

Berlin stationiert war. 1949 entschloss er sich zum Theologiestudium, das er beim Institut Catholique in Paris absolvierte. 1954 erhielt Lustiger die Priesterweihe. Bis 1969 arbeitete er als Studentenpfarrer in Paris, von 1969 bis 1979 war er Gemeindepfarrer im XVI. Pariser Bezirk, in der Pfarrei Sainte-Jeanne-Chantal; 1979, vor zwei Jahren, wurde Lustiger zum Bischof von Orléans geweiht.« Aus der »Allgemeinen jüdischen Wochenzeitung«: »Ich bin Jude, ich bin es mit Bewusstsein. Meine Eltern haben mir den Glauben an Gott und die Achtung vor dem Nächsten mitgegeben. Für mich bilden die beiden Religionen ein Ganzes, und ich habe nie den Glauben meiner Vorfahren verraten. Für mich gibt es dazwischen keinen Bruch«, sagte der neue Erzbischof von Paris, Jean-Marie Lustiger, am Tage seiner Ernennung durch Papst Johannes Paul II. Zugleich betonte er, er sei »getauft, nicht konvertiert« . . . Geboren wurde er am 17. September 1926 als Aron Lustiger, Sohn polnischer Emigranten, auf dem Montmartre. Bis heute trägt er diesen Namen in seinen Papieren. Im Jahre 1940 wurde er von einer katholischen Familie in Orléans unter falschem Namen versteckt, und noch im selben Jahr nahm der damals 13jährige den katholischen Glauben an. Dazu muss wohl erwähnt werden, dass Lustigers Eltern Bundisten waren und ihrem Sohn aus ideologischen Gründen keinerlei jüdische Unterweisung gaben. Als Aron Lustiger konvertierte, war er weder Barmizwa geworden, noch hatte er irgendeine Beziehung zum jüdischen Glauben. Besonders seine Mutter, die 1943 nach Auschwitz deportiert wurde und dort umkam, hat jedoch seine Entscheidung weder verstanden noch gebilligt.

Wie der heutige Erzbischof Jean-Marie Lustiger die grossen Probleme seines neuen Amtes wird bewältigen können, muss sich in der Zukunft zeigen. Immerhin hat der dreifache Doktor – der Literatur, der Philosophie und der Theologie – in der Vergangenheit bewiesen, dass er auch mit extrem gegensätzlichen Meinungen, wie sie gerade in der Pariser Diözese zu finden sind, umzugehen weiss. Während der Maiunruhen von 1968 war er anerkannter Studentenpfarrer der revolutionären Studentengemeinde, später allseits beliebter Dechant an einer der traditionsgebundensten Pfarreien des Pariser Westens. Lustiger bewies eine erstaunliche Souveränität nicht zuletzt anlässlich des Bombenanschlages auf die Synagoge in der Pariser Rue Copernic im vergangenen Jahr.¹ Am Tage darauf nahm er am Schabbatgottesdienst in dieser Synagoge teil und schrieb im »Nouvel Observateur« unter anderem: »Die Haltung der Christen gegenüber den Juden enthüllt die Haltung der Christen gegenüber Christus ebenso wie gegenüber dem Heidentum, das sie in sich selbst tragen.« Und: »Wenn das jüdische Volk angegriffen wird, wird Christus verletzt.«^{2/3} Möglicherweise werden aufgrund dieser Haltung von dem neuen Erzbischof von Paris auch für den jüdisch-christlichen Dialog neue Impulse ausgehen können.

¹ S. u. S. 85 ff.

² Vgl. dazu »Nouvel Observateur«, Paris, Nr. 832, 20.–26. Oktober 1980, unter dem Titel »Les Juifs et nous Chrétiens«.

³ Vgl. Jean-Marie Lustiger: Ansprache in Heppenheim bei einem Arbeitskreis im Martin-Buber-Haus des ICCJ (s. o. S. 2). (Anm. d. Red. d. FrRu)

8 Theologische Aspekte des Holocaust

Von Dr. Yehiel Ilsar, Jerusalem*/**

Das Holocaust kann unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden, wie die ständig wachsende Literatur zu diesem Thema beweist. Das ist nicht verwunderlich, da das Holocaust einen unüberbrückbaren Abgrund zwischen den Menschen davor und danach geschaffen hat. Die Selbsterkenntnis des menschlichen Wesens, ob Christ oder Jude, unterliegt seitdem stetiger Wandlung; das Ende dieses Prozesses ist noch nicht abzusehen. Dasselbe gilt für das Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Mensch, Christ und Jude, und selbst für das Verständnis von Gott, Erlösung und Geschichte. Wir alle sind diesem Prozess des Suchens und Fragens noch immer verhaftet, in dem sich unser Denken und Überdenken der Beziehung zwischen Mensch und Mitmensch, Mensch und Gott und des Menschen Vorstellung von Gott widerspiegelt.

Hier will ich mich mit einem einzigen Aspekt des Holocaust befassen, und zwar demjenigen, der nicht selten theologische Autoritäten und Denker beschäftigte: nämlich dem theologischen Aspekt des Holocaust. Diese Abhandlung ist ein Versuch, eine gewisse Klärung über die oft gestellte Frage zu erzielen: Wo war Gott in Auschwitz? Eine Frage, die den menschlichen Verstand quälend beschäftigt, Christen wie Juden und natürlich vor allem diejenigen, die in den Todeslagern angesichts des Todes in ständiger Angst und Not leben mussten. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, werde ich darauf verzichten, entsprechende Literaturquellen zu zitieren, da ich

wohl annehmen darf, dass sie bekannt sind. Andererseits werde ich als Grundlage meiner Überlegungen ausführlich die Bibel zitieren.

In seinem erschütternden Gedicht »Ani Maamin«¹, Ein Lied, verloren und wiedergefunden (1973), zu dem Darius Milhaud die passende Musik komponierte, bringt Elie Wiesel die unsägliche Qual der Insassen der Todeslager zum Ausdruck. Hier einige Verse, mit welchen das Lied beginnt:

Er wird kommen, Ani Maamin – Uns zum Trotz, ihm selbst zum Trotz.

Er wird kommen, Ani Maamin – herausfordernd die Morgendämmerung der Verdammten, Trotzend – Der Düsternis der Friedhöfe, Trotzend den Totengräbern, so zahllos – Er wird kommen

Ani Maamin – Dieser unser Glaube, o Herr – Zwei Worte – Ein Schrei – Nur einer – Ani Maamin.

Ein Glaube durchsetzt von Gefahr – ja

Und oft todbringend – ja – Doch notwendig.

Sei seiner würdig, o Herr – Sei unserer würdig – o Erlöser,

Ani Maamin, Ani Maamin . . .

Für dich, o Herr. Mit Dir. Zu Dir.

Ani Maamin, Ani Maamin.

Höre uns, o Herr, Höre uns.

Hat Gott gehört? Wo war Gott? Aber nicht nur die Lagerinsassen fragten: Wo ist Gott? Und warteten auf seine Antwort. Die Planer und Vollstrecker der *Endlösung* mö-

* Dr. Yehiel Ilsar, vor seinem Ruhestand im Dienst des Auswärtigen Amtes Israels, u. a. Generalkonsul in Zürich, Botschafter für Israel in Ländern Südostasiens und Mittelamerikas.

** Aus: »Encounter«, Indianapolis, Indiana, USA.

¹ »Ani Maamin«: ich glaube mit vollkommenem Glauben.

gen wohl auch zynisch dieselbe Frage gestellt haben. Beide bekamen keine Antwort. Es mag wohl sein, dass einige von ihnen, sich früherer Bibelstunden erinnernd – und wenigstens zu Beginn des fürchterlichen Mordens – erwarteten, dass etwas geschehen würde gemäss Gen 9, 6: »Wer Blut des Menschen vergiesst, des Blut soll durch Menschen vergossen werden; denn nach seinem Bild hat Gott den Menschen gemacht².« Wo war Gott? Es wurden zwei diametral entgegengesetzte Antworten gegeben. Die eine: Gott ist tot. Die andere: Gott war mit uns in Auschwitz.

Wir werden uns mit beiden Antworten im Licht der biblischen Quellen befassen und untersuchen, ob sie mit den Lehren der Bibel übereinstimmen oder ob die Bibel sogar eine dritte Antwort geben kann.

