

Susan Shapiro

Vom Hören auf das Zeugnis totaler Verneinung

Vor mehr als fünfzig Jahren begann 1933 der Holocaust. Die Vernichtung des europäischen Judentums endete 1945 mit der ‚Befreiung‘ der Konzentrationslager. Diese zeitliche Begrenzung kann jedoch nicht das Geschehen erfassen: Seine Folgen wirken in unser heutiges Leben hinein.

Nicht nur den späteren Lauf der Geschichte hat dieses Ereignis geprägt; auch unsere Vorstellungen von der Welt, in der wir leben, und von der Natur des Menschlichen und des Göttlichen sind in Frage gestellt, ja zerstört worden. Was heißt menschlich sein in einer Welt, die eine Vernichtung dieses Ausmaßes plante, ausführte und auch geschehen ließ? Und wie können wir uns heute Gott denken, der unter jenen Umständen keine Rettung brachte? Welche Art Sprache könnte überhaupt diese Frage auch nur erfassen, und an wen müßten wir sie richten? Sind nicht Sprachzusammenhang und Kontinuität der Tradition von diesem Ereignis zerbrochen, ja vernichtet?

Nicht nur der Sinn einiger Wörter einzelner Sprachen ist von diesem Geschehen korrumpiert und damit ‚gebrochen‘ worden. Vielmehr hat es Kohärenz und Bedeutung der Sprache im allgemeinen sowie das Reden von Gott im besonderen zunichte gemacht. Der Bruch in der Sprache verkörpert die radikale Absage an unsere Vor-

stellungen und Bilder vom Menschen, auf denen aller Sprachzusammenhang beruht. Dieser Bruch kann nicht schlichtweg behoben werden, indem man sich auf unbesiegbare, immerwährende religiöse Sprache beruft, denn das Geschehene hat unsere Ideen von einem gerechten und gnädigen Gott grundsätzlich erschüttert. Sowohl die Sprache im allgemeinen wie das Reden von Gott im besonderen sind ‚gebrochen‘, ihr sinnvoller Aufbau ist dahin, ihre Fülle an Bedeutung verloren.

Drei miteinander zusammenhängende Grunderfahrungen führten den doppelten Bruch in der Sprache herbei. Einmal verspürten die Opfer des Holocaust das alles durchdringende Gefühl, von Gott verlassen zu sein. «Ihnen gehörte das Reich der Nacht. Von Gott vergessen und von ihm verlassen, lebten sie allein, litten sie allein, kämpften sie allein.»¹ Das zweite Erlebnis ist der gezielte Versuch der Nazis, ihren Opfern vor der endgültigen Beseitigung gänzlich ihr Menschsein zu rauben². Die dritte Erfahrung schließlich ging dahin, daß die Juden sich in ihrem Schicksal so gut wie völlig vom Rest der Welt im Stich gelassen fühlten. «Allein. Das ist das Schlüsselwort, das ist das quälende Thema. Allein, ohne Verbündete, ohne Freunde in totaler, verzweifelter Einsamkeit ... Die Welt wußte und schwieg ... Menschen ließen sie allein in ihrem Leiden, in ihrem Todesstreit und in ihrer Vernichtung. Und dennoch starben sie nicht allein, denn irgend etwas von uns allen starb mit ihnen.»³

Diese drei Richtungen im Erleiden des Holocaust zerrissen nicht nur die Beziehung Gott-Mensch, die wir zur Verständlichkeit des Redens von oder mit Gott brauchen. Auch wichtige soziale Beziehungen und Funktionen wie Freundschaft, familiärer Zusammenhalt und sogar das Verlangen zu leben wurden zerschlagen, die ja doch als *sensus communis* den Sprachzusammenhang ermöglichen und begründen. In Elie Wiesels Buch «Die Nacht» hing nicht bloß Gott gemeinsam mit dem kleinen Jungen am Galgen. Auch die Idee der Menschlichkeit verflieg im Rauch des Holocausts⁴.

Der Bruch in der Sprache geschah demnach nicht zufällig, sondern entstammt unmittelbar dem zerstörerischen Charakter des Ereignisses. Deshalb kann er nicht nur als äußerlich oder zufällig gelten, vielmehr muß man ihn erkennen als eine in der Sprache – dem bevorzugten Instrument unseres Denkens – liegende Verneinung. Diese Verletzung der Sprache hat es

nicht nur mit Institutionen zu tun, die als solche gelitten haben und infolgedessen kritisiert, geändert und moralisch neu aufgebaut werden können⁵. Denn Sprache, die uns überhaupt erst Kritik und Wiederaufbau erlaubt, steht nicht einfach für eine solche Aufgabe zur Verfügung, ist sie doch selbst in sich beschädigt und angegriffen, so daß sie Kritik und Erneuerung braucht. Trifft dies zu, sind wir alle, Christen wie Juden, allen Unterschieden zum Trotz von diesem Bruch mit und in der Sprache betroffen.

