

Gregor Taxacher

## Apokalyptische Erinnerung: Glaube zwischen Grauen und Offenbarung

Ein theologisches Experiment im Gespräch mit Emil L. Fackenheim

### Offenbarung aus dem Grauen?

Hat die Theologie eine uneingestandene paradoxe Vorliebe für das Schreckliche? Verfällt insbesondere die *Theologie nach Auschwitz* mit ihrem unablässigen Erinnern an die Shoah einer gefährlichen Fixierung auf das Grauen? Solche Fragen muss sich eine Theologie des Gedenkens stellen lassen, soweit sie nicht einer Rhetorik des Überdrusses entspringen, einer Rhetorik, die eigentlich nur darauf drängt, die gefährlichen Erinnerungen ruhen zu lassen und zur theologischen Tagesordnung überzugehen. Jenseits des „walserschen Wunsches“, in Ruhe gelassen zu werden, muss sich eine durch Auschwitz in ihrem Kern beunruhigte Theologie selbst dahingehend erforschen, welche theologische Funktion die Erinnerung an das Grauen für sie hat. Sie muss dies gerade um dieser Erinnerung willen tun, die es nicht verträgt, als Grund der Unruhe umfunktioniert zu werden zum Mittel einer neuen theologischen Beruhigung.

Warum können Holocaust-Theologen in den Verdacht geraten, das Grauen gewissermaßen theologisch zu pflegen, es theologisch zu (ge-)brauchen? Weil Theologie, insbesondere die christliche, schon früher gern in das Erschreckende vergafft war, um ihre frohe Botschaft vor düsterem Hintergrund plausibel und notwendig erscheinen zu lassen. Weil gerade der biblische Gott allzu gern als *deus ex machina* dort präsentiert wurde, wo die Menschen sichtlich „am Ende“ waren. Dietrich Bonhoeffer hat solch ein theologisches Kapitalisieren des Welt-Dunkels für das Denken Gottes mitten in dunkler Zeit scharf zurückgewiesen als „Lückenbüßer-“ oder „Kammerdiener-Theologie“: Die Theologie solle aufhören, schrieb er im Tegeler Gefängnis, Gott da einzuführen, wo der Mensch schwach und ratlos ist, sie solle nicht an den „Grenzen“ anknüpfen, sondern in der „Mitte des Lebens“ (Bonhoeffer 1983, 134 f).

Nun ist das Grauen von Auschwitz ohne Zweifel die herausstechendste Grenzerfahrung des vergangenen Jahrhunderts, furchtbare Grenze jeden Verstehens, jeder Bewältigung. Heißt Theologie hier „beginnen“ zu lassen nicht zwangsläufig, das Grauen als Negativ-Zeugen aufzurufen für alles, was man theologisch noch zu sagen hat? Arthur A. Cohen markiert den schmalen Grat, auf dem sich die Theologie hier bewegt, wenn er den Holocaust ein „mysterium tremendum“ nennt (Cohen 1978, 128 f), wohl wissend, dass er damit eine religionsphilosophische Terminologie zitiert, nach der Gott Menschen sowohl als „fascinum“ als auch als „tremendum“ erscheint. Wie leicht kippt eine Theologie nach Auschwitz dahin um, das Tremendum als ihr heimliches Fascinum zu behandeln und so ausgerechnet den Schrecken als das, was ihr die Rede von Gott wieder aufgibt, als den Un-Ort, angesichts dessen Gott wieder zur Sprache kommt – in einer Zeit, in der die säkulare Normalität sonst so wenig Anlass zu bieten scheint, nach ihm zu fragen?

Den Vorwurf, Auschwitz geradezu wie eine negative Offenbarung für ein neues theologisches Denken zu behandeln, hat sich Emil L. Fackenheim, der wohl bedeutendste jüdische Denker einer philosophisch-theologischen Antwort auf die Shoah, insbesondere von jüdischer Seite zugezogen. Seine These, nach Auschwitz müsse die gesamte Rede von Gott kritisch überprüft werden, weil die Einzigartigkeit des Geschehens von keiner der traditionellen Antworten auf das Böse und auf das Leiden Israels mehr aufgewogen wird, haben Kritiker wie Yizchok Hutner, Jacob Neusner, Michael Wyschogrod und Eliezer Berkovits mit unterschiedlichen Akzentsetzungen zurückgewiesen.<sup>1</sup> Gemeinsam ist den Kritikern die Warnung, nicht den Teufel zum Ausgangspunkt eines negativen Gottesbeweises zu nehmen. Positiv gesagt: Gemeinsam ist ihnen die Überzeugung, eine theologische Antwort auf Auschwitz könne nur von der einen (biblischen) Offenbarung her gewagt werden – oder sie wäre gar nicht möglich. Mit Fackenheim als ihrem „systematisch radikalsten“ Vertreter steht also jede Theologie in der Kritik, die es unternimmt, alle theologischen Sätze einer *Revision post Shoah* zu unterziehen. Deshalb eignet sich eine Befragung Fackenhaims unter diesem Aspekt dazu, das Verhältnis von Grauen und Offenbarung, von erschreckter und gläubiger Erinnerung auch für eine biblisch orientierte Theologie zu klären.

In Frage steht also das Verhältnis zweier Weisen des Erinnerns zueinander: das von erschreckter zu gläubiger Erinnerung. Der biblische Offenbarungsglaube, von dem Juden wie Christen herkommen, ist eine Weise des Erinnerns. Die Erinnerung ist allerdings eine vermittelte, eine von Zeugen her durch Überlieferung auf uns gekommene, eine gemeinschaftliche, nicht individuell erworbene Erinnerung. Glaube besteht gerade darin, sich diese Erinnerung zu eigen zu machen, in sie einzusteigen und sich durch sie in das eigene Verhältnis zu Gott einweisen zu lassen. Nur so geht biblisch orientierter Glaube – und deshalb ist er

nie eine der Geschichte entthobene und vom Gang der Geschichte unbetroffene, etwa „mystische“ Erfahrung.

Vom großen Grauen des 20. Jahrhunderts lässt sich formal zum Teil Ähnliches sagen: Auch Auschwitz ist für Juden und Christen – für beide ganz anders – eine kollektive Erfahrung, in die gemeinsame Erinnerung eingegangen. Die Shoah ist zudem für uns Nachgeborene vermittelte Erinnerung, auf Zeugen fußend und durch Überlieferung weitergegeben. Nicht zufällig werden bei der Vermittlung dieses Grauens ähnliche Imperative des Erinnerns laut, die es auch in der biblischen Überlieferung, insbesondere der Sinaioffenbarung, gibt: Erzählt das weiter, vergesst es nie!