Nietzsche war nicht der erste, der verkündete: »Gott ist tot.« Scholem weist in seiner Schrift »Der Golem von Prag und der Golem von Rehobot« darauf hin, dass der Tod Gottes schon in einem kabbalistischen Text formuliert wurde, der eindringlich vor der Schaffung des Golem warnt und behauptet, dass der Tod Gottes mit dessen Verwirklichung verbunden sei.

Was bedeutet »Gott ist tot«? Wenn es Gott gibt, so kann Er – nach Auffassung christlich-jüdischen Glaubens – nicht sterben. Die Vorstellung von Gottes Tod ist absurd und steht im Widerspruch zum Gottesbegriff. Andererseits besteht kein Zweifel, dass Überlebende, die das Schlagwort »Gott ist tot« benutzen, genau das sagen wollen, um ihren verlorenen Glauben an Gott, an die Existenz Gottes, zum Ausdruck zu bringen, nachdem sie jene unmenschliche Erfahrung in Auschwitz gemacht hatten, die alle religiösen und ethischen Lehren verhöhnt. Sie fühlen, es kann keinen Gott geben. Würde es ihn geben, so hätte er eingegriffen und das grösste Massaker in der Geschichte der Menschheit an denen verhindert, die »nach Seinem Bild« geschaffen worden waren. Das Morden und Verbrennen von Alten und Jungen, von unzähligen Kindern und Säuglingen, geschah, ohne dass Er Einhalt gebot, ohne dass Er wenigstens einen Wink oder Ruf tat. Welch anderer und besserer Beweise bedarf es, dass Gott nicht existiert? Wurde uns nicht gelehrt, dass derjenige, der auch nur eine Seele Israels rettet, der Welt das Heil bringt? Durch ein einmaliges Eingreifen von ihm hätten Millionen gerettet werden können. Stellte Gott nicht selbst an Abraham die rhetorische Frage: »Ist dem Ewigen etwas unmöglich?« (Gen 18, 14). War es nicht so, dass »Gott kam zu Abimelech des Nachts im Traum und sprach zu ihm: »Nun musst du sterben wegen des Weibes, das du genommen, denn sie ist einem Gatten eigen« (Gen 20, 3), und durch solches Handeln den Übergriff auf Sara verhinderte?

Leviticus (24, 17) hatte verkündet: »Wer einen Menschen erschlägt, soll selbst getötet werden.« Hier wurden Millionen gemordet, und was geschah den Mördern? Hat Gott nicht zu Kain gesagt (Gen 4, 10): »Horch, deines Bruders Blut schreit auf zu mir vom Erdboden?« Hier überflutete das Blut Millionen Getöteter die Erde, und die Sterbenden riefen zu Gott: »Höre, Israel!« Hat Er gehört und vernommen? Sie konnten nicht einstimmen in des Psalmisten Lied (Ps 118, 5-6): »Aus der Bedrängnis rief ich Jah, da erhörte mich Jah und stellte mich in einen weiten Raum. Der Ewige ist mit mir, ich fürchte mich nicht – was können Menschen mir tun?« Sie fanden keinen Beistand; sie begegneten nur Hass und Mord von Menschenhand.

Ihre Entscheidung ging noch weiter als die Ivan Karama-

sovs, der seinen Bruder Aljosha fragte: »Sag mir geradheraus: wenn du für das Jüngste Gericht zu rüsten hättest mit dem Ziel, der Menschheit endlich Glück, Ruhe und Frieden zu bringen, und der Preis dafür wäre, sagen wir, dass ein Kind zu Tode gemartert würde, nur ein kleines Kind, wenn du unter den ungerächten Tränen dieses Kindes zu rüsten hättest, unter dieser Bedingung, wäre es dir recht, das Jüngste Gericht abzuhalten? Sag es mir ehrlich, ohne Falsch.« »Nein, ich möchte nicht dieser Mensch sein«, sagte Aljosha leise. [Ich schulde diesen Gedanken Professor Thomas A. Idinopulos.]

Ähnlich müssen die Gefühle von Camus' Vater Paneloux gewesen sein, der der Pest, trotz grösster Ansteckungsgefahr, widerstand und sie energisch bekämpfte und ihr erst unterlag, als er unmittelbar das Leiden und Sterben eines kleinen Kindes miterlebte. Dostojewski und Camus stehen dem Tod eines kleinen unschuldigen Kindes bzw. einem an ihm verübten Verbrechen hilflos gegenüber und können es nicht verstehen. Beide scheinen darin das absolute Übel zu sehen, das vom Schöpfer abgewendet werden sollte, aber nicht wird. Warum nicht?

Weitere Fragen, jede einzelne berechtigt, die in den Todeslagern aufgeworfen und unbeantwortet blieben, verstärkten nur die Agonie der Fragenden. Als Abraham Gott fragte: »Willst du gar den Gerechten mit dem Frevler hinraffen?«, zeigte Gott sich bereit, Sodom »wegen zehn« (Genesis 18, 23.32) nicht zu zerstören. Sodom wäre gerettet worden, wenn es wenigstens zehn Gerechte gegeben hätte. Waren unter den Millionen Massakrierten nicht unzählige gerechte Männer und Frauen? Wurden nicht die Gerechten und Frommen mit unter den sechs Millionen umgebracht? Was kann Davids Lied einem Juden im Todeslager bedeuten, der jeden Augenblick mit seiner Vergasung rechnen muss? »Des Ewigen Augen sind auf die Gerechten gerichtet und Seine Ohren auf ihr Schreien« (Ps 34, 16). »Sie schreien, und der Ewige hört, aus allen ihren Nöten rettet Er sie« (Ps 34, 17). »All seine Gebeine hütet Er, dass nicht ein einziges von ihnen gebrochen wird« (Ps 34, 20). Sah der Herr das Brennen Seiner Gerechten in den Öfen, sah Er sie um ein Quentchen Luft kämpfen in den Gaskammern, lauschten Seine Ohren ihren gequälten Schreien? Erlöst wurden sie, aber nicht durch Gott, sondern durch einen schrecklichen Tod. Kein Zeichen, keine Antwort, und nur wenige Knochen blieben ungebrochen. Was kann es anderes bedeuten, als dass der Psalm nicht den Tatsachen entspricht. Es gibt keinen Gott, dessen Augen über dem Menschen, sei er Missetäter oder Heiliger, wachen.

Wie ist dieser gigantische Massenmord mit Davids Lied in Einklang zu bringen? »Dir kann nichts Böses widerfahren – noch eine Plage Deinem Zelt nahen – denn er wird Seine Engel zu Dir entbieten – auf allen Deinen Wegen Dich zu hüten« (Ps 91, 11). Wo waren seine Boten, als in den Todeslagern Alte und Junge, Eltern und Kinder verhungerten, vergast und verbrannt wurden? Wo ist die Antwort? Waren alle sechs Millionen, die im Holocaust umkamen, Sünder, so dass Maimonides recht haben könnte, wenn er in seinem 11. Hauptsatz erklärt: »Ich bin im festen Glauben, dass der Schöpfer, gepriesen sei Sein Name, die Befolger Seines Gesetzes behütet und die Übertreter Seines Gesetzes bestraft.«

Die Frommen und Gerechten, alle, die das Gesetz befolgten, erlitten das gleiche Schicksal wie die mit Absicht und Vorsatz Sündigenden und die Atheisten. Angesichts dieser Tatsachen gibt es nur eine einzige rationale Schlussfolgerung: Es gibt keinen Gott; alles, was geschieht, geschieht zufällig. Der Zufall, und nicht Gott, regiert die Welt. Der einzig wahre Gläubige ist der Atheist, der an den Zufall Glaubende. In diesem Sinn ertönt Wiesels

² Zur Übers. vgl. N. H. Tur-Sinai (H. Torcyner): Die Heilige Schrift, Jerusalem 1954, sowie die Textbibel in der Übersetzung von E. Kautzsch, Tübingen 1906.

