

Kiddusch ha-Schem: Heiligung des Namens

Starben die ermordeten Juden des Holocaust als Märtyrer?

K. Hannah Holtschneider*

*„Alle Männer, Frauen und Kinder, die im Holocaust starben,
sind heilige Märtyrer.“¹*

Dieser Aufsatz konzentriert sich auf die Relevanz des Begriffs *Kiddusch ha-Schem* (Heiligung des [göttlichen] Namens) für die jüdische Interpretation der Jahre 1939-1945. Nach einer kurzen Einführung in das Themenfeld des *Kiddusch ha-Schem*, um den historisch-theologischen Hintergrund der Deutungen des Holocaust als Martyrium zu erhellen, wird die Deutung des Holocaust als *Kiddusch ha-Schem* diskutiert. Abschließend werden einige Probleme der Deutungen der Jahre 1939-1945 aufgezeigt und im Rahmen des christlich-jüdischen Religionsgesprächs erörtert.

1) Kiddusch ha-Schem: Ursprung und Geschichte

Der biblische Bezugspunkt für spätere Definitionen und Interpretationen von *Kiddusch ha-Schem* ist Lev 22,32: „Entheiligt nicht meinen heiligen Namen, damit ich geheiligt werde unter den Israeliten; Ich bin der Herr, der euch heiligt.“ Im Gegensatz zum *Kiddusch ha-Schem* steht der *Chillul ha-Schem*, die *Entheiligung des Namens*: „Sie sollen ihrem Gott heilig sein und

* Dr. K. Hannah Holtschneider ist Lecturer in Modern Judaism, New College, University of Edinburgh. Veröffentlichungen: u. a. *German Protestants Remember the Holocaust: Theology and the Construction of Collective Memory*, Münster 2001.

1) So Menachem Mendel Schneerson, der Lubawitscher Rebbe, 1990 in einer Rede; zitiert nach Shmuel Boteach, *Wrestling with the Divine: A Jewish Response to Suffering*, Jason Aronson, Northvale, NJ, 1995, 190.

nicht entheiligen den Namen ihres Gottes“ (Lev 21,6). Als ein „Volk von Priestern“ (Ex 19,6) zur „Heiligung des Namens“ aufgerufen, können alle Aspekte jüdischen Lebens (und Sterbens) als *Kiddusch ha-Schem* gesehen werden. In der weitesten Definition wird die Reaktion von Nichtjuden auf jüdisches Verhalten mit in *Kiddusch ha-Schem* einbezogen: der Märtyrertod ist eine von Nichtjuden provozierte (negative) Handlung, die die Heiligung des Namens bis in den Tod hinein fortführt. „Die Heiligung des Namens durch Nichtjuden, die auf die Tat eines Juden reagieren“, ² ist eine positive Konsequenz des jüdischen *Kiddusch ha-Schem*. Norman Lamm sieht drei Wirkungsfelder für aktiven *Kiddusch ha-Schem*: Gebet, moralisch-ethisches Handeln und den Märtyrertod. ³ Sterben, ehe man den Namen entheiligt (*Chillul ha-Schem*), entweder durch Hinrichtung durch einen Verfolger oder durch Selbstmord, ist somit ein letzter Ausweg der Bewahrung der Würde und Identität des Einzelnen sowie der jüdischen Gemeinschaft.

Bereits in biblischer Zeit und in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung wurden biblische und apokryphe Erzählungen als Martyrien interpretiert. Die *Akedah* (die Bindung Isaaks, Gen 22), die Jünglinge im Feuerofen (Dan 3) und die Ermordung der Hannah und ihrer sieben Söhne (2 Makk 7) sind Texte, auf die zurückgegriffen wurde. ⁴

In talmudischer Zeit lehnen sich die Interpretationen der Selbstmorde von Massada oder der Hinrichtung Rabbi Akibas als *Kiddusch ha-Schem* im Sinne des Märtyrertodes an diese biblischen Erzählungen an. Unter Lebensgefahr dürfen alle Gebote nicht nur übertreten werden, sondern müssen sogar gebrochen werden. Besteht jedoch die Wahl zwischen Tod oder den Sünden des Götzendienstes, Inzests/Ehebruchs oder Mordes, muß ein Jude den Tod wählen (bSan 74a). Diese Märtyrertheologie, in der Auseinandersetzung und im Dialog mit der gleichzeitigen Entwicklung christlicher Märtyrertheologie entstanden, ⁵ wurde vor allem während der Kreuzzüge weiterentwickelt. Die scharfe Eingrenzung der Situationen, in denen ein

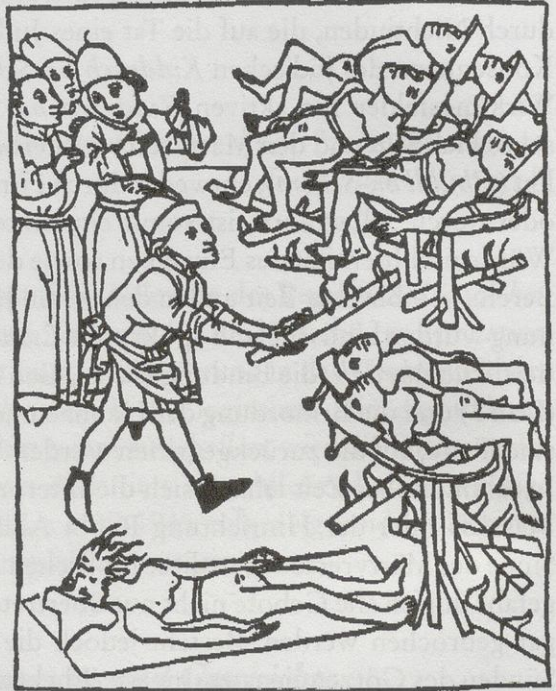
2) David Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, Toronto Studies in Theology 14, Lewiston/Queenston, 1983, 90.

