

Gregory Baum

Der Holocaust und die politische Theologie

Vor, während und nach dem Holocaust verharrte die christliche Welt im Schweigen. Nur einige wenige mutige Männer und Frauen äußerten sich vernehmlich oder handelten. Gott war nicht gänzlich allein gelassen und ohne jeden Zeugen.

Verspätete Reue

Nachdem der Krieg vorüber war, begannen verschiedene Christen, darunter Protestanten und Katholiken, sich zu fragen, ob und in welchem Ausmaß die christliche Tradition selbst in den Völkermassenmord verwickelt war. Sie erkannten natürlich, daß der Nazismus antichristlich eingestellt war und daß der Rassismus der Nazis, der alles Jüdische ablehnte, auch Jesus und das Neue Testament verwarf. Sie gingen allerdings davon aus, daß die in der christlichen Tradition übliche antijüdische Unterweisung und die dort vorhandenen Symbole eine kulturelle Welt geschaffen hatten, in der sich antisemitische Sprache und antisemitisches Sentiment der Nazis rasch verbreiten konnten und sich bei den Menschen das vage Gefühl durchsetzen konnte, daß die über die Juden hereinbrechende Vernichtung eine von der göttlichen Vorsehung verhängte Bestrafung sei. Von großem Einfluß war das Buch des französischen Historikers Jules Isaac, *Jésus et Israel* (1948). Der Autor, selbst Jude, zeigt darin auf, daß die Verachtung der Juden und die Verunglimpfung ihrer Religion nahezu von Beginn an Bestandteil der christlichen Lehre waren. Während zunächst nur einige wenige Christen den moralischen Mut aufbrachten, sich dem Problem zu stellen und dieses Material genau durchzusehen, nahm ihre Zahl mit der Zeit doch zu. Sie brachten ihre eigenen kritischen Berichte auf den Weg, riefen Forschungszentren ins Leben, und es gelang ihnen schließlich auch, die Kirchenleitungen zu beeinflussen.

Während der sechziger Jahre gaben sowohl protestantische wie katholische kirchliche Gremien und kirchenleitende Instanzen bedeutende öffentliche Erklärungen ab, die mit je unterschiedlichem Ausmaß an Aufrichtigkeit und

Reue großes Bedauern über das ungeheuerere Unrecht zum Ausdruck brachten, das den Juden zugefügt worden war. Man bedauerte das eigene Schweigen, wies antijüdische Aussagen in der christlichen Lehre als unberechtigt zurück und verzichtete auf seinen Bekehrungseifer gegenüber den Juden, an dessen Stelle man einen Aufruf zur Solidarität mit dem jüdischen Volk setzte. Diese Erklärungen führten in vielen Kirchen dazu, daß Katechismen, religiöses Unterrichtsmaterial, liturgische Texte und theologische Abhandlungen neu verfaßt wurden. Zahlreiche Kirchen, besonders die Nordamerikas, bekundeten öffentlich ihre Solidarität mit dem Staat Israel.

Immer mehr Christen setzten sich den Entstellungen innerhalb der eigenen Tradition entgegen. Gleichzeitig mußten sie mit Bestürzung erkennen, wie tief eine Negierung der jüdischen Existenz in die Verkündigung der christlichen Botschaft eingepreßt war. Der christliche Weg wurde immer wieder als Aufhebung der Religion Israels dargestellt: Mit Jesus Christus habe das Judentum seine Gültigkeit verloren. Die negative Einstellung gegenüber dem Judentum stellte «die linke Hand der Christologie» dar, so formulierte es Rosemary Ruether¹. Ist es überhaupt möglich, die christliche Lehre auf eine Art zu verkünden, die der Heiligen Schrift treu bleibt und der jüdischen Religion gleichzeitig Respekt zollt und Ehre erweist? Ein Ernstnehmen des Holocaust bedeutete für einige Theologen ein erneutes Durchdenken der Christologie. Jesus Christus wurde für sie zu dem großen Beschützer aller Menschen, der sich allen Todesmächten entgegenstellt.

Für die christliche Kirche wird der Holocaust ein bleibender Anlaß sein, innezuhalten. Keine Anstrengung, die christliche Botschaft erneut zu durchdenken und auszudrücken, und kein Bemühen um Dialog und Zusammenarbeit mit den Juden wird je ausreichen, um eine Aussöhnung der Kirche mit ihrer Vergangenheit zu gestatten. Die Überführung der Kirche aufgrund ihres Schweigens ist Bestandteil der abendländischen Kultur geworden. Der Holocaust steht für die Christen einzigartig da. Das Schweigen der Welt mag ganz einfach Gleichgültigkeit gegenüber dem Leiden anderer gewesen sein. Das Schweigen der Kirchen aber war mehr als nur Gleichgültigkeit. Es brachte ein unbestimmtes Gefühl zum Ausdruck, das besagte, die Juden gehörten nicht zu unseren Brüdern und Schwestern, und sie

verkörperten etwas, was der christlichen Gesellschaftsvision diametral entgegenstehe; sie trügen das Zeichen Kains auf ihrer Stirn und würden nun von einem mysteriösen Akt göttlicher Vorsehung heimgesucht. Sie nachträglich dem Ereignis des Holocaust stellend, erkennen die Christen, daß es damals keine unschuldigen Zuschauer gegeben hat. Die Konfrontation mit dem Holocaust ruft Kontinuitätsbrüche und Ruhelosigkeit in der Kirche hervor. Die Christen vermögen nicht mehr zu schweigen, auch wenn ihr Reden die Mitschuld der eigenen Kirche enthüllt. Für alle Zukunft werden die Christen der ideologischen Entstellung ihrer eigenen religiösen Tradition zu wehren haben, indem sie dieser je neu auf den Grund gehen.

Wegen dieser doppelt schwierigen Aufgabe: «Sprich dich vernehmbar gegen soziales Übel aus» und: «Untersuche deine Mitschuld an diesem sozialen Übel», berührt die verspätete Antwort der Christen die Kirche nicht nur in ihrer Beziehung zu den Juden, sondern auch und sogar universeller noch in ihrer Beziehung zur ganzen Welt.