Chor: »Nichts im Himmel, nichts auf Erden, Ani Maamin. Nichts zuvor – Nichts danach – Ani Maamin. – Juden, ihr müsst sterben, – Für Worte – Heilige Worte – Verfluchte Worte – Erstickte Worte, Ihr müsst sterben ohne Laut – davongehen ohne Gebet, Amen sagend.«

Aber bietet der Zufall, die Zufälligkeit im Leben, eine befriedigende Antwort in einer Welt, in der das Gesetz von Ursache und Wirkung herrscht? Dieser offensichtliche Widerspruch muss gelöst werden, wenn man die Zufall-im-Leben-Theorie als gültig ansehen soll. Eine Antwort ist von den Atomphysikern gegeben worden, die gezeigt haben, dass beschleunigte atomare Teilchen sich frei bewegen, das heisst, dass ihre Bewegung im Raum nicht vorherbestimmbar ist. Wenn dem so ist, gibt es Bereiche, in denen das Gesetz von Ursache und Wirkung nicht existiert oder, mit anderen Worten, es gibt Bereiche, in denen das Gesetz von Ursache und Wirkung herrscht, und andere, in denen der Zufall regiert.

Der 11. Hauptsatz des Maimonides kann bei näherer Betrachtung in einem vereinfachten Satz Ausdruck finden: dass der Herr Befolger Seines Gebotes belohnt und Zuwiderhandelnde bestraft. Erinnert dies nicht an das Gesetz von Ursache und Wirkung, wobei das Einhalten des Gesetzes die Ursache ist und das Wohlergehen des Befolgers die Wirkung? Sind fromme Taten und ihre Auswirkungen vergleichbar der Ursache und Wirkung bei gewissen physikalischen oder chemischen Aktionen und Reaktionen? Ist diese religiöse Konzeption nichts anderes als die Übertragung eines physikalischen Prinzips in die Religion? Mag es sein wie es will, moderne Physik hat erbracht, dass das Gesetz von Ursache und Wirkung nicht universell anwendbar ist.

Ich fürchte, ich führe hier eine Lesart des »Wunders« ein, die der allgemeinen Auffassung der Wissenschaft und modernen Theologie widerspricht. Dabei möchte ich mich auf die ausgezeichnete Arbeit »Wunder und Tod der Gott-Theologie« von Professor Thomas A. Idinopulos beziehen. Seiner Ansicht nach wurden Wunder im Neuen Testament als »Zeichen von Gottes Macht, Autorität, Urteil, Gnade und Grund« aufgefasst. Ich glaube, wir können die gleiche Auffassung für die Wunder, die im Alten Testament erzählt werden, akzeptieren. Idinopulos sagt: »Die Verfasser der Bibel, sowohl im Alten als auch im Neuen Testament, verstanden die wundersamen Begebenheiten nicht als Eingriffe in die natürliche Ordnung. Gott war überall, in allen Dingen, und die wundersamen Ereignisse waren einfach tiefste Manifestationen seiner Omnipräsenz und Omnipotenz.« Offenbar sieht Idinopulos nicht, dass gerade weil die Menschen der Bibel und deren Verfasser die Wunder als »Eingriff in die natürliche Ordnung« verstanden, ihnen eben dieser Eingriff in die natürliche Ordnung die Omnipotenz Gottes bewies. Wenn wir bei Josua (10, 12) lesen: »Halt, Sonne, an in Gib'on«, so wurde das Ereignis berichtet wegen Gottes Eingreifens in die natürliche Ordnung. Dies wird ausdrücklich erwähnt (10, 14): »Und es hat weder früher noch später einen Tag gegeben, dass der Ewige hörte auf eines Mannes Stimme; denn der Ewige kämpfte für Israel.« Im Hinblick auf die Tatsache, dass die »natürliche Ordnung« der physikalischen Welt nicht länger allein auf dem Gesetz von Ursache und Wirkung beruht, müssen wir die Behauptung, dass Wunder nicht geschehen können, weil sie den Naturgesetzen widersprechen, neu überdenken. Bis vor kurzem wurde die Tatsache, dass das Neutrino, das weder Masse noch elektrische Ladung besitzt, ungehindert feste Materie durchdringt und dabei keine Spuren zurücklässt, als unmöglich angesehen. Können wir nicht entsprechend annehmen, dass Geschehnisse, die früher als Wunder betrachtet wurden, im Bereich des

Möglichen liegen. Dies bedeutet nicht, dass Wunder tatsächlich geschehen. Wir wissen jedenfalls, dass sie weder in Auschwitz noch in Treblinka eintraten. Die Unzähligen in den Todeslagern, wider alle Hoffnung hoffend, erlebten keine Wunder, weil es, wie sie folgerten, keinen Gott gibt.

So oder ähnlich ist die Antwort vieler, die in Auschwitz oder in anderen Lagern waren, und auch von vielen warmherzigen Menschen, die durch Identifizierung mit den Elenden in den Todeslagern ähnliche Erkenntnisse erfuhren und sich Gottes Schweigen nicht anders erklären können als durch Seine Nichtexistenz. Es ist klar, dass diese Einstellung unvereinbar ist mit den Lehren der Bibel vom »lebendigen Gott«. Wir sollten jedoch diese Gott-ist-tot-Schlussfolgerung nicht verwechseln mit der gleichlautenden Behauptung radikaler Theologen. Theologe zu sein und zu konstatieren, dass Gott tot ist, ist zweifellos ein Widerspruch in sich. Deshalb müssen Theologen, die behaupten, Gott ist tot, wohl etwas anderes meinen. Einer der freimütigsten jüdischen Vertreter dieser theologischen Denkweise, Richard L. Rubenstein, sagt sehr deutlich in seinem Essay-Band »After Auschwitz« (S. 151): »Eigentlich kann kein Mensch behaupten, dass Gott tot ist. Wie können wir das wissen? Trotzdem sehe ich mich genötigt zu sagen, dass wir in der Zeit von »Gottes Tod« leben«; und er fährt fort (S. 152): »Ich meine, dass die Bande, die Gott und Mensch, Himmel und Erde zusammenhalten, zerrissen sind. Wir befinden uns in einem kalten, schweigenden, gefühllosen Kosmos, ohne Beistand einer zielgerichteten Kraft jenseits unserer eigenen Möglichkeiten. Was sonst kann ein Jude nach Auschwitz über Gott sagen?«

Nun, nicht alle Juden würden Rubenstein zustimmen, und sehr viele opponieren diese Denkweise und behaupten, dass es den lebendigen Gott gibt, und sprechen sogar von Wundern. Wir erinnern an Ben Gurions Ausspruch: »Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist.« Viele unserer israelischen Landsleute sind überzeugt, dass ihnen in unseren Kriegen Wunder widerfahren sind und sehen sogar in der Existenz des Staates Israel ein Wunder. Rubensteins Credo ist (S. 237, 238): »Es ist gewiss möglich, Gott als ursprünglichen Grund des Seins zu verstehen, aus dem wir hervorgehen und in den wir zurückkehren. Ich glaube, dass die Annahme eines solchen Gottes sogar in der Zeit von Gottes Tod unvermeidlich ist. Der Gott, der der Grund allen Seins ist, ist nicht der transzendente Gott des patriarchalischen Monotheismus. Obwohl immer noch viele an jenen Gott glauben, tun sie es unter Ausserachtlassung der Fragen nach Gott und menschlicher Freiheit und nach Gott und menschlichem Bösen.« Wir werden später zeigen, dass diese Sichtweise, Gott als Grund allen Seins aufzufassen, eine zusätzliche Antwort auf die Frage: Wo war Gott in Auschwitz? ermöglicht.

