

Reinhold Boschki
Von Hiob bis Auschwitz.
Klage in der jüdischen Tradition

1. Bilder als Auslegung der Bibel

Es gibt höchst unterschiedliche, künstlerische Bearbeitungen der biblischen Hiobberzählung, die völlig differente Wahrnehmungen von Hiobs Geschichte und seinem Schicksal zum Ausdruck bringen, bzw. die völlig unterschiedlichen Schwerpunkte im biblischen Text betonen. Betrachten wir zunächst einmal das berühmte Hiob-Bild von Walter Habdank:

Walter Habdank „Hiob“, 24 Holzschnitte zur Bibel

Deutlich wird, dass hier der büßende, um seine Kinder trauernde Hiob im Vordergrund steht, ein Hiob, der, nachdem ihn unsägliches Leid heimgesucht hatte, sein Gewand zerreißt (ein Trauerritus), sein Haar scheren lässt, auf die Erde fällt und betet (Hiob 1,20). Schließlich ver-

liert er auch noch seine Gesundheit: Die Bibel schreibt, er habe bösartige Geschwüre von der Fußsohle bis zum Scheitel (Hiob 2,7). Daraufhin setzt er sich mitten in die Asche (ein Bußritus) und nimmt eine Scherbe, um seine Haut damit zu schaben: Hiob, der Leidende, der Büßende, der Demütige!

Ganz anders geprägt sind weitere Darstellungen, beispielsweise die von Albert Birkle:

Ähnlich in der Ausrichtung zeigt sich ein weiteres Bild, das von Hans Fronius mit dem Titel: „Hiob verfasst eine Anklageschrift“:

Hans Fronius, Hiob verfasst eine Anklageschrift. .

In den letzten beiden Darstellungen wird eine ganz andere Seite Hiobs betont als in dem Bild von Habdank, nämlich die aufbegehrende, die rebellische Seite der Hiob-Erzählung. Das Buch Hiob hat in seiner Entstehungsgeschichte eine lange und sehr unterschiedliche Entwicklung durchgemacht. Je nach dem politischen, historischen und religiösen Standort der Redakteure der ursprünglichen so genannten Rahmenerzählung wurde die Geschichte Hiobs fortgeschrieben, überarbeitet, neu interpretiert. Schon in der Genese der Bibel wird somit ein Hauptkenn-

zeichen jüdischer Umgangsweise mit der Heiligen Schrift deutlich: dem des *Midrasch*. *Midrasch*, abgeleitet von dem hebräischen Wort „*darasch*“ (suchen, fragen, auslegen) heißt wörtlich die suchende und fragende Auslegung des biblischen Textes. Wie nun legen die Rabbiner und Schriftgelehrten in der jüdischen Tradition den Text aus?

2. Grundzüge jüdischer Schriftauslegung

Die Umgangsweise mit dem Text in der Tradition des Judentums ist die des Kommentars. Kommentar wird weitaus tiefer verstanden als eine oberflächliche Beschäftigung und situative Auslegung. Sie versteht sich als Herz des jüdischen Selbstverständnisses: „Das Judentum ist ohne endlos fortgesetzten Kommentar und Kommentar zum Kommentar nicht denkbar.“¹ Der Kommentar kann als „signifikante Denkform im Judentum“ verstanden werden.²

„Der Midrasch ist ... primär die aktualisierende, auf die jeweilige Gegenwart bezogene Auslegung der heiligen Schrift. Midrasch in diesem weiteren Sinn findet man ansatzweise schon in der Bibel selbst (die Reinterpretation bestimmter Verse oder Bücher in späteren biblischen Schriften) ... Im technischen Sinne bedeutet Midrasch daher sowohl den konkreten Vollzug des Auslegens ... als auch eine ganz bestimmte Auslegung ...“³

Nach wie vor haben die großen Kommentare zur Heiligen Schrift, der *Midrasch* und der *Talmud*, eine zentrale Stellung in der rabbinischen Hermeneutik, sie gelten als Inbegriff und Höchstform der jüdischen Kultur des Kommentars.⁴ Der Begriff *Midrasch* steht indes nicht nur für ein bestimmtes Werk, wie der *Talmud*. Es finden sich beispielsweise *Midraschim*, also Auslegungen und midraschische Schriften, im *Talmud* selbst. *Midrasch* bedeutet alles Kommentieren und Auslegen, weshalb auch die Predigt im synagogalen Gottesdienst als *Deraschah* bezeichnet wird, was von derselben Wortwurzel stammt.

„Dieses Lesen ohne Ende stellt die wichtigste Garantie jüdischer Identität dar. Unbeirrbares minuziöses Thorastudium geht als Gebot allen anderen Riten und Pflichten vor. Der Dialog mit dem letztlich, aber nur letztlich, unergründlichen Text ist der Atem jüdischer Geschichte und jüdischen Seins. Er hat sich als Werkzeug zu einem nur wenig wahrscheinlichen Überleben erwiesen.“⁵

Die Auslegung wird vollzogen als „Dialog“ mit dem heiligen Text, es ist ein engagierter, aktiver Prozess, den der einzelne Kommentator existentiell und vor dem Hintergrund seiner je eigenen Lebensumstän-

de – also auch der historischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen – betreibt. Der Judaist Günter Stemberger fasst die rabbinische Auffassung folgendermaßen zusammen: „Midrasch ist primär religiöse Betätigung, ewiger Dialog Israels mit seinem Gott.“⁶ In der Auslegung, *in der aktualisierenden Beschäftigung mit der Torah, ereignet sich Dialog mit Gott.*

Um diesen zentralen Punkt genauer zu verstehen, ist es entscheidend, sich die Konturen jüdischen Offenbarungsverständnisses zu vergegenwärtigen. Der große jüdische Gelehrte, Judaist und Kabbala-Forscher *Gershom Scholem* (1897–1982) hat in einem 1962 verfassten Text mit dem Titel „Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum“⁷ die Frage ausgeworfen: Wie ist Tradition möglich, ohne dass es eines Tages zum Traditionsabbruch kommt? Was ist der *innere Zusammenhang bei der Weitergabe der Überlieferung* von einer Generation an die nächste? Scholem erkennt das innere Band des Überlieferungsgeschehens in einem Wechselspiel aus rezeptiven und schöpferisch-spontanen Elementen. Tradition bildet sich zum einen durch Weitergabe des Wissens und des Glaubensgutes. Doch die nächste Generation tritt mit diesem Glaubensgut in eine besondere Beziehung: Sie übernimmt nicht einfach und liefert es wortwörtlich weiter, sondern sie bringt *ein kreatives Element in den Prozess der Überlieferung ein.*⁸ Durch die Kommentare der späteren Generation werden die *Torah* und die Kommentare der früheren Generationen in einem neuen Licht gedeutet. Entscheidend dabei ist, dass für Scholem das Neue *offenbarenden Charakter* hat. Der Kommentar selbst hat an dem Prozess der Offenbarung Anteil. Das Neue, das geschaffen wird, besitzt selber „religiöse Dignität“⁹, denn der Vorgang des Kommentierens ist eine andauernde Enthüllung des bereits Offenbaren.

Damit wird deutlich, dass Tradition in rabbinischem Verständnis kein starres Gebilde ist: „Diese Tradition ist nicht einfach Summe dessen, was die Gemeinschaft als kulturelles Gut besitzt und den Kommenden überliefert.“¹⁰ Sie ist lebendiges, organisches Ganzes, das durch stets neue, kreative Momente weiterentwickelt wird. Diese Weiterentwicklung aber setzt den Dialog mit dem Text, die intensive Beziehung zum Text in Demut und Hingabe voraus. Der kommentierende *Midrasch* – Scholem übersetzt *Midrasch* wörtlich mit „Einbohren“ – ist *ein schöpferischer Prozess, der die Tradition durchdringt und verwandelt.*¹¹

Es ist nötig, diese Grundzüge jüdischer Schriftauslegung an den Anfang des Themas „Klage in der jüdischen Tradition“ zu stellen. Denn nur so kann deutlich werden, warum in bestimmten Traditionen des Judentums die Klage so wichtig wurde. Die Klage tradition im Judentum ist Ausdruck einer bestimmten Lesart der Heiligen Schrift, einer bestimmten Auslegung, einer Art und Weise des Kommentierens, die versucht, die Situation des Menschen vor dem Hintergrund der biblischen Schriften – und die biblischen Schriften vor dem Hintergrund der Situation des Menschen neu zu deuten. Wie die eingangs gezeigten Bilder die Hiob erzählung ganz unterschiedlich interpretieren, gibt es in der jüdischen Tradition ganz unterschiedliche Texte der Auslegung zum Hiob buch. *Die Klage theologie im Judentum versucht stets diesen Aspekt des Hiob buches hervorzuheben. Sie ist entstanden in Situationen extremen Leidens und zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte jüdischen Lebens.* Manche sehen sogar in dieser Klage tradition nicht nur einen Teilaspekt jüdischer Existenz, sondern einen zentralen Punkt des Glaubens und des Gottesverständnisses.

Ich werde mich nun in mehreren Schritten dieser klagenden Glaubensweise nähern: Ausgehend von den biblischen Ursprüngen (3.) komme ich zu den rabbinischen Interpretationen (4.) in *Midrasch* und *Talmud*, streife einige mittelalterliche Klage traditionen, wende mich insbesondere dem Klage motiv im *Chassidismus* des 18. und 19. Jahrhunderts zu (5.) – bis hin zur jüdischen Gottesklage angesichts des Schreckens von Auschwitz (6.). Am Ende ziehe ich einige Konsequenzen für uns Christen und für die heutige Zeit (7.).

3. Biblische Texte des Streitens mit Gott und Klagens gegen Gott

Die Klage traditionen der Bibel sind vielfältig und vielschichtig.¹² Sie tauchen zu unterschiedlichen Zeiten in ihrer Entstehungsgeschichte und in höchst unterschiedlichen biblischen Büchern auf. Die rabbinischen Auslegungen späterer Jahrhunderte bis ins Mittelalter und in die Neuzeit haben sich nicht allein auf Hiob, sondern zunächst und mit größerer Autorität auf *Abraham* als den Urvater der Ringens mit Gott berufen. Abraham hat im Kanon der Heiligen Schrift als erster den Mut, Gott die Stirn zu bieten: Die dramatischste Variante findet sich in der Geschichte, in der Abraham mit Gott über das Schicksal der Menschen von Sodom und Gomorra streitet. Gott hat es satt mit den verwerflichen und lästerlich lebenden Einwohnern dieser beiden Städte. Lange genug hat er zugeschaut. Jetzt reicht es ihm, er will Sodom und

Gomorra zerstören. „Halt!“ ruft Abraham mitten in die Rede Gottes. „Stopp! Das kannst Du doch nicht machen! Bist Du wahnsinnig Gott – oder was? Willst Du etwa Gerechte und Ungerechte ohne Unterschied umlegen? Schau doch mal. In jeder Stadt, in jedem Land leben schlimme Leute und gute. Man kann sie doch nicht unterschiedslos verurteilen!“

Das sind moderne Worte, im biblischen Text hört sich das folgendermaßen an (Gen 18,23–32):

- ²³ [Abraham] trat näher und sagte: Willst du auch den Gerechten mit den Ruchlosen wegraffen?
- ²⁴ Vielleicht gibt es fünfzig Gerechte in der Stadt: Willst du auch sie wegraffen und nicht doch dem Ort vergeben wegen der fünfzig Gerechten dort?
- ²⁵ Das kannst du doch nicht tun, die Gerechten zusammen mit den Ruchlosen umbringen. Dann ginge es ja dem Gerechten genauso wie dem Ruchlosen. Das kannst du doch nicht tun. Sollte sich der Richter über die ganze Erde nicht an das Recht halten?
- ²⁶ Da sprach der Herr: Wenn ich in Sodom, in der Stadt, fünfzig Gerechte finde, werde ich ihretwegen dem ganzen Ort vergeben.
- ²⁷ Abraham antwortete und sprach: Ich habe es nun einmal unternommen, mit meinem Herrn zu reden, obwohl ich Staub und Asche bin.
- ²⁸ Vielleicht fehlen an den fünfzig Gerechten fünf. Wirst du wegen der fünf die ganze Stadt vernichten? Nein, sagte Gott, ich werde sie nicht vernichten, wenn ich dort fünfundvierzig finde.
- ²⁹ Er fuhr fort, zu ihm zu reden: Vielleicht finden sich dort nur vierzig. Da sprach Gott: Ich werde es der vierzig wegen nicht tun.
- ³⁰ Und weiter sagte er: Mein Herr zürne nicht, wenn ich weiterrede. Vielleicht finden sich dort nur dreißig. Gott entgegnete: Ich werde es nicht tun, wenn ich dort dreißig finde.
- ³¹ Darauf sagte er: Ich habe es nun einmal unternommen, mit meinem Herrn zu reden. Vielleicht finden sich dort nur zwanzig. Gott antwortete: Ich werde sie um der zwanzig willen nicht vernichten.
- ³² Und nochmals sagte er: Mein Herr zürne nicht, wenn ich nur noch einmal das Wort ergreife. Vielleicht finden sich dort nur zehn. Und wiederum sprach Gott: Ich werde sie um der zehn willen nicht vernichten.
- ³³ Nachdem der Herr das Gespräch mit Abraham beendet hatte, ging er weg und Abraham kehrte heim.

In diesem Text steht nicht so sehr die Klage gegen Gott im Vordergrund, sondern das Element des Streitens mit Gott. Abraham streitet um die Gerechtigkeit Gottes – Gerechtigkeit, ein Attribut Gottes, das ihn doch in besonderer Weise kennzeichnet. Wenn alle Welt ungerecht ist – Gott ist und bleibt der Gerechte! Und ausgerechnet er sollte ungerecht sein? Ausgerechnet er will unterschiedslos Schuldige und Unschuldige hinraffen?

Man sieht deutlich, dass der Text natürlich ein Niederschlag historischer Erfahrungen darstellt. Die Frage, die hinter dem Text steht, ist die Urfrage der so genannten Theodizee: Wie kann man das Leiden in der Welt zusammen denken mit dem Glauben an einen gerechten und guten Gott? Der biblische Verfasser dieses Textes traut dem Menschen, hier Abraham, zu, die Gerechtigkeit erkennen zu können und gibt ihm die Autorität, sie vor Gott einzuklagen. Das entspricht einer ungeheuren Aufwertung des Menschen. Der Mensch ist nicht eine kleine Marionette eines übermächtigen Herrschers, der nur nach dessen Pfeife tanzen könnte. Er ist ebenbürtiger Partner Gottes. Das biblische Motiv des Streitens mit Gott ist Ausdruck eines partnerschaftlichen, dialogischen Gottesbildes.

Eine weitere Zentralstelle, an der das Streiten mit Gott in der Bibel zum Vorschein kommt und auf die die spätere Tradition immer wieder Bezug nimmt, ist die berühmte Stelle des Jakobskampfes in Gen 32. Der Text liest sich folgendermaßen:

²³ In derselben Nacht stand er auf, nahm seine beiden Frauen, seine beiden Mäde sowie seine elf Söhne und durchschritt die Furt des Jabbok.

²⁴ Er nahm sie und ließ sie den Fluss überqueren. Dann schaffte er alles hinüber, was ihm sonst noch gehörte.

²⁵ Als nur noch er allein zurückgeblieben war, rang mit ihm ein Mann, bis die Morgenröte aufstieg.

²⁶ Als der Mann sah, dass er ihm nicht beikommen konnte, schlug er ihn aufs Hüftgelenk. Jakobs Hüftgelenk renkte sich aus, als er mit ihm rang.

²⁷ Der Mann sagte: Lass mich los; denn die Morgenröte ist aufgestiegen. Jakob aber entgegnete: Ich lasse dich nicht los, wenn du mich nicht segnest.

²⁸ Jener fragte: Wie heißt du? Jakob, antwortete er.

²⁹ Da sprach der Mann: Nicht mehr Jakob wird man dich nennen,

sondern Israel (Gottesstreiter); denn mit Gott und Menschen hast du gestritten und hast gewonnen.

³⁰ Nun fragte Jakob: Nenne mir doch deinen Namen! Jener entgegnete: Was fragst du mich nach meinem Namen? Dann segnete er ihn dort.

³¹ Jakob gab dem Ort den Namen Penuël (Gottesgesicht) und sagte: Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin doch mit dem Leben davongekommen.

³² Die Sonne schien bereits auf ihn, als er durch Penuël zog; er hinkte an seiner Hüfte.

Diese Erzählung ist nicht leicht zu interpretieren, es sind mehrere alte, ja archaische Traditionen miteinander verwoben: 1. eine von der Umbenennung des Namens Jakob in Israel (vgl. 35,9f); 2. eine, die die Herkunft des Ortsnamens Penuël erklärt (Gottesgesicht); 3. eine, die den sonderbaren Brauch begründet, den Muskelstrang über dem Hüftgelenk der Tiere nicht zu essen. Der unbekannte „Mann“ war vielleicht in der vorisraelitischen Form der Erzählung ein dämonisches Wesen; die israelitische Tradition erkennt in ihm Gott selbst oder zumindest ein himmlisches Wesen, einen Engel. Und Jakob ist der, der mit diesem Wesen ringen muss. Erst nach und nach erkennt er, dass es Gott selbst ist: „Ich lasse dich nicht los, wenn du mich nicht segnest.“ Er spürt, dass er mit Gott ringt. In der weiteren Tradition des Judentums sollte das Ringen mit Gott ein Leitmotiv der religiösen Überlieferung werden. Ringen mit Gott, streiten mit Gott – Jisra-El.

Gott soll nicht stärker sein als der Mensch? Der Mensch

ist gleich stark wie Gott? Auch an dieser Stelle kommt die ungeheure Würde des Menschen zum Ausdruck. Hier ist der Mensch nicht ein Staubkorn am Rande des Universums, wie ihn die moderne Philosophie beschreibt. Er ist weit mehr, er steht Gott nahezu gleichberechtigt gegenüber. Der Mensch kann und darf mit Gott streiten.

Es ist wiederum Walter Habdank, der diesem biblischen Motiv einen wunderbaren künstlerischen Ausdruck verliehen hat: Jakobs Kampf mit Gott als Holzschnitt (siehe Abb.).

Es gibt zahlreiche weitere Stellen, an denen sich eine Theologie des Streitens mit Gott und des Klagens gegen Gott niederschlägt. Die bekanntesten wurden bereits im Laufe der Tagung angesprochen und sollen hier nur nochmals erwähnt werden: *Die Psalmen*, der großartige, poetische Gebetsschatz Israels, enthalten eine Vielzahl von Klagen und Fragen an Gott, von vehementen Anklagen Gottes. Gott wird ohne Zurückhaltung angeklagt, die Klage wird zu einer regelrechten Gebetsgattung; Israels Geschichte – nicht nur in biblischer Zeit – kann verstanden werden als „eine Geschichte der Klage“.¹³ Die individuelle Klage bis hin zu Hiob wehrt sich gegen den Vorwurf, das Leiden sei Folge eigener Sünde; im Bewusstsein der Ungerechtigkeit unschuldigen Leidens wendet sie ihr Aufbegehren gegen Gott selbst:

„Die Psalmen enthalten Lieder, Gebete, Worte, die aufgeschrieben wurden, damit sie in ähnlichen Situationen nachgesprochen werden können, die im Auf und Ab des Lebens so auch für schwere Erfahrungen hilfreiche Sprache bereithalten. Der Mensch kann mit den Psalmen das ihm Bittere in Worte fassen, Erlittenes hörbar machen, die Nöte des Daseins einschließlich seiner Ungewissheit, Enttäuschung, Angst und Zweifel aus- und ansprechen, vor Gott bringen. Die Klage über das Schicksal und die Erfahrung der Verlorenheit lässt sich in die Klage zu Gott hinein nehmen, so dass sie nicht aus dem Glauben herausfällt.“¹⁴ Ähnliche Klagelieder finden sich bei *Jeremia*,¹⁵ in dem biblischen Buch der *Klagelieder* und natürlich im *Hiobbuch*, aber auch an zahlreichen weiteren Stellen der hebräischen Bibel wieder. Alle Streit- und Klagetexte enthalten ähnliche Motive. Man klagt gegen Gott

- indem man an seine Gerechtigkeit appelliert,
- um seines heiligen Namens Willen,
- unter Berufung auf Gottes früheren Taten und Versprechungen,
- mit Verweis auf die Ungerechtigkeit, die dem Ausmaß der Strafe innewohnt, vergleicht man sie mit den relativ geringen Sünden oder der Unschuld der Beteiligten.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die große Botschaft der biblischen Klage- und Streitmotive lautet: Der Mensch hat das Recht gegen Gott zu klagen, mit ihm zu ringen und zu streiten, dann nämlich, wenn es um die Gerechtigkeit und letztlich um die Menschlichkeit geht. Er darf klagen und streiten, wenn das eigene Leiden oder das der anderen zu groß wird, zu unermesslich und untragbar, so dass es selbst Gott reuen muss. Der Mensch darf sozusagen auf gleicher Augenhöhe vor Gott treten und ihm seine Klagen und seinen Aufruhr entgegen schreien. Gott hält dies aus, Gott lässt dies zu.

4. Das rabbinische Judentum

In der nachbiblischen Tradition des Judentums wurden diese Motive aufgenommen und radikalisiert.¹⁶ Insbesondere die Katastrophe von 70 n.Chr., die Zerstörung des Tempels von Jerusalem durch die Römer und die Zerstreuung der Juden in alle Winkel des römischen Reiches, war Anlass für eine immense Produktion rabbinischer Antwortversuche, die stets als *Midraschim*, als Auslegungen biblischer Motive und Texte erfolgt sind. Die nachbiblischen Rabbiner verstärkten das Moment des Protestes gegen Gott, ihr Aufbegehren wird ausdrücklicher und steht unter der alles bestimmenden Prämisse, nämlich die Klage geschieht um der Menschen willen. Gott wird angeklagt im Namen derer, die leiden, mit dem Ziel, für die Gequälten, Linderung und Hilfe einzufordern. Die Texte, die in dieser Hinsicht die deutlichste Sprache sprechen, finden sich im *Midrasch Klagelieder Rabba*.¹⁷ Sie folgen in der Regel einem dreistufigen Schema: Adressat (meist „Herr des Universums!“) – Anklage – göttliche Antwort. An letztere kann sich eine erneute Klage oder eine konkrete Bitte anschließen. Zum Teil fungieren Vorfahren wie die biblischen Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob oder häufig auch Moses als Ankläger gegen Gott. In dem *Midrasch Exodus Rabba* beispielsweise ruft Moses angesichts der Leiden des Volkes verzweifelt zu Gott:

„Herr des Universums! Hast Du nicht Dir selbst und den Vätern geschworen, Du wirst ihre Kinder niemals auslöschen?“ Daraufhin muss Gott zugeben: „Ja, es ist Recht, so wie ich in alle Ewigkeit bin und sein werde, so bleibt mein Versprechen in alle Ewigkeit bestehen.“¹⁸

Immer wieder taucht im *Midrasch* die Klage auf: „Gott, Du hast uns geboten zu erinnern. Erinnere Du Dich an Deine eigenen Verheißungen!“ oder: „Du hast für unsere Väter Wunder gewirkt? Wo bleiben die Wunder für uns?“ Besonders angesichts des babylonischen Exils ent-

stehen nachbiblische Texte, die Gott für seine Taten oder Unterlassungen anklagen. Sehr häufig treten die Urväter als Ankläger auf: Abraham schreit Gott entgegen: „Warum nur hast Du meine Kinder ins Exil geschickt und sie den Feinden ausgeliefert?“ Gott wird als die Ursache für die Leiden des Volkes gebrandmarkt. Gott ist Schuld an dem Schicksal Israels. Er muss sich rechtfertigen. An einer Stelle argumentiert der *Midrasch* besonders scharf:

„Herr des Universums! Du hast in der Torah geboten: ‚Ein Rind oder ein Schaf sollst du nicht am gleichen Tag mit seinem Jungen schlachten.‘ (Lev 22,28) Nun haben die Feinde Israels, die Chaldäer, unzählige Mütter mit ihren Kindern abgeschlachtet – und Du schweigst dazu?“¹⁹

In manchen rabbinischen Texten können die Klagen gegen Gott die Form einer Gerichtsverhandlung annehmen:²⁰ Gott wird auf die Anklagebank zitiert. Die Anschuldigungen und Vorwürfe gegen ihn wiegen schwer. Er habe zu wenig für sein Volk getan, er habe sein Volk vernachlässigt, es den Feinden in die Hände geliefert, das Leiden nicht verhindert. Sowohl das Volk als auch der Einzelne kann als Ankläger auftreten.

„Herr des Universums! Wir haben getan, was Du von uns verlangst.

Nun musst Du auch das ausführen, was Du uns versprochen hast!“²¹ Obwohl die Elemente der Klage in der offiziellen Liturgie häufig unterdrückt und gegen Gebete der Hingabe und Unterwerfung unter Gottes Willen eingetauscht wurden,²² erlauben die unter dem einflussreichen, *talmudischen Rabbiner Akiba* entstandenen Traditionen, auch in der vorgeschriebenen Liturgie gegen Gott zu klagen und ihn an seine Versprechungen vehement zu erinnern.²³ Gottes eigene Worte werden an ihn zurück adressiert, um ihn daran zu erinnern, was er verheißen hat. Diese klagenden Gebete werden in manchen Fällen Teil der offiziellen synagogalen Liturgie.

Im *Mittelalter* finden sich derlei Klagen in jüdischen Gebetsbüchern wieder. Unter den so genannten *Pijjutim*, den liturgischen Gedichten, die die offiziellen Gebete ergänzten und ausschmückten, finden sich zahlreiche *Pijjutim* des Protestes und Klagens gegen Gott.²⁴ Baruch von Mainz beispielsweise, der in der Zeit des 3. Kreuzzuges am Ende des 12. Jahrhunderts lebte, schrieb angesichts der unsäglichen Leiden ein verzweifelter Gebet:

„Du, Herr, hast den Unbeschnitten verboten, Lämmer zu opfern. Warum hast Du Dein Gesicht verborgen als sie uns, Dein heiliges Volk, schlachteten, uns, die wir in Dich vertrauten?“²⁵

In regelrechten liturgischen Litaneien wurde Gott angerufen, endlich eine Antwort auf die Frage nach dem Grund des Leidens zu geben:

„Er, der Abraham antwortete, er soll uns antworten,
 Er, der Isaak antwortete, er soll uns antworten,
 Er, der Jakob antwortete, er soll uns antworten,
 Er, der Moses antwortete, er soll uns antworten, ...“²⁶

Alle „Heiligen“ der jüdischen Tradition werden aufgerufen und Gott wird herausgefordert, endlich ein Wort zu sprechen, endlich die Erlösung vom Leiden herbei zu führen.

5. Klage der chassidischen Meister

Ein gewisser Höhepunkt in der jüdischen Tradition der Klage ist in der osteuropäischen jüdischen Tradition des *Chassidismus* zu sehen. Die im 18. Jahrhundert entstandene Massenbewegung kann als eine „Popularisierung der jüdischen Mystik“ verstanden werden, was Gershom Scholem zu Recht als Paradox bezeichnet: wenn nämlich Mystik, welche sich eigentlich durch Esoterik, Zurückgezogenheit, völlige Isolation verwirklicht, nun zum Ideal vieler, vor allem einfacher Menschen wird.²⁷ Der *Chassidismus* hatte sich bis zum Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts – zum Teil gegen erheblichen Widerstand der jüdischen Orthodoxie – als bedeutendste religiöse Bewegung im gesamten osteuropäischen Raum etabliert. Die *Chassidim* – wörtlich: „die Frommen“ – verkörperten eine bestimmte Art zu leben und zu glauben, Feste zu feiern, das Leben und die Hoffnung angesichts aller Verzweiflung und Leiden hochzuhalten. Als Begründer gilt der Charismatiker und Wunderheiler *Baal Schem Tow* (ca. 1700–1760), der „Meister des Guten Namens“. Kennzeichen der Bewegung ist die Immanenz Gottes: Gott ist mitten in der Welt gegenwärtig. Man kann ihn im Gebet, in der mystischen Versenkung, der so genannten *Dewekut* (wörtlich: Versenkung, innigste Verbindung der Seele mit Gott), wie auch in der Liturgie, im Gottesdienst und auch in Taten der Nächstenliebe unmittelbar erfahren. Der *Chassidismus* hat umfangreiche Literatur und eine Fülle von Erzählungen und Geschichten hervorgebracht, die oft um den *Rebbe* (Rabbiner), den *Zaddik* (den Gerechten, eine Art Leiter der Gemeinde) und die einfachen Menschen, die Bauern, Handwerker, den Milchmann, den Viehhändler kreisen.

Bekannt geworden ist der *Chassidismus* v.a. durch die Forschungen von Gershom Scholem und durch die Erzählungen Martin Bubers. Auch der Auschwitz-Überlebende Elie Wiesel, auf den ich unten noch

intensiv eingehen werde, stammt aus der chassidischen Tradition und schrieb eine Vielzahl von Büchern darüber. An einer Stelle beschreibt Wiesel den *Chassidismus* folgendermaßen:

„Der *Chassidismus* war damals die revolutionärste Bewegung innerhalb des Judentums. Er begeisterte die Jungen, rüttelte die Träumer auf, belebte die Armen, die Verzweifelten, die Geschlagenen ... Die Besten schlossen sich ihr an, was man an den ersten Gefährten des Bescht sehen kann. Das waren alles namhafte Gelehrte. Auch sie hatten gefühlt, dass der *Chassidismus* die jüdische Kontinuität wesentlich förderte: er gab den Hoffnungslosen Hoffnung und vermittelte denen, die es brauchten, das Gefühl dazuzugehören. Die entwurzelten, einsamen, ausgelaugten und ungebildeten Dörfler, die nicht durch eigene Schuld, sondern infolge der Umstände am Rande, wenn nicht gar außerhalb des Weltgeschehens lebten, fühlten plötzlich, dass sie irgendwohin gehörten, das Volk Israel war ihr Volk, sein Schicksal war ihr Schicksal. Die Macht der Bewegung lag nicht in einer Ideologie, sondern in der Art zu leben. Der Bescht hatte buchstäblich die Atmosphäre und die Qualität des jüdischen Lebens in Hunderten von Städten und Dörfern verändert, seine Siege zeigten sich im Überleben dieser zerstreuten Gemeinde.“²⁸

In dieser chassidischen Bewegung nimmt der fromme aber bestimmte Disput mit Gott einen wichtigen Platz ein.²⁹ Eine Vielzahl chassidischer Erzählungen des Protests gegen Gott illustrieren die Gottesleidenschaft der Meister und Rabbinen jener Zeit. Ihr Ringen reicht von der Klage über selbst erfahrenes Leid, dem Anklagen Gottes aufgrund des Leidens anderer bis zum formellen, rabbinischen Prozess gegen Gott.³⁰

Ich möchte aus der Vielzahl der Klagetraditionen im *Chassidismus* ein Beispiel heraus greifen, das besonders markant ist. Der chassidische Rabbiner Rabbi *Levi-Jizchak von Berditschew* (ca. 1740–1809) wagte es, sich durch seine Dispute mit Gott und seine kühne Revolte gegen den Allmächtigen zu stellen: „Andere vor ihm hatten ebenfalls Zwiesprache mit Gott gehalten. Aber keiner war so tollkühn gewesen, sich gegen Gott zu stellen.“³¹ Levi-Jizchak ruft Gott für die Qualen des Volkes zur Verantwortung. Der Rabbiner verlangte Gottes Gegenleistung für die Treue des Volkes Israel. Nun sei es Zeit, dass auch Gott seine Treue erweist. Levi-Jizchak verfügte über gewichtige Argumente:

„Seit dem Du den Bund mit Deinem Volk geschlossen hast, arbeitest Du hartnäckig darauf hin, ihn zu brechen, indem Du ihn auf die Pro-

be stellst. Warum? Erinnere Dich: Auf dem Berg Sinai bist Du mit Deiner Thora hausieren gegangen wie ein Händler, der seine faulen Äpfel nicht loswerden kann. Allen Völkern hast Du Deine Gebote angepriesen; sie aber kehrten sich voll Verachtung ab. Nur Israel erklärte sich bereit, sie anzunehmen, Dich zu akzeptieren. Wo bleibt die Gegenleistung?“³²

Und dann, der Höhepunkt: Rabbi Levi-Jizchak war so dreist, Gott mit dem Abbruch der Beziehung zu ihm zu drohen. Eines Tages, als die Leiden zu groß, zu unerträglich wurden, blieb Levi-Jizchak den ganzen Tag lang vor seinem Vorbeterpult in der Synagoge stehen, ohne ein Wort zu sagen, ohne dass ein Gebet über seine Lippen kam. Er hatte Gott vorher gewarnt:

„Wenn Du Dich weigerst, unsere Gebete zu erhören, spreche ich sie nicht mehr.“

Diese chassidische Überlieferung hat eine breite Wirkungsgesichte nach sich gezogen. Die Geschichte wurde immer wieder erzählt, insbesondere in Zeiten der Not, um Menschen zu ermutigen, selbst gegen Gott zu klagen, dann nämlich, wenn einem die Stimme des Gebets versagt angesichts dessen, was man zu erdulden hat. Inzwischen gibt es auch eine Vertonung dieser Erzählung, in der der fromme Rebell sein Gebet verstummen lässt:

„Rebbe Levi-Jizchak, in a Tallit (*Gebetsmantel*) un a Tefilin (*Gebetsriemen*),

rührt sich nicht vor Gott.

Er steht vernunnen (*versunken*), der Sidur (*Gebetsbuch*) is offen, nur, er red' nischt arois kein Wort.

Er sieht in sein Dimien (*Augen*) die Bilder vom Ghetto, die Gsise (*Qual*), den Zar (*Leid*), den Spott (*Erniedrigung*).

Er schweigt ...

Der Alte is broiges (*voll Zorn*),

broiges (*voll Zorn*) mit sein alte Gott.“³³

Eindrücklicher kann man die Klage dieses verzweifelten Gottesrebellens kaum zum Ausdruck bringen. Elie Wiesel zieht aus der Beschäftigung mit diesem Gottesrebellens grundsätzliche Schlüsse:

„Die jüdische Tradition, darauf wollen wir ausdrücklich hinweisen, erlaubt es dem Menschen, Gott alles zu sagen, sofern es gut für den Menschen ist. Durch die innere Befreiung des Menschen nämlich

rechtfertigt sich Gott. Es kommt nur darauf an, in welchem Rahmen der Mensch mit Gott hadert. Innerhalb der Gemeinde kann er alles sagen. Löst er sich von ihr, verliert er dieses Recht.“³⁴

Das bedeutet: Innerhalb des Glaubens darf man Gott auf die Anklagebank setzen. Man darf als Glaubender Gott aufs Schärfste zur Rechenschaft ziehen und verwirkt doch nicht sein Recht, ein Gläubiger, ein Frommer mitten in der glaubenden Gemeinde zu sein. Glaube und Anklage Gottes schließen sich nicht aus, im Gegenteil, im *Chassidismus* schließen sie sich gegenseitig ein.

6. Gottesklage angesichts von Auschwitz

Nach dem Schrecken, für den der Ortsname Auschwitz steht, entstanden im Judentum die unterschiedlichsten religiösen und theologischen „Antworten“ auf das Geschehen:³⁵ Manche Überlebenden hatten den Glauben ganz aufgegeben und, wie der einstige Rabbiner Richard Rubenstein, laut verkündet: „Gott ist tot!“ Andere haben an den alten Traditionen wieder angeknüpft und versucht, ihren Glauben weiter zu leben – trotz allem und allem zum Trotz. Wieder andere haben ihn gar radikalisiert. Zwei bedeutende Veränderungen jüdischen Umgangs mit Leidenssituationen können nach dem Holocaust beobachtet werden:

1. Die Lehre, wonach Leiden die Strafe für vorher begangene Sünden bedeuten, wurde von den allermeisten jüdischen Rabbinern, Theologen, Gelehrten zurückgewiesen. Das Ausmaß an Leid und Tod, die 1,5 Millionen unschuldig ermordeten Kinder, die Ungeheuerlichkeit der Taten der Täter – all dies konnte mit dem traditionellen Antwortmuster Sünden – Strafe nicht mehr erklärt werden.
2. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts setzten sich v.a. Schriftsteller und Dichter mit der Frage nach einer angemessenen Antwort auf das Geschehen auseinander, nicht länger nur jüdische Schriftgelehrte.

Einer der bedeutendsten dieser Autoren ist der Auschwitz-Überlebende Schriftsteller und Friedensnobelpreisträger *Elie Wiesel*, geboren 1928, der als Kind mit seiner Familie nach Auschwitz verschleppt wurde und nur mit knapper Not überlebte.³⁶ Ins Nachkriegsfrankreich gerettet, beginnt er, in neuer Weise die alten Überlieferungen zu lesen und zu verstehen. Mittlerweile hat er mehr als 40 Bücher geschrieben, die als gemeinsamen Brennpunkt die Leidens- und Todeserfahrung von Auschwitz enthalten. Immer wieder kreist sein Denken um die Frage: Wo war Gott in Auschwitz? Wo war der Mensch in Auschwitz?

„Es ist falsch, Auschwitz ausschließlich als theologisches Problem zu verstehen. Auschwitz wurde nicht von Gott verursacht; es wurde von Menschen veranstaltet gegen andere Menschen. Es ist zuerst und vor allem ein menschliches Problem, menschliche Verantwortlichkeit. Aber Gott herauszulassen, ist auch unehrlich. Die Tragödie ist, dass wir uns keine Vorstellung von Auschwitz machen können mit Gott, aber auch nicht ohne Gott.“³⁷

Diese unauflösbare Spannung führte seinen Berichten zufolge bereits in den Todeslagern zu einem ersten Aufruhr gegen den Allmächtigen. Während andere um so intensiver versuchten, auch unter den widrigsten Umständen an den Geboten festzuhalten, und wieder andere ihren Glauben aufgaben, war der Weg des 15jährigen tora- und tamudkundigen Jungen der des Aufruhrs. Wiesel erinnert sich an seine Gedanken angesichts einer Menge von betenden Häftlingen am Vorabend des *Rosch-HaSchana*, des jüdischen Neujahrstags 1944: „Wer bist Du, mein Gott, dachte ich zornig, verglichen mit dieser schmerz erfüllten Menge, die Dir ihren Glauben, ihren Zorn, ihren Aufruhr zuschreit?“³⁸ Die Gläubigen wiederholen die Worte des Vorbeters: „Gepriesen sei der Name des Ewigen.“

„Warum, warum sollte ich ihn preisen? Jede Faser meines Wesen sträubte sich dagegen. Nur weil er Tausende seiner Kinder in Gräben verbrennen ließ? Nur weil er sechs Gaskammern Tag und Nacht, Sabbat und Festtag arbeiten ließ? Nur weil er in seiner Allmacht Auschwitz, Birkenau, Buna und so viele andere Todesfabriken geschaffen hat? Wie sollte ich zu ihm sagen: Gepriesen seist Du, Ewiger, König der Welt, der Du uns unter den Völkern erwählt hast, damit wir Tag und Nacht gefoltert werden, unsere Väter, unsere Mütter, unsere Brüder in den Gaskammern verenden sehen? Gelobt sei Dein heiliger Name, Du, der Du uns auserwählt hast, auf Deinem Altar geschlachtet zu werden?“³⁹

Die Schärfe der Klage kann kaum überschätzt werden. Denn noch wenige Monate zuvor war der junge *Chassid* aus dem damals ungarischen Sighet, einem kleinen Städtchen am Rande der Karpaten, ein treuer Synagogengänger, verbrachte mehr Zeit im Lehrhaus als auf den Straßen, studierte die Tora einschließlich der Kommentierungen in *Talmud*, *Midrasch* und mittelalterlichen Auslegungen, hielt sich an die Überlieferung in allen Bereichen der Lebensführung. Bei der Deportation im Frühsommer 1944 durften die Verschleppten nur Weniges an Habselig-

keiten mitnehmen. In Wiesels Koffer befanden sich, wie er später berichtet, der *Tallit* (Gebetsmantel), die *Tephillin* (Gebetsriemen), einige liturgische Gegenstände und religiöse Bücher – weiter nichts⁴⁰. So kam der junge „Fromme“ nach Auschwitz. Dort angekommen war angesichts der absoluten Gottverlassenheit der Opfer und des allgegenwärtigen Todes der Bruch mit der Tradition radikal. Über jenen Neujahrsabend schreibt Wiesel weiter:

„Heute betete ich nicht mehr. Ich war außerstande zu seufzen. Ich fühlte mich im Gegenteil stark. Ich war der Ankläger. Und Gott war der Angeklagte. Meine Augen waren sehend geworden, und ich war allein, furchtbar allein auf der Welt, ohne Gott, ohne Menschen. Ohne Liebe, ohne Mitleid. Ich war nur noch Asche, aber ich fühlte mich stärker als jener Allmächtige, mit dem mein Leben so lange verknüpft gewesen war. Inmitten der Gemeinde war ich ein fremder Beobachter.“⁴¹

Dass sich Wiesel nicht nur als „Privatmann“ mit seinem Gott auseinander setzt, sondern sich von der Gemeinde distanziert, weil er das *Sch'ma Israel* nicht mitbetet, ist der eigentliche Abbruch der Kontinuität. Auch an *Jom Kippur*, dem strengsten Fasttag des Judentums, zeigt er seinen Protest gegen die Weisungen der Gemeinschaft und gegen Gott selbst. Er verweigert das Fasten unter den menschenunwürdigen Bedingungen. „Ich nahm Gottes Schweigen nicht mehr hin. Meine Suppe schlürfend, sah ich in dieser Gebärde einen Akt des Aufruhrs und der Auflehnung gegen ihn.“⁴² Gott hätte in dieser Situation sprechen müssen, hätte eingreifen müssen, und tat es nicht – das ist der eigentliche Skandal, den Wiesel umtreibt. Warum schweigt Gott angesichts der Erhängung eines Kindes⁴³, angesichts der Selektionen, durch die auch seine Mutter, seine Großmutter, seine kleine Schwester Tsipora ermordet wurden, angesichts des Todes seines Vaters später im KZ Buchenwald?

Wiesels Protest gegen Gott hat ihren Ursprung nicht in einer reflektierten „Theologie der Klage“, die er bestimmten Überlieferungen entnommen hätte, sondern sein Protest ist „elementare Theologie“, ursprüngliches Reden zu Gott in der Situation des Todes. Zorn und Aufruhr sind unmittelbar. In seinem Bericht über die Lager verknüpft Wiesel seine Auflehnung noch nicht mit der Klagetradition im biblischen und nachbiblischen Judentum. Lediglich an einer Stelle zieht er eine Verbindung zu dem herausragenden biblischen Ankläger: „Wie ich Hiob verstand! Ich leugnete zwar nicht Gottes Existenz, zweifelte aber an seiner unbedingten Gerechtigkeit.“⁴⁴

Nach der Befreiung aus den Lagern, nach einer Zeit der Rekreation in Frankreich, wo er das Französische als zweite Muttersprache übernimmt, und schließlich das Studium der Literatur, Psychologie und Philosophie an der Sorbonne aufnimmt, knüpft Wiesel in Dialog mit einem der größten Talmudgelehrten seiner Zeit, Rav Shoushani, in Paris, später, in den USA mit Saul Liebermann und Abraham Joshua Heschel bewusst an den religiösen Traditionen des Judentums an. So entstehen erste Veröffentlichungen zu biblischen, talmudischen und chassidischen Überlieferungen, die ab den 1970er Jahre publiziert werden. Dabei greift er vor allem den Strang jüdischer Glaubensexistenz auf, der seiner eigenen Gottesrede am nächsten kommt, den des Ringens und Streitens mit Gott.

In dieser Zeit beginnt Wiesel, seine Gottesklage in die jüdische „Theologie“ der Klage einzubetten. Sein erstes Buch über den Chassidismus⁴⁵, eine Reinterpretation des Lebens und der Überlieferung chassidischer Meister, enthält ebenso wie sein erstes Buch zu biblischen Gestalten⁴⁶, einer vor allem auf talmudischen und midraschischen Quellen beruhenden Relecture biblischer Erzählkreise, markante Versuche, die jüdische Klage tradition herauszuarbeiten und – teils explizit, teils implizit – in den Kontext der jüdischen Leiderfahrungen des 20. Jahrhunderts zu stellen. Wiesel erwähnt an vielerlei Stellen die Gottesrebellanten aus der jüdischen Tradition. Neben biblischen Gestalten wie Adam, Abraham, Jakob, allen voran Hiob und die Propheten, neben talmudischen Rabbinern wie Ismael ben Elisa, dessen Schmerzensschrei, wie der Talmud berichtet, unter römischer Folter Himmel und Erde erschüttern, Rabbi Akiba oder Elischa ben Abuja⁴⁷, sind es vor allem chassidische Meister wie Rabbi Levi-Jizchak von Berditschew, Rabbi Nachman von Brazlaw oder Rabbi Menachem-Mendel von Kozk, die Gott, so Wiesels Darstellung, ihren Zorn und ihre Klage entgegenschleuderten⁴⁸. Auf ihre Fragen und Proteste bezieht sich Wiesel heute, nach dem Todessturm; er knüpft an ihnen an, denn „... dank ihnen haben wir noch die Kraft und den Mut, sie wiederzugeben, als wären sie unsere eigenen.“⁴⁹

Auch in seinen drei Dramen und in seinen mehr als ein Dutzend Romanen zieht sich das Motiv des Ringens mit Gott und Klagens gegen Gott wie ein roter Faden durch. Seine Romanfiguren sind allesamt „hiobartige Gestalten“, die angesichts von Leid- und Todeserfahrungen des jüdischen Volkes, insbesondere des Holocaust verzweifelt mit den Menschen und mit Gott ringen.

Ein Beispiel: In dem frühen, düsteren Roman „Der Bettler von Jerusalem“ taucht das Hiob-Motiv an zahlreichen Stellen auf. Dieser Roman ist im Kontext der die Existenz Israels bedrohenden Kriege entstanden. Am Vorabend des Sechs-Tage-Krieges, so wird darin erzählt, platzt einem gottesfürchtigen *Zaddik* („Gerechten“) der Kragen: Er fängt an, Gott anzuschreien, ob es denn nicht schon mehr als genug sei, was dem Volk der Juden in der *Schoah* widerfahren ist. Damals hätte er seinen Wutschrei noch unterdrücken können, doch jetzt, angesichts der drohenden Vernichtung Israels durch die Heere feindlicher arabischer Staaten, kann er nicht mehr still halten:

„Hörst du mich? Das ist vorüber, sag' ich Dir! Ich bin am Ende, ich kann nicht mehr. Wenn Du auch diesmal Dein Volk verlässt, wenn Du auch diesmal dem Mörder erlaubst, Deine Kinder zu morden und ihre Treue zum Bündnis zu beflecken, wenn Du jetzt Dein Versprechen verhöhnt, dann wisse, o Herr von allem das atmet, dass Du die Liebe Deines Volkes nicht mehr verdienst und nicht seine Leidenschaft, Dich zu heiligen und Dich gegen alles und gegen Dich selbst zu rechtfertigen ...“⁵⁰

Der Vorwurf gegen Gott geht so weit, dass Gott es nicht mehr verdient, verehrt zu werden. Im Mund der Romanfiguren wird die Schärfe der Klage ins Extreme gesteigert.

„Herr, wir lieben dich, wir fürchten dich, wir klammern uns gegen deinen Willen an dich, doch vergib mir, wenn ich dir sage, dass du betrügst. ... Du befiehst uns die Liebe, aber du gibst ihr den Geschmack von Asche; du segnest uns und du nimmst deinen Segen wieder zurück: Was willst du mit all dem beweisen? Warum tust du das? Um uns welche Wahrheit über wen zu lehren?“⁵¹

Die Vorwürfe gegen Gott können kaum radikaler formuliert werden.

Hören wir noch zum Abschluss eine der eindrucklichsten Geschichten, die Wiesel erzählt – eine Begebenheit direkt aus Auschwitz, die er vor dem Hintergrund seiner, der jüdischen Tradition deutet und aus der er später ein Drama konzipiert: In den Arbeitskommandos der Todeslager setzten Rabbiner und Gelehrten ihr Tora- und Talmudstudium fort, hier natürlich aus dem Gedächtnis. Wiesel nahm daran Anteil und wurde „Schüler“ eines früheren Leiters einer *Jeschiwa*, einer jüdischen Schule, der zusammen mit ihm schwerste Zwangsarbeit verrichten musste. Eines Tages sagte er zu ihm:

„Komm heute Nacht nahe zu meiner Pritsche. Ich ging hin. Jetzt

weiß ich, warum er es tat: Weil ich der jüngste war, muss er gedacht haben, dass ich, weil ich jünger war, eine größere Chance haben würde, zu überleben und die Geschichte zu erzählen. Und was er dann tat, war, ein rabbinisches Tribunal einzuberufen und Gott anzuklagen. Er hatte zwei andere gelehrte Rabbiner hinzugezogen, und sie beschlossen, Gott anzuklagen, in angemessener, korrekter Form, wie es ein richtiges rabbinisches Tribunal tun soll, mit Zeugen und Argumenten usw.“⁵²

Wiesel charakterisiert das Vorgehen der drei „Ankläger“ und „Richter“ als vollständig im Einklang mit der jüdischen Tradition, die das Recht kenne, Gott anzuklagen:

„Und so beschlossen die drei Rabbiner in diesem Lager, ein Tribunal zu veranstalten. Die Verhandlungen des Tribunals zogen sich lange hin. Und schließlich verkündete mein Lehrer, der Vorsitzende des Tribunals war, das Urteil: Schuldig. Und dann herrschte Schweigen – ein Schweigen, das mich an das Schweigen am Sinai erinnerte, ein endloses, ewiges Schweigen. Aber schließlich sagte mein Lehrer, der Rabbi: Und nun, meine Freunde, lasst uns gehen und beten. Und wir beteten zu Gott, der gerade wenige Minuten vorher von seinen Kindern für schuldig erklärt worden war.“⁵³

Die hier erzählte Begebenheit enthält erschütternde Zugänge zur Gottesfrage unter den Bedingungen der Todeslager, nämlich den Versuch, die beklemmende Ausweglosigkeit gläubiger Existenz in eine Anklage und Schuldigsprechung Gottes zu verwandeln *bei gleichzeitigem* Gehorsam gegenüber den Vorschriften der religiösen Tradition, etwa der Pflicht zur Verrichtung der rituellen Gebete. Die Spannung von Anklage und frommer Hinwendung zu Gott könnte kaum größer sein.

7. Schlussgedanken

Zum Schluss möchte ich einige Konsequenzen aus der Beschäftigung mit der jüdischen Tradition der Klage ziehen, die ich nur in wenigen, kurzen Thesen formuliere:

- (1) Die jüdische Tradition des Ringens mit und Klagens gegen Gott ist ein Akt des Glaubens und nicht der Abkehr von Gott. Denn in allen Fällen wird Gott persönlich angesprochen. Selbst im verzweifelt geschrieenen „Du!“ bleibt Gott stets der Beziehungspartner des Menschen.
- (2) Wir Christen können die jüdischen Tradition des Klagens und Anklagens nicht einfach kopieren und uns zu eigen machen. Doch

auch der christliche Weg des Gottesglaubens ist offen für die Möglichkeit der Klage – insbesondere durch die Psalmen, durch das Hiobbuch und die weiteren alttestamentlichen Klagegebete, die schließlich auch Jesus am Kreuz rezitierte: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ (Ps 22,2) ist eine scharfe Anklage gegen Gott, der offensichtlich zusieht, wie sein Kind grausam stirbt, aber in dem Moment der Qualen nicht eingreift und nicht rettet. Insgesamt ist es nötig, dass wir auch im Christentum eine „Theologie der Klage“ entfalten.⁵⁴

- (3) Wir sollten uns ermutigt fühlen, die „heilende Kraft der Klage“⁵⁵ auch für die christliche Tradition wieder zu entdecken. Unsere Aufgabe ist es, in der religiösen Erziehung, in Katechese und Seelsorge Menschen dazu ermutigen, ihre Klagen gegen Gott auszusprechen, ihrem schweren Herzen Luft zu machen. Wir sollten nicht sagen „Du darfst aber nicht hadern!“, sondern im Gegenteil: Als Kind Gottes, als Partner Gottes hat der Mensch das Recht, ihm alle Fragen der Welt zu stellen, mit ihm zu ringen, gegen ihn zu klagen.

Denn schließlich gilt auch für uns, was Elie Wiesel für *seinen* klagenden Weg des Glaubens an Gott mehrfach so formuliert hat: „Wenn ich gegen Gott klage, wenn ich mit ihm ringe, wie Jakob, Hiob und all die anderen es getan haben, dann führt es mich nicht weg von Gott, sondern immer weiter auf ihn zu.“

Anmerkungen

¹ Steiner: Von realer Gegenwart, 1990, S. 61.

² Vgl. Petzel: Kommentar – Signifikante Denkform im Judentum, 2001; Wolmuth: Jüdische Hermeneutik, 1998; Stemberger: Vollkommener Text in vollkommener Sprache. Zum rabbinischen Schriftverständnis, 1998; Wolmuth: Jüdische Hermeneutik, 1998.

³ Maier/Schäfer: Kleines Lexikon des Judentums, 1987, S. 211.

⁴ Stemberger: Der Talmud, Einführung – Texte – Erläuterungen, 1987; ders.: Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel, 1989.

⁵ Steiner: Von realer Gegenwart, 1990, S. 62.

⁶ Stemberger: Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel, 1989, S. 26 (vgl. auch S. 227).

⁷ Scholem: Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum (1962), 1970.

⁸ Ebd. S. 93.

⁹ Ebd. S. 97.

- ¹⁰ Ebd. S. 94f.
- ¹¹ Ebd. S. 96 und 98.
- ¹² Zum Gesamtthema vgl.: Jahrbuch für biblische Theologie, Band 16 (2001), Themenband: „Klage“.
- ¹³ Limbeck: Die Klage – eine verschwundene Gebetsgattung, 1977, S. 3.
- ¹⁴ Schmidt: Jeremias Konfessionen, 2001, S. 22; Vgl. u.a. Fuchs, O.: Die Klage als Gebet, 1982; Janowski: Das verborgene Angesicht Gottes, 2001.
- ¹⁵ Schmidt, Werner H.: Jeremias Konfessionen, 2001.
- ¹⁶ Zum Folgenden vgl.: Kuhn: Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch), 1978; Laytner: Arguing with God – A Jewish Tradition, 1990; Ego: Israels Not und Gottes Klage. Zu einem Theologumenon der rabbinischen Literatur, 2001.
- ¹⁷ Laytner, Arguing With God, 1990, S. 69–85.
- ¹⁸ Nach Laytner 1990, S. 53.
- ¹⁹ Nach Laytner S. 79.
- ²⁰ Laytner S. 87ff.
- ²¹ Laytner S. 119.
- ²² Ebd. S. 103ff.
- ²³ Ebd. S. 115ff.
- ²⁴ Laytner S. 127ff.
- ²⁵ Laytner S. 158.
- ²⁶ Laytner S. 162.
- ²⁷ Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (1957), 1980, S. 357, 360 f.
- ²⁸ Wiesel, Elie: Was die Tore des Himmels öffnet. Geschichten chassidischer Meister, Freiburg 1981, S. 27f.
- ²⁹ Laytner: Arguing with God in the Eastern European Tradition, in: ders. 1990, S. 177 ff; vgl. Newman, Hasidic Anthology, 1963, Abschnitt „Controversy with God“, S. 56 ff.
- ³⁰ Newman, Hasidic Anthology, 1963, S. 58 f.
- ³¹ Wiesel, Elie: Chassidische Feier. Geschichten und Legenden, Freiburg 1988, S. 111; zum Folgenden ebd. ff.
- ³² Ebd. S. 113.
- ³³ (Klezmer-Gruppe „Jontef“, CD „Hej Klezmerim“, Tübingen 1998; und: „As der Rebbe singt“, Musikkassette, Neckarsound Studio, Tübingen 1990.)
- ³⁴ Ebd. 114.
- ³⁵ Brocke/Jochum: Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, 1982.
- ³⁶ Zu Elie Wiesel's Leben und Werk vgl.: Boschki: Der Schrei. Gott und Mensch im Werk von Elie Wiesel, 1995.
- ³⁷ Wiesel, in: Schwencke: Erinnerung als Gegenwart. Elie Wiesel in Loccum, 1987, S. 119.
- ³⁸ Wiesel, Die Nacht, 1986, S. 94.
- ³⁹ Ebd. S. 95.
- ⁴⁰ Wiesel, in: Schwencke, Erinnerung, 1986, S. 46.
- ⁴¹ Wiesel, Nacht, 1996, S. 96.
- ⁴² Ebd. S. 98.
- ⁴³ Ebd. 91–94.

- ⁴⁴ Ebd. 70.
- ⁴⁵ Wiesel, Chassidische Feier (1972), 1988.
- ⁴⁶ Wiesel, Adam oder das Geheimnis des Anfangs (1975), 1987.
- ⁴⁷ Wiesel, Die Weisheit des Talmud, 1992, S. 129 ff., 141 ff., 179 ff.
- ⁴⁸ Wiesel, Chassidische Feier, S. 110 ff., 156 f., 173, 224 ff..
- ⁴⁹ Wiesel, Chassidische Feier, S. 115.
- ⁵⁰ Wiesel, Der Bettler von Jerusalem (1968), Frankfurt 1987, S. 116.
- ⁵¹ Wiesel, Bettler, 97.
- ⁵² Wiesel, in: Schwencke, Erinnerung, 118.
- ⁵³ Ebd. 119.
- ⁵⁴ Fuchs, G.: Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage, 1996; vgl. auch den Vortrag von Bischof M. Scheuer im Rahmen dieser Tagung.
- ⁵⁵ Steins: Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, 2000.

Literatur:

1. Banon D.: Kritik und Tradition. Jüdische und christliche Lektüre der Bibel, in: Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums, 52: 23–39, 1996.
2. Boschki R.: Der Schrei. Gott und Mensch im Werk von Elie Wiesel, Mainz ²1995.
3. Brocke M., Jochum H. (Hrsg.): Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, München (und neuere Auflagen) 1982.
4. Ego B.: Israels Not und Gottes Klage. Zu einem Theologumenon der rabbinischen Literatur, in: Jahrbuch für biblische Theologie 16: 91–108, 2001.
5. Fuchs G. (Hrsg.): Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage, Frankfurt 1996.
6. Fuchs O.: Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982.
7. Fuchs O.: Klage. Eine vergessene Gebetsform, in: Becker, Hans Jakob u. a. (Hrsg.): Im Angesicht des Todes (Pietas Liturgica 3/4), St. Ottilien 939–1024, 1987.
8. Jahrbuch für biblische Theologie, Themenband: „Klage“ Band 16, 2001.
9. Janowski B.: Das verborgene Angesicht Gottes. Psalm 13 als Muster eines Klage- lieds des einzelnen, in: Jahrbuch für biblische Theologie 16: 25–54, 2001.
10. Kuhn P.: Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch), Leiden 1978.
11. Laytner A.: Arguing with God. A Jewish Tradition, Northvale (New Jersey, USA), 1990.
12. Limbeck M.: Die Klage – eine verschwundene Gebetsgattung, in: Theologische Quartalsschrift 157: 3–16, 1977.
13. Maier J., Schäfer P.: Kleines Lexikon des Judentums, Stuttgart ²1987.
14. Newman, L. I. (Hrsg.): The Hasidic Anthology. Tales and Teachings of the Hasidim (1934), New York, 1963.
15. Petuchowski J. J.: Wie unsere Meister die Schrift erklären, Freiburg/Basel/Wien 1982.
16. Petzel P.: Kommentar – Signifikante Denkform im Judentum, in: Orientierung 65 Heft 3–5: 3 Teile, 33–36, 38–42, 50–53, 2001.
17. Schmidt W. H.: Jeremias Konfessionen, in: Jahrbuch für biblische Theologie 16: 3–24, 2001.

18. Schoeps J. H. (Hrsg.): Neues Lexikon des Judentums, Gütersloh 2000.
19. Scholem G.: Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, in ders.: Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt/M. 90–120, 1970.
20. Scholem G.: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (1957), Frankfurt/M 1980.
21. Schwencke O. (Hrsg.): Erinnerung als Gegenwart. Elie Wiesel in Loccum, Loccum 1987.
22. Steiner G.: Von realer Gegenwart, München, Wien 1990.
23. Steins G. (Hrsg.): Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000.
24. Stemberger G.: Der Talmud, Einführung – Texte – Erläuterungen, München 1987.
25. Stemberger G.: Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, München 1989.
26. Stemberger G.: Vollkommener Text in vollkommener Sprache. Zum rabbinischen Schriftverständnis, in: Jahrbuch für biblische Theologie, 12: 53–66, 1997; erschienen 1998
27. Wiesel E.: Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Brüderliche Urgestalten, Freiburg/Basel/Wien, 1987.
28. Wiesel E.: Der Bettler von Jerusalem (Roman, 1968), Frankfurt 1987.
29. Wiesel E.: Chassidische Feier. Geschichten und Legenden, Freiburg/Basel/Wien 1988.
30. Wiesel E.: Gezeiten des Schweigens (Roman, 1962), Freiburg/Basel/Wien 1987.
31. Wiesel E.: Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis (Autobiographie 1962), Freiburg/Basel/Wien 1996.
32. Wiesel E.: Die Weisheit des Talmud. Geschichten und Portraits, Freiburg/Basel/Wien 1992.
33. Wolmuth J.: Jüdische Hermeneutik, in: Jahrbuch für biblische Theologie, 12: 193–220, 1997 erschienen 1998.