So ist es dieses Zeugnis uneingeschränkter Verneinung, auf das wir zu hören lernen müssen: Verneinung *in* der Sprache, Verneinung *der* Sprache. Was auf dem Spiel steht, ist unsere Gottesvorstellung und unser Denken über den Menschen. «Laßt uns Geschichten erzählen, die daran erinnern, wie verletzbar Menschen sind angesichts des sie überwältigenden Bösen. Laßt uns Geschichten erzählen, die dem Henker nicht gestatten, das letzte Wort zu haben. Das letzte Wort gehört den Opfern. Der Zeuge soll es ergreifen, es zum Ausdruck bringen und dieses Geheimnis anderen mitteilen.»⁶ «Wenn die Griechen die Tragödie erfanden, die Römer den Brief und die Renaissance das Sonett», gibt Elie Wiesel zu bedenken, «so erfand unsere Generation eine neue Literaturgattung: den Zeugenbericht.» Der Drang, über die Holocausterfahrung zu berichten, war unwiderstehlich. Trotz fürchterlichster Umstände wurde überall geschrieben: in Lagern und Verstecken, im Angesicht eines sicher drohenden Todes. Menschen jeden Alters, Kinder eingeschlossen, sie alle fühlten den Zwang zu erzählen, und das in allen erdenklichen Ausdrucksformen, angefangen beim Tagebuch und bei der Chronik bis hin zu Poesie und Malerei.

«Lieber Leser, nur deinewegen hänge ich weiterhin an meinem unglückseligen Leben, obwohl es jegliche Anziehungskraft für mich verloren hat. Öfters erwache ich jämmerlich stöhnend mitten in der Nacht. Todesphantasien suchen mich heim, Erscheinungen von Kindern, von kleinen Kindern. Nichts als Kinder. Ich opferte alles, was mir sehr nahe stand und am liebsten war. Ich selbst brachte sie zum Ort der Hinrichtung. Ich baute die Todeskammer für sie. Und heute bin ich ein heimatloser alter Mann, ohne Dach über dem Kopf, ohne Familie, ohne Angehörige. Ich rede mit mir selbst. Ich beantworte meine eigenen Fragen. Ich bin ein Wanderer. Ich laufe mit dem Gefühl, daß meine Erfahrungen mir alle ins Gesicht geschrieben stehen. Sehe ich

wie ein Mensch aus? Ich, der ich das Schicksal dreier Generationen erlebte, muß der Zukunft wegen am Leben bleiben. Die Welt muß erfahren, was geschehen ist.»⁷

Die Notwendigkeit, sich irgendwie mitzuteilen, über den Abgrund hinweg und um der Zukunft willen, brachte Menschen dahin, in jeder Situation zu schreiben – in Angst, in Verzweiflung und in Kühnheit. Sie schrieben unentwegt, leidenschaftlich, ungeachtet der Tatsache, daß die Welt nicht auf sie hörte und sich durchweg gar nicht um sie kümmerte. Trotz dieser kultivierten Taubheit der meisten Menschen teilten sich die Opfer beharrlich und wie besessen weiter mit, häufig sogar unter größter persönlicher Gefährdung. Die zwanghafte Notwendigkeit, Zeugnis abzulegen gerade von den Schrecken der Geschichte, dieser engagierte Wille und das Wagnis sich mitzuteilen, das Geschehene präzise und allseitig darzustellen, bildet ein Zeugnis, das unsere Aufmerksamkeit erfordert.

«Rabbiner und Gelehrte, Kaufleute und Schuster, Menschen ohne Namen – sie alle waren Historiker, Geschichtszeugen ... Nicht vergessen zu werden – das war alles, was sie wollten ... Ihre Namen, ihre Gesichter, ihre Lieder, ihre Geheimnisse. Ihr Kampf und ihr Tod. Der eine ehrfurchtgebietender als der andere. Nicht vergessen zu werden. Hunderte und Tausende von Männern und Frauen wurden eins in der Verschwörung, oft bis hin zum Selbstopfer, um einen Boten instandzusetzen, mit Nachricht für die Welt «draußen» hinauszugelangen – immer das gleiche. Um Zeugnis abzulegen.»⁸