Die zweite Antwort auf die Frage, die wir nun untersuchen wollen, ist, im weiteren Sinne, ein Wunder in sich. Trotz Auschwitz und nach Auschwitz hat sich der Glaube an Gott um kein Jota geändert. Der Psalmist vor Tausenden von Jahren sang über eine ähnliche Erfahrung (Ps 44, 23): »Für dich ja liessen wir uns würgen alletag / erachtet wie die Schafe an der Schlachtbank. / Wach auf, was schläfst du, Herr? / Erwach, verwirf doch nicht für immer!« Zu sterben »für die Sanktifikation Gottes« ist für einen Juden kein ungewöhnliches Ereignis. Zu sterben, um den Namen des Herrn zu heiligen, hat über die Jahrhunderte hinweg den Glauben an Gott lediglich gestärkt und vertieft. Es ist Gott, der willentlich leiden lässt. »Du führst den Menschen zum Staub zurück« (Ps 90, 3). Deshalb mag der Mensch flehen: Erfreue uns so viele Tage, wie Du uns gepeinigt hast, so viele Jahre, wie wir im Unglück

gelebt haben. Andererseits heisst es, dass Leiden verursacht werden durch Sünden gegen Gottes Gebote, durch ihr vorsätzliches Übertreten. Gott straft Sein Volk, um das Böse, das von ihm verübt wird, zu vergelten. Die Leiden des Menschen werden durch ihre Sünden verursacht. Der Glaube an Gott ist unverrückbar wie ein Fels, wie präzise in Maimonides' 1. Lehrsatz formuliert wird: »Ich glaube voller Vertrauen, dass der Schöpfer, gepriesen sei Sein Name, der Schöpfer und Lenker aller Schöpfung ist, und nur Er tat, tut und wird alles tun.«

Ist Gott demnach verantwortlich für die Todeslager und für all das, was in ihnen geschah? Gott bewahre! Nein, die Verantwortung liegt beim Menschen. Die Bestrafung ist die Folge, das Resultat der bösen Taten, die von ihm verübt wurden. Gott straft nur, um das Übel zu vergelten. Gott sendet Seine Propheten, um die Menschen zu warnen, aber sie hören nicht und fahren fort, Böses zu tun. Neh 9, 30–31 sagt: »Du ertrugst sie viele Jahre und warntest sie mit deinem Geist durch deine Propheten – aber sie hörten nicht auf Dich. Da gabst Du sie in die Hand der Völker der Länder. Aber in Deinem grossen Erbarmen vernichtetest Du sie nicht vollständig und verliessest sie nicht, denn ein gnädiger und barmherziger Gott bist Du.« Vers 33 gibt zu: »Du aber bist gerecht in allem, was über uns gekommen ist; denn Du hast Treue geübt, wir aber haben gefrevelt.« Gott greift nicht ein, er lässt dem Menschen seinen freien Willen und lässt ihn entsprechend handeln, aber der Mensch muss die Verantwortung tragen für all seine Taten, wenn der Tag des Gerichts kommt.

Es scheint, dass der Mensch andauernd in Schuld lebt, selbst wenn er sich seiner Sünde nicht bewusst ist. Esra bekennt (9, 7): »Seit den Tagen unserer Väter sind wir in grosser Schuld bis auf diesen Tag, und wegen unserer Vergehen wurden wir, unsere Könige, unsere Priester in die Hand der Könige der Länder gegeben, zum Schwert, zur Gefangenschaft, Plünderung und Beschämung des Angesichts, wie es diesen Tag geschieht.«

Die Sünde, auf die am häufigsten hingewiesen wird, ist der Bruch des Bundes, d. h. die Anbetung anderer Götter und die Missachtung der Gesetze Gottes. Entsprechend erinnert uns der Deuteronomist (7, 9–10): »So erkenne denn, dass der Ewige, dein Gott, Gott ist, der treue Gott, der da bewahrt den Bund und die Gnade denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, bis zu tausend Geschlechtern, der aber jeden von denen, die ihn hassen, an seiner eigenen Person die Vergeltung erfahren lässt, indem er sie vertilgt.« Auch wenn wir die Worte des Deuteronomisten akzeptieren, quält uns weiterhin, dass Millionen von unschuldigen Säuglingen und Kindern in den Todeslagern umkamen: Tamim, Tsadikim, Hasidim.³

Die Katastrophe des Holocaust ist unglücklicherweise nicht die erste, die das jüdische Volk heimsuchte und die Grundlage von Glaube und Existenz für einige vernichtete, für viele gefährdete, aber keineswegs den Glauben aller an Gott auslöschte. Das Gleiche gilt vermutlich für die Zeit nach der Zerstörung des Tempels 586 v. und 70 n. Chr. Wir können uns vorstellen, was es den Israeliten bedeutet haben muss, das Haus Gottes zerstört zu sehen, wo Generationen von Priestern immer wieder ausgerufen haben: »Volk des Herrn, im Namen Dessen, der in dem grossen und heiligen Haus weilt, höre.«

Man kann mit Sicherheit annehmen, dass viele fragten, »hatte Er keine Macht, die Zerstörung abzuwenden, gab es einen Gott, der stärker war als der Herr? Vielleicht irrten wir uns, an Ihn zu glauben und Ihm zu trauen.« In der Folge haben sicher viele den Herrn verraten und sich an-

deren Göttern zugewandt. Nur einige Zehntausend kamen zurück mit Esra und Nehemia. Sie fanden den Glauben an den Gott Abrahams und Moses' beinahe geschwunden unter den Israeliten, die der Gefangenschaft entgangen und in Judäa geblieben waren. Dies muss der Grund sein, dass Esra nachdrücklich die Bezeichnung von dem, »der aus der Gefangenschaft kam«, verwendet (Esra 3, 8; 6, 19–21; 8, 35; 10, 7–8). Nur einmal erwähnt Esra andere Juden, als er von jenen spricht, die am Passah-Mahl teilnahmen (6, 21): »Und es assen die Kinder Jisraël, die aus der Verbannung zurückgekehrt waren, und alle, die sich von der Unreinheit der Heiden zu ihnen abgesondert hatten, um dem Ewigen, dem Gott Israëls, zu folgen.«

Man kann annehmen, dass »jeder, der sich von der Unreinheit der Heiden des Landes abgesondert hatte, um dem Ewigen, dem Gott Jisraëls, nachzugehn« (Esra 6, 22), keine anderen sein können als jene Israeliten, die in Judäa zurückgeblieben waren, weiter an den Herrn glaubten oder bereut hatten und sich dem alten Gott Abrahams wieder zuwandten.

Ezechiel teilt in den Kapiteln 8 und 9 die Auffassung, dass eine israelitische Bevölkerung in Jerusalem zurückgeblieben war, von der ein beträchtlicher und gesellschaftlich bedeutender Teil zu Götzendienern geworden war: Frauen, die über den Tod von Tammus weinten; Männer, die in dunklen Räumen Götzen beweihräucherten; andere, die die Sonne anbeteten.

Es scheint, dass, obwohl man Götzen Opfer darbrachte, die Bevölkerung Jerusalems überzeugt war, Jerusalem und der Tempel seien geschützt. Sie waren sicher, dass ihnen und dem Tempel nichts geschehen würde. Ich zitiere Ps 87, 1–3: »Seine Fundamente sind die heiligen Berge. Der Ewige liebt die Tore Zions mehr als alle anderen Wohnstätten Jakobs. Herrliche Dinge werden von dir erzählt, du Stadt Gottes. Sela.«

Jeremia (7, 4–14) versuchte, dieses Vertrauen zu erschüttern, aber ohne Erfolg. Das Volk wollte ihm nicht glauben. Sie konnten sich nicht vorstellen, dass dem Haus des Allmächtigen Gottes etwas Böses widerfahren könne. Gewiss, wie könnte er zulassen, dass Sein Haus zerstört würde. Als das Unvorstellbare aber geschah, muss ein tiefer Schock die Menschen ergriffen und das Gottvertrauen vieler zerstört haben. Kein Wunder daher, dass die Leute, als Jeremia sie zu überzeugen versuchte, Judäa nicht zu verlassen, um nach Ägypten zu ziehen, ihm antworteten (44, 16–17): »Das Wort, das du zu uns im Namen des Ewigen gesprochen hast, wollen wir nicht hören. Vielmehr wollen wir tun, wie wir gesagt haben, nämlich der Himmelskönigin Weihrauch brennen und ihr Trinkopfer spenden, so wie wir es getan haben, wir und unsere Väter...« Um ihre Entscheidung zu rechtfertigen, argumentieren sie (44, 18): »Aber seitdem wir aufhörten, der Himmelskönigin zu räuchern und ihr Gusspenden zu giessen, haben wir Mangel an allem und schwinden durch Schwert und Hunger dahin.«

Wir erfahren hier, dass die Bewohner Jerusalems während der Belagerung der Stadt anscheinend ihre Götzenopfer eingestellt hatten. Aber trotzdem wurden Jerusalem und der Tempel verurteilt und zerstört. Die Rückkehr zum Herrn zeitigte keinen positiven Effekt. So gelangten sie zu der Ansicht, dass Gott hilflos war, und zogen die Konsequenzen. Sie wandten sich wieder dem Götzendienst zu und gingen dem Gottesvolk vermutlich verloren.