Das Schweigen Papst Pius XII. wurde zum Symbol für die Schuld der Kirche. Hochhuts Stück *Der Stellvertreter* verhalf diesem Symbol zu einem starken kulturellen Einfluß. Damals begann die Kirche, sich vernehmlich gegen soziales Übel auszusprechen. Es gab einmal eine Zeit, in der die katholische Kirche sich als Hüterin der ererbten christlichen Kulturen verstand. Sie äußerte sich zu politischen Angelegenheiten nur, wenn ihre eigenen institutionellen Interessen auf dem Spiel standen oder wenn die moderne liberale Gesellschaft traditionelle ethische Normen, die meist Familienleben und Zeugung betrafen, verletzte. Im Hinblick auf Konflikte zwischen Nationen hüllte sich die Kirche in respektvolles Schweigen. Sie offerierte allenfalls diplomatische Kanäle zugunsten einer friedlichen Einigung. So bewahrte Pius XII. auch Stillschweigen, als Hitler in Polen eindrang, und dies, obwohl Polen seit jeher ein katholisches Land gewesen ist. Die deutschen Bischöfe verhielten sich ebenfalls schweigend. Das Schweigen des Papstes und der Bischöfe angesichts der Judenverfolgung und später des Massenmordes an den Juden ist hinlänglich bekannt.

Öffentliches Zeugnis für Gerechtigkeit

Seit dem Zweiten Weltkrieg sprechen sich die Kirchen, auch die katholische, gegen soziales

Unrecht aus. Sie haben dies oft aus einem Geist der Reue heraus getan, der Reue über ihr Stillschweigen während des Massenmordes an den Juden. Als Reaktion auf den Holocaust wurden Bischöfe zu Sprechern für Frieden, Gerechtigkeit und Menschenrechte.

Der im Mai 1983 von den amerikanischen Bischöfen veröffentlichte Hirtenbrief über Krieg und Frieden bleibt ohne den Holocaust und das Schweigen der Kirche im Zweiten Weltkrieg meiner Meinung nach historisch unverständlich. Die amerikanischen Bischöfe gehen davon aus, daß ihr eigenes Land sich gegenwärtig auf eine Massenvernichtung zubewegt, deren Dimensionen jegliche Vorstellungskraft übersteigen. Im Zuge der Logik eines Wettlaufs der Atomwaffenrüstung treibe die Welt auf eine Selbstvernichtung – ein dämonisches Übel – zu. Die klassischen Theorien über den «gerechten Krieg» ließen sich auf Atomwaffen nicht mehr anwenden. Wegen ihrer ungeheuren Vernichtungskraft und der Unkontrollierbarkeit der durch sie hervorgerufenen Zerstörung löschten sie ganze Bevölkerungen aus. Sie entfachten einen totalen Krieg gegen unschuldige Menschen. Damit könne es keinerlei moralische Rechtfertigung mehr für einen Einsatz von Atombomben geben. Die Amerikaner dürften nicht vergessen, so führen die Bischöfe weiter an, daß sie das erste Land waren, das Atomwaffen herstellte. Damit sei es auch an ihm, als erstes Land davon zu lassen. Die Bischöfe ersuchen die Katholiken Einfluß auf die öffentliche Meinung zu nehmen, auf daß es «unserem Land» möglich werde, «seinem tiefen Bedauern über den Atombombenabwurf im Jahre 1945 Ausdruck zu geben». «Ohne dieses Bedauern», so fügen die Bischöfe hinzu, «ist kein gangbarer Weg in Aussicht, die Ächtung eines zukünftigen Gebrauchs von Atomwaffen durchzusetzen.»² Man wird in der Kirchengeschichte wohl kaum eine Parallele zu einer derartigen Erklärung finden, in der Bischöfe zum Widerstand gegen die Verbrechen der Machthabenden einer Supermacht aufrufen, auf deren Boden sie selbst leben.

Als Reaktion auf den Holocaust begannen die Kirchen, ihre eigene Mittäterschaft an sozialem Übel zu untersuchen. In der Theologie ist dies unter der Bezeichnung «Ideologiekritik» bekannt. Im Bereich der sogenannten «Politischen Theologie» arbeiteten deutsche und nordamerikanische Theologen an einer Ideologiekritik. Sie verstanden dies als einen unerläßlichen Schritt,

der zur Klärung der christlichen Botschaft in unserer Zeit unentbehrlich sei, und sie waren von ihrer Begegnung mit dem Holocaust alle zutiefst betroffen. Dies gilt in besonderer Weise für die deutschen Theologen J. B. Metz³, J. Moltmann⁴ und D. Sölle⁵. Es trifft ebenso auf nordamerikanische Vertreter der Politischen Theologie zu, wie R. McAfee Brown⁶, F. Fiorenza⁷, M. Lamb⁸ und R. Ruether⁹. Dabei handelt es sich nicht um ein zufälliges Zusammentreffen, daß der Terminus«Ideologiekritik» der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule entnommen ist, die mit einer ausgiebigen Kritik am Antisemitismus befaßt war und es wagte, besonders in den Schriften Adornos und Horkheimers¹⁰, sich jenem Urteil über unsere Kultur zu stellen, das im Ereignis des Holocaust implizit enthalten ist. Christliche Denker – und in einigen Fällen sogar christliche Kirchen – entsprachen der Herausforderung durch den Holocaust, indem sie für die Opfer der Gesellschaft Partei ergriffen und die verborgene Mittäterschaft des Christentums an den Kräften der Unterdrückung wahrheitsgetreu aufdeckten.