Was aber bedeutet es für den Glauben, für die Gläubigen, dass diese beiden in ihrer Unbedingtheit einander so paradox ähnlichen Weisen des Erinnerns uns beide in Anspruch nehmen und doch nicht miteinander erinnert werden können, ohne tendenziell in den Wahnsinn zu treiben? Ist es nicht, als sei dem Glauben, der eine Ur-Erinnerung an ein einst begründetes Ur-Vertrauen in Gott ist, nun ein neues Gebot gegeben: nicht zu vergessen, nicht zu verdrängen, was dieses Vertrauen doch gänzlich zerreißt?

### Denken von der Shoah her

Der aus Halle stammende, 1938 ins KZ Oranienburg verschleppte, danach emigrierte Fackenheim durchläuft erinnernd immer wieder all die Traditionen, in denen er heimisch ist und die zu erinnern ihm offensichtlich teuer blieb: Die deutsche idealistische Philosophie von Hegel bis Heidegger, die jüdische Moderne von Spinoza bis Rosenzweig, die rabbinische Theologie der Galut, der Zerstreuungs-Existenz Israels seit dem Talmud. Er erinnert diese Traditionen ausführlich, um sie dann an dem einen *factum brutum* zerbrechen zu sehen, das vor 1940 nicht einmal vorstellbar schien: an der Einzigartigkeit einer ideologisch und politisch beschlossenen und systematisch durchgeführten Vernichtung aller Juden, derer Nazi-Deutschland habhaft werden konnte, vom Säugling bis zum Greis, und ohne jedes Ansehen von Glauben und Konfession der „rassisch“ definierten Opfer. „For Judaism, then, the Holocaust is a destruction without adequate precedent: it is new.“ (Fackenheim 1994, xviii<sup>2</sup>) Neu ist dieses Ereignis aber nicht nur für das Judentum, sondern insgesamt darin, wie es die bisherigen Kategorien von „menschlich“ und „unmenschlich“ über den Haufen wirft, neu ist die völlige Unerklärlichkeit dieses Bösen, die noch zunimmt, je näher man sich ihm historisch, psychologisch oder philosophisch „erklärend“ zuwendet. Fackenheim sieht in Auschwitz deshalb auch für die Philosophie die neue, negative Form des „Wunders“, des unerklärlichen Rätsels, mit dem seit Platon Denken beginnt. „It is when these explanations have reached an end that the

wonder in which philosophy originates come into its own.“ (Fackenheim 1994, xv) Nicht eine geistesgeschichtliche Wende, nicht die Problematik der Religion in der Moderne, sondern dieses Faktum einer millionenfachen Mordtat als reinem Selbstzweck, als höchstem Ziel einer politischen Religion, diese Vernichtung, die jüdischem Sein als solchem galt – und deshalb selbst die Möglichkeit des Martyriums, der letzten freien Wahl eines Opfers, Opfer zu sein, ausschloss – macht das bruchlose Anknüpfen an jede davor liegende Erinnerung unmöglich, auch an die der biblischen Offenbarung.

Seit Fackenheim 1967 dieser heil-lose Bruch unausweichlich bewusst wurde, fasst er ihn als eine Aufgabe für jede jüdische Existenz und das Denken aus ihr heraus auf. Als er sich gezwungen sieht, sein bisheriges Denken insgesamt mit dem Holocaust zu konfrontieren, reagiert er mit jener These, die ihn berühmt machte: Auschwitz bedeutet für die Überlebenden und Nachgeborenen einen kategorischen Imperativ, ein Gebot. Ähnlich wie Th. W. Adorno den kategorischen Imperativ Kants nach 1945 neu formuliert als die jedes Handeln bestimmende Maxime, „dass Auschwitz nicht sich wiederhole“ (Adorno 1982, 358), sieht Fackenheim die Juden, gleichgültig ob religiös oder säkular in ihrem Selbstverständnis, unter das Gebot gestellt, „Hitler keinen posthumen Sieg“ zu gewähren. Durch diese Pflicht, das eigene Judentum anzunehmen und aktiv zu leben als Zeugnis gegen den Vernichtungswillen des Feindes, wird die durch die Shoah völlig in Frage gestellte jüdische Existenz paradoxer Weise wieder möglich: möglich, weil sie notwendig ist, um die Welt nicht der Verzweiflung über den Sieg des Bösen zu überlassen.<sup>3</sup>

Muss man Fackenheim also so verstehen, „dass nur eine erneute Offenbarung Gottes die schier unmöglich gewordene Existenz als Gläubiger wie als Säkularist im Schatten von Auschwitz ermöglicht“ (Münz 1995, 287)? Ist „Auschwitz selbst [...] ein Ereignis mit Offenbarungscharakter“ (Münz 1995, 288)? Fackenheim selbst ist vorsichtiger, nuancierter: Der Widerstand gegen Auschwitz sei „ein Gebot, das genauso wahrhaftig gegeben wurde, wie es die Stimme am Sinai war“ (Fackenheim 1970, 94). Wird damit der „Holocaust in seiner Bedeutung als Offenbarung mit dem Sinai verglichen“? „Wir schrecken vor diesem gewagten Vergleich zurück – aber noch mehr davor, nicht zu hören.“ (Fackenheim 1970, 95)

Natürlich geht Auschwitz die entscheidende Qualität, der entscheidende Inhalt der Offenbarung vom Sinai oder der Rettungstat vom Roten Meer ab: die Manifestation der Gegenwart Gottes. Gott hat in Auschwitz gerade nicht gesprochen, ist stumm und abwesend geblieben. Die gebietende Stimme spricht aus einer gewissermaßen rein negativen Offenbarung, sie ist „aller Macht außer der des Gebietens entkleidet“ (Fackenheim 1970, 100). Die gebietende Stimme von Auschwitz ist der Offenbarung am Sinai also einzig in der beispiellosen Neuheit des Ereignisses und in der faktischen Unbedingtheit seiner Konsequenzen

zen zu vergleichen. Deshalb spricht Fackenheim auch von einem „614. Gebot“, das Auschwitz den nach traditioneller Zählung am Sinai erlassenen 613. Geboten hinzufügt, weil sie sonst nicht mehr lebbar wären. „The ‚614th commandment‘, forbidding Jews to give Hitler posthumous victories [...] can be ranked with Sinai and Revelation [...] Yet to stay with the 613 now proved impossible. As honesty with the facts and fidelity to the victims was making something new [...] unavoidable, along with it emergend a new necessity [...]: for post-Holocaust Judaism it would be as binding as if it had been revealed to Moses at Mount Sinai.“ (Fackenheim 1994, xix f)