Die Katastrophe der Tempelzerstörung hatte den Glauben eines beträchtlichen Teils des Volkes, das die physische *Vernichtung* überlebt hatte, zerstört. Aber das Volk und sein Glaube lebten weiter. Derselbe Jeremia, der dem Volk schwere Vorwürfe gemacht hatte, war auch derjeni-

³ Unschuldige, Gerechte, Fromme.

ge, ihm zu versichern, dass Gott trotz all seiner Sünden mit ihm sei und es nicht völlig zugrunde gehen lassen würde (46, 28). »Du, fürchte nicht, mein Knecht Jaakob, ist des Ewigen Spruch, denn ich bin mit dir. Denn ich mache garaus allen Völkern, unter die ich dich verstossen, doch dir mach ich nicht garaus. Vielmehr will ich dich mit Mass züchtigen, aber ganz ungestraft will ich dich nicht lassen.« »Doch dir mach ich nicht garaus« hatte das Volk oft genug erlebt, und Israel als solches überlebte und glaubte an Gott. Schon bei den ersten Schritten seiner Volkwerdung kam es zu einer festen Verankerung dieses Glaubens, der in den eindrucksvollsten Farben geschildert wird. Man sollte versuchen, sich realistisch vorzustellen, was es für einen Menschen vor etwa 4000 Jahren bedeutet haben muss, ohne Zögern dem Befehl zu gehorchen, alle Familienbande zu zerreißen, alle Sicherheit aufzugeben – die ökonomische, soziale und sogar die physische Sicherheit – und in eine unbekannte Wüste und bedrohliche Wildnis aufzubrechen.

Die Schrift sagt einfach (Gen 12): »Zieh du aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und vom Haus deines Vaters nach dem Land, das ich dir zeigen werde«, und dies alles für etwas, das man als das vage Versprechen oder Vorhaben eines bis dahin unbekannten Gottes erachten muss. »Und ich will dich zu einem grossen Volk machen.« Aber Abraham folgte jenem Ruf und allen anderen Forderungen. Laut Hasal war Abraham zehn Prüfungen unterworfen, die er alle erfolgreich bestand. Was veranlasste Abraham, all dieses zu tun, wenn nicht der unerschütterliche Glaube an den Einen Gott?

Zweifellos war die schwerste Prüfung, die Abraham bestehen musste, Gottes Befehl, seinen einzigen Sohn und Erben zu opfern. Hat Abraham bei der Entscheidung, diesen unglaublichen Befehl auszuführen, geschwankt oder nicht? Der Rambam erwägt, was es Abraham bedeutet haben mag, diesem Befehl Gottes zu gehorchen, ohne den Bruchteil einer Sekunde zu zögern. »Nach Hoffnungslosigkeit erzeugte er einen Sohn – er gab alles auf, was er erhofft hatte und stimmte zu, ihn zu schlachten, ohne Belohnung zu erwarten oder Strafe zu fürchten, er ging drei lange Tage, um ihn zu schlachten« (*Guide of the Perplexed*, III, 24).

Nachmanides fragt, warum der Allmächtige so weit ging, Abraham diese extreme Prüfung aufzuerlegen und von ihm die Opferung Isaaks forderte. Wusste Er in Seiner Allwissenheit nicht, dass Abraham sich allen Forderungen fügen würde, sogar diesem absurden Opfer? Nachmanides antwortet:

Ich glaube, dass die Prüfung gerechtfertigt ist, weil der Mensch seine Taten in voller Willensfreiheit ausübt. Der Geprüfte wird zustimmen oder auch nicht, die geforderte Tat, die Prüfung, auszuführen, aber Gott, der ihn erprobt, fordert von ihm, zur Verwirklichung zu schreiten, um ihn für die gute Tat belohnen zu können und nicht nur für die gute Absicht. Um es klar zu verdeutlichen, der Herr stellt den Frommen auf die Probe, wohl wissend, dass der Fromme sich Seinem Willen fügt, aber damit dieser seine Rechtfertigung zeigen kann, wird Er ihn der Prüfung aussetzen. Der Herr wird nicht den Veruchten prüfen, der nicht horchen wird. Dies beweist, dass alle im Pentateuch erwähnten Prüfungen zum Guten des Geprüften reichen (*Hebrew edition of Rambam's Exegesis of the Pentateuch*, Vol. 1, S. 125, Publishing House of Rabbi Kook, Jerusalem, 9th edition, 1976).

Die Antwort des Nachmanides unterscheidet zwischen dem guten Willen und seiner Ausführung, der guten Tat.

Die vollbrachte Tat ist etwas anderes als die beste aller Absichten. Dies erhellt, was Gott zu Abraham nach der Tat sagt (Gen 22, 16–17): . . . »Bei mir habe ich geschworen, ist der Spruch des Ewigen, dass, weil du solches getan und deinen einzigen Sohn nicht geweigert hast, ich dich segnen will . . . dafür, dass du meiner Stimme gehorcht hast.«

Nachmanides interpretiert dies: »Weil du solches getan hast« (Gen 22, 16) folgendermassen: »Es ist eine gegebene Zusicherung, dass keine Sünde die vollständige Vernichtung seiner Abkömmlinge verursacht oder sie ohne Rettung in die Hände ihrer Feinde fallen lässt. Dies ist ein klares Versprechen der Erlösung, die uns zuteil werden wird.« Wir stellen fest, dass Gott zu Anfang der Anrede sagt: »weil du solches getan hast«, und am Ende: »dafür, dass du meiner Stimme gehorcht hast«. Zweimal bezieht Gott sich auf die gleiche Sache; erst im Hinblick auf die Tat und dann im Hinblick auf den Gehorsam. Die Tat zählt mehr als der Entschluss, Folge zu leisten, »wir werden tun und gehorchen«.

Das so oft erwähnte Versprechen Gottes und die unzerstörbare Beziehung zwischen Ihm und Seinem Volk kommen besonders klar zum Ausdruck bei Jes (44, 21): »Des denke, Jaakob und Israel, weil du mein Knecht; / hab dich gebildet / du bist mein Knecht / bleibst, Israel, mir unvergessen!«

Das Vertrauen auf Gottes Verheissung führt den Gläubigen immerdar, und nichts, was geschieht, kann dieses Vertrauen erschüttern. Der Glaube ist der Boden, auf dem das Vertrauen des Gläubigen sich gründet; er wird zu Augen, Ohren, Verstand; kurz gesagt, er bildet a priori den Verständnis- und Bedeutungsrahmen, innerhalb dessen alle Ereignisse gesehen werden. Oder wie Kierkegaard es ausdrückt: Vertrauen zu haben bedeutet die Kraft zum Glauben trotz aller äusseren Vorkommnisse. Sublimen Ausdruck dieses Vertrauens in Gott, in seine Gerechtigkeit, in Erlösung und Rettung, gab Salomo ibn Gabirol in seinem Keter Malhut: »Wenn ich nicht auf Deine Gnade hoffe, wer, wenn nicht Du, wird Mitleid mit mir haben. Wenn Du mich töten willst, werde ich auf Dich warten; wenn Du mich quälen willst, werde ich von Dir zu Dir fliehen. Ich werde mich in Deinen Schatten retten vor Deinem Zorn. Mit Deinen Gnadenbröseln will ich mich begnügen, bis Du Mitleid mit mir fühlst.«

Wer sagt: »Wenn Du mich töten willst, werde ich auf Dich warten, . . . ich werde von Dir zu Dir fliehen«, für den ist Sinn und Verständnis des Lebens, seines Anfangs und Endes, seines Grundes, Zieles und Zwecks auf Gott gegründet. Solche Menschen kommen aus jeder Krise und Erfahrung gestärkt im Glauben hervor. Gott war in Auschwitz, er erlitt die Leiden aller Leidenden. Er litt mit seinen Kreaturen: »Er tröstet in Bedrängnis« (Aboth 2, 8). Buber, einmal nach einer Erklärung gefragt, wie es möglich sein konnte, dass Gott während des gesamten Holocaust in Schweigen verharrte, wie Er es geschehen lassen konnte, antwortete: »Gott wandte sein Gesicht ab.« Was bedeutet dies? Ist es denkbar, dass Gott sein Gesicht abwendet und dann nicht weiss, was in der Welt seiner Schöpfung geschieht? Dies kann nicht gemeint sein! Oder ist Gottes Verbergen seines Gesichtes, wie einige meinen, die Voraussetzung für des Menschen freien Willen? Mir scheint, dass diese Erklärung nicht in Übereinstimmung mit der Konzeption der Akedah und dem grundlegenden Konzept des Judentums ist, nämlich dass der Mensch über einen freien Willen verfügt, ohne den die Erfüllung der Gesetze und die Antwort am Sinai »wir werden tun und gehorchen« ihren Sinn verlieren. Des Menschen freier Wille ist nicht abhängig von Gottes Verbergen seines Gesichtes.