Hören wir heute solches Zeugnis? Haben wir gar seinen Anspruch wahrgenommen? Traurig und tragisch für uns alle, aber die Antwort scheint klar zu sein: nein. Wiesel schreibt: «Als jemand, der seit etwa fünfundzwanzig Jahren über dieses Thema zu sprechen versucht, spüre ich, daß ich ein Gefühl der Niederlage eingestehen muß. Das Zeugnis wurde nicht gehört. Die Welt bleibt die Welt ... Unser Zeugnis hat daran nichts geändert.»⁹ Man vergleiche dazu auch das Zeugnis der Dichterin Nelly Sachs:

*«... Aber mitten in der Verzauberung
spricht eine Stimme klar und verwundert:
Welt, wie kannst du deine Spiele weiterspielen
und die Zeit betrügen –
Welt, man hat die kleinen Kinder
wie Schmetterlinge, flügel Schlagend,
in die Flamme geworfen –
und deine Erde ist nicht wie ein fauler Apfel in*

*den schreckaufgejagten Abgrund geworfen worden –
Und Sonne und Mond sind weiter spazieren gegangen –
zwei schieläugige Zeugen, die nichts gesehen haben.»¹⁰*

Wenn das Gefühl der Opfer des Holocaust, offenkundig von Gott und nahezu der ganzen Welt verlassen zu sein, fest zum radikal negativen Charakter des Geschehens gehört, dann bedeutet unser gegenwärtiges Versagen, auf ihr Zeugnis zu hören, nicht mehr und nicht weniger, als jene radikale Negativität zu wiederholen. So sagt Wiesel: «Jeder, der sich nicht aktiv und beständig dafür einsetzt, zu gedenken und andere zum Gedenken zu bringen, ist Komplize des Feindes. Umgekehrt muß sich jeder, der sich dem Feind widersetzt, auf die Seite dieser Opfer stellen und ihre Geschichten, Geschichten von Einsamkeit und Verzweiflung, von Schweigen und Widerstand, erzählen.»¹¹

Wie kommt es, daß Appelle wie diese bislang überhört wurden? Theologen christlicher Tradition, aber nicht nur sie, haben über den Holocaust kaum nachgedacht und geschrieben. Ein möglicher Grund ist das Unvermögen einiger von ihnen, zu erkennen, daß der Holocaust kein begrenztes Ereignis war, sondern ein Geschehen, das die Kohärenz jeder menschlichen Sprache und zumal der theologischen gesprengt hat. Die Forderung aufzugreifen, die der Holocaust an uns stellt, bedeutet nicht, unser Augenmerk auf ein bestimmtes begrenztes Feld zu richten. Vielmehr geht es hier um die vorbehaltlose Zerstörung aller unserer Denkweisen über Menschlichkeit und Gott. Gerade in dieser Besonderheit kann der Ruf des Holocaust am besten gehört werden: Man kann die Forderung des Leidens nicht im allgemeinen wahrnehmen. Tatsächlich sind es immer einzelne und Gruppen, die leiden, und ihre unverwechselbaren Stimmen sind es, die wir zu beachten haben. Statt vom Leiden der anderen betäubt zu werden, öffnet gerade die Einmaligkeit des Holocaust uns die Ohren für die je eigenen, charakteristischen Äußerungen und für das, was fremdes Leiden von uns fordert.

Damit wir angemessener auf die radikal verneinende Forderung des Holocaust hören, ist es vor allem wichtig, Aussagen der Dichter zu berücksichtigen, denn sie bezeugen, wie der Sprachzusammenhang auseinanderbricht und sich die Bedeutungsfülle der Sprache selbst verliert. Dabei müssen wir nicht nur das Was ihrer

Mitteilung, sondern auch das Zeugnis ihrer spezifischen Sprache beachten. Die sprachliche Gebrochenheit jener Dichter und Dichterinnen, die der Holocaust verursachte, bezeugt beredt die zerstörerische Wirkung des Geschehens – gebrochene Reden von Gott und eine beschädigte Syntax der Alltagssprache.

Der zweite, damit verwandte Grund für die ungenügende Beachtung jener Stimmen und ihrer Forderung könnte sein, daß das Hinhören auf jenes Zeugnis im Rahmen des nicht sehr einladenden Kontextes einer intakten Theologie oder hermeneutischen Tradition geschieht. Sind wir nämlich im Prinzip unfähig, Bedeutung und Kohärenz der Sprache als in sich gebrochen und negativ aufzufassen, dann kann das Zeugnis der radikalen Verneinung tatsächlich auch nie gehört werden.

Wie können wir nun dieses Zeugnis besser beachten und uns damit bewußt werden, daß sich unser Nachdenken innerhalb der radikal negativen Forderung vollzieht? Wir müssen von den hermeneutischen Auseinandersetzungen der Dichter(innen) lernen und unsere eigene Interpretationstheorie und -praxis in eine Hermeneutik des Bruches umsetzen. Nur so können wir ernsthaft die grenzenlose Vielfalt der Stimmen hören, die den Holocaust bezeugen. Einzig so können wir auch damit beginnen, Möglichkeiten einer Erneuerung zu erwägen.

Beginnen wir damit, die Antinomien des Verstehens zu betrachten, denen sich jeder Dichter oder Erzähler, jede Dichterin gegenübersteht, wenn er/sie es wagt, über den Holocaust oder als Antwort auf ihn zu schreiben¹². Wie kann jemand die Erfahrung eines radikal zerstörerischen Geschehens überzeugend zum Ausdruck bringen, das just die Konventionen der Sprache sprengt, ohne nun eben sie zu gebrauchen und schon damit jener grundsätzlichen Verneinung ihre Schärfe zu nehmen? Wie kann jemand von einem Ereignis erzählen, das unsere Vorstellung von Ordnung in der Sprache (einschließlich sozialer Beziehungen, Bilder von Gott, Begriffe von Tradition, Geschichte und Zeit) auf den Kopf stellt und erschüttert, deren wichtigste Funktion es ja ist, menschliche Erfahrung zu bündeln? Bei dieser Aporie steht ein immanenter Betrug auf dem Spiel, der weniger mit dem Inhalt des Redens oder Schreibens als vielmehr mit der Tatsache zu tun hat, daß Reden und Schreiben überhaupt notwendig sind, um Zukunft zu gestalten und damit für sich selbst Klarheit und

Abstand von dem zu gewinnen, was sich zuge-
tragen hat, indem man es zur Vergangenheit
macht.

Die Kehrseite dieses Risikos ist freilich der
Betrug, den ein ewiges Schweigen über den
Holocaust in sich birgt: Es wird nichts erzählt,
nichts bezeugt, nichts ausgesagt. Nicht von der
Vergangenheit zu sprechen heißt, sie dazu zu
verdammten, historisch in Vergessenheit zu gera-
ten. Wer jedoch von ihr spricht, riskiert, daß er
die radikal negative Botschaft unmittelbar einem
ordnungschaffenden Medium, wie es die Sprache
nun einmal ist, unterwirft.

Ein hermeneutisches Kernproblem, angesichts
des Holocaust zu schreiben (vielleicht insbeson-
dere, aber nicht ausschließlich für jene, die sich
literarischer oder poetischer Sprache bedienen),
besteht darin, wie es sich vermeiden läßt, das
Geschehen als solches seiner sprachlichen bzw.
schriftlichen Darstellung entschärfend einzupas-
sen. Ein von verschiedenen Dichtern, Dichterinnen
und Erzählern unterschiedlich angewandtes
hermeneutisches Verfahren war, «nicht in Über-
einstimmung mit den Worten, sondern gegen sie
zu schreiben»¹³, um damit die Unmöglichkeit zu
bekunden, die ganze Wirklichkeit erfassend zu
erzählen. So bemühten sie sich, gegen das Schrei-
ben zu schreiben, über seine Grenzen hinaus und
wiederum gegen sie zu schreiben in verzweifelter
Hoffnung, in Protest und Gebet. Gefangen in
einer Welt, in der Reden und Schreiben gebro-
chen waren, wurde eben dieses «gebrochene»
Reden zum Gegenstand und Instrument des
Dichters, der Dichterin.

*Sprich auch du,
sprich als Letzter,
sag deinen Spruch.
Sprich –
Doch scheidet das Nein nicht vom Ja.
Gib deinem Spruch auch den Sinn:
gib ihm den Schatten.
Gib ihm Schatten genug,
gib ihm so viel,
als du um dich verteilt weißt zwischen
Mittnacht und Mittag und Mittnacht.
Blicke umher: ...
Wahr spricht, wer Schatten spricht¹⁴.*

Die verwandte hermeneutische Strategie des
Erzählens, indem man behauptet, man könne
nicht allumfassend sprechen, ist eine Möglich-
keit, über den Holocaust zu reden, ohne ihn

damit schlicht zum Objekt der Sprache zu ma-
chen und ihn deshalb der Sprache unterzuord-
nen. Es wird nur soviel erzählt, daß die Unzu-
länglichkeit und der Abstand innerhalb der Spra-
che und von ihr zum Ausdruck kommt und
erfaßt wird. Wie Wiesel bemerkt hat: «Nur eines
meiner Bücher, «Die Nacht», handelt unmittelbar
vom Holocaust; alle anderen offenbaren, warum
man darüber nicht reden kann.»¹⁵ «Es geht um
Worte. Welche Worte? Auch das wurde eine
Schwierigkeit, die der Schriftsteller zu lösen und
zu überwinden hatte. Die Sprache war dermaßen
zerrüttet, daß sie gereinigt und neu gefunden
werden mußte. Diesmal haben wir nicht in Über-
einstimmung mit den Worten, sondern wider sie
geschrieben. Häufig haben wir wenig geschrie-
ben, um die Wahrheit glaubwürdiger zu machen.
Hätte einer von uns die ganze Geschichte er-
zählt, man hätte ihn für verrückt erklärt. Früher
einmal waren der Schriftsteller und der Dichter
ihren Lesern voraus. Jetzt aber nicht mehr. Frü-
her einmal vermochte es der Künstler, die Zu-
kunft zu weissagen. Jetzt aber nicht mehr. Heute
muß er der Vergangenheit gedenken, während er
ständig weiß, daß das, was er zu sagen hat, nie
übermittelt werden wird. Alles, was er voraus-
sichtlich erreichen kann: die Unmöglichkeit, sich
zu verständigen, mitzuteilen.»¹⁶

Wie können wir angesichts dieser hermeneuti-
schen Auseinandersetzung mit der Sprache und
gegen sie die Interpretationstheorie und -praxis
ändern, um jene radikal negative Auswirkung
des Holocaust auf die Sprache ins Auge zu
fassen? Und was damit zusammenhängt: Wie
können wir diese verspätete Beziehung der Spra-
che zum Geschehen in Sprache umsetzen? Denn
wie können wir die Zeugnisse totaler Verneinung
wahrnehmen, wenn unsere Vorstellungen von
der Natur der Sprache, der Geschichte und vom
Verstehen so sind, daß sie sogar unser Hören auf
jene Zeugnisse ausschließen, ohne gleich von
vornherein deren Forderung auf die genannten
Auffassungen von Sprache zu reduzieren? Einzig
mit Hilfe einer systematischen Neuinterpretation
hermeneutischer Voraussetzungen im Sinne
der Verneinung ist es möglich, die Aussagen der
radikalen Verneinung zu vernehmen. Wenn kri-
tische Rede dazu verhelfen soll, das Zeugnis
radikaler Verneinung zu interpretieren, dann
muß ihre Handhabung als eine Hermeneutik des
Bruches neu verstanden werden.

Wie läßt sich diese Neuinterpretation zur Wir-
kung bringen? Wir müssen zuvor erkennen: Die

kritischen Sprachen, in denen wir die Interpretation jenes Zeugnisses vornehmen, sind ihrerseits Bestandteil der radikal negierenden Forderung, die die Sprache verkörpert, die sie zu deuten sucht. Geradeso wie poetische und theologische Aussagen den Bruch mit und in der Sprache bezeugen, so erkennt auch eine kritische Sprache, die jene Aussagen totaler Verneinung dokumentiert, ihre eigene, unvermeidbare Implikation in diese gebrochene Hermeneutik. Um sich dem doppelten Bruch in der Sprache besser stellen zu können, muß kritische Rede von innen her ihr eigenes Funktionieren leugnen, oder richtiger: erkennen, daß es bereits gelehnet ist durch das Geschehen, das sie zu interpretieren sucht.

Nehmen wir einmal als Beispiel Hans-Georg Gadamer's philosophische Hermeneutik, um besser zu verstehen, wie sich jene innere Leugnung kritischer Sprache vollziehen kann. Selbst wenn jemand sich bemühte, im Kontext der hermeneutischen Theorie Gadamer's auf die Aussage radikaler Verneinung zu hören, bleiben erhebliche Einflüsse kontinuierlicher Überlieferung; desgleichen führt die Behauptung von Bedeutung im eigentlichen Endziel des »hermeneutischen Bewußtseins« dahin, uns letztlich taub zu machen gegenüber den Forderungen jenes Zeugnisses, es sei denn, jenes Endziel selbst bestünde darin, sich der Verneinung zu unterziehen.

Schauen wir, wie Gadamer «das hermeneutische Bewußtsein» in seinem Aufsatz »Die Universalität des hermeneutischen Problems« (1966) versteht: »Das hermeneutische Bewußtsein ... hat seine eigentliche Wirksamkeit immer darin, daß man das Fragwürdige zu sehen vermag ... Denn jetzt haben wir die Fundamentalschicht erreicht, die man ... die sprachliche Weltkonstitution nennen kann. Sie stellt sich dar als das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein, das alle unsere Erkenntnismöglichkeiten vorgängig schematisiert ... Das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein hat seinen Vollzug im sprachlichen. Wir können von dem denkenden Sprachforscher lernen, daß die Sprache in ihrem Leben und Geschehen nicht bloß als ein sich Veränderndes gedacht werden muß, sondern daß darin eine Teleologie wirksam ist ... Genau die gleiche Teleologie ist es ..., die sich ständig im Leben der Sprache auswirkt.«¹⁷

Es gibt in Gadamer's Verständnis des hermeneutischen Bewußtseins drei Aspekte. Einmal ist es eine »sprachliche Weltkonstitution«. Weiter ist es »wirkungsgeschichtlich«. Und schließlich

hat es »seinen Vollzug im Sprachlichen«. Obwohl diese drei Hinsichten die Dynamik des hermeneutischen Bewußtseins im Prinzip geschichtlich deuten, schließt die zentrale, grundsätzliche und teleologische Rolle des Sprachlichen innerhalb dieses Bewußtseins zweifelsfrei die Aufmerksamkeit jenen geschichtlichen Ereignissen gegenüber aus, die just seine Voraussetzungen und Forderungen stören könnten. Denn wenn das eigentliche Ziel (*télos*) des hermeneutischen Bewußtseins immer sichergestellt ist, wie kann es dann wirkungsgeschichtlich sein? Es ist bloß wirkungsgeschichtlich im Sinne von »Historizität«. Und Historizität gründet sich eher auf die Linguistik des hermeneutischen Bewußtseins als auf aktuelle geschichtliche Ereignisse. Die sprachliche Teleologie des hermeneutischen Bewußtseins schützt seine Historizität von innen her vor einer möglichen verneinenden Wirkung aktueller geschichtlicher Ereignisse. Die Implikationen einer Verengung, die eine solche hermeneutische Begegnung mit dem Holocaust mit sich bringen, sind ernst zu nehmen, insofern sie bereits das Geschichtsverständnis mit Historizität gleichsetzt, indem sie schon zu Beginn die Aussage der totalen Verneinung verharmlost.

Wenn sich Gadamer's »hermeneutisches Bewußtsein« einer inneren Verneinung zu unterziehen hat, um in eine Hermeneutik des Bruches verwandelt zu werden, dann müßte die einschränkende Rolle der Historizität suspendiert werden zugunsten eines Hinhörens auf die Aussagen geschichtlicher Ereignisse. Die Teleologie, die die Ordnungsfunktionen von Sprache innerhalb des hermeneutischen Bewußtseins den Ansprüchen aktueller historischer Ereignisse überordnet, muß von innen her gelehnet und aufgegeben werden, wenn das Zeugnis der radikalen Verneinung vernommen werden soll. Diese innere Hintansetzung des Zieles (*télos*) in der Historizität brächte für eine hermeneutische Theorie nach Art derjenigen Gadamer's eine Neuinterpretation der grundlegenden Beziehungen zwischen Geschichte und Historizität mit sich, wobei mindestens zunächst ihre Prioritätenfolge in der Dialektik von Tradition umgedreht würde. Wenn das hermeneutische Bewußtsein wahrhaft wirkungsgeschichtlich sein soll, muß die Dialektik von Überlieferung in diesem Sinne konsequent verschärft werden, indem sie sich dem Zeugnis total verneinender Ereignisse öffnet. Andernfalls bleibt das hermeneutische Bewußtsein auf Historizität beschränkt, ohne sich je zur

Geschichtlichkeit zu erheben. Eine so neu ge- deutete Historizität wäre dann zu verstehen als eine, die empfindsam ist für die Forderungen geschichtlicher Ereignisse, eingeschlossen das Zeugnis radikaler Verneinung.

Gesetzt es gäbe eine solche Wandlung von Historizität im Rahmen einer inneren Leugnung ihres Zieles (*télos*) in der Absicht, die Forderungen geschichtlicher Ereignisse zu hören, wie könnte dann eine Hermeneutik aussehen, die ihre eigenen Aufgaben und Ziele definiert im Sinne einer radikalen Verneinung des Ereignisses ‚Holocaust‘, ohne ihr zwangsläufig anheimzufallen? Umgekehrt: wie könnte eine Hermeneutik die Möglichkeit von Erneuerung einbeziehen, ohne jene negative Einstellung zu beschneiden? Dazu brauchen wir eine Hermeneutik der Tradition, die nicht schon im Ansatz die radikal negative Haltung zum Ereignis schmälert und trotzdem auch und gerade die Möglichkeit zur Erneuerung nicht aufgibt. Dies zweite allerdings darf nicht schon als Garantie von Erneuerung aufgefaßt werden, denn das würde bereits das radikale Nein des Ereignisses abschwächen. Die hermeneutische Basis der Möglichkeit, zum Heiligen zurückzufinden, ist deshalb notwendigerweise an eine wirkliche Auseinandersetzung mit dem total negativen Charakter des Geschehens gekoppelt. Solch ein Zurückfinden zum Heiligen, so meine ich, ist möglich mit Hilfe eines dialektischen Verständnisses der Hermeneutik des Zeugnisses; es muß jedoch das Zeugnis radikaler Verneinung genauso enthalten wie die Möglichkeit zur Bestätigung.

Sehen wir dazu, wie der babylonische Talmud Joma 68b–69b die Hermeneutik der Verneinung und Wiederfindung nach jüdischer Tradition darstellt. Dieses Streitgespräch zeigt, wie nach der Zerstörung des Ersten Tempels Daniel und Jeremia¹⁸ jene Adjektive für Gott streichen, die seine Stärke und seinen Schrecken bezeichnen.

Woher, so fragten sich die Rabbinen in Joma, waren die damaligen Rabbinen (Daniel und Jeremia) ermächtigt, dies zu tun? War dieses Auslassen verboten und blasphemisch? Die Antwort in Joma lautete: Jene waren genötigt, die Wahrheit so zu bezeugen, wie sie sie in ihrer Generation, in ihrer geschichtlichen Epoche erkannten und erlebten, denn Gott ist ein lebendiger Gott, und Rabbinen haben dies zu bezeugen¹⁹. Wie konnten aber spätere Toralehrer wie z. B. Esra die Regel der Früheren übertreten, indem sie gerade diese zuvor getilgten Adjektive wiedereinsetzten? In Joma 69b²⁰ wird auch erzählt, «wie sie die Krone der göttlichen Merkmale wieder vervollständigten». Hatte man die Adjektive nicht ausgelassen, um die Wahrheit zu bekunden? Da die Rabbinen nach der Zerstörung des Ersten Tempels in guten Verhältnissen lebten – in der Zeit des zweiten Tempelbaus –, definierten sie Wahrheit vielleicht anders und konnten nun die zuvor getilgten Beiwörter für Gottes Stärke gemäß dem Wahrheitsempfinden ihrer geschichtlichen Stunde ersetzen.

So oder so entsteht für uns die Frage, ob dies nicht nach einer fremden, geschichtlich relativierten Sprache von Gott klingt. Und man könnte antworten, daß das Dokument aus Joma, das verschiedene scheinbar widersprüchliche Aussagen enthält, uns das Beispiel für ein radikales Zeugnis und deren Forderung in der Geschichte für die je eigene geschichtliche Stunde gibt, um der Wahrheit als einer hermeneutischen und religiösen Notwendigkeit willen. Die unterschiedlichen Aussagen stehen in den klassischen Traditionen nebeneinander, aber ungeglättet. Sie sind Zeugnis und Herausforderung in einem. Sie sind Zeugnis für Gottes Allgegenwart in der Geschichte. Sie sind eine Herausforderung für uns, uns mit jener Radikalität auseinanderzusetzen und sie in der Gegenwart zu bezeugen.

¹ Elie Wiesel, *The Holocaust as Literary Inspiration*: Lacey Baldwin (Hg.), *Dimensions of the Holocaust* (Smith, Evanston 1977) 7.

² Vgl. Terrence Des Pres, *The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps* (New York 1976).

³ Eli Wiesel, aaO. 7.

⁴ Elie Wiesel, *Die Nacht*; aus dem Franz. übertragen von Curt Meyer-Clason (Gütersloh 1980) 88; *A Plea for the Dead*; *Legends of Our time* (New York 1982) 190.

⁵ Vgl. dazu die Werke von Jürgen Habermas: *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt 1979⁵); *Theorie und Praxis. Sozial-*

philosophische Studien (Neuwied-Berlin 1971); *Protestbewegung und Hochschulreform* (Frankfurt 1969); *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt 1977⁴); *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt 1976²).

⁶ Elie Wiesel, *Art and Culture After the Holocaust*: Eva Fleischner (Hg.), *Auschwitz: Beginning of a New Era?* (New York 1977) 403.

⁷ Aus einer autobiographischen Aufzeichnung von Yankel Wiernak, zitiert in: Elie Wiesel, *Holocaust* 14.

⁸ Elie Wiesel, *Holocaust* 11; 16.

⁹ Elie Wiesel, *Art and Culture*, 405.

¹⁰ Nelly Sachs, *Wenn im Vorsommer: Fahrt ins Staublose*. Gedichte der Nelly Sachs (Frankfurt 1961) 153.

¹¹ Elie Wiesel, *Holocaust* 16.

¹² Vgl. dazu die Werke von Paul Celan, Nelly Sachs und Elie Wiesel.

¹³ Elie Wiesel, *Holocaust* 8.

¹⁴ Paul Celan, *Sprich auch du: Ausgewählte Gedichte* (Frankfurt 1982) 44.

¹⁵ Lily Edelman, *A Conversation with Elie Wiesel: Harry James Cargas* (Hg.), *Responses to Elie Wiesel* (New York 1978) 18.

¹⁶ Elie Wiesel, *Holocaust* 8.

¹⁷ Hans-Georg Gadamer, *Die Universalität des hermeneutischen Problems: Philos. Jb 73* (1966) 215 ff, 222 f. Anm. d. Übers.: Zitate aus ursprünglich deutsch publizierter Literatur habe ich dieser entnommen.

¹⁸ In dem Gebet, Dan 9,4 ff, tilgt Daniel das Wort «stark», nachdem er (Joma 69b zufolge) über die Zerstörung des Ersten Tempels sagte: «Fremde verschleppen seine Söhne als Sklaven. Wo sind seine starken Taten?» Jeremia sagte: (Joma 69b) «Fremde zerstören seinen Tempel (oder lassen es sich in ihm gut gehen). Wo sind nun seine furchtbaren Taten?» Deshalb ließ er nach Joma 69b in seinem Gebet (Jer 32,17f) das Merkmal «furchtbar» weg. Damit waren zwei der drei von Mose erwähnten Merkmale (Dtn 10,17: «der große, starke und furchtbare Gott») getilgt worden.

¹⁹ Vor allem Joma, Rabbi Eleazar zitierend: «Da sie wußten, daß der Eine Heilige, gepriesen sei er, auf der Wahrheit beharrt, würden sie Ihm keine falschen (Dinge) zuschreiben.»

²⁰ Mit einem Verweis auf Nehemia (Neh 3,6; 9,4.32), wo Esra Gott lobt, legt Joma 69b Esra einmal aus als «sie verherrlichten Ihn, indem sie seinen unaussprechlichen Namen aussprachen», («Und Esra pries den Herrn, den großen Gott», Neh 8,6), dann auch als «sie lobten Gott mit allen drei Merkmalen» («Der große, der starke und der furchtbare Gott», Neh 9,32). Später nannte man Esras Versammlung «die Männer der Großen Synode ...», «weil sie die Krone der göttlichen Merkmale wieder vervollständigten.» Esra gab dem Herrn die Ihm gebührende Ehre wieder, indem er Gott mit jenen Merkmalen pries, die Daniel und Jeremia weggelassen hatten.

Aus dem Englischen übersetzt
von Mieke Scharffenorth-Korenhof

SUSAN SHAPIRO

Promovierte zum Doktor der Philosophie an der Universität Chicago (Komitee für Ideenanalyse und Methodenstudium). Derzeit Assistenzprofessorin an der Abteilung für Religionswissenschaft der Syracuse University. Ihre Arbeit konzentriert sich auf jüdische Philosophie und Theologie, Hermeneutik, kritische Theorie und Rhetorikkritik. Derzeit arbeitet sie an der Fertigstellung eines Buches über jüdische Theologie nach dem Holocaust sowie an einigen Artikeln über Rhetorik und Religion. Anschrift: Syracuse University, Dept. of Religious Studies, Syracuse, N.Y., USA.

Arthur Cohen

In unserem schrecklichen Zeitalter: Das Tremendum der Juden

Es ist kaum zu erwarten, daß das Christentum sich ernsthaft die Zeit nehmen wird, darüber nachzudenken, wie Juden und Judentum wieder in die Geschichte aufgenommen werden können, so beschäftigt es mit seiner eigenen gewaltigen Arbeit der Neuformulierung und Neugestaltung ist. Jude und Judentum standen nicht gerade an erster Stelle der historischen Tagesordnung des Christentums, seitdem dieses vor langer Zeit beschlossen hatte, eine uralte Rechnung zu begleichen, indem es Demütigung und Verdrängung des jüdischen Volkes verfügte.

Die antijüdische Haltung der Kirche war durch alle Vergangenheit hindurch so sehr Bestandteil ihres eigenen Atmens gewesen, daß es hieß, von ihr das Aufgeben des Atmens zu verlangen, wollte man sie um ihrer antijüdischen Haltung willen zur Rechenschaft ziehen, ihre Entscheidungen einer kritischen Überprüfung zuführen oder Methoden für genaue Untersuchungen vorschlagen, die dann zur klassischen Tradition der Evangelien und Kirchenväter zurückführen würden, welche die Grundlage für jenes Denken und jene Sensibilität sind, die fast zweitausend Jahre später zu dem Holocaust führen sollten. Nein, dies zu fordern wäre heikel und unverantwortlich zugleich. Und um das Argument auf den Kopf zu stellen: Wie können jüdische theologische Beobachter der Kirche argumentieren, die heute lebende Kirche habe in einem historischen Moment Unrecht getan, wenn bereits Jahrtausende zuvor feststand, daß eben diese jüdischen Beobachter kein Gehör finden und abgelehnt würden? Wie kann das,