3) Vgl. Norman Lamm, *Kiddush ha-Shem and Hillul ha-Shem*, Bible and Rabbinic Literature, *Encyclopedia Judaica*, CD-Rom, 1997.

4) Vgl. z. B. die Ausführungen von Clemens Thoma in: *Frühjüdische Martyrer – Glaube an Auferstehung und Gericht*, FrRu 11(2004)82-93.

5) Vgl. Daniel Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Figureae: Reading Medieval Culture, Stanford University Press, Stanford, CA, 1999.

Märtyrertod notwendig wird, weist jedoch auch darauf hin, daß es einen Eifer im Sterben für *Kiddusch ha-Schem* gegeben haben mag. Die Erfahrungen der Kreuzzüge, insbesondere im Rheinland, rufen eine tiefere und weitreichendere Beschäftigung mit *Kiddusch ha-Schem* im Sinne des Märtyrertodes hervor. Die Definition des Sterbens im Sinne von *Kiddusch ha-Schem* als Ausnahmesituation im Leben einzelner Juden gilt nicht in Zeiten der religiösen Verfolgung. Wird aber die ganze Gemeinde verfolgt und in der Ausübung ihrer religiösen Pflichten gehindert, wird der Tod als höchster Ausdruck des *Kiddusch ha-Schem* obligatorisch.⁶



Martyrium im Mittelalter.

Juden werden gerädert und mit brennenden Scheiten gefoltert.

Holzschnitt, Lübeck 1492.

Die halachische Diskussion im Mittelalter spiegelt die Spannung zwischen „zwei gegensätzlichen Prinzipien wider: das der Heiligung des Namens Gottes und das der Bewahrung des Lebens“⁷. Im Rheinland entstand so eine Märtyrerretheologie, die den gemeinsamen Tod – oft durch Selbstmord ganzer Gemeinden – als höchstes Zeugnis des Gottesdienstes propagierte.⁸

6) Vgl. die Ausführungen des Maimonides in *Mishneh Torah, Hilchot Yesodei ha-Torah*, 5:1-4, auf den sich die Diskussionen um *Kiddusch ha-Schem* während des Holocaust berufen.

7) Vgl. Lamm, *Kiddush ha-Shem and Hillul ha-Shem* (Anm. 3).

8) Vgl. Simha Goldin, *The Socialisation for Kiddush ha-Shem Among Medieval Jews*, *Journal of Medieval History* 23:2(1997)117-138; Israel Jacob Yuval, *Christliche Symbolik und jüdische Martyrologie zur Zeit der Kreuzzüge*, in: Alfred Haverkamp (Hg.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Vorträge und Forschungen 47, Sigmaringen 1999, 87-106.

In den letzten Jahren ist verstärkt über die gegenseitigen Einflüsse jüdischer und christlicher Interpretationen des Märtyrertodes geforscht worden.⁹ So stellen beispielsweise Avraham Grossman und Israel Yuval die Entwicklung des *Kiddusch ha-Schem* als Martyrium in direkte Verbindung zu christlicher Praxis und Theologie. Juden sahen das Christentum nicht nur als eine Gefahr für Leib und Leben, sondern fanden sich auch in einem theologischen Konflikt mit Christen über die Heilserwartung. So argumentiert Grossman, daß ein Beitrag zur Entwicklung des *Kiddusch ha-Schem* als Martyrium „der bittere Konflikt und die tiefe Feindschaft mit dem Christentum war“.¹⁰

Während ähnliche Kategorien verwendet wurden, scheinen der Konflikt und die Rivalität von Juden und Christen im Mittelalter jedoch dazu zu führen, daß diese in einander entgegengesetzte Richtungen interpretiert werden. Yuval konstatiert, daß die jüdische Verwendung christlicher Symbolik zwei Wege einschlägt: „Der erste Typ nimmt die Heiligkeit und beansprucht sie für sich selbst, der zweite bemüht sich, dem gegnerischen Symbol die Heiligkeit überhaupt abzuspochen.“¹¹ Theologisch gesehen „erwarteten Juden den Untergang des Christentums – eine Bedingung für das Kommen des Erlösers – und die Offenbarung des Reiches Gottes auf Erden“.¹²

Hier kommt das Konzept des Leidens der Gerechten zur Erlösung von den Sünden zum Tragen. Dies ist jüdischem Denken nicht fremd, wurde doch schon der Tod Rabbi Akibas in frühem mystischen Denken der ersten Jahrhunderte u. Z. so interpretiert. Mittelalterliche Interpretationen dieser Martyrien, die nach 1096 geschrieben wurden, betonen diese Dimension des Märtyrertodes erneut, und eine Resonanz christlicher Interpretationen des Kreuzestodes Jesu ist erkennbar.¹³ Das Thema des Martyriums als Sühneopfer für Sünden (sowohl der Vergangenheit als auch der Zukunft) wiederholt sich auch in aschkenasischen Erzählungen über die Kreuzzüge von 1096,

9) Vgl. z. B. Daniel Boyarin, *Dying for God* (Anm. 5); Avraham Grossman, *The Cultural and Social Background of Jewish Martyrdom in Germany in 1096*, in: Haverkamp, 74–86, und Yuval (Anm. 8).