Die Bedeutung des Verbergens seines Gesichtes wird durch den Vergleich von mehr als dreissig verschiedenen Stellen in der Bibel, an denen dieser Ausdruck verwendet wird, klargestellt. Das »Verbergen seines Gesichtes« geschieht jedesmal, wenn das Volk oder ein einzelner gegen Gott sündigen. Die Sünde besteht vorwiegend in Götzendienst. Gottes Zorn entflammt und Er bestraft den Sünder. Hier ist ein Beispiel von vielen: »An jenem Tag wird mein Zorn über sie aufflammen, und ich werde sie verlassen und mein Angesicht vor ihnen verbergen. Und sie werden vertilgt werden, und viele Übel und Drangsale werden sie treffen, dass sie an jenem Tag sprechen werden: ›Ist's nicht, weil mein Gott nicht in meiner Mitte ist, dass mich diese Übel getroffen haben?‹ Ich aber werde mein Angesicht verbergen an jenem Tag ob all des Bösen, das sie getan, da sie sich anderen Göttern zuwandten« (Deut 31, 17–18).

Die Konsequenz des Verbergens seines Gesichtes wird deutlich in dem Lied »Horcht auf, ihr Himmel . . .« nach der Zeile: »Ich will mein Angesicht vor ihnen bergen, will sehen, was ihr Ende sein wird« (Deut 32, 20). Die darauffolgenden Verse sind lebendiger Ausdruck dafür, was geschieht, wenn Gott sein Gesicht abwendet. Dies macht auch Hiobs Ausruf verständlich (13, 24): »Warum birgst du dein Antlitz / hältst mich für deinen Feind?« Nur Missgeschick, Elend und Unglück können eintreten, wenn Gott sein Gesicht abwendet. Vielleicht hatte Buber dies im Sinn, als er die Frage betreffs des Holocaust beantwortete. Micha (3, 4) sagt uns, dass Gott sein Gesicht abwendet, wenn die Führer Israels soziales Unrecht tun und jeglicher Gerechtigkeit bar sind; dann sendet er ihnen Strafe: »Dann werden sie zum Ewgen schrein / doch Er erhört sie nicht. Er birgt sein Antlitz ihnen / zu jener Zeit / weil Arges sie getrieben.«

Wurde etwa das Wehgeschrei in Auschwitz nicht gehört, weil Gott sein Gesicht abgewendet hatte? Gott lässt Ezechiel (39, 24.28–29) die Menschen trösten und ihnen ankündigen: »Wegen ihrer Unreinheit und ihren Missetaten tat ich's ihnen und barg mein Antlitz vor ihnen. Da sollen sie erkennen, dass ich, der Ewige, ihr Gott bin, indem ich sie verschleppte unter die Heiden, aber nun sie heimhole in ihr Land und keinen von ihnen dort mehr zurücklasse. Ich will fortan auch nicht mehr mein Antlitz vor ihnen verbergen, da ich meinen Geist ausgegossen über das Haus Israel.«

Das Vertrauen des Gläubigen auf Gott, vor und nach dem Holocaust, bleibt intakt. Wiesel lässt den Chor singen (S. 105):

Ani maamin, Abraham, trotz Treblinka,
 Ani maamin, Isaak, wegen Belsen,
 Ani maamin, Jakob, wegen und trotz Majdanek,
 Tot umsonst, tot für nichts,
 Ani maamin.
 Betet Menschen, betet zu Gott, gegen Gott.
 Für Gott. Ani maamin.
 Ob der Messias kommt, Ani maamin,
 Oder ob er verspätet kommt, Ani maamin.
 Ob Gott schweigt oder weint,
 Ani maamin.
 Ani maamin wegen seiner, trotz seiner,
 Ich glaube an Dich, selbst gegen Deinen Willen.
 Selbst wenn Du mich strafst, weil ich an Dich glaube.
 Gesegnet sind die Narren, die ihren Glauben hinaus-schreien,
 Gesegnet sind die Narren, die fortfahren zu lachen,
 Die den Mann verhöhnen, der den Juden verhöhnt,
 Die ihren Brüdern helfen zu singen, noch und noch
 und noch,
 Ani maamin.

Ani maamin beviat ha-Mashiah
 Veaf al pi sheyitameha,
 Akhake lo bekhlo yom sheyavo,
 Ani maamin.⁴

Ich gelange nun zu dem Punkt, der eine dritte Antwort auf die Frage geben kann: Wo war Gott in Auschwitz? Die ganze jüdische Geschichte hindurch erlebte das Volk unsägliches Leiden. Der Psalmist klagt: »Dein Volk, o Ewiger, zerschlagen sie« (Ps 94, 5) und fragt: »Wo ist Gott, der dies geschehen lässt?« (Ps 79, 10): »Warum sollen die Heiden sagen, ›wo ist ihr Gott?‹« Diese Frage war nicht allzu beunruhigend, weil immer die Auffassung bestand, dass die Sünde des Volkes, ob durch das Kollektiv oder durch das Individuum verübt, Strafe nach sich zieht. Wenn es nicht die eigene Sünde ist, dann ist es zweifellos die der Väter oder Vorväter, »Denn Gott straft die Schuld der Väter an den Kindern bis zum dritten und vierten Geschlecht« (Ex 20, 5).

Aber wie lässt sich die nicht selten anzutreffende Tatsache erklären, dass der Sünder gegen Gott und der Übertreter einiger oder aller Gesetze Gottes in Frieden existiert und ein gutes Leben hat, was den Psalmisten zu der Frage veranlasst (Ps 94, 3): »Bis wann die Bösen, Ewiger / bis wann solln sie, die Bösen, jubeln?« Stimmt die Erfahrung des Holocaust überein mit Jes (3, 10–11): »Sprecht. Der Gerechte wohl ihm! / Weil ihrer Taten Frucht sie essen. / Weh ihm, dem Frevler, schlimm! / Denn seiner Hände Lohn wird ihm geschehn.«

Die Gewichtigkeit der Zweifel an dieser Auffassung wurde an Hiobs Leiden aufgezeigt, »der Mann, der ohne Fehl war und aufrecht, der Gott fürchtete und das Böse scheute«. Hiobs Reaktion auf das plötzliche Missgeschick, das ihm widerfuhr, ist in seinem Vertrauen auf Gott, ähnlich dem Abrahams anlässlich der Akedah, begründet. Abraham antwortet Isaak (Gen 22, 8): »Gott wird sich ein Lamm zum Hochopfer ansehen, mein Sohn.« Und Hiob sagt ergeben (1, 21): »Der Ewge gab, der Ewge nahm / des Ewigen Name sei gepriesen.« Befallen von einer schrecklichen Hautkrankheit, begegnet er den Vorwürfen seiner Frau mit der Frage (2, 10): »Solln das Gute wir von Gott empfangen / das Böse nicht?«

Seine Freunde, die ihn zu trösten kommen, versuchen Hiob zu überzeugen, dass er, wenn auch unwissentlich, gegen Gott gesündigt haben muss. Seine furchtbaren Leiden müssen Bestrafung für Sünde sein. Sie fragen »wer kam je schuldlos um, und wo wurden je die Redlichen vernichtet?« (Hiob 4, 7). Sie raten ihm, er soll sich Gott wieder zuwenden – obwohl Hiob nie seinen Glauben an Gott verloren hatte – und um Gnade flehen, denn es ist das über den Sünder gebrachte Unglück, welches ihn zur Reue führt. Hiob weist die Möglichkeit von Sünde zurück, ist aber bereit zu bekennen (7, 20), »Gesündigt hab ich? Was tat dir ich, Menschenhüter?« (7, 21) »Und warum willst du meine Schuld mir nicht verzeihn / und tilgst nicht mein Vergehn?«

Hiob bittet darum, zu sterben, aber sein Flehen wird nicht erhört. Hiob fasst seine und der Menschheit schmerzliche Erfahrung zusammen: »Ob Gut, ob Böse – er vernichtet« (Hiob 9, 22). Tsadik⁵ und Rasha⁶ erleiden dasselbe Schicksal. Wie können wir das verstehen? Wo ist die Gerechtigkeit?