Befreiungstheologie

Es ist in diesem Zusammenhang notwendig, auch ein anderes historisches Ereignis zu erwähnen, eines, das ganz anderer Natur ist und das ebenfalls tiefe Spuren im Selbstverständnis der christlichen Kirchen hinterließ. Auch dieses Ereignis hatte die zweifache Herausforderung im Gefolge: «Sprich dich deutlich gegen soziales Übel aus» und: «Untersuche deine eigene Mitschuld an diesem sozialen Übel». Das Ereignis, auf welches ich mich beziehe, ist der Zusammenbruch der westlichen Herrschaft. In der Vergangenheit haben die Kirchen die Herrschaft der westlichen Imperien über andere Völker und Kontinente legitimiert. Zunächst, indem sie sich im Gefolge der militärischen Eroberung und kommerziellen Ausbeutung ausbreiteten, später, als sie sich der wachsenden Ausweitung des westlichen Wirtschaftssystems anschlossen. Die Kirche begleitete diese koloniale Expansion der westlichen Mächte, um ihre Missionsgebiete auszudehnen, und sie gründete in den fernen Ländern christliche Gemeinden. Heute sind es genau diese Kirchen kolonialen Ursprungs, welche die dem ehemaligen Herrschaftsbereich zugehörigen Kirchen der Mitschuld bezichtigen. Die vordem kolonialen Kirchen betätigen sich nun ihrerseits missionarisch gegenüber den abendländischen

Kirchen. Dank ihrer Kritik haben jene das Ausmaß erkannt, zu dem ihre Botschaft, ihre Frömmigkeit und ihre Institutionen von der kolonialistischen Ideologie entstellt wurden.

Die Kirchen der Dritten Welt setzen sich für eine christliche Lehre ein, die ihre Solidarität mit den Armen, den Hungrigen, den Vertriebenen, mit jenen Massen, die man ihrer menschlichen Würde beraubt hat, kundtut. Sie wollen eine christliche Lehre, die nicht mit den Herrschaftsmächten verbündet ist. Der bestbekannte Ausdruck dieser christlichen Forderung ist die lateinamerikanische Theologie der Befreiung. Ähnliche Befreiungstheologien existieren heute in allen Teilen der ehemals kolonialisierten Welt. Zahlreiche Elemente dieser Befreiungstheologie sind in die offizielle Kirchenlehre aufgenommen worden. In besonderem Maße geschah dies auf der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín (1968) und in Puebla (1979). Die sogenannte «vorrangige Entscheidung zugunsten der Armen», die Entscheidung, die Gesellschaft vom Standpunkt ihrer Opfer aus zu betrachten und sich öffentlich zur Solidarität mit ihnen zu bekennen, hat seither Eingang in die offizielle Lehrmeinung der Kirche, ja sogar des Vatikans, gefunden¹¹.

Obwohl eindrucksvolle Kirchenpapiere verfaßt wurden, sind christliche führende Persönlichkeiten und Theologen, die sie wirklich ernst nehmen, einstweilen noch in der Minderheit. Diejenigen abendländischen Christen aber, die der Befreiungstheologie und der kirchlichen «Option für die Armen» am aufgeschlossensten gegenüberstanden, sind auch jene, die aus ihrer eigenen quälenden Begegnung mit dem Holocaust lernten und ihm die Notwendigkeit einer Ideologiekritik und eines öffentlichen Zeugnisses entnahmen. Mit Hilfe ein und desselben Arguments verteidigen sie heute das Recht der kolonialisierten Völker auf Selbstbestimmung und die Existenz des Staates Israel als eines Ortes der Zuflucht, als einer Heimstatt, die verfolgte Menschen vor dem Tode bewahrt. Die offiziellen politischen Stellungnahmen der christlichen Kirchen in den Vereinigten Staaten, auch die der katholischen Kirche, bestätigen das Recht Israels, innerhalb gesicherter Grenzen zu existieren, und sie fordern zur gleichen Zeit allesamt und ohne Ausnahme die Menschenrechte für die Palästinenser und anerkennen deren Anspruch auf ein Heimatland¹². Eine derartige Meinungsposition bringt Schwierigkeiten mit sich.

Viele der führenden Juden Nordamerikas halten diesen Standpunkt für nicht akzeptabel. Sie führen an, die Christen hätten sich dem Ereignis des Holocaust noch immer nicht ausreichend gestellt: Sie hätten die antijüdischen Impulse in ihrem eigenen Innern noch nicht erkannt. Nach wie vor seien sie in ihrer Kritik gegenüber Israel voreingenommen, in ihrer Verteidigung der palästinensischen Rechte hingegen unparteiisch. Dies könne nicht hingenommen werden, da man dabei die tödliche Gefahr vergesse, in der sich das jüdische Volk nach dem Mord an den sechs Millionen wiederfand. Zweifellos gibt es Christen, die unter diese Kategorie fallen, andere fallen nicht darunter.

Einige der jüdischen religiösen Führer gaben ihrer Verwirrung und manchmal sogar Bestürzung Ausdruck angesichts der politischen Haltung der Kirchen, die sich neuerdings mit den lateinamerikanischen Freiheitsbewegungen identifizierten, mit den Protestbewegungen in den ehemaligen Kolonien ganz allgemein, mit den Eingeborenen und mit anderen unterdrückten Gruppen Nordamerikas. Wie verschiedene kirchliche Dokumente zeigen, führte die neue Parteinahme zu einer Kritik an dem weltweiten kapitalistischen System, das politische Freiheit und materiellen Wohlstand zwar für weite Teile der in den Zentren lebenden Bevölkerung gewährte, dabei aber die Kluft zwischen armen und reichen Ländern vergrößerte, Abhängigkeit und Elend in der Dritten Welt hervorriefe und immer größer werdende Nischen der Armut sogar in den Industrieländern der westlichen Welt selbst schaffe.

Emil Fackenheim, der große jüdische religiöse Denker, dessen Antwort auf den Holocaust darin besteht, daß er ihm eine zentrale Stellung in seiner Philosophie und Theologie einräumt, nahm kürzlich einen äußerst kritischen Standpunkt gegenüber dem christlichen Glauben ein. Er entdeckte nichts Geringeres als eine Kontinuität zwischen der christlichen Reaktion auf Auschwitz und dem Entstehen einer Politischen Theologie und Befreiungstheologie¹³. Nach Auschwitz, so argumentiert er, könnten Christen nicht mehr an einer vollständigen Erlösung in Jesus Christus festhalten. Angesichts des Holocaust kämen sie vielmehr einem neuartigen Gespür für ihre eigene Unerlöstheit näher. Sie realisierten die Gebrochenheit einer Kirche, die sich nach Frieden und Gerechtigkeit sehne und ihre Hoffnung auf die eschatologische Verhei-

ßung setze. Die Christen hätten begonnen, sich der traditionellen jüdischen Sehnsucht nach den Tagen des Messias näher zu fühlen. Fackenheims Analyse ist überzeugend. John Pawlikowski sprach von einer «Re-Judaisierung der heutigen Christenheit», womit er das Entstehen einer weltlichen und sozialen Sehnsucht nach Erfüllung der göttlichen Verheißung in der Geschichte meinte¹⁴.

Dem Leser wird aufgefallen sein, daß dieser Artikel aus nordamerikanischer Sicht geschrieben ist. Darüber hinaus spiegelt er meine Beteiligung an einem theologischen Bildungsauftrag wider, der sich im großen und ganzen an die weiße Mittelklasse wendet. Unterdrückte Menschengruppen, auch unterdrückte Christen, betrachten den Holocaust wahrscheinlich aus ganz verschiedenen Perspektiven. Die Schwarzen Südafrikas, die unter einem brutalen System der Apartheid leiden, und die von Völkermordaktionen bedrohten einheimischen Bauern Lateinamerikas sehen im Ereignis des Holocaust sicher so etwas wie ein atmosphärisches Symbol der Herrschaft des Bösen, das nun sie zu vernichten droht. Dabei gehören weder die Schwarzen Südafrikas noch die enteigneten Einheimischen Lateinamerikas zu jenen, die ihre Unschuld aufgrund eines kompromittierenden Schweigens verloren, denn sie wurden als stimmlose Masse niedergehalten und ruhiggestellt. Die christliche Botschaft, die sie empfangen hatten, war – samt der gelegentlich einfließenden antisemitischen Vorurteile – ideologisch entstellt. Der Hauptstoß dieser Ideologie war gegen ihre eigene Gruppe gerichtet und hielt sie in ihrem Gehäuse der Knechtschaft ruhig und friedlich. Die Spuren antisemitischer Befangenheit in dieser Lehre müssen nun endlich eine Berichtigung erfahren.

Die dringendste Aufgabe für die unterdrückte Bevölkerung selbst aber ist der Kampf für die eigene Befreiung von der Herrschaft des Pharaos und das Eintreten für die Sehnsucht nach Befreiung aller Beherrschten. Wie würden die Ureinwohner Kanadas auf den Holocaust reagieren, einmal angenommen, sie würden danach gefragt? Wie reagieren palästinensische Christen auf den Holocaust? Wie sieht die Reaktion der in den Vereinigten Staaten lebenden Schwarzen auf den Holocaust aus? Und wie stark identifizieren sich die Nachkommen der afrikanischen Sklaven mit der Kultur, die sie einst versklavte? Es scheint, daß all jene, die auf so unterschiedliche Weise unterdrückt werden, den Holocaust als furchter-

regendes Ereignis betrachten, als ein erschreckendes Signal und ein Symbol dafür, wie weit Unterdrückter zu gehen bereit sind, um die Verwirklichung ihrer Pläne durchzusetzen. Somoza ließ in seiner eigenen Stadt und auf seine eigenen Leute schieres Napalm niedergehen.

Der Blickwinkel, von dem aus die Unterdrückten auf den Holocaust schauen, kommt der Position der Philosophen der Frankfurter Schule sehr nahe. Für Adorno oder Horkheimer stellt Auschwitz nicht ein Abirren vom westlichen Fortschritt dar, sondern im Gegenteil die Übersteigerung eines gegenwärtigen Trends, der in den westlichen Zivilisationen, in den kapitalistischen Gesellschaften und im Staatssozialismus wirksam sei¹⁵. Auschwitz verleihe der Gewalt eine grausame Sichtbarkeit, die einer technologischen Gesellschaft innewohne, die Integration und Identität durch ein fortwährendes Negieren schaffe und die, wenn es sein müsse, jene eliminiere, die sich da nicht hineinfänden. Für diese Philosophen enthält Auschwitz ein negatives Urteil über die positivistische Gesellschaft. Da Adorno und Horkheimer keine Christen sind, zögern sie nicht, dies auch auszusprechen. Christliche Theologen hingegen zögern, diese Interpretation zu bestätigen, da sie die Rolle, die die christliche Tradition während des Holocaust gespielt hat, verschleiert.

Das Dilemma eines doppelten Beurteilungsmaßstabes

Der westliche Normalchrist steht hier vor einem schmerzlichen Dilemma. Seine Begegnung mit dem Holocaust hat Reue und tiefes Bedauern ausgelöst: Er hat erkannt, daß es geboten ist, sich gegen soziales Übel auszusprechen, und untersucht die Mitschuld seiner Kirche an diesem sozialen Übel. Es ist sein Wunsch, die Juden zu schützen, wo immer sie gefährdet sind. Gleichzeitig nötigt ihn dieses neue Selbstverständnis, auf die Stimmen aller Unterdrückten hinzuhören. Die christlichen Kirchen Nordamerikas unterstützen das Recht Israels auf eine Existenz innerhalb gesicherter Grenzen, und zur gleichen Zeit fordern sie die Menschenrechte und das Recht auf Selbstbestimmung für die Palästinenser. Aus dieser Perspektive tut eine ausführliche Debatte hinsichtlich einer Politik des Kompromisses not.

