

Beten hinter Stacheldraht

Daniel Krochmalnik*

„Nicht vom Brot allein lebt der Mensch“ (5 Moses 8,3)

„Haben Sie im Lager gebetet?“, wurde einmal der Rabbiner und Auschwitz-Überlebende Emil Davidovic gefragt. „Nein. Aber ich habe alle beneidet, die gebetet haben.“ Dann erzählte der ehemalige liberale Landesrabbiner von Westfalen, wie orthodoxe Rabbiner in seinem Block an den Hohen Feiertagen 1944 geheime Gottesdienste aus dem Gedächtnis abhielten, wie fromme Männer unter Todesgefahr Schlange standen, um Gebetsriemen anzulegen, und wie einige von ihnen, den Hungertod vor Augen, Speisegesetze, ja, Fasttage einhielten. Als ob Liberalismus ein Judentum für die bürgerliche Normalität und die Orthodoxie ein Judentum für die Extremsituation des Martyriums wäre.¹

Die zahlreichen Zeugnisse, die Thomas Rahe zusammengestellt hat, beweisen, dass der Bericht von Emil Davidovic keine Ausnahme darstellt. Juden haben vielmehr in allen Lagern und in allen Lagen gebetet, sogar in der verschlossenen Gaskammer, sogar vor den Öfen und der Asche² – nicht nur gelegentliche, individuelle Stoßgebete, sondern auch die vorgeschriebenen Ge-

* Prof. Dr. Dr. h. c. Daniel Krochmalnik (geb. 1956) ist Inhaber des Lehrstuhls für jüdische Religionslehre, -pädagogik und -didaktik an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg. Der folgende (mit Genehmigung des Vf. leicht gekürzte) Beitrag wurde zuerst veröffentlicht in: Florian Bruckmann / René Dausner (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. Festschrift für Josef Wohlmuth zum 75. Geburtstag*, Paderborn 2013 (Studien zum Judentum und Christentum, Bd. 25), S. 75–90; vgl. die Rezension von Stefan Hartmann, in: FrRu NF 21 (2014) 291–294.

1) Günther Bernd Ginzel (Hg.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, 2. Aufl., Gerlingen 1993, S. 434–438.

2) Thomas Rahe, „Höre Israel“. *Jüdische Religiosität in nationalsozialistischen Konzentrationslagern*, Göttingen 1999, S. 79–93.

meindegebete. Wo es ging, bildeten fromme jüdische Häftlinge den vorgeschriebenen *Minjan* aus zehn erwachsenen Männern. Dazu gesellten sich auch Männer, die zuvor nie gebetet hatten, und andere Männer, die vielleicht nicht einmal jüdisch waren, schützten sie vor Entdeckung und Strafe. Ein Auschwitz-Überlebender vergleicht die gemeinsamen Gebete mit einem Gut, worüber hinaus dort kein Größeres gedacht werden konnte; sie waren, sagt er, „so nahrhaft, wie Kalorien“.³ Aus solchen Zeugnissen schließt Rahe:

„Die Aufrechterhaltung jüdischer Religiosität in den Konzentrationslagern war nicht nur ein Handeln einiger Individuen, sondern auch ein soziales, Gemeinschaft stiftendes Phänomen, es war auch eine Form kollektiver Selbstbehauptung.“⁴

Damit will Rahe Religion nicht etwa auf eine Selbsterhaltungsfunktion reduzieren. Denn das Beten entzog sich als zweckfreies, ja zweckwidriges Handeln gerade dem im Lager herrschenden mörderischen Überlebenskampf – Fasten im Hunger, Erregen des antisemitischen Furors der Bewacher usw. Aber ein positiver Nebeneffekt des Betens war ohne Frage die Flucht vor der unerträglichen Schwierigkeit des Lagerdaseins.⁵

Das traditionelle Gebet erhielt im Lager häufig „einen Bedeutungszuwachs“.⁶ Rahe schildert diese hermeneutische Erfahrung vor dem Hintergrund des Deutungswahns des Häftlings, den der Auschwitz-Überlebende Primo Levi in epigrammatischer Kürze charakterisiert hat:

„Wir haben den unkorrigierbaren Hang, in jeder Begebenheit ein Symbol oder ein Zeichen zu sehen.“⁷

Kein Zweifel, die kabbalistischen Rechenkunststücke, die z. B. später als Bibel-Code⁸ bekannt wurden, waren verzweifelte Versuche, Sinn im Sinnlosen zu entdecken. Aber es kann auch keinen Zweifel geben, dass die Vernichtung des auserwählten Volkes für die Opfer wie für die Täter von hoher „Symbolhaftigkeit“ gewesen ist.⁹

3) Ebd., S. 122.

4) Ebd., S. 121. Natürlich darf man einzelne Zeugnisse nicht verallgemeinern.

5) Ebd., S. 126–128.

6) Ebd., S. 132.

7) Primo Levi, *Ist das ein Mensch?* (dt. Übers.: Heinz Ried), München 1992, S. 92.

8) Vgl. Michael Drosnin, *Der Bibel Code* (dt. Übers.: Elisabeth Parada), 9. Aufl., München 1997; Jeffrey Satinover, *Die verborgene Botschaft der Bibel. Der Code der Bibel entschlüsselt*, München 1997.

9) Rahe, „*Höre Israel*“ (Anm. 2), S. 129–132.