10) Grossman (Anm. 9), 76.

11) Yuval (Anm. 8), 105.

12) Grossman (Anm. 9), 76.

13) Vgl. Ivan G. Marcus, *A Pious Community and Doubt: Qiddush ha-Shem in Ashkenaz and the Story of Rabbi Amnon of Mainz*, in: *Studien zur jüdischen Geschichte und Soziologie*, FS Julius Carlebach, Mitarbeiter der Hochschule für Jüdische Studien (Hg.), Heidelberg 1992, 103 f.

doch mit einer interessanten Veränderung: Im früheren *Midrasch* werden die Gerechten als Sühneopfer erwählt. In den Erzählungen über 1096 wird eine ganze Generation (oder ganze Gemeinden) so erwählt.¹⁴ *Kiddusch ha-Schem* als Martyrium wird somit zu einem Test der Gemeinde, die mit ihrem kollektiven Selbstmord von Männern, Frauen und Kindern ihre Treue zu Gott beweist.¹⁵ Die Bereitschaft, für *Kiddusch ha-Schem* zu sterben, wurde Teil der Liturgie des alljährlichen Versöhnungstages *Jom Kippur*. So fand nicht nur ein Gedicht über Rabbi Akiba Eingang, sondern auch andere *Pijjutim* (liturgische Gedichte) über die Leiden während der Kreuzzüge wurden mit einbezogen.¹⁶ Spätere Erfahrungen von Verfolgung, wie die Chmielnicki-Pogrome (1648), Ritualmordanklagen und Brunnenvergiftungslegenden, wurden mit Hilfe von *Kiddusch ha-Schem* gedeutet. Seit der Emanzipation und der Entstehung der modernen jüdischen Bewegungen (Orthodoxie, Reform usw.) wurde *Kiddusch ha-Schem* vorwiegend in orthodoxen Gemeinden zur Interpretation von Verfolgungserfahrungen herangezogen.

2) Jüdisches Leben und Sterben während des Holocaust

Während des Holocaust wurde die Interpretation jüdischen Sterbens bzw. Ermordetwerdens als *Kiddusch ha-Schem* erneut aktuell. Auch heute wird über die Sinnggebung des Lebens und Sterbens der Ermordeten des Holocaust diskutiert.¹⁷ Um diese historischen und aktuellen Diskussionen verstehen zu können, ist es nicht nur notwendig, sich der Geschichte des *Kiddusch ha-Schem* bewußt zu sein, sondern es ist auch unerlässlich, sich mit der Geschichte des Holocaust auseinanderzusetzen. Nur so ist es möglich, die unterschiedlichen Positionen zu verstehen und zu diesen Stellung zu beziehen, in jüdischen Kreisen sowie von nichtjüdischer Seite.

14) Vgl. Ivan G. Marcus, *A Pious Community and Doubt* (Anm. 13), 104 f.

15) Vgl. die Quellensammlungen von Moritz Stern (Hg.), *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, Berlin 1892, und Abraham Meir Haberman, *Sefer Gezeirot Ashkenaz ve-Zarfat*, 1945 (Wiederauflage Jerusalem 1971).

16) Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, Scripta Judaica, Schocken Books, New York 1975, 85.

17) Vgl. Christoph Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben: Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh 1996, 211-232.

Was wir heute als den „Holocaust“ bezeichnen, stellte sich für die Beteiligten selbstverständlich nicht so einheitlich dar, wie der Begriff „Holocaust“ es vorgeben mag. Wie die Ereignisse zur Zeit des Geschehens verstanden wurden, hing von einer ganzen Reihe von Faktoren ab. Der Anthropologe Jonathan Webber weist z. B. zu Recht darauf hin, daß die Interpretation des Holocaust als *Kiddusch ha-Schem* davon abhängt, welcher religiösen Gruppierung man angehörte und wo man sich während des Holocaust befand.¹⁸ Das von Nazideutschland besetzte Europa läßt sich grob in West- und Osteuropa einteilen. Die orthodoxen Rabbiner in Westeuropa sahen die Verfolgungen nicht als religiös motiviert, da die Diskriminierungen und Gewalttaten sich nicht spezifisch gegen religiöse Einrichtungen oder Praktiken richteten.¹⁹ Im besetzten Osteuropa hingegen waren sich die orthodoxen Rabbiner weitgehend einig, daß die nationalsozialistischen Besatzer gezielt die Einschränkung und Unterbindung jüdischer religiöser Praxis verfolgten.²⁰ Somit lag es näher, *Kiddusch ha-Schem* im Sinne des Märtyrertodes als eine mögliche Antwort auf die Verfolgungen anzusehen.²¹ Hier sind jedoch wieder einige Qualifizierungen nötig.

18) Vgl. Jonathan Webber, *Jewish Identities in the Holocaust: Martyrdom as a Representative Category*, Polin 13, 2000, 134 f.