Geschichtstheologisch reflektiert Fackenheim das Verhältnis von Offenbarung und dem Grauen von Auschwitz durch die Unterscheidung von „Wurzelerfahrungen“ und „Epoche machenden Ereignissen“. Der jüdische Glaube ist Offenbarungsglaube – „a commitment to revelation“ (Fackenheim 1994, 6) –, weil er sich zuletzt nicht auf göttlich sanktionierte Gebote beziehe, „but rather, at least primordially, the event of divine Presence“ (Fackenheim 1994, 6). Diese Gegenwart Gottes ereigne sich in „Exodus and Sinai as ‚root experiences‘“ (Fackenheim 1994, 16). „Moreover, a ‚root experience‘ [...] differs in quality from an ‚epoch-making event‘“ (Fackenheim 1994, 16), von geschichtlichen Ereignissen also, welche die Erfahrung der Glaubensgemeinschaft zutiefst tangieren, aber die Wurzel-Offenbarung niemals ersetzen. Mit dieser Unterscheidung wehrt sich Fackenheim gegen „the charges made against ‚Holocaust theologians‘ [...] that they are [...] replacing the ‚Sinai symbol‘ with that of Auschwitz“ (Fackenheim 1994, 11). Auschwitz sei gerade keine Wurzelerfahrung göttlicher Gegenwart – wohl aber ein Ereignis, das diese Wurzelerfahrung zerstöre, wenn man sie gegen das Neue immunisieren will. Auschwitz zerstöre die geschichtstheologische Annahme, auf der das gesamte rabbinische Judentum bisher beruhte: „that nothing decisive has occurred, or can occur, between Sinai and the Messianic Days“ (Fackenheim 1994, 16). Diese Annahme, mit der die Rabbinen selbst ein Epoche machendes Ereignis, nämlich die Zerstörung des Tempels und des Gemeinwesens durch die Römer, verarbeiteten, ist seit Auschwitz nicht mehr haltbar. Für Fackenheim ist also die Wurzelerfahrung der Offenbarung Gottes seither nur noch dadurch zu retten, dass man sich der Zäsur stellt, die Auschwitz für die Glaubenserfahrung bedeutet. Die alte Ur-Erinnerung an Gottes Offenbarungshandeln kann nicht gerettet werden, indem man die jüngere, bedrohliche Erinnerung verdrängt oder für irrelevant erklärt.

Nur noch im Gehorsam gegenüber dem „614. Gebot“, einer Widerstands-Existenz gegen dieses Grauen, lässt sich der Anschluss an die Offenbarung noch erneuern. Und das heißt negativ: nicht mehr in einem Verharren in der eher passiven, zwischen Sinai und dem Messias ungeschichtlich eingespannten jüdischen Existenz von zwei Jahrtausenden Zerstreuung. Geschichtstheologisch bedeutet Auschwitz das Ende der Galut: „Exile Judaism lasted for exactly eighteen hundred

years, from Hadrian's edict of 135 c.e. to the Nuremberg Laws of 1935.“ (Fackenheim 1994, xlii) Seit diese Gesetze nicht mehr den jüdischen Glauben, sondern die jüdische Lebensexistenz auslöschen wollten, kann die Antwort nicht mehr in Glaube und Martyrium, sondern nur noch in Glaube und Widerstand bestehen.

### Erinnerung aus dem Zusammenbruch: Die apokalyptische Struktur

#### *Apokalyptik von weit her*

Fackenheim sucht nirgends (soweit ich sehe) einen Anschluss an apokalyptisches Denken. Sein Gesprächspartner ist die rabbinische Tradition, die aus den Katastrophen der Jahre 70 und 135 die Konsequenz zog, sich gegen apokalyptisches Fieber und messianische Politik zu immunisieren, um zu überleben. Mit dieser Wahl greift Fackenheim auf die biblischen Erfahrungen selbst zurück, weil mit Auschwitz das rabbinische Sich-Einrichten im Exil unmöglich geworden ist. Es bedarf jetzt einer *relecture* der biblischen Wurzelerfahrungen jenseits ihrer talmudischen Vermittlung und Interpretation.<sup>4</sup>

Eigenartiger Weise geschieht in diesem Neuanatz über die traditionelle Vermittlung hinweg etwas, was der apokalyptischen Rettung von Offenbarung in der späten biblischen Zeit, an ihren Rändern gewissermaßen, strukturell sehr nahe ist. Die geistesgeschichtlichen Bedingungen und damit auch die sprachlichen und theologischen Mittel sind ganz andere. Die existenzielle Glaubensentscheidung jedoch, in der im Grauen der Gegenwart Widerstand und Offenbarung aufeinander bezogen werden, haben Fackenheim und die frühjüdischen Apokalyptiker gemeinsam – ebenso die daraus entstehende geschichtstheologische Figur.

Holocaust-Theologie und Apokalyptik aufeinander zu beziehen: darin besteht mein hier versuchtes „theologisches Experiment“ – nicht mit dem Ziel, Fackenheim der Apokalyptik zu überführen oder gar zu „bezichtigen“, sondern um jene grundlegende Weise besser zu verstehen, in der Offenbarungsglaube sich angesichts des Grauens der Geschichte existenziell und theologisch verhält.

Fackenheim kann seine eigene Nähe zur Apokalyptik vielleicht auch deshalb nicht reflektieren, weil seine These von der einzigartigen Neuheit der Shoah vergleichende Rückgriffe verweigert. Darin steckt allerdings ein Kurzschluss: Denn die objektive Einzigartigkeit des Geschehens in Auschwitz wird nicht dadurch relativiert, dass es für frühere Generationen Situationen von für sie gleicher Neuheit und Einzigartigkeit gab, gleichermaßen Epoche machende Ereignisse, die allen traditionellen Zugang zur Glaubenstradition abschnitten. Natürlich kamen weder der Zusammenbruch des davidischen Königtums (597 v. Chr.)

und das darauf folgende babylonische Exil noch die Unterdrückung unter den hellenistischen Seleukiden (vier Jahrhunderte später) dem absoluten Vernichtungsterror im 20. Jahrhundert gleich. Für die Damaligen jedoch waren beide epochale Einschnitte absolute Bedrohungen jüdischer Identität. Und paradoxer Weise ist jüdische Identität doch gerade aus diesen beiden Krisen erst erwachsen.

Als mit Königtum und Staat nicht nur die zentralen Bezugsgrößen Israels von den assyrischen und babylonischen Großmächten zertreten wurden, sondern auch die Geschichtsmacht Gottes zutiefst in Frage gestellt war, artikuliert sich gerade erst in der Verarbeitung dieses Verlustes der prophetische Monotheismus und ein Glaube an Gottes Offenbarung und seine Verheißungen, der auch ohne Thron und Tempel nicht verzweifelte. Die biblischen Schriften in ihrer kanonischen Komposition, insbesondere die Tora, sind geradezu späte Früchte jener „Stunde Null“ des Zusammenbruchs, welche die Klagelieder so erschütternd besingen. Von so weit her kommt die apokalyptische Struktur biblischen Glaubens: Dieser Glaube versichert sich gerade seiner tragenden Urerfahrungen, als der traditionelle, „materielle“ Boden der ersten formativen Jahrhunderte Israels ihm unter den Füßen fortgezogen wird; er formuliert seine Bindung an Gottes Befreiung aus Ägypten, an sein Wort vom Sinai, an seine Gegenwart in den Propheten, als all das schon widerlegt und vorbei scheint.

