

Raymond Pelly | Wellington (NZ)

Dr. theol., anglikanischer Priester, „pilgerte“ zwischen 1995 und 2008 zu den Vernichtungslagern der Nationalsozialisten

raymond.pelly@icloud.com

Pilger an unheiligen Orten¹

Anfänge

Mein Pilgerweg „an unheilige Orte“² begann in der Bibliothek der Universität von Cambridge in den frühen 1970er Jahren. Zufällig fiel mir ein Buch über den Frankfurter Auschwitz-Prozess von 1963/64 in die Hände.³ Mit zunehmendem Schrecken las ich Augenzeugenberichte, die unter anderem davon erzählten, wie Kleinkinder, alle Juden, abgestochen oder lebendig ins Feuer geworfen wurden. Wovon Elie Wiesel in *Die Nacht*⁴ gesprochen hatte, trat mir hier in allen Details vor Augen. All das ist zu meiner Lebzeit passiert, der ich 1938 geboren wurde. Fragen bedrängten mich: Wie konnte es zu dieser Barbarei kommen? Könnte das noch einmal passieren? Was bedeutet das für mich als Priester und Theologen?

Ein weiterer Meilenstein auf meinem Pilgerweg war der Artikel „Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens“ von Johann Baptist Metz aus dem Jahr 1972.⁵ Es war ein prophetischer Aufruf an Deutschland, sein eigenes Land, sich den Schrecken der Vergangenheit, die der Auschwitz-Prozess ans Licht brachte, zu stellen und an einer menschlichen und freien Gesellschaft zu arbeiten, die einen Beitrag für ein Europa der Zukunft zu leisten hat. Nach Metz kann man Auschwitz nur dann wirklich sehen, wenn man von der ‚gefährlichen Erinnerung‘ an das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi, ausgeht. Diese lebendige Erinnerung (*anámnesis*) Jesu ermöglicht uns, nicht nur die Vergangenheit so wahrzunehmen, wie sie wirklich war; sie wendet sich auch gegen das schlichte Vergessen (*amnesia*) in einer technokratischen Gesellschaft, die allzu leicht vergangenes und gegenwärti-

1 Übersetzung: Bernhard Knorn SJ, Bearbeitung: Christoph Benke.

2 R. Pelly, *Pilgrim to Unholy Places. Christians and Jews Re-Visit the Holocaust*. Bern 2017.

3 B. Naumann, *Auschwitz. Bericht über die Strafsache gegen Mulka und andere vor dem Schwurgericht Frankfurt*. Frankfurt/M. 1965.

4 E. Wiesel, *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis*. Übers. von C. Meyer-Clason. Freiburg i. Br. 2013.

5 J. B. Metz, *Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens*, in: *Conc(D)* 8 (1972), 399–407.

ges Leiden vergisst. Das Ziel von Metz' Aufruf war jedoch Hoffnung: die Auferstehung, verstanden als einem Volk von Gott gegebene Möglichkeit, die Gräben zuzuschütten und sich selbst in Gerechtigkeit, Frieden und auf Zukunftsfähigkeit hin zu erneuern.

Diese Verbindung von christozentrischem Geschichtsrealismus und Hoffnung für die Gesellschaft hatte sich mir eingeprägt. Im Jahre 1995 ergab sich eine Gelegenheit, die ‚unheiligen Orte‘ des Holocaust und andere Stätten, die damit in Verbindung stehen, zu besuchen. Ich begann mit Auschwitz und Dachau. In den folgenden Jahren besuchte ich viele solcher Orte in Deutschland, Polen und der Ukraine. In meinem Pilgerbuch berichte ich davon.⁶ Ich nenne diese Besuche ‚Pilgerreisen‘, weil in ihnen Verschiedenes zusammenkommt: nicht nur akademische Büchergelehrtheit über den Holocaust, sondern ein Ausgesetztsein gegenüber der harten Realität dessen, was wirklich *stattgefunden* hatte. Ich nenne dies ‚die Schreie hören‘. Zur selben Zeit lebte ich jedoch auch jeweils länger in religiösen Gemeinschaften des Gebets, wie ich es im Pilgerbuch beschreibe: „Wenn der ehrwürdige Begriff des Pilgerns an heilige Orte glaubwürdig bleiben soll, (...) muss er auch unheilige Orte einbeziehen. Um dem Gott der Geschichte treu zu bleiben, musste ich jene Orte besuchen, an denen die Zeitgeschichte wirklich errungen wurde. Ich fragte mich: Hat die erlösende Gegenwart Gottes irgendeine Bedeutung angesichts der Schrecken des zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhunderts, insbesondere angesichts des Holocaust?