19) Vgl. Jonathan Webber, *Jewish Martyrdom in the Holocaust: A Representative Category*, in *Representations of Auschwitz: 50 Years of Photographs, Paintings and Graphics*, Yasmin Doosry (Hg.), Auschwitz-Birkenau State Museum, Oswiecim 1995, 76.

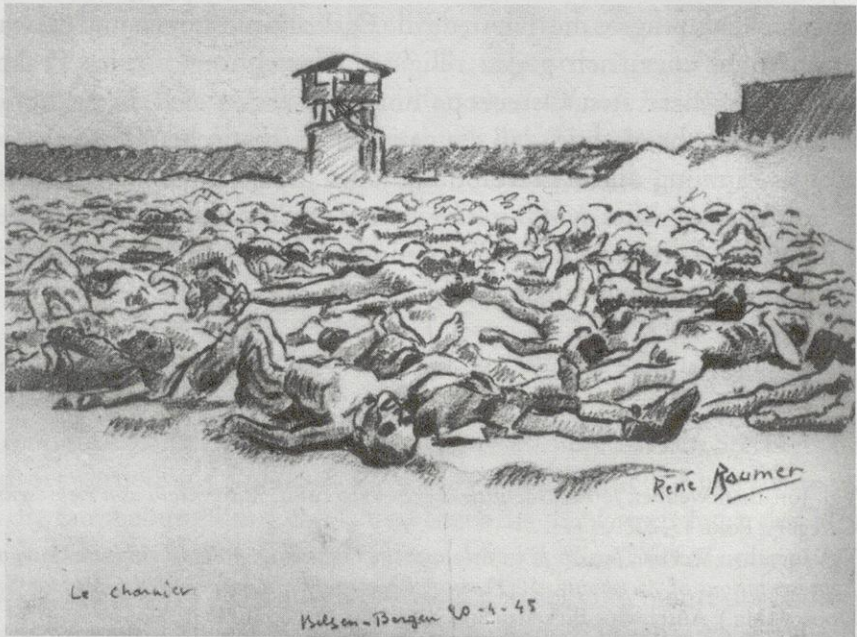
20) Vgl. Webber, *Jewish Martyrdom* (Anm. 19), 76 ff.

21) Die Mehrheit der polnischen Juden (mehr als 1,5 Millionen Menschen) wurde in eigens zu diesem Zweck errichteten Todeslagern der „Aktion Reinhard“ (Belzec, Sobibor und Treblinka) ermordet (vgl. Wolfgang Benz, *The Holocaust: A German Historian Examines the Genocide*, Columbia University Press, New York 1999, 151; ders. [Hg.], *Dimension des Völkermords: Die Zahl der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus*, C. H. Beck, München 1991).

Diese Todeslager existierten in der kurzen Zeit von Februar 1942 bis November 1943 und nur eine Handvoll Menschen überlebte. Daher gibt es nur wenige Zeugnisse aus diesen Lagern (vgl. z. B. Benz, *The Holocaust*, 143-152, und Leni Yahil, *The Holocaust: The Fate of European Jewry, 1932-1945*, Oxford University Press, New York 1990, 356-375).

Der Lagerkomplex Auschwitz hingegen wurde nicht nur als Todeslager genutzt und hatte eine vergleichsweise große Zahl Überlebender – Juden wie Nichtjuden vieler Nationen –, da Transporte aus vielen von Nazideutschland besetzten Ländern dorthin geleitet wurden (vgl. Yisrael Gutman/Michael Berenbaum [Hg.], *Anatomy of the Auschwitz Death Camp*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis 1994).

Kiddusch ha-Schem im Kontext des Holocaust ist zunächst eine Kategorie, die von osteuropäischen orthodoxen Juden herangezogen wurde, um ihre eigene Situation und ihren (bevorstehenden) Tod zu interpretieren (jedoch auch hier besteht keine Einigkeit, s. u.). Erst nach dem Holocaust wurde *Kiddusch ha-Schem* verstärkt auch von Juden aus anderen Gemeinschaften verwendet (vgl. z. B. das Werk des liberalen Rabbiners Ignaz Maybaum).²² Seine Bedeutung wurde z. T. so ausgedehnt, daß alle während des Holocaust ermordeten Juden als *Kiddusch ha-Schem* bezeichnet werden.²³



„Le charnier“ (Leichenfeld), Bergen-Belsen, 20-4-45. Zeichnung des französischen Häftlings René Baumer.

Wie also interpretierten orthodoxe Juden, die Mehrheit der im Holocaust ermordeten Juden, im besetzten Osteuropa ihre Situation?²⁴ Die wenigen

22) Für eine repräsentative Zusammenschau der Werke Maybaums vgl. Nicholas de Lange (Hg.), *Ignaz Maybaum: A Reader*, Berghahn Books, Oxford 2001.

23) Vgl. dazu das Leser-Echo von Benjamin Dick in FrRu 12(2005)79.

24) Vgl. z. B. Hirsch Jakob Zimmels, *The Echo of the Nazi Holocaust in Rabbinic Literature*, New York 1977; Irving J. Rosenbaum, *The Holocaust and Halakhah*, Hoboken, NJ 1976; Pesach Schindler, *Hasidic Responses to the Holocaust in Light of Hasidic Thought*, KTAV, Hoboken, NJ 1990; Münz (Anm. 17), 211-232.