Zophar aus Naama versucht Hiob zu beruhigen, gelangt aber lediglich zu einer allen Menschen geläufigen Grundwahrheit: »Willst du der Gottheit Grenzmass finden?« (Hiob 11, 7). Hier kommen wir meiner Ansicht nach zu

⁴ In Übertragung: Ich glaube fest an das Kommen des Messias, wenn er auch verspätet kommt, und wenn er auch nicht kommen wird an jenem Tag, glaube ich trotzdem.

⁵ Hebr.: Der Gerechte. ⁶ Hebr.: Der Übeltäter

dem zentralen Punkt des Buches Hiob. Es wird unmissverständlich ausgesprochen, dass zwischen Mensch und Gott ein unüberbrückbarer Abgrund besteht. Der transzendente Gott bleibt immer in der Transzendenz. Der Mensch weiss von Gott, glaubt an ihn, traut ihm, setzt Vertrauen in ihn, aber was weiss er letztlich mehr – wenn es Wissen ist – als dass Gott der unerschaffene Schöpfer des Universums ist. Was der Mensch von ihm zu wissen glaubt und die Weise, wie Gott in der Heiligen Schrift dargestellt wird, ist nichts anderes als eine menschliche Projektion, eine anthropomorphe Vorstellung, die der Mensch sich vom Nicht-Erkennbaren gemacht hat. Die Attribute, die menschliche Vorstellung und Sprache Gott unterstellen, basieren auf des Menschen Wunschdenken, wie und was Gott sein sollte. So wird Gott, mehr oder weniger, zu einem Heiligen, der über Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit in einem imaginären Himmel richtet, was wiederum eine Projektion davon ist, wie der Mensch sich die Erde wünscht. Dabei ist sich der Mensch nicht darüber klar, dass dies ein Verstoss gegen das erste Gebot ist: »Du sollst dir kein Bildnis machen und keinerlei Gestalt dessen, was im Himmel und was auf Erden und was im Wasser unter der Erde ist« (Ex 20, 2–4). Trotz all seiner Bestrebungen gibt es nichts, was dem Menschen ein mehr oder weniger adäquates Abbild Gottes vermitteln könnte. Doch kann man dem Menschen nicht seine Begrenztheit vorwerfen. Die Bibel mag ihn durch die Gott zugeschriebene Aussage zu der Überschreitung verleitet haben: »Lasst uns Menschen (Adam) machen in unserem Bild, nach unserer Gestalt« (Gen 1, 26).

Was auch immer mit »Ebenbild« gemeint ist, der Mensch wurde sogleich beschränkt und auf die Erde begrenzt (Gen 1, 26): »Und er soll Herr sein über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels, das Vieh und die ganze Erde.« Die Erde, das Endliche, wurde dem Menschen zugeteilt; wohingegen Gott unendlich ist, obwohl bekannt, ist er nicht erkennbar.

Was wir zu wissen glauben, ist in Wirklichkeit nichts anderes als die menschliche Projektion wünschenswerter menschlicher Attribute auf Gott. Wir können Gen 1, 27 paraphrasieren: Der Mensch schuf Gott nach dem Bild des Menschen. Das Buch Hiob wie auch Ex 20, 4 warnen vor der anthropomorphen Sicht Gottes. Ähnlich lesen wir im Testamentum Iobs, 38, 4 einer Apokryphe, Hiobs Worte an seine Freunde, die behaupten, dass alles, was ihm widerfährt, durch Sünde hervorgerufen wird und daher gerecht ist: »Wer sind wir, dass wir himmlische Dinge untersuchen sollten, wir, die aus Fleisch sind und am Ende zu Staub und Asche werden.«

Die Bibel enthält noch mehr warnende Andeutungen auf diese fundamentale Wahrheit. »Das Verborgene ist des Ewigen, unseres Gottes, aber das Offenbare ist unser und unserer Kinder auf ewig: alle Worte dieser Weisung zu erfüllen« (Deut 29, 28). Der Text besagt, dass die Tora für immer bindend ist, was dahingehend interpretiert werden kann, dass ihre Gültigkeit am Ende aller Tage, mit dem Kommen des Messias, aufgehoben sein wird.

Der Gedanke vollständiger Trennung und vollständigen Andersseins wird unmissverständlich vom Psalmisten ausgedrückt: »Der Himmel, Himmel ist des Ewigen / die Erde aber gab er den Menschenkindern« (Ps 11, 16). Ein erfolgreicher Versuch, eine Brücke zwischen den beiden sich niemals tangierenden Polen herzustellen, wurde von der Kabbala unternommen, indem sie zwischen dem lebendigen Gott der Offenbarung in der Bibel und dem En-Sof, dem Nicht-Erreichbaren, dem Nicht-Erkennbaren, unterscheidet. Laut Scholem [*Major Trends in Jewish Mysticism*, 1955, S. 12–13]⁷

⁷ Vgl. zu Scholem: FrRu XI/1958, Nr. 41/44, S. 109.

... strebt der Mystiker danach, sich der lebendigen Gegenwart Gottes zu vergewissern, des Gottes der Bibel, des Gottes, der gut ist, weise, gerecht und gnädig und die Verkörperung aller anderen positiven Attribute. Aber gleichzeitig ist er nicht gewillt, die Vorstellung vom verborgenen Gott aufzugeben, der auf ewig unerkennbar in den Tiefen Seines eigenen Selbst ruht oder, um den kühnen Ausdruck des Kabbalisten zu verwenden, in den Tiefen Seines eigenen Nichts. Dieser verborgene Gott mag ohne besondere Attribute sein. Der lebendige Gott, von dem die Offenbarung spricht, mit dem alle Religion sich befasst, muss Attribute haben, die auf einer anderen Ebene auch des Mystikers eigene Skala der moralischen Werte repräsentiert: Gott ist gut, Gott ist streng, Gott ist gnädig, usw. ... »Der Mystiker schreckt nicht einmal vor der Folgerung zurück, dass, in einem höheren Sinn, sogar in Gott die Wurzel des Bösen ist. Jedes Attribut Gottes repräsentiert ein gegebenes Stadium (der Offenbarung von Gottes schöpferischer Macht), einschliesslich des Attributes der Strenge und Finsternis, die mystische Spekulation mit dem Ursprung des Bösen in Gott in Verbindung bringt ...« Der verborgene Gott, von dem uns nichts bekannt ist, und der lebendige Gott religiöser Erfahrung und Offenbarung sind ein und derselbe.

Man darf folgern, dass der Gott der Offenbarung eine Art begrifflichen Zugeständnisses an den begrenzten menschlichen Verstand ist, obwohl beide eins sind und nicht zwei. Der *offenbarte* Gott muss mit anthropomorphen Zügen und Merkmalen ausgestattet sein, um für den Menschen fassbar zu werden. Mit den Worten Gershom Scholems (*Problems of Faith: Explication and Implications, Writings on Jewish Heritage and Renaissance*, S. 563) »kann das Unendliche in die menschliche Sprache nur durch unendliche Brechung seiner Strahlen eindringen«. Dieser Punkt kommt meines Erachtens klar zum Ausdruck in den Aussagen der Propheten über Opfer. Siehe Jesaja 1, 11, Jeremia 7, 22, Amos 5, 22.25, Hosea 6, 6 und Psalm 40. Anstatt Opfer zu bringen, was nach menschlicher Vorstellung Gott erfreut, fordern die Propheten wieder und wieder mehr Rücksichtnahme des Menschen auf seinen Nächsten als den Akt, der Gott am wohlgefälligsten ist. Es kann kein »liebe den Herrn deinen Gott« geben ohne »liebe deinen Nächsten wie dich selbst«. Auch nach Maimonides' Auffassung sind Opfer als »Erinnerung an Abgötterei« (*Guide of the Perplexed*) anzusehen. Wie bereits gesagt, muss die Liebe für Gott mit der Sorge für den Nächsten verbunden sein. Ich möchte ein weiteres Zitat aus der Apokryphe »Sifre Divre Iob« anfügen; Hiob sagt (45: . . . 1, 2): »Ich sterbe; vergisst Gott nicht, seid gut zu den Armen, und vergisst nicht die Schwachen.« Job sagt nicht »bringt Gott Opfer dar«, sondern »gedenkt Gottes, indem ihr den Armen und Schwachen helft«.