Viele jüdische Denker Nordamerikas hatten etwas an der Kritik der Christen bezüglich Israels auszusetzen. Ihr Argument lautete, die Christen

neigten zur Anwendung eines «doppelten Maßstabes», wenn sie die israelische Politik beurteilten. Während sie diese nach dem hohen Standard biblischer Ethik bei Juden und Christen bewerteten, beurteilten sie die Politik der arabischen Nationen und arabischer Organisationen nach rein säkularen Gesichtspunkten, wie sie von einer weltlichen Realpolitik vorgegeben würden. Nun mögen Christen annehmen, sie ehrten die Juden, wenn sie auf ihren Staat als eine biblisch-religiöse Realität blickten. In Wirklichkeit aber schadet die Anwendung eines doppelten Beurteilungsmaßstabes Israel nur, und es liegt hier vermutlich ein uneingestandenes und heimliches antisemitisches Ressentiment verborgen. Sogar völlige Objektivität wirke sich abträglich für Israel aus, so wird behauptet, da hierbei die Gefahr nicht deutlich genug beachtet werde, in der sich der Staat und das jüdische Volk in diesen Zeiten befänden.

Diese Anklage trifft sicherlich auf einen Großteil der an Israel und seiner Politik geübten Kritik zu. Sie gilt jedoch nicht für eine jede Kritik. Besonders diejenigen Christen, die auf den Holocaust in einer Weise reagierten, wie sie auf diesen Seiten beschrieben wurde, sind beunruhigt angesichts dieses ethischen «Doppelmaßstabes», da er so völlig verschiedene Kriterien enthält und ihre Sichtweise Israels bestimmt. Sie werden von Gewissensängsten geplagt, weil sie auf die israelische Politik nicht dieselben Beurteilungskriterien anwenden wie auf die Politik ihrer eigenen Regierung. So melden diese Christen etwa Protest an und solidarisieren sich mit Interessengruppen, um ihre Regierung umzustimmen, wenn diese Waffen an lateinamerikanische Diktatoren verkauft oder wenn sie ihre Bindungen an das Regime in Südafrika festigt. Lesen sie in der Presse aber von einer vergleichbaren Politik der israelischen Regierung, verhalten sie sich eher ruhig. Die Christen in den USA und Kanada unterstützten jüngst den Kampf der Urbevölkerung um die Menschenrechte, und sie erkannten deren Grenzziehungen um ein eigenes Stück Land an. Dieselben Christen zögern jedoch, sich deutlich und unterstützend zugunsten der vertriebenen Palästinenser auszusprechen. Erfordert es der Einbruch, den der Holocaust darstellt, daß wir mit einem derart unruhigen Gewissen zu leben haben? Heißt es, nach einer nicht authentischen Kontinuität zu verlangen, wenn wir nach universal gültigen ethischen Prinzipien suchen?

Erwähnen wir auch, daß eine wachsende Anzahl von jüdischen Männern und Frauen Nordamerikas über diese Art eines «doppelten Beurteilungsmaßstabes» ebenfalls beunruhigt ist. Auch sie würden gerne in eine ausgiebige Debatte hierüber eintreten. Wenn die Christen sich auch nicht frei genug fühlen mögen, sich einer solchen Diskussion anzuschließen, so möchten sie diese in jedem Falle aber verfolgen und von ihr lernen.

Rabbi Arthur Hertzberg, ein bedeutender progressiver Sprecher der Juden der Vereinigten Staaten, führte ein interessantes ethisches Argument zur Rechtfertigung des doppelten Beurteilungsmaßstabes in die Diskussion ein. Er empfiehlt, auf Israel eine Politik anzuwenden, die in der derzeitigen offiziellen amerikanischen Sprache «affirmatives Handeln» genannt wird¹⁶. Es handelt sich hierbei um eine offizielle Politik, die eine Berichtigung der uralten sozialen Ungerechtigkeiten und Diskriminierungen zum Ziele hat. Um ein Ausgeschlossensein der schwarzen oder mexikanischen Amerikaner (oder aber der Frauen) von Möglichkeiten der Partizipation und des Erfolges in den amerikanischen Institutionen der Politik, der Universitäten, in Handel und Politik künftig auszuschließen, fordert die Gesetzgebung im Sinne des affirmativen Handelns, daß diese Institutionen die ehemals benachteiligten Personenkreise bei Neueinstellungen favorisieren, auch wenn dabei jene Kandidaten der Mehrheit eine gewisse ungerechte Behandlung ertragen müssen, die auf die eine oder andere Stelle besser vorbereitet sind. Um ein gravierendes historisches Unrecht zu beseitigen, freundet sich das affirmative Handeln mit geringfügigen Formen der Ungerechtigkeit an und mutet sie den Menschen zu. In diesem Sinne sei es auch richtig und gerecht, so argumentiert Rabbi Hertzberg, wenn der Westen Israel gegenüber die Prinzipien des affirmativen Handelns zur Anwendung bringe. Aber, so fügt er gleich hinzu, das affirmative Handeln muß seine ethischen Grenzen haben. Wo aber liegt die Grenze seiner Anwendbarkeit? Und bis zu welchem Ausmaß sind Ungerechtigkeiten tolerierbar?

Die Richtlinien der offiziellen Politik

Diese ethischen Probleme werden derzeit in Israel diskutiert. Eine israelische Organisation, «Oz Ve Shalom – Religiöse Zionisten für Stärke und Frieden», führten diese Debatte in den Kreisen

der jüdischen Orthodoxie ein¹⁷. «Bürger Israels, es ist an uns zu entscheiden, was wir wollen», so verkünden sie und schließen folgende Fragen an: «Wollen wir einen jüdischen Staat, der von biblischen Werten, gerechten Gesetzen und Vernunft regiert wird, ODER wollen wir einen durch Chauvinismus, institutionalisierte Ungerechtigkeit und Fremdenhaß charakterisierten Festungsstaat? Wollen wir eine innerhalb enger Grenzen blühende demokratische Gesellschaft, die der arabischen Minderheit einen Lebensraum zugesteht, in dem sie sich ihrer vollen Menschenwürde und der Menschenrechte erfreuen kann, ODER wollen wir das ganze Gebiet des historischen Eretz Jisrael zum Preis der Unterdrückung der politischen Freiheit von einer Million palästinensischer Araber? Wollen wir unser gemeinsames Schicksal in Harmonie mit unseren Nachbarn bewältigen, ODER wollen wir Abhängigkeit von den Vereinigten Staaten, deren Waffen und finanzieller Unterstützung, die wir zur Kriegsführung brauchen? Wollen wir gegenseitige Anerkennung und Koexistenz zwischen Israelis und Palästinensern, ODER wollen wir eine Eskalation der Vernichtung und des Verlustes an Leben?»

Diese ethische Diskussion nimmt in den jüdischen Kreisen Nordamerikas gerade ihren Anfang. Da dies so spät erfolgte, fordern zahlreiche jüdische Autoren sehr vehement eine Rückkehr zur ethischen Reflexion. Ich denke in diesem Zusammenhang nicht an jüdische Autoren wie Noam Chomsky und T.F. Stone, die dem Zionismus immer nur tadelnd gegenüberstanden und sich einem Gespräch mit der jüdischen Gemeinde fernhielten. Ich denke mehr an Juden, die Israel lieben und deshalb eine ethische Diskussion zur offiziellen Politik fordern, die geeignet ist, den doppelten Beurteilungsmaßstab zu überwinden.

Der kanadische Zionist Rabbi Reuben Slonim hat die israelische Politik schon immer kritisiert und die Rechte der Palästinenser auf einer jüdisch-ethischen Grundlage verteidigt. Dank seiner jüngst erschienenen Publikation hat er innerhalb der jüdischen Gemeinde an Bedeutung zugenommen¹⁸. Der jüdische Romanschriftsteller Earl Shorris verfolgt in seinem Buch *Jews With Mercy: A Lament*¹⁹ die These, daß die jüdische Religion von jeher nach Gerechtigkeit und Barmherzigkeit rief. Er beklagt dort auch, daß ein bedeutender Teil der amerikanisch-jüdischen Gemeinde sich der politischen Rechten zuwand-

te, dabei gesellschaftliche Standpunkte bezogen hat, die sich zu Gerechtigkeit und Barmherzigkeit konträr verhalten, wobei man sich mit vergleichbaren Kräften im Staat Israel verbündete. Sein Aufruf gilt einer ethischen Diskussion der offiziellen Politik. Ein anderer jüdischer Autor, der Israel ebenfalls liebt, Arthur Waskow, hat Anteil am Wiederaufleben der messianischen Linie der jüdischen Religion²⁰. Auch er ruft nach einer kritischen ethischen Diskussion, die in der jüdischen Religion als ihrem Fundament gründet.

Einige säkulare Autoren, die sich der Tradition einer jüdischen Ethik verbunden wissen, traten jüngst mit heftigen Protesten an die Öffentlichkeit. R.S. Feuerlichts *The Fate of the Jews*²¹ beschuldigt die Judenschaft, den Boden ethischen Denkens zugunsten einer blinden Loyalität gegenüber der israelischen Regierung verlassen zu haben. Sie teile deshalb die Verantwortung für eine politische Richtung der Regierung, die sich letztlich als selbstzerstörerisch erweisen könne. Viele dieser kritischen Stimmen, seien sie nun religiös oder säkular, vereinigen sich in einer Organisation, die kürzlich erst entstand: The New Jewish Agenda.

In der jüdisch-religiösen Literatur fand die Debatte über angemessene ethische Imperative unter dem Thema einer adäquaten Antwort auf die Erfahrung mit dem Holocaust Eingang. Für die jüdischen religiösen Denker ist der Holocaust von nicht mehr relativierbarer Einmaligkeit, ist er ein absolut einzigartiges Geschehen, welches das jüdische Selbstverständnis für alle Zeiten prägen wird. Diese Denker wenden sich gegen die sozialwissenschaftliche Neigung, den Holocaust mit anderen Massenverbrechen der Geschichte gleichzusetzen, mit anderen Völkermorden, Massenbombardierungen und Hungersnöten, so als sei der Holocaust eben nur eine Greueltat unter anderen. Die jüdischen Denker widersetzen sich dem, weil sie darin einen Versuch sehen, die ganze dämonische Macht, die sich im Holocaust enthüllte, zu verschleiern und die westliche Verantwortung für das Geschehen geringer erscheinen zu lassen. Für alle jüdischen religiösen Denker ergeht vom Holocaust aus der Aufruf: «Nie wieder». Für einige bedeutet dies: Nie wieder soll das jüdische Volk gedemütigt werden; für andere besagt es: Nie wieder soll weder das jüdische noch irgendein anderes ohnmächtiges Volk gedemütigt und vernichtet werden.

Hier liegt ein großer Unterschied²². Die zweite Gruppe von Denkern macht geltend, daß die unerhörte nicht relativierbare Einzigartigkeit des Holocaust zu einer jüdischen Antwort Anlaß gibt, die universale Implikationen hat und einen ethischen Imperativ beinhaltet, der für jede öffentliche Politik Geltung haben muß. Jene jüdisch-religiösen Autoren aber, für die sich der Ruf «Nie wieder» ausschließlich auf die Zukunft des jüdischen Volkes bezieht, ziehen es vor, sich zu den derzeit dringlichen Problemen, wie Atomwaffenwettbewerb, Hunger in der Welt, Völkermord an der Urbevölkerung Lateinamerikas, Apartheidspolitik in Südafrika usw. Stillschweigen zu bewahren.