Die Apokalyptiker im engeren Sinn, biblisch nur in wenigen Texten der Prophetenbücher (insbesondere bei Daniel) greifbar, produktiv in einer Literatur, deren Tradition Jahrhunderte danach noch lebendig blieb (u. a. in der Apokalypse am Schluss des Neuen Testaments), erlebten die Zeit des Hellenismus, später auch die Unterdrückung durch die Römer, wiederum als eine radikale Krise, die bisher noch nicht da gewesen war; denn sie standen zwischen dem äußeren Druck der Fremdherrscher, welche die jüdische Toratreue als Quelle von Opposition und Verweigerung brechen wollten, und zeitweise einflussreichen Kräften im eigenen Volk, die ihre Zukunft in völliger Assimilation sahen. Erstmals drohte der Feind nicht nur mit Schwert und Sklaverei, sondern mit einem Angebot zur Kollaboration, welche das Ende des Bundes zwischen Gott und Volk von innen hätte herbeiführen können.

Das Fanal für diese lang anhaltende Situation stellte die Tempelentweihung unter Antiochos IV. Epiphanes (167 v. Chr.) dar.<sup>5</sup> Sie stand für eine bis zum letzten Krieg mit den Römern (135 n. Chr.) immer wieder gegenwärtige Situierung des Glaubens auf Messers Schneide, in der die Treue zu Gottes Offenbarung stets auf das individuelle Martyrium zurückgeworfen werden kann. Fackenheim stellt fest, dass die Mörder zwei Jahrtausende später selbst die Möglichkeit des Martyriums abschafften. Für die Damaligen jedoch bedeutete deren Allgegenwart eine bisher nie da gewesene Reduktion aller Gewissheiten auf die Alterna-

tive: Untreue oder Tod. Nicht zufällig entsteht erst in dieser Krise der ausdrückliche, ab jetzt das Judentum prägende Glaube an die Auferstehung.

### *Apokalyptik: Alles oder nichts*

Die apokalyptischen Autoren sehen den Juden plötzlich allein, jeder Stütze beraubt, zurückgeworfen auf die eigene Entscheidung zum Widerstand. Aus dem verlorenen Zutrauen in die heilsgeschichtliche Kontinuität der Weltgeschichte definieren sie ihre Gegenwart als eine neue „Stunde Null“, einen Umschlagspunkt universellen Gerichts ohne bisheriges Beispiel. Die Apokalyptiker konstatieren damit in zuvor nicht da gewesener Radikalität die Abwesenheit Gottes in der Geschichte, die Abkoppelung der Hoffnung von jeder Extrapolation einer guten Vergangenheit. Es hat ihnen den Ruf des Pessimismus und der Heilsgeschichts-Vergessenheit eingebracht. Die Überwältigung durch die neuen Großmächte, die Hybris ihrer Geopolitik, in der man sich nur noch als machtloses Objekt erfährt, wird als widergöttliches, dämonisches Drama gedeutet. Gottes Hand ist nicht mehr *in* diesem Geschehen zu erblicken, sondern nur noch *über* und *nach* ihm.

Apokalyptik entsteht aus „einer ‚schockartigen Großmutation‘ im Verhältnis zur eigenen historischen Vergangenheit“ (Vorgrimler 1980, 27): „Nicht darin, dass Erlösung als Eingreifen der Transzendenz in die Geschichte gedacht wird, unterscheidet sich das ‚apokalyptische‘ vom ‚heilsgeschichtlichen‘ Geschichtsverständnis, sondern in der Radikalität der Kritik am Bestehenden und im umstürzlerischen Charakter des neuen Anfangs: massive Negativität lässt nur Diskontinuität, Unterbrechung zu. Keine geschichtliche Teleologie kann die Kluft der erfahrenen Unterdrückung und der Aufrichtung der Gottesherrschaft überbrücken.“ (Zamora 1999, 73)

Es greift aber zu kurz, in dieser Theologie des Bruchs nur Geschichtslosigkeit und damit den Verlust von Welt, von Glaubens- und Handlungsalternativen zu sehen. Tatsächlich haben Apokalyptiker ja nicht einfach passiv auf das visionär vorgezeichnete Ende der Welt gewartet. Vielmehr hat die radikale „negative Theologie“ zunächst einmal die Kraft zum Ausharren – möglicherweise bis in den Tod – und darin die Kraft zum Widerstand gegeben. Die Apokalyptiker haben ihr Denken des Kontinuitätsbruchs gerade radikalisiert, weil sie, scheinbar auf verlorenem Posten, an Tora und Gottes-Bund als Fundament ihres Lebens festhalten wollten. Allerdings hofften sie verzweifelt auf Rettung in der nächsten weltgeschichtlichen Sekunde, bevor alles verschwunden sein könnte, woran sie glaubten. Zuvor aber haben sie ein scharfes Interesse daran, das Ungetüm Weltpolitik recht genau ins Auge zu fassen und in seiner Ungeheuerlichkeit zu durchschauen.



Diese Form der Kritik ist schon Widerstand. Sie setzt sich fort im Leben des scheinbar Unmöglichen, manchmal zurückgezogen und eher „passiv“, manchmal aber auch in aktiver Organisation des Widerstands und mitunter sogar im Aufstand mit der Waffe in der Hand. Je länger die Unterdrückung währt, desto näher liegt dann ein Bündnis zwischen Apokalyptik und Messianismus, – ein gefährliches Bündnis, dem Irrtum, der Ideologisierung, dem blutigen Scheitern ausgesetzt.

Wahrscheinlich können apokalyptische Theologie und messianische Praxis auf Dauer keine gemeinschaftliche und religiöse Identität stiften und ins Überleben führen. Im Augenblick der äußersten Bedrohung können sie jedoch die Kraft zur Hoffnung, zum Handeln, zum Widerstand geben. Die vererbt sich an die Nachgeborenen weiter, die nicht mehr alles auf eine Karte setzen können und müssen, aber die einmal erreichte Radikalität des Entweder-Oder auch nicht mehr vergessen, nie ungeschehen machen können. Wahrscheinlich deshalb hat das rabbinische Judentum nicht auf Apokalyptiker und Messianer aufgebaut, die Erinnerung an ihre Großen, ihre Märtyrer und deren Widerstand aber dennoch in die talmudischen Erzählungen integriert, gerade dort, wo es zu zeigen galt, wie Glaube immer auch sein muss.

### **Vertrauen nach dem Grauen?**

#### *Die Offenbarung und ihre Zeugen*

Offenbarung braucht Zeugen. Sie realisiert sich ja nur in ihnen: Kein Sprechen Gottes am Sinai ohne Mose, kein Spruch Gottes in die Zeit ohne Propheten. Die Apokalyptiker verbergen sich hinter der literarischen Fiktion der Visionen alter Zeugen. Das zeigt aber gerade, dass die alten Verheißungen nicht mehr genügen, dass die Alten neue Worte sprechen müssen. In der Verkleidung, welche den Anschluss an die Tradition ermöglicht, legen anonyme Zeugen ihre radikalen, neuen Gesichte vom Verhältnis Gottes zur Welt vor.

Auch für Fackenheim spielen Zeugen eine entscheidende Rolle für die Glaubhaftigkeit der gebietenden Stimme von Auschwitz. Nach dem Grauen der Shoah genügen die alten Verheißungen nicht mehr, weil deren Zeugen durch diese Hölle nicht gegangen sind, weil sie diese heillose Welt von Mördern und Opfern und diese Abwesenheit Gottes darin nicht kannten. Anknüpfung an die alten Worte der Verheißung gäbe es nur durch neue Zeugen, die in der totalen Verdunkelung gehört haben, was Fackenheim das „614. Gebot“ nennt. Und gerade das haben ihm Kritiker vorgeworfen: Dass er eine neue gebietende Stimme proklamiere, wo es keine Hörer gab.<sup>6</sup> Aber Fackenheim beruft sich auf Zeugen: Die Offenbarung, die ihnen zuteil wurde, ist allerdings keine mystische oder visionäre Er-

fahrung, oft gar keine direkt religiöse. Und doch hängt für Fackenheim an diesen häufig unbekanntem, häufig im Grauen selbst untergegangenen Zeugen alle Möglichkeit, nach Auschwitz vom jüdischen, ja vom Glauben überhaupt weiter sprechen zu können. Das Schlüsselwort dieser Zeugen lautet: Widerstand.

Überall, wo Menschen in der Verfolgung, in den Ghettos und Lagern, den Ruf zum Widerstand gehört haben und wo sie daraus die Kraft schöpften, der mörderischen Übermacht einen Glauben entgegenzusetzen, der den Willen der Mörder überwindet – selbst im Tod –, überall dort ist faktisch die gebietende Stimme gehört worden, die zum Kampf für das (Über-)Leben aufruft und dem Mörder seinen letzten Sieg nicht lässt. Dieser Widerstand kann ein äußerlich kaum sichtbarer, scheinbar „passiver“ gewesen sein, wenn Menschen sich mitten in der Maschinerie der Entwürdigung ihre Würde nicht nehmen ließen, nicht vor sich selbst, nicht im Leben mit den Mit-Opfern.<sup>7</sup> Dieser Widerstand konnte ein öffentliches Gebet im Angesicht der Mörder sein, so wie jenes Lied „Mir welen sei iberleben“, das die Chassidim bei Lublin tanzend sangen, bevor man sie erschoss (Fackenheim 1994, 224). Dieser Widerstand konnte allerdings auch den Aufstand und den (spärlich) bewaffneten Kampf bedeuten, so wie in den Lagern Auschwitz und Treblinka, so wie im Warschauer Ghetto. Aber gerade in dieser uns Außenstehenden „verständlichsten“ direkten Form wohnte dem Widerstand während des Holocaust eine Paradoxie inne: Er war ja ein Kampf auf verlorenem Posten. Er wurde meist schon begonnen ohne Aussicht auf einen echten Erfolg, auf Sieg oder Rettung. Es war also ein ganz realer, und doch ein ganz symbolischer Kampf. Es war ein Kampf um das Leben, noch in dem Bewusstsein, dass der eigene Tod wahrscheinlich war: Diese Zeugen erkämpften sich von den Mördern das Martyrium zurück. Sie legten Zeugnis ab, mitunter ganz bewusst vor der schweigenden Welt und der erhofften jüdischen Nachwelt – so wie Rabbi Yitzhak Nissenbaum im Warschauer Ghetto, der das neue Martyrium nicht im Opfertod, sondern im Kampf für das Leben sah: „This is a time for kiddush ha-hayyim, the sanctification of life, and not for kiddush ha-Shem, the holiness of martyrdom.“ (Fackenheim 1994, 223)

Für das Denken und Glauben nach Auschwitz besteht die unüberwindliche Hürde darin, sich mit dem Grauen zu konfrontieren und doch einen Glauben darüber hinaus zu fassen. Für uns und theoretisch ist dies unmöglich: „The Holocaust can not be overcome by the post-Holocaust world.“ (Fackenheim 1994, 135) Es gibt keinen das Grauen wirklich überwindenden Gedanken im Nachhinein, sondern nur einen überlebenden Widerstand gegen das Grauen – der aber hängt am faktischen Widerstand, der mitten im Grauen geleistet wurde: „to grasp the Holocaust whole-of-horror is not to comprehend or transcend it, but rather to say no to it, or resist it“ (Fackenheim 1994, 239).

Um die Radikalität dieser Situation deutlich zu machen, arbeitet Fackenheim mit der Kategorie des „ontologisch Unmöglichen“: Unmöglich schien bis dahin

das Böse, welches sich in Auschwitz auslebte (weshalb es auch im Nachhinein für das Denken unbegreiflich bleibt). Unmöglich scheint deshalb seine Überwindung. Alles hängt nun daran, dass in Auschwitz beides Unmögliche geschah: „the Holocaust world is a novum in human history, and that resistance to it is a novum as well [...] Resistance in that extremity was a way of being. For our thought now, it is an ontological category.“ (Fackenheim 1994, 248) Fackenheim nennt diese neue Kategorie aber mit einem alten talmudischen Ausdruck ein „Tikkun“, d.h. ein Flickun, ein fragmentarisches Heilen der unheilen Welt. „Now we have two nova in our age, a rupture and a Tikkun.“ (Fackenheim 1999, 276) Der noch nie da gewesene Bruch kann glaubend nur überwunden werden, weil es in ihm einen noch nie da gewesenen Widerstand gab. Das Grauen des Holocaust paralyisiert Denken und Glauben, aber „its paralysis is mended<sup>8</sup> by the wonder at the victims who resisted a crime to which resistance itself was ,humanly impossible““ (Fackenheim 1999, xxv).

Im Grunde besteht die Offenbarung, die gebietende Stimme, die Auschwitz von innen zu überwinden vermag, in dem Zeichen, das die Zeugen eines Widerstands mitten im Grauen für die Nachwelt setzen: „the ,614th commandment‘ or ,commanding Voice of Auschwitz‘ must be ,rootless and groundless‘ [bodenlos] unless ... it rests on an ,ontic‘ reality. [...] The Tikkun which for the post-Holocaust Jew is a moral necessity is a possibility because during the Holocaust itself a Jewish Tikkun was already actual.“ (Fackenheim 1994, 300) Deshalb ist dieser Widerstand ein welthistorisches Faktum (Fackenheim 1994, 303): „To hear and obey the commanding Voice of Auschwitz is an ,ontological‘ possibility, here and now, because the hearing and obeying was already an ,ontic‘ reality, than and there.“ (Fackenheim 1994, 25)

Darf man sagen: Die Offenbarung, die von Auschwitz herkommt, ist eine apokalyptische? Ein Offenbarwerden („akalypsein“) von Zukunft aus der Katastrophe? Weltgeschichtlich kommt sie aus einem Grauen, das jede heilsgeschichtliche Kontinuität zerschlägt. In ihr spricht Gott nur noch durch die Zeugen, die in der letzten Verzweigung die letzte Hoffnung auf ihn setzen, nicht theoretisch, sondern allein in einem Akt letzten Widerstands, der an das Ende des Grauens appelliert, das nicht sie bringen können, sondern nur Gott bringen kann.

Indem Fackenheim für das radikal Neue doch den alten Begriff des Tikkun einführt, verhält er sich jedenfalls ähnlich wie die Apokalyptiker: Ein widerständiges Denken fixiert zunächst den Bruch, den die grauenhafte Gegenwart für jede Kontinuität zwischen der bisherigen Offenbarung Gottes und des Jetzt bedeutet. Es scheint, als sei der Blick durch das Starren auf die apokalyptischen Reiter gebannt. Tatsächlich aber ist sich die Radikalität dieses Denkens und Glaubens im Angesicht des Grauens bewusst, dass Wegschauen Kapitulation bedeuten müsste und es dann wirklich nichts mehr zu erwarten gäbe: „to flatten out the

horror is to flatten out the wonder as well“ (Fackenheim 1994, 292). Nur im Aushalten dieser Konfrontation sagt die Offenbarung Gottes ein Wort weiter, ein fragiles Wort des Dennoch, der Hoffnung, bezeugt und angenommen nur mehr im Akt nicht Nicht-Erliegens gegenüber der Logik des Gegners. Die „Stimme“ oder das „Gebot“ von Auschwitz ist nichts anderes als dieses eine Wort weiter.

### *Neues Leben und Weiterleben*

Wie aber mit diesem einen Wort weiter – weiterleben? Wie weiterleben in der „Normalität“ des Danach, der Nachgeborenen, Erinnernden?

Fackenheim hält die Beantwortung dieser Frage, jedenfalls was das Judentum angeht, gewissermaßen für einfach: Für die Überlebenden des Volkes, dessen Tod beschlossen war, ist das Weiterleben selbst die Antwort auf die apokalyptische Situation. „Die gebietende Stimme von Auschwitz sondert aus: das Überleben der Juden ist ein Gebot, welches keinen Kompromiß duldet.“ (Fackenheim 1970, 97) Deshalb ist der jüdische Überlebenswille nach dem Holocaust in sich selbst eine Antwort, der das Denken und selbst das Glauben erst einmal nichts hinzuzufügen, sondern der sie nachzufolgen haben: „in our time, Jewish life is in advance of Jewish thought“ (Fackenheim 1994, 14). „Jahrhunderte hindurch hat der religiöse Jude Zeugnis für Gott abgelegt. Nach Auschwitz legt sogar der säkularisierte Jude durch die bloße Betonung seines Judentums Zeugnis gegen den Teufel ab.“ (Fackenheim 1970, 92) Darin ist jüdischer Überlebenskampf also keine Angelegenheit nur der Juden für sich, sondern als Fortführung des Widerstandes gegen den Mordbeschluss auch ein Zeugnis für die Welt, ein Beitrag, den Riss zu flicken, den Auschwitz in das Selbstbild der Menschheit gerissen hat. „Der Jude nach Auschwitz ist ein Zeuge für das Ausharren. Er ist durch Widersprüche ausgesondert, die in der Welt nach dem Holocaust weltweite Widersprüche geworden sind. Er bezeugt, dass wir ohne Ausharren alle zugrunde gehen werden.“ (Fackenheim 1970, 107)

Jüdische Normalität nach Auschwitz ist eben nicht „normal“ – falls sie es je gewesen ist. Fackenhaims „apokalyptische“ Analyse der Situation hat deshalb auch eine „messianische“ Seite: nämlich in seiner Theologie des Staates Israel.<sup>9</sup> Messianisch ist diese Perspektive nicht etwa, weil Fackenheim den neu gegründeten Staat theologisch überfrachten würde als Anbruch einer messianischen Zeit, sondern weil er – gemäß der Zeugniskraft jüdischer Überlebens-Existenz überhaupt – schon als säkulares Unternehmen das Gelingen des Widerstandes gegen die Vernichtung verkörpert. „The Jewish return to Zion [...] is in any case, and by all serious standards, astonishing“ (Fackenheim 1994, 18): Das Wiedererstehen eines Gemeinwesens nach 2000 Jahren Zerstreuung kennt in

der Weltgeschichte keine Parallele. Nach dem, was zuvor geschah, ist es aber mehr als ein Verwunderung erregendes Zeichen: Es ist ein Stück Flickens des Risses in der Welt. „What is the Tikkun? It is Israel itself. It is a state founded, maintained, defended by a people who – so it was once thought – had lost the arts of statecraft and self-defense forever.“ (Fackenheim 1994, 312)

Ich nenne dies die messianische Seite einer apokalyptischen Analyse, weil hier die Fixierung auf die Katastrophe gelöst wird durch die Konkretisierung des gerade in dieser Fixierung gewonnenen Widerstands-Gedankens. Auch in der Apokalyptik hatten die Visionen vom Ende der Welt und ihrer Neuschöpfung die Funktion, im Blick auf die von Gott her auch nach der letzten Katastrophe noch möglichen Zukunft das „Ausharren“ zu ermöglichen (wie auch Fackenheim das jüdische Zeugnis nach Auschwitz nennt!), Weiterleben, das in diesen Zeiten schon in sich einen Zeugnischarakter hat – und damit auch einen messianischen Vorgriff darstellt. Israel ist der kollektive Ausdruck dieses Vorgriffs. Der Einsatz für dieses Experiment ist es letztlich, zu dem Fackenheim die Offenbarung aus dem Grauen führte und in der dieses Grauen – ohne dadurch nachträglich gemildert zu sein – überlebt werden kann.

Statt mit einer Kritik dieser Conclusio Fackenhaims möchte ich mit einer offenen Frage an die eigene Perspektive schließen: Wie kann eine christliche Theologie nach Auschwitz der Fixierung auf das Grauen entrinnen? Wie kann ihr m.E. notwendig apokalyptisches (katastrophisches) Innehalten auch apokalyptisch im Wortsinn: offenbarend, aufdeckend wirken? Täuscht der Eindruck, dass die christliche Theologie, jedenfalls die deutsche (von der ich hier spreche) eine einfache, klare Antwort zum Leben nach dem Holocaust nicht findet – die zum Problem schweigende Mehrheit nicht, aber die *Theologie nach Auschwitz* auch nicht?

Das rührt sicher von ihrer völlig anderen Position im Blick auf die Shoah her: Den Christen ist diese Katastrophe nicht bereitet worden; sie müssen damit fertig werden, dass Auschwitz auf christlichem Boden errichtet wurde, dass „without Jew-hatred in Christianity itself, Auschwitz, in the heart of Christian Europe, would have been impossible“ (Fackenheim 1999, 281), dass „Hitler, Himmler, and Eichmann, baptized Christians all, were never threatened with excommunication; neither were the ordinary murderers“ (Fackenheim 1999, 283). Deshalb gilt allerdings: „For Christians, the first priority may be theological self-understanding“ (Fackenheim 1999, 284).

Fackenheim nennt nicht nur diese schmerzenden Stellen christlicher Gewissenserforschung; er befasst sich auch ausführlich mit christlichen Beispielen tätiger Solidarität und tatsächlichen Widerstands als den Zeugen eines nicht-jüdischen Tikkun.<sup>10</sup> Ließe sich daran anschließend eine christliche Theologie des Ausharens, des Neuanknüpfens an die Quellen der Offenbarung durch den Widerstand gegen das überwältigende Grauen gewinnen?

Dass dies christlicher Theologie weit weniger überzeugend, in sich konsistent und konkret gelingen will wie Fackenheim, liegt m.E. an einer christlichen Entfremdung gegenüber der apokalyptischen Struktur des Offenbarungsglaubens. Diese Entfremdung ist eine reale, eine der historischen „Rollen“: Wir sind nicht in der Lage, uns mit den Opfern zu identifizieren und unser eigenes Überleben mit dem der Verheißungen Gottes in eins zu setzen. Wir haben damit sogar die spezifisch christliche Weise dieser apokalyptischen Identifikation, nämlich das kreuzestheologische Selbstverständnis der Nachfolgeexistenz, verloren: Angesichts von Auschwitz sind wir ganz gewiss nicht in der Rolle unseres leidenden jüdischen Herren. Dieser Identifikationsverlust mit der apokalyptischen Situation reicht aber geschichtlich und theologisch viel tiefer: Historisch gesehen hat das Christentum spätestens seit der „Konstantinischen Wende“, seit dem Versuch, als Siegerreligion das Reich Gottes auf Erden darstellen zu können, die Gottesknechtsexistenz eines Zeugen unter den Völkern hinter sich gelassen. Theologisch macht das christliche Bekenntnis zur in Jesus Christus schon und endgültig gekommenen Erlösung die Deutung „Epoche machender Ereignisse“ in der Zeit danach fast unmöglich. Viel radikaler als im rabbinischen Judentum (aber in einer durchaus ähnlichen Entwicklung!) darf zwischen Offenbarung und messianischer Zeit, nun also: nach dem Ostern Jesu und vor seiner Wiederkunft, eigentlich nichts Wesentliches geschehen. Alle Apokalyptik wird auf die „Letzten Dinge“ verschoben, oder sie wird als Drama der Seelen spiritualisiert und individualisiert. Die Apokalyptik als radikale Konfrontation der Gegenwart mit der Offenbarung im Blick auf das Handeln Gottes überlässt man dagegen den „Häretikern“ und „Schwärmern“, den messianischen Sekten, wo ihr ursprünglicher Impetus erhalten, aber häufig auch verengt und von fundamentalistischen Epigonen der biblischen Tradition instrumentalisiert wird (und damit in den Augen „seriöser“ Theologen weiter an Ansehen verliert). Beide Bewegungen zusammen – die theologische „Ent-Geschichtlichung“ und die gleichzeitige reale Siegergeschichte – bilden eine christliche Immunisierungsstrategie gegen die Anfechtungen einer Historie, die den gläubigen Erwartungen nicht entsprechen will. Aber diese Verwandlung in eine Religion, der nichts geschehen kann, ist gefährlich: Geschieht ihr nämlich, dass sie im Grauen der Ereignisse ihr eigenes Versagen und die Abwesenheit Gottes selbst übermächtig erfährt, fehlen ihr die Mittel, sich dem Bruch zu stellen und ihn auf ihr „Offenbarungswissen“ zu beziehen. Die Übung Israels, Zusammenbruch und Exil, Verfolgung und Tempelzerstörung als negative Sprache Gottes, möglicherweise als aus dem Schweigen sprechendes neues Gebot, zu hören, hat sie verlernt, weil sie sich längst enthoben glaubte, solches auf sich zu beziehen.

Tiemo R. Peters hat kürzlich kritisiert, dass auch die Politische Theologie von Johann Baptist Metz, eine bewusste *Theologie nach Auschwitz*, in ihrem Rückgriff auf die Apokalyptik allzu abstrakt geblieben sei: Die Rede vom Ende

der Zeiten, welche unsere weltlichen und religiösen Diskurse unterbricht, sei „ebenso mythologie- wie tautologieverdächtig“ (Peters 2002, 113), es gelinge ihr nicht, „mit Hilfe der apokalyptischen Letzterwartung zu einer zwingenden Verpflichtung im Jetzt, einem konkreten Gebot“ (Peters 2002, 115) zu gelangen.<sup>11</sup> Ich halte diese Kritik für berechtigt, nicht allerdings Peters' Tendenz, damit die Apokalyptik-Rezeption der Politischen Theologie gleich wieder abzubauen. Im Grunde haben Metz' Verwendung der Apokalyptik und Peters' Kritik daran immer noch die typisch christliche Karikatur der Apokalyptik als weltflüchtiger Endzeitbeschwörung gemeinsam: Deshalb benutzt Metz sie nur als eine kritische Chiffre gegen das Welt-Einverständnis bürgerlicher Religion und deshalb meint Peters, mit seiner Kritik an diesem falschen Allgemeinen der Politischen Theologie die Apokalyptik selbst zu treffen. Damit ist man aber noch nicht in die Apokalyptik selbst eingestiegen: Man hat ihr nur entweder aus Angst vor Mythologie eine rein formale Kategorie der Zeit-Unterbrechung entnommen, oder man hat sie in einer Kritik der Mythologie verworfen. Jedesmal gleitet man an ihrer Oberfläche ab.

Ist es wirklich so abwegig, direkt zu fragen, inwiefern unsere Gegenwart apokalyptische Züge trägt, vielleicht gar buchstäblicher als die Zeit der Apokalyptiker damals? Inwiefern unsere Zeit die Züge einer biblischen Endzeit zeigt, vielleicht tatsächlicher als die aus heutiger Sicht nur „mythologischen“ Letzten Tage der Menschheit, welche die biblischen Autoren beschrieben – so wie die Shoah des 20. Jahrhunderts die Erkennungszeichen des apokalyptischen Schreckens maßlos übererfüllte?

Tatsächlich hat die christliche Theologie nach Auschwitz noch nicht konkret genug bedacht, wie eine biblisch inspirierte prophetische und in ihrer Spitze auch apokalyptische Theologie ihre sehnsüchtige und fast verlorene Erinnerung an die Verheißungen der Offenbarung mit der übermächtigen Erinnerung an die grauenvollen Epoche machenden Ereignisse ihrer Zeit konfrontieren und so sich den konkreten Geboten annähern müsste, die die Gebote der Stunde sind.

Nicht konkret genug bedacht? Wie sollte dies aber auch gehen? Die Revision christlicher Theologie, des christlich-jüdischen Verhältnisses nach Auschwitz hat sich doch selbst als Gebot der Stunde verstanden und in seiner Befolgung schon viel geleistet. Aber all das findet statt in Köpfen und Büchern, mitunter in Gespräch und Liturgie. Während Fackenheim für das gegenwärtige Judentum das Leben, die Praxis, dem Denken voraussehen sieht, scheint es im Christentum, jedenfalls hierzulande, umgekehrt: Im Denken strampeln wir uns ab gegen das Grauen der vergangenen Katastrophe und auch gegen die geahnten apokalyptischen Bedrängnisse der Zukunft. Aber eine einfache evidente Konsequenz, wie sie Fackenheim für die Juden im Gebot des Überlebens und politisch im Kampf für den Staat Israel findet, ergibt sich daraus nicht.

Ob diese jüdische Konsequenz, in der gläubige Existenz und säkulares Handeln neu in eins fallen, wirklich so „undialektisch“ sich ergibt und nachzuvollziehen ist, wie Fackenheim es angibt, mag man kritisch befragen. Aber unser christliches Problem ist dies nicht, und es in Sachen der Juden wieder einmal besser wissen zu wollen als diese selbst wird uns Christen keinen Schritt weiter bringen im Verständnis der eigenen Situation. Zu dieser Situation gehört, dass sich durch Denken und Theologie nicht revidieren lässt, was in kirchlicher, politischer und sozialer Geschichte über Jahrhunderte geschah und weiter geschieht, dass also das Fackenheims Diagnose entgegengesetzte Vorauseilen des Denkens gegenüber dem Leben hier nicht wirklich zu heilen vermag. Wahrscheinlich hat unsere Trauer – nämlich keine sentimentale, diffuse, sondern eine Selbsterkenntnis und Ortsbestimmung mit sich führende scharfe Trauer – über diesen „Rollenverlust“ des Christentums noch gar nicht richtig begonnen. Deshalb ist ein einfaches Gebot, eine gebietende Stimme, die uns einen Widerstand kategorisch und evident auftrüge, der uns wieder zu uns selbst führte, nicht zu vernehmen. Und so lange es nicht hörbar wird und seine Befolgung sichtbar, greifbar (die „ontische“ Basis der Reflexion) – so lange bleibt die apokalyptische Erinnerung stummer Schrecken, ausgehalten oder fortgeschoben, und die erinnerte Offenbarung fühlt sich alt an, weil hinter dem Grauen zurück, verdeckt von ihm und wie entzogen.

### Anmerkungen

1 Vgl. zu dieser Kritik zusammenfassend Münz 1995, 303 f. und Taxacher 1998, 35 f.

2 Eine gute, knappe Zusammenfassung der Merkmale, welche die Einzigartigkeit des Holocaust historisch ausmachen, findet sich bei Fackenheim 1994, 12, meine Stellungnahme bei Taxacher 1998, 31–40.

3 Vgl. zu diesem ersten Ansatz Fackenheims: Fackenheim 1970, 95–101 und die Zusammenfassung bei Münz 1995, 287–289.

4 Dieser Rückgriff negiert nicht die mündliche Tora, geht aber doch hinter ihren Umgang mit der Bibel zurück. Vgl. dazu Fackenheim 1994, 17 f.

5 Meine Charakteristik der historischen Apokalyptik orientiert sich stark an der Darstellung von K. Müller im Artikel „Apokalyptik/Apokalypsen, Judentum“ in: TRE 3 (Berlin 1978) 210–232.

6 So die Kritik von Dan Cohn-Sherbok, eine gebietende Stimme müsse doch „von irgendjemand gehört worden sein, der anschließend eine solche religiöse Erfahrung bezeugen könnte“ (zitiert nach: Münz 1995, 303).

7 Wenn Fackenheim hier vor allem an das Festhalten jüdischer Mütter an ihren im Todeslager geborenen Kindern erinnert (vgl. Fackenheim 1994, 216 f., dazu Münz 1995, 294), erscheint dies wie ein Parallel- und Gegenbild zur Mutter im Makkabäischen Aufstand (2 Makk 7): damals das Bekenntnis zur Hoffnung auch im Martyrium, hier das Bekenntnis zum Leben mitten in einer Todeswelt jenseits jeden Martyriums.



8 „To mend the world“ ist Fackenheim's Übersetzung des *Tikkun*.

9 Diese zweifellos „politische Theologie“ Fackenheim's (für die er mit seiner Übersiedlung nach Jerusalem selbst einstand) kann hier nur als unverzichtbares Element der „apokalyptischen Struktur“ seines Offenbarungsdenkens genannt werden. Die heikle Verbindung ihrer theologischen und politischen Implikationen (und die daran geknüpfte Rhetorik unbedingter Solidarität) bedürfte einer eingehenden Darstellung und Kritik. Vgl. außer den im Text zitierten Stellen noch Fackenheim 1994, 304 und 324, Fackenheim 1999, 35–37, dazu Münz 1995, 300.

10 Vgl. Fackenheim 1994, 266–277 zu Kurt Huber, 289–293 zu Bernhard Lichtenberg.

11 Also genau dorthin nicht, wohin Fackenheim seine jüdischen Leser führt! (Allerdings hat Peters nicht Fackenheim, sondern Dietrich Bonhoeffer als einen Theologen des konkreten Gebotes im Auge.)

### Literatur

- Adorno, Theodor W., <sup>3</sup>1982: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main
- Bonhoeffer, Dietrich, <sup>12</sup>1983: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München
- Cohen, Arthur A., 1978: *Thinking the Tremendum*, zitiert nach der deutschen Übersetzung in: M. Brocke/H. Jochum (Hg.) 1993: *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, Gütersloh, 126–135
- Fackenheim, Emil L., 1970: *God's Presence in History*, zitiert nach der Ausschnitt-Übersetzung in: M. Brocke/H. Jochum (Hg.) 1993: *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, Gütersloh, S. 73–110
- <sup>3</sup>1994: *To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, Bloomington
  - 1999: *Was ist Judentum? Eine Deutung für die Gegenwart*, Berlin
- Münz, Christoph, 1995: *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh
- Peters, Tiemo Rainer, 2002: *Gott und das Ende der Zeit. Vom Nutzen und Nachteil der Apokalyptik für die Theologie*, in: *Wort und Antwort* 43 (2002) 112–116.
- Taxacher, Gregor, 1998: *Nicht endende Endzeit. Nach Auschwitz Gott in der Geschichte denken*, Gütersloh
- Vorglimler, Herbert, 1980: *Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie*, Freiburg i. Br.
- Zamora, José A., 1999: *Zeit – Katastrophe – Erkenntnis*, in: *Jahrbuch für Politische Theologie* 3, Münster