Man kann fragen, ob der Mensch, indem er den Armen und Schwachen hilft, nicht in die Vorsehung eingreift und damit gegen Gottes Willen handelt bzw. das Prinzip der gerechten Vergeltung aller Taten verletzt, vorausgesetzt, es handelt sich bei »Vorsehung« und dem Begriff der »gerechten Vergeltung« um gültige theologische Konzepte. Scholem lehnt die Idee der Vorsehung insgesamt ab. Er sagt, dass die Attribute von »Fähigkeit und Vorsehung, die sich in Gottes Handeln zeigen, im Widerspruch zur Freiheit des Menschen bezüglich seiner moralischen Entscheidungen stehen. Gerade auf dieser Entscheidung beruht die moralische Welt des Judentums; sie existiert mit ihr und muss ohne sie zugrunde gehen, heute wie vor 3000 Jahren« (op. cit., S. 575).

Schliesst Vorsehung tatsächlich den freien Willen aus und steht im Widerspruch zu ihm, wie Prof. Scholem behauptet? Nach meiner Auffassung schliesst Vorsehung nicht das gleichzeitige Bestehen des freien Willens aus. Die Bibel hat genügend Beispiele für beides. Nicht der freie Wille steht im Gegensatz zu der Vorsehung, sondern der Zufall. In der Bibel liest man auch über den Zufall, z. B. in der Geschichte des Jephthah (Richter 11). Abraham, der Sara überredet, Pharao und Abimelech über ihre wahre Beziehung zu belügen, David, der sich das Weib des Uriah nimmt, sind Beispiele für den freien Willen, während der Bund und Exodus Beispiele für die Vorsehung sind. Freies Handeln des Menschen interferiert nicht mit oder widerspricht nicht der Vorsehung. Die Lösung dieses scheinbaren Problems mag in der Tatsache liegen, dass Zufall, Vorsehung und freier Wille durch menschlichen Verstand geschaffene Begriffe sind, aber ein und dasselbe sind vom Standpunkt des En-Sof.

Wiesel lässt Abraham Gott anflehen: »Ich bitte dich nicht darum, mir all deine Absichten zu enthüllen. Nicht länger bitte ich dich darum, all deine Geheimnisse zu erhellen. Doch gibt es eines, nur eines, das ich dich bitte zu klären, nämlich: das Überleben von Wenigen. Damit die Überlebenden nicht ihren gebeugten und schuldigen Gang Deinetwegen fortsetzen müssen. Warum, o Herr, sollen sie sich schuldig fühlen, für ihr Leiden und Leben?« Und die Stimme antwortet Abraham: »Gott weiss, was er tut – das soll dem Menschen genügen.« Hier ist deutlich eine dritte Alternative angedeutet auf die Frage, »Wo war Gott in Auschwitz?« Weder war er tot, noch litt er mit den Gequälten in Auschwitz, noch verdeckte er sein Antlitz. Diese Antworten – obwohl menschlich und subjektiv gerechtfertigt – sind von einer anthropomorphen Sicht Gottes abgeleitet, die der Mensch sich in seiner Endlichkeit geschaffen hat. Philo soll gesagt haben: »Erst müssen wir Gott werden, was unmöglich ist, um fähig zu sein, Gott zu begreifen.« Philo Gedanken fortführend, fügt Baron hinzu: »Gott ist *apoiós*, ohne Eigenschaften« (S. W. Baron: *A Social and Religious History of the Jews*, I, 1958, 203).

Aber begrenztes Bewusstsein hindert uns nicht daran, zu wissen, dass unser Wissen endlich und jenseits von unserem Wissen das En-Sof ist. Bis zum Ende aller Tage ist

und bleibt dies unser konditioniertes Sein, das uns trotzdem befähigt, unseren Glauben an Gott zu festigen, ohne Seine Eigenschaften zu kennen. Weil dies so ist, ist die Frage »Wo war Gott in Auschwitz?« keine legitime Frage, weil sie unbeantwortbar ist. Für uns Menschen aber gibt es eine vorrangige, eine dringendere Frage: Wo war der Mensch? Der Mensch der christlichen Erziehung und des christlichen Glaubens seit mehr als 1900 Jahren? Der Mensch, den Gott fragte »Wo ist Abel, dein Bruder?« Dies ist eine legitime Frage, weil die Erde das Reich des Menschen ist und er die Verantwortung dafür trägt, was er tut.

Ich vermute, dass die hier gebotene Lösung nicht allgemein akzeptabel sein kann. Lassen Sie mich mit den Worten Emil L. Fackenheim's (*The Human Condition After Auschwitz, A Jewish Testimony a Generation After*, 1971, S. 11) schliessen, dessen Ansicht der hier vorgetragenen nicht unähnlich ist: »Warum am Gott des Bundes festhalten? Ehemals Gläubige verloren ihn im Reich des Holocaust. Ehemalige Gnostiker fanden ihn. Ein Urteil ist nicht möglich. Alle theologischen Argumente sind sinnlos. Nichts bleibt ausser der Tatsache, dass die Bande zwischen ihm und seinem Volk kurz vor dem Zerreißen waren, aber nicht für alle gänzlich zerrissen sind. So ist der Überlebende ein Zeuge im Zeitalter der Finsternis. Er ist ein Zeuge, wie ihn seinesgleichen die Welt nicht gesehen hat.«

Der Staat Israel ist kollektiv das, was der Überlebende individuell ist – Zeuge für die ganze Menschheit von Leben gegen den Tod, von geistiger Gesundheit gegen Wahnsinn, von jüdischer Selbstbestätigung gegen jede Form von Flucht davor, und (obwohl dies nur ersichtlich ist für jene, die die engen theologischen Kategorien durchbrechen) für den Gott des Alten Bundes gegen alles Verfallen ins Heidentum.

Dies mag ein Zeitalter ohne Helden sein. Es ist jedoch das heroische Zeitalter par excellence in der ganzen jüdischen Geschichte. Der Staat Israel ist ein kollektives Zeugnis gegen den grundlosen Hass, der sich in diesem Jahrhundert im Herzen Europas entleerte. Seine Losung ist: »AM ISRAEL CHAI!«⁸

⁸ Das Volk Israel ist unvergänglich.

9 Es kann auch für uns zu spät sein*

Von Elie Wiesel

Ich möchte Ihnen ein paar Zeilen weitergeben, die von einem kleinen Jungen namens Motte stammen. Motte schrieb dieses Gedicht in Theresienstadt, und er schrieb es in jenem Getto in jenen Tagen des Grauens, der Furcht und Trauer. Er schrieb ein Gedicht, das mehr widerspiegelt als seine eigenen Stimmungen, mehr als sein eigenes Schicksal:

Von morgen an werde ich traurig sein,
Von morgen an.
Nicht heute.
Wozu ist die Traurigkeit nütze – sag?
Weil diese bösen Winde zu wehen beginnen?
Warum soll ich mich grämen um morgen – heute?
Morgen kann gut sein,
Morgen kann für uns die Sonne wieder scheinen;
Wir müssen nicht mehr traurig sein.
Von morgen an werde ich traurig sein –
Von morgen an.

* Aus: »New York Times« (D. Red. d. FrRu).

Nicht heute, nein! Heute will ich froh sein.
Und jeden Tag, wie bitter er auch sein mag,
Will ich sagen:
Von morgen an werde ich traurig sein –
Nicht heute.

Wie gedenkt man der Millionen von Motteles und Schloimeles und Soreles und Klein-Leas? Wie gedenkt man der sechs Millionen Opfer, die alle Nachkommen von Abraham und Isaak und Jakob waren? Was für Worte benutzt man? Welche Metaphern beschwört man herauf, um die brutale, beispiellose Vernichtung einer Welt zu beschreiben? Tausende und Abertausende von blühenden jüdischen Gemeinden überlebten die Raserei der Kreuzzüge, den Hass der Pogrome, die Leiden der Kriege und das Elend, die Schande, die Verzweiflung religiöser und sozialer Unterdrückungen, nur um dann vom Holocaust hinweggefegt zu werden.

In all ihren Chroniken und Testamenten, Memoiren und Gebeten, Litaneien und Gedichten betonten die Opfer im-