

Bischof Dr. Manfred Scheuer

Vortrag „Schändung und Heiligung des Namens: 50 Jahre Synagoge Linz – Gedanken zum 50-Jahr-Jubiläum der Wiederrichtung der Linzer Synagoge“ am 26. April 2018 in der Synagoge Linz

Die jüdische Gemeinde von Linz konnte 1968 ihre wiedererrichtete neue Synagoge eröffnen. Zum 50. Jahrestag dieses Ereignisses lud sie Bischof Manfred Scheuer, seit 2015 Bischof von Linz, zu einem Vortrag ein, in dem er seine Sicht der Erfahrung von 50 Jahren jüdischen Lebens erläuterte. Bischof Scheuer ist in der Österreichischen Bischofskonferenz für den Bereich der Ökumene und für die Kontakte mit der jüdischen Gemeinschaft Österreichs verantwortlich. In eindrucksvoller Intensität hat er, der vor seiner Tätigkeit als Bischof (von 2003 bis 2015 in Innsbruck) mehrere Jahre als Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Trier lehrte, sich vielfach zu den verschiedenen Aspekten der christlich-jüdischen Beziehungen geäußert. In seinem Vortrag zum 50-Jahr-Jubiläum der Wiedererrichtung der Linzer Synagoge erinnert er zunächst an die Geschehnisse der Pogromnacht vom 9. auf den 10. November 1938 in Linz selbst, um sich dann der Frage zu stellen, ob in der erinnerten Pogromnacht nicht der Name Gottes geschändet wurde. Dabei übergeht er die Frage der christlichen Verstrickung in die Schuldzusammenhänge ebenso wenig wie die Frage nach der Bedeutung der Geschehnisse für den Gottesglauben. Das weitere Nachdenken legt er mit einem Zitat des Aachener Bischofs Klaus Hemmerle (1929 – 1994) nahe: „Man hat meinem Gott das Haus angezündet und die Meinen haben es getan.“

Keywords: Erinnerungskultur, Glaube, Theodizee, Konzentrationslager Auschwitz

In der Nacht vom 9. auf 10. November 1938 wurde in der „Reichskristallnacht“ die Linzer jüdische Synagoge niedergebrannt. „Die Aktion der SS wurde in vollster Disziplin ausgeführt“, heißt es im Bericht des Führers des SD-Unterabschnittes Oberdonau an den SD-Führer des SS Oberabschnittes Donau in Wien. Gemeint ist die Vernichtung der jüdischen Synagoge in Linz in der Nacht vom 9. auf 10. November 1938. Zwischen ein und vier Uhr nachts waren bei der Staatspolizei Fernschreiben über die Durchführung der „Aktion“ gegen die Juden eingelaufen. „Aus erklärlichen Gründen wurde diese Dienststelle erst gegen 7 Uhr früh von dem Fernschreiben in Kenntnis gesetzt“, heißt es zynisch. Da im hiesigen Dienstbereich bereits am 8. 11. 1938 eine große Anzahl Juden festgenommen war, ist hierin ein weiterer Grund zu erblicken, dass größere Ausschreitungen nicht eintraten.“ 96 Juden waren festgenommen worden. Nach der Reichskristallnacht erhielten die Juden „Besuch“ von SA-Leuten, die sie aufforderten, ihre Wohnungen binnen drei Tagen zu räumen. „Die im Zuge der gegen die Juden angeordneten Vergeltungsmaßnahmen wurden auftragsgemäß und ohne Zwischenfall durchgeführt“, heißt es lapidar im Lagebericht der Bezirkshauptmannschaft Steyr an die Gestapo Linz für den Monat November. 800 Mitglieder zählte die Linzer Kultusgemeinde vor der nationalsozialistischen Ära.¹

Die Brandlegung in der Pogromnacht²

Die katholische Tempeldienerin der Kultusgemeinde, Marie Sachseneder, wohnte im Frontgebäude an der Bethlehemstraße, gegenüber dem Tempel. Sie berichtete von dieser Nacht: „Ich lag in der Nacht auf den 10.11.1938 im Bett. Plötzlich [...] wurde ich durch heftiges Fensterklirren aufgeschreckt. Ich bin dann in das Tiefparterre gegangen und habe dem Herrn Stein, damals Sekretär der Kultusgemeinde, gesagt, wir könnten nichts anderes machen, als die Polizei rufen. Ich habe dann die Polizei angerufen. Ich tat dies mindestens 10 mal. Ich erhielt immer die Antwort, ich sei falsch verbunden. Diese Antwort vernahm ich immer, nachdem ich den Vorgang im Tempel zu schildern beginnen wollte. Ich ging dann wieder in meine Wohnung, Stein blieb unten im Parterre. Der Lärm dauerte fort. Ich bin dann wieder zu Stein gegangen. Der Lärm beruhigte sich mittlerweile. Stein sagte, er glaube, nun wäre Schluss. Ich bin dann wieder in meine Wohnung. Nach kaum einer halben Stunde hörte ich von der Straße her schreien ‚Es brennt!‘ Als ich dann meine Koffer gepackt hatte und noch einmal ins Parterre gehen wollte, schrie mich ein bereits im Hause befindlicher SA-Mann an, ich müsse hinauf gehen. [...] Später ging ich noch einmal ins Stiegenhaus. Ich sah durch einen Seitenblick, dass in der Kanzlei zu ebener Erde alles klein geschlagen wurde.“

Ein Bericht des Sicherheitsdienstes der SS selbst beschrieb die Vorgänge: Am 10. November 1938 um drei Uhr nachts sei von der SA die Synagoge „erbrochen und teilweise demoliert“ worden. Gegen vier Uhr seien SS-Angehörige in Zivil eingetroffen, welche die Zerstörung weiter übernommen hätten. Die wertvollen Ritualgegenstände sowie Gold- und Silbersachen habe man sichergestellt, während die Synagoge vollkommen ausbrannte.

Karl Löwy war mit seiner Familie im Frontgebäude des Tempels an der Bethlehemstraße untergebracht und musste mitansehen, wie in dieser Nacht der Tempel in Flammen stand und Thorarollen und Gebetbücher aus dem Gebäude herausgeschleppt und hingeworfen wurden. Vom selben Gebäude aus sah Max Hirschfeld um 3.30 Uhr ca. vierzig SA-Männer in den Tempelhof kommen, die einige fünf Liter fassende Benzinkannen bei sich hatten. Mit Hacken seien die Tempeltüren eingeschlagen und danach der Tempel betreten worden. Der SA-Führer selbst sei zum rückwärtigen Teil des Tempels gegangen, wo sich die Rabbinatskanzlei befand und zu dieser Zeit Familie Hesky wohnte. Er forderte die Familie auf, sich ruhig zu verhalten und das Zimmer nicht zu verlassen. Danach sperrte er von außen die Türe ab und ging in das Tempelgebäude, welches in kurzer Zeit lichterloh brannte. Die noch im Gebäude eingesperrte Familie Hesky wurde erst nach oftmaligen Hilferufen von einem SA-Mann aus dem raucherfüllten Zimmer befreit, sie wäre sonst verbrannt.

Das Ehepaar Ernst und Helene Hesky lebte mit Sohn Robert und Pflegekind Mizzi Spitz noch bis Mai 1939 in der Bethlehemstraße, schließlich gelang der Familie die Flucht nach Amerika. 1952 sandte Helen Hesky aus San Francisco ihren Bericht über den Tempelbrand mittels einer notariell beglaubigten Aussage an das „Zentrum für jüdische historische Dokumentation“ in Linz, Darin beschrieb sie: „November 1938 bewohnte ich mit meiner Familie [...] die Rabbinatskanzlei, welche am rückwärtigen Teil des Tempelgebäudes angebaut war. Am 10. November 1938, circa 3.30 früh, während wir alle schliefen, wurden die Fenster eingeschlagen. Hierauf klopfen einige Fäuste an die Tür und verlangten die Öffnung derselben. Herein kamen einige Männer in S.S. Uniform unter Führung ‚Oirers‘, der nicht in Uniform war. Oirer fragte mich um meinen Namen, ein anderer Mann führte meinen Mann heraus in den anschließenden Garten, nahm ihm seine Briefftasche weg, welche Geld und amerikanische Consulatpapiere enthielt, auch nicht mehr zurückgegeben wurde [sic]. Oirer befahl uns in den Betten zu

bleiben, vermerkte, dass uns nichts geschehen wird und verbat uns das Zimmer zu verlassen. Nahm den Zimmerschlüssel zu sich, ging mit seinen Leuten aus dem Zimmer und versperrte die Tür von außen, so dass wir im Zimmer eingesperrt waren. Nach einiger Zeit hörten wir im Tempel einen großen Lärm als wenn Bänke von der Galerie heruntergeworfen würden und Axthiebe. Nach weiteren Minuten in größter Aufregung verspürten wir Brandgeruch und Rauch in unsren [sic] Zimmer als wenn der Tempel unter Feuer stünde. Als der Rauch immer stärker wurde, bekamen wir Angst und fingen an zu schreien, wollten heraus aus dem Zimmer, konnten jedoch nicht, da die Tür von außen versperrt war. Unser Schreien hörten einige Leute außen, kamen zur Türe und riefen, wir sollen die Türe aufsperrn, ich sagte durch die Türe, dass wir eingesperrt wurden, keinen Schlüssel haben und nicht öffnen können. Die Männer schlugen dann mit Hacken die Türe ein, so dass wir den voll Rauch erfüllten Raum verlassen können. Die Männer, die uns befreiten, fragten mich, wer uns eingesperrt hatte, ich sage ihnen, dass der Mann in Civil dies tat. All unser Hab und Gut verbrannte mit in diesem Raum.“

Schändung und Heiligung des Namens

In seinem Essay „Gottesfinsternis“ erzählt Martin Buber (1878 – 1965) von einem Streitgespräch mit einem ihm bekannten Philosophen. Buber liest ihm aus seinem jüngsten Buch vor. Der Zuhörende fällt dem Vorlesenden ins Wort: „Wie bringen Sie das fertig, so Mal um Mal ‚Gott‘ zu sagen? ... Was Sie damit meinen, ist doch über alles Greifen und Begreifen erhoben, ... aber indem Sie es aussprechen, werfen Sie es dem menschlichen Zugriff hin. Welches Wort der Menschensprache ist so missbraucht, so befleckt, so geschändet worden wie dieses! All das schuldlose Blut, das um es vergossen wurde, hat ihm seinen Glanz geraubt. All die Ungerechtigkeit, die zu decken es herhalten musste, hat ihm sein Gepräge verwischt.“ Der Name Gottes wurde geschändet, als in der Nacht vom 9. auf 10. 11. 1938 in Linz jüdische Wohnungen völlig zerstört und die Synagoge zertrümmert wurde. Gegenwärtiger Antisemitismus in Europa und auch bei uns ist ein Anschlag auf die Heiligkeit des Ewigen.

„Kiddusch Haschem“ ist die Heiligung des Namens Gottes in der jüdischen Tradition. Der biblische Bezugspunkt ist Lev 22,32: „Entheiligt nicht meinen heiligen Namen, damit ich geheiligt werde unter den Israeliten; Ich bin der Herr, der euch heiligt.“ „Kiddusch Haschem“ ist Ausdruck der Größe des Menschseins, höchste Realisierung seiner transzendenten Ausrichtung.³ – Ich erbitte für die Synagoge und für die Israelitische Kultusgemeinde in Oberösterreich Segen. Mögen Sie zum Segen werden. Möge Sein Name geheiligt werden.

Martin Buber widerspricht in seinem Streitgespräch seinem Kritiker leidenschaftlich: „Ja, ... es ist das beladenste aller Menschenworte. Keines ist so besudelt, so zerfetzt worden. Gerade deshalb darf ich darauf nicht verzichten. Die Geschlechter der Menschen haben die Last ihres geängstigten Lebens auf dieses Wort gewälzt und es zu Boden gedrückt; es liegt im Staub und trägt ihrer aller Last. Die Geschlechter der Menschen mit ihren Religionsparteien haben das Wort zerrissen; sie haben dafür getötet und sind dafür gestorben; es trägt ihrer aller Fingerspur und ihrer aller Blut: Wo fände ich ein Wort, das ihm gliche, um das Höchste zu bezeichnen! Wie gut lässt es sich verstehen, dass manche vorschlagen, eine Zeit über von den ‚letzten Dingen‘ zu schweigen, damit die missbrauchten Worte erlöst werden! Aber so sind sie nicht zu erlösen. Wir können das Wort ‚Gott‘ nicht reinwaschen, und wir können es nicht

ganzmachen; aber wir können es, befleckt und zerfetzt wie es ist, vom Boden erheben und aufrichten über einer Stunde großer Sorge."⁴

Erinnern oder Vergessen?

Fast 80 Jahre nach der Pogromnacht bzw. nach der Shoah stehen wir hier in großer Betroffenheit und fragen uns, was war in der Geschichte unseres Landes, in den Köpfen und Herzen der Menschen unseres Landes, dass solche Ausgeburten des Bösen geschehen konnten. Und wir fragen uns, warum Gott so etwas zugelassen hat: „Wo warst Du, Gott? Wo warst Du, als Frauen und Kinder, alte und junge Leute ermordet und in die Todeskammern geschickt wurden?“ Es geht in letzter Konsequenz um Fragen an uns selbst: „Wo war der Mensch – und wo die Menschlichkeit –, als unseren Brüdern und Schwestern so Furchtbares zugefügt wurde?“⁵ „Eine Weltkatastrophe kann zu manchem dienen. Auch dazu, ein Alibi zu finden vor Gott. ‚Wo warst du, Adam?‘ Ich war im Weltkrieg!“⁶ So schreibt der Philosoph und Kulturkritiker Theodor Haecker in seinen Tag- und Nachtbüchern. Adam, wo bist du? (Gen 3,9) Das ist die Frage Gottes an den Menschen, der sich vor der Verantwortung drückt. Adam, wo bist du? Es gilt einem „heimlichen Unschuldswahn [zu widerstehen], der sich in unserer Gesellschaft ausbreitet und mit dem wir Schuld und Versagen, wenn überhaupt, immer nur bei ‚den anderen‘ suchen, bei den Feinden und Gegnern, bei der Vergangenheit, bei der Natur, bei Veranlagung und Milieu.“⁷

Die Erinnerung an die Pogromnacht 1938 („Reichkristallnacht“), an die Deportation der Linzer Juden im Mai und im November 1938, an die Ermordung der oberösterreichischen Juden, die Erinnerung an die Zerstörung der Linzer Synagoge im November 1938 und an die Shoah bleibt für Christen durch den Gedanken der Verstrickung in Schuldzusammenhänge, das gläubige Vertrauen auf die erlösende Macht Gottes und die aufrichtige Bitte an Gott und an sein erwähltes Volk um die Schuldvergebung strukturiert. Die mit Selbstverständlichkeit jahrhundertlang tradierten antijüdischen Stereotypen in der christlichen Theologie, v. a. die Anklage des Gottesmordes oder in Oberösterreich der Hostienschändung trugen zum Gefühl der Selbstgerechtigkeit der Christen bei, trugen bei den Christen zu einer Mentalität bei, die sich vor der notwendigen Solidarität mit den ausgegrenzten und nach und nach auch dem Tod preisgegebenen Opfern des nationalsozialistischen Regimes drückte. Die katholische Kirche in Oberösterreich stellte keine Ausnahme im Kontext dieser schmerzhaften Verstrickung dar.

Gefährliche Erinnerung

Die neue Synagoge ist ein Ort des Gedenkens an die Ermordeten der Shoah. „Denen will ich in meinem Hause und in meinen Mauern ein Denkmal und einen Namen (Yad Vashem) geben.“ (Jes 56,5) „Die innere Realität eines Menschen besteht im Verhältnis zwischen der Vergangenheit und seiner Zukunft: Wer ihm die eine oder die andere (oder beide) raubt, fügt ihm den größtmöglichen Schaden zu. Ganz wegschaffen, was ich gewesen bin: Entwurzelung, Herabsetzung, Versklavung. Hinsichtlich der Zukunft: Todesurteil.“⁸ So Simone Weil. Der Raub der Vergangenheit führt zu Entwurzelung und Versklavung. Die ‚damnatio memoriae‘ war ein Mittel der Sieger und Herrscher, um Feinde, Konkurrenten und Opfer mit letzter Verachtung zu treffen. Erinnern und Vergessen spielen im Selbstverständnis des Menschen, seiner Freiheit und seines Selbstbewusstseins eine große Rolle. Theodor W. Adorno: Das „Schreckbild einer Menschheit ohne Erinnerung ... ist kein bloßes Verfallsprodukt ... sondern es ist mit

der Fortschrittlichkeit des bürgerlichen Prinzips notwendig verknüpft. ... Das sagt aber nicht weniger, als dass Erinnerung, Zeit, Gedächtnis von der fortschreitenden bürgerlichen Gesellschaft selber als eine Art irrationaler Rest liquidiert wird.“⁹ Zudem sieht Adorno die Gefahr der Regression: „Was in den Verfahrensweisen das geschichtlich einmal Errungene opfert, regrediert.“ Er klagt sowohl eine reaktionäre Sicht der Tradition als auch das absolut Traditionslose als naiv und inhuman an: „Inhuman aber ist das Vergessen, weil das akkumulierte Leiden vergessen wird; denn die geschichtliche Spur an den Dingen, Worten, Farben und Tönen ist immer die vergangenen Leidens. Darum steht Tradition heute vor einen unauflöselichen Widerspruch. Keine ist gegenwärtig und zu beschwören; ist aber eine jegliche ausgelöscht, so beginnt der Einmarsch in die Unmenschlichkeit.“¹⁰ Erinnerung – so verstanden – ist nicht einfach ein festes Gefüge und auch nicht neutral. Th. W. Adorno unterstreicht die Subjektivierung des Begriffs Erinnerung, indem er ihn ganz von der Gegenwart her bestimmt und gefährdet sein lässt: „Erinnerungen lassen sich nicht in Schubladen und Fächern aufbewahren, sondern in ihnen verflucht unauflöselich das Vergangene sich mit dem Gegenwärtigen.“¹¹

Im Anschluss an Adorno prägt Herbert Marcuse den Begriff von der ‚gefährlichen Erinnerung‘. Er greift die Funktionalisierung der Sprache und die Verzweckung des Bewusstseins in der bürgerlichen Gesellschaft an, die für die historische Vernunft wenig Raum und Verwendung hat. Hingegen kann die „Erinnerung an die Vergangenheit ... gefährliche Einsichten aufkommen lassen, und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten. Das Erinnern ist eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen, eine Weise, die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht. Das Gedächtnis ruft vergangenen Schrecken wie vergangene Hoffnung in die Erinnerung zurück.“¹² Erinnerung ist für humane Rationalität notwendig. Das Gedenken fördert den Widerstand gegen Vergesslichkeit, Unempfindlichkeit und Gleichgültigkeit gegenüber den Opfern. Die Erinnerung an sie ist „gefährliche“ Erinnerung, um Apathie und Fühllosigkeit in der Wahrnehmung gegenüber Leid und Opfer zu überwinden.¹³

Wir erinnern uns an das Wort des Propheten Jesaja: „Ihnen allen errichte ich in meinem Haus und in meinen Mauern ein Denkmal, ... einen ewigen Namen gebe ich ihnen, der niemals getilgt wird.“ (Jes 56,5)¹⁴ Mag auch die Asche ungezählter gepeinigter, entwürdigter, ermordeter Menschen in alle Winde zerstreut sein und kein Stein mehr von ihnen künden – nichts ist verloren und nichts ist vergessen vor Gott, keine Träne, kein Leid. Aber auch nicht das viele stille verborgene Gute, das es inmitten des Grauens gegeben hat – und das es immer geben wird.

Ort des Gebetes nach der Shoah?

Eine Synagoge¹⁵ (hebr. Bet Ha Knesset = Haus der Versammlung) spielt als Ort des Versammelns, des Hörens, der Unterweisung und des Lernens (Synagogen werden manchmal auch Schule/ Lehrhaus genannt) und des Gebetes eine zentrale Rolle im jüdischen Leben.

„Kulturkritik: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frisst auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.“¹⁶ Kann man nach Auschwitz Gedichte schreiben? (Th. W. Adorno) Kann man angesichts der Barbarei an einen guten Gott glauben, der dies alles zugelassen hat? Kann man nach dieser Katastrophe der Menschheit beten? „Hat Gott Auschwitz

verhindert oder zugelassen?“ – Günther Anders stellt diese Frage einem fiktiven Dialogpartner in seinem Buch „Ketzereien“. „Und was wäre das für ein Gott, der Auschwitz zugelassen hätte? ... wäre es nicht frömmere ... zu sagen, kein Gott hätte das zugelassen? Und wäre es nicht ehrfürchtiger ... einzuräumen, dass es ihn nicht gebe, weil so unbarmherzig ein Gott, vor allem ein Gott der Liebe, nicht hätte sein können?“¹⁷ Und nach der Kant-Lektüre notiert Günther Anders: „Nach Auschwitz besteht mein Atheismus nicht mehr einfach in der Bestreitung ‚seines‘ Daseins. Sondern in meiner Empörung über die Würdelosigkeit derer, die einem, der *dies* zugelassen hat, im Gebet nahen.“¹⁸ Für Günther Anders beweist Auschwitz, dass es Gott überhaupt nicht gibt und deshalb darf man gar nicht mehr beten. „Wahrscheinlich muss sein Wort [das Diktum von Adorno] sogar erweitert werden: dass nun nicht mehr geglaubt, gedankt oder gebetet werden könne - im Sinne von ‚dürfen‘. Dass nach Auschwitz noch-religiös-sein Gedankenlosigkeit beweise und unmoralisch sei.“¹⁹

Nicht wenige meinen, aus der Erfahrung des Bösen heraus, aus der Solidarität mit den Leidenden und Opfern, aus dem Insistieren auf der Würde abgrundtiefer Erfahrungen, Gott absagen zu müssen. Ein Gott, der die Barbareien oder auch das Leiden Unschuldiger zulässt, könne nur ein großer Zyniker sein. Die äußersten Zuspitzungen der Theodizeefrage beruhen darauf, dass sie auf der bereits erlittenen Qual als entscheidender Instanz insistieren. Jeder Messias und jede universale Versöhnung und Gerechtigkeit in der Zukunft müssten falsch sein? „Der bedeutendste Inhalt der messianischen Idee liegt darin, dass das Kommen des Messias auf ewig ein zukünftiges Kommen sein wird. Jeder Messias, der kommt, ist ein falscher Messias.“²⁰

Die Theodizeefrage hat sich lebenspraktisch daran messen zu lassen, ob sie in einen Prozess der Begegnung hineinnimmt, oder in ihrer theoretischen Unlösbarkeit zum Mittel zum Zweck der Lebensdistanzierung wird. Die Theodizee erfordert eine Wachsamkeit, die sich selbst im Gewissen und in der Verantwortung situiert. Sie ist nicht neutral und objektiv distanziert, sie steht im Kontext von Sympathie, Apathie oder Antipathie, von Gleichgültigkeit, von Nihilismus, Hoffnung, Hass und Verachtung, von Verzweiflung oder auch Verzeihen, von Freude am Leben oder Bitterkeit, von Funktionalisierung, Selbstrechtfertigung oder Anklage. Sie stellt die Frage nach Gerechtigkeit, ist aber nicht von vornherein frei vom Willen zur Macht. In welchem Kontext wird die Theodizeefrage situiert: therapeutisch in dem Sinne, dass einer in seinem Leid Gehör finden will, dass er ernst genommen werden will, dass er gerecht behandelt werden will? Als ästhetische Dramaturgie im Sinne eines Schauprozesses, der nach den Gesetzen der Medien abläuft? Als Tribunal, bei dem der Schuldige von vornherein feststeht, die Rollenverteilungen aber nicht hinterfragt werden dürfen: Opfer, Richter, Täter, Angeklagter, Verstrickter, Schuldiger, Zuschauer, Beschämter, Anwalt, Flüchtling, Therapeut, ... ? Theodizee ist verbunden mit Trauer, Scham, Bekenntnis, Reue, Distanzierung, Klage, liebender Verbundenheit. Die eigenen Maßstäbe, Interessen und Motive sind zu benennen.

Ist es weniger zynisch, unter dem Vorzeichen der Solidarität die Erschlagenen in alle Ewigkeit erschlagen, die Vergessenen vergessen, die Opfer für immer besiegt, die Toten tot sein zu lassen? Wirkliche Solidarität mit den Opfern des Bösen lässt sich nur in der Hoffnung auf Gott durchhalten. „Es ist den Juden verboten, Hitler nachträglich siegen zu lassen. Es ist ihnen geboten, als Juden zu überleben, damit das jüdische Volk nicht untergehe. Es ist ihnen geboten, der Opfer von Auschwitz zu gedenken, damit das Andenken an sie nicht verloren gehe. Es ist ihnen verboten, am Menschen und seiner Welt zu verzweifeln und Zuflucht entweder im Zynismus oder der Jenseitigkeit

zu suchen, damit sie nicht dazu beitragen, die Welt den Mächten von Auschwitz auszuliefern. Schließlich ist es ihnen verboten, am Gott Israels zu verzweifeln, damit das Judentum nicht untergehe.“²¹

Johann Baptist Metz²² plädiert für die Rückbesinnung auf die Frage nach der Rettung der Opfer und der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden. „Gottesrede als Schrei nach der Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, der Opfer und Besiegten in unserer Geschichte. ... Die Gottesrede ist entweder die Rede von der Vision und der Verheißung einer großen Gerechtigkeit, die auch an diese vergangenen Leiden rührt, oder sie ist leer und verheißungslos – auch für die gegenwärtig Lebenden. Die dieser Gottesrede immanente Frage ist zunächst und in erster Linie die Frage nach der Rettung der ungerecht Leidenden.“²³ Metz verknüpft die Autorität der Leidenden mit dem Gedanken der anamnetischen universalen Solidarität. Dabei greift er die Auseinandersetzung um die Abgeschlossenheit oder Unabgeschlossenheit des Vergangenen zwischen Max Horkheimer und Walter Benjamin auf: für Horkheimer sind die Erschlagenen wirklich erschlagen, vergangenes Unrecht ist wirklich abgeschlossen, untergegangene Menschen haben keine Zukunft mehr. Der dialektische Materialismus und auch die kritische Theorie gehen wohl von der konkreten Not aus, ohne jedoch das beschädigte Individuum als solches in den Blick zu fassen und dessen tragisches Ende in Betracht zu ziehen. Walter Benjamin hingegen sucht in seinen „Geschichtsphilosophischen Thesen“²⁴ eine Weise des Umgangs mit der Geschichte, in der die Solidarität mit den Leidenden, Unterdrückten und Erschlagenen nicht aufgekündigt wird. Wenn durch das Eingedenken des Leids der Vergangenheit dieses zu einem unabgeschlossenen werden soll und die Leidenden, Opfer und Besiegten nicht bloß funktional auf den Fortschritt oder auf einen glücklichen Endzustand gedacht werden sollen, wenn es unmenschlich ist und einen Verrat an der universalen Solidarität bedeuten würde, dann muss letztlich ein Gott sein, der mit den Toten, Geschlagenen und Opfern durch die Macht der Auferweckung etwas anfangen kann. Aus dem Zu-Ende-Denken der Solidarität mit den Leidenden, den Opfern und den Toten kommt Metz mit Walter Benjamin zur Wirklichkeit Gottes.²⁵

Kann es nach der Shoah noch Gebete geben? Johann Baptist Metz antwortete auf die so formulierte Frage: „Wir können *nach* Auschwitz beten, weil auch *in* Auschwitz gebetet wurde.“²⁶ Genuiner Ort der Gottesrede ist die Sprache der Gebete: „Mit den Gebeten beginnen, heißt ja nicht etwa, mit dem Glauben beginnen. Die Sprache der Gebete ist viel umfassender als die Sprache des Glaubens; in ihr kann man auch sagen, dass man nicht glaubt. Sie ist die seltsamste und doch verbreitetste Sprache der Menschenkinder, eine Sprache, die keinen Namen hätte, wenn es das Wort ‚Gebet‘ nicht gäbe.“²⁷

Kirche und Synagoge sind aufeinander angewiesen?

„Kirche und Synagoge sind aufeinander angewiesen.“²⁸ Diese lapidare, aber alles andere als selbstverständliche Feststellung macht Franz Rosenzweig (1886-1929) in einem Brief an Rudolf Ehrenberg vom 31. Oktober 1913. Ich kann hier selbstverständlich nicht für die jüdische Seite sprechen. Christlicherseits ist es klar, dass nach der Verurteilung Marcions niemand mehr die Angewiesenheit des Neuen Testaments auf das „Alte“ leugnen darf. Wir sind als Christen auf das Zeugnis Israels für das in der Offenbarung erweckende und erwählende Wort des EINEN angewiesen.²⁹ Das Dokument der Päpstliche Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel betont, dass die jüdische Messiaserwartung nicht vergeblich ist: „Sie

kann für uns Christen zu einem starken Ansporn werden, die lebendige eschatologische Dimension unseres Glaubens aufrecht zu erhalten. Der Unterschied ist, dass für uns derjenige, der kommen soll, die Züge dieses Jesus trägt, der bereits gekommen ist und der schon unter uns gegenwärtig und wirksam ist.³⁰

Man hat meinem Gott das Haus angezündet

„Man hat meinem Gott das Haus angezündet und die Meinen haben es getan. Man hat es denen weggenommen, die mir den Namen meines Gottes schenkten – und die Meinen haben es getan. Man hat ihnen ihr eigenes Haus weggenommen – und die Meinen haben es getan. Man hat ihnen ihr Hab und Gut, ihre Ehre, ihren Namen weggenommen – und die Meinen haben es getan. Man hat ihnen das Leben weggenommen – und die Meinen haben es getan. Die den Namen desselben Gottes anrufen, haben dazu geschwiegen – ja, die Meinen haben es getan. Man sagt: Vergessen wir's und Schluss damit. Das Vergessene kommt unversehens, unerkannt zurück. Wie soll Schluss sein mit dem, was man vergisst? Soll ich sagen: Die Meinen waren es, nicht ich? – Nein, die Meinen haben so getan. Was soll ich sagen? Gott sei mir gnädig! Was soll ich sagen? Bewahre in mir Deinen Namen, bewahre in mir ihren Namen, bewahre in mir ihr Gedenken, bewahre in mir meine Scham: Gott sei mir gnädig.“³¹ So tragen wir unsere Ehrfurcht vor den Opfern, unseren Schmerz über das bis dahin unausdenkbare Leid, das dem jüdischen Volk angetan wurde, unsere Klage und unsere Hoffnung, dass nicht die Täter, sondern die Opfer und deren Würde das letzte Wort in der Geschichte haben, vor Gott den Richter menschlicher Geschichte vor.

Papst Benedikt XVI. hat in Auschwitz am 28. Mai 2006 von Auschwitz als einem „Verbrechen gegen Gott und den Menschen ohne Parallele in der Geschichte“³² gesprochen hat. Der Papst stellt sich auf die Seite derer, die die Unvergleichlichkeit und Einzigartigkeit der Shoah betonen. „An diesem Ort des Grauens ... zu sprechen, ist fast unmöglich – ist besonders schwer und bedrückend für einen Christen, einen Papst, der aus Deutschland kommt. An diesem Ort versagen die Worte, kann eigentlich nur erschüttertes Schweigen stehen.“ Die wortgewandte Rede des Gelehrten weicht dem Gestammel des Beters, wenn sich die Ohnmacht der Sprache geradezu in einem „Schrei“ entlädt, der sich im Sinne einer theodizee-empfindlichen Spiritualität der Klage an Gott selbst wendet: „Warum hast du geschwiegen? Warum konntest du dies alles dulden?“³³ Benedikt begründet die Singularität der Shoah theologisch: „Im tiefsten wollten jene Gewalttäter mit dem Austilgen dieses Volkes den Gott töten, der Abraham berufen, der am Sinai gesprochen und dort die bleibend gültigen Maße des Menschseins aufgerichtet hat. Wenn dieses Volk einfach durch sein Dasein Zeugnis von dem Gott ist, der zum Menschen gesprochen hat und ihn in Verantwortung nimmt, so sollte dieser Gott endlich tot sein und die Herrschaft nur noch dem Menschen gehören – ihnen selber, die sich für die Starken hielten, die es verstanden hatten, die Welt an sich zu reißen. Mit dem Zerstören Israels, mit der Shoah, sollte im letzten auch die Wurzel ausgerissen werden, auf der der christliche Glaube beruht.“³⁴ Biblisch gesprochen wird „Gottes Augapfel“ überall dort angetastet, wo sein auserwähltes Volk bedroht und verfolgt wird (vgl. Sach 2,12).³⁵

Quelle:

https://www.dioezese-linz.at/dl/OntpJLJkLnKJqx4KJK/2018_04_26_Gedanken_zu_50_Jahre_Synagoge_Linz.pdf (2024-04).

¹ Kirchenzeitung der Diözese Linz 5.11.1998, 4-5.

² Auszüge aus Verena Wagner, Jüdisches Leben in Linz 1849 – 1943, Band I: Institutionen, Linz 2008, 573-579.

³ Abraham Joshua Heschel, Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik, Neukirchen-Vluyn 1989, 50.

⁴ Martin Buber, Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, in: ders., Werke Bd.1: Schriften zur Philosophie, München-Heidelberg 1962, 503-603, hier 508-510.

⁵ Christoph Kardinal Schönborn, Das Volk Israel lebt. Ansprache in der Gedenkstätte Yad Vashem am 8. November 2007.

⁶ Theodor Haecker, Tag- und Nachtbücher 1933-1945 (WW in fünf Bänden Bd. 2, hg. von Heinrich Siefken, Brenner-Studien 9), Innsbruck 1989.

⁷ Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in unserer Zeit (1975), in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1, Freiburg – Basel – Wien 1976, 93

⁸ Simone Weil, Cahiers. Aufzeichnungen, hg. von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, München-Wien o. J. Bd. I, 176.

⁹ Theodor W. Adorno, Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit? in: Kulturkritik und Gesellschaft II (Ges. Schriften 10,2) Frankfurt a. M. 1997, 555-572.

¹⁰ Theodor W. Adorno, Über Tradition, in: Ohne Leitbild: Kulturkritik und Gesellschaft I (Ges. Schriften 10/1), Frankfurt a. M. 1997, 314f.

¹¹ Theodor W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (Ges. Schriften 4) Frankfurt 1997, 189f.

¹² Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Hamburg 1988, 117f

¹³ Vgl. Johann Baptist Metz, Christen und Juden nach Auschwitz, in: ders., Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München/Mainz 1980, 29-50.

¹⁴ Vgl. dazu Christoph Münz, Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz, Gütersloh 1995.

¹⁵ Vgl. Art. Synagoge, in: LThK³ 9, 1169-1173.

¹⁶ Theodor W. Adorno: Kulturkritik und Gesellschaft, (Gesammelte Schriften, Band 10.1: Kulturkritik und Gesellschaft I, Prismen. Ohne Leitbild), Frankfurt am Main 1977, 30.

4.

¹⁷ Günther Anders, Ketzereien, München 1982, 104.

¹⁸ A.a.O. 124.

¹⁹ A.a.O.131.

²⁰ Jeshajahu Leibowitz, Gespräche über Gott und die Welt. Mit Michael Shashar, Frankfurt a.M. 1990, 148.

²¹ Emil L. Fackenheim, Die gebietende Stimme von Auschwitz, in: Wolkensäule und Feuerchein. Jüdische Theologie des Holocaust, hg. von Michael Brocke und Herbert Jochum, Gütersloh 1993, 73-110, hier 95.

²² Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁵1992; Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz 1997, bes. 149-155; Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, Mainz 1980, bes. 29-50; Eugen Kogon/Johann Baptist Metz u. a., Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk. Freiburg i. B. ⁴1989, bes. 121-144; Johann Baptist Metz, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: ders. (Hg.), Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81-102; Günter B. Ginzler (Hg.), Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980; Tiemo Rainer Peters, Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes, Mainz 1998, bes. 125-136.

²³ Johann Baptist Metz, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: ders. (Hg.), Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81-102, hier 82.

²⁴ Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt a. M. 1965, 78-94. – Zu dieser Auseinandersetzung vgl. Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie –

Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976, 278-280.

²⁵ Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft 102.

²⁶ Christen und Juden nach Auschwitz, in: ders., Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München – Mainz 1980, 29-50, hier 31.

²⁷ A.a.O., 98.

²⁸ Zitiert aus der Auswahl aus den Briefen, in: Fritz A. Rothschild (Hg.), Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum, Berlin/Düsseldorf 1998, 180; vgl. dazu besonders: Bernhard Casper, Einleitung zu Franz Rosenzweig, in: Fritz A. Rothschild (Hg.), Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum, Berlin/Düsseldorf 1998, 169-178.

²⁹ Vgl. Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, in: Gesammelte Schriften Bd. 2, Den Haag, Dordrecht 1976, 462.

³⁰ Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (Art. 21), Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152).

³¹ Klagegebet von Klaus Hemmerle, geschrieben für den 10. November 1988, dem 50. Gedenktage der Reichspogromnacht 1938.

³² Benedikt XVI., Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz, Freiburg 2006, 9.

³³ A.a.O.

³⁴ Benedikt XVI., Wo war Gott? 11.

³⁵ Vgl. Joseph Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 1999, 267f.; dazu Jan-Heiner Tück, Zur Einzigartigkeit der Shoah, in: IkaZ (Communio) 39 (2010) 440-453, hier 444-450.