Bei diesen ersten Besuchen entdeckte ich zwei Dinge, die mein Projekt von Anfang an prägen sollten. Zuerst brauchte ich, um auf diesem trostlosen, unwirtlichen Grund überhaupt überleben zu können, einen Ort, auf dem ich stehen konnte: nicht nur einen ‚Standpunkt‘, sondern echte Orte, an denen ich auf meinem Pilgerweg geistliche Nahrung und Gastfreundschaft (auf dem Grund des Evangeliums) finden konnte. Ein glücklicher Zufall wollte es, dass ich einen solchen Ort im neuen Karmel von Auschwitz fand – nicht im alten, der so viel Anstoß erregt hatte.⁷ In den Jahren ab 1995 entdeckte ich zu meiner Erleichterung und Freude die Gemeinschaften der Karmel in Dachau, Berlin, Birkenwerder und Weimar sowie die Franziskanerinnen in Esterwegen im Emsland.

Sodann begann ich mit der bedrückenden Erfahrung meiner Besuche an den Schreckensorten Tagebuch zu schreiben. Ich versuchte, die materiellen Reste dieser unheiligen Orte sowie die Eindrücke, die mich überwältigten, zu skizzieren. Eher mein Herz als meine Hand schrieb diese Tagebücher. Nur dann, wenn das Tagebuch vollständig war, versuchte ich, eine theologische, geistliche, ethische Reflexion über meine ‚Pilgererfahrung‘ zu verfassen. Einen Eindruck von diesen beiden Arten zu schreiben gibt der Tagebucheintrag vom 19. August 1995: ‚Vielleicht dann, wenn Theologen lernen zu weinen, mit einem gebrochenen Herzen

6 R. Pelly, *Pilgrim*, 35–83 [s. Anm. 2].

7 Vgl. C. Rittner u.a. (Hrsg.), *Memory Offended: The Auschwitz Convent Controversy*. New York 1991.

zu beten, mit ihren Füßen zu denken, gelangen wir zu einer ‚Pilgertheologie‘, die mit den Wirklichkeiten unserer Zeit ringt.“⁸

Weil die Opfer des Holocaust Juden waren, wurde mir auch klar, dass eine Reflexion eines christlichen Theologen darüber nur im Dialog mit Jüdinnen und Juden möglich ist, die über dasselbe Thema schreiben. So dachte ich darüber nach, welches die wichtigen Themen in einem solchen Dialog wären.

Definition

Dies war die Intuition, die mich als Pilger an unheilige Orte führte: An diesem Punkt unserer Geschichte müssen wir die Schreie der Opfer hören lernen, bevor wir die Stimme Gottes hören und sein Angesicht sehen. Dabei blicken wir auf Christus, der unsere Taubheit heilen, unsere Sicht wiederherstellen und uns wieder der Stimme geben kann. Er gibt uns die nötige ‚Mündigkeit‘ (Eph 4,13 f.; vgl. 4,7), uns dem ganzen Schrecken des Erlebten zu stellen und darüber zu sprechen. Er heilt uns, und damit werden wir uns dann auch der heiligen Gegenwart Gottes, besonders an unheiligen Orten, an den Gräbern der Opfer, bewusst. Könnten dies aus der Perspektive von Christi Leben, Tod und Auferstehung dann auch heilige Orte sein, an denen neues Leben beginnt? Möglicherweise, so dachte ich, war das Grab Jesu eine Pilgerstätte, an der man den ursprünglichen Ostergruß austauschte: ‚Der Herr ist auferstanden! – Er ist wahrhaft auferstanden!‘

In diesem Licht versuchte ich, die traditionelle christliche Wallfahrtspraxis zu bergen. Sie ist wesentlich eine Herzensangelegenheit: ‚das Herz pilgert‘, eine innere Reise, die bei ihrer starken Betonung der Innerlichkeit die äußere Reise braucht, um jene wirklich werden zu lassen.⁹ Ihre drei Kernelemente sind: Trennung von allem, was den Zugang zu Gott behindert; inniges Verlangen nach der ‚neuen Welt‘ von Gottes Liebe; und eine Umkehr, die anzeigt, dass die Trennung sowie das Verlangen von Herzen kommen und das Lebens ändern sollen – mit anderen Worten ein Eingeständnis, dass Gottesschau ein reines Herz erfordert: „Selig, die rein sind im Herzen; denn sie werden Gott schauen“ (Mt 5,8). Davon ausgehend kam ich zu einer Arbeitsdefinition: Ein(e) Pilger(in) an unheiligen Orten hat ein offenes Herz, entäußert sich, ist verletzlich, aufnahme- und gesprächsbereit.

Zwei biblische Schlüsseltexte halfen mir, diese Definition zu formulieren. Der eine Bibeltext war Gen 4,1–16: Kains Mord an seinem Bruder Abel. Grundlegend war für mich, dass Gott zu Kain sagt: „Das Blut deines Bruders erhebt seine Stimme und schreit zu mir vom Erdboden.“ Als ich über die Stätten unaussprechlichen menschlichen Leids ging, spürte ich, wie Gott mich rief, ‚die Schreie der Opfer zu hören‘ – nicht so, als ob ich Stimmen hörte, sondern als ‚lebendiges Ge-

⁸ R. Pelly, *Pilgrim*, 13 f. [s. Anm. 2].

⁹ Vgl. B. Ward, *Pilgrimage of the Heart*. Oxford 2001.

gedächtnis' (*anámnesis*) von Menschen, die jetzt tot sind, aber dennoch darauf bestehen, dass wir ‚hören‘, was sie uns zu sagen haben.

Der andere Text war Phil 2,5–11, interpretiert im Licht von Ex 3,7 f. (vgl. Ex 2,23–25), wo es heißt, „Der Herr sprach: Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihre laute Klage (...) gehört. Ich kenne sein Leid. Ich bin herabgestiegen, um es der Hand der Ägypter zu entreißen.“ Dieser Weg Gottes nach unten, sich selbst einzusetzen, dieses barmherzige Hinabsteigen, findet sich, so meine ich, in der Selbstentäußerung (*kenosis*) Christi in Phil 2 wieder. Ganz anders als im Machtgestus eines mythologischen ‚Gottes‘ nimmt Jesus die Form eines Sklaven an, einen selbsterniedrigenden Gehorsam, der ihn ganz menschlich werden lässt und ihn zur selben Zeit noch vollkommener mit dem Gott vereint, der den Schrei seines Volkes hört und hinabsteigt, um es zu retten. Dies gipfelte in seinem Tod an einem Kreuz, in seiner Solidarität mit (und seinem barmherzigen Dienst an) der leidenden Menschheit. Theologisch gesehen war dies die Erfüllung der herabsteigenden oder kenotischen *missio Dei*.

Ich lese diesen Text mit Dietrich Bonhoeffers Worten im Gedächtnis: Ein Theologe zu sein erfordert, ‚sein Leben und seinen Ruf zu riskieren‘. So stellte sich mir die Frage, was ich als privilegierter, gebildeter Mensch aufgeben muss: Meinungen, Sprache, Vorurteile, Unwissen, Status ..., bevor ich beginnen kann, mich dem ganzen Schrecken, der Wirklichkeit des Holocaust zu stellen. Auf diesem Weg an unheilige Orte muss ein(e) Pilger(in) ein kenotischer Mensch werden, der in gewisser Weise Christus nachfolgt.

Sackgasse

Die Schreie der jüdischen Opfer zu ‚hören‘ ist jedoch nicht einfach. Das lässt sich auf vielfache Weise erläutern. Zum Beispiel kann man mit den Worten von Jürgen Habermas sagen, das Ziel des Pilgerns sei, ‚eine tiefere Schicht der Solidarität mit jenen, die menschliche Gestalt haben‘, zu erreichen. Dies könnte eine Weise sein, mein Projekt, die ‚Schreie zu hören‘, zu verstehen. J. Habermas jedoch bezweifelt, ob das möglich ist: „Hier [in Auschwitz] ist etwas geschehen, was bis dahin niemand auch nur für möglich halten konnte. Hier ist an eine tiefe Schicht der Solidarität zwischen allem, was Menschenantlitz trägt, gerührt worden; die Integrität dieser Tiefenschicht hatte man bis dahin – trotz aller naturwüchsigen Bestialitäten der Weltgeschichte – unbesehen unterstellt. (...) Auschwitz hat die Bedingungen für die Kontinuierung geschichtlicher Lebenszusammenhänge verändert.“¹⁰

10 J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung* (Kleine politische Schriften; 6). Frankfurt/M. 1987, 163.

Mit anderen Worten wurden in Auschwitz unsere menschlichen Verknüpfungen, die wir für gegeben hielten, unsere gemeinsame Menschlichkeit, ganz bewusst und systematisch gebrochen. Wir sehen dies an Symbolen, die zeigen, was mit ‚geteilter Menschlichkeit‘ gemeint ist: das Band zwischen Mutter und Kind, die Muttergottes oder die Pietà, die mütterliche Annahme des gekreuzigten Christus. Ein Bild, das ich im Vernichtungslager Sobibor aufnahm, zeigt ein Kind, das von der Brust seiner Mutter gerissen wird – sie auf dem Weg in die Gaskammer und das Kind weiß Gott wohin.

Dietrich Bonhoeffer sah das jüdische Volk in der Hand von all dem Bösen als „Brüder [und Schwestern] Jesu Christi“¹¹ und fügte hinzu: „In Christus sehen wir Gott in der Gestalt des ärmsten unserer Brüder“¹² und Schwestern. Die Frage bleibt jedoch drängend: Lässt uns das ‚Hören‘ oder ‚Sehen‘ des/der Pilgers/Pilgerin (oder irgendjemandes anderen) durch die Ohren und Augen des gekreuzigten, sich selbst entäußernden Christus wirklich die Schreie der Opfer hören? Oder ist der Graben zwischen den Schreckenserfahrungen des jüdischen Holocaust und der christlichen Theologie und Tradition zu breit, als dass ein solches ‚Hören‘ überhaupt möglich wird? In diesem Zusammenhang stellte Irving Greenberg 1974 für jede Art von Rede über den Holocaust eine Bedingung auf: „Man soll keine Aussage treffen, sei sie theologisch oder nicht, die im Angesicht der brennenden Kinder nicht glaubwürdig ist.“¹³

Dialog

Sind wir hier also in eine Sackgasse geraten? Doch, meine ich, genau hier, in dieser Art von Selbst-Erniedrigung, kann wirklicher Dialog beginnen: in Gesprächen, bei denen alle Teilnehmer(innen) auf dem Grund ihrer Glaubensüberzeugungen und Einbindungen stehen und es immer möglich ist, dass sich im Gesprächsverlauf etwas ganz Neues ergibt. Wir Christ(inn)en müssen damit beginnen, die Fragen, die unsere jüdischen Gesprächspartner(innen) uns zum Holocaust stellen, zu hören (und zu erwägen). Zwei Beispiele dafür sollen genügen.

In seinem Gedicht *Nah, im Aortenbogen* lotet der rumänische jüdische Dichter Paul Celan, der seine Eltern im Holocaust verlor, die Tiefen des Schmerzes, den (wahrscheinlich) nur ein Jude angesichts des Holocaust spüren kann, aus. Doch kann eben diese Tiefe des Schmerzes, sobald sie ‚aus der Höhe‘ berührt wird, zu starker, zukunftschaftender Energie werden. Es ist eine eigenartige Verknüpfung von Physiologie und Theologie:

11 D. Bonhoeffer, *Ethik* (DBW; 6). Hrsg. v. I. Tödt u. a. München 1992, 130.

12 Ebd., 253.

13 I. Greenberg, *Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust*, in: E. Fleischner (Ed.), *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust*. New York 1977, 7–55, hier: 23. „No statement, theological or otherwise, should be made that would not be credible in the presence of the burning children.“

Nah, im Aortenbogen,
im Hellblut:
das Hellwort.

Mutter Rahel
weint nicht mehr.
Rübergetragen
alles Geweinte.

Still, in den Kranzarterien,
unumschnürt:
Ziw, jenes Licht.¹⁴

Celan lädt uns im Gedicht ein, die Dinge in zweifacher Perspektive zu sehen: in der des Todes und der des Lebens. Welche Verbindung besteht zwischen diesen beiden? Nach John Felstiner könnte es beim Schreiben des Gedichts „deutlich zwischen der technischen Welt der lebenswichtigen Organe und der spirituellen Welt gefunkt haben“.¹⁵ Dies ist auf Celans Lektüre zu jener Zeit zurückzuführen: Er las *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* von Gershom Scholem sowie während eines Aufenthalts in einer Pariser Klinik ein Handbuch zur menschlichen Physiologie. Darin gibt es einen Abschnitt über das Herz, wo der Text bei der Beschreibung der Kranzarterien von „hellrotem Blut“ im Aortenbogen spricht. Es findet sich dort auch eine Anleitung, wie eine Wunde zu „umschnüren“ ist.

Der Dichter sprang im Geist – vermittelt über die Idee der ‚Helle‘ – zu einer Passage in G. Scholems Buch, an der dieser die *Schechinah*, die Gegenwart Gottes, als weiblich beschreibt, als einen „überirdischen Lichtglanz“ und konkret erkennbar in Jeremias Bild der Rahel, die als Mutter „über ihre Kinder, die ins Exil ziehen, weint“.¹⁶ Auf diese Seite von G. Scholems Buch schrieb Celan die erste Fassung seines Gedichts.¹⁷ Die Verbindung, die Paul Celan uns anbietet, liegt in der Person Rahels: zwischen der Stimme, die der göttlichen Nähe entspringt (das Hellwort) und dem lebendigen, schlagenden, schmerz erfüllten menschlichen Herzen (das Hellblut). Paradox klingt jedoch der Vers „Mutter Rahel weint nicht mehr“. Warum nicht mehr? Die Idee scheint darin zu bestehen, dass „alles Geweinte“ von einer Generation zur nächsten „rübergetragen“ wird und die Überlebenden dadurch der Ort werden, wo Zuversicht und Hoffnung zu finden sind. Die letzte Strophe

14 P. Celan, *Fadensonnen*. Bd. 1 (Werke. Abt. 1; 8). Hrsg. von R. Bücher. Berlin 1991, 100.

15 Vgl. auch zum Folgenden J. Felstiner, *Paul Celan. Eine Biographie*. Übers. v. H. Fliessbach. München 1997, 305–310.

16 G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*. Zürich 1962, 140.

17 Vgl. A. Schöne, *Erinnerung an Paul Celan*, in: Orden Pour le Mérite für Wissenschaften und Künste: Reden und Gedenkworte 33 (2005), 13–19, hier: 18 f. (Anm. 8). [Anm. des Übers.].

spricht von der Zuversicht, die aufsteigen kann. Ausschlaggebend ist, dass die Umschnürung des Schmerzes im Herzen gelöst wird. Wenn die Umschnürung gelöst wird, kann das helle Blut im Aortenbogen, durch den Schmerz gereinigt und leidenschaftlich gemacht, als entsprechend große – oder sogar noch größere – Leidenschaft für das Leben weiterströmen. Der Grund dafür ist eine Erleuchtung, eine Inspiration: „das Hellwort“. Das Wort lautet *Ziw*, hebräisch für ‚Glanz‘. In der „Stille“, mit der die Strophe beginnt, ist es „*Ziw, jenes Licht*“, das das Herz berührt.

Welches Licht ist das also? Die Antwort findet sich in Scholems Bemerkungen zum *Ziw* im Kapitel zur Schechina. Celan las und unterstrich dort die Passage, Gottes Gegenwart könne sich in der Welt „in einem überirdischen Lichtglanz manifestieren – von einem solchen Licht (*Ziw*) der *Schechinah* ist [in der Kabbala] oft die Rede.“¹⁸ In einem wunderbar lebenspendenden Zusammenwirken werden das „Hellblut“ und das „Hellwort“ befreit, „unumschnürt“, und das eine erhellt und belebt das andere. Wie das Chaos zu Beginn der Schöpfung, als alles „wüst und wirr“ war und Gott sprach: „Es werde Licht“ (Gen 1,1–3), so eröffnen sich jetzt, in und nach Auschwitz, immer wenn *Ziw*, das Lichtwort, gesprochen und zu Herzen genommen ist, neue Lebensmöglichkeiten und Kreativität.

Den Christ(inn)en stellen sich mit alldem eindringliche und tiefe Fragen: Haben wir in unserer Rede von Christi Tod und Auferstehung dieselbe Gefühlstiefe, die eine Jüdin bzw. ein Jude angesichts von Auschwitz haben dürfte? Wird unser Herz im selben Maß vom ‚Lichtwort‘ der Auferstehung berührt und befreit wie ein(e) trauernde(r) Holocaust-Überlebende(r) (oder ihre/seine Nachfahren), die/der vom Schöpfungswort „Es werde Licht“ zu Herzen gerührt ist? Es stellt sich ferner das Problem des historischen Bezugs: Worauf in unserer Zeitgeschichte bezieht sich das Evangelium von Leben, Tod und Auferstehung Christi? Oder ist es lediglich eine Reihe frommer Abstraktionen, die sich wie ein Kreisel um sich selbst drehen, ohne jemanden oder etwas anzutreiben? In dieser Situation könnte eine erneuerte Praxis des Pilgerns, und zwar *an unheilige Orte* – beginnend mit Auschwitz –, dem christlichen Glauben und seiner Praxis die fehlende Bedeutung und Leidenschaft zurückgeben.

Anerkennung

Ich möchte noch ein Beispiel anführen. Es handelt von einer gewissen Frau Zucker, die am 22. August 1944 aus dem Lodzer Ghetto in Auschwitz-Birkenau ankam. Ihre Tochter Esther Geizhals-Zucker, die mit damals knapp fünfzehn Jahren den Holocaust überlebte, erzählt folgende Geschichte:

„Ich kam am 22. August 1944 nach Auschwitz. Ich war zusammen mit meiner Mutter, meinem Bruder, meinem Vater, meiner Tante, meinem Onkel und meinem Cou-

18 G. Scholem, *Mystische Gestalt*, 143 [s. Anm. 16].

sin. Im selben Waggon wie wir war ein Nachbar, der ein vierjähriges Kind bei sich hatte; seine Frau war im Ghetto gestorben.

In Auschwitz stiegen wir aus dem Zug, und sie [die Deutschen] sonderten die Männer gleich aus. Frauen und Kinder standen auf der einen Seite, die Männer auf der anderen. Als wir aus dem Zug ausstiegen und die Männer von uns getrennt wurden, blieb dieses kleine Mädchen, das Kind unseres Nachbarn, ganz allein. Meine Mutter (sie war ein Engel) ging zu ihm und sagte: ‚Machen Sie sich keine Sorgen, ich kümmere mich um das Kind.‘ Sie nahm das Kind an der Hand und ließ es nicht mehr los. Das Kind war allein, und meine Mutter wollte es nicht allein stehenlassen.

Alles ging sehr schnell. Als Mengele kam, begann er mit der Selektion. Meine Tante mit ihrem kleinen Jungen stand vorn, dann meine Mutter mit dem kleinen Mädchen an der Hand und mein Bruder, und ich war die letzte. Meine Tante und ihr Sohn wurden nach links beordert, und als er meine Mutter fragte, ob das kleine Mädchen ihr Kind sei, und sie nickte, schickte er sie nach links. Da mein Bruder damals erst zwölf war, schickte er ihn auch nach links; mich winkte er nach rechts.

Ich begriff, daß meine Mutter auf der anderen Seite war, und wollte zu ihr laufen, ich wollte bei ihr sein. Eine Jüdin, die dort arbeitete, fing mich in der Mitte ab und sagte auf Polnisch: ‚Wag es nicht, dich von hier wegzurühren!‘ Sie wußte, daß ich in die Gaskammer kommen würde, wenn ich auf der anderen Seite stünde. Und sie wollte mich nicht loslassen.

Das war das letzte Mal, daß ich meine Mutter gesehen habe. Sie ging mit dem Kind des Nachbarn. Wenn wir von Helden sprechen, wohlgemerkt, das war eine Heldin: eine Frau, die ein vierjähriges Kind nicht alleinlassen wollte.“¹⁹

Bei dieser Geschichte bleiben mir immer die Worte im Hals stecken. In diesem spontanen, tapferen Handeln dieser Frau können wir durchaus etwas von Gottes Heiligkeit erkennen. Es gibt viele solcher Geschichten von Juden und Christen. Wenn wir über die in menschlichen Taten sichtbare Heiligkeit Gottes sprechen, gibt es kein Vergleichen, nur wechselseitige Anerkennung: nicht so, als ob das Jüdische mehr wert wäre als das Christliche oder umgekehrt, sondern eine Anerkennung, die weitherzig die Realität wahrnimmt. So spricht der eine Glaube zum anderen Glauben (vgl. Röm 1,17).

Wäre Jesus, so können wir uns vorstellen, Frau Zucker begegnet, hätten sie sich sicher gegenseitig anerkannt. Sie war eine der ‚Brüder und Schwestern Jesu Christi‘, von denen Bonhoeffer sprach. Paulus sah sich als ‚Erstgeborener unter vielen Brüdern und Schwestern‘ (Röm 8,29). Diese Familie, so wissen wir seit Auschwitz, hat viele Glieder, die sich nicht als Christ(inn)en verstehen. Wir könnten auch von

19 Transkript eines Interviews von Debórah Dwork mit Esther Geizhals-Zucker im November 1985, in: D. Dwork, *Kinder mit dem gelben Stern, Europa 1933–1945*. Übers. v. G. Krüger-Wirrer. München 1994, 215.

einem nun möglichen Dialog von Auschwitz und Golgotha sprechen: Sie stehen in einem analogen Verhältnis miteinander und sind nicht entgegengesetzt. Das bedeutet nicht, das eine ins andere aufzuheben, sondern in beidem ein Zeugnis für Gottes Bundesliebe zu sehen, die – sei es angesichts des Kreuzes oder der Gaskammern – unerschöpflich ist. Auf dieser Grundlage kann ein Dialog in gegenseitigem Respekt, der einen Sinn für die historische Wirklichkeit hat, beginnen.

Gebet

Zuvor sprach ich von meinen Aufenthalten im Karmel und in anderen Klöstern. Welche Bedeutung hatten sie? Zunächst waren es einfach Zeiten, in denen ich mich vom Schock dessen, was ich eben erlebt hatte, erholte. Doch halfen mir die tiefe Stille einer kontemplativen Gemeinschaft und die Gelegenheit zu Gesprächen mit Schwestern, die eine große Weisheit und Menschlichkeit ausstrahlten, auch, mit dem Aufschreiben von dem zu beginnen, was einmal mein Pilgerbuch werden sollte.

Doch darum soll es jetzt nicht gehen. Ich möchte vielmehr kurz die Bedeutung des täglichen Psalmengebets und der Eucharistiefeier für die Zeit nach Deutschlands Abstieg in die Grausamkeit des Dritten Reichs von 1933 bis 1945 in den Blick nehmen. Im traditionell siebenfachen Gebetsrhythmus²⁰ einer Karmel-Gemeinschaft, der aus dem Stundengebet und der Eucharistie besteht, bilden die Psalmen die Grundlage. Sie werden aus dem Herzen gesungen und nicht einfach gesprochen oder studiert. Dessen tiefe Bedeutung kommt gut in einem neuen Werk von Rowan Williams über Augustinus zum Ausdruck.²¹ In einem Kapitel mit dem Titel „Eine Christologie der Demut“ (*A Christology of Humility*) zum siebten Buch der *Konfessionen* schreibt Williams: „Der christliche Glaube ist nicht ohne Demut zu verstehen, da wir Christus selbst nur dann begegnen können, wenn wir uns auf das Niveau erniedrigen, in dem zu leben er selbst gewählt hat: das Niveau der geschlagenen und verwundeten Menschheit (conf. VII,18; 24). (...) