständige Tagung ist beim Büro Dresden der Friedrich-Ebert-Stiftung veröffentlicht.)

### **Die Referenten, deren Texte in dieser epd-Dokumentation wiedergegeben sind:**

**Prof. Dr. Yaacov Ben-Chanan**, geb. 1929 in Riga, Studium der Medizin. Nach jahrzehntelanger ärztlicher Tätigkeit lehrt er jüdische Geschichte und Kultur an der Universität Gesamthochschule Kassel. Zahlreiche Veröffentlichungen.

**Dr. Christoph Münz**, geb. 1961, Historiker. Neben vielfältiger Vortrags- und Seminartätigkeit engagiert er sich im christlich-jüdischen und deutsch-israelischen Dialog. Zahlreiche Publikationen.

**Prof. Dr. Peter von den Osten-Sacken**, geb. 1940 in Westpreußen. Theologische Ausbildung vor allem in Göttingen, von 1973 bis 1993 Professor für Neues Testament an der kirchlichen Hochschule Berlin (West) und Leiter des dortigen Instituts Kirche und Judentum. Seit 1993 Lehrstuhl für Neues Testament und christlich-jüdische Studien an der Berliner Humboldt-Universität, weiterhin Leiter des dorthin mit übergewechselten Instituts. Herausgeber mehrerer Reihen zum christlich-jüdischen Verhältnis, Veröffentlichungen zum Neuen Testament und zum Verhältnis Kirche - Judentum.

**Rudolf W. Sirsch M.A.**, geb. 1954, Kaufmann, Studium der ev. Theologie, Philosophie und Pädagogik in Marburg und Frankfurt/Main, tätig im Bereich Weiterbildung, seit 1992 Studienleiter am Evangelischen Bildungswerk Johann Amos Comenius e.V. in Görlitz und Geschäftsführender Vorsitzender der dortigen Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit.

**Prof. Dr. Yaacov Ben-Chanan:**

## **„Das 614. Gebot - Jude sein nach Auschwitz“**

Internationale Tagung "Befreiung von Auschwitz - eine Herausforderung 50 Jahre danach", Görlitz, 4. Februar 1995

Ich möchte Ihnen etwas zum Thema "Jude sein nach Auschwitz" sagen. Lange habe ich mich dagegen gesträubt, diesen Vortrag zu übernehmen. In meinen Lehrveranstaltungen über jüdische Geschichte und Kultur höre ich immer bei 1933 auf und überlasse den Zeitabschnitt bis 1945 meinen Kolleginnen und Kollegen. "Auschwitz" ist ein Ort auf der Landkarte, an dem ich nie war. Aber "Auschwitz" ist auch das Symbolwort für Judenmord schlechthin; in diesem Sinne werde ich es von nun an in meinem Vortrag verwenden. Auschwitz in diesem Sinne habe auch ich als Kind erlebt und überlebt. Es fällt mir heute, fünfzig Jahre nach der Befreiung, immer noch schwer, in den Quellen über Auschwitz zu lesen und objektiv-distanziert über Auschwitz zu sprechen, auch über das Leben von Juden danach. Ich habe immer versucht, mich davor zu schützen.

Doch konnte ich mich diesmal dem Argument meines Freundes Rudolf Sirsch nicht verschließen: gerade ein Bericht vor dem Hintergrund eigener Erfahrungen mit "Auschwitz" und dem Leben danach sei für diese Tagung wichtig und erwünscht. Also will ich mich dem Thema heute stellen.

Unvermeidlich wird in meine Darstellung Persönliches einfließen. Aber ich bitte Sie, wenn ich dies nicht ausdrücklich erkennen lasse, aus meinem Bericht nicht unmittelbar autobiographische Schlüsse zu ziehen. Erfahrungen von vielen jüdischen Menschen, die ich kenne, und meine eigenen müssen mit Erkenntnissen aus der wissenschaftlichen Erforschung jüdischer Lebensläufe nach Auschwitz in eins verschmelzen, wenn wir vom "Jude sein nach Auschwitz" wenigstens ein ungefähres Bild gewinnen wollen.

### **1.**

"Auschwitz" war ein Codewort für Tod. Wir Juden alle waren ausnahmslos zum Tode verurteilt. Wann das Urteil am Einzelnen

vollstreckt werden würde, war, so sah es damals aus, nur eine Frage der Zeit. Aber dennoch war Auschwitz nicht für jeden dasselbe. Je nachdem, mit welcher physischen und seelischen Vorgeschichte ein Mensch dorthin gekommen war, ob er alt oder jung war oder noch ein Kind, ob allein oder mit Angehörigen, ob mit einer festen religiösen oder anderen ideologischen Überzeugung oder ohne sie - das entschied wesentlich mit über seine Chance, Auschwitz zu überleben. Auch was er dann im Einzelnen dort durchzumachen hatte, war nicht nur ein kollektives Leiden. Jeder erlebte sein eigenes Auschwitz. Und jeder - das folgt daraus - lebte nach der Befreiung, auch wenn es viele Gemeinsamkeiten gibt, sein eigenes Leben. Niemand kann daher für alle sprechen, wenn er vom „Jude sein nach Auschwitz“ spricht.

Was alle erlitten haben - das, was Auschwitz so einzigartig und so furchtbar macht - war der dort angestellte Versuch, den Menschen im Juden zu zerstören. Auschwitz - das war nicht nur unsägliche Angst, nicht nur Hilflosigkeit, Entsetzen und Todesnähe, nicht nur Hunger und Schmerz; es war vor allem die Zerstörung des Menschen im Juden. Es war der Umbau des Menschen zur Laus. Die Laus ist ein Tier, vor dem alle sich ekeln, nur die Laus selbst nicht. Der zur Laus umgebaute Mensch aber sollte lernen, sich vor sich selbst zu ekeln, sich selbst zu hassen, seine eigene Vernichtung gutzuheißen. Ich mußte immer, wenn ich zu meinem Peiniger kam, dem ich ganz allein ausgeliefert war, ein Kind von vierzehn Jahren, ein dreigliedriges Sprachritual durchmachen. Das ging wie im Katechismus: Was bist du? Ich bin ein Jude. Und was ist ein Jude? Ein Jude ist eine Laus. Und was macht man mit einer Laus? Man knackt sie. Und dann "knackte" der Peiniger die Laus, die vor ihm stand - auf eine Weise, die nicht zu beschreiben ist, etwa zweimal in der Woche, viele Monate lang. Nicht Hunger, nicht Zwangsarbeit, nicht Angst vor dem Tod war typisch für Auschwitz, sondern Seelenmord, Tod schon vor dem Tode. Darin ist

Auschwitz mit keinem anderen der vielen Völkermorde der Weltgeschichte vergleichbar; wer Auschwitz relativiert, hat das nicht begriffen. Jeder, der dort war, hat es anders erfahren, und jeder ist anders damit umgegangen. Aber immer wurde im Menschen etwas beschädigt, ohne das man nicht Mensch sein kann: seine Würde, seine Selbstachtung, sein Wissen um den eigenen Wert. Und noch etwas wurde in den meisten von uns beschädigt, wenn nicht getötet: das Grundvertrauen, daß unter unseren Füßen und über unseren Häuptern noch irgendetwas Verlässliches ist, eine unerschütterbare tragende Realität, wie immer man sie definieren will. Wenn dies möglich war, war alles möglich. Wenn dies zugelassen wurde, konnte alles geschehen.

## 2.

Die Beschädigung hatten alle erlitten. Aber - ich wiederhole es - da gab es Gradunterschiede. Je jünger und ungeformter ein jüdischer Mensch nach Auschwitz kam, je weniger er sich also aus eigener Kraft davor schützen konnte, oder je weniger ihm andere Menschen Halt geben konnten oder ein starker Glaube - religiös oder säkular -, der ihm half, seine innere Würde zu bewahren, umso gefährdeter war er. Umso weiter war der Weg, den er in die Freiheit zurückzulegen hatte, wenn wir unter Freiheit nicht nur das Ende der Jagd auf ihn, sondern die Chance verstehen, den zerstörten oder doch schwer beschädigten Menschen im Juden wiederherzustellen.

Der Schaden war so groß, daß die meisten von uns, als es vorbei war, keine Freude empfinden konnten. Wir waren leer, ausgelaut. Ein dumpfes Gefühl: "Es ist aus" war das erste; es hielt lange an. Der Druck war über menschliche Kraft gegangen; nur ganz langsam, in Monaten oder Jahren, löste sich der seelisch-körperliche Dauerkrampf, in dem wir gelebt hatten. Es genügt ja nicht zu wissen, daß etwas Schreckliches vorbei ist, um sich freuen zu können: "Das Netz ist zerrissen, und wir sind frei!" (Psalm 124, 7). Man muß auch wissen, worauf man sich freuen kann. Der befreite Gefangene freut sich auf sein Haus; doch in unseren Häusern wohnten jetzt fremde Leute. Er freut sich auf seine Familie; doch wir waren meist allein übriggeblieben, niemand wußte, ob auch Verwandte überlebt hatten. Manche hatten mit

ansehen müssen, wie die Liebsten ermordet wurden.

Vor allem aber: wir waren seelisch so zerstört, daß Freude nicht aufkommen konnte. Wir hatten nicht nur verloren, worauf, wir hatten sogar verloren, womit wir uns hätten freuen können. Da war nur die Scham über die alles Maß übersteigende Erniedrigung. Da waren zudem quälende Schuldgefühle: wieso habe gerade ich überlebt? Habe ich jemand unbewußt verraten? Lebe ich auf Kosten eines, der sterben mußte? Ich mußte mir sagen: Du hast deine Mutter im Stich gelassen, als du flüchtetest. Du hättest sie nicht retten können; aber du hast ihr das Sterben noch schwerer gemacht. Gewiß, antwortet der Verstand, auch der eigene, aber es war dennoch richtig, und ihr wäret sonst beide gestorben. Aber der Verstand kann dieses Schuldgefühl nicht erreichen, es liegt zu tief, man kann es nicht heilen. Und da war die alles überschwemmende Angst, Todesangst, eingeübt wie ein Reflex, Teil von uns geworden, sie war wie ein Motor im aufgezogenen Spielauto eines Kindes: längst ist es an einem Hindernis hängen geblieben, aber die Feder schnurrt sinnlos weiter - Todesangst verwandelte sich jetzt in Lebensangst.

Das war der Ausgangspunkt. Jeder hat es etwas anders erlebt, aber im Grunde war es bei allen das gleiche. Die Freiheit lag vor uns. Aber was konnten wir, so wie wir waren, mit ihr anfangen?

Die Antwort hing vor allem davon ab, wie gut die elementaren Lebenskräfte erhalten geblieben waren, die in jedem lebendigen Wesen wirksam sind, also die psychophysische Vitalität. Der Trieb zur Selbsterhaltung ist der stärkste überhaupt, er erwacht mit unserer Geburt und endet erst mit dem Tode, er hängt nicht von unserem Bewußtsein ab, er fragt nicht nach Sinn und Ziel, er arbeitet sogar gegen unseren Wunsch, lieber nicht mehr zu leben, solange der Todeswunsch ihn nicht überschwemmt. Wer den Selbsterhaltungstrieb nicht mehr hatte, konnte auch nach der Befreiung nicht am Leben bleiben. Viele sind in den ersten Wochen und Monaten nach der Befreiung einfach erloschen, wie Kerzen, deren Wachs aufgebraucht ist.

Die anderen, die diese erste Gefahrenzone durchstehen konnten, haben weitergekämpft und versucht, aus dem neu geschenkten Le-

ben etwas zu machen. Das kann und muß im Einzelnen nicht beschrieben werden; jeder Überlebende ist seinen eigenen Weg gegangen und hat seine besonderen Chancen genutzt. Allmählich brach bei vielen so lange und so demütigend Unterdrückten so etwas wie ein Aufbäumen durch, ein Trotz, eine Aggressivität im Zupacken, auch ein Hunger nach bisher gewaltsam niedergehaltenem, nicht ausgelebtem Leben: lernen, studieren, heiraten, Kinder haben, ein neues Zuhause begründen, Geld verdienen, Erfolg haben, nach oben kommen! Vor allem sich selbst, aber auch den anderen beweisen: Ich bin noch da, mit mir ist zu rechnen, ich lasse mir das Recht auf Leben von niemand streitig machen! Viele haben es damit weit gebracht, auf allen möglichen Lebensgebieten. Andere sind abgekippt, weil sie das richtige Maß in der Gesellschaft nicht finden, ihre in Auschwitz verinnerlichte Asozialität nicht hinter sich lassen konnten. Wieder andere sind nach verheißungsvollem Anfang später gescheitert. Viele haben sich, auch noch Jahrzehnte nach der Befreiung aus dem Lager, das Leben genommen.

Aber auch wenn man das Dasein, allmählich, mit Hilfe anderer Menschen, in den Griff bekam: aus dem Bannkreis von Auschwitz kam man damit nicht heraus. Ein Geschäft aufbauen, ein Studium mit guter Note beenden, heiraten und Kinder bekommen, bedeutet noch nicht, Auschwitz hinter sich zu lassen. Erfolg haben befreit noch nicht von erlebtem Grauen, eingeübter Angst, Schuld und Scham. Denn unter all der äußeren Normalität, die jüdisches Leben, in Deutschland oder anderswo, allmählich anzunehmen schien, hinter aller bürgerlichen Ordnung und wirtschaftlichen Sicherheit, die man erreichen konnte, wenn man es nur richtig hatte anpacken können, blieben die eigentlichen Beschädigungen unberührt. Eines hatte mit dem anderen nichts zu tun. Die meisten verblieben, der eine mehr, der andere weniger, in einem Doppelleben: ein Teil war hier, einer immer noch in Auschwitz.

Das heißt aber: Gesundung war nicht möglich, und damit war Befreiung im vollen Sinn nicht möglich. Ein gesunder Mensch ist vor allem einer, der seelisch einheitlich, im physischen Sinn integer, ganz ist. Wer Auschwitz in sich weiterträgt, kann nicht integer werden. Er muß sich vielmehr anstrengen, die beiden Teile, die sein Selbst ausmachen, den

Alltagsteil und den Auschwitzteil, soweit zusammenzuhalten, daß er nicht zerreißt, nicht verrückt wird. Viel Kraft fließt dabei nutzlos ab; sie muß zum Erhalt des bestehenden Zustands verwendet werden, ohne daß man sie produktiv einsetzen kann.

Das nicht integer werdende Leben des Menschen, der zu diesem Doppelleben gezwungen ist, weil Auschwitz ihn nicht loslt, uert sich in vielen Erkrankungen von Leib und Seele, die ja ein Ganzes sind. Es gibt ein Krankheitsbild, medizinisch inzwischen gut erforscht, das "Überlebenden-Syndrom". Sein wichtigstes Kennzeichen ist Angst, zweierlei Art von Angst: durch ein Objekt ausgelöste und spontane. Da können in der Umwelt plötzlich Menschen oder Dinge erscheinen und Angst machen. Etwa Uniformen. Oder Worte, die jemand auf der Straße auf deutsch anderen zuruft, vor allem befehlende Worte wie "Los, los! Vorwärts!". Ausdrücke der deutschen Sprache, die für "normale" Menschen nichts Bedrohliches haben, wie "Block", "selektieren", können ebenso ruhende Auschwitz-Ängste erwecken wie nchtlisches Klingeln des Telefons oder der Trklngel, das Vorbeirollen eines Eisenbahnzuges in der Nacht, sogar Gesichter harmloser Leute in der Straßenbahn, die plötzlich an eines erinnern, das einem Henker gehörte, einem Vergewaltiger - das waren ja keineswegs immer brutale, abstoßende Gesichter. Ebenso können machtbewute Vorgesetzte und hierarchische Strukturen, religiöse wie politische oder gesellschaftliche, Erleben von Kränkung und Zurücksetzung, tiefe Ängste auslösen; viele Juden, die in Auschwitz waren, blieben lebenslang unfähig, unter einem Chef zu arbeiten, was wiederum ihre Möglichkeiten zu beruflicher Entfaltung stark einschränkte. Das alles sind Fetzen von Realangst, die auch beim "normalen" Menschen auftreten kann, gegen die der Mensch aus Auschwitz jedoch eine viel niedrigere Abwehrkraft hat. Daneben aber bleibt die frei flottierende, objektlose Angst bestehen, die untergründig auch dann weiter quält, wenn nichts und niemand sie auslöst: Angst schlechthin. Die Angst geht in die Träume ein, Bilder von real Erlebtem und auch ganz verzerrte Angstbilder stören allnchtlch den Schlaf. Am Tage löst sie Konzentrationsstörungen, rasche Ermüdbarkeit und anhaltende innere Unruhe aus. Andauernde Angst und schlechter Schlaf bewirken wiederum chronische körperliche Schäden: Herzgefverkrampfungen, Muskelverspan-

nungen, die Rückenschäden und chronische Kopfschmerzen nach sich ziehen. Und, immer wieder: tiefe Niedergeschlagenheit und Durchbruch der alten Erfahrungen von Scham, Schuld, Sinnlosigkeit. Das alles sind nur Beispiele; das ganze Krankheitsbild muß ich nicht ausmalen. Ich möchte nur zeigen, wie alles ineinanderwirkt.

Das ist, für sehr viele Juden und Jüdinnen, bis heute die unsichtbare Innenseite des "Lebens aus der Befreiung". Im Alter wird das leider keineswegs immer besser, es "wächst sich nicht aus". Im Gegenteil: so lange ein Mensch jung ist und vital, hat er die Kraft, die er zum Verdrängen von quälenden Gefühlen oder Erinnerungen braucht; das Wort "verdrängen" selbst weist ja darauf hin, daß dazu Kraft, Energie, gehört. Mit den biologisch bedingten Rückbildungsprozessen in höherem Lebensalter aber läßt diese Energie nach. Dann kann die Auschwitzseite des jüdischen Doppellebens die Übermacht gewinnen, und ein neues, lebensbedrohliches Krankheitsbild entsteht: das "Spätfolgensyndrom" mit gesteigerter Angst und vertiefter Depression, mit erhöhter Selbstmordgefahr.

Der Ausbruch aus dem Doppelleben in die wirkliche Befreiung könnte nur gelingen, wenn der aus Auschwitz gekommene und doch immer noch dort festgehaltene Mensch darüber sprechen könnte, sich "frei sprechen" könnte im Doppelsinn des Wortes. Das aber ist sehr schwer und gelingt nur selten. Denn dazu gehört ein außerordentlich großes Maß an Vertrauen zu einem Gesprächspartner. Aber gerade die Fähigkeit, zu vertrauen, sich anzuvertrauen, wurde in Auschwitz ja tief beschädigt, wenn nicht zerstört. Ich selbst habe erst nach elf Ehejahren, achtzehn Jahre nach der Befreiung, meiner Frau sagen können, daß ich Jude bin; was ich wirklich erlebt habe, konnte ich ihr erst vor kurzem andeuten, fast fünfzig Jahre danach. Mit meinen Kindern habe ich darüber noch nie sprechen können. So ist es vielen jüdischen Menschen nach Auschwitz gegangen: nicht so sehr, weil die Erinnerung so schrecklich war, sondern vor allem, weil sie so stark mit Schamgefühlen besetzt war. Denn der andere, auch der liebevollste Partner, sieht ja Bilder, wenn ich ihm erzähle. Und was er dann sieht, ist nicht die Nacktheit glücklicher Lebensfreude; es ist die demütigende Entblößung, die man niemand zeigen mag. Darum schweigen die meisten von uns über das Auschwitz in ih-

nen. Auch aus einem anderen Grunde schweigen sie: aus Furcht, der andere, der Partner, Freund, Arzt, könnte sich zurückziehen, weil er meint, nicht aushalten zu können, was auf ihn zukommt. Wie kann man anderen zutrauen, was man selbst nur mit Mühe erträgt? Aus Angst davor, noch einsamer zu werden, wenn wir sprechen, schweigen wir lieber.

So bleibt, auch in aller Liebe oder Freundschaft, eine unsichtbare, aber spürbare Wand. Sie hält den Auschwitz-Menschen in einer unaufhebbaren Einsamkeit. Die Partner können nicht deuten, warum der geliebte Mensch sich so verhält; sie sehen nur die Symptome, sie leiden immer wieder unter seiner unerklärlichen und ungerechten Reizbarkeit und übermäßigen Verletzlichkeit, sie hören nachts seine Schreie, sie müssen seine Depressionen ertragen. Mehr noch: sie opfern für ihn auf weite Strecken ihre eigene Freiheit und versagen sich eigene Wünsche, eigene Berufschancen, um für den Partner jener tragende Grund zu sein, ohne den niemand leben kann - daß sie das sind, fühlen sie, auch wenn sie nicht verstehen können, was wirklich vorgeht. Die eigenen Kinder können nicht deuten, was mit dem Vater oder der Mutter oder mit beiden los ist, sie spüren nur, daß da eine tiefe Störung ist, und diese verstört auch sie. Mit solchen Eltern kann man sich nicht streiten, nicht aggressiv gegen sie sein, das heißt aber: wichtige Reifungsprozesse nicht durchmachen. Sie werden enttäuscht, kommen zu kurz, können es nicht deuten - die Beziehung bleibt gestört. Das aber schlägt wieder auf den weiter im Bann von Auschwitz lebenden Menschen zurück, es aktualisiert seine Verlustängste, verstärkt auch seine Scham und sein Schuldgefühl; denn jetzt fühlt er sich auch denen gegenüber, die er am meisten liebt, schuldig und schämt sich deswegen. Er fühlt sich noch einsamer. So beschädigt das Doppelleben des Nach-Auschwitz-Menschen alle Beteiligten - mehr oder weniger, ich wiederhole es immer wieder! - aber immer in einem Maße, das volle Freiheit fast unmöglich macht und oft nur zu einem eher seltenen und kurzen Glück.

Soviel über den Menschen im Juden, der Auschwitz überlebt hat, und über Möglichkeiten und Grenzen, ihn wieder aufzubauen. Wir Juden können Auschwitz nicht "bewältigen". Was wir erreichen können, ist bestenfalls, daß es uns nicht überwältigt.

## 3.

Was aber ist mit dem Juden im Juden? Lassen Sie mich das wenigstens noch in wenigen Strichen skizzieren; das Bild vom „Jude sein nach Auschwitz“, das ich bisher gezeichnet habe, würde sonst allzu einfarbig.

Die Dinge liegen hier ganz anders. Wer als bewußter Jude, in der Tradition der Jahrtausende jüdischer Geschichte und Kultur stehend, nach Auschwitz kam, dessen Judesein konnte Auschwitz nicht leicht zerstören. Auch er konnte sich gegen das übermenschliche Leiden nicht abschirmen. Auch er kam, wenn er überlebte, nur mit schweren Beschädigungen davon. Aber er hatte, aus der jüdischen Tradition, doch Abwehrmittel gegen den Seelenmord. Er mußte nicht ins Nichts fallen. In früheren Jahrhunderten waren Juden unter christlicher Herrschaft im feurigen Ofen "zur Heiligung des [göttlichen] Namens" gestorben, als Märtyrer also. Sie konnten wählen: Tod als Jude oder Taufe mit Preisgabe des Judeseins. Weil sie wählen konnten, behielten Juden auch im Tode ihre Würde. Denn das Geheimnis menschlicher Würde besteht in der Freiheit der Wahl. In Auschwitz konnte kein Jude zwischen Tod als Jude und Leben durch Preisgabe seines Judeseins wählen. Aber es konnte auch niemand daran gehindert werden, seinen eigenen Tod seinem Gott aufzuopfern, selbst dann, wenn er diesen Gott nicht mehr verstand.

Zu den größten Tragödien, die sich in Auschwitz abgespielt haben, gehört es aber, daß dort zahllose Juden ermordet wurden, die seit Generationen nur noch ein loses, ein formelles, ein bürgerlich-konfessionelles oder ästhetisches, also ein unjüdisches Verhältnis zum Judentum gehabt hatten; viele hatten gar nicht mehr gewußt, daß sie Juden waren. In Auschwitz sind zumindest die meisten Juden aus Mittel- und Westeuropa für nichts gestorben. Sie hatten sich nicht nur äußerlich an die Kultur ihrer Länder angepaßt, also sich akkulturiert; sie hatten sich den Bewohnern dieser Länder "assimiliert", das heißt: zum Verwechseln ähnlich gemacht, deren kulturelle Identität angenommen, lebten genau wie sie. Man konnte an ihrer Lebens- und Denkweise nicht mehr erkennen, daß sie Juden waren. Sie hatten gehofft, damit ihre Emanzipation erreichen zu können. Erreicht haben sie am Ende nur ihre Elimination, ihre Auslöschung.

Auschwitz hat den Menschen im Juden zerstört, zumindest auf Dauer beschädigt. Die Vernichtung des Juden im Juden hatte schon 150 Jahre früher begonnen, mit jenem langsam fortschreitenden Prozeß der Assimilation, in dem Juden aufhörten, jüdisch zu leben, das heißt nach dem in Bibel und Talmud gegebenen Vorbild. Im Detail muß der Historiker hier differenzieren. Das Ergebnis aber war in jedem Falle ein außerordentlicher Verlust an jüdischer Substanz. Ich kann das hier nur feststellen; in meinem Buch "Juden und Deutsche" habe ich den Prozeß und sein Ergebnis ausführlich beschrieben. Um nicht in dem Sinne mißverstanden zu werden, als schriebe ich den Juden eine Mitschuld an ihrer eigenen Vernichtung zu. Als Historiker, wie auch als Arzt, der ich lange war, habe ich mir abgewöhnt, das Wort "Schuld" zu gebrauchen. Ich fälle keine Urteile, ich stelle Diagnosen; ich frage nach Ursachen und Wirkungen. In diesem Sinne muß ich wiederholen: die Vernichtung des Juden als Menschen hat Auschwitz, die Vernichtung des Juden als Juden haben wir, wenn auch unter enormem Druck von außen, selbst gemacht. Wir müssen uns als Juden nicht schuldig fühlen. Aber wir müssen den Teil an Verantwortung für die Folgen unserer Geschichte übernehmen, der auf uns fällt. Wenn wir uns selbst immer nur als Opfer anderer verstehen, können wir unsere Würde nicht finden, auch geistig nicht integer werden. Wenn wir die Fehlentwicklung in unserer Geschichte nicht durcharbeiten, können wir keine neue Identität erreichen. Nicht nur der Toten ist immer zu gedenken; auch das kritische und schöpferische Durcharbeiten der eigenen jüdischen Vergangenheit ist ein Teil der Erinnerungsarbeit, zu der Auschwitz uns Juden verpflichtet. Dies ist auch der einzige Weg zu einer neuen jüdischen Identität.

Eine Identität haben, heißt: übereinstimmen mit einem vorgegebenen Bild. An diesem Bild erkennt man mich, identifiziert man mich. Ein guter Jude ist einer, der mit seinem Bild von einem guten Juden übereinstimmt; aber auch einer, den andere gemäß ihrem Bild von einem guten Juden als solchen erkennen. Das Bild, das andere von uns haben, kann ein Klischee sein; dann kann die Identifizierung, wie Auschwitz lehrt, tödlich enden. Aber auf diese Übereinstimmung von Bild und Person kommt es an, wenn von Identität die Rede ist.

Das Bild von einem guten Juden war seit mindestens zwei Jahrtausenden in der Tora, also in Bibel und Talmud, vorgezeichnet; wer sein Leben danach ausrichtete, war ein guter Jude, hatte eine jüdische Identität. Eine solche eindeutige jüdische Identität haben heute nur noch wenige - vielleicht jeder vierte Jude identifiziert sich getreu nach der Tora. Über diese Juden ist hier nicht weiter zu sprechen. Das Problem besteht für die übrigen drei Viertel des jüdischen Volkes: welches ist unsere Identität als säkulare Juden, die wir, in welchen Varianten auch immer, nie gelernt haben, unser Selbstbild nach dem Vorbild der Tora zu formen? Für uns liegt ein weiter und tiefer Graben zwischen der alten Tradition und der neuen Zeit, die unser Denken, unser Fühlen, unser gesamtes Menschsein geprägt hat. Wir können über diesen Graben nicht springen und wollen es auch nicht. Aber auch wir fragen nach einer neuen, jüdischen Identität. Auch wir haben Auschwitz hinter uns. Auch wir wollen nicht, daß Hitler späte Siege gewinnt, wenn wir als Juden verschwinden.

Eben davon spricht jenes 614. Gebot, das als Thema über meinem Vortrag steht. Nach alt-jüdischer Tradition enthält die Tora, die Grundlage jüdischer Existenz, 613 Gebote und Verbote. Emil Fackenheim, von dem wir heute abend ausführlich hören werden, hat als 614. Gebot nach Auschwitz hinzugefügt: "Du sollst Jude bleiben! Oder: wieder Jude werden, wenn du von einer jüdischen Mutter geboren bist, aber vergessen hast, was ein Jude ist!" Ich zitiere Fackenheim dazu noch etwas ausführlicher: "Es ist den Juden verboten, Hitler nachträglich siegen zu lassen. Es ist ihnen geboten, als Juden zu überleben, damit das jüdische Volk nicht untergehe. ... Es ist ihnen verboten, am Menschen und seiner Welt zu verzweifeln und Zuflucht entweder im Zynismus oder der Jenseitigkeit zu nehmen, damit sie nicht dazu beitragen, die Welt den Mächten von Auschwitz auszuliefern. ... Ein säkularisierter Jude kann nicht durch einen bloßen Willensakt zum Gläubigen werden, noch kann dies von ihm gefordert werden ... und ein religiöser Jude, der seinem Gott treu geblieben ist, kann sich vielleicht zu einer neuen, möglicherweise revolutionären Hoffnung zu IHM gezwungen sehen. Eine Möglichkeit jedoch ist gänzlich undenkbar. Ein Jude darf auf Hitlers Versuch, das Judentum zu vernichten, nicht antworten, indem er selbst an dessen Vernichtung mitarbeitet. In alten Zeiten war die undenkbare

jüdische Sünde der Götzendienst. Heute ist es die, auf Hitler zu antworten, indem man sein Werk verrichtet." (1)

Wie antworten wir auf dieses Gebot? Wie gewinnen wir heute als säkulare Juden jüdische Identität? Ich will zunächst sagen, wie wir sie nicht finden können.

Wir finden eine neue jüdische Identität nicht durch Rückkehr in ein frommes jüdisches Leben nach klassischen Vorbildern. Ich wiederhole es: wir können den Graben nicht überspringen. Wir werden unsere jüdischen Brüder und Schwestern, die nach der Tora leben, respektieren und manches von ihnen lernen. Doch wir können ihre Art, jüdisch zu leben, nicht für uns übernehmen, weil uns nicht mehr möglich ist, zu dem alten Gott Israels zu beten.

Eine neue jüdische Identität gewinnen wir aber auch nicht, wenn Auschwitz zum alleinigen Ausgangspunkt unseres Identifikationsprozesses wird. Wenn man, in Israel und auch anderswo, den ungeheuren Raum sieht, den die Schoah im Denken und Reden von Juden einnimmt, kann man den Eindruck gewinnen, Auschwitz habe die gesamte vorher abgelaufene jüdische Geschichte und kulturelle Tradition in sich aufgesogen. Sich von der Schoah her definieren, heißt aber, sich vom Tode her definieren. Alles, was wir denken, träumen und als Juden tun, steht dann unter dem Zwang des einzigen Gedankens: "Nie wieder Auschwitz!" In Israel gibt es eine starke Tendenz, die zweitausendjährige Geschichte der jüdischen Diaspora pauschal zur Fehlentwicklung zu degradieren, die Schoah zum Ausgangspunkt einer nationalen jüdischen Wiedergeburt zu machen. Eine solche Identifikation ist nicht nur ahistorisch, eine Mystifikation: die Gründung des Staates Israel ist nicht der Beginn der Wiedergeburt des jüdischen Volkes. Sie hat auch nicht nur verheerende psychische Konsequenzen. Sie macht Juden, die sie für sich angenommen haben, auch unfähig zum Frieden mit dem anderen Volk, auf dessen Boden es lebt, und mit anderen Völkern. Wir dürfen Auschwitz nicht freiwillig noch mehr Gewalt über unser Leben und Handeln geben, als es ohnehin schon hat.

Darum können wir auch keine neue jüdische Identität gewinnen, indem wir uns mit Israel als Staat identifizieren. Der Staat Israel - dar-

über kann unter uns gar nicht gestritten werden! - ist für unser physisches Überleben als Juden heute notwendig, er hat unzähligen bedrohten Juden Heimat gegeben und gibt auch uns Juden draußen, die - relative! - Sicherheit einer stets offenen Zufluchtsstätte. Wir bejahen ihn, wir unterstützen ihn, auch wenn wir an seiner Politik vieles kritisch sehen, manches als unerträglich empfinden. Aber jeder Staat, auch ein jüdischer, ist vor allem ein Machtapparat; sein einziger realer Zweck besteht in der Verwaltung von Macht, nach innen wie nach außen. Er unterliegt daher den Gesetzen, Spielregeln und Zwängen, die für jeden Staat gelten. Darum kann ein Staat niemals und für niemand Vorbild für eine Identifikation mit ihm sein. Der Staat Israel schützt Juden, aber mit Judentum hat er so wenig zu tun, wie der Kirchenstaat vor 1870 etwas mit Christentum zu tun hatte.

Eine neue jüdische Identität gewinnen wir auch nicht, wenn wir uns mit der Kultur des Landes, in dem wir leben, identifizieren, also mehr sind als nur dessen loyale Bürger. Das sollten wir aus der Geschichte gelernt haben, keineswegs nur aus der deutschen, aber aus der deutschen doch bis nach Auschwitz hinein: jede nichtjüdische Kultur wird von uns als Preis für neue Identität, also für volle Anerkennung als Zugehörige, die Preisgabe eines im Alltag erkennbaren Judentums fordern, weil sie um die eigene Identität, den Zusammenhalt ihrer eigenen, ohne uns Juden gewachsenen Überlieferungen besorgt sein muß.

Wir können uns auch, nach allem, was wir aus der Geschichte lernen konnten, als Juden nicht mit irgendeiner der neuzeitlichen Ideologien identifizieren, als ob eine von ihnen alles enthielte, was unser Jüdischsein ausmachen sollte. Wir können politisch liberale oder sozialistische Juden sein, weil beide Ideologien bei aller Verschiedenheit auf eine offene Gesellschaft hinarbeiten; konservative kaum, und nationalistische überhaupt nicht, weil Konservatismus und erst recht Nationalismus geschlossene, exklusive Gesellschaften anstreben, in denen Andersdenkende grundsätzlich keinen gleichberechtigten Platz haben können. Aber auch liberale oder sozialistische Juden können wir nur sein, wenn wir nicht zuerst Liberale oder Sozialisten, sondern zuallererst Juden sind.

Nach langen Lernprozessen bin ich heute davon überzeugt: mit ihrer Herkunft und mit

sich selbst identische, integre Juden können wir, ob säkular oder religiös definiert, nur sein, wenn wir Judentum aus den Quellen unserer eigenen Tradition lernen - aus Bibel und Talmud, und dann, in Abstufungen, aus dem gesamten Erbe unserer langen Geschichte. Auch als säkularer Jude habe ich keine anderen Vorbilder für authentisches Judentum. Und von diesen kann ich lernen, weil sie von mir nichts verlangen, was ich nicht geben kann. Die Tora, die schriftliche der Bibel wie die mündliche des Talmud, verlangt von uns als Juden keinen Glauben, sie fordert uns zu einer Praxis auf. Eine der berühmtesten Stellen des Talmud erzählt: Rabbi Hillel, der kurz vor der Zeit Jesu lehrte, einer der Väter des Judentums, wurde aufgefordert, einen Nichtjuden die ganze Tora zu lehren, solange der Fragende es aushielt, auf einem Bein zu stehen. Hillel antwortete nur: "Was dir verhaßt ist, das tue auch deinem Mitmenschen nicht an. Das ist die ganze Tora, das ganze Judentum. Alles andere ist Kommentar. Und jetzt geh und lerne." (2)

Wir müssen als Juden nach Auschwitz nicht an einem Nullpunkt neu anfangen, als habe es vor uns kein Judentum gegeben. Aber wir dürfen auch nicht einfach so wie früher weitermachen, als könnten wir einfach zu unseren alten, säkularen Idealen zurückkehren, als habe es Auschwitz nie gegeben. Glaube an Vernunft, an das Gute im Menschen, an Fortschritt und Wissenschaft - ach, wie hat Auschwitz alle alten Ideale, denen wir anhängen, zuschanden gemacht, zumindest fragwürdig gemacht! "Geh hin und lerne!" Als säkulare Juden müssen wir nach Auschwitz lernen, daß man die alte Tradition nicht wegwerfen darf, als sei "alt" dasselbe wie "veraltet". Wir dürfen vom jüdischen Erbe nichts wegwerfen. Wir müssen das Erbe antreten.

Zuerst ist zu lernen, was in den alten Quellen wirklich steht. In Deutschland ist das schwierig; es fehlt an Lehrern, und die Quellen sind sperrig, in fremder Sprache und Gestalt kommen sie auf uns zu. Wir werden uns, wenn wir nicht viel freie Zeit haben, mit Notbehelfen zufrieden geben müssen: mit Übersetzungen, Kommentaren und anderen Büchern. Wir werden nicht allein lernen dürfen - nie haben Juden allein gelernt, was jüdisch ist! - sondern uns zusammentun müssen und in Gruppen diskutieren, was unsere Quellen von uns wollen. Immer wird, gemessen an dem

Umfang und dem Reichtum dieser Tradition, fragmentarisch bleiben, was wir lernen. Aber es ist besser, ein fragmentarischer, jedoch erkennbarer Jude zu sein, als einer, der vieles weiß und doch als Jude kein Gesicht hat, sondern nur ein von einer anderen Kultur geborgtes.

Wir werden dann zweitens zu lernen haben, das, was in den Quellen steht, in unsere eigene, säkular-jüdische Existenz zu integrieren. Wir müssen, was immer wir in unserer jüdischen Überlieferung, von den ältesten Zeiten an, als wahr und tragfähig erkennen, mit unseren von den verschiedenen Spielarten emanzipatorischen Denkens vorgeprägten Konzepten - Aufklärung, Humanismus, Liberalismus, Sozialismus, Feminismus - zu einer neuen Synthese verschmelzen, so wie Philo, Maimonides, Spinoza, Mendelssohn Moses Heß, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber ihre Synthesen von Judentum und zeitgenössischem Denken geschaffen haben; immer hatte, was sie schufen, ein unverwechselbar jüdisches Gesicht. Nicht billige Reduktion des traditionell Jüdischen auf das kleine Format unserer subjektiven Einsicht kann aus uns identische Juden machen, immer nur schöpferische Aneignung der gesamten jüdischen Kultur für unsere Zeit und im Austausch mit ihr. Juden haben immer im geistigen Austausch mit ihrer nichtjüdischen Umwelt gelebt, offen oder stillschweigend. Schon der Talmud ist voller Beispiele dafür. Wir brauchen neue Synthesen, aber kein neues, selbst errichtetes jüdisches Ghetto.

Je rasanter die Menschheit ihren eigenen Untergang vorbereitet, umso energischer werden wir uns heute mit denen verbünden müssen, die sich dagegen stemmen. Nur muß es, wenn wir das 614. Gebot richtig verstanden haben, eine erkennbar jüdische Stimme sein, die wir Überlebenden und Nachgeborenen von Auschwitz einbringen. Nachdem wir Auschwitz überlebt haben, sind wir dafür verantwortlich, daß nichts von unserem Erbe verloren geht. Ich bin ein überzeugter Sozialist, war es immer und werde es bleiben. Aber es ist für mein politisches Engagement wichtig, daß ich dabei Jude bleibe, also Mensch und Gesellschaft nicht nur mit den Augen von Marx und Rosa Luxemburg, sondern auch mit den Augen von Mose und Rabbi Hillel sehe, und somit wichtige Gesichtspunkte geltend mache, die Marx und Luxemburg nicht gesehen haben; daß ich daran er-

innere, daß Mensch und Gesellschaft eine noch tiefere Dimension haben als sie, die Assimilierten, erkennen konnten. Über die deutschen Juden vor 1933 sagt der jüdische Historiker Jacob Toury mit Recht, nicht Rom und Jerusalem seien ihre Kulturziele gewesen, sondern Berlin und Weimar (3). Wir müssen nach Auschwitz als Juden in Deutschland lernen, Berlin und Weimar wieder von unserer eigenen Tradition her zu sehen, also kritischer zu sehen als die Vorfahren, so wie wir das heutige Jerusalem und den Staat, in dem es liegt, gerade mit dem Maßstab unserer eigenen Tradition kritisch messen müssen.

Seit zweihundert Jahren gibt es kein Judentum mehr, nur noch Judentümer. Die Einheit unter der Tora ist unwiederbringlich verloren. Die kristallene Schale ist zersprungen; niemand kann sie wieder ganz machen. Wir Juden von heute sind ihre Scherben, alle. Den Lichtstrahl, der uns von fernher aus unserer Überlieferung berührt, aufzufangen und aufleuchten zu lassen, dort, wo wir sind, und so, wie wir sind - das allein ist heute mögliche jüdische Identität, und es ist viel. Rabbi Tarphon sagte im 2. Jh. u.Z: "Der Tag ist kurz, viel Arbeit wartet, die Arbeiter sind faul; aber es lohnt sich sehr, und der Hausherr drängt." Und weiter: "Es muß dich nicht kümmern, ob die Arbeit fertig wird. Das heißt aber nicht, daß du [eigenmächtig] aufhören darfst, [etwas zu tun]." (4)

Zitatnachweise:

1) Emil Fackenheim, *God's Presence in History, Jewish Affirmations an Philosophical Reflections*, New York (Harper) 1970, S.84. Deutsch in: Michael Brocke/ Herbert Jochum (Hgg), *Wolkensäule und Feuerschein, Jüdische Theologie des Holocaust*, München (Kaiser) 1982, S. 95

2) bSchabbat 31a; deutsch in: Reinhold Mayer, *Der babylonische Talmud*, ausgewählt, übersetzt und erklärt. München (Goldmann) 1963 u.ö., S.227f

3) Jacob Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 11847-1871, Zwischen Revolution, Reaktion und Emanzipation*. Düsseldorf (Droste) S.195. Vgl. dazu ausführlich: Yaacov Ben-Chanan, *Juden und Deutsche. Der lange Weg nach Auschwitz*, Kassel (Jenior & Pressler) 1993, S. 414ff.

4) MAVot II, 20,21. Übersetzung vom Verf. Auch in: Mayer (wie Anm. 2), S. 371

**Dr. Christoph Münz:**

## „Jüdische Theologie nach Auschwitz“<sup>i</sup>

Internationale Tagung "Befreiung von Auschwitz - Eine Herausforderung 50 Jahre danach", Görlitz, 4. Februar 1995

(Anmerkungen am Schluß der Ausgabe - nach dem Referat Prof. v. d. Osten-Sackens - auf S. 32 - 34)

"Befreiung von Auschwitz" - So lautet das Thema dieser Tagung. 27. Januar 1945: Befreiung der Überlebenden des Vernichtungslagers Auschwitz. 8. Mai 1945 - Kriegsende, Tag der Befreiung. Befreiung: die Täter wurden davon befreit, weiter tätig zu sein, die Mitläufer wurden davon befreit, weiter mit zu laufen, und die Opfer hatten eben Pech gehabt, denn für ihre Befreiung *vom* Leben hatten jene schon gesorgt, die nun befreit wurden - und dies noch nicht einmal als Befreiung empfanden. Dieses Ereignis nennen wir einen 'Sieg der gerechten Sache'.<sup>ii</sup>

Wenn auch nur irgend jemand das Recht hätte, im Zusammenhang von 1945 von Befreiung zu reden, so sind es sicher in erster Linie die Überlebenden der Konzentrations- und Vernichtungslager. Jene skelettösen Gestalten, die der *Anus Mundi* mehr tot als lebendig ausspuckte: sie wurden befreit. Muselmänner, -frauen und -kinder, von denen Primo Levi schrieb: "Man zögert, sie als Lebende zu bezeichnen; man zögert, ihren Tod, vor dem sie nicht erschrecken, als Tod zu bezeichnen, weil sie zu müde sind, ihn zu fassen."<sup>iii</sup>

Ihrer Befreiung aber folgte nicht der Jubelschrei geretteter Kreaturen, sondern Alpträume und Schreie in der Nacht und ein stummes Unbehaustsein in der Welt am Tag. Ihre abgemergelten Körper hatte man befreit, ihre traumatisierten Seelen aber blieben gefangen und geprägt vom "Königreich der Nacht" (Elie Wiesel). Von Folter und Tortur war man befreit, nicht aber von der Erinnerung an Folter und Tortur und nicht von dem, was Folter und Tortur mit Bruder und Schwester, mit Vater und Mutter, Tochter und Sohn und schließlich mit einem selbst angestellt hatten. "Sofern überhaupt aus der Erfahrung der Tortur eine über das bloß Alpträumhafte hinausgehende Erkenntnis bleibt", schreibt Jean Amery, "so ist es die einer großen Verwunderung und einer durch keinerlei spätere menschliche Kommunikation aus-

zugleichenden Fremdheit in der Welt. Stauend hat der Gefolterte erlebt, daß es in dieser Welt den anderen als absoluten Herrscher geben kann, wobei Herrschaft sich enthüllte als die Macht, Leid zuzufügen und zu vernichten. [...]

Wer der Folter erlag, kann nicht mehr heimisch werden in der Welt. Die Schmach der Vernichtung läßt sich nicht mehr austilgen. Das zum Teil schon mit dem ersten Schlag, in vollem Umfang aber schließlich in der Tortur: das eingestürzte Weltvertrauen wird nicht wiedergewonnen. Daß der Mitmensch als Gegenmensch erfahren wurde, bleibt als gestauter Schrecken im Gefolterten liegen: Darüber blickt keiner hinaus in eine Welt, in der das Prinzip Hoffnung herrscht. Der gemartert wurde, ist waffenlos der Angst ausgeliefert. Sie ist es, die fürderhin über ihm das Zepter schwingt."<sup>iv</sup>

Der Befreite: ein Fremdling in der Welt, unauslöschlich geprägt von der Erfahrung des Mitmenschen als Gegenmenschen, hinfort unter dem Zepter der Angst stehend? Wer befreit die Befreiten? Und wie?

Alle großen Religionen der Welt verstanden und verstehen sich im Kern auch als Befreiungsreligionen. Ob es um die Befreiung aus einem leidvollen Karma ewiger Wiedergeburt geht, wie etwa im Hinduismus und Buddhismus, oder um die Befreiung aus Schuld und Tod, wie im Christentum. Und am Beginn des Judentums, am Anfang der Geschichte des jüdischen Volkes als eben dem *jüdischen* Volk und einer *jüdischen* Religionsgemeinschaft steht gar wurzelhaft und konstitutiv ein Akt der Befreiung: der Exodus. Das aus ägyptischer Fronherrschaft befreiende Handeln Gottes in der Geschichte bildete die Grundlage für Offenbarung und Bund am Sinai. In diesem Sinne ist von ihren ersten Anfängen und Ursprüngen her jüdischer Glaube, ist "jüdische Theologie immer Theologie der Befreiung"<sup>v</sup> gewesen. Und über

Jahrtausende hinweg bildete die wiedervergegenwärtigende Erinnerung an diese Befreiungstat in der Feier von Pessach das Zentrum religiöser Identität im Judentum. Immer wieder "wird dem Volk eingehämmert: `Gedenke, daß du ein Knecht warst in Ägypten'".<sup>vi</sup> Und der zentrale Satz der Pessach-Haggadah bringt es unüberboten auf den Punkt: "In jeglichem Zeitalter ist der Mensch verpflichtet sich vorzustellen, als sei er selbst aus Ägypten gezogen".<sup>vii</sup> Überspitzt formuliert ist ein Jude weit weniger jemand, der an etwas glaubt, sondern vielmehr jemand, der sich an etwas erinnert. "Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung" lautet der vielzitierte Ausspruch des Baal Schem-Tow. Und man ist geneigt zu ergänzen: Das Geheimnis der Erinnerung heißt Befreiung.

In paradigmatischer Weise fallen dergestalt im Judentum Theologie und Geschichte, Glaube und Erinnerung, Religion und Gedächtnis zusammen und garantieren ein Geist, Spiritualität und Leiblichkeit des Menschen umfassendes Verständnis von Befreiung, das damit auf den politisch-sozialen Bereich ebenso abzielt wie auf den religiös-spirituellen. Diese für das Judentum fundamentalen Zusammenhänge sind denn auch verantwortlich dafür, daß eine Bestimmung der Identität des Juden auf die Geschichte des Volkes Israel gleichermaßen wird Bezug nehmen müssen wie auf den Glauben der Religionsgemeinschaft Israels, und daß diese beiden Größen in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden müssen. Jede religiöse Selbstdefinition im Judentum wird ihr Verhältnis zum Geschichtlichen beinhalten, und jede geschichtliche Selbstbestimmung ihr Verhältnis zum Religiösen abklären müssen. Nicht *wie* das Verhältnis dieser beiden Größen konkret gestaltet und begriffen wird, ist dabei das allein entscheidende Spezifikum jüdischer Identität, sondern *daß* jede Selbstdefinition eine solche Verhältnisbestimmung zur Aufgabe hat, ist der springende Punkt.<sup>viii</sup>

Aus dem symbiotischen Verhältnis von Geschichte und Glauben im Kontext jüdischer Identität resultiert der einzigartige Stellenwert von Erinnerung und Gedächtnis im Judentum und eine ebenso einzigartige Sensibilität gegenüber der Geschichte als einer von Gott gewollten und bestimmten. Der in Erinnerung und Gedächtnis bewahrten Erfahrung jenes konstitutiven Aktes eines befreienden Handelns Gottes in der Geschichte steht dabei im

Laufe der vieltausendjährigen Geschichte des jüdischen Volkes ein nahezu beispielloses Maß an Leiderfahrung gegenüber, eine Erfahrung, die scheinbar alles andere als das Siegel befreienden Heilshandeln Gottes trägt. Bereits die Bücher der hebräischen Bibel, der Torah, legen ein beredtes Zeugnis ab von der oft unerträglichen Bürde eines Volkes, das den einen, allmächtigen Gott, Herrn der Geschichte, verkündet und sich selbst als das von Ihm auserwählte Volk begreift, und bei alledem immer schon vor der schwierigen Aufgabe stand, das ihnen widerfahrene Leid mit ihrem Glauben übereinzubringen.<sup>ix</sup>

Insofern nimmt es nicht Wunder, daß von frühester Zeit an, die Auseinandersetzung mit dem Sinn des Leids, dem Sinn der Geschichte - wenn man will: dem Sinn einer leidvoll erfahrenen Geschichte - einen großen Raum einnimmt in den theologischen Reflexionen etwa der Propheten und später der Rabbinen. Daß die dabei entwickelten Legitimations- und Sinndeutungsmuster keine abstrakt-akademische Gelehrtendisziplin blieben, sondern elementarer Bestandteil konkreter Lebenshilfe in Zeiten der Krise waren, bezeugt eben der stupend kraftvolle Überlebenswille des jüdischen Volkes, dem es ohne Hilfe auch dieser Verstehensmuster wohl kaum gelungen wäre, sein religiöses wie weltliches Selbstverständnis über Jahrtausende hin zu bewahren. Diese Legitimations- und Sinndeutungsmuster sind - charakteristisch für das Judentum - eben nicht nur Reflexionen *post factum*, sondern zugleich religiös-ethische Handlungsanweisungen. Hier gehen Verstehen und Verhalten eine kaum trennbare Symbiose ein.

Die zwei zentralen traditionellen Formen der Rechtfertigung des Leids in und an der Geschichte während der zurückliegenden vieltausendjährigen Geschichte des Judentums sind dabei vor allem: *Kiddush haSchem*, die Heiligung des Namen Gottes, die jüdische Form des Martyriums, und *Mipnej Chata'enu*, unserer Sünden wegen geschah ... , das biblisch begründete Verständnis eines unmittelbaren Tat-Ergehen-Zusammenhangs. Irritierend und überaus erstaunlich zugleich ist, wie sehr diese beiden handlungsrelevanten und sinndeutenden Muster bis in die irrealen Realität der Ghettos und Lager während der Jahre 38 - 45 hineinreichen.<sup>x</sup> Wenigstens ein Beispiel, eines unter Hunderten, sei hier wiedergegeben:

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 hindurchkamen, 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. Die Zahl müsse in jedem Falle eingehalten werden. - Deutsche Gründlichkeit -.

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."<sup>xi</sup> 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. Angesichts dieser Ungewißheit, ob die Rettung des einen Lebens vielleicht doch nicht die Tötung eines anderen bedinge, könnte es möglicherweise erlaubt sein, den Sohn zu retten. Andererseits könnten die Kapos natürlich auch aus Furcht vor den Deutschen tatsächlich einen anderen Jungen ersatzweise inhaftieren. Aufgrund diesen Zwiespaltes sah sich der Rabbi 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 [religiösgesetzmäßige] 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 wärst, daß es erlaubt wäre, 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 um den Preis eines anderen unschuldigen Lebens, denn so lautet das Gebot der Torah".<sup>xii</sup> Rabbi Meisels berichtet, daß den ganzen Tag von Rosch HaShana über der Vater umherlief, still und voller Freude vor sich hinmurmeln, daß er seinen einzigen Sohn geopfert habe zur Verherrlichung des Namen Gottes - *Kiddush 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 er-

schütternder 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 religiösen Judentum des Shtetls entstammte. "Es ist geschätzt worden", schreibt der orthodoxe Rabbiner Irving Greenberg, den wir später noch näherhin kennenlernen werden, "daß mehr als achtzig Prozent der Rabbiner, jüdischen Gelehrten 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, C.M.] zu vernichten".<sup>xiii</sup> 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.<sup>xiv</sup>

Obwohl wir inzwischen abertausende gut dokumentierter ähnlicher Beispiele kennen, die in der englischsprachigen Literatur mittlerweile gut zugänglich sind<sup>xv</sup>, obwohl wir also in einem signifikanten Ausmaß jüdischerseits mit dem Phänomen religiösen Verhaltens in den Lagern und während des Holocaust konfrontiert sind, obwohl der Wahrnehmung dieses Phänomens eine entscheidende Stellenwert in der Beurteilung und Interpretation des Holocaust insgesamt zukommt, denn es handelt sich um charakteristische und authentische Stimmen der unmittelbar Betroffenen, der Opfer und der Überlebenden, und obwohl die Kenntnis dieser Zusammenhänge der historischen Forschung wichtige Fragen und Anstöße geben könnte -

etwa was Verständnis und Definition jüdischen Widerstands betrifft, oder die Notwendigkeit, eine Kategorie wie "spiritueller Widerstand" zu entwickeln, - 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 repräsentieren, spielt er in der Forschung hierzulande nicht die geringste Rolle, so als ob diese Dinge schlicht nicht existierten.

Die Ignoranz der Forschung gegenüber dem Phänomen religiösen Verhaltens auf jüdischer Seite in den Lagern und während des Holocaust findet leider ihre Fortsetzung in der Ignoranz gegenüber den jüdischen Deutungsversuchen und Reflexionen über den Holocaust in den Jahrzehnten nach 1945. Zwar streitet man hierzulande gelegentlich äußerst vehement um Fragen der Interpretation und Einordnung des Holocaust - etwa vor allem im Gefolge des Historikerstreites -, aber man tut dies skandalöserweise, ohne die Stimmen jener zu beachten, und ohne jene fragend oder einladend mit hinzuzurufen, die von der Beantwortung dieser Fragen im Kern betroffen sind: die Opfer und ihre Nachkommen. So kam etwa - von einer einzigen Ausnahme abgesehen<sup>xvi</sup> - keiner der zahlreichen Historikerstreiter auf die simple und naheliegende Frage, wie denn die Betroffenen selbst, die Juden, die hier hitzig und strittig diskutierte Problematik beurteilt und behandelt haben! Wieder einmal folgte man scheinbar ungebrochen jener argen deutschen Tradition, *über Juden* und eine sie betreffende Thematik zu reden, aber nicht *mit ihnen*.

Begibt man sich nun aber dieser unheilvollen Tradition entgegen auf die Suche nach *dem* innerjüdischen Diskurs in der Folge des Holocaust, der nicht nur die im Historikerstreit virulent gewordenen Fragen und Probleme jüdischerseits thematisiert, sondern der unabhängig hiervon zeitlich gesehen etwa am frühesten einsetzte, und zugleich der bedeutendste, gewichtigste und bis heute kontinuierlichste und in sich geschlossenste innerjüdische Diskurs um die Deutung und Bedeutung des Holocaust ist, dann kann man die überaus erstaunliche Entdeckung machen, daß dieser Diskurs nicht ein primär politischer, historischer, philosophischer oder soziologischer, sondern ein *geschichts-theologischer* Diskurs war und ist. Das Ringen mit der 'völ-

ligen Sinnlosigkeit von Auschwitz', das Nachdenken über eine mögliche Antwort auf all die bedrängenden Fragen nach der jüdischen Identität post Auschwitz und jüdischer Erinnerung an Auschwitz, die Diskussion dieser originär jüdischen Problematik einer Deutung des Holocaust nahm seinen Ausgang und findet zentralen Niederschlag in den Werken der sogenannten 'Holocaust-Theologen'.<sup>xvii</sup> Ihre seit Mitte der 60iger Jahre, vornehmlich in den USA kontinuierlich veröffentlichten Arbeiten und Beiträge hatten eine für die Wahrnehmung und Deutung des Holocaust katalysatorhafte, Wirkung zunächst innerhalb des Judentums und späterhin auch in weite Teile der nicht-jüdischen angelsächsischen Welt hinein. 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*.<sup>xviii</sup> Unmöglich, auch nur andeutungsweise ihre Positionen und ihr Denken hier vorzustellen, geschweige denn, einen Eindruck zu vermitteln von einer nunmehr fast dreißig Jahre währenden innerjüdischen Debatte um die Fragen und Thesen dieser Autoren. Skandalös ist die Tatsache, daß diese intensive, eine Unmenge an Material produzierende, wie gesagt nunmehr fast 30 Jahre währende innerjüdische Debatte um die Deutung des Holocaust und dessen Relevanz für jüdisches Geschichtsverständnis und jüdische Erinnerung im gesamten deutschsprachigen Raum bisher weder eine nennenswerte Resonanz fand, noch auch nur in Ansätzen rezipiert worden ist. So ist auch keines der umfangreichen und profunden Werke der 'Klassiker' der jüdischen Holocaust-Deutung bisher in deutscher Sprache erschienen, von den zahllosen Diskussionsbeiträgen in Aberdutzenden von Zeitschriften, Anthologien, auf Konferenzen und Symposien ganz zu schweigen.<sup>xix</sup>

Beide Phänomene - jüdische Religiosität in den Lagern und während des Holocaust wie auch jüdische Theologie nach und über den Holocaust - teilen also, trotz ihrer fundamentalen Bedeutung, das gemeinsame Schicksal, von Geschichtswissenschaft und christlicher Theologie hierzulande nahezu vollständig ignoriert zu werden. Beide Phänomene stehen unabhängig hiervon natürlich auch in einem inneren Zusammenhang zueinander. Jüdische Theologie nach dem Holocaust ist nicht zu

begreifen ohne die Wahrnehmung und Kenntnis jüdischer Religiosität während des Holocaust, denn für die jüdischen Holocaust-Deuter nach 1945 bilden die traditionell-religiösen Handlungs- und Sinndeutungsmuster - also *Kiddush HaSchem* und *Mipnej Chata'enu* - den Ausgangspunkt für ihre eigenen Reflexionen. Gemäß der Einzigartigkeit des Holocaust und seiner neuen Qualität an Katastrophalität gelangen die jüdischen Denker nach 1945 jedoch übereinstimmend zu der Einsicht, daß die traditionellen Muster - *Kiddush HaSchem* und *Mipnej Chata'enu* - erstmals, nachdem sie jahrtausendlang ihren sinnstiftenden Zweck erfüllt haben, nicht mehr hinreichend sein können. Und sie tun dies vor dem Horizont unsagbar schwer lastender Fragen:

Kann ein Jude nach Auschwitz noch sinnvoll vom Gott der Geschichte sprechen? Wo war Gott in Auschwitz? Wo seine Gnade, sein Erbarmen, seine Liebe zu seinem auserwählten Volk, dem Volk der Juden? Was heißt Sinn der jüdischen Geschichte, Sinn jüdischer Religiosität im Fackelschein der Flammen von Treblinka, Sobibor, Majdanek, Auschwitz und wie sie noch alle heißen, diese Un-Orte, an denen das Un-Mögliche möglich, das Un-Denkbare getan, das Un-Glaubliche wirklich wurde, das Un-Vorstellbare seinen es noch übertreffenden Meister fand. Spottet das bestialische Verhalten deutscher Männer und Frauen, braver Familienväter und -mütter, allemal christlich getauft und erzogen (?!), spottet dies nicht jedem Glauben an eine göttlichen Vorsehung in der Geschichte? Straft diese Orgie aus Gas und Blut, die nicht einmal vor über einer Million Kindern und Säuglingen halt machte, und gegenüber der der bethlehemitische Kindermord eine niedliche Metapher ist, straft dies nicht allen jüdischen Glauben an einen in der Geschichte gegenwärtigen Gott Lügen? Oder entpuppt sich dieser biblische Gott der Liebe als menschenfressendes Monster in brauner Uniform?

"Was sind die kleinen Fragen?", schreibt Emil Fackenheim und antwortet: "Die Definitionen, Regeln, Vorschriften; die Fessel des Befehls; die Zugfahrpläne und die Bahnbeamten; die Menge und der Preis des Gases: kurz, wie es getan wurde. Was ist die 'große' Frage? Warum es getan wurde".<sup>xx</sup> Diese "große Frage", die Frage nach dem "Warum", steht hinter den geschichts-theologischen Antwortversuchen der jüdischen Holocaust-Theologen. Drei

Stimmen seien stellvertretend und sehr verkürzt vorgestellt.

Als im Jahre 1966 Richard Lowell Rubensteins Buch "After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism" erschien, entfachte es im amerikanischen Judentum einen Wirbelsturm heftigster Resonanz<sup>xxi</sup> und beendete schlagartig das seit dem Ende des Krieges gut zwei Jahrzehnte währende jüdisch-theologische Schweigen um die Gottesfrage nach Auschwitz.<sup>xxii</sup> Der 1924 in New York geborene Rubenstein wurde nach seinem Studium der jüdischen Theologie zum Reform-Rabbiner ordiniert. Als er dann erstmals mit den Fakten des Holocaust konfrontiert wurde, begann seine intensive Auseinandersetzung mit den theologischen Folgen der Judenvernichtung.

Das entscheidende Schlüsselerlebnis, das Rubenstein zu seiner folgenreichen Deutung des Holocaust führte, war jedoch erst eine Begegnung mit dem damaligen Propst der evangelischen Kirche von Ost- und West-Berlin, Heinrich Grüber, im August 1961 in Bonn, den Rubenstein auf Einladung des Bundespresseseamtes seinerzeit interviewte. "Nach meinem Interview", so schrieb er später, "erreichte ich einen theologischen 'point of no return'" (einen theologischen Wendepunkt, von dem es für ihn kein Zurück mehr gab).<sup>xxiii</sup>

Grüber, der während des Dritten Reiches selbst aktiv um die Rettung von Juden bemüht war, in Dachau inhaftiert und gefoltert wurde, antwortete auf die Frage Rubensteins, ob es wohl Gottes Wille sei, daß Hitler die Juden vernichtete, mit dem Psalmvers "*Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag ...*". In vergangenen Zeiten, so führte Grüber aus, wurden Juden geschlagen und verfolgt, etwa von Nebukadnezar und anderen, die alle Werkzeuge in der Hand Gottes waren, wie es ja selbst die Bibel ausdrücklich formuliere. Im Grunde sei gleiches unter Hitler geschehen. Verwundert stellt Rubenstein fest, daß hier ein deutscher Kirchenmann die Vernichtung des Judentums in den gleichen Kategorien interpretierte, in denen die Rabbinen den Fall Jerusalems vor nahezu 2000 Jahren deuteten, nämlich nach dem jüdisch traditionellen Sünde-Strafe-Schema. Dieses Rubenstein schockierende Gespräch, provozierte in ihm die Erkenntnis, wie sehr seiner Meinung nach der jüdische Glaube selbst eine Rechtfertigung des Holocaust bereit halte, die

er, Rubenstein, für untragbar hielt. Rubensteins Denken mündet schließlich in die denkbar radikalste Schlußfolgerung in diesem Zusammenhang, indem er Gottes Existenz leugnet. Im Grunde läßt sich seine Position in drei Worten zusammenfassen: Gott ist tot. Und als Begründung liegt dem ein einfacher Dreischritt zugrunde: "(1) Gott, ..., kann es unmöglich erlaubt haben, daß der Holocaust geschehen ist, (2) der Holocaust ist aber geschehen. Deshalb (3) existiert Gott, so wie er in der jüdischen Tradition gedacht ist, nicht."<sup>xxiv</sup>

Vehement wendet sich Rubenstein gegen die jüdische Vorstellung vom 'Gott der Geschichte', und plädiert engagiert dafür ein für das Judentum typisches historisches Denken und mithin solche Kategorien wie Erinnerung und Gedächtnis, so prägend sie auch in der Vergangenheit des jüdischen Volkes gewesen sein mögen, aufzugeben. Stattdessen tritt er dafür ein, das Judentum müsse sich vom linear-chronologischen, vergangenheitsorientiertem Geschichtsdenken weg und zu einem zyklisch-naturorientierten, mythischen und zukunftsgerichteten Denken hin bewegen. Kurz: die jüdische Konzeption einer Religion der Geschichte müsse abgelöst werden durch eine jüdische Konzeption einer Religion der Natur. Judentum also statt einer Geschichtsreligion (Moses Heß) eine folkloristisch gestimmte Naturreligion.

Durchsetzt mit Elementen der Negativen Theologie und gespeist von mystischen Traditionen kulminieren Rubensteins Überlegungen in folgendem, seine Position zusammenfassenden Bekenntnis: "Schließlich wird die Zeit des Todes Gottes nicht das Ende aller Götter bedeuten. Es bedeutet die Abdankung des Gottes, der als der gültige Akteur in der Geschichte angesehen wurde. Ich glaube an Gott, die Heilige Nichtsheit, bekannt den Mystikern aller Zeiten, von der wir gekommen sind und zu der wir endgültig zurückkehren werden. Ich stimme mit den atheistischen Existentialisten, wie Camus und Sartre, in vielem ihrer Analyse von der Gebrochenheit des Menschen überein. ... Ihre Analyse menschlicher Hoffnungslosigkeit hat mich dazu geführt, die religiöse Gemeinschaft als die Institution zu betrachten, in der diese Grundbedingung in ihrer Tiefe geteilt werden kann. ... Nach letzter Analyse ist die allmächtige Nichtsheit Herr alles Geschaffenen."<sup>xxv</sup>

Nicht zuletzt durch Rubensteins Buch ange-regt und provoziert veröffentlichte 1970 der in Halle geborene, damals in Kanada, heute in Jerusalem lebende Rabbiner und Philosoph Emil Ludwig Fackenheim, sicher einer der be-deutendsten jüdischen Philosophen der Ge-genwart, ein Schüler von Buber und Rosen-zweig, sein Buch "God's Presence in History", das in mancherlei Hinsicht das programmati-sche Gegenstück zu Rubensteins Position dar-stellt und zweifelsohne als Klassiker des ge-genwärtigen jüdischen Denkens bezeichnet werden kann. Ohne hier auch nur in Ansät-zen der differenzierten, komplexen und sprachgestalterischen Kraft seines Denkens gerecht werden zu können, sei hier nur knapp Folgendes mitgeteilt:

So wie für Rubenstein das im Gespräch mit Grüber zum tragen kommende traditionelle Konzept *Mipnej chata'enu* - unserer Sünden wegen - zum provozierenden Ausgangspunkt seiner Deutung wurde, so steht für Fackenheim das Ungenügen an dem zweiten traditi-onellen Deutungsmuster - *Kiddush HaSchem*, die Heiligung des Namen Gottes - am Beginn seines Denkens. Denn sogar die Möglichkeit des Martyriums sei, so Fackenheim, von den Nazis zunichte gemacht worden. Anders als etwa die Juden zur Zeit der Kreuzfahrer, den-zen zumindest die Wahl blieb entweder mit-tels der Taufe ihre Rettung zu erwirken, oder aber mit dem 'Shma Yisrael' (Höre Israel) 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 ge-ben, wo es keine Wahl gibt? ... Torquemada zerstörte Körper, um Seelen zu retten. Eich-mann suchte die Seelen zu zerstören, bevor er die Körper zerstörte. ... Auschwitz war der größte, diabolischste Versuch, der je unter-nommen wurde, um das Martyrium selbst zu morden und ... allen Tod, das Martyrium ein-geschlossen, seiner Würde zu berauben".<sup>xxvi</sup>

Was Fackenheim dann im Grunde versucht, ist zwei radikal sich entgegenstehende Dinge in einer dialektischen Spannung zu vereinen: a) Der Holocaust ist einzigartig, aber b) er führt nicht zu einer Verleugnung Gottes, wie es bei Rubenstein der Fall ist. Zum anderen ist der Holocaust a) ohne jeden Sinn und Be-deutung, und doch ist b) von Auschwitz her

eine "gebietende Stimme Gottes" für Israel zu vernehmen. Fackenheim betont, gleich den meisten anderen Holocaust-Deutern, daß es aussichtslos, ja gar blasphemisch sei, für Auschwitz eine befriedigende kausale Erklä-rung, einen Zweck, Sinn, oder Absicht entde-cken 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 kön-nen.

In einer faszinierenden Abhandlung, immer wieder in Auseinandersetzung mit Rosen-zweig und auf Buber zurückgreifend, entwi-ckelt Fackenheim eine geschichtstheologische Interpretation des Holocaust, die im wesentli-chen sich orientiert an der - wie Fackenheim es nennt - "kontradik-torisch-dialektischen Denkart des Midrasch". In entschiedener Be-tonung der singulären Bedeutung des Holo-caust und in Ablehnung der traditionellen Rechtfertigungsmuster münden seine Überle-gungen in dem beeindruckenden, radikalen und originären Gedanken, daß nur eine er-neute Offenbarung Gottes in der Geschichte die schier unmöglich gewordene Existenz des Juden im Schatten von Auschwitz noch ermöglichen kann. Mitten aus dem Höllensze-nario 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, an-sonsten sie mit dazu beitragen würden, die Welt den Zwängen von Auschwitz aus-zuliefern. Schließlich ist es ihnen verboten, am Gott Israels zu verzweifeln, ansonsten das Judentum untergehen würde. ... Und ein reli-giöser 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 der-gestalt auf den Versuch Hitlers, das Judentum zu vernichten, antworten, indem er selbst sich an dieser Zerstörung beteiligen würde. In den alten Zeiten lag die undenkbar jüdische Sünde im Götzendienst. Heute ist es die, auf

Hitler zu antworten, indem man sein Werk verrichtet.<sup>xxvii</sup>

Diesen unbedingten Aufruf zum jüdischen Überleben und zur Sinnhaftigkeit jüdischer Geschichte, was Fackenheim an anderer Stelle als das "614. Gebot" bezeichnet hat<sup>xxviii</sup>, bindet er in eine geschichtstheologische Konzeption der jüdischen Geschichte ein, innerhalb deren 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" (Root experiences) des jüdischen Volkes im Lauf seiner Geschichte. 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 wird der Holocaust im jüdischen Gedächtnis erinnernd bewahrt werden müssen.

Fackenhaims Wirkung im Rahmen der jüdischen Diskussion um den Holocaust kann kaum überschätzt werden.<sup>xxix</sup> Es gibt wohl keine geschichtstheologische "Antwort" auf den Holocaust, die eine größere, mit mehr "Zustimmung in der jüdischen Gemeinschaft"<sup>xxx</sup> versehene Wirkung erfahren hat, als die von Emil L. Fackenheim. Über Geltung und Eindruck von Fackenhaims "614. Gebot" innerhalb der jüdischen Welt, äußert sich offen und ohne Ressentiment sein denkerischer Kontrahent Richard Rubenstein wie folgt:

"Wahrscheinlich gibt es keine von einem zeitgenössischen Denker geschriebene Passage, die mehr bekannt geworden ist, als diese. Sie schlug eine tiefe Saite bei Juden aller sozialen Herkunft und aller religiösen Bekenntnisse an. Die meisten von Fackenhaims Schriften bewegen sich auf einem theologischen und philosophischen Level, der jenseits des Verständnisses einfacher Leute liegt. Dies gilt freilich nicht für jene Passage, was in großem Maße verantwortlich dafür ist, daß Fackenhaims Interpretation des Holocaust zur einflußreichsten innerhalb der jüdischen Gemeinschaft geworden ist. [...] Die Leidenschaft und psychologische Kraft seiner Position ist unleugbar".<sup>xxxi</sup>

Neben den ersten Veröffentlichungen von Rubenstein im Jahre 1966 und Fackenheim 1970 war es dann vor allem ein im Juni 1974 in der Kathedrale Saint John the Divine in New York City ausgetragenes Symposium über den Holocaust, das eine immense Ausstrahlung in den jüdischen Raum und über diesen hinaus in amerikanisch-christliche Kreise fand. Erstmals und einmalig bis zu diesem Zeitpunkt wurde unter Beteiligung hervorragender jüdischer und christlicher Persönlichkeiten<sup>xxxii</sup> ein weites Spektrum der Problematik einer theologischen Deutung des Holocaust reflektiert. Viele der hier gehaltenen und später in Buchform veröffentlichten Beiträge machten den Tagungsband zu einem vielzitierten Standardwerk<sup>xxxiii</sup>. So mag es denn kein Zufall gewesen sein, daß der Tagungsband mit dem Aufsatz eröffnet wurde, der am meisten Aufsehen erregte, nämlich dem von Irving Greenberg unter dem Titel "Clouds of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust"<sup>xxxiv</sup>.

Ausgehend von der Feststellung, daß Judentum und Christentum gleichermaßen "Erlösungsreligionen" sind, deren je eigenes Glaubenszentrum aus der Erfahrung geschichtlicher Ereignisse erwachsen sei, müsse man aber doch erstaunt feststellen, wie sehr beide Religionen "seit 1945 fortführen, als ob nichts geschehen wäre, was ihr zentrales Selbstverständnis hätte verändern können. Es ist aber zunehmend offensichtlich, daß dies unmöglich ist, daß der Holocaust nicht ignoriert werden kann. Seiner innersten Natur nach ist der Holocaust für die Juden offensichtlich von zentraler Bedeutung".<sup>xxxv</sup>

Aber nicht nur Judentum und Christentum sind durch den Holocaust in einzigartiger Weise herausgefordert. Auch die Kultur und die Zivilisation der Moderne insgesamt werden durch die Ereignisse des Holocaust zutiefst in Frage gestellt:

"Keine Einschätzung der modernen Kultur kann die Tatsache ignorieren, daß Wissenschaft und Technologie - anerkanntermaßen Blüte und Ruhm der Moderne - in den Fabriken des Todes gipfelten; das Bewußtsein, daß ein unbegrenzter, wertfreier Gebrauch von Wissen und Wissenschaft, die wir als große Kraft erhalten haben, um die menschlichen Bedingungen zu verbessern, den Weg geebnet hat für den bürokratischen und wissenschaftlichen Feldzug des Todes".<sup>xxxvi</sup>

Aber auch all bisherigen bemerkenswerten Versuche, eine seriöse Antwort auf den Holocaust zu geben - Fackenheim, Rubenstein, u.v.a. -, ermangeln nach Meinung Greenbergs eines notwendigen "dialektischen Prinzips". Die bisherigen Deutungen seien zu sehr an einem nicht mehr adäquaten klassischen Theismus oder Atheismus orientiert und könnten daher die "Unverstehbarkeit" des Holocaust nicht angemessen integrieren. Insbesondere die in manchen Äußerungen proklamierte Endgültigkeit der je eigenen Deutung hält Greenberg für völlig unangemessen: "Nach dem Holocaust", schreibt er, "sollte es keine Endlösungen mehr geben, nicht einmal mehr theologische".<sup>xxxvii</sup>

Nach Auschwitz sei es vielmehr unumgänglich wahrzunehmen, daß es "Zeiten gibt, in denen der Glaube überwältigt" werde: "Wir müssen nun von 'Augenblicken des Glaubens' sprechen, Augenblicke, in denen der Erlöser und die Vision der Erlösung gegenwärtig sind, unterbrochen von Zeiten, in denen die Flammen und der Rauch der verbrennenden Kinder den Glauben auslöschen - wengleich er wieder auffachen wird."<sup>xxxviii</sup>

Diese Dialektik des Augenblicks markiere zugleich das Ende gewohnter Dichotomien, wie etwa Theismus-Atheismus oder säkular-religiös, und unterstreiche die Ansicht, daß "der Glaube eine Lebensantwort des ganzen Menschen auf die Gegenwart (des Göttlichen) im Leben und in der Geschichte ist. So wie das Leben unterliegt diese Antwort einem Auf und Ab. Der Unterschied zwischen dem Skeptiker und dem Gläubigen liegt in der Häufigkeit des Glaubens und nicht in der Gewißheit seiner Position".<sup>xxxix</sup>

Warum aber ist nicht von einer gänzlichen Zerstörung des Glaubens angesichts der ermordeten Kinder zu sprechen, warum ist "ein dialektischer Glaube noch möglich"? Greenberg führt im wesentlichen drei Gründe an.

Zum einen habe die Verdrängung von Religion und Religiosität in der Moderne gezeigt, daß damit den säkularen Mächten eine von jeglicher Transzendenz und moralischen Wertorientierung abgeschnittene Machtfülle überlassen worden sei, deren direktes Ergebnis der Holocaust gewesen ist.

Ein zweiter Grund, der vollständigen Preisgabe des Göttlichen zu widerstehen, liege in der

"moralischen Dringlichkeit, die aus der Erfahrung des Holocaust erwuchs". Der Begegnung mit dem Holocaust entspringe eine "moralische Notwendigkeit" zur Erneuerung von Ethik und Moral für eine künftige Welt. Diese moralische Notwendigkeit rechtfertige eher die Suche nach religiöser Erfahrung, als daß sie "die unmittelbare Logik des Unglaubens unterstützt".<sup>xl</sup>

Der wichtigste Grund aber, warum Verzweiflung und Unglaube nicht das letzte Wort haben sollten, liege in einem anderen Ereignis unserer Zeit begründet, das ebenfalls über "außerordentliche Reichweite und normative Bedeutung verfügt - die Wiedergeburt des Staates Israel". An dieser Stelle entfalte sich in voller Schärfe die Dialektik der Ereignisse:

"Wenn die Erfahrung von Auschwitz unser Abgeschnittensein von Gott und der Hoffnung symbolisiert und daß der Bund zerstört sein könnte, dann symbolisiert die Erfahrung von Jerusalem, daß Gottes Verheißungen glaubhaft sind und Sein Volk weiterlebt. Verbrennende Kinder sprechen für die Abwesenheit aller Werte - menschlicher und göttlicher; die Rehabilitation einer halben Million Holocaust-Überlebender in Israel spricht für die Wiedergewinnung außergewöhnlicher menschlicher Würde und Werte. Wenn Treblinka aus der menschlichen Hoffnung eine Illusion macht, dann dokumentiert die Westmauer, daß menschliche Träume weitaus wirklicher sind als Gewalt und Tatsachen. Israels Glaube an den Gott der Geschichte verlangt, daß ein beispielloser Akt der Zerstörung von einem ebenso beispiellosen Akt der Erlösung konterkariert wird, und genau dies ist geschehen."<sup>xli</sup>

Heute lebe das gesamte jüdische Volk in der Spannung zwischen Nihilismus und Erlösung. Einen dieser beiden Pole verleugnen zu wollen, käme einer Aufspaltung und Verleugnung der historischen Erfahrungen, die man in dieser Zeit gemacht habe, gleich. Es sei zwingend einzusehen, daß es eine Realität des Nichts gibt, die den Glauben überwältigt; ebenso wahr aber ist es auch, daß es "Augenblicke des Glaubens" gibt, die Anlaß zur Hoffnung und Zeichen der Erlösung sind.

Die Erinnerung, bemerkte einmal Elie Wiesel, sei nicht nur ein Königreich, sondern sie sei auch ein Friedhof. Jüdische Theologie und Religiosität und die mit ihr symbiotisch verbundene Form jüdischer Erinnerung war die Jahrtausende hindurch Fixpunkt und Garant

jüdischer Identität. Über alle inneren und äußeren Niederlagen, Rückschläge und Katastrophen hinweg, war es dem Judentum immer wieder möglich, sein geschichtliches und religiöses Selbstverständnis miteinander in ein erträgliches Verhältnis zu setzen. Jüdische Theologie und mit ihr das jüdische Gedächtnis stehen nach dem Holocaust vor ihrer größten Herausforderung indem sie mit einem Ereignis konfrontiert sind, das aus einem Königreich einen Friedhof gemacht hat.

Für diese Herausforderung, für all die Spannungen, Fragen und Probleme, die diese Katastrophe gebiert, kann es vermutlich keine eindeutigen Antworten und erst recht keine endgültigen Lösungen geben. In der Tat sind nach Auschwitz Fragen wichtiger geworden als Antworten.

Es ist eines der markantesten Kennzeichen jüdischer Theologie und Erinnerung, Bereiche miteinander zu verbinden, die der herkömmlichen Logik als schwer vereinbar gelten: Geschichte *und* Religion, Transzendenz *und* Immanenz, Glaube *und* Wissen, Ethnizität *und* Religiosität. Verpflichtet auf die Quadratur des Kreises, auf die, wie Buber es einmal formulierte, 'Einheit der Gegensätze'<sup>xiii</sup> zeichnete sich jüdisch-religiöses Denken von je her aus im Mut und in der Kraft zur Kontradiktion, zum Fragmentarischen. Diese Form theologisch motivierter Erinnerung glättet nicht und läßt, wo nötig, das Unvereinbare in seiner äußersten Spannung nebeneinander stehen.

„Und gelobt. Auschwitz. Sei. Majdanek. 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 ...“<sup>xliii</sup>

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. Unter diesem Blickwinkel ist das der jüdischen Theologie eigene geschichtstheologische Denken und die aus ihm resultierenden Formen rituell-liturgischer Erinnerung an den Holocaust zu sehen. Es sind Antworten, die die Fragen nicht verges-

sen 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."<sup>xliiv</sup>

Und nicht selten werden die Fragen zu An-Fragen, Rück-Fragen - nicht nur an den Menschen, sondern auch 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 entspricht der dialogischen Grundstruktur der jüdischen Religion und einem auf Gegenseitigkeit beruhenden Bundesverständnis. Die Positionen der jüdischen Holocaust-Theologen als auch Inhalte und Gestaltung der rituell-liturgischen Erinnerung an den Holocaust spiegeln immer wieder auch die Überzeugung wider, daß die eigene Religion, der eigene Glaube und schließlich auch Gott sich zu verantworten haben vor dem, was in der Geschichte geschieht.

Hiervon zeugt auch folgende Geschichte, die von Elie Wiesel berichtet wird<sup>xliv</sup>: "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 anheimgegeben 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<sup>xlvi</sup>.

Eine andere Geschichte Elie Wiesels<sup>xlvii</sup> 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!"

Vielleicht vermögen diese beiden kleinen Erzählungen das Geheimnis jüdischer Religiosität, jüdischen Denkens und Verhaltens in und nach Auschwitz besser und tiefer einzufangen, als die ausführlichen und noch so bemühten Geschichtstheologien, die ich ihnen hier kurz vorgestellt habe. Und gleichzeitig lassen sich diese Holocaust-Deutungen auch als Auslegung eben jener Erzählungen von Wiesel lesen. Die hier zu Gehör gebrachten Deuter<sup>xlviii</sup> als auch die vielen anderen, auf die ich nicht eingehen konnte, streiten alle auf ihre Weise mit ihrem Gott und der Geschichte ihres Volkes, alle machen sie Ihm den 'Prozeß', alle aber beten auch auf ihre Weise zu ihrem Gott, selbst Rubenstein, der 'Atheist', kann sich letztlich eine von Gott, Göttern und traditioneller Religiosität entleerte Welt nicht vorstellen.

In diesem Sinne speist sich eines der innersten Motive jüdischer Theologie nach Auschwitz vor allem aus einem Impuls: Protest! Ein - wie ich es nennen möchte - trotz und alledem vor und an Gott gebundener Protest.

Deshalb lautet die unmittelbare Frage des Gläubigen, die in ihm auftaucht, wenn er mit dem Leid oder dem Bösen konfrontiert ist, nicht: Warum all das Leid, warum das Böse? Die erste und verzehrende Frage ist zumeist: Warum läßt Du, Gott, das zu? Deshalb kann Elie Wiesel dem Gottesleugner Richard Rubenstein in einer Diskussion entgegenhalten: "Ich muß es dir sagen, daß du die Menschen in den Lagern nicht verstehst, wenn du behauptest, es sei schwieriger, heute in einer Welt ohne Gott zu leben: Nein! Falls du Schwierigkeiten haben möchtest, entscheide dich dafür, mit Gott zu leben ... . Die wirkliche Tragödie, das wahre Drama ist das Drama derer, die heute noch glauben".<sup>xlix</sup>

Ein Protest gegen Gott. Ein Protest gegen Gott für Gott. Ein Protest, der im Gebet mündet. Protest und Gebet. Gebet nach Auschwitz ist Protest. Gott trotzen um Gottes willen.

Und ein Letztes. Es ist wiederum eine Geschichte.

Die Geschichte eines Juden aus dem Warschauer Ghetto. Frau und Kinder sind ihm von den Nazis getötet worden. Und er selbst ist nach der Zerschlagung des Ghettos auf der

Flucht in den polnischen Wäldern. Am Ende seiner Kraft angekommen hört er bereits das Kläffen der Bluthunde und das Herannahen der Verfolger. Er weiß, daß seine letzte Stunde geschlagen hat. Und er - Jossel Rackower, so sein Name - erhebt seine Stimme zu einem letzten großen Monolog: Jossel Rackower rechnet mit Gott - und spricht:

"Ein Rabbi hat mir oft eine Geschichte erzählt von einem Juden, der mit Frau und Kind der spanischen Inquisition entflohen ist und über das stürmische Meer in einem kleinen Boot zu einer steinigen Insel trieb. Es kam ein Blitz und erschlug die Frau. Es kam ein Sturm und schleuderte sein Kind ins Meer. Allein, elend wie ein Stein, nackt und barfuß, geschlagen vom Sturm und geängstigt von Donner und Blitz, mit verwirrtem Haar und die Hände zu Gott erhoben, ist der Jude seinen Weg weitergegangen auf der wüsten Felseninsel und hat zu Gott gesagt: 'Gott von Israel - ich bin hierher geflohen, um Dir ungestört dienen zu können, um Deine Gebote zu erfüllen und Deinen Namen zu heiligen: Du aber hast alles getan, damit ich nicht an Dich glaube. Solltest Du meinen, es wird Dir gelingen, mich von meinem Weg abzubringen, so sage ich Dir, mein Gott und Gott meiner Väter: Es wird Dir nicht gelingen. Du kannst mich schlagen, mir das Beste und Teuerste nehmen, das ich auf der Welt habe. Du kannst mich zu Tode peinigern - ich werde immer an Dich glauben. Ich werde Dich immer lieben - Dir selbst zum Trotz!' Und das sind meine letzten Worte an Dich, mein zorniger Gott: Es wird Dir nicht gelingen! Du hast alles getan, damit [auch] ich nicht an Dich glaube, damit [auch] ich an Dir verzweifle! Ich aber sterbe, genau wie ich gelebt habe, im felsenfesten Glauben an Dich. Gelobt sei in aller Ewigkeit der Gott der Toten, der Gott der Rache, der Gott der Wahrheit und des Gesetzes, der bald wieder sein Gesicht der Welt zeigen und ihre Grundfesten mit seiner allmächtigen Stimme erschüttern wird. Höre, Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einig und einzig!" (Zvi Kolitz)

Jüdische Theologie nach Auschwitz: Sie nimmt ihren Ausgang von einem historischen Ereignis. Ihr Ursprung liegt in der Geschichte - und sie mündet nicht selten in Geschichten. Geschichten erzählen und Geschichte erzählen liegen hier eng beieinander. Und die in Geschichten erzählte Geschichte mündet wiederum nicht selten im Gebet. "Höre, Israel,

der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einig und einzig!"<sup>1</sup>

Geschichte - Geschichten - Gebet. Vielleicht zeichnet dieser Weg trotz allem die dem Judentum einzig mögliche Richtung an, mit einer solchen Katastrophe umzugehen. Und vielleicht liegt in der Umkehrung dieses Weges die einzige Chance begründet, nicht nur eine halbwegs angemessene Antwort auf

Auschwitz zu finden, sondern auch eine Antwort auf die gegenwärtig vielfältigen Bedrohungen, denen das Leben und die Schöpfung heute ausgesetzt sind. Die Umkehrung dieses Weges: Aus unseren Gebeten Geschichten machen, die uns Kraft und Orientierung geben, Geschichte so zu gestalten, daß sie Menschen- und Gott-würdig ist. •

---

(Anmerkungen 1- 50 auf den Seiten 32 - 34)

**Prof. Dr. Peter von den Osten-Sacken:**

## „Christliche Theologie nach Auschwitz“

Internationale Tagung "Befreiung von Auschwitz - Eine Herausforderung 50 Jahre danach", Görlitz, 5. Februar 1995

(Anmerkungen am Schluß der Ausgabe auf den Seiten 34 - 36)

### I. Hinführung zum Thema

*"Drum, wenn Du in dieser Stunde  
selbst uns das Beten erläßt  
und gibst unserem Schweigen recht  
und hältst unsere Hände fest  
und vernimmst unser einsames Schrein:  
Eins wirst Du diesem Geschlecht,  
das Deine Hände zerpressen,  
in Ewigkeit nicht verzeihn:  
Das Vergessen."*

Mit diesen Zeilen hat die 1934 in die Schweiz vertriebene Autorin Margarete Susman ein 1953 veröffentlichtes Gedicht beschlossen, in dem sie das Entsetzliche, das sich mit dem Namen „Auschwitz“ verbindet, im Gottes-Verhältnis zur Sprache zu bringen gesucht hat.<sup>ii</sup> "Dies Geschlecht", dem das Vergessen nicht verziehen wird, ist in ihren Zeilen das eigene jüdische Volk. Aber ihre Worte wären gewiß mißverstanden, hörte man sie nicht auch jenseits dieses Volkes.

So ist die auf jüdischer Seite früh laut gewordene Forderung, nicht zu vergessen, sondern zu gedenken, in den letzten Jahrzehnten stets auch als Mahnung an die nachfolgenden Generationen insgesamt verstanden worden. Dies gilt von dem Wort, das über einem der Gedenkräume der Stätte Yad Vashem in Jerusalem steht: "Verdrängen hält die Erlösung auf, sich erinnern bringt sie näher", oder aber von dem im Rahmen des Schoah-Gedenkens oft zitierten Wort des amerikanischen Philosophen George Santayana: "Die sich des Vergangenen nicht erinnern, sind dazu verurteilt, es noch einmal zu erleben." Und nicht zuletzt gehört in diesen Zusammenhang der programmatische Titel eines Vortrags des Friedensnobelpreisträgers und Überlebenden von Auschwitz, Elie Wiesel, den er vor wenigen Jahren, am 9. November 1989, in Berlin gehalten hat: "Vergessen trennt uns, sich erinnern führt uns zusammen."

Auf der Grundlage dieser Andeutungen läßt sich die wohl wichtigste Bestimmung dessen

benennen, was 'Christliche Theologie nach Auschwitz' ist: Sie ist eine Theologie, die sich erinnert. Und da Theologie stets in eminentem Maße von Erinnerung bestimmt ist, ist präzisierend zu ergänzen: Sie ist eine Theologie, die sich erinnert an das, was mit dem Namen 'Auschwitz' im engeren und weiteren Sinne verbunden ist.

Bevor ich diese Bestimmung etwas ausführe, ist stehendes Fußes einem Mißverständnis vorzubeugen. In den zitierten Orientierungen von der Gedenkstätte Yad Vashem bis zu hin zu Elie Wiesel wird die Notwendigkeit des Gedenkens überall im Hinblick auf die Zukunft bestimmt: Es bringt die Erlösung näher, es verhindert die Wiederholung des Geschehenen, es führt die Getrennten zusammen. Ungeachtet dessen — und ganz gewiß auch im Sinne der zitierten Leitworte — verhält es sich nicht so, daß sich der Sinn des Gedenkens allein oder auch nur in erster Linie von seiner Bedeutung für die Zukunft her erschlüsse. In erster Linie gilt das Gedenken vielmehr den betroffenen Menschen um ihrer selbst willen. Wenn allein ihrer gedacht wird, ihres Lebens, Leidens und Sterbens, dann ist das getan, was zu tun ist. Denn wenn es eindringlich genug geschieht, dann stellt sich wie von selbst die Frage nach dem Grund des Unrechts ein, das sie erlitten, und nach den Konsequenzen, die es unabweislich hat. Die Erinnerung überschreitet die Bindung an die Menschen von einst und wird zum Anruf, der Vergangenen in Einheit mit den Gegenwärtigen und Zukünftigen zu gedenken und jene so in Gegenwart und Zukunft mitzunehmen.

Es sind diese Zusammenhänge, in denen freilich zugleich noch einmal zu unterscheiden ist. Die Bestimmung, „Christliche Theologie nach Auschwitz“ sei eine Theologie, die sich erinnert, trifft in diesem allgemeinen Sinn fraglos ebenso auf „Jüdische Theologie nach Auschwitz“ zu.<sup>iii</sup> Beide gewinnen ihre je eigene Kontur dann, wenn die geschichtlichen Zusammenhänge, in denen sich jeweils das Gedenken vollzieht, näher ins Auge gefaßt

werden. Insbesondere vier Aspekte sind hier zu nennen:

1. Das Gedenken richtet sich zwar stets in erster Linie auf die von den Verbrechen betroffenen Menschen. Aber wenn auf jüdischer Seite (und auch auf seiten der Sinti und Roma, der Polen und anderer Völker) gedacht wird, so gedenken Menschen, die derselben Gemeinschaft angehören wie die durch die Naziverbrechen zerstörten. Wird hingegen auf deutscher Seite oder auch in den Kirchen in Deutschland der Opfer gedacht, so gedenken Menschen, die weithin in einem engeren oder weiteren Sinne auf die Seite der Täter gehören. Damit sollen nicht etwa die nachgeborenen Generationen in einer verzerrenden Weise für schuldig erklärt werden an dem, was in den Jahren 1933 - 1945 geschah. Vielmehr wird ihre Zugehörigkeit zu der oder den Gemeinschaften ins Auge gefaßt, aus denen einst die Täter kamen und mit denen sie verwandtschaftlich, politisch, kulturell und religiös auf vielfache Weise verbunden sind.

2. Diesen je unterschiedlichen Zugehörigkeiten gemäß umschließt das Gedenken, das zur christlichen Theologie gehört, das Fragen und die Suche nach den Faktoren und Verhaltensweisen in den Kirchen, die das unsägliche Leid der Jahre 1933 - 1945 mitverschuldet haben.

3. Gerade damit dies Fragen und Suchen wahr und eine zu Urteilen führende Analyse gerecht bleiben, sind desgleichen diejenigen in den Kirchen aufzuspüren und zu erinnern, die die Zeichen der Zeit erkannt und sich entsprechend verhalten haben, auch wenn ihre Zahl klein ist.

4. Wenn die Erinnerung um der betroffenen Menschen willen geschieht und so von selbst zur Erinnerung auch um Gegenwart und Zukunft willen wird, dann umschließt der Prozeß des Gedenkens zugleich die Frage nach Konsequenzen auf der Grundlage des zuvor genannten Fragens und Analysierens. Es führt also in unserem Fall zur Frage nach Konsequenzen für christliche Theologie.

Wer die genannten Punkte genau betrachtet, wird bemerken, daß sie durchweg mehr oder weniger eng auf die Frage nach dem *Verhalten* von Christinnen und Christen bezogen sind und nicht auf existentielle Glaubensfragen wie etwa das sogenannte Theodizeeproblem, das heißt die Frage, wie Gott all

dies zulassen können. Diese Begrenzung ist bewußt vorgenommen worden. Denn jene Frage kommt in der Regel aus einer äußersten Betroffenheit des eigenen Lebens. Sie ist in ihrer Wahrheit unabweislich, wenn sie von den Opfern der Gewalt und von denen kommt, die ihnen nahestehen. Wird diese Frage im Zusammenhang mit Auschwitz von Christen oder christlichen Theologinnen und Theologen gestellt, so steht sie in unmittelbarer Gefahr, unwahr zu werden. Denn die Wahrheit ist, daß die Verbrechen und die Aktionen, die ihnen vorangingen, von Kirchengehörigen begangen oder geduldet oder verdrängt wurden. Die allererste und wahre Frage muß hier deshalb lauten: Wie und warum haben Christinnen und Christen in unserem Land, warum haben die Kirchen dies zugelassen? Und allenfalls danach lassen sich auch die sogenannte Theodizeefrage und verwandte Aporien in der ihnen zukommenden tastenden Weise aufnehmen. Theologische Fragen dieser Art sollen deshalb erst gegen Ende berührt werden. Und es leuchtet vielleicht ein, daß es in jedem Fall — also auch unabhängig von der zur Verfügung stehenden Zeit — nur bruchstückhaft geschehen kann.

## II. Christliche Mitschuld an Auschwitz oder das Elend christlicher Judenfeindschaft

Erniedrigung — Entrechtung — Verfolgung und Ermordung, in diese Stadien läßt sich die nationalsozialistische Politik gegenüber den jüdischen Deutschen und dann auch gegenüber Juden anderer Länder unterscheiden.<sup>liii</sup> Die Reaktion der evangelischen Kirchen auf diese Politik war unterschiedlich. Zu einem Teil wurde sie in ihren ersten Stadien aktiv mitgetragen wie von den sogenannten Deutschen Christen, zu einem anderen Teil — wie in den nicht gleichgeschalteten Kirchen und in der Bekennenden Kirche — wurde sie weithin toleriert oder mit Schweigen bedacht.<sup>liv</sup> Wenn mithin, von Protest und Hilfeleistung mutiger Einzelner abgesehen, für jene Zeit auf christlich-kirchlicher Seite allenfalls das gewähren lassende Schweigen kennzeichnend ist, so vor allem aus einem Grund: Eine nennenswerte Anzahl von Christinnen und Christen nahm zwar im Hinblick auf die entrechteten und verfolgten Judenchristen, die Christen jüdischer Herkunft, wahr: Es geht dich an.<sup>lv</sup> Sie glaubten es jedoch

nicht im Hinblick auf die Juden insgesamt. Wesentliche Ursachen für diese Einstellung sind in den letzten Jahrzehnten hinreichend kenntlich gemacht worden. Jahrhundertlang war den Christen als geradezu eiserne Ration ihrer Identität von ihren Lehrern und Hirten ein negatives Bild von den Juden eingepägt und zur Orientierung mitgegeben worden. Diese christliche "Lehre der Judenverachtung", wie sie der französische jüdische Forscher Jules Isaac genannt hat<sup>lvi</sup>, dürfte in der Tat zwar nicht allein, aber doch wesentlich dafür verantwortlich zeichnen, daß Gewissen und Hände weithin schlaff blieben, als Juden auf Glauben, Liebe und Hoffnung ihrer christlichen Nachbarn angewiesen waren und wohl auch vielfach auf sie warteten. Denn wenn an einer Gruppe, zumal an einer Minderheit, nichts, aber auch gar nichts Liebenswertes gelassen, sondern so gut wie alles durch das Nadelöhr verächtlicher Ablehnung gezogen wird, dann bedarf es schon eines weiten Herzens, wenn sich im Falle der Bedrohung der Minderheit tätige Anteilnahme an ihrem Geschick einstellen soll. Es ist dieser Bereich der traditionellen christlichen Judenfeindschaft, in dem christlicher Schuldanteil an Auschwitz weit über die Zeit von 1933 - 1945 zurück greifbar wird. Nicht zuletzt auch deshalb, um zu markieren, was sich zu ändern hat, ist zumindest in groben Zügen zu zeigen, welche Gestalt das jüdische Volk in christlichem, z.T. noch immer lebendigem Vorurteil gewonnen hat.

An den Anfängen des christlich-jüdischen Verhältnisses steht fraglos ein wechselseitiges Nein. Ohne alle Nuancen zu erfassen, läßt es sich wie folgt bündeln: Während es auf jüdischer Seite in Richtung Kirche heißt: 'Ihr seid noch nicht die, die ihr zu sein behauptet', nämlich die messianische Gemeinde, heißt es auf christlicher Seite in Richtung Synagoge: 'Ihr seid nicht mehr die, die ihr zu sein meint', nämlich das auserwählte Volk Gottes. Ebenso fraglos ist es in den Anfängen die Kirche, die die Minderheit bildet und einzelnen Anfeindungen von jüdischer Seite ausgesetzt ist. Geschichtlich langfristig wirksam geworden ist freilich nicht diese Situation, sondern die andere, in der die jüdischen Gemeinschaften jeweils die Minderheit bilden, die christlichen dagegen die Mehrheit — so ist es jedenfalls im abendländischen Bereich.<sup>lvii</sup> Jenes Bild von der jüdischen Minderheit nun, das in der christlichen Mehrheit tradiert und eingepägt wurde, läßt sich stichwortartig wie

folgt veranschaulichen — ich nenne damit einige wenige Elemente, die die christliche Einstellung gegenüber den Juden durch die Zeiten hin geprägt haben:

Die Kirche stellt das wahre Israel dar. Sie ist der legitime Erbe der Zusagen Gottes, während das jüdische Volk eine illegitime Existenz führt. Das Gesetz oder die Tora, das Herz jüdischen religiösen Lebens, hat nach dem Aufkommen des Evangeliums seinen Wert verloren. Es ist begrenzt, überholt, erfüllt in Jesus Christus und nur insoweit gültig, als es von ihm, etwa in Gestalt der Zehn Gebote, aufgenommen worden ist. So hat mit dem Evangelium die Ordnung der Gnade die ihr vermeintlich entgegengesetzte Ordnung des Gesetzes abgelöst, wie sie im Neuen Testament durch die — als Heuchler disqualifizierten — Pharisäer und später durch das ihnen nachfolgende rabbinische Judentum repräsentiert wird. Die Anhänger des Judentums sind entsprechend Vertreter einer minderwertigen Religion von rein äußerlicher Frömmigkeit, die jede positive Rolle ausgespielt haben und nichts sind als Beispiele von Blindheit und Widersetzlichkeit gegenüber dem Willen Gottes. Die einzige Existenzberechtigung, die das jüdische Volk hat, besteht entsprechend darin, lebendiges Beispiel für Gottes Gerichtswalten zu sein. So ist das jüdische Volk "Zeuge für das Elend und die Erniedrigung, die einem Volk widerfahren, das ursprünglich von Gott erwählt gewesen, doch durch die Ablehnung Jesu als Messias und durch die Herbeiführung seines Todes seiner Erwählung gegenüber untreu geworden ist". Mit all dem erscheint das nachbiblische Judentum insgesamt als "eine tote, versteinerte, fossilartige Religion ohne spirituelle Lebendigkeit und Dynamik".<sup>lviii</sup>

Es sind diese zuletzt genannten Motive — das Verständnis des Judentums als einer toten und versteinerten Religion —, die in das theologische Zentrum des Problems christlicher Judenfeindschaft führen. So läßt sich das, was christliche Einstellung durch die Jahrhunderte kennzeichnet, als eine Art Todesurteil über das Judentum bezeichnen. Dies Todesurteil erfolgt in der Gestalt, daß das Judentum theologisch als eine reine Größe der Vergangenheit qualifiziert wird, der jede bedeutsame Gegenwart abgesprochen wird.<sup>lix</sup> Ich nenne wenige Beispiele für viele:

Im 2. Korintherbrief, Kapitel 3, bezeichnet der Apostel Paulus den Dienst im Alten Bund als "Dienst des Todes", und mit ihm steht das Neue Testament selbst am Anfang des anzuzeigenden Weges. Hinzuzufügen ist allerdings, daß von demselben Paulus desgleichen die wichtigen Kapitel 9 - 11 des Römerbriefes stammen, drei Kapitel zum Thema "Kirche und Israel", die zu einem hochdifferenzierten Bild führen. Aus der Alten Kirche ist pars pro toto auf die rhetorisch eindrückliche und zugleich bedrückende Osterpredigt des kleinasiatischen Bischofs Meliton von Sardes im 2. Jahrhundert zu verweisen. Er redet die jüdische Gemeinde in deren Abwesenheit vor seiner christlichen Gemeinde unter Verweis auf den vermeintlich von ihr begangenen Gottesmord mit den Worten an: "Den Herrn hast du zugrunde gerichtet, gründlich bist du zugrunde gerichtet worden. Und jetzt liegst du tot danieder."<sup>lx</sup> Für das Mittelalter mag eine Bibelillustration aus dem 15. Jahrhundert stehen. Das Bild stellt das Begräbnis der Synagoge dar, die tot in einem Sarg liegt, die Gesetzestafeln in ihrer Hand, umgeben von Jesus Christus mit erhobenem Zeigefinger und von der gekrönten Ecclesia.<sup>lxi</sup> Was die Reformation beriff, mag es reichen, an Luthers Aufruf zu Pogromen gegen die Juden aus dem Jahre 1543 zu erinnern. Er liest sich im nachhinein wie eine ebenso bedrückende wie beschämende Anweisung für den 9. November 1938<sup>lxii</sup> und ist auch in jenen Tagen von Deutschen Christen zur Legitimierung und Bekräftigung ihres eigenen Antisemitismus benutzt worden.<sup>lxiii</sup> 1799 sagt der Berliner Theologe Friedrich Schleiermacher in seinen berühmten "Reden über die Religion", als er zum Judentum oder, wie er sagt, zum Judaismus kommt, dieser sei "schon lange eine todt (sic) Religion, und diejenigen, welche jez (sic) noch seine Farben tragen, sizen (sic) eigentlich klagend bei der unverweslichen Mumie, und weinen über sein Hinscheiden und seine traurige Verlassenschaft".<sup>lxiv</sup> Und noch 1929 begrüßt der Magdeburger Generalsuperintendent die Teilnehmer einer Judenmissionstagung mit den Worten: "Der einzige Jude, der vor der Weltgeschichte noch ein Existenzrecht hat, ist der getaufte Jude, also der Jude, der sich in die Nachfolge Jesu begibt; derjenige aber, der Jesus ablehnt, hat kein Existenzrecht mehr."<sup>lxv</sup>

Einer der namhaften Kirchenführer in der Zeit von 1933 - 1945, Theophil Wurm, hat im nachhinein über diese Zeit und das Verhalten

selbst von leitenden Kirchenmännern angesichts der Verfolgung der Juden geurteilt, es habe damals über allen wie ein Bann gelegen.<sup>lxvi</sup> Demgegenüber vermögen die aufgezeigte Tradition des 'Todesurteils' über das Judentum und Sätze wie der zuletzt zitierte des Generalsuperintendenten den apologetischen Nebel zu lichten. Sie zeigen, welcher Art der Bann war, der in jener Zeit über kirchenleitenden Gremien lag. Es ist das alte Lied in vielen Variationen: Dem Judentum wird eine relevante Gegenwart bestritten. Seine Existenz beginnt dort, wo es christlich versiegelt und damit desgleichen mehr oder weniger aufgehoben wird. Wie aber will man jemanden, den man als tot deklariert und dem man die Gegenwart abspricht, überhaupt wahrnehmen als den, der er ist — ein lebendiger Zeitgenosse mit einer eigenen Identität und dem Recht auf sie? Wer findet eine Mumie liebenswert, und wer erwartet etwas von einem vermeintlich Toten?

Und dennoch, obwohl es Gründe wie die genannten für das gewähren lassende Schweigen gibt, ist die christliche Judenfeindschaft kein Mechanismus gewesen, dem allesamt wehrlos ausgeliefert waren. Vielmehr hat es — wenn auch vereinzelt — auch auf christlicher Seite eine klare Erkenntnis dessen gegeben, was vor sich ging und was zu tun sei. Im Rahmen einer 'Christlichen Theologie nach Auschwitz' kommt den Stimmen dieser Christinnen und Christen besonderes Gewicht zu. Dies zwar nicht etwa, um sie apologetisch zu mißbrauchen, sondern im Gegenteil, um sich an ihnen zu orientieren und weil sie selbst der Kirche ihrer Tage einen Spiegel vorgehalten haben. Einige der Namen wie etwa Dietrich Bonhoeffer, der Pfarrer Julius von Jan oder auch Helmut Gollwitzer sind bekannt. Ich wähle als Beispiel eine Zeugin, die zu den weniger Bekannten gehört und deren Worte weit über ihre eigene Zeit hinausweisen.<sup>lxvii</sup>

### III. Ungehörte Zeugen - das Beispiel Marga Meusel

Marga Meusel wurde 1897 geboren und später nach Ausbildungen als Krankenpflegerin, als Gesundheitsfürsorgerin und Jugendwohlfahrtspflegerin und nach mehrjähriger Tätigkeit als Kreisfürsorgerin 1932 Leiterin des Ev. Bezirkswohlfahrtsamtes der Inneren Mission in Berlin-Zehlendorf.<sup>lxviii</sup> In dieser Funktion

wurde sie nach der Einführung des sogenannten Arierparagraphen am 7. April 1933 durch die Nazis, der Juden und Christen jüdischer Herkunft vom Berufsbeamtentum ausschloß, mit erschütternden Lebensschicksalen konfrontiert. Zusammen mit der entlassenen judenchristlichen Lehrerin und Wohlfahrtspflegerin Charlotte Friedenthal drängte sie auf die Errichtung einer zentralen Beratungsstelle für Christen jüdischer Herkunft in Berlin durch die Bekennende Kirche. 1935 verfaßte sie im Auftrag von Superintendent Martin Albertz eine erste "Denkschrift über die Aufgaben der BK an den ev. Nichtariern" für die Augsburger Reichsbekenntnissynode, in der sie die Bekennende Kirche eindringlich aufforderte, sie möge "endlich das erlösende Wort sprechen zu ihren nichtarischen Brüdern".<sup>lxix</sup>

Ein solches Wort unterblieb, so daß Martin Albertz Marga Meusel um eine zweite Denkschrift als Arbeitsvorlage für die Steglitzer Bekenntnissynode der Altpreußischen Union im September 1935 bat und sie der Synode zustellen ließ.<sup>lxx</sup> Diese Mitte September abgeschlossene Denkschrift umfaßt nach einer kurzen Einleitung zunächst zwei Teile, in denen zuerst "Die innere Not" (I), dann "Die äußere Not" (II) der Verfolgten durch eine dichte Kette erschütternder Beispiele dokumentiert wird, bevor in einem dritten Teil schließlich die Stellung der Kirche fixiert wird (III). Einige Schlaglichter mögen den Charakter der Denkschrift verdeutlichen.

Nachdem Marga Meusel zu Beginn an das Wort der Augsburger Bekenntnissynode vom Sommer 1935 erinnert hat, daß "Gehorsam im Widerspruch gegen Gottes Wort nicht geleistet werden" dürfe, prangert sie die sogenannte Ariergesetzgebung als Forderung zum Ungehorsam gegen Gottes Gebot an und schließt diesen einleitenden Teil mit den Worten:

*„Vor nunmehr bald 2 1/2 Jahren ist eine schwere Verfolgung hereingebrochen über einen Teil unseres Volkes um seiner Abstammung willen, auch über einen Teil unserer Gemeindemitglieder. Die unsagbare äußere und wohl noch größere innere Not, die diese Verfolgung über die Betroffenen bringt, ist weithin unbekannt und damit auch die Größe der Schuld, die das deutsche Volk auf sich lädt.“<sup>lxxi</sup>*

Es würden bereits diese wenigen Zeilen genügen, um die ganze Denkschrift weit über unzählige Äußerungen aus jener Zeit herauszuheben:

1. Marga Meusel benennt die Realität als das, was sie war — eine schwere Verfolgung bereits seit April 1933.
2. Meusel faßt nicht allein die Christen jüdischer Herkunft, sondern sie und zuvor die Juden insgesamt in den Blick.
3. Sie nennt sie einen "Teil unseres Volkes". Wie weit mag bei uns bis heute gelernt sein, daß sie es waren?
4. In Übereinstimmung mit der genauen Bezeichnung der Realität spricht Meusel bereits 1935 von der "Größe der Schuld, die das deutsche Volk auf sich lädt".

Denn — und so beginnt die schonungslose Aufdeckung der Wahrheit, die Beschreibung der inneren Not:

*„Im Namen von Blut und Rasse wird seit stark zwei Jahren die Atmosphäre in Deutschland unaufhörlich planmäßig vergiftet durch Haß, Lüge, Verleumdung, Schmähungen niedrigster Art in Reden, Aufrufen, Zeitschriften, Tagespresse, um die Menschen zu willigen Werkzeugen dieser Verfolgung zu machen.“*

Beispiel an Beispiel, überwiegend aus den Zeitungen — also aus jedermann zugänglichen Medien — gesammelt, reiht sie auf, um in den Appell zu münden:

*„Wer ruft die Gemeinden und unser ganzes Volk zurück zu dem, nach dem alles Christentum sich nennt? ... Zu dem, der gesagt hat: Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst — und gegen dessen Gebote es sich empört?“<sup>lxxii</sup>*

Hier wird wie bereits in der Einleitung die ebenso einfache wie zwingende 'Theologie' Marga Meusels deutlich, wenn man sie so nennen will: die Orientierung an den Geboten Gottes, an dem Wort vom Sinai, seien es die Zehn Gebote, also der Auftakt der Tora am Sinai, sei es das Liebesgebot von demselben Sinai, auch wenn es hier durch Jesus Christus vermittelt ist. Von diesem Wort her kommt ihr die Klarheit zu, die anderen mit viel Berufung auf das Evangelium verschlossen war. So sieht sie das Gebot, nicht falsch Zeugnis zu

reden wider den Nächsten, in der Verhetzung des Volkes übertreten; das Gebot, nicht zu stehlen, in der Beraubung der Juden; das Gebot, nicht zu töten, mit der Verelendung der Opfer.<sup>lxxiii</sup> "Aus Schweden", so zitiert sie, "ist zu Anfang einmal das vernichtende Wort berichtet worden: 'Die Deutschen haben einen neuen Gott, das ist die Rasse, und diesem Gott bringen sie Menschenopfer' - Wer wagt,", so fährt sie fort, "dies Wort Lügen zu strafen?"<sup>lxxiv</sup>

Aber es sind nicht einfach die Gebote in einem formalen Sinn, sondern es sind die Gebote, gehört und behalten von einem feinen, guten Herzen, wie es Lk 8, 15 heißt, die Marga Meusel leiten. Denn nur von diesem feinen, guten Herzen ist beides zu erklären, wenn sie einen besonderen Abschnitt über die Lage der Kinder mit ihren unendlichen Qualen der Demütigungen bringt, die sie in den Schulen und anderswo erfahren. Im Herbst 1935 findet sich solch ein Abschnitt<sup>lxxv</sup> und dann noch einmal in einem Nachtrag vom Frühjahr 1936<sup>lxxvi</sup>.

Marga Meusels Denkschrift mündet im dritten Teil in eine Kette von bohrenden Fragen:

*„Was soll man antworten auf all die verzweifelten, bitteren Fragen und Anklagen: Warum tut die Kirche nichts? Warum läßt sie das namenlose Unrecht geschehen? Wie kann sie immer wieder freudige Bekenntnisse zum nationalsozialistischen Staat ablegen, die doch politische Bekenntnisse sind und sich gegen das Leben eines Teiles ihrer eigenen Glieder richten? Warum schützt sie nicht wenigstens die Kinder? Sollte denn alles das, was mit der heute so verachteten Humanität schlechterdings unvereinbar ist, mit dem Christentum vereinbar sein?*

*Und wenn die Kirche um ihrer völligen Zerstörung willen in vielen Fällen nichts tun kann, warum weiß sie dann nicht wenigstens um ihre Schuld? Warum betet sie nicht für die, die dies unverschuldete Leid und die Verfolgung trifft? Warum gibt es nicht Fürbittegottesdienste, wie es sie gab für die gefangenen Pfarrer? Die Kirche macht es einem bitter schwer, sie zu verteidigen.*

*Menschlich geredet bleibt die Schuld, daß alles dies geschehen konnte, vor den Augen der Christen, für alle Zeiten und vor allen Völkern und nicht zuletzt vor den eigenen künftigen Generationen auf den Christen Deutschlands*

*liegen. Denn noch sind fast alle Glieder des Volkes getauft, und noch trägt die Kirche Verantwortung für Volk und Staat, anders als zu Zeiten des alten römischen Reiches, denn es sind ihre getauften Glieder, die all den Jammer und all das Elend auf dem Gewissen haben*“<sup>lxxvii</sup>

Am 15. September — bereits nach Marga Meusels Denkschrift, aber noch vor der Synode vom 23. - 26. September in Steglitz — wurden die Nürnberger Gesetze erlassen, die das Unrecht gegenüber Juden und Judenchristen noch schreiender machten.

Die Steglitzer Synode behandelte eine Reihe schwieriger aktueller Fragen anderer Art. Sie verurteilte sodann Gemeindekirchenräte, die Judentaufen verboten. Das war in dieser Frage alles. Marga Meusels Denkschrift hat dem Protokoll zufolge keine Rolle gespielt.<sup>lxxviii</sup> Ignoriert blieb damit die ganze schreckliche Klarheit, mit der sie nicht nur angesagt hatte, was zu tun sei, sondern auch, was noch folgen würde, wenn man nichts täte:

*„Das Judentum glaubt, daß Gott es in dieser Zeit zurückruft. Es lebt von diesem Glauben und nimmt die Kraft zum Märtyrertum daraus. Und wir wissen, daß Gott uns zurückruft in dem Gericht, das über Kirche und Volk ergeht. Daß es aber in der Bek. Kirche Menschen geben kann, die zu glauben wagen, sie seien berechtigt oder gar aufgerufen, dem Judentum in dem heutigen historischen Geschehen und dem von uns verschuldeten Leiden Gericht und Gnade Gottes zu verkündigen, ist eine Tatsache, angesichts deren uns eine kalte Angst ergreift. Seit wann hat der Übeltäter das Recht, seine Übeltat als den Willen Gottes auszugeben? Seit wann ist es etwas anderes als Gotteslästerung zu behaupten, es sei der Wille Gottes, daß wir Unrecht tun? Hüten wir uns, daß wir den Greuel unserer Sünde nicht verstecken im Heiligtum des Willens Gottes. Es könnte sonst wohl sein, daß auch uns die Strafe der Tempelschänder träfe, daß wir den Fluch dessen hören müßten, der die Geißel flocht und trieb sie hinaus.“*<sup>lxxix</sup>

Diese Worte sind 1935 niedergeschrieben worden, lange bevor alles geschehen war, was noch folgte. So mag an diesem Beispiel besonders deutlich werden, wie weit Marga Meusel, die Laiin, theologisch wie menschlich den Fachleuten voraus war, und wieviel wohl unverändert von ihr zu lernen ist. In der Nazizeit eine unermüdliche Helferin der Ver-

folgten, ist sie 1953 im Alter von 56 Jahren gestorben.

#### IV. Konsequenzen aus der Vergangenheit für die Gegenwart

Die in Grundzügen dargebotenen Ausführungen Marga Meusels, die gerade um ihres Gewichts willen und auch, um sie nicht zu verkürzen, weithin wörtlich wiedergegeben worden sind, sind in sich so klar, daß sie schwerlich einer Auswertung bedürfen. Eine solche Auswertung würde eher dazu beitragen, ihre Konturen zu verwischen. Nur ein bereits bei der Wiedergabe ihrer Denkschrift hier und da leise hervorgehobener Zusammenhang sei noch einmal ausdrücklich benannt: Mit ihrer durchgehenden, unnachgiebigen Ernstnahme des göttlichen Gebotes, wie es in der Bibel Alten und Neuen Testaments niedergelegt ist, bewegt sie sich stillschweigend in einer großen Nähe zum Judentum, für das die Gabe der Tora, der Gebote Gottes, das Unterpfand seiner Gottesbeziehung ist.

In Ergänzung zu Marga Meusels gebotsorientierten Ausführungen ist im folgenden danach zu fragen, was not tut, damit von christlicher Seite aus ein anderes Verhältnis zum Judentum gewonnen wird. Von Bedeutung scheint zunächst der Rückgriff auf die im Zusammenhang mit dem Gedenken getroffene Unterscheidung zwischen der Erinnerung um der betroffenen Menschen willen und — erst dann — der Erinnerung 'um unseretwillen'. Denn ganz in Übereinstimmung damit ist bei einem neuen Zugang auf das Judentum, der die langen judenfeindlichen Traditionen zu überwinden trachtet, zu unterscheiden zwischen einem neuen Zugang auf das Judentum um des Judentums selbst willen einerseits und einem neuen Zugang 'um unseretwillen' andererseits. Auch hier geht es um eine Unterscheidung, nicht um eine Trennung von zwei Bereichen.

Das, was im Sinne eines orientierenden Leitfadens als Aufgabe gestellt ist, ist bereits vor gut 100 Jahren ebenso treffend wie einprägsam von einem jüdischen Militärggeistlichen in den Dreitakt gefaßt worden: Kennenlernen — verstehenlernen — achtenlernen — des anderen.<sup>lxxx</sup> Wie sollten wir in der Tat ohne Kenntnis verstehen können, wie ohne Verstehen wirklich, das heißt aus Überzeugung, achten können, wie ohne Achtung ein angemessen

würdigendes Verhältnis erhalten? Wer diesem Leitfaden folgt, stößt freilich in seiner eigenen Tradition alsbald auf Grenzen. Denn so viele Schätze und Kostbarkeiten das Neue Testament als eine der beiden grundlegenden Urkunden des Christentums auch birgt, das Judentum in der Fülle seiner Identität lernt man aus ihm nicht kennen. Dazu umfaßt es eine zu kurze Zeitspanne seiner Geschichte, dazu sind die Prozesse, aus denen viele Traditionen kommen, zu schmerzlich, zu viele Überlieferungen durch Polemik und Apologetik bestimmt. Wer deshalb das Judentum in Vergangenheit und Gegenwart wirklich kennen-, verstehen- und achten lernen will, der ist an solche Texte gewiesen, aus denen es selbst in seiner Fülle spricht — mit Zeugnissen, die vertraut anmuten, und solchen, die fremd erscheinen. Und erst, wenn auch die fremd anmutenden in ihrem Sinn begriffen sind, ist das Judentum so verstanden, wie es in diesem ersten Zugang wohl sein sollte, nämlich als ein 'Wert an sich', ungeachtet dessen, ob es ja oder nein zum Christentum sagt, und ungeachtet dessen, ob wir etwas von ihm haben oder nicht. Wird das Judentum so — als eine Größe eigener Art und eigenen Wertes — wahrgenommen, dann haben wir mit ihm als einer *gegenwärtigen* Realität zu leben begonnen und jene Zone des 'Todesurteils' verlassen. Dann geschieht auch eine Begegnung mit Juden nicht unter dem jahrhundertalten Vorzeichen, daß ihnen im Unterschied zu den Christen in jedem Fall etwas fehle — mit Recht wird dies auf jüdischer Seite als Ende einer jeden echten Begegnung noch vor ihrem Beginn bezeichnet.<sup>lxxxii</sup>

So viel an Andeutungen zu diesem ersten Zugang auf das Judentum. Er schließt den Verzicht auf eine besonders ausgeprägte, traditionelle christliche Einstellung ein, nämlich die Distanzierung von jeder Form eines christlichen, absolutistischen Selbstverständnisses, das Recht und Relevanz der Wahrheitsgewißheit und des Wahrheitszeugnisses des anderen von vornherein auf einer niederen Stufe ansiedelt und sich so einer echten Begegnung entzieht.<sup>lxxxii</sup>

Der zweite Zugang faßt das Judentum nicht als Größe eigener Art, sondern als Wurzelgrund des Christentums in den Blick. Leitend sind in diesem Zusammenhang die Fragen: Welche Bedeutung hat das Judentum historisch für die Entstehung des Christentums? Welche Bedeutung hat es für die Kirche in

ihrer Gegenwart? In welchem Sinn ist der 'Wert an sich' ein 'Wert für uns'? Diese Fragen gehören — wie bereits die nach dem Judentum als eigener Größe — deshalb in den Rahmen einer 'Christlichen Theologie nach Auschwitz', weil sie auf ihre Weise auf das zuvor berührte Problem des christlichen Antijudaismus reagieren.

Der traditionelle Umgang mit der Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Judentum ist durch ein ausgeprägtes Abgrenzungsstreben bestimmt. Dies Abgrenzungsstreben äußert sich bereits auf der historischen Ebene, bei der Auslegung der Bibel. Es ist umso stärker, je mehr sich der Bibelleser oder der Ausleger der Bibel mit den Aussagen des Neuen Testaments mehr oder weniger einschränkungslos identifiziert oder aber auch vom Verständnis des Christentums als absoluter Religion geleitet wird. In der Folge einer so bestimmten Auslegung wird in der Regel dasjenige besonders stark betont, was die neutestamentlichen Überlieferungen von jüdischen Traditionen unterscheidet. Die Konturen Jesu und des Evangeliums, das seine Nachfolger verkündigen, treten pointiert hervor, das Licht liegt generell auf christlicher Seite — oft erkaufte durch eine verletzende Verdunkelung des Judentums. Fraglos werden bei einer solchen Auslegung wesentliche Erkenntnisse zutage gefördert. Denn das Neue Testament ist ja ein Dokument am Scheidewege, und Darstellungen Jesu, die ihn — zugespitzt formuliert — als einen Durchschnittsjuden seiner Zeit präsentieren, haben wenig historische Wahrscheinlichkeit für sich. Dies Urteil historischer Einseitigkeit gilt freilich auch von solchen Auslegungen, die alles auf eine Abgrenzung Jesu von seiner Umwelt setzen. Hierbei geht verloren, daß er nun eben doch kein Christ gewesen ist, sondern ein Jude seiner Zeit mit einem eigenen Kopf, der nicht von außen gegen das Judentum, sondern von innen her für es gedacht und gelebt hat und seinen Weg *in* seinem Volk gegangen ist. In der Tradition seines Volkes steht er als begnadeter Gleichniserzähler, in der Tradition seines Volkes als Beter, der dies Beten in Familie und Synagoge gelernt hat, in der Tradition seines Volkes auch in seiner Stellung zum Sabbat, die freier ist als bei anderen, aber den Tag selbst unangetastet läßt. In der Tradition seines Volkes steht er vor allem mit dem Ende seines Weges, dem gewaltsamen Tod unter der Herrschaft des Römers Pontius Pilatus — ein Martyrium, mit dem er sich in

die Blutzeugen seines Volkes eingereiht hat. Und daran ändert sich auch nichts, wenn er, wie es scheint, von einzelnen seines Volkes oder einer Interessengruppe als messianischer Aufrührer bei den Römern denunziert worden ist.

Die Bewegung Jesu ist über den Kreis des Judentums hinausgegangen. Aber sie nimmt ihren Anfang im Judentum, sie hat dort ihren Wurzelboden, und sie hat immer dann eine unbiblische Gestalt gewonnen, wenn sie diese Verwurzelung im jüdischen Volk verleugnet hat.

Die Rückbesinnung auf die Wurzeln des Christentums im Judentum und auf die hier gegebene unlösliche Verbindung ist in den letzten Jahrzehnten ein wesentlicher Faktor in dem Bemühen gewesen, das christliche Verhältnis zum Judentum neu zu bestimmen.<sup>lxxxiii</sup> Läßt man sich erst einmal darauf ein, nicht nur nach dem Unterscheidenden und Trennenden, sondern zumindest in gleicher Intensität nach dem Gemeinsamen und Verbindenden zu fragen, so schließt sich ein erstaunlicher Reichtum an Entdeckungen auf. Der Gewinn liegt in jedem Fall auf einer ähnlichen Linie wie bei dem zuerst gekennzeichneten Zugang, insofern die nicht nur abgrenzende, sondern zugleich aufnehmende Auslegung zu einer volleren Wahrnehmung des anderen führt. Wo eine solche Öffnung ohne Sorge um eine Gefährdung der eigenen Identität, wohl aber mit der Bereitschaft zur Bereicherung dieser Identität geschieht, vermag sich dann noch einmal eine ganz andere Erfahrung aufzutun. Neben die Wahrnehmung des Verbindenden vermag dann die Entdeckung zu treten, daß die Überlieferungen des anderen zu einem sehr viel volleren Verständnis der eigenen Traditionen zu führen vermögen. Aber dies kann hier nur angedeutet werden.<sup>lxxxiv</sup>

## V. Jesus Christus in Auschwitz? Ein tastender theologischer Versuch

Die Grundlage christlichen Glaubens ist die Bibel. Sie ist zugleich das, was Juden und Christen am stärksten verbindet und was sie zugleich unterscheidet, sofern zur christlichen Bibel das Neue Testament hinzugehört. Weil sie Grundlage ist, darum gehört zu einer 'Christlichen Theologie' nach Auschwitz auch ein neues Lesen der Bibel, das sich von überkommenen Verständnisweisen und Vorurtei-

len löst. Es ist dies die tagtägliche Arbeit, die im Rahmen der Theologie zu leisten ist und ohne die schwerlich eine Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses als denkbar erscheint. Ungeachtet dessen bleibt die Frage, ob sich 'Christliche Theologie nach Auschwitz' auf diesen Sektor begrenzen kann oder ob sie nicht noch einmal theologisch anders herausgefordert ist. In diesem Zusammenhang ist allerdings als erstes eine unverrückbare Grenze zu ziehen. Es erscheint zwar als unabweisbare Aufgabe, auf Auschwitz zu reagieren und in diesem Sinne zu antworten; aber es kann nicht unsere Aufgabe sein, Auschwitz mit einer theologischen Sinndeutung zu versehen. Trotzdem bleibt die Frage, wie man christlich weiterhin — in einer wenn auch nur fernen Ahnung des Ungeheuerlichen, das in Auschwitz geschehen ist — von Gott und Jesus Christus reden kann.

Es hat christlicherseits früh und wiederholt Versuche gegeben, Jesus Christus und Auschwitz als Ort des Völkermords an den Juden zueinander in Beziehung zu setzen. Ich zitiere zwei Beispiele von Autoren, die über lange Jahre hin intensiv an einer Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses gearbeitet haben:

*„Für einen gläubigen Christen ist der Sinn des Opfergangs der Juden unter dem Nazi-Terror ... nicht allzu schwer zu ergründen. Die etwa 6 Millionen in Auschwitz und anderswo umgebrachten Juden lenken seine Gedanken zunächst auf Christus, dem diese jüdischen Massen in Leid und Tod gleich geworden sind. Auschwitz ist das hochragendste moderne Zeichen der innigsten Verbundenheit und Einheit jüdischer Märtyrer — stellvertretend für das gesamte Judentum — mit dem gekreuzigten Christus, obwohl dies den betroffenen Juden nicht bewußt werden konnte. Das Holocaust ist für den gläubigen Christen also ein wichtiges Zeichen der unverbrüchlichen, im gekreuzigten Christus begründeten Einheit von Judentum und Christentum trotz aller Spaltungen, Eigenwege und Unverständnisse.“*<sup>lxxxv</sup>

Der zweite Autor ergänzt diese zustimmend zitierten Sätze um die Feststellung:

*„Der Christ muß angesichts des 'Ganzopfers' der Juden in Auschwitz offen seine Mitschuld am Antisemitismus bekennen, aber er kann den Sinn des Opfers nicht ohne den gekreuzigten Christus begreifen, der die Opfer von*

*Auschwitz in seinen verherrlichten Kreuzesleib aufnahm.“*<sup>lxxxvi</sup>

Wenn mir Deutungen dieser Art als nicht nachvollziehbar erscheinen, so vor allem, weil sie die Grenzlinie, Auschwitz theologisch einen Sinn zu geben, wohl doch überschritten haben. Und wenn sie dies auch nicht wollen mögen, so schließen ihre Aussagen eine Art Christianisierung des jüdischen Volkes an seinem Ort des Leidens ein.<sup>lxxxvii</sup>

Trotzdem wird man den Autoren darin beipflichten müssen, daß eine Annäherung an Auschwitz in christlicher Tradition schwerlich anders als in der Rückbeugung auf den gekreuzigten Jesus geschehen kann, der selber das Martyrium, die Finsternis der Gottverlassenheit, durchlitten und hinausgeschrien hat: "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" In christlichem Verständnis ist dieser Ruf Schrei des Sohnes zum Vater, der an Ostern beantwortet wird, indem der Sohn in das Leben Gottes hineingenommen wird. Aber er bleibt dennoch der, der die Nägelmale trägt, und aufgrund dieser Einheit gilt der verlassene und dennoch betende Gekreuzigte als Unterpand dafür, daß Gott unter seinen Geschöpfen gegenwärtig und mit ihnen ist gegen allen Augenschein. Die Betonung dieser Seite der Gotteserfahrung, die Anteilhabe Gottes selber am Leiden im das Geschick des von aller Gewißheit verlassenem Sohnes, ist bereits ein Reflex der Schreckenserfahrungen in Auschwitz und anderer zerstörerischer Erfahrungen in unserem Jahrhundert. Das Bild des Macht ausübenden, des allmächtigen Gottes ist überformt von einem anderen Verständnis Gottes: Gott als der, der mitleidend gegenwärtig ist und dessen Machterweis allererst erhofft wird.<sup>lxxxviii</sup>

Um anzudeuten, in welchem besonderen Sinn sich Jesus Christus mit Auschwitz in Beziehung bringen läßt, ohne den zuvor genannten Gefahren zu erliegen, möchte ich drei Annäherungen wählen und zunächst noch einmal an einen Text aus der Frühzeit der nazistischen Judenverfolgung anknüpfen.

Am 14.10.1933 erschien in dem Breslauer christlichen Wochenblatt 'Evangelischer Ruf' in großen Buchstaben auf der ersten Seite die folgende 'Vision':

*„Gottesdienst. Das Eingangsglied ist verklungen. Der Pfarrer steht am Altar und beginnt:*

*‘Nichtarier werden gebeten, die Kirche zu verlassen!’ Niemand rührt sich.*

*‘Nichtarier werden gebeten, die Kirche zu verlassen!’ Wieder bleibt alles still.*

*‘Nichtarier werden gebeten, die Kirche zu verlassen!’ Da steigt Christus vom Kreuz des Altars herab und verläßt die Kirche.*“<sup>lxxxix</sup>

Der zitierte Text stellt eine der schärfsten Formen der Kirchenkritik angesichts der antijüdischen Bestrebungen jener Tage dar, und so nimmt es nicht wunder, daß die Publikation des Blattes wenige Tage später verboten wurde.<sup>xc</sup> Nimmt man die ‘Vision’ ernst, so besagt sie, daß das kirchliche Leben in den Jahren von 1933—1945 zu einem nennenswerten Teil und ungeachtet aller Berufungen auf Jesus Christus eine ‘jesusleere Zeit’ gewesen ist und er selbst zu den Ausgeschlossenen gehörte.

Es scheint, daß von der zitierten „Vision“ eine leise Spur hinüberführt in den Bereich jüdischer Jesus-Rezeption der neueren Zeit. Bekanntlich hat Marc Chagall der Gestalt des Gekreuzigten — noch während der Zeit des Nationalsozialismus wie auch später — einen festen Platz in seinem künstlerischen Schaffen gegeben.<sup>xcii</sup> Er hat zwar wiederholt hervorgehoben, daß er damit keine Anerkennung Jesu im christlichen Sinne verbinde, sondern ihn symbolisch als Versinnbildlichung des Geschicks der Märtyrer des jüdischen Volkes verstehe.<sup>xciii</sup> Ungeachtet dessen und in Achtung dieses Verständnisses bleibt der Tatbestand erhalten, daß er nun doch diesen Sohn des Volkes Israel als Symbol gewählt und als Juden in die Welt und Geschichte seines Volkes hinübergeworfen hat.<sup>xciiii</sup> Es gibt andere Darstellungen jüdischer Künstler, die in dieselbe Richtung gehen, so wenn auf einer Zeichnung, die in Yad Vashem gezeigt wird, ein Bild des Gekreuzigten mit der Unterschrift versehen ist: „6 Millionen und 1“.<sup>xcv</sup> Es scheint dies jeweils eine Rückholung Jesu in das jüdische Volk zu sein, die sich wie eine Fortsetzung jener zuvor referierten Kirchenszene liest. Gerade aus Achtung vor den Darstellungen Chagalls und ihrer Wahrheit scheint jedoch der Weg verschlossen, sie als eine Brücke zu gebrauchen, um Jesus und Auschwitz in einem spezifisch christlichen Sinn miteinander in Verbindung zu bringen.

Hierfür scheint vielmehr sowohl mit Rücksicht auf das Judentum wie mit Blick auf das Christentum nur ein dritter Weg möglich. Es

ist dies die Anknüpfung an den Tatbestand, daß es in Auschwitz und anderen KZs auch Christinnen und Christen gegeben hat, die dort glaubend gelebt und gelitten haben und so in den Tod gegangen sind. Es scheint schlechterdings undenkbar, daß einer der Nachgeborenen ihnen bestreiten könnte, daß Jesus Christus mit ihnen war. Wo wäre das Recht zu einer solchen Feststellung? Und ebenso ist es Realität, daß viele Glauben und Hoffnung verloren haben — wie hätte es anders sein können? Vielleicht vermag jemand einmal in einer behutsamen, nachvollziehbaren Weise eine Brücke zu schlagen von dem in Jesus Christus mitleidenden und verborgen bei den Seinen gegenwärtigen Gott und dem Gott Israels, wie er von zahllosen Juden auch im Angesicht des Grauens bekannt und gegenwärtig geglaubt worden ist. Vielleicht aber kann man dies nur schweigend, im Herzen hoffend tun, weil man anders in spekulative Theologie abglitte.<sup>xcv</sup>

Die dargelegten Ausführungen sind vor einem Mißverständnis zu bewahren. Sie wollen sich nicht auf theologischer Ebene in einen bedrückenden Streit um Auschwitz begeben und wollen auch nicht hinwegdrängen, daß ‘Auschwitz’ in erster Linie ein Begriff ist, der für das unsägliche Leiden und für die systematische Ermordung zahlloser Glieder des jüdischen Volkes steht. Es wird deshalb begründet so bleiben, daß das Geschick der Christen wie auch der anderen nichtjüdischen Menschen in Auschwitz stets im Schatten dessen stehen wird, was dort von deutscher Seite dem jüdischen Volk, allen voran zahllosen Kindern, angetan worden ist. Aber es scheint schwer vorstellbar, daß es im Sinne der in Auschwitz ermordeten Juden wäre, wenn aus dem Schatten ein Dunkel würde, das die an den anderen begangenen Verbrechen verhüllte. Jedes in Auschwitz zerschundene und gemordete Leben war eine Welt für sich, gleich kostbar dem Leben anderer. So hat die jüdische Tradition selber als Leitlinie die Weisung aufbewahrt, daß der, der ein Leben zerstört, so ist, als würde er die ganze Welt zerstören, und der, der ein Leben rettet, als würde er die ganze Welt retten.<sup>xcvi</sup> Damit ist zugleich eine Weisung für unsere Tage gegeben, ein Anruf von seiten der Ermordeten, woher immer sie kamen.

Ich habe Ihnen nicht mehr als ein Fragment versprechen können. So möchte ich hier abbrechen und mit Worten des Jerusalemer Rabbiners und Professors Yehoshua Amir

schließen, der einmal gesagt hat: Die Frage, wo Gott in Auschwitz gewesen sei, gehe „über menschliche Kräfte“, es könne aber wohl sein, „daß Gott uns dazu braucht, daß Gott

uns dazu bestimmt hat, das Leben wieder glaubensmöglicher zu machen“.<sup>xvii</sup> •

---

**Anmerkungen zu den Referaten  
Chr. Münz (Nr. 1 - 50) und Prof.  
v. d. Osten-Sacken (Nr. 51 - 97)**

(zum Text Münz:)

<sup>i</sup> Die Kerngedanken des nachfolgenden Beitrages beruhen auf einigen wesentlichen Ergebnissen meiner Dissertation, die nun als Buch vorliegt: Christoph MÜNZ, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh 1995.

<sup>ii</sup> Zur Problematik des Begriffs "Befreiung" im Kontext des Jahres 1945 und dem Tag des 8. Mai 1945 siehe: Christoph MÜNZ, *Unzeitgemäße Betrachtungen eines Nachgeborenen zur Befreiung am 8. Mai 1945*, in: 1945-1995: *Aus der Befreiung leben!*, Themenheft, hrsg. v. Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Bad Nauheim 1995.

<sup>iii</sup> Primo LEVI, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, München 1990, S.108.

<sup>iv</sup> Jean AMERY, *Jenseits von Schuld und Sühne*, München 1988, S. 57f.

<sup>v</sup> Schalom BEN-CHORIN in: *Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert*, hrsg. v. S. Ben-Chorin/V. Lenzen, München 1988, S.15

<sup>vi</sup> Yosef H. YERUSHALMI, *Zachor. Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1988, S. 22; vgl. etwa auch in der Hebräischen Bibel: Exod. 13,3; 16,6; 20,2; Lev. 11,45; 19,36; 25,38; 26,13; 26,45; 42,55; Dtn. 5,15; 15,15; 24,18. Zu Bedeutung und Stellenwert dieser Erinnerungsfigur für das biblische Judentum wie zum Komplex des kollektiven Gedächtnisses insgesamt siehe auch: Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, bes. S.15-18 u. 196-228.

<sup>vii</sup> zit. n. HIRSCH-HAGGADAH, hrsg. und kommentiert von M. Japhet, Zürich 1988, S.83.

<sup>viii</sup> Der hier nur kurz skizzierten Zusammenhang von Glaube und Geschichte, Religion und Gedächtnis habe ich unter dem Stichwort "Struktur und Zentralität von Gedächtnis im Judentum" ausführlich behandelt in: Christoph MÜNZ, op. cit., bes. Kap.III

<sup>ix</sup> Vgl. etwa die biblischen Bücher Hiob, Jeremias, die Psalmen, Jesaja.

<sup>x</sup> Ausführlich zum Verständnis von Kiddush haSchem und Mipnej Chata'enu vor, während und nach dem Holocaust siehe: Christoph MÜNZ, op. cit., bes. Kap. V; siehe auch zusammenfassend: Chr. MÜNZ, *Geschichtstheologie und jüdisches Gedächtnis nach*

Auschwitz. Über den jüdischen Versuch, den Schrecken der Geschichte zu bannen, <Materialien Nr. 11 des Fritz-Bauer-Institutes >, Frankfurt/M. 1994.

<sup>xi</sup> zit. n.: Aaron RAKEFFET-ROTHKOFF, *Surrendering Jews to the Nazis in the Light of the Halakhah*, in: *Tradition*, Vol.25, No.3, S.42.

<sup>xii</sup> zit.n.: RAKEFFET-ROTHKOFF, ebda.

<sup>xiii</sup> Irving GREENBERG, *The Third Great Cycle in Jewish History*, in: *Perspectives*, New York 1981, S.14.

<sup>xiv</sup> Hierzu ausführlich: Christoph MÜNZ 1995, op. cit., bes. Kap. V.

<sup>xv</sup> Ausführliche Literaturangaben findet man in: Christoph MÜNZ 1995, op. cit., Kap. V.

<sup>xvi</sup> Bemerkenswerter Weise wird diese Ausnahme nicht von einem Zeitgeschichtler repräsentiert, sondern von dem Münchener Althistoriker Christian Meier. Er formulierte in nahezu klassischer Weise die Fragestellung, die auch meine eigene Arbeit (siehe Anm.1) von Beginn an bewegte: "Wer von uns kann sich schon darüber klar sein, was es bedeutet, einem Volk oder einer Religions-, jedenfalls einer Schicksalsgemeinschaft zu entstammen, über welche ein anderes die totale 'Ausmerzung' beschloß und an ihren Mitgliedern, soweit es ihrer habhaft wurde, mehr als fünf Millionen Menschen, auch vollstreckte? Jedem von ihnen der Tod oder das Gar-nicht-erst-Geboren-werden verhängt, weil ihrer aller Leben 'lebensunwert' sein sollte! ... Wie leben die Nachfahren der Opfer mit dieser Erinnerung? Wie können sie sich dieses unfassliche Geschehen erklären? Wie können sie einen Sinn darin finden - oder wie halten sie es, wenn das nicht geht, in der Sinnlosigkeit aus?" in: Christian MEIER: *Vierzig Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerung heute*, München 1987, S.12.

<sup>xvii</sup> Die Begriffe 'Holocaust-Theologie' oder 'Holocaust-Theologie' sind umstritten und sicher nicht glücklich. 'Holocaust-Theologie' wird als Selbstbezeichnung von den Autoren in der Regel strikt abgelehnt, ebenso wie der Begriff 'Holocaust-Theologie'. Dennoch haben sich diese Bezeichnungen als jeweiliger *terminus technicus* in der englischsprachigen Literatur durchgesetzt. Wohl auch, weil kein adäquat alternativer Begriff zur Verfügung steht; vgl. auch: Ernst Ludwig EHRlich/Clemens THOMA, *Gibt es eine Holocaust-Theologie?*, Wien 1979. Zu Entstehung und Problematik des Begriffes 'Holocaust' siehe ausführlich: Christoph MÜNZ 1995, op. cit., Kap. II, und: Christoph MÜNZ 1994, op. cit.

<sup>xviii</sup> Die Einschränkung bezüglich Mark Ellis hat seinen Grund darin, daß Ellis in einer bisweilen polemisch-heftigen und recht fragwürdigen Weise das Ende der Holocaust-Theologie proklamiert und die Debatte um sie äußerst scharf kritisiert. In diesem Sinne entwirft er

weniger eine neue Deutung des Holocaust, sondern legt eine in ihrem Anspruch fundamentale Kritik an dem gesamten innerjüdischen Diskurs um die Deutung des Holocaust vor. Die eingehende Darstellung und Analyse der sowohl äußerst interessanten Genese des geschichtstheologischen Diskurses um eine Deutung des Holocaust innerhalb des Judentums, als auch der Positionen der hier genannten, wichtigsten Holocaust-Deuter, ist zentrales Anliegen meines oben (Anm.1) genannten Buches. Als kleine Auswahl der wichtigsten Veröffentlichungen der genannten Autoren seien hier hervorgehoben: Ignaz MAYBAUM, *The Face of God after Auschwitz*, Amsterdam 1965; Richard Lowell RUBENSTEIN, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, New York 1966; Emil Ludwig FACKENHEIM, *God's Presence in History*, New York 1970; Ders., *To Mend the World: Foundations of Future Jewish Thought*, New York 1982; Eliezer BERKOVITS, *Faith after the Holocaust*, New York 1973; Arthur Allen COHEN, *The Tremendum. A Theological Interpretation*, New York 1981; Irving GREENBERG, *Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust*, in: Eva FLEISCHNER, *Auschwitz - Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust*, New York 1977, S.7-55; Ders., *The Third Great Cycle in Jewish History*, in: *Perspectives*, New York 1981; Mark ELLIS, *Toward a Jewish Theology of Liberation: The Uprising and the Future*, Marjknoll 1987.

<sup>xix</sup> Einzige rühmliche Ausnahme ist eine lange vergriffen gewesene und kürzlich erst (1993) neu aufgelegte Textsammlung, die einige kurze ins Deutsche übersetzte Auszüge aus den Werken der Holocaust-Deuter und einige kleinere Aufsätze versammelt: Michael BROCKE/Herbert JOCHUM (Hrsg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, München 1982. Der in meinen Augen skandalösen Nicht-Beachtung dieses jüdischen Diskurses durch die christliche Theologie und die Geschichtswissenschaft in Deutschland ein Ende zu setzen, ist ein weiteres, fundamentales Kernanliegen meiner eigenen Arbeit (Anm.1), wo sich auch ein Kapitel mit den möglichen Ursachen dieser Nicht-Beachtung beschäftigt (Kap.VII).

<sup>xx</sup> Emil L. FACKENHEIM, *To Mend the World: Foundations of Future Jewish Thought*, New York 1982.

<sup>xxi</sup> Zu den stellenweise äußerst aggressiv-polemischen Reaktionen auf Rubenstein, die sich bis hin zu massiven Behinderungen seiner akademischen Karriere niederschlugen, siehe ausführlich: Christoph MÜNZ 1995, op. cit., Kap. V.

<sup>xxii</sup> Für die gesellschaftspolitischen und geistesgeschichtlichen Hintergründe der Entstehung der Holocaust-Theologie in den USA sowie für die Genese der Wahrnehmung und Auseinandersetzung mit dem Holocaust in den USA und Israel insgesamt siehe ausführlich bei: Christoph MÜNZ 1995, op. cit., Kap. IV.

<sup>xxiii</sup> Richard L. RUBENSTEIN, op. cit., S.46.

<sup>xxiv</sup> Steven T. KATZ, *The Post-Holocaust Dialogues. Critical Studies in Modern Jewish Thought*, New York 1983, S.174.

<sup>xxv</sup> Richard L. RUBENSTEIN, op. cit., S.154. In den vergangenen fast 30 Jahren seit dem Erscheinen von Rubensteins erstem Buch hat sich seine Position in vielerlei Hinsicht weiterentwickelt und gewandelt. Insofern gibt sein Buch "After Auschwitz" sicher nicht den Stand seines heutigen Denkens wieder. Insbesondere seine Deutungen des Holocaust und der jüdischen Religion erfuhren einen teilweise beträchtlichen Wandel. Seine heutigen Einstellungen zu dem gesamten Komplex sind am deutlichsten nachlesbar in: John K. ROTH/Richard L. RUBENSTEIN, *Approaches to Auschwitz. The Legacy of the Holocaust*, Atlanta 1987.

<sup>xxvi</sup> Emil L. FACKENHEIM 1970, op. cit., S.74.

<sup>xxvii</sup> Emil L. FACKENHEIM 1970, op. cit., S.84; siehe auch Fackenheim in: POPKIN/STEINER/WIESEL, op. cit., *Jewish Values in the Post-Holocaust Future*, in: *Judaism* 16, 1967, wo sich die 'Urfassung' dieses Gedankens findet. Zu Fackenheims Interpretation des Nationalsozialismus als einer Form des modernen Götzendienstes siehe seinen umfangreichen, auf jüdische und auch christliche Vorstellungen von Götzendienst allgemein eingehenden Beitrag: *Idolatry as a Modern Religious Possibility*, in: *The Religious Situation*, ed. Donald R. CUTLER, Boston 1968, S.254-287.

<sup>xxviii</sup> Nach rabbinischer Zählweise sind alle Gebote, Ritualanweisungen etc., die in der Torah, der hebräischen Bibel, verbindlich niedergelegt sind, 613 an der Zahl. Diese 613 Gebote (*mitzvot*) haben insbesondere für streng orthodoxe Juden nach wie vor unbedingte Gültigkeit, ihre Befolgung ist Herzstück des Orthodoxen Judentums. Fackenheim fügt diesen 613 Geboten also ein ebenso unbedingt verpflichtendes 614. Gebot hinzu, das Gebot der 'Commanding Voice of Auschwitz'.

<sup>xxix</sup> Zu Fackenheims Interpretation des Holocaust, die weitaus komplexer ist, als hier darzustellen möglich ist sowie zur Wirkung und Kritik an seiner Position im innerjüdischen Kontext siehe ausführlich: Christoph MÜNZ 1995, op. cit., Kap. V.

<sup>xxx</sup> John K. ROTH/Richard L. RUBENSTEIN, op. cit., S.316.

<sup>xxxi</sup> John K. ROTH/Richard L. RUBENSTEIN, op. cit., S.319f.

<sup>xxxii</sup> Auf jüdischer Seite waren u.a. beteiligt: Yosef Hayim Yerushalmi, Emil L. Fackenheim, Elie Wiesel, Shlomo Avineri, Arthur Waskow, Edith Wyschogrod; auf christlicher Seite u.a.: Eva Fleischner, Rosemary Radford Ruether, John T. Pawlikowski.

<sup>xxxiii</sup> Eva FLEISCHNER, *Auschwitz - Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust*, New York 1977.

<sup>xxxiv</sup> Für eine Vorstufe und Frühform dieses Aufsatzes vgl.: Irving GREENBERG, *Judaism and Christianity*

after the Holocaust, in: *Journal of Ecumenical Studies* 12, 1975, S.521-551. Der Titel von Greenbergs Symposiumbeitrag (*Clouds of Smoke, Pillar of Fire*) wurde in seiner ins Deutsche übersetzten Form (*Wolkensäule und Feuerschein*) zugleich der Titel der im deutschen Sprachbereich einzigen Dokumentation wichtiger Textauszüge bedeutender theologisch-jüdischer Interpretationen des Holocaust; vgl.: Michael BROCKE/Herbert JOCHUM, op. cit.; dort findet man auf den Seiten 136-177 Teile des Greenberg'schen Aufsatzes ins Deutsche übersetzt.

<sup>xxxv</sup> Irving GREENBERG 1977, op. cit., S.8.

<sup>xxxvi</sup> Irving GREENBERG 1977, op. cit., S.15.

<sup>xxxvii</sup> Irving GREENBERG 1977, op. cit., S.26; diese Kritik zielt vor allem und ausdrücklich auf Rubensteins apodiktischen Stil und seine radikalen Schlußfolgerungen; vgl.: Irving GREENBERG 1977, op. cit., S. 26f.

<sup>xxxviii</sup> Irving GREENBERG 1977, op. cit., S.27.

<sup>xxxix</sup> Irving GREENBERG 1977, ebda.

<sup>xl</sup> Irving GREENBERG 1977, op. cit., S.30.

<sup>xli</sup> Irving GREENBERG 1977, op. cit., S.32.

<sup>xlii</sup> Vgl.: Arthur J. LELYVELD: *The Unity of the Contraries: Paradox as a Characteristic of Normative Jewish Thought*, <Twenty-Second Annual B.G. Rudolph Lecture in Judaic Studies>, Syracuse 1984.

<sup>xliiii</sup> André SCHWARZ-BART: *Der Letzte der Gerechten*, Frankfurt/M. 1962, S.401.

<sup>xliiv</sup> Elie WIESEL, zit.n. Johann Baptist METZ: *Theologie als Theodizee?*, in: *Theodizee - Gott vor Gericht*, hrsg.v. Willi OELMÜLLER, München 1990, S.115.

<sup>xli v</sup> Vgl. das Vorwort von Wiesel in: *Elie WIESEL, Der Prozeß von Schamgorod*, Freiburg 1987.

<sup>xli vi</sup> Vgl. auch Robert McAFEE-BROWN, *Elie Wiesel: Zeuge für die Menschlichkeit*, Freiburg 1990, S.167

<sup>xli vii</sup> Diese Geschichte ist wiedergegeben in: Emil L. FACKEN-HEIM 1970, op. cit., S.67.

<sup>xli viii</sup> Mit der in gewissem Sinne Ausnahme von Marc H. Ellis; auf ihn treffen die nachfolgenden Ausführungen nur sehr bedingt zu; siehe Anm.18.

<sup>xli ix</sup> zit. n.: Robert McAFEE BROWN, *Die Massenvernichtung als theologisches Problem*, in: *Gott nach Auschwitz*, hrsg. v. Eugen KOGON, Freiburg 1979, S.107.

<sup>1</sup> Zvi KOLITZ, *Jossel Rackower spricht zu Gott*, in: *Erinnern, nicht vergessen. Zugänge zum Holocaust*, hrsg. v. Martin STÖHR, München o.J., S.117f.

\*

(zum Text von der Osten-Sacken:)

<sup>ii</sup> M. Susman, *Ganz brachest Du in uns ein*, in: *Aus sich wandelnder Zeit*, Zürich 1953, S. 61, zit. nach: P.W. Scheele (Hg.), *Halleluja-Amen. Gebete Israels aus drei Jahrtausenden*, 1974, S. 167f.

<sup>iii</sup> Vgl. hierzu die Anthologie von M. Brocke / H. Jochum (Hgg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, 1982 / Nachdr. 1993, den Vortrag von Chr. Münz in diesem Heft; und ders., *Geschichtstheologie und jüdisches Gedächtnis nach Auschwitz. Über den Versuch, den Schrecken der Geschichte zu bannen* (Fritz-Bauer-Institut Frankfurt/M., Materialien Nr. 11), 1994; ders., *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, 1995 (im Druck), sowie die unten (s.A. 38) genannte Arbeit von Birte Petersen, Teil A2.

<sup>iiii</sup> Vgl. U.W. Adam, *Judenpolitik im Dritten Reich*, 1972; J. Walk, *Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat*, 1981; W. Benz (Hg.), *Die Juden in Deutschland 1933-1945*, 1988; Lucy S. Dawidowicz, *Der Krieg gegen die Juden 1933-1945*, 1979; R. Hilberg, *Die Vernichtung der europäischen Juden*, 1982; H.A. Strauss/N. Kampe (Hgg.), *Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust*, 1985; G.B. Ginzel (Hg.), *Antisemitismus. Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute*, 1991.

<sup>liv</sup> Vgl. W. Gerlach, *Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden*, 2. bearb. u. erg. Aufl. 1993 (dort weitere Lit.).

<sup>lv</sup> Vgl. Gerlach, a.a.O. (s. A. 4), S. 44ff.; H. Ludwig, *Die Opfer unter dem Rad verbinden. Vor- und Entstehungsgeschichte, Arbeit und Mitarbeiter des "Büro Pfarrer Grüber"*, Habil.-Schrift Humboldt-Universität Berlin 1988 (im Druck).

<sup>lvi</sup> J. Isaac, *Hat der Antisemitismus christliche Wurzeln?*, in: *Evangelische Theologie* 21 (1961), S. 339-354; ders., *Jesus und Israel*, 1964.

<sup>lvii</sup> Vgl. hierzu etwa B. Martin / E. Schulin (Hgg.), *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, 1981.

<sup>8</sup> Der vorstehende Abschnitt ist in lockerer Anlehnung an die gedrängte Aufzählung in dem Artikel 'Christianity' von R.J.Z. Werblowski formuliert (*Encyclopaedia Judaica* 5, 1971 = verb. Ausg. o.J., Sp. 505 - 515, hier Sp. 507f.; die zuletzt resümierte Karikatur des Judentums als "a dead, petrified, or fossilized religion without spiritual vitality and dynamism" ebd., Sp. 513). Hier und da ist der innere Zusammenhang der einzelnen Topoi etwas stärker verdeutlicht. Zur Sache vgl. weiter u.a. H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, 2., überarb. Aufl. 1990; ders., *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.-13.Jh.)*, 2., veränd. Aufl. 1991, sowie den Überblick in dem Artikel 'Antisemitismus', in: *TRE* 3 (1978), S.113-168 (mehrere Autoren).

<sup>lix</sup> An dieser Stelle nehme ich Ausführungen aus den folgenden beiden Arbeiten auf und führe sie weiter: Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen

Gespräch, 1982, S. 30-32 (Mittelalter), und: Erbe und Auftrag der christlich-jüdischen Geschichte, in: Anstöße aus der Schrift, 1981, S. 124-138, hier S. 125f. 128 (Luther/Schleiermacher). Vgl. jetzt auch den folgenden Beitrag von Amy Newman, in dem sie für die Zeit seit Luther unabhängig auf dieselbe Spur gestoßen ist: The Death of Judaism in German Protestant Thought from Luther to Hegel, in: Journal of the American Academy of Religion 61 (1993), S. 455-484, insbes. S.466ff. zum bei Schleiermacher (s.u.) u.a. belegenden Vergleich des Judentums mit einer Mumie.

<sup>lx</sup> Meliton von Sardes, Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt. Übers., eingel. u. komm. v. J. Blank, 1963, S. 128 (= § 99).

<sup>lxi</sup> Bible moralisée, Paris, Bibliotheque Nationale, Cod fr 166, fol 40v (um 1410), in: Katalog für die Ausstellung 'Judentum im Mittelalter' im Schloß Halbturn, hg. v. der Kulturabteilung des Amtes der Burgenländischen Landesregierung, Burgenland 1978, Abb. 26.

<sup>lxii</sup> M. Luther, Von den Juden und ihren Lügen (1543), in: Werke XI (Weimar), 1920, S.417-552.

<sup>lxiii</sup> Vgl. Gerlach, a.a.O. (s.A.4), S. 240, A. 14.

<sup>lxiv</sup> F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. v. R. Otto, 1899, S. 156. Vgl. auch die Fortsetzung des Zitats: Die jüdische Religion "starb, als ihre heiligen Bücher geschlossen wurden, da wurde das Gespräch des Jehova mit seinem Volk als beendet angesehen, die politische Verbindung, welche an sie geknüpft war, schleppte noch länger ein sieches Dasein, und ihr Äußeres hat sich noch weit später erhalten, die unangenehme Erscheinung einer mechanischen Bewegung nachdem Leben und Geist längst gewichen ist".

<sup>lxv</sup> Der Messiasbote 1929/4, S.3.

<sup>lxvi</sup> Th. Wurm, Erinnerungen aus meinem Leben, 1953, S. 150.

<sup>lxvii</sup> Aus der Zeit unmittelbar vor Beginn der Naziherrschaft ist zumindest auf die warnenden Stimmen der drei Theologinnen Ina Gschössl, Lilly Zarnack und Gertrud Hermann hinzuweisen. Vgl. Näheres in meinem Beitrag: '... und hätte der Liebe nicht', in: B. Hübener / H. Meesmann (Hgg.), Streitfall Feministische Theologie, 1993, S. 41-47.

<sup>lxviii</sup> Vgl. zu den Daten ihres Lebens (wie auch zu ihrer Mitstreiterin Charlotte Friedenthal) Ludwig, a.a.O. (s. A. 5), S. 32ff.

<sup>lxix</sup> Zitat der unveröffentlichten Denkschrift bei Gerlach, a.a.O. (s. A. 4), S. 139. Zur Vorgeschichte dieser und der zweiten Denkschrift, zu den Hinweisen auf deren 'Geschick' und zu ihrer Würdigung vgl. Ludwig, ebd., S. 32-44; Gerlach, a.a.O. (s. A. 4), S. 139-145.156-159, sowie E. Röhm / J. Thierfelder, Juden — Deutsche — Christen, Bd. I: 1933-1935, 1990, S. 337-346 (zur 1. Denkschrift); Bd. II/1: 1935-1938, 1992, S. 44f. 60f. 188-196 (zur 2. Denkschrift). Insbesondere in der Her-

ausarbeitung der Orientierung Meusels an den Zehn Geboten geht die nachfolgende Darstellung ihren eigenen Weg.

<sup>lxx</sup> Marga Meusel, Zur Lage der deutschen Nichtarier, in: W. Niemöller (Hg.), Die Synode zu Steglitz. Geschichte — Dokumente — Berichte, 1970, S. 29-48 (abgeschl. Mitte Sept. 1935); Nachtrag S. 48-58 (abgeschl. am 8. Mai 1936). Aus der Zeit des Nachtrags stammt offenkundig auch der kurze Abschnitt (S. 29f.), der der Einleitung der mit der Überschrift "Zur Lage der ..." (S. 30) beginnenden Denkschrift im engeren Sinne vorangeht.

<sup>lxxi</sup> Ebd., S. 30f.

<sup>lxxii</sup> Ebd., S. 36.

<sup>lxxiii</sup> Vgl. ebd., S. 31 - 36. 55. 58.

<sup>lxxiv</sup> Ebd., S. 44.

<sup>lxxv</sup> Ebd., S. 36—38.

<sup>lxxvi</sup> Ebd., S. 53f.

<sup>lxxvii</sup> Ebd., S. 47. Vgl. auch die dem zitierten Abschnitt bereits vorangehenden Fragen.

<sup>lxxviii</sup> Vgl. Gerlach, a.a.O. (s. A. 4), S. 158, sowie auch Ludwig, a.a.O. (s. A. 5), S. 43f.: "Obwohl Albertz sie der Synode übergab, ist nicht bekannt, inwieweit die Synodalen von ihr Kenntnis erhielten."

<sup>lxxix</sup> Meusel, a.a.O. (s. A. 20), S. 48.

<sup>lxxx</sup> So nach einem Zeitungsbericht, der auf der Wanderausstellung des Militärgeschichtlichen Forschungsamtes 'Deutsche Jüdische Soldaten 1914-1945' gezeigt wurde, aber in den Katalog (3. Aufl. 1987) nicht mit aufgenommen worden ist.

<sup>lxxxi</sup> Vgl. als Beispiel den sogenannten Purim-Streit in der 'Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag' 1963/64 und dazu D. Goldschmidt / I. Überschar (Hgg.), Leiden an der Unerlöstheit der Welt. Robert Raphael Geis 1906-1972, 1984, S. 225 - 275, sowie den Briefwechsel zwischen E.L. Ehrlich und G. Harder in: G. Harder, Kirche und Israel, 1986, S. 222 - 245.

<sup>lxxxii</sup> Vgl. hierzu ausführlicher meinen Beitrag: Christologie im Gespräch mit jüdischer Theologie, in: Berliner Theologische Zeitschrift 7 (1990), S. 157-176, hier S. 172f.

<sup>lxxxiii</sup> Als Beispiel aus der Fülle der Literatur seien nun genannt: W.P. Eckert / H.H. Henrix, Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum, 1976; R. Rendtorff (Hg.), Christen und Juden, 2. Aufl. 1980; M. Stöhr (Hg.), Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie, 1981; L. Volken, Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum, 1983; E. Blum / Chr. Macholz / E.W. Stegemann (Hgg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS f. R. Rendt-

dorff, 1990; M. Marcus / E.W. Stegemann / E. Zenger (Hgg.), *Israel und die Kirche heute*. FS f. E.L. Ehrlich, 1991, sowie auf jüdischer Seite D. Flusser, *Das Christentum — eine jüdische Religion*, 1990. Außerdem ist auf die Arbeiten der systematischen Theologen P. van Buren, B. Klappert und F.- W. Marquardt hinzuweisen.

<sup>lxxxiv</sup> Siehe zu diesen zuletzt genannten Zusammenhängen P. von der Osten-Sacken, *Katechismus und Siddur*, 2., überarb. u. erg. Aufl. 1994; ders. / P. Lenhardt, *Rabbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament*, 1987.

<sup>lxxxv</sup> C. Thoma, *Christliche Theologie des Judentums*, 1978, S. 242f.

<sup>lxxxvi</sup> F. Mußner, *Traktat über die Juden*, 1979, S. 78.

<sup>lxxxvii</sup> Möglicherweise haben sich Mußner und insbesondere Thoma deshalb jüngst sehr viel zurückhaltender und differenzierter geäußert. Vgl. F. Mußner, 'Theologie nach Auschwitz'. Versuch eines Programms, in: *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*, 1991, S. 175-184, hier S. 183f., und C. Thoma, *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, 1994, S. 383-384, bes. 410f.

<sup>lxxxviii</sup> Eine einfühlsam strukturierte und würdigende Darstellung von Ansätzen einer christlichen 'Theologie nach Auschwitz', insbesondere auch von solchen einer Kreuzestheologie, gibt Birte Petersen in ihrer umsichtigen Hamburger Magisterschrift: 'Theologie nach Auschwitz? Die Krise der christlichen Theologie angesichts der Shoah — Tendenzen einer Diskussion (1992). Sie wird voraussichtlich noch 1995 im Institut Kirche und Judentum Berlin erscheinen. Zur Frage der 'Macht und Ohnmacht Gottes angesichtes der Shoah' s. insbes. Teil B 3, zur Christologie Teil C 1. Sie hebt mit Recht als besonders wichtigen Beitrag hervor: J. v. Soosten, *Gottes Versprechen und des Menschen Bitte. Gläubige Existenz nach Auschwitz*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 7 (1990), S. 21-35. Vgl. zur Aufnahme von Ps 22, der bei von Soosten im Zentrum steht, auch meinen Beitrag: *Die Frage bleibt (Mk 15,34 / Ps 22,2)*, in: *Anstöße aus der Schrift*, 1981, S. 201-204.

<sup>lxxxix</sup> Nach Gerlach, a.a.O. (s. A. 4), S. 121. S. 111, A. 70 zitiert Gerlach das Pendant eines norwegischen Kirchenhistorikers aus derselben Zeit.

<sup>xc</sup> Siehe ebd., S. 121, A. 26.

<sup>xci</sup> Vgl. etwa die Bilder: *Die weiße Kreuzigung* (1938), *Die Anfechtung* (1943) und *Exodus* (1952-1966), in: I.F. Walther / R. Metzger, *Marc Chagall 1887-1985, Malerei als Poesie*, 1987, S. 63. 66f. 83, ferner aus dem Musée National Message Bilique Marc Chagall / Nizza die Gemälde: *Die Erschaffung des Menschen* (1956-1958), *Isaaks Opferung* (1956-1958) und *Jakobs Traum* (undatiert) in: Chr. Goldmann, *Message Biblique Marc Chagall — der Bildmidrasch eines jüdischen Malers zur Hebräischen Bibel*, Diss. Heidelberg 1989, Bd. I: *Bild- und Textdokumentation*, B3. B61. B67 = P. Provoyeur (Hg.), *Marc Chagall, Bilder zur Bibel*, Stuttgart / Zürich

o. J., S. 51/73. 85. 87, sowie die Bilder: *Der Märtyrer* (1940) und *Besessenheit* (1943), in: *Provoyeur*, a.a.O., S. 123. 131.

<sup>xcii</sup> Vgl. dazu die von Goldmann, ebd. in Bd. II (*Analyse und Interpretation*, S. 236, A. 14) zitierte Äußerung Chagalls: "Viel mol hob ich gesagt, as [= daß] der typ 'christus' in mejne eigene bilder is der typ fun unserer *martirer* in der welt ... mit sejn jidischer mote [= Mutter] arumgeringelt [= umgeben] mit unserer jidische profeten." Eine entsprechende Würdigung findet sich in dem (mir nicht zugänglichen) Band von H.-M. Rotermund, *Marc Chagall und die Bibel*, 1971. Vgl. den Hinweis bei Goldmann, a.a.O., II, S. 38. A. 139 (bei sonst kritischer Würdigung der Arbeit Rotermunds, ebd., S. 30-38).

<sup>xciii</sup> Die Identifikation liegt dort offen zutage, wo der Titulus 'INRI' in das Bild aufgenommen ist, wie zum Beispiel in der 'Weißen Kreuzigung' (mit aramäischer Übersetzung) und in 'Exodus'.

<sup>xciv</sup> Weitere Beispiele über Chagall hinaus sowie aus jüngerer und älterer Zeit, die der Einordnung Chagalls dienen, bei Ziva Amishai Maisels, *The Jewish Jesus in: Journal of Jewish Art*, 9 (1982), S. 84-104. Sie kommt zu dem Schluß (ebd., S. 104): "Ihre (sc. der erörterten Künstler) Werke sind eine Form visueller Polemik, nicht an Juden gerichtet in der Absicht, sie Christus näher zu bringen, sondern an Christen im Sinne einer Verurteilung ihrer Aktionen gegen das Volk Jesu. So wurde das heiligste sichtbare christliche Symbol, die Kreuzigung, verwendet, um um die Christenheit anzuklagen, und ein Bild, das für die Juden ein Fluch gewesen war, wurde ein Symbol ihres Märtyrertums."

<sup>xcv</sup> Vgl. zu letzterem E. Berkovits, *Faith after the Holocaust*, New York 1973, S. 81f., und die Aufnahme dieses Textes zusammen mit der bekannten Erzählung von Zvi Kolitz ('Jossel Rackower spricht zu Gott') bei Lenhardt / von der Osten-Sacken, a.a.O. (s. A. 34), S. 330-338.

<sup>xcvi</sup> *Mischna / Traktat Sanhedrin* 4,5.

<sup>xcvii</sup> Y. Amir, *Jüdisch-theologische Positionen nach Auschwitz*, in: G. B. Ginzler (Hg.), *Auschwitz — Herausforderung für Juden und Christen*, 1980, S. 439-455, hier S. 453f; vgl. auch die *Verdeutlichung* ebd., S. 454f.

---

## Aus dem Jahrgang 2004

9/04 – **Leitlinien zum Umgang mit sexualisierter Gewalt in der Kirche** (Evangelische Kirche im Rheinland, Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche) – 26 Seiten/3,40 €

10/04 – **Kirche in der Stadt** (EKD-Konsultation) – 34 Seiten/3,40 €

11/04 – **Zwangsarbeit in Kirche und Diakonie** (Tagung in der Evangelischen Akademie Hofgeismar) – 27 Seiten/3,40 €

12/04 – **Der christlich-jüdische Dialog auf dem Prüfstand** (Tagung von KAS und dem Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit) – 51 Seiten/ 4,60 €

13/04 – **Kontrovers: Mel Gibsons Film »Die Passion Christi«** (u.a. Kritiken aus der kirchlichen Filmarbeit, Erklärungen aus der evangelischen und katholischen Kirche) – 64 Seiten/5,40 €

14/04 – Symposium **»Evangelisation«** der Evangelischen Kirche im Rheinland – 26 Seiten/3,40 €

15/04 – Themen: Wandel der **Bestattungskultur** (Evangelische und katholische Orientierungshilfen) – **Evangelische Kindertageseinrichtungen** (Erklärung des EKD-Rats) – 30 Seiten/3,40 €

16/04 – **Unilaterale Politik und Krieg gegen den Terror** (Friedensethische Tagung der Evangelischen Kirche im Rheinland) 44 Seiten/4,60 €

17/04 – Untergang des Abendlandes? **Die verfassungspolitischen und gesellschaftlichen Auswirkungen des Kopftuchstreites** (Thierse, Schavan, de Mazière, Beck, Leicht auf einer Tagung des Politischen Clubs der Ev. Akademie Tutzing) – 46 Seiten/4,60 €

17a/04 – Strukturreform der evangelischen Kirche: **VELKD-Synode gibt grünes Licht für Verhandlungen mit der EKD** (Sondertagung der VELKD-General-synode) – 18 Seiten/2,60 €

18/04 – Woche für das Leben: **Die Würde des Menschen am Ende seines Lebens** (Huber, Lehmann; KEK; »Marty-Bericht«) – 32 Seiten/3,40 €

19/04 – **Mission im Osten Deutschlands** (Tagung des Netzwerks »Gemeinde und funktionale Dienste« mit Referaten u.a. von Noack, Wanke, Barend; best-practice-Beispiele) – 38 Seiten/4,10 €

20/04 – **Föderation Evangelischer Kirchen in Mitteldeutschland** (Berichte, Föderationsvertrag, Kirchengesetze) – 60 Seiten/5,10 €

21/04 – **»Strategie Elbe«** – 2. Elbe-Symposium der Evangelischen Landeskirche Anhalts – 44 Seiten/4,60 €

22/04 – Themen: **UEK-Vollkonferenz** (Referat, Berichte) – **Berliner Rede 2004** des Bundespräsidenten – 32 Seiten/3,40 €

23/04 – **Menschenrechte für Flüchtlinge** (Beiträge einer Tagung der Diakonischen Akademie Deutschland und der Ökumenischen BAG »Asyl in der Kirche«) – 68 Seiten/5,40 €

24/04 – Themen: **Die Barmer Theologische Erklärung im Jahr 2004 – Der christliche Glaube und die politische Kultur in Europa – Religionsfreiheit heute** – 28 Seiten/3,40 €

25-26/04 – **Strafvollzug und Öffentlichkeit: Was erwartet die Gesellschaft – Was kann der Strafvollzug leisten?** (Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll) – 96 Seiten/6,90 €

27/04 – Themen: **Ladenschlussgesetz (Urteil des BverfG) – Patientenautonomie am Lebensende** – 48 Seiten/4,60 €

28/04 – **Das Marken-Evangelium** (Jahrestagung Öffentlichkeitsarbeit) – 20 Seiten/2,60 €

29/04 – **»Gottes freie Gnade ausrichten an alles Volk«** – Referate, Predigten, Berichte und Beschlüsse der **Hauptversammlung 2004 des Reformierten Bundes** – 72 Seiten/5,40 €

30/04 – Themen: Antrittsrede von **Bundespräsident Köhler**; Kardinal **Walter Kasper** auf dem Deutschen Katholikentag; EKD-Ratsvorsitzender Wolfgang Huber zu **Religion und Politik in Deutschland und den USA; friedensethisches Arbeitspapier** der ev.-methodistischen Kirche – 42 Seiten/4,60 €

31/04 – **»Jugendliche brauchen Gottesdienst«** (Referate einer Fachtagung in Nordwalde) – 30 Seiten/3,40 €

32/04 – **Gedenken an die Attentäter des 20. Juli 1944: »Aufstand für die Würde des Menschen«** (Schröder, Köhler, Althaus, Huber, Kähler, Schneider) – 24 Seiten/3,40 €

Gemeinschaftswerk der  
Evangelischen Publizistik gGmbH  
Verlag/Vertrieb  
Postfach 50 05 50  
60394 Frankfurt am Main

---

## Aus dem Jahrgang 2004

33/04 – **Wie viel Steuern für einen starken Staat? – Die Reform des Steuer- und Abgabensystems** (Tagungen in den Ev. Akademien Berlin und Loccum) – 50 Seiten/4,60 €

34/04 – **Qualitätskriterien für Kinderangebote im Internet** (Tagung der EKD-Rundfunkarbeit und der Kommission für Jugendmedienschutz der Landesmedienanstalten) – 72 Seiten/5,90 €

35/04 – Streit über den Entwurf einer »**Loyalitätsrichtlinie**« für privatrechtliche berufliche Mitarbeit in EKD und Diakonie (Gutachten von M. Haspel) – 36 Seiten/4,10 €

36/04 – Tagung der **Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Weltkirchenrats in Kuala Lumpur** – 64 Seiten/5,40 €

37/04 – **24. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Accra** (Berichte, Predigten und Beschlüsse) – 48 Seiten/4,60 €

38/04 – Themen: **Sicherheitspolitik und Menschenrechte – Moralische Reden über Sünden und Tugenden** (Huber) – **Lutherischer Weltbund** (Ratstagung; Hanson) – 36 Seiten/4,10 €

39-40/04 – **Versöhnungsarbeit im Schatten des Kolonialismus** (Tagung zur Erinnerung an den anticolonialen Widerstandskrieg und Völkermord in Namibia) – 80 Seiten/5,90 €

41/04 – **Klonen zu Fortpflanzungszwecken und Klonen zu biomedizinischen Forschungszwecken** – (Stellungnahme des Nationalen Ethikrates) – 36 Seiten/4,10 €

42/04 – Themen: **Welche Reform brauchen wir?** (EKD-Ratsvorsitzender Huber) – **Missionarischer Auf-**

**trag** (Hirtenbrief der deutschen katholischen Bischöfe) – **Patientenverfügungen** (Empfehlungen aus dem Zwischenbericht der Enquete-Kommission) – 48 Seiten/4,60 €

43/04 – »**Ökumenischer Lagebericht 2004**« – 24 Seiten/3,40 €

44/04 – »**Eingeladen sind alle. Warum die Kirche nicht vom Mahl des Herrn ausschließen darf**« (Referate eines Symposiums der Ev. Kirche im Rheinland) – 64 Seiten/5,40 €

45/04 – **Generalsynode der VELKD 2004 in Gera** – 64 Seiten/5,40 €

46/04 – **Ende der Arbeit – Arbeit ohne Ende. Zum Funktions- und Bedeutungswandel der Arbeit** (SWI-Tagung) – 40 Seiten/ 4,10 €

47/04 – »**Was bleibt – Zum Umgang mit Tod und Erinnerung**« (Vorträge einer Veranstaltungsreihe in Koblenz, Mai/Juni 2004.) – 52 Seiten/4,60 €

47a/04 – **Fünf Jahre Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre** – 20 Seiten/ 2,60 €

48/04 – **EKD-Synode (1)**: EKD-Ratsbericht; Berichte der Werke (Diakonisches Werk, Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, Evangelisches Missionswerk, Evangelischer Entwicklungsdienst) – 76 Seiten/ 5,90 €

49/04 – **EKD-Synode (2)**: Texte zum Schwerpunktthema (»**Keiner lebt für sich allein – Vom Miteinander der Generationen**«), alle Beschlüsse, Auswahl von Reden und Grußworten – 76 Seiten/5,90 €

50/04 – **Religionsfreiheit im Kontext von Christentum und Islam** (Referate einer Fachtagung der Evangelischen Akademie zu Berlin) – 72 Seiten/5,40 €

---

Der Informationsdienst **epd**-Dokumentation (ISSN 1619-5809) kann im Abonnement oder einzeln bezogen werden. Pro Jahr erscheinen mindestens 50 Ausgaben.

Bestellungen und Anfragen an: GEP-Vertrieb  
Postfach 50 05 50,  
60394 Frankfurt,  
Tel.: (069) 58 098-189.  
Fax: (069) 58 098-226.  
E-Mail: [vertrieb@gep.de](mailto:vertrieb@gep.de)  
Internet: <http://www.epd.de>

Das Abonnement kostet monatlich 23,60 € inkl. Versand (mit Zugang zum digitalen Archiv: 27,50 €). E-Mail-Bezug im PDF-Format (Preis auf Anfrage). Die Preise für Einzelbestellungen sind nach Umfang der Ausgabe und nach Anzahl der Exemplare gestaffelt.

Die Liste oben enthält den Preis eines Einzel-exemplars; dazu kommt pro Auftrag eine Versandkostenpauschale (inkl. Porto) von 2,30 €.

**epd**-Dokumentation wird auf chlorfrei gebleichtem Papier gedruckt.