In welchem Licht die uralten Gebete in der Nacht der Schoa aufscheinen konnten, beleuchtet eine Episode aus dem Arbeitslager Wolfsberg des Unternehmens „Riese“ in Niederschlesien.¹⁰

Es war den mehrheitlich aus den Ungarntransporten nach Auschwitz stammenden Häftlingen 1944 gestattet worden, einen Neujahrsgottesdienst zu halten. Der Vorbeter von Satmar, Naphtali Stern, hat zu diesem Zweck die traditionellen Gebete aus dem Gedächtnis auf Zementsackpapier aufgeschrieben, das er zuvor gegen Brotrationen eingetauscht hatte.¹¹

Der große Talmudist und Auschwitz-Überlebende David Weiss Halivni war Ohrenzeuge dieses Gottesdienstes; wegen Überfüllung der Halle musste er draußen stehen. Ihm ist aber der Vortrag eines bestimmten Gebetes unauslöschlich in Erinnerung geblieben. Es war das sogenannte „*Meloch*“, d. i. der vierte Segensspruch im Stillen Gebet (*Amida*) über die „*Heiligkeit des Tages*“ (*Keduschat HaJom*), der die Reihe der „*Reiche*“ (*Malchujot*) genannten Gebete abschließt, die an diesem Tag besonders nachdrücklich das Königtum Gottes preisen:

„Unser Gott und Gott unserer Väter, herrsche über die ganze Welt in deiner Herrlichkeit (*Meloch Al Kol HaOlam Kulo BiChwodecha*), erhebe Dich über die ganze Erde in deiner Pracht und erscheine im Glanz deiner Macht allen Bewohnern deines Erdkreises. Erkennen soll jedes Geschöpf, dass Du es geschaffen, verstehen jedes Gebilde, dass Du es gebildet hast, und alles, was Atem in sich hat, soll sprechen: Der Herr, der Gott Jisraels, ist König und sein Reich herrscht über alles [...].“¹²

Um die Schwerkraft zu ermessen, die der Kantor von Satmar an diesem Tag überwand, muss man nur die Beschreibung der Unterkünfte seiner traurigen Gemeinde durch Dorota Sula nachlesen:

10) Zu Wolfsberg und dem Lagerkomplex Riese, der die Untertageverlegung des ganzen Regimes vorbereiten sollte, vgl. die Beiträge von Dorota Sula in: Wolfgang Benz / Barbara Diestel (Hg.), *Der Ort des Terrors. Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*, Bd. 6, München 2007, S. 457–59, 461–67.

11) Dieses „Gebetbuch“ ist erhalten geblieben und liegt heute in Yad Vashem in Jerusalem; vgl. Bella Gutterman / Naomi Morgenstern (Hg.), *The Wolfsberg Labor Camp Machzor 5705 (1944)*, Jerusalem 2002.

12) Albert Richter / Raw Joseph Scheuer (Übers.), *Machsor Schma Kolenu zu Rosch Haschana*, Zürich 2002, S. 512.

„Die Mehrzahl war in etwa 100 Zelten aus Sperrholz am Berghang des Wolfsbergs untergebracht. Die unbeheizten Zelte, in denen zehn bis zwanzig Häftlinge lebten, waren undicht und besonders im Herbst ständig durchnässt.“ Andere Häftlinge „wurden in etwa 15 Erdhütten am Berghang untergebracht. Diese nur provisorisch mit Balken bedeckten und mit hölzernen Eingangstüren ausgestatteten Erdlöcher, die eineinhalb Meter unter die Erdoberfläche reichten, waren mit etwas Stroh als Schlafstätten ausgelegt. Bis zu zwanzig Häftlinge mussten jeweils in einer Höhle unterkommen.“¹³

Da drängten sich also diese zerlumpten, durchnässten, ausgehungerten, kranken Höhlenmenschen und baten darum, dass Gottes Glanz und Glorie in der gottlosen Welt erscheine. Für Weiss Halivni ist dieses Gebet ein Schlüssel zur „Theodizee in Auschwitz“.¹⁴ In seinem Essay „*Prayer in the Shoah*“ entschlüsselt er dessen aktuellen Sinn:

„In the concentration camps and forced labor camps, this [prayer] acquired additional and decisive meanings. The prisoners perceived the incomprehensible evil that happened as the consequence of the Holy One's abdicating His rule, of His transferring the reins of government into the cruel hands of bloodsuckers [...]. Against them, they prayed, ‚Rule over all the world in Your full glory‘ [...].“¹⁵

– und er fügt den Geheimtext hinzu:

„Now these villains behave like gods. Life and death is in their hands; by their will life is given, and by their will life is taken away. Remove this power from them and punish them according to their deeds, and every soul will say: ‚The Lord God of Israel is King and His dominion‘ – the right and true one – ‚rules over all‘.“¹⁶

Der Vorbeter – mit seiner elenden Schar – setzte am 18. September 1944 zum Sturm auf das Himmelreich an – wo die schwächeren die stärkeren Regimente sind – um Gott aus seiner Reserve (*Zimzum*)¹⁷ zu locken.

13) Benz / Diestel, *Der Ort des Terrors* (Anm. 10), S. 457.

14) Gutterman / Morgenstern, *The Wolfsberg Labor Camp* (Anm. 11), S. 17–43.

15) Ebd., S. 41.

16) Ebd., S. 41 f.

17) Vgl. Christoph Schulte, *Zimzum – Gott und Weltursprung*, Berlin 2014; Rezension von Werner Trutwin i. d. H., S. 303–306.