Zeugnisse, die wir über das religiöse Leben während des Holocaust haben, setzen sich oft mit Fragen der konkreten religiösen Praxis auseinander. Webber erläutert, daß die Interpretationen des Holocaust in den überlieferten Zeugnissen sich stark von säkularer Geschichtsschreibung unterscheiden: „Der Holocaust wird als eine Serie menschlicher Probleme gesehen, die innerhalb des jüdischen Religionsgesetzes als moralische Lehrstücke interpretiert werden sollen.“²⁵ So treten die Motivationen der Nazis in den Hintergrund und der Holocaust wird nicht als einzigartig herausgehoben, sondern in die lange Reihe der religiösen Verfolgungen jüdischer Gemeinden gestellt.²⁶ Wenn die Besatzer die Freiheit der Religionsausübung einschränken oder gar unter Todesstrafe untersagen, wie soll man sich dazu verhalten? Neben Zeugnisberichten ist hier die Responsenliteratur (*Sche-elot u Teschuvot*, „Fragen und Antworten“) aus dieser Zeit wichtig.²⁷ Webber führt folgendes Beispiel an, das als repräsentativ für die Art der Fragestellung und Antwort gelten kann:

Nach einem Erlaß der Deutschen vom August 1942 für das Getto von Kaunas stand auf Gebet und Talmudstudium die Todesstrafe. Rabbiner Oshry, dessen Gemeinde wegen ihrer Frömmigkeit und Talmudgelehrsamkeit bekannt war, wurde gefragt, ob ein Jude sein Leben durch Gebet und Talmudstudium in Gefahr bringen darf. Er wies darauf hin, daß die Deutschen gezielt den Unterricht der Kinder unterbinden, Torarollen und Heilige Bücher gewaltsam wegnehmen, Lern- und Gebetshäuser schließen, Sonderarbeitseinsätze auf den Sabbat und auf jüdische Feiertage verlegen, um die Heiligkeit dieser Tage zu entweihen. Daraus schloß Rabbiner Oshry, daß nicht nur die Juden, sondern auch ihr Glaube und ihre Religion ausgelöscht werden sollten. Nach dem Talmud bedeute dies die absolute Verleugnung des Einen Gottes, eine Situation, in welcher der Tod für *Kiddusch ha-Schem* zweifellos angebracht war.

25) Webber, *Jewish Identities* (Anm. 18), 134.

26) Vgl. Webber, *Jewish Identities* (Anm. 18), 134 f.

27) *Sche-elot u Teschuvot* (Responsen) sind eine Gattung rabbinischer Schriften, die die *Halacha* (jüdisches Recht) in Antwort auf konkrete Fragen verbindlich auslegen. Wichtige Responsensammlungen aus der Zeit von 1940-1944 sind: *Esh Kodesh* (Heiliges Feuer) von Rabbiner Kalonymus Kalmish Shapiro im Warschauer Getto, *Em Habanim Semecha* (Eine glückliche Mutter und ihre Kinder) von R. Issachar Shlomo Teichtal aus Budapest, *Ani Ma'amakim* (Aus der Tiefe) von Rabbiner Ephraim Oshry im Getto von Kovno und *Mekadeshei Ha-Schem* (Die ihr Leben hingaben zur Heiligung des Namens) von Rabbiner Zvi Hirsch Meisels in Veitzen/Ungarn (vgl. Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben* [Anm. 17], 221 f.).

Oshry wollte die Juden nicht dazu zwingen, ihr Leben durch Gebet und Talmudstudium zu gefährden, aber er empfahl, es für *Kiddusch ha-Schem* zu tun, – und er selbst lehrte täglich Talmud.²⁸

3) *Kiddusch ha-Chajim* – die Heiligung des Lebens

Kiddusch ha-Schem im Sinne des Martyriums ist eine Möglichkeit, die ernstgenommen werden muß, die aber nicht von der ganzen Gemeinde eingefordert werden kann. Es bleibt jedoch die Entscheidung des Einzelnen, den Märtyrertod zu riskieren oder gar aktiv zu suchen. Pesach Schindlers Studie chassidischer Interpretationen des Holocaust während des Krieges bietet einen weiteren Einblick in die Bedeutungsvarianten des *Kiddusch ha-Schem*. Rabbi Yitzchak Nissenbaum führte im Warschauer Getto eine neue Terminologie ein: *Kiddusch ha-Chajim*, die Heiligung des Lebens.²⁹ Da der Feind so viele Juden wie möglich zu ermorden sucht, ist es nicht geboten, in *Kiddusch ha-Schem* zu sterben, sondern so viele Juden wie möglich am Leben zu erhalten: „Dies ist die Stunde des *Kiddusch ha-Chajim* und nicht des *Kiddusch ha-Schem* durch Tod. Der Feind hat es auf den Körper des Juden abgesehen, und es ist die Pflicht eines jeden Juden, ihn zu verteidigen: es ist Pflicht, das eigene Leben zu bewahren.“³⁰ Somit kann sowohl der Widerstand gegen Befehle, die jüdisches religiöses Leben verbieten – und das Ermordetwerden als mögliche Konsequenz solchen Widerstandes –, als auch das Übertreten von Geboten zur Lebenserhaltung als *Kiddusch ha-Schem* interpretiert werden. Hier findet eine der bemerkenswertesten Bedeutungsverschiebungen des *Kiddusch ha-Schem* statt.

Traditionelle Interpretationen deuten Situationen, in denen ein Jude die Wahl hat zwischen Tod oder Leben in Leugnung jüdischer Identität. Die Verfolgungen während des Holocaust bieten keine solche Wahlmöglichkeit. Der Feind fordert den Tod unabhängig von jüdischen Bekenntnissen oder Leugnungen. Dies wurde von Rabbinern wie Nissenbaum klar erkannt und rief eine Änderung in der Interpretation des *Kiddusch ha-Schem* hervor. So-

28) Vgl. Webber, *Jewish Martyrdom* (Anm. 19), 76 f.; Rosenbaum (Anm. 24), 50 ff.

29) Vgl. Schindler, *Hasidic Responses to the Holocaust* (Anm. 24), 61.

30) Zitiert nach Schindler, *Hasidic Responses to the Holocaust* (Anm. 24), 164.

lange nicht das gesamte jüdische Volk mit Mord bedroht war, war der Tod als Ausdruck des *Kiddusch ha-Schem* eine ehrbare Handlung. Sind jedoch alle Juden gleichermaßen bedroht, muß jüdisches Leben erhalten werden (*Kiddusch ha-Chajim*), können doch nur lebendige Juden Gott dienen.

Diese Auslegung wurde nicht von allen Rabbinern geteilt. Andere Zeugnisse berichten die ekstatische Umarmung des Todes als *Kiddusch ha-Schem* auf dem Weg in die Gaskammern.³¹ *Kiddusch ha-Schem* wurde hier oft mit der Erwartung des Messias und des Reiches Gottes verbunden. Das Leiden der Gerechten zur Versöhnung der Welt mit Gott, die wir bereits in mittelalterlichen Diskussionen über *Kiddusch ha-Schem* gefunden haben, finden in kabbalistischer und chassidischer Literatur Ausdruck. Während des Holocaust wurden diese Texte zur Interpretation des eigenen bevorstehenden Todes herangezogen.³² Jedoch auch innerhalb dieser Diskussionen finden sich einige Bedeutungsunterschiede. So spalten sich, grob eingeteilt, die Geister an der Messiaserwartung in zionistische und antizionistische Interpretationen. Während zionistische Gruppierungen die eigenen Leiden als Vorbereitung auf das Kommen des Messias und die Errichtung eines jüdischen Staates im Land Israel interpretierten, sahen antizionistische Gruppen die eigenen Leiden als Gottes Strafe für die Sünden der Assimilation und des Zionismus an. Die Leiden der Gerechten (nämlich der orthodoxen Antizionisten) sühnen somit die Sünden der Assimilierten und Zionisten, die mit politischem Druck die Hand Gottes zu einer Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land Israel zwingen wollten. Diese Sühnetode bereiten dann den Weg für das Kommen des Messias.³³

Wir erfahren von der Würde der Opfer im Angesicht ihrer Verfolger und Mörder und über die Traditionen, die ihnen diese Würde verliehen. Die Würde, den eigenen Tod zu sterben und nicht zu dem Opfer zu werden, das die Nazis sahen, bringt Rabbiner Nehemya Alter im Lodzer Getto zum Ausdruck. Er sagt, der Kern des *Kiddusch ha-Schem* ist, „sich nicht vor den Gojim zu erniedrigen“.³⁴

31) Vgl. Rosenbaum, *The Holocaust and Halakhah* (Anm. 24), 62.

32) Vgl. Schindler, *Hasidic Responses to the Holocaust* (Anm. 24), 69.

33) Vgl. Dan Michman, *The Impact of the Holocaust on Religious Jewry*, in: *Major Changes Within the Jewish People in the Wake of the Holocaust*, Gutman Yisrael (Hg.), Yad Vashem, Jerusalem 1996, 659-707.

34) Zitiert nach Schindler, *Hasidic Responses* (Anm. 24), 64.

Eliezer Berkovits weist in diesem Zusammenhang auf eine Interpretation des Martyriums Rabbi Akibas hin. Akiba stirbt mit dem *Sch'ma Israel* auf den Lippen. Berkovits interpretiert dies im Zusammenhang des Lebens eines frommen Juden, der jeden Augenblick im Dienst Gottes verbringt. Selbst der Moment seiner Hinrichtung – er stirbt zu der Tageszeit, an der ein Jude das *Sch'ma Israel* betet – unterbricht diese Hingabe nicht. Analog findet Berkovits Zeugnisse aus dem Holocaust, die von der unbeirrten Fortsetzung jüdischen religiösen Lebens unter den widrigsten Umständen der Verfolgung und Ermordung durch die Nazis erzählen.³⁵

Kiddusch ha-Schem als Märtyrertod hat also eine ganze Reihe von Bedeutungen innerhalb jüdischer Geschichte, nicht zuletzt während des Holocaust. Außerhalb dieser Gemeinden und mit historischer Distanz ist es schwierig, diese Berichte zu interpretieren. Die Interpretationsschwierigkeiten liegen nicht nur auf historischer Ebene, sondern betreffen auch die gegenwärtige Situation. Ob der Märtyrertod mit einer Erlösungstheologie in Verbindung gebracht wird oder als die, zugegeben zugespitzte, logische Konsequenz eines jeden jüdischen Lebens in Bundestreue gesehen wird, sind zwei Interpretationen, die einander zwar nicht notwendig ausschließen, aber doch oft in sehr unterschiedlichen Kontexten angesiedelt sind. Wenn ein Erlösungsanspruch erhoben wird, wessen Sünden werden von wem getragen und wie stehen diese Auslegungen zu den Messiaserwartungen, den „*Chevre Moschiach*“ (den Geburtswehen des Messias)? Dazu kommt die schwierige Quellenlage. Selbst wenn die vergleichsweise spärlichen Zeugnisse Interpretationen des Holocaust als *Kiddusch ha-Schem* unterstützen, wer kann und darf sich heute auf diese Auslegungen berufen? Diejenigen, die in den Gemeinden leben, die in der Nachfolge der im Holocaust ermordeten chassidischen Gruppen stehen? Alle (religiösen) Juden? Juden und Nichtjuden?

4) Probleme der Deutung des Holocaust als *Kiddusch ha-Schem*

Webber weist zu Recht auf die problematische Terminologie hin, wenn jüdisches Sterben im Holocaust als Martyrium bezeichnet wird. Auf der einen Seite ist dieser Begriff für die Mehrheit im Christentum beheimatet, und

35) Eliezer Berkovits, *Faith after the Holocaust*, KTAV, Hoboken, NJ 1973, 84 f.

Vorstellungen, wer ein Märtyrer ist, werden dann aus christlichen Kontexten entlehnt. Christliche Konzepte – ebenfalls in Auseinandersetzung mit jüdischem Denken – fanden Eingang in jüdische Theologie, doch wurden diese uminterpretiert.³⁶ Eine vermeintlich gemeinsame Symbolik wird somit zu einer schwierigen Erbschaft. Weiterhin stellt Webber fest, daß der Sammelbegriff „Märtyrer“, ebenso wie der Sammelbegriff „Holocaust“, eine gleichmachende Funktion hat, die die Motivationen der Einzelnen und die vielfältigen Interpretationen des Ermordetwerdens nicht widerspiegeln kann – und dies auch nicht zum Anliegen hat.³⁷

Nach dem Holocaust halten die Kontroversen um *Kiddusch ha-Schem* an. Zunächst eine religiöse Kategorie, finden sich in säkularen Bereichen Hinweise auf die Interpretation der Ermordeten als Märtyrer.³⁸ Doch auch in religiösen Kontexten wird die Kategorie des Martyriums weiterhin verwendet und auf alle Opfer des Holocaust ausgedehnt. Bereits während des Holocaust erklärten die Rabbiner Shimon Huberband, Menachem Zemba und Hillel Zeitlin: „Nach Maimonides ist ein Jude, der ermordet wird [...], weil er ein Jude ist, *kadosch* (heilig).“³⁹ Damit wendeten sie die Definition des *Kiddusch ha-Schem* auf alle jüdischen Opfer des Holocaust an.⁴⁰ Und in der eingangs zitierten Rede des Lubawitscher Rebbe drückt sich eine Bereitschaft zur Verallgemeinerung aus, die nicht unbedingt mit den Opfern selber zu tun hat, sondern eine Verbindung der Überlebenden und Nachgeborenen zu den Ermordeten herstellt.⁴¹

36) Webber, *Jewish Martyrdom in the Holocaust* (Anm. 19), 73. Vgl. Gershon Greenberg, *War-time Orthodox Jewish Thought About the Holocaust: Christian Implications*, 1999.

37) Webber, *Jewish Martyrdom in the Holocaust* (Anm. 19), 80 ff.

38) Vgl. *The Black Book of Polish Jewry: An Account of the Martyrdom of Polish Jewry under the Nazi Occupation*, 1943, und die Benennung der Gedenkstätte Yad Vashem als „The Holocaust Martyrs and Heroes Remembrance Authority“, vgl. Webber (Anm. 19), 131.

39) Zitiert nach Schindler, *Hasidic Responses to the Holocaust* (Anm. 24), 60.

40) Hier stellt sich die Frage, wer denn mit „Jude“ gemeint ist: halachische Juden, religiöse und säkulare Juden, Menschen, die von den Nazis als Juden definiert wurden, sich selber aber nicht als Juden identifiziert hätten, z. B. Menschen deren Vorfahren oder sie selbst zum Christentum übergetreten waren? Außerdem, mit welcher Autorität darf der Tod anderer sowohl damals als auch heute interpretiert werden?

41) Vgl. auch christliche Deutungen der Schoa als Martyrium, z. B. Thoma, *Frühjüdische Märtyrer* (Anm. 4), 93; Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?* 1994, Bd. 2, 46: „Nicht nur die Zahl der jüdischen Opfer, sondern Ziel und System ihrer Opferung sind unvergleichlich.“

Der Begriff *Kiddusch ha-Schem* als Martyrium hat auch in nichtorthodoxen Kreisen Eingang gefunden. Der liberale Rabbiner Ignaz Maybaum, der 1939 nach Großbritannien floh und bis zu seinem Tod in London tätig war, setzte sich in Predigten und Aufsätzen mit dem Holocaust und seiner Bedeutung für Juden auseinander.⁴² Er greift orthodoxe Interpretationen auf und stellt sie in den Kontext liberaler jüdischer Theologie.⁴³ Hier ergeben sich wiederum ganz bewußt Bedeutungsverschiebungen. Maybaum nimmt den Gedanken der Opferung der Juden (besonders mit Bezug auf die *Akedah*, Gen 22) und die Einreihung des Holocaust in frühere Judenverfolgungen auf und postuliert, daß Hitler die Juden wegen ihrer besonderen Beziehung zu Gott verfolgte. Für Hitler, so Maybaum, standen Juden – als Repräsentanten Gottes – in völligem Gegensatz zu seiner Ideologie. Die Mahnfunktion der Juden als Vertreter des Monotheismus zieht sich für Maybaum durch die jüdische Geschichte. So zeigen die großen Katastrophen des jüdischen Volkes, wie z. B. die Zerstörung des Tempels im Jahre 70, nicht nur die Bundestreue Gottes und seines Volkes, sondern bringen die monotheistische und ethische Botschaft dieses Bundes unter die Völker (und sind damit Teil eines göttlichen Plans). Jede Katastrophe hat als Gegenseite einen Fortschritt zu vermerken. Hier zeigen sich Maybaums Wurzeln im Fortschrittsdenken des liberalen Judentums. Brachte die Zerstörung des Tempels Juden aus dem Land in die Zerstreuung unter die Völker – und damit die Botschaft des Monotheismus –, brachte der Holocaust Juden aus der „alten Welt“ in die „neue“ – wiederum als Repräsentanten des Monotheismus in einer nun vorwiegend säkularen Gesellschaft. Der Fortschritt, den Maybaum konstatiert, liegt im Ende des osteuropäischen orthodoxen Judentums und der Beheimatung der Mehrheit der Juden in der westlichen Welt. Das Martyrium (*Kiddusch ha-Schem*) im *Churban* (Zerstörung) des Holocaust erlöst von der Zurückgebliebenheit der „Ostjuden“ und führt in das „Heil“ der westlichen Welt. Diese Interpretation des *Kiddusch ha-Schem* ist weit entfernt von seinen orthodoxen Deutungen.⁴⁴ Maybaum ist sich der Provokation seiner Ausführungen wohl bewußt und stellt sie vorsichtig meditierend vor allem in den Predigten vor. Als persönlich

42) Vgl. Ignaz Maybaum, *The Face of God After Auschwitz*, Amsterdam 1965.

43) Ein Überblick über Maybaums Position und ihre Kritiker findet sich in: Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben* (Anm. 17), 233–244.

44) Maybaums Interpretation ist in jüdischen Diskussionen um die Deutung des Holocaust und über *Kiddusch ha-Schem* während des Holocaust kaum relevant.

vom Holocaust Betroffener, predigte er zu einer Gemeinde, die ebenfalls zu einem großen Teil aus Flüchtlingen und Überlebenden des Holocaust bestand. Hier wird nochmals deutlich, wie komplex das Bedeutungsfeld des *Kiddusch ha-Schem* ist, nicht nur historisch gesehen, sondern besonders im Bezug auf den Holocaust.

Der Bezug auf *Kiddusch ha-Schem* während des Holocaust und danach hat immer einen spezifischen Adressatenkreis und seine Bedürfnisse im Blick. War *Kiddusch ha-Schem* als Martyrium eine unmittelbare Möglichkeit während des Holocaust, ist diese Kategorie nach dem Holocaust besonders mit der Notwendigkeit des Erinnerns verbunden. Webber stellt dar, wie sehr heute nach einer einheitlichen Bezeichnung, einer kollektiven Identität der Ermordeten – die religiöse Juden mit säkularen verbindet und auch zum Christentum übergetretene Opfer wie Edith Stein einschließt – in der Erinnerung an die Katastrophe gesucht wird: „In der heutigen jüdischen Welt ist Martyrium eine Art ökumenischer Kompromiß, besonders im englischen Sprachgebrauch: zusätzlich zum impliziten Bezug auf klassisches rabbinisches Gedankengut betont es die Unschuld der Opfer (besonders deutlich in der ca. 1 Million ermordeter Kinder) und verbindet die jüdischen Opfer des Holocaust mit allgemeineren patriotischen Opfertraditionen, die Teil des kulturellen Erbes europäischer Nationen sind.“⁴⁵

Wie kann mit dieser Bedeutungsvielfalt des *Kiddusch ha-Schem* im christlich-jüdischen Gespräch umgegangen werden? Zunächst ist Vorsicht geboten. Wenn der Holocaust von Juden als jüdisches Martyrium dargestellt und sich dabei auf *Kiddusch ha-Schem* berufen wird, ist zu fragen, wodurch diese Deutung motiviert wird. Und da ist es möglich, daß mehrere Motivationen und Deutungen nebeneinander stehen. Von christlicher Seite wäre ebenfalls nach der Motivation solcher Interpretationen zu fragen. Weiterhin ist es wichtig, von christlicher Seite, die Variationen und Bedeutungsverschiebungen des *Kiddusch ha-Schem* vor, während und nach dem Holocaust wahrzunehmen. Während kollektive Erinnerung immer mit Verallgemeinerungen arbeitet, tut es gut, sich im Kontext eines Religionsgesprächs der Schattierungen und Nuancen bewußt zu werden und so nicht nur zu einem besseren Verständnis des Anderen zu kommen, sondern auch die Bedeutungsvielfalt des Martyriums in der eigenen Tradition zu verstehen.

45) Webber, *Jewish Identities in the Holocaust* (Anm. 18), 144.