

AUS DEM INHALT:

70 Jahre Deportation badischer
Juden nach Gurs

- **Badisches Gedenken**
Ökumenisches Jugendprojekt Mahnmal
- **Der Holocaust, das Judentum
und die Erinnerung**
Zur innerjüdischen Deutung des Holocaust
- **Mit Blick auf die Täter**
Deutsche Aufarbeitungsdebatte
nach 1945

„Ich hätte gerne,
dass sich jemand
daran erinnert,
dass einmal eine
Person mit Namen
David Berger
gelebt hat.“

David Berger in seinem
letzten Brief, Wilna 1941



Liebe Leserin, lieber Leser!

„Wir alle, ob schuldig oder nicht, ob alt oder jung, müssen die Vergangenheit annehmen. Wir alle sind von ihren Folgen betroffen und für sie in Haftung genommen. Wer aber vor der Vergangenheit die Augen verschließt, wird blind für die Gegenwart“, so mahnte der damalige Bundespräsident Richard von Weizsäcker in seiner Rede im Deutschen Bundestag anlässlich des 40. Jahrestages der Beendigung des Zweiten Weltkrieges in Bonn im Jahre 1985.

25 Jahre sind seither ins Land gegangen. Jahre großer gesellschaftlicher und weltpolitischer Veränderungen sind es gewesen; Jahre, in denen sich auch die Erinnerung an den Holocaust verändert hat. Eine Erinnerungskultur ist entstanden: Denkmäler wurden geschaffen. An Gedenktagen wird bei Gedenkveranstaltungen die nationalsozialistische Verfolgung und Ermordung der Juden Europas in den Blick genommen. Folgerungen für die Gegenwart werden gezogen.

Diese Jahre haben auch gezeigt, wie hochgradig emotional besetzt dieses Thema ist, wie schnell das Erinnern politisch missbraucht werden kann, dass es neben der Erinnerungskultur auch eine Kultur des Vergessens gibt und wie schwer die Last des Schweigens wiegt.

Wir haben in dieser Ausgabe der Badischen Pfarrvereinsblätter die Kultur des Erinnerns an den Holocaust als Schwerpunktthema aufgegriffen. Konkreter Anlass

ist der 70. Jahrestag der Deportation von Jüdinnen und Juden aus Baden, der Pfalz und der Saarpfalz in das Lager Gurs am 22. Oktober 1940.

In diesem Heft finden Sie Beiträge zum Thema aus Baden und über Baden hinaus. Ich wünsche Ihnen, dass Sie durch die Lektüre daran erinnert werden, dass es neben einer Liebe zum Alten Testament auch der Solidarität mit Menschen jüdischen Glaubens und mit den jüdischen Gemeinden im Land notwendig bedarf.

Für das Tandem in der Schriftleitung grüßt Sie herzlich

Ihre



Der Landeskirchliche Arbeitskreis Kirche und Israel in Baden hat in Zusammenarbeit mit dem Arbeitskreis der pfälzischen Landeskirche eine Broschüre zum 70. Jahrestag der Deportation nach Gurs erstellt. Sie gibt Anregungen für ein lebendiges Gedenken an Israel in Kirche und Gesellschaft und macht konkrete Vorschläge für ein gottesdienstliches Erinnern. In dieser Broschüre findet sich ein gemeinsames Wort der evangelischen und katholischen Kirchen, das wir hier zitieren.

Gemeinsames Wort der Kirchen Zum 70. Jahrestag der Deportation nach Gurs am 22. Oktober 1940

In Scham und Reue gedenken die Kirchen in Südwestdeutschland in diesen Tagen der Deportation jüdischer Mitmenschen vor 70 Jahren nach Gurs.

Am 22. und 23. Oktober 1940 wurden am frühen Morgen über 6.500 badische, pfälzische und saarländische Juden von den Nazis festgenommen, in Züge verfrachtet und in das Internierungslager Gurs am Fuße der südfranzösischen Pyrenäen verschleppt.

Mit dieser verbrecherischen Aktion wurde jüdisches Leben in Baden, der Pfalz und im Saarland zerstört. Deutsche Bürgerinnen und Bürger sind ihrer Heimat beraubt worden, nur weil sie Juden waren. Gurs wurde für die jüdischen Mitmenschen – für Alte, Kranke, Männer, Frauen, Kinder und Babys – aus unseren Städten und Gemeinden zum Vorhof der Hölle.

Was damals geschah, vollzog sich vor aller Augen. Als die Gauleiter Badens und der Saarpfalz ihre Gaue stolz als „judenrein“ meldeten, erhob sich kein Sturm der Entrüstung und kein wahrnehmbarer Protest. Der Freiburger Polizeibericht gab lapidar zu Protokoll: „Der Abtransport ging in aller Ordnung vor sich.“ Was bei der berüchtigten Wannsee-Konferenz 1942 auf den Begriff der „Endlösung“ gebracht wurde, hatte sich längst angebahnt. Für Tausende jüdischer Menschen endeten die Züge nach Gurs in den Vernichtungslagern von Majdanek, Sobibor und Auschwitz.

Die Schwestern und Brüder des jüdischen Gottesvolkes feierten in jenen Tagen, in denen sie die Deportation erleiden mussten, das Laubhüttenfest: die Bewahrung des Volkes Israels auf seinem Zug durch die Wüste, aus der Knechtschaft ins Land der Verheißung. Die Oktobertage des Jahres 1940 verkehrten den jüdischen Freiheitszug in einen Trauermarsch von Diffamierten, Entrechteten und Ausgestoßenen – geschlagen, bespuckt und verhöhnt von vielen, die dabei waren.

Christenmenschen haben während des langen jüdischen Leidensweges durch die Geschichte allzu oft geschwiegen oder die Pfade des Grauens zu ebnen gar mitgeholfen. Auch vor 70 Jahren war das nicht anders. Tatenlos standen viele dem Geschehen gegenüber, wo entschlossenes Tun gefragt gewesen wäre; teilnahmslos dort, wo die helfende Hand nötig gewesen wäre; sprachlos da, wo

der Aufschrei aus den Kirchen hätte hörbar werden müssen.

Dieser Schuld stellen wir uns heute ohne Wenn und Aber. Im Andenken an die Opfer stehen wir zum damaligen Versagen.

Im Gedenken an Schuld und Versagen in der Vergangenheit gehen die Kirchen in ökumenischer Verbundenheit Schritte der Erneuerung ihrer Beziehung zu Israel und zum Judentum, getragen von der Einsicht in die unverbrüchliche Geltung des Bundes Gottes mit seinem Volk. Die Kirchen, die zu „Gurs“ geschwiegen haben, erheben heute ihre Stimme gegen Antisemitismus und Rassismus, treten ein für die Rechte anderer und rufen auf zu politischer Wachsamkeit und Zivilcourage.

Unsere Kirchen der Pfalz und in Baden begrüßen und fördern nach Kräften Initiativen und Einrichtungen, die sich der Neugestaltung des Verhältnisses von Juden und Christen widmen. Sie unterstützen die Bemühungen aller Menschen guten Willens, das menschenverachtende Geschehen von Gurs nicht dem Vergessen zu überlassen. Hoffnungsvoll blicken wir auf die Bereitschaft vieler junger Menschen, das Wahrnehmen und Aufarbeiten der Schuld in der Vergangenheit mit einem Erinnern zu verbinden, das auch Israels Gegenwart im Blick hat. Dafür steht als Beispiel das „Ökumenische Jugendprojekt Mahnmahl“.

Möge das Gedenken an Gurs im Jahre 2010 ein Meilenstein auf dem Weg zu gegenseitiger Achtung, zu Respekt und Geschwisterlichkeit zwischen jüdischen und christlichen Menschen werden. Möge der Wunsch aus Psalm 122 in Erfüllung gehen: „Friede wohne in deinen Mauern, in deinen Häusern Geborgenheit.“

- Landesbischof Dr. Ulrich Fischer,
Evangelische Landeskirche in Baden
- Erzbischof Dr. Robert Zollitsch,
Erzdiözese Freiburg
- Kirchenpräsident Christian Schad,
*Evangelische Kirche der Pfalz
(Protestantische Landeskirche)*
- Bischof Dr. Karl-Heinz Wiesemann,
Bistum Speyer

Der Tag der Deportation war nicht irgendein Datum, sondern lag nach dem jüdischen Kalender innerhalb des einwöchigen Laubhüttenfestes. Professor Dr. Klaus Müller, Landeskirchlicher Beauftragter für das christlich-jüdische Gespräch, macht im Folgenden auf diesen Zusammenhang aufmerksam.

„... und breite über uns die Hütte deines Friedens“ Zum Gedenken an die Deportation nach Gurs

Am 22. Oktober jährt sich zum 70. Mal die Deportation jüdischer Bürgerinnen und Bürger ins südfranzösische Internierungslager Gurs. Vor 70 Jahren rollten vor aller Augen die Züge aus den Bahnhöfen Badens und der damaligen Saarpfalz in Richtung Gurs. Deutschland sollte vollends „judenrein“ werden.

Dass die schändliche Wegführung der Juden aus unseren Städten und Gemeinden just inmitten der jüdischen Laubhüttenfestwoche geschah, hat mehr als nur kalendarische Bedeutung. Es steckt mehr dahinter als lediglich der pragmatische Gedanke, sich an jüdischen Feiertagen der Juden eben leichter bemächtigen zu können. Es geht im Letzten um das Herausreißen der Jüdinnen und Juden aus ihrer Glaubensgeborgenheit – darin besteht im Tiefsten die teuflische Absicht der nationalsozialistischen Machthaber. Und die jüdische Glaubensgeborgenheit prägt sich in ihrer ganz eigenen Art gerade im Laubhüttenfest aus. Was bereits das tägliche Abendgebet zum Ausdruck

bringt: „... und breite über uns die Hütte deines Friedens“, ist ganz und gar Thema beim „Fest der Hütten“, Sukkot. Dem hybriden Bauplan der Nationalsozialisten stehen die „Hütten der Wanderschaft“ in unerträglicher Weise im Wege. Darum: Deportation, Vertreibung, Vernichtung.

„Weil ich euch in Hütten habe wohnen lassen“ beim Auszug aus Ägypten. „Ich bin der Ewige, euer Gott.“ So der priesterliche Festkalender in Levitikus 23.

Das große Erkennungszeichen am Laubhüttenfest ist natürlich die Sukka, die Laubhütte selbst. „Sieben Tage sollt ihr in Laubhütten wohnen“ und den Freiheitsweg erinnern, ja leiblich erspüren. Die Hütten bei der Wüstenwanderung – sie bilden das sinnfällige Zentrum dieses Festes. Die Unsicherheit der Behausung – ausgerechnet dies ist Thema des Laubhüttenfestes. Ausgerechnet zur Herbstzeit, wenn die Fülle des Jahres eingefahren ist, ausgerechnet dann ein Fest vom Unterwegsbleiben. Auf den ersten Schritt aus der Knechtschaft in die Freiheit und den zweiten Schritt zur gegenseitigen Orientierung und Verpflichtung am Gottesberg folgt: ... noch nicht der Sprung ins Gelobte Land; noch nicht! Zunächst noch Schritte des Suchen, des Versuchtwerdens, des Irrrens und Zurückfindens auf den Weg, der Verletzlichkeit, des Angewiesenseins aufeinander und auf Gott. Israel feiert den Pilgerstand, setzt sich einmal im Jahr hinaus in die Hütten und setzt sich aus der Ungesicherheit des menschlichen Lebens. Kein einziges Fest im Judentum feiert das An-

kommen im Heiligen Land. Das Gottesvolk ist noch unterwegs. Dafür steht die Laubhütte.

Fest der Fragilität der Glaubensexistenz und menschlicher Existenz überhaupt – die talmudische Tradition wird dem dadurch Ausdruck verliehen, dass Kohelet zur Festrolle wird, das Buch des Predigers, auch er irgendwie „Paidagogos“ auf dem Glaubensweg. Auch diese Art Prediger „hat seine Zeit“ in Israels Festjahr. Das Fest vom Unterwegsbleiben, gefeiert in der Laubhütte als dem Zelt der Gottesbegegnung.

Eine weitere frührabbinische Anknüpfung: Die Prophetenlesung, Haftara, beim Laubhüttenfest ist das grandiose Kapitel 14 des Sacharja-Buches. Damit wird das alte Erntefest in seinen weitesten Horizont gestellt: die eschatologische Sukkotfeier. „An jenem Tage (des Heils) wird ganz und gar Tag sein und nicht mehr Nacht; an jenem Tag werden lebendige Wasser von Jerusalem fließen. Und der Ewige wird König sein über alle Lande; an jenem Tage wird der Ewige einer sein und sein Name einer. ... Alle, die übriggeblieben sind aus allen Völkern, werden Jahr für Jahr heraufkommen, um anzubeten den König, den HERRN Zebaoth und das Laubhüttenfest zu halten“ (14,6-16) – Sacharjas Zielperspektive der eschatologisch-prophetischen Vision des Laubhüttenfestes.

In diese Verheißungswelt hinein setzte vor 70 Jahren die nationalsozialistische Bewegung ihren Vernichtungswillen. Dem

„Dritten Reich“ stand das Reich des Friedenskönigs im Wege. Es musste weichen. Der jüdischen Glaubensexistenz unter der Friedenshütte Gottes sollte der Todesstoß versetzt werden. Das konnte nirgends sinnfälliger geschehen als zur Hochzeit des Festes. Dem jüdischen Leben sollte ein Ende gesetzt werden an der Stelle, wo es am intensivsten pulsiert.

„Die Oktobertage des Jahres 1940 verkehrten den jüdischen Freiheitszug in einen Trauermarsch von Diffamierten, Entrechteten und Ausgestoßenen – geschlagen, bespuckt und verhöhnt von vielen, die dabei waren.“ So formuliert das Gemeinsame Wort aus den vier südwestdeutschen Kirchen, aus deren Mitte die jüdischen Geschwister damals weggeführt wurden. Damals blieben die Proteste aus, fehlte die Kraft zu Widerstand und Mitmenschlichkeit.

Wenn wir im diesjährigen Oktober in unseren Kirchen und Kommunen der Geschehnisse von damals gedenken, tun wir es in einem erneuerten Bewusstsein der unverbrüchlichen Verheißungsgeschichte Gottes mit seinem Volk. Eine badisch-pfälzische Redaktionsgruppe hat eine Broschüre erarbeitet, die als Arbeitshilfe und Materialsammlung für eine Beschäftigung mit „Gurs“ in Kirche, Schule und im kommunalen Bereich dienen kann. Die Handreichung ist online abrufbar auf der Internetseite der Landeskirche unter <http://www.ekiba.de/1133.php> und zu beziehen beim Bestellservice der Landeskirche (E-Mail: bestellservice@ekiba.de; Fax: 0721/9175-563).

Das Gedenken an Schuld und Versagen der Vergangenheit geschieht unter uns heute in einer erneuerten Einsicht in die ungekündigte Zusage Gottes, der sein Volk „in Hütten“ wohnen lässt auf dem Weg ins Land der Verheißung – so lange, bis alle Menschen guten Willens mit einstimmen können in den Lobspruch des jüdischen Abendgebetes: *Gepriesen seist Du, Ewiger, der Du die Hütte des Friedens ausbreitest über Israel und alle Völker.*

■ Klaus Müller, Heidelberg

Das Ökumenische Jugendprojekt Mahnmal

Der Umgang mit der Erinnerung an die Judenverfolgung und Vernichtung mündete in Deutschland nur langsam in eine Erinnerungskultur ein. Seit dem Jahre 2005 gibt es auch in Baden ein mutmachendes und beeindruckendes Beispiel. Jürgen Stude, Landesjugendreferent im Amt für Kinder- und Jugendarbeit Arbeitsstelle Frieden und Projektverantwortlicher, stellt das Ökumenische Projekt Mahnmal vor.

Am 23. Oktober 2005 wurde auf dem Gelände der Tagungsstätte der Evangelischen Jugend in Neckarzimmern ein Mahnmal zur Erinnerung an die deportierten badischen Jüdinnen und Juden in Form eines 25 mal 25 Meter großen Davidsterns der Öffentlichkeit übergeben. Diese Bodenskulptur aus Beton bietet Platz für Erinnerungssteine aus 137 Deportationsorten. Das Neckarzimmerner Mahnmal ist die einzige Gedenkstätte in Baden, die an die landesweite Deportation im Oktober 1940 erinnert. Entstanden ist es im Rahmen des Ökumenischen Jugendprojektes Mahnmal und steht unter der Schirmherrschaft der baden-württembergischen Kultusministerin Marion Schick.

Der 22. Oktober 1940 und die Deportation der badischen Juden in das Lager Gurs

Ausgangspunkt des Jugendprojektes ist der 22. Oktober 1940, der schwarze Tag in der Geschichte Südwestdeutschlands,

an dem nahezu alle Jüdinnen und Juden Badens, der Pfalz und des Saarlandes deportiert wurden. Der badische NSDAP-Gauleiter Robert Wagner und sein Pfälzer Kollege Bürkel versuchten mit dieser unangekündigten Aktion ihre Herrschaftsbereiche als die ersten im Deutschen Reich „judenfrei“ zu erklären. Die Opfer waren völlig überrascht, als am Morgen Gestapo-Männer an ihren Wohnungstüren erschienen und sie aufforderten, ihre Sachen zu packen. Manchen ließ man nicht einmal die zwei Stunden, die auf einem Merkblatt vorgesehen waren. Für den Transport der etwa 6.400 Deportierten stellte die Reichsbahn neun Sonderzüge bereit, die die Grenze zwischen dem besetzten und dem unbesetzten Frankreich passierten und schließlich von den französischen Behörden zu dem in den Pyrenäen gelegenen Lager Gurs weitergeleitet wurden.

Das „Camp de Gurs“ war 1939 von der französischen Regierung zur Aufnahme von Flüchtlingen aus dem spanischen Bürgerkrieg errichtet worden. Es lag in Südfrankreich am Fuße der Pyrenäen, nahe der spanischen Grenze. Zwischen 1939 und 1945 waren insgesamt über 60.000 Menschen in Gurs interniert. Das Lager umfasste etwa drei Quadratkilometer und bestand aus ca. 380 Baracken, die weder sanitäre Anlagen noch Trennwände oder verglaste Fenster hatten. In einer Baracke waren etwa 50 bis 60 Menschen untergebracht. Die Lagerverwaltung war auf die Unterbringung und Verpflegung der Deportierten in keiner Weise vorbereitet. Es fehlte an Nah-

rung, Medizin und Kleidung. Die meisten Todesopfer forderten die Wintermonate von November 1940 bis April 1941. Zu der bitteren Kälte kam noch eine Ruhr-epidemie, die Hunderten von Menschen das Leben kostete. Es waren vor allem ältere und gebrechliche Menschen, die sich von dem Schock der Deportation nicht mehr erholten und keine Kraft mehr hatten. Verschiedene jüdische und christliche Hilfsorganisationen versuchten den Internierten das Leben zu erleichtern und Medikamente, Kleidung und Essen zu besorgen. Einige der Deportierten wurden ab Februar 1941 in kleinere Nebenlager verlegt. Dort herrschten etwas bessere hygienische Verhältnisse und eine bessere Versorgung mit Lebensmitteln.

Das Lager Gurs mit seinen Nebenlagern ist nicht mit den Todeslagern im Osten zu vergleichen; es war kein Vernichtungslager wie Auschwitz oder Treblinka. Deportierte, die im Besitz von Auswanderungspapieren waren, konnten bis zum Sommer 1942 legal auswandern. Anderen gelang es, mit Hilfe von Widerstandsgruppen und Hilfsorganisationen aus dem Lager zu fliehen und die Verfolgungszeit im Untergrund zu überleben. Für einen Großteil jedoch war Gurs lediglich eine Zwischenstation auf ihrem Leidensweg. Ab März 1942 veranlasste Theodor Dannecker, der Leiter des Judenreferates der Gestapo und Bevollmächtigter Eichmanns in Frankreich, die Deportation aller dort lebenden Juden nach dem Osten. Die aus Viehwagen zusammengestellten Deportationszüge wurden über das Sammellager Drancy bei Paris nach

Auschwitz bzw. Sobibor weitergeleitet. Die meisten der Deportierten wurden noch am Tag ihrer Ankunft in den Mordlagern ermordet.

Die Idee des Jugendprojekts

Im ehemaligen Land Baden waren über 5.600 Personen in insgesamt 137 Gemeinden von der Deportation betroffen. Die meisten Deportierten lebten zuvor in Mannheim (über 2.000 Personen) und in Karlsruhe (ca. 900). In etlichen der 137 Gemeinden ist das Gedenken an den 22. Oktober 1940 Teil der kommunalen Erinnerungskultur, in anderen ist nicht einmal bekannt, dass dort jüdische Menschen lebten und von dort verschleppt wurden.

Die Idee des Jugendprojektes ist so einfach wie überzeugend: In jedem der Deportationsorte sollen sich Jugendgruppen oder Schulklassen mit der Deportationsgeschichte auseinandersetzen und zwei Gedenksteine gestalten. Einer der beiden Steine soll in der Gemeinde bleiben und dort einen angemessenen Standort erhalten, der andere wird Teil des zentralen Mahnmals in Neckarzimmern. So hat das Projekt einen dualen Charakter mit dem Mahnmal als zentralen Gedenkort und den dezentralen Aktivitäten vor Ort. Der Künstler Karl Vollmer aus Gondelsheim, von dem der Entwurf für die Bodenskulptur stammt, verweist auf den Prozesscharakter des Projektes: Mit der Bodenskulptur wurde lediglich der „statische Teil“ geschaffen. „Der andere Teil – der dynamische – ist die Erinnerungsarbeit der Jugend in den Heimatge-

meinden und die Anfertigung der Steine als Erinnerungszeichen.“

Das Projekt wird getragen von der Jugendarbeit der Erzdiözese Freiburg und der Evangelischen Landeskirche in Baden. Es ist erst abgeschlossen, wenn alle 137 Steine aus den 137 Deportationsorten auf der Bodenskulptur versammelt sind. Derzeit (Sommer 2010) umfasst das Mahnmal Steine aus 81 Gemeinden.

Der Standort Neckarzimmern

Das zentrale Mahnmal als Gedenkort sollte seinen Standort auf dem Gelände einer kirchlichen Einrichtung erhalten, die von vielen Jugendlichen besucht wird. Die Tagungsstätte in Neckarzimmern wurde als geeigneter Ort erachtet, zumal sie für das Projekt eine zusätzliche Symbolkraft birgt: Auf ihrem Gelände befand sich während des Zweiten Weltkriegs ein Lager für Zwangsarbeiter. Auch andere Orte der Region Oberer Neckar waren Schauplatz nationalsozialistischer Verfolgung. KZ-Häftlinge mussten Zwangsarbeit in den Gipsstollen für die Rüstungsindustrie leisten; zahlreiche jüdische Gemeinden fielen dem Rassenwahn zum Opfer – unter ihnen auch die israelitische Gemeinde Neckarzimmern, deren dort lebende Mitglieder ebenfalls am 22. Oktober 1940 verschleppt wurden. Diese dunkle Seite der Geschichte wird an etlichen Gedenkstätten und Erinnerungsorten in der Region dokumentiert. Das Mahnmal in Neckarzimmern ist ein weiterer Baustein dieser regionalen Erinnerungskultur.

Die Gedenkstätte liegt auf einer Wiese oberhalb der Tagungsstätte und ist frei zugänglich. Eine Informationstafel erläutert den Hintergrund und die Zielsetzung des Jugendprojektes. Führungen sind auf Anfrage möglich. Das Mahnmal stößt auf großes Interesse der die Tagungsstätte besuchenden Gruppen und Schulklassen. Interessant ist die Beobachtung, dass zunehmend Einzelbesucherinnen und besucher, Wandergruppen oder Menschen, die einen persönlichen Bezug zu den Deportierten des 22. Oktober 1940 haben, den Weg nach Neckarzimmern finden. Die für das Mahnmal Verantwortlichen tragen dieser Entwicklung Rechnung, indem sie Arbeitshilfen und Informationsmaterialien für Besucher und interessierte Gruppen bereitstellen.

Die Umsetzung des Projektes

So einfach das Projekt in der Beschreibung klingt, so aufwändig ist die Umsetzung für die Gruppen. Insbesondere für selbst organisierte Jugendgruppen ist es bereits eine große Herausforderung, in den Besitz von zwei Steinen zu kommen. Die Jugendlichen sind in der Regel auf die Unterstützung von Erwachsenen angewiesen, die ihnen Kontakte zu Steinmetzen, Archiven, Gemeindeverwaltungen usw. vermitteln. Auch bei der Befragung von Zeitzeugen ist Hilfe notwendig. Dies erklärt, weshalb sich vorwiegend Gruppen beteiligen, die von erwachsenen Ehrenamtlichen oder von Hauptamtlichen (wie Pfarrerinnen und Pfarrern oder Diakoninnen und Diakonen) geleitet werden. Auch Schulen sind engagiert und beziehen das Projekt in den fächer-

übergreifenden Unterricht mit ein. Beachtlich sind die dokumentarischen Ergebnisse. Manche Gruppen organisieren Ausstellungen über die Deportierten, andere entwerfen eine Homepage oder verfassen eine Broschüre zu den Schicksalen der Deportierten aus ihrer Gemeinde.

Beispiel Ettenheim-Aldorf

Die Wirkung des Projektes auf die teilnehmenden Jugendlichen lässt sich am besten anhand eines Beispiels aufzeigen. Hier bietet sich das Aldorfer Projekt (Ortenaukreis) an, das Melanie Bloß in einem Aufsatz dokumentierte. Das Aldorfer Projekt wurde während der Projekttagge des Jahres 2006 am Ettenheimer Gymnasium eingeführt und von einem Lehrer begleitet. Die aus sieben Schülern der Klassenstufen 8 bis 13 bestehende Gruppe beschloss, sich dem Ettenheimer Teilort Aldorf zuzuwenden. Die Jugendlichen besorgten sich Literatur zur Geschichte der deutschen Juden und erarbeiteten sich das historische Grundwissen über die nationalsozialistische Verfolgungsgeschichte. Sie wollten herausfinden, was in Aldorf d. h. in der ihnen bekannten Umgebung, geschehen war. Als Einstieg in ihre Recherchen dienten ihnen die überlieferten Deportationslisten mit Angaben zu den Deportierten (Name, Alter, Adresse). Weitere Erkenntnisquellen waren Besuche eines jüdischen Friedhofs und der ehemaligen Synagoge in Kippenheim sowie Gespräche mit Zeitzeugen. Erstaunt stellten die Jugendlichen fest, dass in einigen der ehemals jüdischen Häuser Freunde oder Verwandte wohnen. Durch die Erarbeitung

von Faktenwissen um die konkreten historischen Vorgänge vor Ort wurde die Vergangenheit lebendig, wie Melanie Bloß schreibt: „Sympathie mit den einzelnen Opfern entstand, deren Lebensumstände greifbarer, realer und damit -ansprechender- wurden. Aus dieser zunehmenden Nähe zu den Opfern wiederum erwuchs das Bedürfnis nach weiteren Informationen über deren Schicksal. Empathisches Angesprochensein und Faktenwissen gerieten so in ein sich gegenseitig verstärkendes Wechselspiel“ (Bloß S. 43).

Das von den Projektteilnehmern erarbeitete Wissen über die Altdorfer Opfer mündete in eine Dokumentation, die am Gymnasium Ettenheim ausliegt und dort eingesehen werden kann. Dieses Wissen bildete auch die Grundlage für die künstlerische Bearbeitung des Gedenksteins. Drei Seiten sind skulptiert: Auf der Vorderseite mit einem siebenarmigen Leuchter, auf der Rückseite mit dem Ortsnamen Altdorf. Auf der Oberseite symbolisieren stilisierte Köpfe und Schultern von Menschen die deportierten Juden. Die stilisierten Köpfe sollen darauf hinweisen, dass Opfer und übrige Bewohner letztlich nicht voneinander unterschieden werden können. Die Jugendlichen haben, wie Melanie Bloß kommentiert, den Altdorfer Juden damit „ihr Zugehörigsein zur menschlichen Gattung, welches ihnen durch die Nationalsozialisten bewusst abgesprochen wurde, zurückgegeben“ (Bloß S. 45).

Der erste Altdorfer Stein wurde im Oktober 2007 in Neckarzimmern als Teil des

zentralen Mahnmals eingeweiht. Mit der Aufstellung des zweiten Steins in Altdorf am 16. Dezember 2007 fand das Ettenheimer Projekt seinen formellen Abschluss.

Melanie Bloß bewertet das Mahnmalprojekt als ein gelungenes Beispiel von Gedenkpädagogik, das Kopf, Hand und Gefühl gleichermaßen zur Geltung kommen lässt: „Dies wird zu einem wesentlichen Teil dadurch erreicht, dass das Mahnmalprojekt den Teilnehmern nicht erlaubt, passiv zu bleiben. Die bloße Rezeption von Inhalten wird durch schöpferisches Gestalten ergänzt, aus welchem sie einen wichtigen, motivierenden Teil ihrer Bedeutung gewinnt: die Wissensaneignung erhält unmittelbare Relevanz, indem sie zur Voraussetzung der Gestaltung von Dokumentation und Gedenkstein wird.“ (Bloß S. 44).

■ *Jürgen Stude, Karlsruhe*

Literatur

Bloß, Melanie: Das Altdorfer Mahnmalprojekt: Verknüpfung von Wissen und Fühlen, in: Kirchengeschichtliches Autorenkollektiv: Kirchengeschichte – Landesgeschichte – Frömmigkeitsgeschichte, Remscheid 2008. S. 31-46

Bräunche, Ernst Otto: „Die badischen Juden sind nicht vergessen“. In: Badische Heimat 2005, S. 425–437

Teschner, Gerhard J.: Die Deportation der badischen und saarpfälzischen Juden am 22. Oktober 1940. Vorgeschichte und Durchführung der Deportation und das weitere Schicksal der Deportierten bis

zum Kriegsende im Kontext der deutschen und französischen Judenpolitik. Frankfurt am Main 2002

<http://www.lpb.bwue.de/publikat/helllichten/tag.htm> (zum Herunterladen)

„... es geschah am helllichten Tag!“ Die Deportation der badischen, Pfälzer und saarländischen Juden in das Lager Gurs/Pyrenäen, hrsg. aus Anlass der sechzigsten Wiederkehr der Deportation am 22./23. Oktober 1940 in der Reihe „Bausteine für den Unterricht“ von der Landeszentrale für pol. Bildung Baden-Württemberg.

Bei der Arbeitsstelle Frieden/Ev. Kinder- und Jugendwerk Baden, Blumenstr. 1–7, 76133 Karlsruhe sind folgende Materialien erhältlich

**(E-Mail: Juergen.Stude@ekiba.de,
Telefon 0721-9175-469):**

Hanna Meyer-Moses: Reise in die Vergangenheit. Eine Überlebende des Lagers Gurs erinnert sich an die Verfolgung während der NS- Diktatur.

Die zehnjährige Hanna Moses wurde mit ihrer Familie am 22. Oktober 1940 nach Frankreich abgeschoben und im Lager Gurs interniert Ihr Bericht bietet einen Einblick in die Erfahrungswelt der Kinder, die mit ihren Familien durch den Deportationsbefehl aus der Heimat herausgerissen wurden und in eine dunkle Zukunft gingen. Sie schildert die Nöte des Alltags im Lager Gurs und die Stationen ihrer Flucht in die rettende Schweiz. Es gelingt ihr, die Perspektive des Kindes mit einer nüchternen Beschreibung des Geschehens zu verbinden. 112 Seiten mit vielen Abb., Ubstadt-Weiher 2009, 12,00 Euro

Laharie, Claude: Gurs 1939–1945: ein Internierungslager in Südwestfrankreich; von der Internierung spanischer Republikaner und Freiwilliger der Internationalen Brigaden bis zur Deportation der Juden in die NS- Vernichtungslager.

Biarritz/Karlsruhe 2007, 6,00 Euro

Kindheitserinnerungen – Wie vor 70 Jahren der deutsche Südwesten judenfrei gemacht wurde. Ein Film von Jürgen Enders im Auftrag der Arbeitsstelle Frieden 2010.

Drei Zeitzeugen (Margot Wicki-Schwarzschild, Paul Niedermann, Kurt Maier), die damals Kinder im Alter von 9 bis 12 Jahren waren, berichten von ihrem Leben vor der Deportation, von der Deportation am 22. Oktober 1940 selbst und ihren Erlebnissen in den Lagern Gurs und Rivesaltes. Ergänzt werden die Interviews mit historischem Fotomaterial. DVD, Länge: ca. 30 Minuten.

Der Vorgang

Die Deportation der jüdischen Bevölkerung Badens nach Gurs geschah unter den Augen der übrigen Deutschen. Dieser ungeheuerliche Vorgang wird zu einer Anfrage an uns, meint Dr. Hans Maaß, Kirchenrat i.R. Er erinnert daran, wie notwendig es ist, sich vom Unrecht aufschrecken zu lassen.

„Der Vorgang wurde von der Bevölkerung kaum wahrgenommen“

So steht es lakonisch in einem Bericht des Chefs des Sicherheitsdienstes Reinhard Heydrich an das Auswärtige Amt vom 24. Oktober 1940.

„Kaum wahrgenommen“ – dies ist ebenso entsetzlich wie unglaublich angesichts der Tatsache, dass aus Baden und der Pfalz demselben Bericht zufolge insgesamt 6.500 Juden in sieben bzw. zwei Transportzügen nach Gurs verfrachtet wurden. „Kaum wahrgenommen“ wofür spricht dies? Für eine Nacht und Nebel Aktion oder für die Interesselosigkeit der übrigen Bevölkerung? Hatte man Angst vor Repressalien, oder war man abgestumpft oder gar froh über die Ausweisung der jüdischen Bevölkerung? Erhoffte man sich gar materielle Vorteile, indem man billig zu ehemals jüdischem Vermögen gelangen konnte? Immerhin gab es für Baden einen „Generalbevollmächtigten für das jüdische Vermögen“ und in den einzelnen Stadt- und Landkreisen bei Polizeipräsidiien und Landratsämtern Abteilungen für jüdisches Vermögen. Und konnte es so unbemerkt vor sich gehen, wenn diese Juden Koffer von 50 kg

Gewicht, Wolldecken, Ess- und Trinkgeschirre mit sich schleppten und zu Fuß oder auf Lastwagen zum nächstgelegenen Zusteigbahnhof geführt wurden? Es gibt Fotos, die deutlich zeigen, dass es Zuschauer dieser Aktion gab und sie am helllichten Tag geschah. „Kaum wahrgenommen“ – was sagt dies über die Bevölkerung aus?

Es kann nicht sein, dass wir nur über die Beamten in den Behörden nachdenken, die diese Maßnahme anordneten, organisatorisch planten und durchführten, nicht nur über die Polizisten und Gestapo-Leute, die zu den einzelnen jüdischen Familien gingen und sie aufforderten, innerhalb einer Stunde das Erlaubte zusammenzupacken und sich zum Abmarsch bereit zu machen, nicht nur über den Zynismus, der in den Anordnungen zum Ausdruck kam, die den Eindruck erweckten, als gehe es um eine bald vorübergehende Maßnahme. Zu denken geben muss uns auch, dass dies alles „von der Bevölkerung kaum wahrgenommen“ wurde. Allerdings darf dieses Nachdenken weder zu einer Verurteilung jener Generation führen noch zu einer verständnisvollen Rechtfertigung, sondern zu der unabweisbaren Anfrage an uns selbst: Wie hätten wir uns verhalten? Hätten wir es ebenfalls „kaum wahrgenommen“?

Unser früherer Prälat Hermann Maas, der als „stadtbekannter Judenfreund“, wie ihn die NS-Parteileitung titulierte, in einer Eilaktion dafür sorgte, dass viele als nicht transportfähig galten und einige davon dann untertauchen konnten, ging im August 1945 in einem Schreiben an den

Weltkirchenrat in Genf unter dem Titel „Wie ich mir den Neuaufbau der evangelischen Kirche denke“ auch auf die Frage ein, man habe von dem allem nichts gewusst. Er schrieb:

Gewiss, wir haben vieles nicht gewusst von dem Entsetzlichen, was geschehen ist. Aber das ist nun oft genug versichert worden. Hat das, was wir wussten, gesehen und gehört haben, nicht genügt? Haben wir nicht den 1. April 1933 erlebt mit seinen Grausamkeiten und seiner wüsten Demagogie auf unseren Gassen? Haben wir nicht die Lieder gehört, die unsere Jugend sang, wenn sie brüllend durch die Straßen zog, oder den entsetzlichen Ton ihrer Landsknechtstrommeln? [...]

Hermann Maas zählt noch weitere Einzelheiten auf, um dann zu der Folgerung zu gelangen: „Und doch, wir hätten aufschreien und immer wieder unser Leben und unsere Freiheit wagen *müssen*. Wir alle, die ganze Kirche. Wir können uns nicht entschuldigen, wir müssen uns anklagen, wir klagen uns an.“

Von Dietrich Bonhoeffer ist der Satz überliefert, „wer nicht für die Juden schreit, darf nicht gregorianisch singen.“ Er deckte damit einen Widerspruch auf zwischen privater, vielleicht sogar hochkirchlicher Frömmigkeit einerseits und in Gottes Wort begründeter Solidarität mit den Juden andererseits, den zu damaliger Zeit in der Kirche nur wenige empfanden. Bezeichnend hierfür ist auch die Aussage des Begründers des Pfarrernotbundes als Vorläufer der Bekennenden Kirche, Martin Niemöller:

Als die Nazis die Kommunisten holten, habe ich geschwiegen; ich war ja kein Kommunist.

Als sie die Sozialdemokraten einsperrten, habe ich geschwiegen; ich war ja kein Sozialdemokrat.

Als sie die Gewerkschafter holten, habe ich nicht protestiert; ich war ja kein Gewerkschafter.

Als sie mich holten, gab es keinen mehr, der protestieren konnte.

Den Pfarrernotbund gründete Niemöller aus Protest gegen die Anwendung der Nürnberger Rassegesetze, den sog. „Arierparagraphen“ auf Pfarrer und kirchliche Mitarbeiter mit jüdischen Vorfahren. Er ist also über jeden Verdacht erhaben. Trotzdem kommen in dieser Aufzählung die Juden nicht vor. Dabei hätten sie doch in erster Linie erwähnt zu werden verdient gehabt. Warum kommen sie nicht vor? Findet darin die typisch kirchliche Judenvergessenheit ihren Ausdruck? Dieses Zitat blickt auf die Nazi-Zeit zurück; selbst wenn man bedenkt, dass er selbst bereits vor der Deportation der badischen und pfälzischen Juden in KZ-Haft kam, musste ihm das Schicksal der Juden bekannt sein.

Die Juden, das waren die anderen; sie gingen einen nichts an, obwohl sie längst in die Gesellschaft integriert waren, in Wissenschaft und Kunst führende Positionen innehatten. Der alte Gottesmord-Vorwurf spielte in der säkularen bürgerlichen Gesellschaft sicher keine Rolle mehr, eher dagegen die religiöse Devianz und das Erwählungsbewusstsein. Dies ist

auch heute noch vielen Zeitgenossen ein Dorn im Auge.

Vermutlich hätten wir uns damals auch nicht anders verhalten, vielleicht weniger aus Feigheit als aus gedanklicher Trägheit. Man gewöhnt sich so rasch an gesellschaftliche Trends und Denkgewohnheiten und lässt sich noch nicht einmal durch himmelschreiendes Unrecht daraus aufschrecken.

Damals wurde die Massendeportation „von der Bevölkerung kaum wahrgenommen“; deshalb fragte man sich auch nicht, wohin diese Menschen gebracht wurden. Auch die Nazis hatten sich darüber offensichtlich keine Gedanken gemacht. Nach dem bereits erwähnten Bericht Heydrichs wurden diese Juden „ohne vorherige Kenntnissgabe an die französischen Behörden, in den unbesetzten Teil Frankreichs über Chalon-sur-Saône gefahren“. Im nächsten Absatz ist dann auch von der „Abschiebung der Juden“ die Rede. Die französische Regierung unter General Pétain sollte offensichtlich sehen, wie sie damit klar kam. Ihr blieb nichts anderes übrig, als sie in ein Auffanglager zu stecken, das ursprünglich einmal für spanische Bürgerkriegsflüchtlinge errichtet wurde. Die katastrophalen Zustände, von denen Überlebende später berichteten, waren also vorprogrammiert. Dass dieses Lager auch keine Dauerunterkunft bieten konnte, war ebenfalls klar, so dass sich für viele, die nicht entkommen konnten, der spätere Transport „nach Osten“, wie die Deportation in die Vernichtungslager umschrieben wurde, unweigerlich abzeichnete.

■ Hans Maaß, Karlsruhe

Der Holocaust, das Judentum und die Erinnerung

Anmerkungen zu innerjüdischen Deutungen des Holocaust und der Zentralität des Gedächtnisses im Judentum

Der Holocaust forderte im Judentum in besonderer Weise eine Auseinandersetzung mit dem Sinn des Leids. Die Verstehens- und Deutungsmuster sind wesentlich religiös geprägt, betont Dr. Christoph Münz, Historiker, Übersetzer, Autor und freier Journalist, Herausgeber von „COMPASS-Infodienst für christlich-jüdische und deutsch-israelische Tagesthemen im Web“. Im folgenden Beitrag gibt der Autor einen Einblick in die jüdisch-theologische Auseinandersetzung.

Nicht zuletzt etwa im Blick auf das letzte große Gedenkjahr 1995 und die unselige Diskussion darüber, ob der 8. Mai als Tag der Befreiung zu bezeichnen sei, und ebenso im Blick auf den diesjährigen Gedenktag, den 27. Januar 2005, der den 60. Jahrestag der Befreiung der Überlebenden des Vernichtungslagers Auschwitz markiert, drängt sich mitunter der Eindruck auf, dass für uns die Erinnerung allzu oft an ein Datum gebunden zu sein scheint, das es abzhaken gilt, statt dass es uns zu einer Quelle selbsterneuernder Verge-wisserung würde. Gedenktage sind uns allzu oft lästiger Anlaß zur Erinnerung, statt dass die Erinnerung uns Anlaß und Bedürfnis ist, Gedenktage zu schaffen. Offenbar gibt es Völker, die brauchen Gedenktage, um sich zu erinnern, und es

gibt Völker, die Gedenktage haben, weil sie sich erinnern. Im einen Fall ist die Erinnerung eine Art ungeheuerlicher Flaschengeist, dem man einmal im Jahr Ausgang zubilligt, um den Rest des Jahres guten Gewissens vor ihm Ruhe zu haben. In dem anderen Fall ist Erinnerung ein ständiger Begleiter, dem zu Ehren man einen besonderen Tag widmet. Das eine nenne ich „eine Geschichte haben“, das andere „mit einem Gedächtnis leben“. Wer mit einem Gedächtnis lebt, lebt aus, von, mit und durch die Erinnerung. Wer mit einem Gedächtnis lebt, trägt Geschichte (und Geschichten) in sich und will und muß diese Geschichten erzählen. Der größte Feind der Erinnerung und des Gedächtnisses aber ist die Abstraktion.

„Einen Wirbelsturm kann man nicht lehren, man muß ihn erfahren“, schrieb der in London lebende Rabbiner Albert H. Friedländer, und fährt fort: *„Was während der Shoa, jenem Wirbelsturm der Vernichtung, der in Hitlers Deutschland sechs Millionen Juden tötete, geschehen ist, davon können wir nichts wissen, indem wir ausschließlich von Fakten und Figuren und wissenschaftlichen Erklärungen hören. Darüber hinaus müssen wir jene dunklen Tage und brennenden Nächte auch berühren, fühlen, schmecken. Unsere Herzen müssen sich in Schrecken und Schmerzen zusammenziehen. Unser Geist muß sich weiten, um Raum für das Unbegreifliche zu schaffen. Und unsere Liebe zum Gut des Lebens muß stark genug werden, um in diese Dunkelheit hinein zu reichen und um in das Herz dieser*

Finsternis zu gelangen, um sie selbst zu erfahren.“

Dem Ringen mit dieser Erfahrung, der Erinnerung an sie und der schier aussichtslos erscheinende Kampf um eine Deutung dieser Erfahrung: davon soll das nachfolgend Vorgetragene handeln.¹

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 Jungens, 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 Jungens 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 Jungens hinzugenommen werden, die die Selektion überstanden hatten. Die Zahl müsse in jedem Falle eingehalten werden.

Unter diesen Bedingungen kam ein Jude, dessen einziger Sohn unter den für die Gaskammer bestimmten Jungens 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 Jungens 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“.²

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. Schließlich seien doch die Kapos auch Juden, wie korrupt und degeneriert sie auch sonst seien. 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 (religiös-gesetzmäßige) Unterweisung durch einen Rabbi ersucht. Es gibt keinen anderen Rabbi hier. Wenn du mir nicht sagen kannst, dass ich meinen Sohn auslösen darf, dann ist es offensichtlich, dass du dir selber nicht sicher bist, ob das Gesetz es erlaubt. Denn wenn du sicher 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“.³

Rabbi Meisels berichtet, dass den ganzen Tag von Rosch HaShana über der

Vater umherlief, still und voller Freude vor sich himurmelnd, dass er seinen einzigen Sohn geopfert habe zur Verherrlichung des Namen Gottes – kidusch 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‘ (Elie Wiesel) – eine der am besten verbürgten, bekanntesten und in der englischsprachigen Literatur meistzitierten Episoden – demonstriert in erschütternder Weise nicht nur die Perfidie der nazistischen Tötungsmaschinerie, sondern dokumentiert vor allem eine der für Juden und Judentum charakteristischsten und typischsten Reaktions- und Verhaltensweisen, die offenbar selbst in der Konfrontation mit einem jedes Maß übersteigenden Mordterror aktuell geblieben waren: die tiefverwurzelte Dominanz religiös geprägter Denk- und Verhaltensmuster.

Meist ist uns überhaupt nicht bewußt, dass im Rahmen der Vernichtung des europäischen Judentums der Anteil des westeuropäischen und hoch assimilierten Judentums der Zahl der Opfer nach einen geringeren Umfang einnimmt als die Zahl der jüdischen Opfer Osteuropas, die in ihrer überwiegenden Mehrheit dem traditionell-orthodoxen, und damit zutiefst religiösem Judentum des Schtetls entstammte. *„Es ist geschätzt worden“*,

schreibt der orthodoxe Rabbiner Irving Greenberg, *„dass mehr als achtzig Prozent der Rabbiner, jüdischer Gelehrter und Talmud-Schüler, die 1939 noch lebten, 1945 tot waren. Neunzig Prozent des Osteuropäischen Judentums – das biologische und kulturelle Herzstück des Judentums – wurden vernichtet. Die Nazis suchten nicht bloß Juden, sondern das Judentum selbst [und damit eben auch jüdische Tradition und Religion, C.M.] zu vernichten“*.⁴ 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.

Das jüdische Volk besitzt ein gleichermaßen reiches wie erschütterndes, nahezu beispielloses Maß an Leiderfahrungen in seiner vieltausendjährigen Geschichte. 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 alle dem immer schon vor der schwierigen Aufgabe stand, das ihnen widerfahrene Leid mit ihrem Glauben überein zu bringen⁵. 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 Ge-

schichte – einen großen Raum einnimmt in den theologischen Reflexionen etwa der Propheten und später der Rabbinen.

Die zwei zentralen traditionellen Formen der Deutung des Leids in und an der Geschichte während der zurückliegenden vieltausendjährigen Geschichte des Judentums sind dabei: *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. Beide dieser handlungsrelevanten und sinndeutenden Muster reichen bis in die irrealen Realität der Ghettos und Lager während der Jahre 38–45 hinein, wie etwa die vorhin wiedergegebene Geschichte von Rabbi Meisels belegt. Obwohl wir mittlerweile abertausende gut dokumentierter ähnlicher Beispiele kennen, 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, und obwohl die Kenntnis dieser Zusammenhänge der historischen Forschung wichtige Fragen und Anstöße geben könnte – spielt dieser gesamte Komplex 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 – wie wir gleich sehen werden – leider ihre Fortsetzung in der Ignoranz gegenüber den jüdischen Deutungsversuchen und Reflexionen über den Holocaust in den Jahrzehnten nach 1945. Begibt man sich nämlich zunächst einmal auf die Suche nach dem innerjüdischen Diskurs in der Folge des Holocaust, der 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 völligen 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‘.⁶ 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-jüdisch, angelsächsischen Welt hinein. In ihren Büchern – und noch viel mehr in der lang-

anhaltenden Debatte um sie –, werden die Fragen und Probleme um eine angemessenen Form der Erinnerung, eine angemessene Art und Weise jüdischer Erinnerung, formuliert und diskutiert. Namentlich zu nennen sind hierbei hauptsächlich: *Ignaz Maybaum, Richard Lowell Rubenstein, Emil Ludwig Fackenheim* und *Eliezer Berkovits* – die vier Klassiker unter den Holocaust-Deutern – und in ihrer Folge vor allem dann *Arthur Allen Cohen, Irving Greenberg* und – mit Einschränkungen – *Mark Ellis*.⁷

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 – und hier zeigt sich die eben erwähnte Ignoranz der Forschung nach 1945 – 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.⁸

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 Kiddusch HaSchem und Mipnej Chata’enu – den Ausgangspunkt für ihre eigenen Reflektionen. 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 – Kiddusch HaSchem und Mipnej Chata’enu – erstmals, nachdem sie bald 4000 Jahre 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-Denkbar 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, straft dies nicht allen jüdischen Glauben an einen in der Geschichte gegenwärtigen Gott Lügen?

„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.“ Diese „große Frage“, die Frage nach dem „Warum“ steht hinter den geschichtstheologischen Antwortversuchen der jüdischen Holocaust-Theologen. Drei Stimmen seien stellvertretend und sehr verkürzt vorgestellt.

Als im Jahre 1966 Richard Lowell Rubenstein's Buch „*After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*“ erschien, entfachte es im amerikanischen Judentum einen Wirbelsturm heftigster Resonanz und beendete schlagartig das seit dem Ende des Krieges gut zwei Jahrzehnte währende jüdisch-theologi-

sche Schweigen um die Gottesfrage nach Auschwitz. Der 1924 in New York geborene Rubenstein durchlief zunächst eine für das amerikanische Judentum bis in die 60iger Jahre hinein typische, a-religiöse und assimilierte Erziehung, bevor ihn antijüdische Erlebnisse innerhalb christlicher Gemeinschaften, denen er sich als Student anschloß, ihm seine eigene Jüdischkeit zu Bewußtsein brachten. Er studierte jüdische Theologie und wurde Reform-Rabbiner. Als er dann erstmals mit den Fakten des Holocaust konfrontiert wurde, begann seine intensive Auseinandersetzung mit den theologischen Folgen der Judenvernichtung. Das entscheidende Schlüsselerebnis, das Rubenstein zu seiner folgenreichen Deutung des Holocaust führte, war jedoch erst eine Begegnung mit dem damaligen Probst der evangelischen Kirche von Ost und West-Berlin Heinrich Grüber im August 1961 in Bonn, den Rubenstein auf Einladung des Bundespresseamtes 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).⁹

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 Rubenstein's, 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, es 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.“¹⁰

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 linearchronologischen, vergangenheitsorientierten 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 Heiß) 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.“*¹¹

Nicht zuletzt durch Rubensteins Buch angeregt und provoziert, veröffentlichte

1970 der in Halle geborene, damals in Kanada, heute in Jerusalem lebende Rabbiner und Philosoph Emil Ludwig Fackenheim, sicher einer der bedeutendsten jüdischen Philosophen der Gegenwart, ein Schüler von Buber und Rosenzweig, sein Buch „*God's Presence in History*“, das in mancherlei Hinsicht das programmatische Gegenstück zu Rubenstein's Position darstellt und zweifelsohne als Klassiker des gegenwärtigen jüdischen Denkens bezeichnet werden kann. 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 traditionellen Deutungsmuster – *Kiddusch 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, denen zumindest die Wahl blieb entweder mittels der Taufe ihre Rettung zu erwirken, oder aber mit dem ‚*Shma Yisrael*‘ auf den Lippen würdevoll für ihren Glauben zu sterben, gab es für Juden in Auschwitz keine solche Wahl: *„Die Jungen und die Alten, die Gläubigen und die Ungläubigen wurden hingeschlachtet ohne Unterschied. Kann es ein Martyrium geben, wo es keine Wahl gibt? ... Torquemada zerstörte Körper, um Seelen zu retten. Eichmann suchte die Seelen zu zerstören, bevor er die Körper zerstörte. ... Auschwitz war der größte, diabolischste Versuch, der je un-*

*ternommen wurde, um das Martyrium selbst zu morden und ... allem Tod, das Martyrium eingeschlossen, seiner Würde zu berauben“.*¹²

Fackenheim betont, gleich den meisten anderen Holocaust-Deutern, dass es aussichtslos, ja gar blasphemisch sei, für Auschwitz eine befriedigende kausale Erklärung, einen Zweck, Sinn, oder Absicht entdecken zu wollen. Das Überleben der Juden als Juden, so Fackenheim, werde nicht davon abhängen, eine Erklärung für den Holocaust zu finden, wohl aber davon, eine Antwort auf die katastrophalen Ereignisse geben zu können.

In einer faszinierenden Abhandlung, immer wieder in Auseinandersetzung mit Rosenzweig und auf Buber zurückgreifend, entwickelt Fackenheim seine geschichts-theologische Interpretation des Holocaust. In entschiedener Betonung der singulären Bedeutung des Holocaust und in Ablehnung der traditionellen Rechtfertigungsmuster (unserer Sünden wegen; jüdisches Martyrium) münden seine Überlegungen in dem beeindruckenden, radikalen und originären Gedanken, dass nur eine erneute Offenbarung Gottes in der Geschichte die schier unmöglich gewordene Existenz des Juden im Schatten von Auschwitz noch ermöglichen kann. Mitten aus dem Höllenszenario von Auschwitz her, so Fackenheim, ertönt die „gebietende Stimme Gottes“ und spricht: *„Juden ist es verboten, Hitler einen posthumen Sieg zu verschaffen. Ihnen ist es geboten, als Juden zu überleben, ansonsten das jüdische Volk unterginge. Ihnen ist es geboten, sich*

der Opfer von Auschwitz zu erinnern, ansonsten ihr Andenken verloren ginge. Ihnen ist es verboten, am Menschen und an der Welt zu verzweifeln und sich zu flüchten in Zynismus oder Jenseitigkeit, ansonsten sie mit dazu beitragen würden, die Welt den Zwängen von Auschwitz auszuliefern. Schließlich ist es ihnen verboten, am Gott Israels zu verzweifeln, ansonsten das Judentum untergehen würde. ... Und ein religiöser Jude, der seinem Gott treu geblieben ist, mag sich gezwungen sehen, in eine neue, möglicherweise revolutionisierende Beziehung zu Ihm zu treten. Eine Möglichkeit aber ist gänzlich undenkbar. Ein Jude darf nicht dergestalt auf den Versuch Hitlers, das Judentum zu vernichten, antworten, indem er selbst sich an dieser Zerstörung beteiligen würde. In den alten Zeiten lag die undenkbbare jüdische Sünde im Götzendienst. Heute ist es die, auf Hitler zu antworten, indem man sein Werk verrichtet.“¹³

Diesen unbedingten Aufruf zum jüdischen Überleben und zur Sinnhaftigkeit jüdischer Geschichte, den Fackenheim an anderer Stelle als das „614. Gebot“ bezeichnet hat¹⁴, bindet er in eine geschichtstheologische Konzeption der jüdischen Geschichte ein, innerhalb dessen er dem Holocaust einen ähnlich fundierenden Rang einräumt, wie dem Exodus und der Sinai-Offenbarung. Alle drei Ereignisse – Exodus, Sinai-Offenbarung, und der Holocaust bzw. die gebietende Stimme von Auschwitz mit ihrem 614. Gebot, sind für ihn „Wurzelerfahrungen“, die das jüdische Volk im Lauf seiner Geschichte gemacht hat. Und ähnlich wie Exodus und Sinai-

Offenbarung sowohl grundlegende Bedeutung für das jüdische Verständnis von Geschichte und Gedächtnis hatten und demzufolge in Fest, Ritual und Liturgie seit Jahrtausenden erinnernd vergegenwärtigt werden, ebenso werde der Holocaust im jüdischen Gedächtnis erinnernd bewahrt werden müssen.

Fackenheims Wirkung im Rahmen der jüdischen Diskussion um den Holocaust kann kaum überschätzt werden. Es gibt wohl keine geschichtstheologische „Antwort“ auf den Holocaust, die eine größere, mit mehr Zustimmung in der jüdischen Gemeinschaft versehene Wirkung erfahren hat, als die von Emil L. Fackenheim. Über Geltung und Eindruck von Fackenheims „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 sozialer Herkunft und allen religiösen Bekenntnisses an. Die meisten von Fackenheims 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 Fackenheims Interpretation des Holocaust zur einflussreichsten innerhalb der jüdischen Gemeinschaft geworden ist. [...] Die Leidenschaft und psychologische Kraft seiner Position ist unleugbar.“¹⁵

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 Persönlichkeiten¹⁶ 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 Standardwerk¹⁷. 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“*.

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.“*¹⁸

Aber alle 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 Gegenüberstellung von Theismus oder Atheismus, religiös oder säkular orientiert und könnten daher die „Komplexität“ des Holocaust nicht angemessen berücksichtigen. Insbesondere die in manchen Äußerungen proklamierte Endgültigkeit der je eigenen Deutung hält Greenberg für völlig unangemessen¹⁹: *„Nach dem Holocaust“, schreibt er, „sollte es keine Endlösungen mehr geben, nicht einmal mehr theologische.“*²⁰

Nach Auschwitz sei es vielmehr unumgänglich wahrzunehmen, dass es *„Zeiten gibt, in denen der Glaube überwältigt“* werde: *„Wir müssen nun von ‚Augenblicke 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.“*²¹ Diese Dialektik des Augenblicks 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.*⁴²²

Warum aber ist nicht von einer gänzlichen Zerstörung des Glaubens angesichts der ermordeten Kinder zu sprechen, warum ist „ein dialektischer Glaube noch möglich“? Von den im Wesentlichen drei Gründen, die Greenberg hier anführt, liege der wichtigste Grund, warum Verzweiflung und Unglaube nicht das letzte Wort haben sollten, in einem anderen Ereignis unserer Zeit begründet, das ebenfalls über „außerordentliche Reichweite und normative Bedeutung verfügt – die Wiedergeburt des Staates Israel.“⁴²³ 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.“⁴²⁴

Heute lebe das gesamte jüdische Volk in der Spannung zwischen Nihilismus und Erlösung. Einen dieser beiden Pole verleugnen zu wollen, käme einer Trennung und Verleugnung der historischen Erfahrungen, die man in dieser Zeit gemacht habe, gleich. Es ist 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. Elie Wiesel berichtet folgende Geschichte: „Im Königreich der Nacht nahm ich an einem sehr merkwürdigen Prozeß teil. Drei fromme und gelehrte Rabbiner hatten beschlossen, über Gott zu Gericht zu sitzen wegen des Blutbades unter seinen Kindern.“⁴²⁵ In erregter Diskussion erhoben sie verbittert Anklage gegen Gott, der sein Volk dem Vergessen und somit den Mördern anheim gegeben habe; Gott komme seinen Bundesverpflichtungen gegenüber den Juden in sträflicher Weise nicht nach. Nach dem Prozeß, in dessen Verlauf Gott schuldig gesprochen wurde, sagte einer der Rabbiner in Anbetracht der untergehenden Sonne, es sei Zeit zum Gebet. Und sie senkten ihre Köpfe und beteten.

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

Vielleicht vermögen diese beiden kleinen Erzählungen das Geheimnis jüdischer

Religiosität, jüdischen Denkens und Verhaltens in und nach Auschwitz sowie über die Qualität jüdischer Erinnerung besser und tiefer einzufangen, als jede der differenzierten und ausgefeilten 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 als auch die vielen anderen, auf die ich nicht eingehen konnte, streiten ja alle auch 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. Vor allem aber gelingt es ihnen alle, in ihrem Ringen und Kämpfen um eine jüdische Identität nach Auschwitz an Auschwitz zu erinnern.

Warum aber ist im Judentum ausgerechnet ein geschichtstheologischer Diskurs zum zentralen Diskurs nach und über den Holocaust geworden? Was läßt sich daraus für die Qualität jüdischen Gedächtnisses folgern? Lassen Sie mich abschließend ein paar notgedrungen kurze Überlegungen zu diesen Fragen anstellen.

Jeder – und ganz besonders auch der Historiker –, der nach Judentum und jüdischer Erinnerung fragt, wird sich mit einem einzigartigen Phänomen konfrontiert sehen, nämlich dem Phänomen eines fundamentalen, symbiotischen und kaum auflösbaren Verhältnisses von ge-

schichtlichem und religiösem Selbstverständnis im Judentum. Natürlich hängt dies mit dem Doppel-, bzw. Mehrfachcharakter des Judentums zusammen, wo ansonsten voneinander getrennte Aspekte wie Religion, Kultur, Land, Ethnizität und Nationalität in der Bezeichnung Judentum zusammenfallen. Daher wird die Bestimmung von Wesen und Funktion der Erinnerung für die Identität des Juden auf die Geschichte des Volkes Israel gleichermaßen Bezug nehmen müssen wie auf den Glauben der Religionsgemeinschaft Israels und wird diese beiden Größen in ein Verhältnis zueinander zu setzen haben. 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, der es uns zugleich erlaubt, von einer Zentralität des Gedächtnisses im Judentum zu sprechen.

Vor diesem Hintergrund erweist sich geschichtstheologisches Denken – in unserem konkreten Fall also jüdische Holocaust-Theologie – indem sie gleichermaßen auf Geschichte und Glauben reflektiert, als eine der zwei zentralen Formen und Wege, in denen jüdische Identität und jüdisches Gedächtnis sich organisiert und Ausdruck verschafft. Das zweite zentrale Organisationsprinzip jüdi-

schen Gedächtnisses ist etwas, worauf zuletzt Yosef Hayim Yerushalmi nachdrücklich hingewiesen hat: die wesentlichen historischen Ereignisse und Erfahrungen wurden und werden innerhalb des Judentums traditioneller Weise nicht auf den Wegen der Historiographie, sondern „in den Bahnen von Ritual und Liturgie“ transportiert.²⁶ Den besten Beleg hierfür findet man in den jüdischen Fest- und Feiertagen, allen voran: Pessach. Und das gleiche kann man nun auch in Beziehung zur Erinnerung an den Holocaust beobachten, etwa in speziellen, neu geschaffenen Gedenkgottesdiensten der Synagoge, in denen die Erfahrung des Holocaust liturgisch zu integrieren versucht wird. Darüber hinaus gibt es gar einen speziellen, neu eingeführten Gedenktag zur Erinnerung an den Holocaust, den Yom HaShoah.

Aus alle dem lassen sich mehrere Schlüsse ziehen. Erstens findet das außerordentliche Problem jeder Form von Interpretation und Erinnerung an den Holocaust innerhalb des Judentums seine Ursachen nicht allein in der Schwere dieses einzigartigen Ereignisses selbst, sondern hat seine Gründe ebenso sehr in der Tatsache, dass mit dem Holocaust eine Gemeinschaft getroffen ist, die schon immer dem historischen Ereignis an sich eine Signifikanz, eine Bedeutung und einen Stellenwert zusprach, wie dies in keiner anderen Religion oder Kultur der Fall ist.

Analysiert man – zweitens – geschichtstheologisches Denken und rituell-liturgisches Gedenken als zwei der wesentli-

chen Hauptausdrucksformen jüdischen Gedächtnisses, wird man erkennen, was jüdisches Gedächtnis seinem tiefsten Wesen nach ist: ein Prozeß *existenzieller Er-Innerung*, die zum integralen Bestandteil der eigenen Existenz wird. Jüdisches Gedächtnis fordert dazu auf, die Vergangenheit in einem existenziell-ganzheitlichen Sinne wiederzuvergegenwärtigen, zu *re-Präsentieren*. Als ein Teil der Gegenwart erinnere ich mich nicht *an* die Vergangenheit, um an ihr Teil *zu haben*, sondern als Teil der Gegenwart *bin* ich kraft der Er-Innerung unmittelbarer Teil der Vergangenheit. Wiedervergegenwärtigung der (meiner) Vergangenheit ist Erlinnerung an (m)eine vergangene Gegenwart.

Wenn man aber nun – drittens – dergestalt das Judentum und die für seine Identität als Kollektiv zentrale Rolle des Gedächtnisses betrachtet, eines Gedächtnisses, das sich vorzüglich in geschichtstheologischem Denken äußert und in rituell-liturgischem Gedenken darstellt, wenn man, von dieser Einsicht ausgehend, im Judentum demzufolge eine exzeptionelle und einzigartige Verknüpfung von Geschichtsverständnis und Religiosität beobachten kann, und mithin als mustergültigen Entwurf für ein Gedächtnis der Welt begreift, dann scheint es mir nicht übertrieben zu sagen, dass die Vernichtung der europäischen Juden aus dieser Perspektive betrachtet auch ein *Mnemocid*, ein *Gedächtnismord* war. Der Versuch, das Gedächtnis der Welt in Gestalt des Judentums auszulöschen.

Zielt aber – viertens – der Angriff des Holocaust wesentlich auch auf das Zentrum

jüdischer Identität – die Ebene des Gedächtnisses –, muß man ihm konsequent auf eben derselben Ebene begegnen, und das bedeutet jüdischerseits, gleichermaßen geschichts-theologisches Denken als auch Rituell-Liturgisches Gedenken.²⁷

Obwohl geschichts-theologische Reflexion und rituell-liturgisches Gedenken der Grammatik jüdischen Gedächtnisses entspringen, ist jüdische Erinnerung dabei keineswegs auf explizit religiöse Räume und Symbole festgelegt. Hören Sie folgende Worte: *„Ich war ein Sklave in Ägypten und empfang die Thora am Berge Sinai, und zusammen mit Josua und Elijah überschritt ich den Jordan. Mit König David zog ich in Jerusalem ein, und mit Zedekiah wurde ich von dort ins Exil geführt. Ich habe Jerusalem an den Wassern zu Babel nicht vergessen, und als der Herr Zion heimführte, war ich unter den Träumenden, die Jerusalems Mauern errichteten. Ich habe gegen die Römer gekämpft und bin aus Spanien vertrieben worden. Ich wurde auf den Scheiterhaufen in Magenza, in Mainz, geschleppt, und habe die Thora im Jemen studiert. Ich habe meine Familie in Kischinev verloren und bin in Treblinka verbrannt worden. Ich habe im Warschauer Aufstand gekämpft und bin nach Eretz Israel gegangen, in mein Land, aus dem ich ins Exil geführt wurde, in dem ich geboren wurde, aus dem ich komme und in das ich zurückkehren werde.“*²⁸

Diese Worte sind weder einem religiösen Pamphlet entnommen, noch stammen sie aus dem Munde eines orthodoxen Rabbiners. Diese Worte wurden vor nicht

allzu langer Zeit von Ezer Weizmann, dem damaligen Präsidenten des Staates Israel gesprochen, in seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag am 16. Januar 1996. Ein Tag, der im jüdischen Kalender als der 24. Tawet des Jahres 5756 verzeichnet ist.

Vor dem Hintergrund meiner Ausführungen und im Blick auf Gedenktage und Erinnerung scheint mir wichtig, vor der Gefahr zu warnen, in Abstraktionen zu verfallen. Wenigstens das könnten wir vom Judentum lernen: Der gefährlichste Feind des Gedächtnisses ist die Abstraktion. In diesem Sinne gilt es weniger in anonymer und staatspolitisch aseptischer Weise der „Opfer des Nationalsozialismus“ zu gedenken, sondern wir sollten beispielsweise wieder lernen, Geschichten zu erzählen: die Geschichte dieses Mädchens Eva Heymann, dieses Jungen Mosche Flinker, dieses Vaters Shlomo Wiesel, dieser Mutter Lena Donat ... – Der Holocaust ist nicht sechs Millionen, sondern Einer und Einer und Einer und Einer...

Seit nahezu zweitausend Jahren erzählen und hören wir Christen jedes Jahr an Karfreitag die immer gleiche Geschichte vom Tode eines Juden namens Jesus. Mittlerweile gibt es mindestens sechs Millionen weitere Geschichten über das Leben und Sterben von Menschen, die dem gleichen Volke angehörten wie jener Jesus. Wenn wir jedes Jahr eine dieser Geschichten zu erzählen verstünden, bekäme die Erinnerung ein Antlitz – ein Antlitz, das uns auch den Rest des Jahres über begleiten könnte.

In welcher substantzieller Weise Geschichte, ihr Erzählen und das Nachdenken über sie, wie sehr Erinnerung, Gedächtnis und Geschichtssensibilität aus jüdischer Sicht gleichsam eine Jakobsleiter bildend Himmel und Erde miteinander verknüpfen, belegt eine der eindrucksvollsten und tiefstinnigsten Geschichten der jüdischen Literatur, mit der ich schließen möchte.

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

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

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

Dann kam der Rabbi Israel von Rizzin an die Reihe, um die Bedrohung zu vereiteln. Er saß im Sessel, legte seinen Kopf in bei-

de Hände und sagte zu Gott: Ich bin unfähig, das Feuer zu entzünden, ich kenne nicht das Gebet, ich vermag nicht einmal den Ort im Walde wiederzufinden. Alles, was ich tun kann, ist, diese Geschichte zu erzählen. Das sollte genügen. Und es genügte.“²⁹

Was immer Juden – gläubige wie ungläubige – während der Jahre 1938 bis 1945 getan, gebetet oder an Geschichten erzählt haben mögen: Es genügte nicht, die Bedrohung wurde nicht vereitelt, kein Wunder geschah. Davon erzählen die Überlebenden, daran erinnern sie – auch uns – unaufhörlich, hiervon handeln ihre Geschichten. Indem sie solches aber tun, liefern sie einen Beleg dafür, dass selbst die Erinnerung eine solche Katastrophe ebenfalls jenen Gesetzen und Regeln gehorcht, wie sie seit Jahrtausenden für das jüdische Gedächtnis gültig sind.

■ *Christopher Münz, Greifenstein*

-
- 1 Dieser Beitrag basiert im Wesentlichen auf meinem Buch: *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh 1995 (2. Aufl. 1996); nachfolgend zitiert als MÜNZ 1995.
 - 2 zit.n. Aaron RAKEFFET-ROTHKOFF, *Surrendering Jews to the Nazis in the Light of the Halakha*, in: *Tradition*, Vol.25, No.3, S.42. Dieses und alle folgenden im Original englischsprachigen Zitate wurden von mir ins Deutsche übertragen.
 - 3 ebda.
 - 4 Irving GREENBERG, *The Third Great Cycle in Jewish History*, in: *Perspectives*, New York 1981, S.14.
 - 5 Vgl. etwa die biblischen Bücher Hiob, Jeremias, die Psalmen, Jesaja.

- 6 Die Begriffe 'Holocaust-Theologie' oder 'Holocaust-Theologe' sind umstritten und sicher nicht glücklich. 'Holocaust-Theologe' 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; siehe detailliert hierzu: MÜNZ 1995, Kap. II-3.
- 7 Die eingehende Darstellung, Analyse und Würdigung 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*, Maryknoll 1987.
- 8 Einzige rühmliche Ausnahme ist eine lange vergriffen gewesene und 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 (unveränderte Neuauflage Gütersloh 1993). Zu den möglichen Gründen und Ursachen für die weitgehende Nicht-Beachtung dieses jüdischen Diskurses durch die christliche Theologie und die Geschichtswissenschaft in Deutschland siehe: MÜNZ 1995, Kap. VII.
- 9 RUBENSTEIN 1966, S.46. 20
- 10 Steven KATZ, *The Post-Holocaust Dialogues. Critical Studies in Modern Jewish Thought*, New York 1983, S.174.
- 11 RUBENSTEIN 1966, S.154.
- 12 FACKENHEIM 1970, S.74.
- 13 FACKENHEIM 1970, S.84.
- 14 Nach rabbinischer Zählweise gibt es 613 Gebote und Verbote in der Thora. Diese 613 Gebote (mitzvot) haben insbesondere für orthodoxe Juden bis auf den heutigen Tag ihre Gültigkeit.
- 15 ROTH/RUBENSTEIN 1987, S.319f
- 16 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.
- 17 Zu Bedeutung und Stellenwert dieses Symposiums für die Entstehung einer jüdischen Holocaust-Theologie siehe auch: MÜNZ 1995, Kap. IV-2.3
- 18 GREENBERG 1977, S.8
- 19 Diese Kritik zielt vor allem und ausdrücklich auf Rubensteins apodiktischen Stil und seine radikalen Schlußfolgerungen; vgl.: GREENBERG 1977, S. 26f.
- 20 GREENBERG 1977, S.26
- 21 GREENBERG 1977, S.27
- 22 ebda.
- 23 GREENBERG 1977, S.32
- 24 ebda.
- 25 Elie WIESEL, *Der Prozess von Schamgorod*, Freiburg 1987, S.6.
- 26 Vgl. Yosef Hayim YERUSHALMI, *Zachor. Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1988.
- 27 Zu diesen vier Schlußfolgerungen siehe ausführlich: MÜNZ 1995, V-4, VI und VII.
- 28 zit. nach dem beim Bundespresseamt Bonn erhältlichen vollständigen Redetext.
- 29 Elie WIESEL, *Die Pforten des Waldes*, Frankfurt/M. 1967, S.7.

Der Blick auf die Täter

Eine Theologie nach Auschwitz muss ihren Blick weg nur von den Opfern hin zu den Tätern wenden. Sie muss sich der von Elie Wiesel aufgeworfenen Frage, warum die Mörder Christen waren, stellen. Der Journalist Norbert Reck stellt einer Gesellschaft von Tätern, die er heute sich in Verantwortungsverweigerung fortsetzen sieht, eine Haltung der Verantwortungsübernahme, auch in der christlichen Theologie, deutlich gegenüber.

Wenn die Opfer mein Problem sind – die Mörder sind es nicht! Die Mörder sind das Problem anderer, nicht das meinige. Falls ich versuchen könnte zu verstehen – aber das wird mir nie gelingen –, weshalb mein Volk zum Opfer wurde, so werden andere Leute verstehen müssen, oder den Versuch machen müssen zu verstehen, warum die Mörder Christen – sicher schlechte Christen, aber doch Christen – waren. (Wiesel 1983, 44f.)

Der Blick auf die Opfer

Elie Wiesel, Schriftsteller und Philosoph, Überlebender der Lager Auschwitz und Buchenwald, übt mit seinen Büchern und Vorträgen seit Jahrzehnten großen Einfluss auf das Denken von Juden und Christen aus. Für die christliche Theologie waren besonders seine Versuche inspirierend, traditionelle jüdische Gottesvorstellungen in aller Radikalität mit der Frage aus Auschwitz, „Wo war Gott?“, zu konfrontieren. Auch in Deutschland begannen deshalb seit den frühen siebziger

Jahren einige Theologen und Theologinnen, sich dem Ernst dieser Frage auszusetzen und die christlichen Formen der Gottesrede einer Kritik zu unterziehen.

Dass Elie Wiesel die Aufgabe von Christen indessen woanders sah, wie das oben wiedergegebene Wort zeigt, fand über lange Zeit jedoch keine Beachtung. Nicht die Frage, warum die Mörder Christen waren, beschäftigte die (kleine) Schar christlicher Denkerinnen und Denker, die sich an die Entwicklung einer *Theologie nach Auschwitz* machte. Ihr ging es vielmehr darum zu erkunden, wie die Theologie sich öffnen könnte für die Stimmen aus den Konzentrationslagern, für die Erfahrungen von Wiesel, Primo Levi, Ruth Klüger, Ruth Elias und vielen anderen: Wie müsste eine Theologie aussehen, die nicht länger „mit dem Rücken zu Auschwitz“ (Johann Baptist Metz) betrieben würde? Daraus resultierten Überlegungen zu den traditionellen christlichen Attributen Gottes (Leidensunfähigkeit, Allmacht etc.), neue Meditationen der alten Theodizeefrage (der Frage nach der Rechtfertigung eines liebenden Gottes angesichts des Abgrundes an menschlichem Leiden), Reflexionen über die Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, über den Juden Jesus und über die Christologie, die ihm gerecht werden will (einen Überblick gibt Petersen 2004).

Dass die christliche Diskussion somit einen ganz anderen Verlauf nahm, als Wiesel vorgeschlagen hatte, liegt allerdings nicht unbedingt an der mangelnden Bereitschaft christlicher Theologen, sich auf

eine Beschäftigung mit den Mördern einzulassen. Es hängt vielmehr mit dem Stand des Bewusstseins und Wissens in den jeweiligen theologischen Kontexten zusammen, an die die *Theologie nach Auschwitz* anknüpfen musste.

In Deutschland bedeutete dies, dass in der christlichen Theologie bis weit in die sechziger Jahre hinein kein Bewusstsein dafür vorhanden war, was der Massenmord an den Juden Europas für die Überzeugungen der Christen bedeuten konnte. In den ersten beiden Jahrzehnten nach dem Ende der NS-Herrschaft wurden die Nachrichten über die Vernichtungslager von Kirchen und Theologie keineswegs als Irritation für ihren Glauben an einen gerechten Gott wahrgenommen. Man sprach vom „nationalsozialistischen Irrweg“, von der „verderblichen Diesseitigkeit des Nationalsozialismus“, von der „Dämonie“ seiner führenden Repräsentanten, vom „deutschen Schicksal“ und der „deutschen Katastrophe“. Man bekräftigte die Selbstwahrnehmung der Deutschen als Opfer und nannte die Besatzung durch die alliierten Siegermächte „Gericht Gottes“ und „Prüfung“. In dieser Situation empfahlen Theologie und Kirche die Rückbesinnung auf die christliche Sittlichkeit und die Rückkehr zur Kirche als *den* Ausweg, auf dem die Verheißung von Gottes Trost und Vergebung ruhe. Die sogenannte „Stunde Null“ wurde also nicht als Erschütterung christlicher Gewissheiten, sondern als „die Stunde der Kirche“ erlebt, wie sie Hans Asmussen am 14. August 1945 proklamierte (zit. n. Greschat 1990, 1). Die

evangelischen und katholischen Kirchen erhofften sich einen neuen christlichen Aufbruch, eine „Rechristianisierung“ der Gesellschaft; kämpfen wollten sie gegen den „säkularistischen Abfall der Welt von Gott“ – wie sie mehrheitlich den Nationalsozialismus interpretierten (vgl. Greschat 1990; Löhr 1990).

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum es die Pioniere der *Theologie nach Auschwitz* als ihre erste Aufgabe ansahen, gegen das Selbstmitleid und die Opfermentalität der Deutschen den Blick entschieden auf die jüdischen Opfer des Nationalsozialismus zu richten und damit in Kirche und Theologie denjenigen Gesicht und Gehör zu verschaffen, vor denen man sich bis dahin geflüchtet hatte. Aus deren Fragen und Glaubenszweifeln wurden in der Folge dann auch zahlreiche Anfragen an die christliche Theologie entwickelt.

Der Blick auf die Täter

Es war ein wichtiger Schritt für viele christliche Theologinnen und Theologen, sich mit den zunächst sehr fremden Sichtweisen der jüdischen Opfer und ihrer Nachkommen auseinanderzusetzen. Daraus ergaben sich auch für sie selbst neue Perspektiven, die sie die eigenen Traditionen und deren Selbstverständlichkeiten in einem neuen Licht sehen ließen. Zuletzt führte das Lernen, „mit den Augen der anderen zu sehen“, auch dazu, die Diskurse der Täter und Mitläufer sowie ihrer nachgeborenen Apologeten anders wahrzunehmen: die darin enthaltenen Un-

schuldsbeteuerungen und Selbstrechtfertigungen nicht mehr fraglos zu akzeptieren, sondern sie aus der Warte der Solidarität mit den NS-Opfern zu kritisieren.

So wird man sagen können, dass die *Theologie nach Auschwitz* in Deutschland von ihrer eigenen inneren Dynamik in zwischen an den Punkt geführt wurde, an dem Elie Wiesel sie vor mehr als zwanzig Jahren schon gerne gesehen hätte: bei der Klärung der Frage, „warum die Mörder Christen waren“, bei der kritischen Relektüre der eigenen christlichen Traditionen, die den millionenfachen Mord nicht verhindert haben – beim Blick auf die Täter. Der Blick auf die Täter verändert die Theologie. Er befreit die *Theologie nach Auschwitz* von dem Zwang, immer neue Entwürfe eines zukünftigen, idealtypischen Christentums hervorzubringen, und führt sie stattdessen zur Auseinandersetzung mit der konkreten christlichen Theologiegeschichte und somit zur Verantwortungsübernahme für das real existierende Christentum. Anstelle der nervösen *Abkehr* von der „Vergangenheit“ kommt der traditionelle Weg der *Umkehr* wieder in den Blick: die reuevolle Betrachtung des Geschehenen, das Eingestehen eigenen Versagens und die Arbeit an der Überwindung irriger Vorstellungen.

Sodann erinnert der Blick auf die Täter die Theologie daran, dass allzu vieles Nachdenken über „Gott und das Leid“ von der Verantwortung eindeutig zu bestimmender Menschen für eindeutig zu bestimmendes Leid ablenken kann. Und während der ausschließliche Blick auf die Opfer bereits bestehende, allgemeine

christliche Schuldgefühle weiter diffus verstärkte, zwingt der Blick auf die Täter, der von den Zeugnissen der Opfer geschärft wurde, zur Konkretion: Schuld ist nie allgemein und diffus; sie ist konkret. Die Taten sind feststellbar, die Diskurse der Verachtung und des Hasses sind analysierbar, die Täter sind benennbar. Schuld ist kein Schicksal, das noch auf den Nachgeborenen liegen müsste wie ein Alpdruck. Schuld ist bearbeitbar.

Der Blick auf die Täter führt die *Theologie nach Auschwitz* damit auch in ein neues Paradigma: War der Ansatz der meisten bisherigen Arbeiten eher fundamentaltheologisch-dogmatisch geprägt (mit Fragen zur Glaubwürdigkeit des Glaubens nach Auschwitz, zur Gotteslehre und zur Christologie), so erhalten viele neuere Untersuchungen nun eine ethische Ausrichtung (ohne sich dabei auf die Disziplinen der Moraltheologie oder der Theologischen Ethik festlegen zu lassen): Es geht um Fragen des rechten und falschen Tuns, um Lehren der Verachtung und des Respekts, um das Tradieren von Lügen und um das Bestehen auf der Wahrheit, um Bedingungen von Widerständigkeit und um Versagen und Scheitern. Dem Blick auf die Täter geht es um das konkrete Handeln von Christinnen und Christen in der konkreten Geschichte. Im aktuellen Wissenschaftsjargon könnte man von einem „ethical turn“ sprechen.

Eine Tätergesellschaft

Der kritische Blick auf die Täter geht davon aus, dass die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus nicht mit der

Verurteilung und Bestrafung einiger seiner führenden Verbrecher erledigt ist. Der Begriff der Täterschaft umfasst mehr als die ca. 100.000 bis 300.000 an den NS-Morden direkt Beteiligten. Er bezieht sich auf die Gesamtheit der Taten, Worte, Handlungen und Unterlassungen, die zum Zustandekommen und langjährigen Funktionieren des nationalsozialistischen Gesellschaftsprojekts beigetragen haben. Illustrieren mag dies eine Äußerung des US-Offiziers Saul K. Padover, der mit seiner Abteilung für psychologische Kriegsführung zahlreiche Vernehmungen in den von der US-Armee seit Herbst 1944 besetzten Gebieten durchführte. Padover hat seinen Unmut darüber, dass kaum einer der Deutschen für seine (Mit-)Täterschaft einzustehen bereit war, mit sarkastischen Worten zum Ausdruck gebracht:

Seit zwei Monaten sind wir hier zugange, wir haben mit vielen Menschen gesprochen, wir haben jede Menge Fragen gestellt, und wir haben keinen einzigen Nazi gefunden. Jeder ist ein Nazigegner. Alle Leute sind gegen Hitler. Sie sind schon immer gegen Hitler gewesen. Was heißt das? Es heißt, daß Hitler die Sache ganz allein, ohne Hilfe und Unterstützung irgendeines Deutschen durchgezogen hat. Er hat den Krieg angefangen, er hat ganz Europa erobert, den größten Teil Rußlands überrannt, fünf Millionen Juden ermordet, sechs bis acht Millionen Polen und Russen in den Hungertod getrieben, vierhundert Konzentrationslager errichtet, die größte Armee in Europa aufgebaut und dafür gesorgt, daß die Züge pünktlich fahren. Wer das allein schaffen will, muß

schon ziemlich gut sein. Ich kenne nur zwei Menschen in der ganzen Welt, die so etwas können. Der andere ist Superman. (Padover 2001, 46)

Der Blick auf die Täter ist somit ein Blick auf nahezu die gesamte deutsche Gesellschaft. Und die Bezeichnung *Täter* (statt *Opfer*) setzt auch ein gewisses Maß an Eigenverantwortung der Einzelnen voraus. Diese Einschätzung bildet die Grundlage der Untersuchungen dieses Buchs „mit Blick auf die Täter“. Sie soll hier, anhand einiger zeitnaher Aussagen (d. h. nicht aus der bequemen Perspektive der Nachgeborenen) näher erläutert werden.

Unter den Deutschen, die ihre Beteiligung am Nationalsozialismus nicht leugneten und sich auch nicht als dessen Opfer stilisierten, ist zum Beispiel der deutsche Wehrmachtsoffizier Wilm Hosenfeld zu nennen. Er war – so wurde er einem breiteren Publikum durch Roman Polanskis Film *Der Pianist* bekannt – der Retter des Warschauer Pianisten und Komponisten Wladyslaw Szpilman. Hosenfeld hatte sich die Frage nach der eigenen Verantwortung bereits Jahre vor dem Ende des Krieges immer wieder gestellt. Er war bereits zu Beginn der Naziherrschaft enthusiastisches SA- und NSDAP-Mitglied geworden, aber noch vor dem Krieg setzte bei ihm wachsende Ernüchterung ein. Als Angehöriger der deutschen Besatzungstruppen in Warschau schließlich verfolgte er die Geschehnisse dort mit wachen Augen und Ohren und ahnte bald, dass die deutschen Verbrechen wegen ihrer Abgründigkeit selbst noch die

folgenden Generationen in Mitleidenschaft ziehen würden. Am 13. August 1942 schrieb er in sein Tagebuch:

Eine Frau erzählte meinem Gewährsmann, mehrere G.Sta.Po-Männer sind in die jüdische Entbindungsanstalt eingedrungen, haben die Säuglinge weggenommen, in einen Sack gesteckt und sind damit fort, um sie auf einen Leichenwagen zu werfen. Das Gewimmer der kleinen Kinder wie das herzerreißende Geschrei der Mütter rührt diese Ruchlosen nicht. Man glaubt das alles nicht, trotzdem es wahr ist. Zwei solcher Tiere fuhrn gestern auf derselben Straßenbahn, sie hatten Peitschen in der Hand und kamen aus dem Ghetto. Am liebsten hätte ich die Hunde unter die Straßenbahn gestoßen. – Was sind wir Feiglinge, daß wir, die besser sein wollenden, das alles geschehen lassen; darum werden wir auch mitgestraft werden, auch unsre unschuldigen Kinder wird es treffen, denn wir machen uns mitschuldig, indem wir die Frevel zulassen. (Hosenfeld 2004, 640f.)

Hosenfeld, der in Warschau bemüht war, möglichst viele bedrohte Menschen zu schützen, sah sich selbst nicht – wie viele andere Deutsche – von der Verantwortung ausgenommen. Im Gegenteil: Er hielt unerbittlich genau fest, wo man hätte handeln müssen, wo Gleichgültigkeit in Schuld umschlägt und wo schließlich auch die Frage nach Gott zur Ausrede wird. Ein Jahr später, am 6. Juli 1943, als das Warschauer Ghetto bereits restlos zerstört war, notierte er:

Trifft Gott die Schuld? Warum greift er nicht ein, warum läßt er das alles gesche-

hen? [...] Wir sind so gerne geneigt, einem andern die Schuld zu geben und sie nicht bei uns selbst zu suchen [...] Wir haben seinerzeit, als die Nazi zur Macht kamen, nichts getan, um es zu verhindern. Wir haben die eigenen Ideale verraten, [das] Ideal der persönlichen Freiheit, der demokratischen Freiheit, der religiösen. Der Arbeiter lief mit, die Kirche sah zu. Der Bürger war zu feige, ebenso die führenden geistigen Schichten. Wir ließen zu, daß die Gewerkschaften zerschlagen wurden, daß die Konfessionen unterdrückt wurden, es gab keine freie Meinungsäußerung in Presse, Rundfunk. Zuletzt ließen wir uns in den Krieg treiben. Wir waren zufrieden, daß Deutschland ohne Volksvertretung blieb, wir ließen uns eine Scheinvertretung, die nichts zu sagen hatte, gefallen. Ideale lassen sich nicht ungestraft verraten. Jetzt müssen wir alle die Folgen tragen. (Hosenfeld 2004, 730)

Spießertum

Hosenfelds Beobachtungen treffen sich in vielen Punkten mit den Überlegungen, die die aus Deutschland stammende Politikwissenschaftlerin Hannah Arendt wiederum ein Jahr später, im November 1944, im amerikanischen Exil verfasste. Auch ihre Gedanken kreisen um die verstörende Tatsache, dass die nationalsozialistischen Verbrechen nicht die Sache einiger weniger waren, sondern dass es den Nazis im Laufe der Jahre immer besser gelungen war, die gesamte deutsche Gesellschaft weitgehend in ihre Projekte einzubinden. Während die aktiven Terrorformationen zunächst strikt von der Bevölkerung getrennt agierten und die Be-

richte über deren Verbrechen möglichst geheim gehalten wurden, kommandierte man später, im Zuge der Totalisierung des Krieges, auch „beliebige Wehrmacht-angehörige“ zu den Massenmorden ab (Arendt 2000, 26). Zugleich ersetzte man die ursprüngliche Geheimhaltung durch gezielte „Flüsterpropaganda“, „um diejenigen ‚Volksgenossen‘, welche man aus organisatorischen Gründen nicht hat in die ‚Volksgemeinschaft‘ des Verbrechens aufnehmen können, wenigstens in die Rolle der Mitwisser und Komplizen zu drängen. Die totale Mobilmachung hat in der totalen Komplizität des deutschen Volkes geendet.“ (27)

Mit diesen Beobachtungen wollte Hannah Arendt keineswegs der Vorstellung einer „Kollektivschuld“ das Wort reden. Es ging ihr nicht darum, die Deutschen pauschal aufgrund ihrer Geburt, ihrer Zugehörigkeit zum deutschen Volk für mitschuldig zu erklären. Vielmehr wollte sie das Augenmerk auf die vielen einzelnen Akte der Beteiligung an der Maschinerie des „Verwaltungsmassenmordes“ lenken, die alle zusammen erst das extrem arbeitsteilige Unternehmen des Holocaust ermöglichten: „Daß in dieser Mordmaschine jeder auf diese oder jene Weise an einen Platz gezwungen ist, auch wenn er nicht direkt in den Vernichtungslagern tätig ist, macht das Grauen aus.“ (Arendt 2000, 31)

Anders als Hosenfeld spricht Arendt aber nicht von Feigheit, um das Verhalten der massenhaften Kooperation mit den Nationalsozialisten moralisch zu qualifizieren.

Feigheit ist ja bereits ein Begriff, der nur auf Menschen anwendbar ist, die wissen, was ethische Anforderungen sind – vor denen sie bestehen oder scheitern. Arendt hingegen hat genau jene im Blick, die gar nicht sehen, worin ihre Verantwortung über den Bereich des Privaten hinaus denn bestehen sollte.

Sie weiß, dass viele sich an einen Platz in der Mordmaschine gezwungen sahen, und sie weiß, dass gerade die Arbeitsteiligkeit der Shoah dem Bewusstsein entgegenstand, an einem Verbrechen beteiligt zu sein. Das allerdings führt sie nicht zu dem Schluss, die Frage der persönlichen Verantwortung überhaupt zu suspendieren. Im Gegenteil: Sie sieht den Ansatzpunkt für eine moralische Bewertung gerade beim Nicht-Erkennen bzw. Nicht-wissen-Wollen, was die Auswirkungen des eigenen Handelns sind. Es ist für Arendt nicht in Ordnung, keine Phantasie für die Folgen der eigenen Taten zu haben. In Hinsicht auf das nahende Ende des Krieges bemerkt sie bitter: „Wenn der Vorhang diesmal fallen wird, werden wir einem ganzen Chor von Spießern zu lauschen gezwungen sein, die ausrufen werden: ‚Dies haben wir nicht getan!‘“ (2000, 33)

Mit dem Ausdruck „Spießer“ bezeichnet Arendt – „mangels eines besseren Namens“ und etwas abweichend vom allgemeinen Sprachgebrauch – jenen Menschen, „der nur an seiner privaten Existenz hängt und öffentliche Tugend nicht kennt“ (2000, 35), der sich nicht als Mitglied seiner Gesellschaft versteht und

kein Interesse an öffentlichen Angelegenheiten zeigt. Er konzentriert seine Aufmerksamkeit *ausschließlich* auf das Wohl seiner Familie und ist bereit, „um der Pension, der Lebensversicherung, der gesicherten Existenz von Frau und Kindern willen Gesinnung, Ehre und menschliche Würde preiszugeben“ (34). Er sieht sein Handeln ausschließlich funktional, nie ethisch bestimmt. Erlaubt ist alles, was dem Erhalt der Familie nützt – auch der Mord, auch die Mitwirkung an der Vernichtungsmaschine. Alle nicht zur eigenen Sippe gehörenden Menschen dürfen dabei umstandslos den eigenen Interessen geopfert werden.

Verantwortungsübernahme

Das Gegenkonzept zu dieser Art „Spießertum“ sieht Arendt in der „Idee der Menschheit“. Diese Idee geht zurück auf die Vorstellung „des jüdisch-christlichen Glaubens an einen einheitlichen Ursprung des Menschengeschlechts“ (Arendt 2000, 36). Denn dieser Glaube an den *einen* gemeinsamen Ursprung aller Menschen – oder humanistisch ausgedrückt: an ihre Gleichheit – macht es unmöglich, eine „Rasse“, eine Sippe oder Familie über alle anderen zu stellen. In der Idee der Menschheit ist somit „eine Verpflichtung zu einer Gesamtverantwortlichkeit mit-enthalten“, die nicht nur eine Beschwörung sentimentaler Zusammengehörigkeitsgefühle sein darf, sondern ernsthafte Folgen haben muss. Dazu gehört auch „die sehr schwerwiegende Konsequenz, daß wir in dieser oder jener Weise die Verantwortung für alle von Menschen begangenen Verbrechen, daß die Völker für

alle von Völkern begangenen Untaten die Verantwortung werden auf sich nehmen müssen“ (37).

„*Owinu Malkenu chotenu lefonecho*“ („Unser Vater, unser König, wir haben gesündigt vor Dir“) – im emphatischen „Wir“ dieses jüdischen Bekenntnisses kommt für Arendt eine aktive Verantwortungsübernahme zum Ausdruck, die „nicht nur alle in der Gemeinde begangenen Sünden, sondern alle menschlichen Verfehlungen überhaupt“ (37) einschließt. Nur in dieser Radikalität, die nicht mehr zulässt, dass irgendetwas sie nichts angeht, nur in diesem Ernst, der sich zugleich der Last und des Schreckens dieser Gesamtverantwortlichkeit bewusst ist, ist erst ein Gegenkonzept zum „Spießertum“ der Mitwirkung am Holocaust konsequent benannt.

Von dieser Warte aus betrachtet sind die gängigen Phrasen der deutschen Aufarbeitungsdebatten nach 1945 gerade *keine* Abkehr vom Ungeist der Massenverbrechen, sondern seine diskursive *Fortsetzung*: Wir hatten damit nichts zu tun – wir waren keine Nazis – wir waren nur Parteimitglieder, um Arbeit zu bekommen – wir haben nichts getan – wenn wir es nicht getan hätten, hätten es andere getan – wir haben nichts von den Untaten gewusst – wir konnten nichts dagegen tun ... Aus all diesen Worten spricht dieselbe Verantwortungsverweigerung, die zuvor Grundlage war für die Einbeziehung der Bevölkerung in das Projekt des Holocaust. Solche Unschuldspesen müssen heute präzise benannt werden als das Vermächtnis einer Tätergesellschaft. Das Nach-

denken über die Nazizeit und über das Bild dieser Zeit, das nach dem Zweiten Weltkrieg geprägt wurde, hat nur dann Sinn, wenn die Bejahung der generellen Verantwortlichkeit aller Menschen füreinander dabei die Grundlage ist.

Für die christliche Theologie sind hier die biblischen Basistexte (z.B. Gen 4,1–16) ebenso bindend wie für das Judentum. Da in den obigen Überlegungen aber, im Anschluss an Hannah Arendt, außerdem auf die jüdische Tradition Bezug genommen wurde, die in dieser Hinsicht deutlicher ist als die christliche, muss noch etwas hinzugefügt werden: Die christliche Theologie kann in dieser Frage nicht einfach Erkenntnisse der jüdischen Tradition und Philosophie für sich übernehmen und glauben, damit ihre Arbeit getan zu haben. Gerade dann, wenn an dem Gedanken der generellen Verantwortungsübernahme etwas Richtiges sein sollte, kann der christliche Weg nicht in der wohlfeilen Affirmation der eigenen jüdischen Wurzeln bestehen, ohne genauer der Frage nachzugehen, welches Schicksal diese Wurzeln zuvor im Christentum erlitten haben. Mit anderen Worten: Die Rede von der Verantwortlichkeit kann nicht aufgegriffen werden, ohne zugleich Verantwortung für die eigene theologische Tradition zu übernehmen.

Erst wenn auch die geschichtliche Täterschaft und die Kompromittierung der Theologie nicht länger verdrängt, sondern als wahre Herausforderung an den christlichen Glauben begriffen werden, werden auch wieder theologische Aussa-

gen jenseits von Abwehrreflexen, Apologetik und Gleichgültigkeit möglich sein.

Das Aufbegehren gegen die Gleichgültigkeit war für Sophie Scholl von größter Wichtigkeit. An ihren Freund Fritz Hartnagel, der sich noch nicht zu einer klaren Position gegen Nationalsozialismus und Krieg durchringen konnte, schrieb sie drei Monate vor ihrer Hinrichtung:

„... und wenn ich könnte, so würde ich Dich immer mehr aufhetzen gegen die Gleichgültigkeit, die über Dich kommen könnte, und ich wünschte, die Gedanken an mich wären ein steter Stachel gegen sie“ (Scholl 2003, 279).

■ *Norbert Reck, München*

Literatur

Arendt, Hannah, 2000: Organisierte Schuld, in: dies., In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II, München, 26–37

Greschat, Martin, 1990: „Rechristianisierung“ und „Säkularisierung“. Anmerkungen zu einem europäischen interkonfessionellen Interpretationsmodell, in: J.-C. Kaiser/A. Doering-Manteuffel (Hg.), Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland, Stuttgart, 1–24

Hosenfeld, Wilm, 2004: „Ich versuche jeden zu retten“. Das Leben eines deutschen Offiziers in Briefen und Tagebüchern, München

Löhr, Wolfgang, 1990: Rechristianisierungsvorstellungen im deutschen Katholizismus 1945–1948, in: J.-C. Kaiser/A.

Doering-Manteuffel (Hg.), Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland, Stuttgart, 25–41

Padover, Saul K., 2001: Lügendetektor. Vernehmungen im besiegten Deutschland 1944/45, München (amerikanische Originalausgabe: Experiment in Germany. The Story of an American Intelligence Officer, New York 1946)

Petersen, Birte, 2004: Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort (=Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum VI-KJ, Bd. 24) Berlin, 3. Auflage

Scholl, Hans und Sophie, 2003: Briefe und Aufzeichnungen, Frankfurt am Main

Wiesel, Elie, 1983: Die Massenvernichtung als literarische Inspiration, in: Eugen Kogon/Johann Baptist Metz (Hg.), Gott nach Auschwitz, Freiburg, 21–50

Leicht überarbeitete Fassung eines Textes, der zuerst als Einführung des Buchs von Björn Krondorfer, Katharina von Kellenbach und Norbert Reck „Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945“ (Gütersloher Verlagshaus 2006) erschienen ist. Informationen über den Autor im Internet unter: www.norbertreck.de.

Warum ich das Alte Testament lieb habe

In ihrer Abschiedsvorlesung von 1988 legt Hannelis Schulte Rechenschaft darüber ab, warum sie das Alte Testament lieb hat. Sie liebt das AT, weil es schöne, menschliche und von Gott erfüllte Erzählungen enthält, die nicht mythologisch, sondern geschichtspolitisch reden wollen. Sie liebt das AT wegen seines Bildes von Gott, der durch den Ernst seiner Liebe Menschen statt Fluch Segen verheißt.

Da ich in den ca. 30 Jahren als Religionslehrerin auch das AT unterrichtet und es in den ca. 15 Jahren an der Theologischen Fakultät gelehrt habe, erschien es mir richtig, jetzt, wo ich mit der Lehre aufhöre, mir Rechenschaft darüber abzulegen, was das AT mir bedeutet hat und mir bedeutet. Da die Theologische Fakultät mir die Ehre dieser Abschiedsvorlesung – wofür ich ihr von Herzen Dank sage – halte ich es für angemessen, Sie, meine verehrten Anwesenden, an dieser Reflektion teilhaben zu lassen. Ich möchte drei Antworten auf die gestellte Frage „Warum ich das AT lieb habe“ zu geben versuchen.

1. Ich liebe das AT, weil es so viele schöne Erzählungen enthält

Das mag Ihnen sehr primitiv, sehr untheologisch vorkommen. Doch lassen Sie uns vom Einfachen ausgehen. Wie oft habe ich es als Religionslehrerin erlebt: Ich gehe in der Schule den Gang entlang zum Klassenzimmer. Zwei kleine „Wächter“

stehen an der Tür, rufen in die Klasse: „Sie kommt!“ Meinen Eintritt begleiten sie mit der erregten Frage: „Erzählen Sie heute wieder von Saul?“ – oder von David, von Jeremia, von Hiob usw. Kürzlich las ich in einer Untersuchung zur Beliebtheit des Religionsunterrichts, dass Schülerbefragungen die größte Zustimmung zu dem Satz ergaben: „Ich schätze den RU, weil in der Bibel so viele schöne Geschichten stehen“ – oder so ähnlich. Wunderbare Erzählungen gibt es auch sonst in der Weltliteratur. Was zeichnet die Geschichten des AT aus?

1.1 Als erstes möchte ich sagen: ihre tiefe **Menschlichkeit**. Da werden keine tadellosen oder unbesiegbaren Helden vorgeführt, sondern Menschen wie wir, mit ihren Fehlern und Stärken. Wo sonst in der Weltliteratur haben wir aus so alter Zeit solche Geschichten? Wir erleben ihre Angst mit: Mose flieht vor Pharao aus Ägypten; Gideon zweifelt am Sieg über die Midianiter; Saul fürchtet sich vor der Schlacht auf dem Gilboa. Wir hören von List und Gewalt, von Hass und Rache, von treuer Freundschaft, von Loyalitätskonflikten. Wir begegnen Frauen, die trotz der Unterordnung unter ihren Ba'al, ihren Besitzer, stolz und selbstbewusst auftreten und in schwieriger Lage einen Ausweg wissen. Das alles sind Gestalten, sind „Bilder“, mit denen sich gerade junge Menschen identifizieren können, Bilder, die ihnen Halt und Wegweisung ermöglichen.

1.2 Hier ergibt sich zum Zweiten die religiöse Dimension. **Gott redet** in der alten

Zeit zu Menschen: er sendet Abram aus Ur in das verheißene Land; er beruft den Gideon durch seinen Boten zum Befreier; er lässt seinen Geist in Jiptah oder Saul fahren. Doch je mehr sich die Geschichten der historischen Zeit, der Zeit von Saul und David, nähern, wird Gottes Reden und Eingreifen spärlicher oder gibt sich dem kritischen Blick als zu einem theologisierenden Zusatz gehörig zu erkennen.

Doch kann man in einer Schulklasse eine Stecknadel zu Boden fallen hören, wenn David mit seinen Männern nach Ziqlag zurückkehrt, die Stadt ausgebrannt und ausgeraubt vorfindet. Die Wut der Männer kehrt sich gegen David: er hätte die Stadt nicht ohne Schutz lassen dürfen. In ihrer Erbitterung wollen sie David steinigen. An dieser Stelle bringt der Erzähler nur einen kurzen Satz: „Und es stärkte sich David in Jahwe, seinem Gott.“ (1. Sam 30,6) Mehr zu sagen hat er nicht für nötig befunden. Es ist klar, dass angesichts von Davids Ruhe und Gottvertrauen die Steinigung entfällt. Das sagt jungen Menschen mehr als eine lange Predigt.

1.3 In meinen Seminaren, in denen ich Exegese und Religionspädagogik verbunden habe, stellte ich gern die These auf, dass man das Erzählen **lernen** kann – und zwar gerade vom AT. Ich kann das hier nicht ausführen, möchte aber einen Gesichtspunkt hervorheben: Grundlage aller Rechtsprechung und überhaupt für alles, was mit Gerechtigkeit zu tun hat, ist die Regel „audiatur et altera pars!“ („Auch die andere Seite muss gehört werden!“)

Sie ist weithin das Prinzip hebräischer Erzähler. Nur **ein** Beispiel: In Gen 16 wird erzählt, wie die unfruchtbare Sarai dem Abram ihre ägyptische Magd zur Frau gegeben hat. Als diese sich schwanger weiß, wird sie frech. Also verjagen Sarai und Abram sie in die Wüste. Hier könnte die Erzählung enden. Mit dem Triumphgefühl „Recht geschieht's ihr!“ wäre der Hörer nach Hause gegangen. Doch der Erzähler zwingt ihn, mit Hagar in die Wüste zu gehen, an ihrem Erleben teilzunehmen, sich mit ihr über die Verheißung zu freuen, dass ihr Sohn der Vater vieler Völker wird, auch der heutigen Palästinenser. Wenn heutzutage Uri Avneri oder Amos Oz die große Gefahr für den Friedensprozess darin sehen, dass ihre jüdischen Mitbürger nichts als Abscheu und Verachtung für die Palästinenser an den Tag legen, so kann ich nur sagen: Würden die Israeli doch ihre eigene Tradition, würden sie doch die alttestamentlichen Erzählungen ernst nehmen.

Es ist eine interessante Aufgabe, die Märchen und Sagen der Völker unter dem Gesichtspunkt zu vergleichen, ob sie in Gut und Böse polarisieren oder nicht. Die böse Stiefmutter, der neidische Bruder auf der einen – der edle Prinz, das unschuldige Mädchen auf der anderen. Am Ende steht dann der Triumph der Guten über die Bösen und deren Vernichtung. Gerade die deutschen Märchen bieten dafür zahlreiche Beispiele. Die Alternative: dass Licht und Schatten auf beide Seiten verteilt werden, wie es uns viele alttestamentliche Geschichten zeigen: Audiatur et altera pars!

2. Ich liebe das AT, weil es weithin unmythologisch und stattdessen geschichtlich-politisch redet

Zur Definition des Mythologischen zitiere ich Rudolf Bultmann aus seinem berühmten Vortrag über die „Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft“, den ich seinerzeit 1941 im Original gehört habe:

„Mythologisch ist die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint, in der z. B. die Jenseitigkeit Gottes als räumliche Ferne gedacht wird ...“ (Beiträge z. Ev. Theol. 7, 1941, 36 A 20)

Im NT gehören für R. Bultmann dazu: die Jungfrauengeburt, das leere Grab, die Himmelfahrt Jesu, die Deutung des Kreuzes als Sühnetod, die Wundergeschichten. Nun haben wir zwar im AT auch eine Himmelfahrt: die des Elija, und Wundergeschichten, besonders in der Mose- und Elisatradition. Als mythische Gestalt begegnet der Jahwebote, der seine Fortsetzung im NT bei den Engeln findet. Doch es gibt im AT keinen Teufel und keine Hölle, keinen Himmel, in den die Menschen nach ihrem Tode kommen können. Was wunderhafte Vorgänge betrifft, so sind sie spärlich im Vergleich zu den Evangelien und der Apostelgeschichte. Wenn „Entmythologisieren“ heißt, den Glauben von dem Ballast eines vergangenen Weltbildes zu befreien, indem die mythologische Redeweise auf ihren Aussagegehalt hin interpretiert wird, dann entfällt im AT diese Aufgabe. Wo kein Mythos ist, braucht man nicht zu entmythologisieren. Anders gesagt: der Glaube ist im AT auf

das Reden Gottes bezogen, ob im Traum oder im Wachtraum, der Vision, oder wie auch immer dieser Wortempfang verstanden wird, ob bei Abram, bei Mose oder bei den Propheten.

Mit dem Stichwort „prophetischer Wortempfang“ habe ich ein schwieriges und komplexes Thema angeschnitten, das ich hier nicht so darlegen kann, wie es angemessen wäre. Es ist jedoch meine Überzeugung, dass es sich dabei nicht um einen Bestandteil eines vergangenen Weltbildes handelt, sondern um Phänomene, die in unsere Erfahrungswelt gehören.

[Fasziniert hat mich, seit ich im Religionsunterricht mit ihm bekannt wurde, die Gestalt des Propheten Jeremia. Deshalb habe ich in der Schule besonders gern ihn unterrichtet und auch 1992 meine erste und die letzte Vorlesung (im vergangenen WS) über ihn gehalten.]

Zum Beispiel Jeremia: Dieses „Hier stehe ich. Ich kann nicht anders“, mit dem er gegen seine Umwelt, aber auch gegen sein eigenes Herz Bote Gottes sein muss, auch gegen die andern, die im Namen Jahwes ihm widersprechen, macht am deutlichsten, was der Empfang des Gotteswortes im Leben eines Menschen bedeuten kann.

3. Ich liebe das AT wegen des Gottes, den es verkündet

Wenn man mit Menschen über die Bibel ins Gespräch kommt – einschließlich mit Theologiestudenten/innen – dann begegnen einem Urteile über das AT, von denen ich vier hier nennen will:

- der Gott des AT ist der strenge Richter, der Gott des Gesetzes, der Rachegott – im Unterschied zu dem gnädigen Gott des NT
- der Gott des AT ist ein Kriegsgott – im Unterschied zum dem Friedensgott des NT
- der Gott des AT ist ein Nationalgott – im Unterschied zu dem Universalgott des NT
- der Gott des AT ist ein Gott, der sich kultisch verehren lässt – im Unterschied zu dem Gott der Innerlichkeit und der ethischen Grundsätze im NT.

An all diesen Urteilen ist etwas Richtiges; für alle lassen sich Belege anführen.

3.1 Die alttestamentlichen Belege für die genannten Urteile

In der Begründung zum 2. Gebot („Du sollst dir kein Bildnis machen ...“) heißt es: *„Denn ich, Jahwe, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der das Unrecht der Väter **straf** an den Söhnen und an den Enkeln und an den Urenkeln derer, die mich ablehnen; doch erweise ich Gnade den Tausenden, die zu mir halten und meine Gebote erfüllen.“* (Dt 5,9-10) oder

„Gott der Rache, Jahwe, Gott der Rache, erscheine! Erhebe dich, Richter der Erde, vergilt den Stolzen, was sie verdienen!“ (Ps 94,1-2)

Was den **Kriegsgott** betrifft, so befiehlt er die Vollstreckung des Bannes an den Fein-

den. Zum Beispiel sagt Samuel zu Saul: *„So spricht Jahwe: ‚Ich bestrafe, was Amaleq Israel angetan hat ... Nun geh hin und schlage Amaleq; du sollst es in den Bann tun und alles, was ihm gehört, und kein Erbarmen mit ihm haben; und du sollst töten Mann und Frau, Kinder und Säuglinge, Rinder und Schafe, Kamele und Esel!“* (1. Sam 15,2-3)

Weil Saul zwar den Befehl ausführt, jedoch nicht vollständig; weil ihm sein Kollege, der König, leidtut; weil seine Leute es sinnlos finden, all das viele Vieh abzuschlachten, wird Saul bestraft: das Königtum wird ihm genommen (1. Sam 9,23).

Bekannt ist, wie Jahwe durch seinen Wind Israel trockenen Fußes durchs Meer ziehen lässt, die Ägypter jedoch durch die zurückkehrenden Fluten ersäuft (Ex 14). Später lässt er Steine vom Himmel auf die Kanaanäer fallen, die sich der Eroberung ihres Landes durch Israel widersetzen (Jos 10,11). Im Blick auf das Endgericht über die Völker kann Jahwe von sich sagen:

„Ich habe sie in meinem Zorn gekeltert und in meinem Grimm zertreten. Da ist ihr Blut auf meine Kleider gespritzt und ich habe mein ganzes Gewand besudelt. Denn ein Tag der Vergeltung war in meinem Herzen; das Jahr der Befreiung war gekommen.“

Dafür, dass Jahwe **Nationalgott** ist, findet sich eine interessante Vorstellung im Mosesegen:

„Als der Höchste (aeljon) den Völkern Land zuteilte, als er die Menschensöhne voneinander schied, da setzte er die Zahl

der Nationen fest nach der Zahl der Götter (so G, L, Sam); und es wurde zum Anteil Jahwes sein Volk, Jakob zum Anteil seines Erbes.“ (Dt 32,8-9)

Wie ein Scheich seinen Sippenleuten ihr Acker- oder Weideland zuteilt, so weist hier der oberste Gott den Göttern, zu denen auch Jahwe gehört, ihre Völker zu. Ich will hier nicht auf die Probleme des Polytheismus eingehen, die mit dieser Vorstellung verbunden sind, sondern nur hervorheben, dass es sich um einen sozusagen unschuldigen Nationalismus handelt, der die Völker und ihre Götter gleichstellt; anders die ähnliche Vorstellung in Ps 82.

Herausgehoben als Jahwes, des einzigen Gottes, erwähltes Volk gegenüber allen anderen Völkern wird Israel hingegen in der deuteronomistischen Bewegung:

„Aber in den Städten dieser Völker hier, die dir Jahwe, dein Gott, zum Anteil gibt, darfst du keine Seele leben lassen. Denn du musst sie total in den Bann tun: den Hethiter und den Amoriter, den Kanaanäer und den Periziter, den Hiwwiter und den Jebusiter, wie es dir Jahwe, dein Gott, befohlen hat.“ (Dt 20,16-17)

Das ist die Rückseite der Medaille, deren Vorderseite die Liebe Jahwes zu seinem Sohn Israel darstellt, wie wir sie etwa bei Hosea finden:

„Als Israel ein Knabe war, hatte ich ihn lieb; aus Ägypten rief ich meinen Sohn.“ (Hos 11,1)

So schön das für Israel klingt, so verhängnisvoll wird dieser Erwählungsgedanke für die anderen, die ausgrenzten, die ver-

worfenen Völker. Das mögen in der Zeit von Israels Schwäche, z. B. nach der Zerstörung Jerusalems 587 v. Chr., bloße Rachephantasien gewesen sein, wie sie die deuteronomistische Bewegung entwickelt hat. Ihnen zuliebe hat sie auch die ganzen Geschichten des Josuabuches (1. Teil) erfunden, wie das Zwölfstämmevolk das verheißene Land erobert. Doch wir müssen feststellen, dass die imperialistische Politik Davids bereits Vernichtungsaktionen gegen besiegte Völker aufweist, sei es durch direkte Tötung oder durch Zwangsarbeit – „Vernichtung durch Arbeit“ nennt man heutzutage (2. Sam 8,2; 12,31; 1. Kön 11,14-25). Das vertritt sich offenbar mit Davids bzw. Joabs Gottesglauben, wenn es nicht sogar in ihm begründet war. Ich sage das so vorsichtig, weil wir den Erwählungsglauben Israels aus den überlieferten Texten nicht vor dem 8. Jh. v. Chr. nachweisen können, also gut 200 Jahre nach der Zeit König Davids. Und – wie gesagt – die Vernichtung anderer Völker als Konsequenz aus dem Erwählungsglauben finden wir erst in Texten aus dem 6. Jh. v. Chr. Dass diese Texte der deuteronomistischen Bewegung heutzutage von manchen Teilen des jüdischen Volkes als Rechtfertigung für ein entsprechendes Verhalten gegenüber den Palästinensern herangezogen werden, wirft die Frage auf, wie ein Volk mit seinem Erbe umgehen soll.

Sicher ist, dass die Katastrophe von 587 v. Chr., der Verlust des letzten Restes von staatlicher Existenz, wie sie der kleine Reststaat Juda gegen Ende der

Königszeit noch darstellte, auch eine schwere Krise für den Glauben an Jahwe bedeutete. Wenn Jahwe so zornig über sein Volk war, dass er es den Feinden preisgeben musste, wie lässt sich dann seine Gnade wiedergewinnen?

Mir scheint, dass es bei den Menschen, die von dieser Frage umgetrieben wurden – ob im Exil in Babylon oder Ägypten oder als im Lande zurückgebliebene – im Großen und Ganzen zwei Antworten auf diese Frage gab:

Die deuteronomistische Bewegung sagte: durch den Gehorsam gegen die Gebote und durch die Sorge für das soziale Leben. Die andere, die priesterliche Bewegung, meinte: **durch den korrekten Vollzug des Kultes.**

Sie träumte vom Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem, von kultischer Reinheit, von dem Vollzug eines Opferkultes mit zahlreichen Facetten. Nachzulesen ist das bei dem Propheten Hesekiel (bes. 44 ff.) und in den entsprechenden Kapiteln zwischen Ex 25 und Num 10. Diese beiden Bewegungen, diese beiden Antworten auf die Frage, wie das Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volk wieder in Ordnung kommen kann, treffen sich in der Forderung nach der Heiligung des Sabbats als des 7. Tages. Sie ermöglichte ein frommes Leben auch weit entfernt vom Heiligtum in Jerusalem.

3.2 Ich liebe das AT wegen seines anderen Gottesbildes

Ich habe versucht, an einigen Beispielen die Gottesbilder darzustellen, derentwegen das AT geringgeschätzt, verachtet, ja

geradezu gehasst wird. Es waren der Gott des Gesetzes und der Rache, der Gott des Krieges, der Gott der nationalen Überheblichkeit und der Gott des Opferkultes.

Ich beginne mit dem letzten, dem **Gott des Kultes.** Wenn es zutrifft, was archäologische Forschungen ergeben haben, dass der Opferkult, bei dem Tiere ganz oder teilweise verbrannt wurden, in Palästina erst im 8. Jh. v. Chr. aufgekomen ist, so wird die Kritik der Propheten Amos, Hosea und Jesaja an dieser neuen Religionsform umso verständlicher. Dennoch ist diese Kritik meines Wissens für diese Zeit einzig dastehend im ganzen Alten Orient. Als Beispiel zitiere ich Amos: Er lässt Jahwe sagen:

„Ich hasse, ich verachte eure Feste und kann eure Vorhöfe nicht riechen ... An euren Gaben habe ich keinen Gefallen und das Fett eurer Widder schaue ich nicht an. Entfernt von mir den Klang eurer Lieder; auf den Lärm eurer Harfen höre ich nicht. Es ströme wie Wasser das Recht, die Gerechtigkeit wie ein nicht versiegender Bach.“ (Am 5,21-24)

Noch schärfer redet Jahwe bei Jesaja (1,10-17), noch grundsätzlicher bei Hosea: *„Denn Güte (Treue?) mag ich gern, nicht aber das Schlachten; Gotteserkenntnis und nicht die Brandopfer.“* (Hos 6,6; vgl. Ps 50+51)

Als Alternativen zum Opferkult sehen diese Propheten einmal das soziale Handeln, den Einsatz für das Recht der Schwachen, und zum andern die Gottesbeziehung, das innerliche Gottesverhältnis, das bei Hosea mit „Gotteserkenntnis“ gemeint

ist. Auf die Frage „Wo ist Gott? Wo kann ich Gott befragen?“, antworten sie: „Nicht im Heiligtum, nicht beim Brandopferaltar, sondern da, wo Witwen und Waisen geholfen wird und wo es um eine innerliche Gottesbeziehung geht.“ Nebenbei: die Propheten wie Amos und Jesaja fordern nicht zum Almosen für die Witwen und Waisen auf, sondern dazu, ihnen ihr Recht zu verschaffen. Um das Recht der Schwachen, um die Durchsetzung der Menschenrechte – und zwar gerade der sozialen Menschenrechte – geht es ihnen. Wenn ich dies bei den genannten Propheten einschließlich Hosea als Alternative zum Opferkult sehe, dann weiß ich sehr wohl, dass die Mehrheit der Exegeten nur von einem bedingten Nein zum Opferkult reden will, dass ich mit dem absoluten Nein eine Minderheitsmeinung vertrete. Doch das Nein ist auf jeden Fall klar und dürfte für den Alten Orient eine Besonderheit sein, die mir das AT lieb macht.

Den schärfsten Angriff auf die Überzeugung, dass Israel Jahwes auserwähltes Volk sei, auf den **Nationalgott** also, finden wir ebenfalls bei Amos. Obwohl ich weiß, dass die Echtheit der Stelle umstritten ist, zitiere ich Am 9,7:

„Seid ihr mir nicht wie die Kusch-Söhne, ihr Israelsöhne? Ausspruch Jahwes – Habe ich nicht Israel heraufgeführt aus Ägyptenland – und die Philister aus Kaphtor und Aram aus Qir?“

Selbst die Berufung auf die Heilstat Gottes bei der Errettung aus ägyptischer Knechtschaft ist nichts Besonderes, will Amos

sagen, nichts, das ihr anderen Völkern voraushabt. Wenn ihr schon als das „auserwählte Volk“ eine besondere Bevorzugung von Seiten Gottes haben wollt, dann gibt es höchstens die eine:

*„Habe ich etwa euch allein erwählt aus allen Geschlechtern der Erde? Nun ja – dann werde ich **euch** strafen für all euer Unrecht!“ (Am 3,2)*

Wie universal Amos Gott sieht, noch weit über das Nein zur Erwählung Israels hinaus, ergibt sich aus dem Völkergedicht in Am 1-2. Denn der Gott, den Amos verkündet, ist der Gott der Völker – jedenfalls soweit sie in den Gesichtskreis des damaligen Israel gehören. Sie alle sieht er unter der ethischen Forderung Jahwes und zwar genau da, wo sie sich an den Schwachen, den Wehrlosen – auch den Toten – vergreifen. Doch auf die Verurteilung Israels läuft auch hier die Anklage hinaus.

Diesen Universalismus des Amos sehe ich bereits in den Erzählungen des 10. Jahrhunderts vorbereitet, doch ist dies ein so weitschichtiges literarisches und inhaltliches Problem, dass ich dies hier nicht ausführen kann. Nur ein Hinweis: Es kommen keine anderen Götter vor! (Vgl. dazu auch Jes 19,23 ff.)

Dem **Kriegsgott** Jahwe steht besonders bei Jesaja ein anderer Gott gegenüber: *„Wehe! sie ziehen hinab nach Ägypten um Hilfe; Pferde sollen ihnen beistehen. Und sie vertrauen auf Wagen in Menge, auf Gespanne wegen ihrer Stärke. Doch achten sie nicht auf den Heiligen Israels und Jahwe suchen sie nicht auf.“*

Aber auch er ist nicht blöde und bringt Unheil herbei und besteht auf seinen Worten. Er steht auf gegen das Haus der Argen und gegen die „Hilfe“ der Übeltäter. Denn Ägypten ist Mensch und nicht Gott; ihre Pferde sind Fleisch und nicht Geist. Jahwe wird seine Hand ausstrecken: dann strauchelt der Helfer und stürzt der Gestützte.“ (Jes 31,1-3)

Mit diesen und anderen Worten greift Jesaja in den politischen Meinungsstreit seiner Zeit ein, wo es um die Frage geht, ob Juda mit ägyptischer Hilfe militärischen Widerstand gegen die Assyrer betreiben kann und soll. Viel grundsätzlicher ist das Nein zum Krieg in der berühmten Stelle im Jesajabuch, wo die Schwerter zu Pflugscharen umgeschmiedet werden und die Völker die Abrüstung lernen. Doch ist Jes 2,1-4 aus viel späterer Zeit und hat nichts mit dem alten Propheten Jesaja zu tun. Jedoch wird hier Jahwe als der Gott gesehen, bei dem die Völker die internationale Rechtsordnung und den Frieden lernen. Auch wären hier Psalmenstellen anzuführen und manche Züge in den alten Erzählungen.

Der Gott des Gesetzes, der strenge Richter, der Rachegott – wie steht es damit? Zweifellos kann die gesamte religiöse Pädagogik, welche den Kindern und Erwachsenen die Furcht vor der Strafe Gottes eingebläut hat, sich auf Stellen im AT berufen. Ich habe vorhin Beispiele angeführt. Doch ist zu fragen, ob dieser richtende und strafende Gott in den Bereich der persönlichen Frömmigkeit gehört – wo wir ihn meistens ansie-

deln – oder in den gesellschaftlichen Bereich. Dieses scheint mir im AT weithin der Fall zu sein. Die Gebote schützen die Schwachen, ermöglichen ein vertrauensvolles Zusammenleben der Gemeinschaft, sind Wegweiser zu einem gelingenden Leben für die Sippe, für das Volk. Jahwe als Richter, als strafender Gott, wird von den Benachteiligten angerufen. Er ist der Gott der Gerechtigkeit im sozialen Leben. Wer ihn um Rache oder Vergeltung gegen seine Schädiger anruft, der verzichtet – das dürfen wir nicht übersehen – auf die Rache mit eigener Hand, auf die Selbsthilfe. In dem Prozess der Überwindung des Sich-mit-eigener-Hand-Helfens hin zu Schiedsgericht und geordneter Rechtspflege, in diesem Prozess, der sich in Israel in der frühen Königszeit vollzogen hat – spielt der Glaube an Jahwe, dem die Vergeltung überlassen werden kann, eine große Rolle. Aus der Reflexion über diese Probleme ist die schöne Geschichte von David, Nabal und Abigail hervorgegangen. Die kluge Frau hat die Aufgabe, David, den künftigen König und Richter, von der Vergeltung mit eigener Hand abzuhalten. Dafür straft dann Jahwe seinen Beleidiger. (1. Sam 25)

4. Zusammenfassung

Ich komme zum Schluss. Mir scheint, dass das AT ein einziger großer Streit um Gott ist, um das Gottesbild, um die Gottesauslegung. Während bei Jesaja bzw. Micha die Schwerter zu Pflugscharen umgeschmiedet werden sollen, ruft Joel zum Gegenteil auf: Pflugscharen zu Schwertern. (Joel 4,10)

Am sinnenfälligsten tritt uns dieser Kontrast der Gottesauffassung in dem Gegenüber der Propheten Jeremia und Hananja entgegen. Jeremia trägt ein Joch auf dem Nacken als Zeichen für die nötige Unterwerfung unter die Babylonier – im Namen Jahwes. Hananja nimmt ihm das Joch vom Nacken und zerbricht es – im Namen Jahwes. Wer von den beiden verkündet in Wahrheit Jahwes Willen, wer verführt sein Volk? Die Zeugen der Szene sind zum eigenen Urteilen aufgerufen.

Ich habe im Religionsunterricht an dem Nebeneinander der beiden Schöpfungsgeschichten klarzumachen versucht, dass dies für uns bedeutet: Es wird von uns nicht verlangt, an die Erschaffung der Welt in sieben Tagen oder an die Formung des Menschen aus einem Erdenkloß zu glauben. Die Auskunft über die Weltentstehung gibt uns die heutige Wissenschaft, so gut sie es kann. Dann aber kommt die Frage: Was bedeutet es für unser Verhältnis zur Natur und zu unserem eigenen Leben, wenn wir Gott als den Schöpfer glauben, dem wir verantwortlich sind? Die großen Widersprüche im AT in der Gottesauslegung rufen uns dazu auf, uns unseres eigenen Verstandes zu bedienen und die Entscheidungen zu erkennen, vor die wir gestellt sind. Insofern begründet und wahrt das Gotteszeugnis des AT die Freiheit unseres Glaubens, warnt uns davor, ihn als *sacrificium intellectus* (als „Opfer unseres Verstandes“) misszuverstehen, zeigt uns jedoch auch mit aller Deutlichkeit, dass es in unserem persönlichen Leben, aber mehr noch im politischen Bereich bei allen ge-

forderten Entscheidungen um Tod und Leben geht. Da ich so kritisch von der deuteronomistischen Bewegung gesprochen habe, möchte ich ihr doch Gerechtigkeit widerfahren lassen und mit einem Zitat aus Dt 30,19-20 schließen. Der Verfasser lässt dort Mose vor seinem Tode den Menschen seines Volkes sagen:

„Leben und Tod habe ich euch vorgelegt, Segen und Fluch. So erwähle nun das Leben, auf dass du am Leben bleibst, du und deine Nachkommen, indem du den Herrn, deinen Gott, liebst, auf sein Wort hörst und dich fest an ihn hältst, denn davon hängt dein Leben ab ...“

■ *Hannelis Schulte, Heidelberg*

Wie es mit dem Anliegen von § 107 (2) PfdG weitergehen könnte!

Eva Loos sieht in einem „Sorry“ den Anfang für einen Weg, der aus der wenig zuträglichen und Zeit raubenden Kontroverse in eine Sachdiskussion zu § 107 (2) PfdG führen könnte.

Nachdem ich nun noch nicht einmal alles gelesen habe, was zur Änderung des § 107 (2) PfdG geschrieben wurde, und nur meine eigene Zeit der Beschäftigung dazu rechne, und diese dann hochrechne auf die Zeit aller, die sich damit auf irgendeine Weise befasst haben, ich kann da nur Schätzungen anstellen, dann könnte es doch ein guter Betrag zur Kirchenreform sein, die Frage nach der Verhältnismäßigkeit aller Bemühungen zu stellen. Die Anzahl der Stunden, so denken eben Leute im Schulbetrieb, wäre vermutlich aussagekräftig genug.

Also, wie viel soll uns das alle in unserer kostbaren Lebens- und Arbeitszeit beschäftigen?

Bei allem was ich gelesen habe – und das entspricht auch meinem Eindruck – könnten wir doch längst in die Sachdiskussion¹ – das Verhältnis von Schule und Gemeinde – eingestiegen sein, wenn auch im kirchenleitenden Handeln allmählich Standard würde, was für die Arbeit in Schule und Gemeinde schon lange gilt: Von oben nach unten ist mega out. Und wer darüber nicht immer wieder in den Klassen oder der Gemeinde ins Ge-

spräch kommt, wird es auf alle Fälle nicht leicht haben und viel kostbare Zeit mit Machtkämpfen zubringen. Darauf fallen wir alle immer wieder irgendwie herein. Aber wir wissen doch auch, so soll es nach Jesu Lehre unter uns nicht sein. Soviel wurde aus allen Beiträgen und bei allen Treffen klar, die Kommunikation ist schief gelaufen und sie wird auch durch noch so gute Argumente nicht mehr stimmig werden.

Es wird Zeit für das erlösende Wort und dieses könnte in diesem Fall ganz einfach nur Sorry heißen.

Ich verwende hier ausdrücklich dieses schnell dahingesagte Alltagswort Sorry. Wir müssen auch von unserer Kirchenleitung nicht mehr verlangen als von uns selbst.

Wenn was schief gelaufen ist, wirkt dieses kleine Wort oft Wunder. Das lässt sich von Jesus lernen aber auch im täglichen Zusammensein mit Kindern und Jugendlichen.

Sorry ist ein richtig gutes Wort, wenn man Druck, den man aufgebaut hat, wieder abbauen will.

■ *Eva Loos, Heidelberg*

¹ Der Vortrag von Prof. Christian Grethlein, in: Badische Pfarrvereinsblätter 9, September 2010, enthält dazu gute Anregungen.

*Zwei Veranstaltungen der
Evangelischen Akademie Baden:*

Thema: Das Trost-Projekt Vorträge, Ausstellung, Oratorium und mehr

Inhalt: Mangel- und Notsituationen des Lebens lassen uns danach suchen, was tröstet. Und doch ist Trost auch umstritten, weil er oft als Verdrängung verstanden wird. Im Sinne der biblischen Wortbedeutung ist Trost allerdings weder etwas bloß Innerliches noch Abstraktes, sondern bedeutet tatkräftige Hilfe. Was tröstet, sieht allerdings für unterschiedliche Menschen in unterschiedlichen Lebenssituationen verschieden aus. Die Veranstaltungsreihe lädt dazu ein, dem Trost und dem Tröstlichen in seinen vielen Facetten nachzugehen.

Veranstalter: Evangelische Akademie Baden in Kooperation mit der Evangelischen Erwachsenenbildung Karlsruhe, der Evangelischen Stadtkirche Karlsruhe und dem Zentrum für Seelsorge
Ort: Karlsruhe

Zeit: So 7. November bis Mi 8. Dezember 2010

Anfragen: Evangelische Akademie Baden, Postfach 2269, 76010 Karlsruhe, Tel. 0721/9175-356, Fax 0721/9175-25-356

Internet: www.trostkirche.de

Thema: Religiöse Toleranz als Bildungsziel Anregungen des Reformators Philipp Melanchthon für das interreligiöse Gespräch

Inhalt: In diesem Jahr des 450. Todestages von Philipp Melanchthon gilt es, seine Haltung zu Judentum und Islam zu beleuchten, sie im Licht seines humanistischen und reformatorischen Umfelds zu profilieren und als Impuls in die gegenwärtigen Bemühungen um einen interreligiösen und interkulturellen Dialog einzubringen.

Veranstalter: Evangelische Akademie Baden mit der Evangelischen Hochschule Freiburg

Ort: Evangelische Akademie Baden, Dobler Str. 51, 76332 Bad Herrenalb

Zeit: Fr 12. bis So 14. November 2010

Anfragen: Evangelische Akademie Baden, Postfach 2269, 76010 Karlsruhe, Tel. 0721/9175-358, Fax 0721/9175-25-358

Kosten: Komplettpreis inkl. Vollpension und Tagungsbeitrag 144 Euro

Internet: www.ev-akademie-baden.de

■ *Ralf Stieber, ZFK, Karlsruhe*

Einladung zur Mitgliederversammlung des Evangelischen Pfarrvereins in Baden e. V.

Achtung: geänderter Versammlungsort!

Nicht im Gemeindesaal der Auferstehungsgemeinde, sondern in der **Kapuzinerkirche beim Badgarten, 88662 Überlingen, Klosterstr. 1** zwischen Bad Hotel/Kursaal und dem Gemeindesaal der Auferstehungsgemeinde

Am Sonntag, 10. Oktober 2010

Beginn: 17.30 Uhr

Tagesordnung

1. Tätigkeitsbericht des Vorstandes
2. Rechnungslegung 2009
3. Entlastung des Vorstandes
4. Bestellung eines Rechnungsprüfers
5. Aufnahme neuer Mitglieder nach § 4 Abs. 2 Satz 2 der Satzung
6. Beschlüsse zur Beitragsfestsetzung
7. Sonstiges

Die Mitglieder des Vorstandes tagen um 14.00 Uhr und die Mitglieder des Erweiterten Vorstandes tagen um 15.30 Uhr im Parkhotel St. Leonhard, Überlingen, Obere St. Leonhard-Str. 71, Anfahrt und Parkplätze über den Niederbühlweg.

gez. Prof. Dr. Traugott Schächtele, Vorsitzender

Einkommensteuererklärung für 2010 Mitgliedsbeiträge des Pfarrvereins sind sowohl Sonderausgaben als auch Werbungskosten

Künftig ändert sich durch das Bürgerentlastungsgesetz Krankenversicherung einiges grundlegend an der steuerlichen Berücksichtigung Ihres Mitgliedsbeitrages:

Bisher wurde Ihr Beitrag voll anerkannt (nach Abzug des berufsständischen Anteils), führte jedoch selten zu einer Steuerminderung, da es bei diesen Vorsorgeaufwendungen (niedrige) Obergrenzen gab, die durch andere Vorsorgezahlungen oft schon erreicht wurden.

Ab der Steuererklärung für 2010 (die grundsätzlich bis Ende Mai 2011 abgegeben werden muss) werden Krankenversicherungsbeiträge voll steuermindernd anerkannt, soweit sie für eine gesetzliche Abdeckung (Gesetzliche Krankenversicherung) anfallen. Bei darüber hinausgehenden Leistungen wie zum Beispiel bei Tarifen der Privaten Krankenversicherung oder auch der Differenzzahlung zur Beihilfe (= Krankenhilfe des Pfarrvereins), die über das gesetzliche Niveau hinaus gehen, wird nur ein prozentualer Anteil anerkannt, der dem gesetzlichen Niveau entspricht. Beim Pfarrvereinsbeitrag beträgt dieser Anteil derzeit 82,6 %. Da der Pfarrvereinsbeitrag aber auch berufsständische Leistungen enthält, sind diese zuerst abzuziehen. Der so ermittelte Krankenversicherungsbeitrag wirkt dann künftig in dieser Höhe auch steuermindernd, ohne dass Obergrenzen gelten.

Wie wird der Beitrag bescheinigt?

Bisher wurde der gesamte Pfarrvereinsbeitrag in der Lohnsteuerbescheinigung aufgelistet (DIN A4-Blatt, früher war dies die Lohnsteuerkarte), die von der ZGAST des EOK oder von der Ruhegehaltskasse erstellt wurde und stand so dem Finanzamt zur Verfügung. Dieser Betrag darf nun nicht mehr für die Steuererklärung verwendet werden, da nur ein prozentualer Anteil berücksichtigt werden kann und die berufsständischen Leistungen abgezogen werden müssen (siehe oben).

Die Finanzverwaltung sieht außerdem vor, dass nur noch zentral übermittelte Beträge Eingang in die abgegebene Steuererklärung finden, gekoppelt an die steuerliche Identifikationsnummer des Mitglieds. Das Verfahren sollte bereits Anfang 2011 starten, für die Steuererklärung 2010. Es sieht derzeit allerdings noch so aus, dass Einzelbescheinigungen über den berücksichtigungsfähigen Beitrag akzeptiert werden (müssen).

Für diesen Fall stellt der Pfarrverein Anfang 2011 für jeden Beitragszahlenden (Aktive, Ruheständler, Witwen, und Mitverdienende) einen Beleg für das Finanzamt aus und versendet diesen auch automatisch, also ohne Anforderung. Für den Fall der Koppelung an die steuerliche Identifikationsnummer und beleglose Übertragung an eine zentrale Erfassungsstelle muss diese ID-Nummer ermittelt werden. Der Verwendung kann dann widersprochen werden. Die Folge davon ist, dass keine steuerliche Berücksichtigung des Krankenversicherungs-

beitrages erfolgen kann. Sollte dieses zentrale beleglose Verfahren doch noch Anfang 2011 für die Steuererklärung 2010 zur Anwendung kommen, werden wir Sie unterrichten.

Mit der Bescheinigung wird dann auch der berufsständische Anteil ausgewiesen, der als Werbungskosten geltend gemacht werden kann, aber nur dann etwas nützt, wenn der Werbungskostenfreibetrag von 920 EUR bei Aktiven und 102 EUR bei Ruheständlern und Witwen/Witwern in der Summe aller auftretenden Werbungskosten überschritten wird.

Pflegefall – was ist bei der Pflegeversicherung zu tun?

In welchen Fällen ist ein Antrag erforderlich?

Leistungen in der Pflegeversicherung setzen voraus, dass ein Antrag gestellt wird. Als Antrag wird jede, an keine Form gebundene Erklärung, die ein Leistungsbegehren zum Ausdruck bringt, gewertet. Verändert sich die Pflegebedürftigkeit, z. B. durch eine Verschlimmerung, ist ein erneuter Antrag auf Änderung der Leistungen aus der Pflegeversicherung erforderlich. Gleiches gilt auch für jede Gewährung anderer Leistungen oder Hilfsmittel.

Wer muss den Antrag stellen?

Antragsberechtigt in der privaten Pflegeversicherung ist der Versicherungsnehmer bzw. sein Bevollmächtigter.

Zu welchem Zeitpunkt sollte der Antrag gestellt werden?

Der Antrag soll möglichst sofort nach Eintritt der Pflegebedürftigkeit gestellt werden. Damit die Leistungen bereits ab Eintritt der Pflegebedürftigkeit zuerkannt werden können, ist der Antrag aber spätestens binnen eines Monats nach Eintritt der Pflegebedürftigkeit zu stellen. Wird der Antrag später als einen Monat nach Eintritt der Pflegebedürftigkeit gestellt, werden die Versicherungsleistungen (erst) vom Beginn des Monats der Antragstellung gewährt.

Bei wem stelle ich den Antrag?

Der Antrag auf Leistungen oder Veränderung von Leistungen aus der Pflegeversi-

cherung ist dort zu stellen, wo die Pflegeversicherung abgeschlossen wurde. Also nicht bei Ihrer Beihilfestelle (meistens KVBW oder LBV) und auch nicht beim Pfarrverein.

Welche Form muss der Antrag haben?

Ein Antrag auf Leistungen in der Pflegeversicherung kann formlos, also auch telefonisch gestellt werden. Die Pflegekasse versendet dann nach Eingang der ersten (formlosen) Meldung ein Antragsformular. Der Antrag gilt aber bereits mit Kenntnisnahme der ersten – ggf. telefonischen – Meldung als gestellt. Der Antragsteller muss sich noch nicht auf bestimmte Pflegeleistungen festlegen. Es reicht zunächst aus, wenn aus seiner Erklärung hervorgeht, dass überhaupt Pflegeleistungen erforderlich sind. Wenn über seinen Antrag dem Grunde nach entschieden wurde, kann der Versicherte mitteilen, welche Leistungen beansprucht werden.

Wurde durch die Pflegeversicherung eine Einstufung in eine Pflegeklasse vorgenommen, ist von dieser Entscheidung auch Ihre Beihilfestelle zu informieren (Kopie des Einstufungsbescheides).

Wann und warum sollte ein Antrag auf eine erneute Begutachtung gestellt werden?

Wenn der tatsächliche Pflegebedarf zugenommen hat, kann ein Antrag auf Höherstufung und ein erneute Begutachtung gestellt werden. Wie beim Erstantrag kann dies zunächst formlos erfolgen. Antragsberechtigt ist der Pflegebedürftige selbst oder eine bevollmächtigte Per-

son. Eine Änderung bzw. ein Wechsel in der Leistungsart (z. B. ein Wechsel von häuslicher Pflege zu stationärer Pflege) ist grundsätzlich kein Anlass für eine neue Begutachtung. Nur wenn sich gleichzeitig der entsprechende Pflegebedarf verändert (bzw. dies z. B. der Grund für den Wechsel der Wohnumgebung ist) sollte ein Antrag auf Einstufung in eine höhere Pflegestufe gestellt werden.

Wer hilft bei Fragen?

Unterstützung und Hilfe bekommen Sie bei der zuständigen Pflegeversicherung. Die badischen Pfarrerinnen und Pfarrer sind zu über 80 % bei der Familienfürsorge in Detmold pflegeversichert.

Auskunft und Antragstellung ist dort möglich über Telefon 05231/975-3062

Gerhild Schönthal

* 4.10.1925 † 26.7.2010
in Friedrichsfeld in Hannover

Traueransprache am Mittwoch, 4. August 2010 A. D. Friedhof Engesohde in Hannover

*Gott spricht: Fürchte Dich nicht, denn ich habe Dich erlöst; ich habe Dich bei Deinem Namen gerufen, Du bist mein.
Jesaja 43,1*

Liebe Trauergemeinde, liebe Freundinnen und Freunde, liebe Angehörige und Verwandte, liebe Geschwister unserer Verstorbenen Gerhild Schönthal, liebe Familie Rank.

Zehn Jahre sind es nun, die aus dem relativ spontanen Besuch bei Ihnen, liebes Ehepaar Rank, geworden sind. Zehn Jahre, die Gerhild Schönthal, Ihre Schwester, Ihre Schwägerin, bei Ihnen in der Kleefelderstr. 9 ein wirkliches Zuhause erleben durfte. Wie selbstverständlich haben Sie sie damals aufgenommen, sie an Ihrem Leben teilnehmen lassen und haben für sie gesorgt und sie umsorgt, ihr eigenes kleines Reich haben Sie ihr geschaffen, ihr mit dem Treppenlift den problemlosen Zugang ermöglicht. Schade, dass sie nun den zweiten Lift ins Erdgeschoss nicht mehr erlebt hat.

Mit Ihrer aufopfernden Hilfe konnte sie trotz ihrer Erkrankung weiterhin am Leben teilnehmen – und gerade auch am gottesdienstlichem Leben in unserer Friedensgemeinde. Ein vertrautes Bild im Gottesdienst waren Sie gemeinsam. Wer könnte Ihnen danken für Ihren treuen Dienst?

Ein besonderer Mensch war sie wohl, beleben und klug und in besonderer Weise großzügig. Ein besonderer Mensch war sie wohl, schon in ihrer Jugend zeichnete sie sich als gute Schülerin aus bis zum Abitur in Heidelberg; sie wurde mit dem Scheffel-Preis für besondere literarische Leistung geehrt; sie studierte – für jene Zeit ungewöhnlicher Weise – Theologie in Heidelberg und Tübingen – sie hatte das ja schon während des Kriegsdienstes angekündigt. Und tatsächlich wurde sie dann – nach anfänglichem Hin und Her – als eine der ersten Pastorinnen der badischen Landeskirche (dort heißt es: Pfarrerin) ordiniert – man schrieb das Jahr 1952.

2002 haben Sie dann gemeinsam das 50-jährige Ordinationsjubiläum feiern dürfen, ein ganz besonderes Ereignis, das natürlich zu manchem Rückblick Anlass gab. Dass die damalige Kirchenleitung ihr doch nahelegte, nicht in den Pfarrdienst zu gehen, sondern in den Schuldienst – das war der Tribut an die Gegner der Frauenordination. Sie studierte also noch Pädagogik und wurde eine angesehene Lehrerin in Freiburg, dann in Karlsruhe und Heidelberg-Wieblingen und auch in Mannheim.

Generationen hat sie geprägt mit ihrem Religions- und Hebräischunterricht, mit ihren Morgenandachten in der Schule und den Fahrten zum Kirchentag. Manche hielten den Kontakt mit ihr und der theologischen Auseinandersetzung über Jahrzehnte. Aber auch in der jeweiligen Kirchengemeinde engagierte sie sich, war Kirchenvorsteherin in Edingen – und in

der Johannes-Calvin-Gemeinde in Mannheim ist sie bis heute unter den Ehrengästen verzeichnet.

Ihre erste Traupredigt hat sie für Sie, liebes Ehepaar Rank gehalten – und es war Ihnen dann eine ganz besondere und unerwartete Freude, als sie dann in Ihrem Haus etabliert war, tatsächlich noch den Text ihrer Trauansprache von ihr zu bekommen, der Ansprache, die sie am 27. April 1962 gehalten hatte. Alle ihre Ansprachen, Predigten, Entwürfe hat sie zeit Lebens sorgfältig archiviert. Wie sie sicherlich auch all die Erinnerungen festgehalten hat: die Urlaube mit ihren Nichten und Neffen – auch für diese sind diese Urlaube mit ihrer immer großzügigen Tante vermutlich unvergessen.

Nun ist Gerhild Schönthal 10 Wochen vor ihrem 85. Geburtstag gestorben – und das wird für sie auch so in Ordnung gewesen sein. Sie und wir alle kennen dieses biblische Wort: „Unser Leben währet 70 Jahre, wenn's hoch kommt, sind es achtzig Jahre“, so sagt die Bibel. Gerhild Schönthals Leben währte nun 84 Jahre, sie starb im 85. Lebensjahr.

„Fürchte Dich nicht, denn ich habe Dich erlöst; ich habe Dich bei Deinem Namen gerufen, Du bist mein.“ So haben wir eben gehört. Dieses Wort der Urahnen unseres Glaubens – wir dürfen es getrost auf Gerhild Schönthal beziehen. „Fürchte Dich nicht, denn ich habe Dich erlöst; ich habe Dich, Gerhild Schönthal, bei Deinem Namen gerufen, Du bist mein!“, sagt Gott. Uns gilt: All das, was sie ausge-

macht hat – wir dürfen sie, unsere Verstorbene, jetzt bei Gott, in seiner Liebe aufgehoben und geborgen wissen.

Seit Menschen Gedenken spekulieren Menschen darüber, wie das denn wohl aussehen mag: diese Geborgenheit in Gott. Bilder versuchen ausdrücken, was unsere Vorstellungskraft übersteigt – was niemals erfassbar sein wird, verstehbar und auch nicht vorstellbar sein wird.

„Gott wird abwischen alle Tränen von unseren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Krankheit noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen“ (Offb. 21,4), so sagt die Offenbarung, das letzte Buch der Bibel.

„Sterben ist nur das Umziehen in ein anderes Haus“, so sagte eine Ärztin (Elisabeth Kübler-Ross) einmal – und eine ähnliche Vorstellung steht dahinter. Das andere, gemeint ist: schönere Haus, in dem es Erfüllung geben wird.

Sterben ist nur das Umziehen in ein anderes Haus – dieses Bild kann hilfreich sein. Frau Kübler-Ross, die sich selbst intensiv mit dem Sterben beschäftigt hat und unzählige Menschen im Sterben begleitet hat, hat dieses Bild aus dieser ihrer Erfahrung heraus geprägt. Es ist ein weiterer Versuch, unserer Trauer, unserem Sterben hilfreich entgegen zukommen. Es ist ein weiterer Versuch, hilfreich das zu bewältigen, was wir als Wirklichkeit erfahren: Menschen werden geboren und sterben.

Sie werden geboren in ihr Eltern-Haus hinein. Und sie bieten dann selbst ein

Haus für die ihren. Menschen sterben, gehen von uns, und auch wir werden diesen Weg gehen. Trauer und Schmerz erfasst uns. Werden wir verloren sein? Im Nichts, in der Leere, in der Dunkelheit. Fallen wir ins Nichts?

Nein, sagen wir. Und suchen Bilder, die uns helfen. Nein, sagen wir: Die, die sterben, werden nicht verloren sein. Sie werden aufgehoben und geborgen sein bei Gott, in seiner Liebe, in seinem Arm. Wir brauchen uns um unsere Lieben, die gestorben sind, keine Sorgen mehr zu machen. Können getrost sein und getröstet. Denn seit Jesus Christus wissen wir von Gottes Liebe zu uns, seinen Geschöpfen; wir wissen von seiner Liebe, die eben im Tod nicht zu Ende ist, die vielmehr darüber bestehen bleibt und uns birgt.

So nehmen wir in dieser Gewissheit Abschied von Gerhild Schönthal und legen sie in Gottes Liebe, in seine Geborgenheit, in seinen Frieden – dankbar für ihr Leben, das fast 85 Jahre währte.

■ *Ingeborg Klein, Mannheim*

Du sagst, dass wir gesündigt haben? Aber natürlich! Und dafür werden wir bestraft? Auch das kann ich verstehen. Ich will aber, dass Du mir sagst, ob es irgendeine Sünde auf der Welt gibt, die eine solche Strafe verdient, wie wir sie bekommen haben!

Du sagst, Du wirst es unseren Feinden noch heimzahlen? Ich bin überzeugt, dass Du es ihnen erbarmungslos zurückzahlen wirst - gnadenlos. Auch daran zweifle ich nicht. Ich will aber, dass Du mir sagst, ob es überhaupt irgendeine Strafe auf der Welt geben kann, die imstande ist, die Verbrechen zu sühnen, die gegen uns begangen wurden?

Nun sagst du vielleicht, dass es jetzt keine Frage von Sünde und Strafe ist, sondern dass es so eben ist, wenn Du Dein Gesicht verhüllst und die Menschen ihren Trieben überlässt? Dann

will ich Dich aber fragen, Herr, und diese Frage brennt in mir wie ein verzehrendes Feuer: Was noch, oh, sag es uns, was noch muss geschehen, damit Du Dein Gesicht vor der Welt wieder enthüllen wirst?

Ich will Dir klar und offen sagen, dass wir jetzt mehr als auf jeder früheren Stufe unseres unendlichen Leidensweges - wir, die Gepeinigten, die Geschändeten, die Erstickten, wir, die Gedemütigten, die Verspotteten, die Verlachten, die zu Millionen Umgebrachten -, dass wir jetzt mehr als je zuvor das Recht haben zu wissen: Wo liegen die Grenzen Deiner Geduld?

*Paul Badde (Hrsg.):
Zvi Kolitz, Jossel Rakovers Wendung zu Gott.
Jiddisch-Deutsch, Zürich 2004, S. 75-76*

Schriftleitung: Andrea Knauber und Dr. Jochen Kunath

Dr. Jochen Kunath, Markgrafenstr. 18 b, 79115 Freiburg. Tel.: 07 61/4 59 69-0, Fax: 07 61/4 59 69-69
Andrea Knauber, Im Brüchle 11, 76646 Bruchsal. Tel.: 0 72 57/90 30 70, Fax: 0 72 57/92 42 89

Textbeiträge senden Sie bitte an: schriftleitung@pfarrverein-baden.de

Herausgeber: Vorstand des Evangelischen Pfarrvereins in Baden e. V., Vorsitzender: Prof. Dr. Traugott Schächtele; Büro des Pfarrvereins: 76133 Karlsruhe, Reinhold-Frank-Straße 35, Tel.: 07 21/84 88 63, Fax: 07 21/84 43 36 Postfach 2226, 76010 Karlsruhe, www.pfarrverein-baden.de, E-Mail: info@pfarrverein-baden.de

Grafik und Versand: Perfect Page, Kaiserstraße 88, 76133 Karlsruhe

Gestaltung: Denise Mia Musazzi, Perfect Page; Titelzitat aus: Yad Vashem, „The Central Database of Shoah Victims' Names“; Titelbild: Mahnmal zum Gedenken an die Deportation badischer Juden in Neckarzimmern (Detail).

Foto: Andrea Knauber

Auflage: 1900 auf chlorfreiem Papier

Herstellung: Druckerei Woge, Ettlinger Straße 30, 76307 Karlsbad-Langensteinbach