Der Philosoph Emil Fackenheim hat seine eigene Ambivalenz hinsichtlich dieses Themas noch nicht überwunden. Er besteht darauf, daß es keine Relativierung des Holocaust geben darf und führt an, die Juden müßten einem universalistischen ethischen Zugang widerstehen, weil dieser sie in ihrem unbeugsamen und treuen Kampf für ein Überleben nur schwächen würde. Er fühlt sich nicht gedrängt, in den ethischen Debatten zu Themen wie Atomkrieg, Hunger in der Welt oder Militärdiktaturen Partei zu ergreifen. Er neigt vielmehr dazu, historische Ereignisse dem Anruf gemäß zu beurteilen, der vom Holocaust selbst ausgeht, und zwar im Hinblick auf ihre Auswirkung auf die Sicherheit Israels und des jüdischen Volkes. Gleichzeitig spricht er wiederholt von der Gegenwart als dem «Zeitalter von Auschwitz und Hiroshima». In einer bewegenden Passage erklärt er, daß die Juden weder den Mitschuldigen des Holocaust noch den schweigenden Zuschauern von damals sagen können: «Mögen die Greuelthaten, die über uns hereinbrachen, niemals euch treffen.» Jedoch «können und müssen sie dies jenen sagen, die von diesem oder vergleichbarem Unheil unmittelbar betroffen waren: den hungernden Kindern Afrikas, den Sklavenarbeitern des Gulag, den «boat people», den Flüchtlingen, die vor den Küsten Vietnams auf dem Meer treiben»²³. Hier entfällt Fackenheims Befürchtung, das Sprechen «hier-von oder von etwas Vergleichbarem» impliziere eine Relativierung des Holocaust. Im Gegenteil, für ihn ist dies der Ausgangspunkt für vermehrte universale ethische Reflexion.

In den letzten Jahren zeigten sich jüdische Autoren sehr besorgt über den Mißbrauch einer Sprache, deren Wortschatz man immer wieder vom Geschehen des Holocaust bezog. Die Be-

fürchtung ist, daß allzu oft der Versuch unternommen wird, gegenwärtige politische Probleme nicht mit Hilfe einer rationalen Diskussion über Ethik und Strategie zu lösen, sondern dadurch, daß man den Holocaust in Erinnerung ruft und auf die Gegenwart reagiert, als handele es sich dabei um jene Vergangenheit. Ein derartiger Mißbrauch ist inzwischen sogar weit verbreitet. Die westliche Presse hat die Besetzung der Westbank durch Israel sowie den späteren Einmarsch im Libanon in einer Sprache beschrieben, die an die Naziangriffe während des Zweiten Weltkrieges erinnert. Dieses Vorgehen impliziert, daß die Juden genau wie jene geworden seien, die sie damals verfolgten, wie die Nazis. Jüdische und einige christliche Stimmen protestierten in dieser Angelegenheit.

Derselbe unglückliche Trend ist aber auch im Staat Israel selbst zu beobachten. Menachem Begin gab hier den Ton an. In einem öffentlichen Vortrag Begins vom Sommer 1982 wurde Beirut zu «Berlin» und sein militärischer Feldzug machte sich daran, «Hitler» in seinem «Bunker tief unter der Erdoberfläche» zu vernichten²⁴. Während des Krieges im Libanon wurde dies alles noch schlimmer dadurch, daß man in der Auseinandersetzung in Israel selbst Namen nannte, die Erinnerungen an die Nazizeit heraufbeschworen. In den pro-Begin'schen Angriffen des Likud-Blocks auf die Friedensbewegung «Peace Now» verglich man den ermordeten Friedensdemonstrant Emil Grunzweig mit Horst Wessel, dem Führer eines Berliner SA-Sturms, der von den Kommunisten umgebracht und dann zum Märtyrer der Nazibewegung erklärt wurde. Auch die Gegner der Regierung Begin benutzten gelegentlich Analogien zur Nazisprache. So verglichen einige die jüdischen Siedlungen auf der Westbank mit dem Errichten einer *Herrenvolkdemokratie*²⁵. In Jerusalem und Tel Aviv schmieren sephardische Kämpfer und ultraorthodoxe Gruppen als Ausdruck des Protestes gegen die Politik Israels hin und wieder Hakenkreuze an die Hauswände²⁶.

Als Antwort auf diesen Mißbrauch fordert Abba Eban dazu auf, den Gebrauch von Analogien aus der Nazizeit in jenen Debatten ganz zu untersagen, die sich mit der gegenwärtigen Politik beschäftigen, da der Holocaust ein völlig einmaliges Ereignis sei. «Unter Begin hörten die israelischen Beziehungen zu anderen Ländern auf, mit anderen internationalen Beziehungen vergleichbar zu sein, seien diese nun durch Zu-

sammenarbeit, Opposition oder Konfrontation gekennzeichnet. Für Begin und seine Kriegerscharen wird jeder Feind gleich zu einem «Nazi» und jedes Unglück zu einem «Auschwitz».²⁷ Andere jüdische Stimmen beklagten, daß man diese vom Holocaust bezogene Sprache zur Rechtfertigung gegenwärtiger politischer Praktiken benutze. Nathan Goldmann, einst Präsident des jüdischen Weltkongresses und der weltweiten Zionistenorganisation, äußerte: «Die Verwendung des Holocaust als eines Arguments zur Rechtfertigung politisch zweifelhafter und moralisch anfechtbarer Verfahrensweisen stellt eine Art *hillul hasham*, eine Banalisierung des Holocaust dar.»²⁸ Abba Eban verlangte, dieses Tun einzustellen und in der politischen Arena auf eine vom Holocaust geprägte Sprache zu verzichten.

Einige religiöse Denker Israels stellen heute in Frage, ob der Holocaust überhaupt im Zentrum der jüdischen Theologie stehen sollte. Der Massenmord an den sechs Millionen solle zwar niemals in Vergessenheit geraten und aus dem Bewußtsein der Juden schwinden, als Grundlage für eine religiöse Wiederbelebung des Judentums aber taue der Holocaust nicht²⁹. Einen ähnlichen Standpunkt vertreten auch einige jüdisch-religiöse Denker in den Vereinigten Staaten und in Großbritannien³⁰. Der Holocaust könne jene Art Inspiration und ethisches Engagement nicht hervorrufen, die Menschen zur Definition ihrer kollektiven Identität und historischen Zukunft benötigten. Eine religiöse Erneuerung des Judentums müsse in der Erfahrung am Berge Sinai begründet sein, wo Gott seinen Bund mit dem jüdischen Volke schloß. Juden, die dem Holocaust einen zentralen Stellenwert zuschreiben, führen dagegen an, daß dieses unvergleichlich boshafte Ereignis in der menschlichen Geschichte einen Kontinuitätsbruch bewirkte und daß es Illusion sei, sich für die Juden sogar als gefährlich erweisen könne, eine ethische Religion von universaler Bedeutung anzustreben, so, als sei nichts geschehen.

Was aber bedeutet diese vom Holocaust hervorgerufene Diskontinuität für Juden und Christen? Sind denn bereits Kontinuitäten vorhanden, die vor unangemessener Zerschlagung geschützt werden müssen? Die Christen befinden sich derzeit in einer theologischen Diskussion, was die Beziehung zwischen biblischem Glauben und offizieller Politik angeht. Mir scheint, die jüdisch-religiösen Denker bewegen sich auf eine ganz ähnliche Diskussion untereinander zu.

Kann gesagt werden, daß Juden und Christen auf eine neue Art zu Brüdern und Schwestern wurden, da sie in ihren Gemeinschaften um die Lösung gleichartiger Probleme ringen?

¹ R. Ruether, *Faith and Fratricide* (Seabury Press, New York 1974).

² *Origins*, NC Documentary Service 1 (Vol 13) 27. In der Diskussion sagte Bischof Hunthausen, das in seiner Diözese stationierte Trident-U-Boot könne 408 verschiedene Gebiete vernichten. Das Trident-U-Boot sei mit einer Bombe ausgestattet, die das fünffache an Vernichtungspotential aufweise, als die auf Hiroshima niedergegangene Bombe. Das Trident-U-Boot und die MX-Rakete seien von einer Genauigkeit und Vernichtungsgewalt, daß sie nur als Ersts Schlagwaffen zu verstehen seien. «Ich bin mir meiner Worte voll bewußt, wenn ich sage, daß 'Trident' das Auschwitz von Puget Sound darstellt.» J. Castelli, *The Bishops and the Bomb* (Doubleday, Garden City N.Y. 1983) 28.

³ J. B. Metz, *Ökumene nach Auschwitz: E. Kogon* (Hg.), *Gott nach Auschwitz* (Herder, Freiburg 1983) 121–144.

⁴ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (Chr. Kaiser Verlag, München 1977).

⁵ D. Sölle, *Theology and Liberation: B. Smilli* (Hg.), *Political Theology in the Canadian Context* (Wilfried Laurier University Press, Waterloo Ont. 1982) 113.

⁶ R. McAfee Brown, *The Holocaust as a Problem in Moral Choices: H. Cargas* (Hg.), *When God and Man Failed* (Westminster Press, Philadelphia 1981) 81–102.

⁷ F. Fiorenza, *Foundational Theology* (Crossroad, New York 1984).

⁸ M. Lamb, *Solidarity With Victims* (Crossroad, New York 1982).

⁹ R. Ruether, *Liberation Theology* (Paulist Press, New York 1972) 65–94.

¹⁰ M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Fischer-Verlag, Frankfurt am Main 1972).

¹¹ Vgl. G. Baum, *Faith and Liberation: Development Since Vatican II*: G. Fagin, ed., *Vatican II: Open Questions and New Horizons* (Michael Glazier, Wilmington, DE 1984) 75–104.

¹² A. Solomonow, *Where We Stand: Official Statements of American Churches on the Middle East Conflict*, The Middle East Consulting Group, 339 Lafayette St., New York 1977. Vgl. auch: *The Middle East: The Pursuit of Peace with Justice* (National Conference of Catholic Bishops, Washington D.C. 1978).

¹³ E. Fackenheim, *To Mend the World* (Schocken Books, New York 1982) 285–286.

¹⁴ J. Pawlikowski, *Sinai and Calvary* (Benziger, Beverly Hills CA 1976) 222.

¹⁵ Vgl. M. Lamb, *Solidarity With Victims* (Crossroad, New York 1982) 38–39.

¹⁶ *Proceedings of the 5th National Workshop on Jewish-Christian Relations* (Tonbänder, Texas 1980).

¹⁷ *Oz Ve Shalom*, English-language bulletin no. 2 (P.O. Box 4433, Jerusalem, Israel 91043), 1982.

¹⁸ R. Slonim, *Grand to be an Orphan* (Clark and Irwin, Toronto 1983).

¹⁹ E. Shorris, *Jews Without Mercy: A Lament* (Doubleday, Garden City N.Y. 1982).

²⁰ A. Waskow, *These Holy Sparks: The Rebirth of the Jewish People* (Harper and Row, San Francisco 1983).

²¹ R.S. Feuerlicht, *The Fate of the Jews: People Torn Between Israeli Power and Jewish Ethics* (Times Books, New York 1983).

²² G. Baum, *The Social Imperative* (Paulist Press, New York 1979) 39–69.

²³ E. Fackenheim, aaO. 306.

²⁴ M. Marrus, *Is There a New Antisemitism?* *Middle East Focus*, 6 (1983) 14.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ AaO. 15–16.

²⁸ R. Slonim, aaO. 152.

²⁹ D. Hartman, *Auschwitz or Sinai?* *The Jerusalem Post* (1982). Vgl. *The Ecumenist*, Bd. 21, 6–8.

³⁰ J. Neusner, *Stranger at Home: The Holocaust, Zionism and American Judaism* (University of Chicago Press, Chicago 1981). D. Marmor, *Beyond Survival: Reflections on the Future of Judaism* (Darton, Longman and Todd, London 1982).

GREGORY BAUM

Geboren 1923 in Berlin, seit 1940 wohnhaft in Kanada. Er studierte an der McMaster Universität in Hamilton (Kanada), der Ohio State University (USA), der Universität Fribourg (Schweiz) und der New School für Social Research in New York (USA), ist Master of Arts und Doktor der Theologie, Professor für Theologie und Soziologie am St. Michael's College der Universität Toronto, Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist» und veröffentlichte u.a.: *Man Becoming* (1970), *New Horizon* (1972), *Religion and Alienation* (1975), *The Social Imperative* (1978), *Catholics and Canadian Socialism* (1980). Anschrift: St. Michael's College, 81 St. Mary Street, Toronto, Ont. M5S 1J4, Canada.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.