Jisrael wurde seinem Namen gerecht, der nach biblischer Etymologie „mit Gott kämpfen“ bedeutet (Gen 32,29).¹⁸ Die Verständigung und Selbstverständigung mittels heiliger Texte ist eine alte jüdische Tradition und heißt „*Midrasch*“. 1933 ist nach Ernst Simon ein „*Neuer Midrasch*“ entstanden, den er in *Aufbau im Untergang* (1959) an Publikationen des Schockenverlages, wie Martin Bubers Psalmenauswahl in Band 51 der Schocken-Bücherei (1936) und an den Schocken-Almanachen (1933/34 u. 1938/39) illustriert hat. Simon entziffert in den Zitaten aus biblischen und klassischen Quellen jene Binnensprache, „die der Gegner selten, der Volks- und Glaubensgenosse fast immer verstand“, in der die verfolgte Minorität sich unter dem argwöhnischen Auge des Zensors verständigte und erbaute.¹⁹ Als Gewährsmann für diesen Begriff des *Midrasch* führt er den *Midrasch*-Forscher Rabbiner Leo Baeck an, der in seiner Antrittsvorlesung in der ‚Hochschule für die Wissenschaft des Judentums‘ in Berlin (1913) von der *Drascha* gesagt hatte:

„Man versteht sie erst, wenn man den Kampf kennt, den sie nach hierhin und dorthin geführt hat.“²⁰

In diesem Sinn haben Albert H. Friedlander und Bertold Klappert, die Herausgeber von Leo Baecks teilweise in Theresienstadt entstandenem Alterswerk *Dieses Volk – Jüdische Existenz*, diese Schrift als „Midrasch aus Theresienstadt“ bezeichnet – obwohl Baeck das Getto dort *expressis verbis* kein einziges Mal erwähnt.²¹ Diese Art von subversiver literarischer Kommunikation war in der Lagerwelt übrigens kein jüdisches Spezifikum. Ein Beispiel aus den frühen Lagern bietet der berühmte Bericht *Die Moorsoldaten* des Schauspielers und Schutzhäftlings im Lager Börgermoor, Wolfgang Langhoff. Wenn er z. B. den kommunistischen Arbeitern aus der Ballade *Pidder Lüng* von Detlev von Liliencron vorlas, fand das Leitwort des friesischen Bauern: „Lewwer duad üs Slaav!“ („Lieber tot als Sklave“) „ungeheueren Widerhall“.²²

18) Weitere Beispiele in: *Célébrations dans la tourmente. La résistance spirituelle dans les ghettos et les camps de concentration. Témoignages*, aus dem Jiddischen v. Ephraïm Rozen / Judith Aronowicz, Verdier, Lonrai 1993.

19) Ernst Simon, *Aufbau im Untergang. Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand* (Schriftenreihe des LBI, Bd. 2), Tübingen 1959, S. 6–9, 89–91.

20) Leo Baeck, *Werke*, Bd. 4, S. 162; Ernst Simon, *Aufbau im Untergang* (Anm. 19), S. 76.

21) Leo Baeck, *Werke*, Bd. 2, S. 10–30.

22) *Die Moorsoldaten. 13 Monate Konzentrationslager. Unpolitischer Tatsachenbericht*, 9. Aufl., Zürich 1935, S. 260.

Das wohl eindrucklichste Beispiel für diese Lagerhermeneutik bringt Primo Levi in *Ist das ein Mensch?*²³ Bezeichnenderweise stammt sein Text nicht aus der Bibel, die er allenfalls als eine „neue Bibel“, eine ‚Lagerbibel‘ gelten lässt²⁴; er stammt aus der *Göttlichen Komödie*. Levi möchte einem sympathischen Stubendienst auf dem Weg zur Suppenküche Italienisch beibringen, er fängt gleich mit dem 26. Gesang aus dem *Inferno* an. Es ist der Augenblick, da die Höllenwanderer vor dem achten Graben im achten Kreis der Hölle stehen, wo die schlechten Ratgeber in züngelnden Flammen büßen (V. 52). Dort schmort auch der vom Heimatkurs abgekommene und im Atlantik ertrunkene Odysseus (die Begebenheit ist vermutlich eine Erfindung Dantes). Levi rezitiert, was ihm aus Odysseus' Erzählung der letzten Fahrt im Gedächtnis geblieben war. Etwa wie Odysseus seine treuen Gefährten ermuntert, über die Grenzen der bekannten Welt hinauszusegeln:

„Bedenket, welchem Samen ihr entsprossen: / Man schuf euch nicht, zu leben wie die Tiere, / nach Tugend und nach Wissen sollt ihr trachten“ (V. 118–120).

Die Verse treffen Levi mit der Wucht einer Offenbarung:

„Als hörte ich das selber zum ersten Mal: wie ein Posaunenstoß, wie Gottes Stimme. Einen Augenblick vergesse ich, wer ich bin und wo ich mich befinde.“²⁵

Sein Gefährte bittet ihn, die Terzine zu wiederholen:

„vielleicht hat er [...] die Botschaft empfangen, hat erfasst, dass sie ihn angeht und alle Menschen in Bedrängnis, besonders uns hier; dass sie uns beide angeht, die wir wagen, uns Gedanken über diese Dinge zu machen, mit den Suppenstangen auf den Schultern“.

Dann wieder eine schmerzende Gedächtnislücke, die vorletzte Terzine des Gesanges ist ihm entfallen:

„meine Suppe von heute gäbe ich drum, wenn ich den Übergang [...] zum Ende finden könnte“.²⁶

23) *Der Gesang des Ulyss*, ebd. (Anm. 7), S. 131–139.

24) *Die Arbeit*, ebd. (Anm. 7), S. 77. Der Eröffnungs-„Psalm“ ist ein Mosaik aus Bibelzitaten: Ps 22; Dtn 6,6–8 (*Schma Jisrael*); Dtn 28,15 ff.; ebd. (Anm. 7), S. 9.

25) Ebd. (Anm. 7), S. 136 f.

26) Ebd., S. 138.

Kurz vorm Essenfassen beweist auch dieser Hungerleider, dass nicht ‚erst das Fressen kommt‘, dass ‚der Mensch nicht vom Brot alleine lebt‘. Dann fällt ihm die letzte Untergangsterzine wieder ein, sie endet mit der ominösen Wendung: „com’ altrui piacque“ (wie eine andere Macht es wollte) (V. 141). Levi hält seinen Gefährten an:

„es ist so wichtig, dass er jetzt zuhört, dass er dieses *com’ altrui piacque*? versteht, ehe es zu spät ist, denn morgen schon kann er oder ich tot sein“.

Davor muss Levi ihm unbedingt noch diesen mittelalterlichen Anachronismus erklären. Schwer, genau zu sagen, was ihm an dem Verhängnis von Vermessenheit und Verdammnis, von Wissensdurst und Untergang aufwühlte. Was immer es war, es erschien ihm plötzlich wie ein apokalyptischer Fingerzeig, wie ein Schlüssel zu seinem gegenwärtigen Leben:

„Da ist noch etwas anderes, Gigantisches, was ich in der Intuition eines Augenblickes eben erst erkannt habe, vielleicht das Warum unseres Schicksals, unseres heutigen Hierseins.“²⁷

Primo Levis Barackenkamerad Jean Améry hat solche humanistischen Bildungserlebnisse im Lager bestritten oder als Hungerphantasien abgetan.²⁸ Er spricht humanistisch gebildeten Häftlingen generell die Fähigkeit ab, die Lagerrealität zu transzendieren. Er probierte es selber mit einem einschlägigen Hölderlin-Vers, aber:

„Nichts. Das Gedicht transzendierte die Wirklichkeit nicht mehr.“²⁹

Wie ein satirisches Gegenstück zu Levis Erzählung klingt seine Erzählung von einem ähnlichen Spaziergang mit einem namhaften Philosophieprofessor der Sorbonne. Er versucht mit ihm ins Gespräch zu kommen, aber vergeblich, der Mann „glaubte ganz einfach nicht mehr an die Wirklichkeit der geistigen Welt“.³⁰ Diese Lehre von der Ohnmacht des Geistes nimmt Améry immerhin aus den Lagern mit. Allerdings macht Améry zwei Ausnahmen: den politischen und den religiösen Glauben, die unfehlbar den Morgen der Befreiung und des Gerichts verhießen: Sie und nur sie seien stark genug gewesen, dem Absolutismus der Wirklichkeit in der SS-Welt standzuhalten.

27) Ebd., S. 139.

28) Im Kapitel *An den Grenzen des Geistes*, in: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, München 1988, S. 24.

29) Ebd., S. 21.

30) Ebd., S. 22.

Das belegen auch die Reflexionen zum Lagergebet des französischen Kriegsgefangenen Mle II6078 aus dem Stalag XI-B Fallingb. RdS 1492 in der Lüneburger Heide – Emmanuel Levinas.³¹

„Am dritten Tag erhob Abraham seine Augen und sah den Ort“
(1 Moses 22,4)

Dreißig Jahre nach der Befreiung hat Levinas seine *condition du prisonnier israélite* mit viel Ironie geschildert:

„Wir waren siebzig in einem Försterkommando für jüdische Kriegsgefangene in Nazideutschland. Das Lager trug – eigenartiger Zufall – die Nummer 1492, Jahrgang der Vertreibung der Juden aus Spanien [...]. Die französische Uniform schützte uns noch vor der Nazibrutalität. Aber die anderen, so genannten freien Menschen, die uns über den Weg liefen, die uns Arbeit oder Befehle gaben, ja sogar ein Lächeln schenkten – und die Kinder und die Frauen, die vorübergingen und uns manchmal anblickten –, zogen uns unsere Menschenhaut aus. Wir waren nur Scheinmenschen, eine Affenhorde, [...] nur ein armseliges inneres Gemurmel erinnerte uns daran, dass wir vernünftige Wesen waren. Aber wir waren nicht mehr von dieser Welt. Unser Kommen und Gehen, unsere Mühen und unser Gelächter, unsere Krankheiten und Freizeiten, die Arbeit unserer Hände und die Angst in unseren Augen [...] – all das geschah wie in Klammern. Wir waren in ihrer Art gefangene Wesen, trotz unseres Wortschatzes sprachlose Wesen. [...] Der Antisemitismus ist der Archetyp jeder Gefangenschaft.“³²

31) Salomon Malka hat für seine Levinas-Biographie gezielt Zeugnisse von jüdischen Gefangenen aus dem Stalag gesammelt: *Emmanuel Lévinas. Eine Biographie*. Deutsch von Frank Miething, München 2004, S. 79–90. Dort auch das interessante Zeugnis von Rabbiner Ernest Gugenheim über das religiöse jüdische Leben in einem anderen Stalag, ebd. S. 84. Es gibt auch viele Zeugnisse christlicher Religiosität und Spiritualität unter den französischen Gefangenen im Stalag. Eine aufschlussreiche Sammlung von Gedichten und Tagebüchern, die z. T. auch aus dem Stalag XI-B stammen, brachten Ostern 1943 *Les Cahiers du Rhône 7* unter dem Titel *La vie en suspens. Cahiers des prisonniers*.

32) *Nom d'un chien ou le droit naturel* (1975), In: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, 2. Aufl. Paris 1976, S. 201. In die deutsche Übersetzung von Eva Moldenhauer wurde dieser Text nicht aufgenommen; Übers. D. K.

Nur für den herumstreunenden Hund Bobby, den „letzten Kantianer Nazi-deutschlands“, waren die Häftlinge noch Menschen, Bobby – keiner von der Rasse Argos, der den Heimkehrer Odysseus freudig begrüßt, sondern Abkomme jener unwahrscheinlichen ägyptischen Wachhunde, die die israelitischen Sklaven und ihre Herden, nach dem Exodus, ohne Gebell in die Freiheit ziehen ließen (Ex 11,7).³³

Ein Stalag war freilich kein KZ, obwohl russische Kriegsgefangene auch in Fallingbostal massenweise starben, sogar die Hunde waren dort anders. Ein Philosoph, wie der im Stalag V C in Wildberg bei Offenburg gefangene Dichter André Masson, konnte sich bereden, wie Sokrates und Boëthius gerade hier seine philosophische Bestimmung zu erfüllen:

„La vie en suspens, c'est à quoi nous devons accéder. L' idéal du philosophe [...] et du prisonnier serait d'atteindre le point culminant de son existence [...]. Dans le mépris des ‚circonstances‘, dans l'oubli de la notion de temps, je me suis évadé [sic!] de la masse misérable et moutonnaire [...], je suis un homme délivré [sic!] de lui-même, j'entrevois l'Eternité et la Divinité, qui se confond en elle.“³⁴

Levinas nimmt in seinem Rundfunkbeitrag *Jüdische Erfahrung des Gefangenen*, der in der Edition seiner Inedita wieder aufgetaucht ist, Ähnliches für die jüdische Bestimmung in Anspruch. Er beschreibt die Gefangenschaft als „Erfahrung des Judentums“³⁵, als „Bewusstsein des Judentums, so heftig wie ein Krampf“ (ebd.). In einem Aufsatz aus der gleichen Zeit über die Spiritualität des jüdischen Gefangenen³⁶ führt er aus, wie der prisonnier israélite plötzlich seine jüdische Identität wiederfand (205):

„Die Erniedrigung nahm wieder den Geschmack der biblischen Auserwählung an“ (206).

Obwohl die meisten jüdischen Gefangenen dem Judentum seit ihrer Jugend völlig entfremdet waren und eine religiöse Interpretation ihrer Situation abgelehnt hätten, entsprach sie doch einer „religiösen Existenz“.

33) Ebd., S. 202.

34) *La vie en suspens. Cahiers des prisonniers*, ebd. (Anm. 31), S. 62–63.

35) *Oeuvres*, Bd. 1 (,Carnets de captivité' suivi de ,Écrits sur la captivité' et ,Notes philosophiques diverses'), hg. von Rodolphe Calin / Catherine Chalié, Paris (Bernard Grasset) 2009, S. 210; Seitenzählung im Folgenden nach diesem Band.

36) *Spiritualité chez le prisonnier israélite*; in: *Oeuvres*, Bd. 1, S. 205–209.

Ein Leben fern von der Außenwelt, abseits der Zivilisation, mit ungewisser Zukunftsperspektive, hilflos lebensbedrohlichen Gefahren ausgesetzt – ist das nicht, fragt Levinas, das einsame Leben mit Gott (*solitude avec Dieu*), auch wenn manche Häftlinge dieses Wort nicht in den Mund nahmen (210 f.)? Ist es nicht das Leben Israels von Anbeginn – die Einsamkeit Noachs, die Einsamkeit Abrahams, die Einsamkeit des Volkes in der Wüste?

Levinas weiß, dass er seine privilegierte Lage als *prisonnier israélite* nicht ohne weiteres verallgemeinern kann. Der *prisonnier israélite* war im Stalag zwar auch als Jude gebrandmarkt, aber er stand, wie Levinas sagt, bis auf weiteres unter dem Schutz der französischen Uniform (207). Seine Bedingungen waren himmelweit von der Leid- und Elenderfahrung der jüdischen Häftlinge in den deutschen Konzentrations- und Todeslagern verschieden.

Dieser Unterschied, von dem die Gefangenen ahnten, dass er nur zeitweilig war – Levinas nennt die *prisonniers israélites* geradezu *sursitaires de la mort* (210) –, bedeutete gleichwohl einen unbestimmten Aufschub, in dem der Gefangene Abstand zu seinem Unglück gewinnen und sich auf die letzte Prüfung geistig vorbereiten konnte, während der jüdische Häftling sonst unmittelbar und unvorbereitet Folter, Mord und Martyrium erdulden musste.

Levinas vergleicht die Lage des *prisonnier israélite* deshalb mit dem Dreitaugeweg, den Abraham und Isaak bis zum Ort ihrer größten Prüfung zurücklegten (Gen 22,4). Den beiden Erzvätern blieb unterwegs genügend Zeit, sich auf den „Holocaust“ (Ola, Gen 22,2) einzustellen.

Durch diesen Zeitgewinn konnte auch der *prisonnier israélite* die Prüfung spirituell fruchtbar machen und die Prüfung der anderen, die nicht soviel Zeit gehabt hatten, verallgemeinern. Das erträgliche Elend des *prisonnier israélite*, sagt Levinas, könnte auf diese Weise zu einer „prise de conscience du judaïsme“ werden – „germe possible d’une future vie juive“ (211, vgl. auch 208).

Damit beschreibt Levinas genau seine zukünftige Rolle; der *renouveau juif* in Frankreich ging in der Tat aus dem Untergrund, dem Widerstand, dem Lager hervor. Jedenfalls fingen einige der auf ihr Judentum zurückgeworfenen Gefangenen an, sich für die jüdische Geschichte, für die hebräische Bibel – und für die Gottesdienste zu interessieren (211).

In dem Rundfunkbeitrag, der am 25. September 1945 von dem israelischen Sender *Kol Israel* („Stimme Israels“) zum zweiten Halbfeiertag des Laub-

hüttenfestes gesendet wurde,³⁷ erzählt Levinas von einigen außergewöhnlichen Augenblicken während der Gefangenengottesdienste, in denen „in aller Kürze der ganze Sinn und Gehalt des Judentums aufschien“ (211).

Wir wissen genau, um welchen Gottesdienst es sich handelte, Levinas sagt es uns: Es war stets das Abendgebet (*Ma'ariv*), weil die Gefangenen in der Morgendämmerung zu Waldarbeiten ausrücken mussten (212). Um alle Anspielungen von Levinas im Folgenden zu verstehen, empfiehlt es sich, kurz den Aufbau des Abendgebets zu skizzieren.³⁸

Im Abendgebet dominiert das „Höre *Jisrael*“ (*Schma Jisrael*). Es wird eingrahmt von fünf Segenssprüchen, die Gott als Schöpfer, insbesondere der Nacht (1. Benediktion: *Ma'ariv Arawim*), als Offenbarer der Tora (2. Benediktion: *Ahawat Olam*) und als Erlöser preisen (3. bis 5. Benediktion).

Die Reflexionen von Levinas beziehen sich hauptsächlich auf die letzten drei Benediktionen: Die 3. Benediktion (*Emet WeEmuna*) preist Gott als Befreier Israels (*Go'el Jisrael*), insbesondere als Befreier aus der Sklaverei; die 4. (*Haschkiwenu*) preist Gott als Beschützer Israels (*Schomer Jisrael*), insbesondere als Beschützer während der Nacht; die 5. (*Baruch Adonai LeOlam*) preist die zukünftige Gottesherrschaft über Israel und die ganze Schöpfung (*Jimloch Alenu [...] WeAl Kol Ma'assaw*).

Die Gefangenen beteten diese traditionellen Texte in der Dämmerung schnell herunter, ehe das flackernde Licht erlosch; doch einige stellten auch Fragen. Wie kann man den Gott Israels *anno diaboli* 1941 *post Christum natum* als Befreier und Beschützer Israels und sein kommendes Reich preisen? Das Dritte Reich – „die Stärke in ihrem brutalsten Triumph, einem Triumph, der an allem zweifeln lässt, was man über Gut und Böse gelehrt hat“ (212) – hatte soeben Frankreich unter seine Stiefel gebracht, England lag unter seinen Bombern, und Moskau war in Sichtweite seiner Panzerspitzen.

Sind die altehrwürdigen Worte der Liturgie nicht unglaublich?

„Mit ewiger Liebe hast Du das Haus Israel geliebt“ (2. Benediktion), „uns aus der Hand der Tyrannen erlöst“ (3. Benediktion), „Pharao und

37) *L'expérience juive du prisonnier*, In: *Oeuvres*, Bd. 1, S. 209–215. In den Anm. a und b auf S. 209 Näheres zur Quelle.

38) Vgl. dazu Peter von der Osten-Sacken / Chaim Z. Rozwaski (Hg.): *Die Welt des jüdischen Gottesdienstes. Feste, Feiern und Gebete*, Berlin 2009, S. 153–157 (vgl. FrRu NF 18 [2011] 146–148, Rezension von Michael Volkmann).

die Verfolger und Hasser in den Tiefen versenkt“ (3. Benediktion), sodass die „Kinder Israel Dir Antwort in großer Freude mit einem Lied gaben“ (ebd., Ex 15).

Kurz, das „Credo vom Triumph der Schwachen“ schien von den Tatsachen überrollt und widerlegt. Wie konnte man solche Gebete in solchen Zeiten vor den belustigten „modernen“ Mitgefangenen und vor dem eigenen Gewissen verantworten? Hätte man nicht lieber Protest einlegen sollen? Oder hat man die Gebetsmühle nur aus purer Pietät weitergedreht und dabei auf jeden Wahrheitsanspruch verzichtet? Oder waren die Lobpreisungen in Wirklichkeit Klagen und Bitten, wie sie Jesus am Kreuz (Ps 22,2) oder Jonas „aus dem Bauch der Hölle“ (2,3) herausgeschrien haben?³⁹

Levinas skizziert noch eine weitere Möglichkeit, die – in seltenen Augenblicken – auch Wirklichkeit wurde, wenn der Schmerz keine Widerlegung, sondern eine Bestätigung der Liebe Gottes war, wenn man gerade in der größten Ohnmacht, Verlassenheit und Einsamkeit Gottes Nähe fühlte.⁴⁰ Das „Loben unter Tränen“ ist ein „Beten ohne Bitten“ (*prière sans demande*).⁴¹ Sätze wie: „Dans la brûlure de la souffrance distinguer la flamme du baiser divin“ (213) erinnern an die mystischen Ekstasen der heiligen Teresa von Ávila.⁴² Levinas führt sie aber auf den Gottesknecht Jesajas (53) und den Gottestadler Hiob (19,25) – nicht zu vergessen den Psalmisten (Ps 6, Ps 13 u. ö.) – zurück, die alle diesen Umschlag von Leiden in Freude kennen und dem Christentum überliefert haben (Ps 22).

Dieses „perverse Glück des Leids“ war es, das manche Gefangenen noch angesichts des Triumphs der Gewalt von der Erwählung und der unverbrüchlichen Liebe Gottes zu Israel überzeugte (213). Doch die Gebete sollten sich im Laufe des Krieges nicht nur in dieser dialektischen, sondern in der wörtlichsten, kindlichsten, vulgärsten Weise bewahrheiten. El-Alamein, Stalin-grad, D-Day – es ist also buchstäblich „wahr“ (*Emet*):

39) *Oeuvres*, Bd. I, S. 213, Anm. a.: Levinas hat „Jesus“ durch „Jonas“ ersetzt und so die bekannte kirchliche Typologie wieder zurückgedreht.

40) Vgl. den Eintrag in den *Carnets de captivité* 6 (Ende 1944), *Oeuvres*, Bd. I, S. 154.

41) Vgl. zu diesem Begriff, den Levinas später aus dem *Nefesch HaChaim* des Rabbi Chaim von Woloschin entwickelt, Bernhard Casper, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Freiburg i. Br./München 1988, S. 91 u. 143.

42) Nicht zu verwechseln mit der ‚kleinen‘ Theresa (von Lisieux), von der gelegentlich in den *Carnets de captivité* die Rede ist, Nr. 7, 1947 (*Oeuvres*, Bd. I, S. 193 und Anm. 24–26, S. 492).

„Mit ewiger Liebe hast Du das Haus Israel geliebt“ (2. Benediktion), „uns aus der Hand der Tyrannen erlöst“ (3. Benediktion) „Pharao und die Verfolger und Hasser in den Tiefen versenkt“ (ebd.), „im Schatten Deiner Fittiche birgst Du uns“ (4. Benediktion), „das Zelt des Friedens hast Du über uns gebreitet“ (ebd.) – „über uns, über das Volk Jisrael und über Jerusalem“ (ebd.).

Der Untergang der Bösen und der Sieg der Schwachen sind keine Allegorien und Hyperbeln, die Gefangenen erlebten ihn jetzt *ad oculos* mit. Die Umwertung der Werte – „wagnérisme, nietzschéanisme & Co“ – hat sich in den sechs Jahren totgelaufen, „le Bien redevient Bien, le Mal, Mal“ (214). Die ganze Welt hat den alten Texten so Recht gegeben, dass es, wie Levinas sagt, „einem den Atem verschlägt“ (ebd.). Man hört in diesem Text von 1945 noch die messianischen Glocken läuten. Auch wenn Enttäuschungen folgen sollten, ändert das nichts „an diesen Augenblicken unsagbaren Staunens über die Wahrheit des Gebetstextes“ (215). Diese kostbaren Augenblicke der Wahrheit galt es nach der Befreiung in die schwierige Freiheit hinüber zu retten.

„Nach Gerechtigkeit, nur nach Gerechtigkeit sollst du streben“ (5 Moses 16,20)

Levinas war alles andere als ein *homo liturgicus*. Einer seiner Schüler an der *École Normale Israélite Orientale* (ENIO) hat in einem Nekrolog erzählt, was ich aus meiner Erinnerung bestätigen kann: Beim täglichen Gebet war Levinas einer von der schnellen Kolonne.⁴³ In einer Ansprache über *Éducation et prière*, die er auf den *Assises du judaïsme français* gehalten hat, erkennt er wohl die große soziale Bedeutung des Gemeindegebets an, er lässt sich aber auf die mystischen Erfahrungen des einzelnen Beters nicht ein.⁴⁴

Im Gemeindegebet sammelt sich das in Raum und Zeit zerstreute Israel; durch die Wiederholung der uralten Formeln, der ursprünglichen Gedanken und der urwüchsigen Sprachhandlungen (*gestes verbaux*) versichert es sich immer wieder seiner Gegenwärtigkeit, Beständigkeit und Ewigkeit. Es ist

43) Ami Bouganim: „[...] il était plutôt du parti de la-vite en prière, nous la menions au pas de course [...]“: *Lévinas Pédagogue, Intervention lors des ‚Chelochim‘*, in: *Alliance israélite universelle. Emmanuel Lévinas. Philosophe et pédagogue*, Paris 1998, S. 21.

44) *Difficile liberté* (Anm. 32), S. 344–349 (künftig geben wir die Seitenzahl im Text an).

kein Zufall, dass die jüdische Tradition das Gemeindegebet, das die Anwesenheit von mindestens zehn erwachsenen jüdischen Männern (*Minjan*) erfordert, höher stellt als das Privatgebet. Damit bringt sie zum Ausdruck, dass die Beziehung zu Gott kein mystisches „tête à tête“ ist, sondern über die Beziehung zur *Gemeinschaft* (*Klal*) läuft.

Ja, Gott selbst scheint das Gemeindegebet – gleichsam als elfter Mann – zu bevorzugen, wie Levinas durch ein Zitat aus dem *Babylonischen Talmud* illustriert, wonach auch Gott täglich Gebetsriemen anlege (bBer 6a). Während aber in der irdischen Gebetskapsel steht:

„Höre Israel, der Herr, unser Gott, der Herr ist einzig“ (Dtn 6, 4),
stehe in den himmlischen Gebetskapseln:

„Wer ist wie dein Volk Israel ein einziges Volk auf Erden?“ (*UMi KeAmcha Jisrael Goi Echad BaArez*, 1 Chr 17,21).

Außerdem ruft Levinas in Erinnerung, dass das Judentum nicht eine mystische „Religion of Dawnen (beten)“, sondern eine rationale „Religion of Lernen“⁴⁵ ist, und verlangt die Verrückung des Schwerpunktes vom Bethaus (*Bet HaKnesset*), das auf Jiddisch auch „Schul“ heißt, zurück auf das Lehrhaus (*Bet HaMidrasch*): „Le juif du Talmud doit prendre le pas sur le juif des Psaumes“⁴⁶, eine Forderung, die Levinas übrigens selber durch demonstratives Talmud-Lernen während des Morgengebetes erfüllte.⁴⁷ An Stellen, wo das Gebet selbst das Gebot erbittet, fehlt es ja nicht; er führt z. B. den großen Tora-Psaln 119 an:

„Ein Fremdling bin ich auf Erden, verbirg nicht vor mir deine Gebote (*Mizwot*). Zerknirscht ist meine Seele vor Sehnsucht nach deinen Rechtsprüchen zu jeder Zeit“ (19–20).⁴⁸

45) Samuel C. Heilmann, *The People of the Book: Drama, Fellowship, and Religion*, Chicago/London 1983, S. 239 ff. Vgl. auch meinen Beitrag *Der „Lerner“ und der „Lehrer“*. *Geschichte eines ungleichen Paares*, in: Bernd Schröder / Daniel Krochmalnik / Harry Harun Behr (Hg.), *Was ist ein guter Religionslehrer? Antworten von Juden, Christen und Muslimen*, Berlin 2009, S. 57–90.

46) *Éducation et prière*, in: *Difficile liberté* (Anm. 32), S. 348.

47) Bouganim (Anm. 43), S. 21.

48) *Une religion d'adultes*, in: *Difficile liberté* (Anm. 32), S. 36. Dieser Text liegt auch in deutscher Übersetzung von Eva Moldenhauer vor: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt a. M. 1992, S. 32.

Der Bezug des jüdischen Gebets auf Gemeinschaft und Recht und Gerechtigkeit führt über die Grenze des Bethauses hinaus, hinter der sich die traditionelle Gemeinde gerne verschanzt. Was jenseits dieser Grenze zählt, sind weniger die frommen als die guten Werke. In seinem wichtigen Text *Eine Erwachsenenreligion* (1957) drückt Levinas die Konvertibilität des Frommen und Guten so aus:

„Gerechtigkeit schafft mir eine unaufhebbare Nähe zu Gott. Sie ist so innig wie das Gebet und die Liturgie, die ohne Gerechtigkeit nichts sind.“⁴⁹

Der Kult sei dagegen nur eine Vorschule der Ethik. Im Vorwort zu *Schwierige Freiheit* bringt Levinas die Rangordnung der Werte auf den Punkt:

„Daher der Ritualismus, der den Juden zum Dienst ohne Entschädigung, zu einer auf eigene Kosten übernommenen, auf eigene Gefahr zu erfüllenden Pflicht bestimmt. Das, was im ursprünglichen und unwiderlegbaren Sinn des Terminus das griechische Wort ‚Liturgie‘ bedeutet.“⁵⁰

Bei dieser „Liturgie“ geht es um Werke, die im engeren Wortsinn gar nicht „religiös“ sind. „Werk“ heißt bei Levinas ganz allgemein eine selbstlose Bewegung auf den Anderen zu:

„Zu seiner Bestimmung“, sagt er wiederum in *Humanismus des anderen Menschen*, „würde sich ein griechischer Terminus eignen, der in seiner ersten Bedeutung die Ausübung eines Dienstes bezeichnet, der nicht nur völlig ohne Entschädigung ist, sondern der von dem, der ihn ausübt, fordert, das eingesetzte Kapital verloren zu geben: Liturgie“.⁵¹

Levinas' Beispiel solchen „liturgischen“ Handelns stammt auch aus der Kriegszeit und verdeutlicht, wie weit diese Liturgie vom traditionellen Gottesdienst entfernt sein kann:

„Im Gefängnis von Bourassol und in der Festung von Pourtalet beendet Léon Blum 1941 ein Buch. Er schreibt darin: ‚Wir arbeiten in der Gegenwart, nicht für die Gegenwart‘ [...]. 1941! – Loch in der Geschichte – Jahr, in dem uns alle sichtbaren Götter verlassen hatten, Jahr, in dem Gott wahrhaft gestorben oder in seine Nichtoffenbarung zurückgekehrt war.

49) *Une religion d'adultes*, in: *Difficile liberté* (Anm. 32), S. 34.

50) *Schwierige Freiheit* (Anm. 48), S. 10.

51) *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, 43 (dt. Übers. von Ludwig Wenzler, Hamburg 1989, S. 35).

Ein Mann im Gefängnis fährt fort, an eine verborgene Zukunft zu glauben, und lädt ein, in der Gegenwart für die entferntesten Dinge zu arbeiten, die von der Gegenwart unwiderleglich dementiert werden. [...] Zum Zeitpunkt des Triumphes des Hitlerismus für die fernen Dinge zu handeln, in den dumpfen Stunden dieser Nacht ohne Stunden – unabhängig von aller Abschätzung der ‚verfügbaren Kräfte‘ – das ist vermutlich der höchste Adel.“⁵²

Léon Blum beruft sich auch noch auf Nietzsche, den Levinas für einen der geistigen Brandstifter hielt, aber darauf kommt es ihm nicht an. Die Hinfahrt ohne Rückfahrt unterscheidet den „großherzigen Elan“ über die eigene Lebensgrenze hinaus, von der abendländischen Denkbewegung, die im *nótos* des Odysseus – nach Homer, nicht nach Dante – ihr Modell hat:

„Der Weg der Philosophie bleibt der des Odysseus, dessen Abenteuer in der Welt nichts anderes als die Rückkehr zur Geburtsinsel war – eine Selbstgefälligkeit im Selben, ein Verkennen des Anderen.“⁵³

Levinas war also ein entschiedener Kritiker eines weltabgewandten betenden Judentums. In der Tabelle seiner unerbittlichen religiösen Dualismen – *Chassidismus/Mitnaggdismus*, sakral/heilig, Heidentum/Monotheismus, Totalität/Unendlichkeit – steht die „Kultusgemeinde“ mit ihrer Ritualroutine oder auch mit ihrer Erlebnismystik auf der negativen Seite.⁵⁴ Seine Lehre aus dem Lager war nicht der Rückzug auf ein parochialistisches Judentum. Der Welt des triumphierenden Todes gegenüber behauptet er vielmehr das biblische Mordverbot in seinem zartesten, schwächsten Ausdruck, welcher dort absolut nichts zählte: dem Antlitz des Menschen.

52) *Humanisme de l'autre homme*, S. 43 (*Humanismus des anderen Menschen*, S. 36 f.).

53) *Ebd.*, S. 40 (*ebd.*, S. 33).

54) Ludwig Wenzler, *Hinübergehen in die Zeit des Anderen. Die Feier des Festes zwischen Totalität und Unendlichkeit*, in: Bernhard Casper / Walter Sparn (Hg.), *Alltag und Transzendenz*, Freiburg i. Br./München 1992, S. 355–376.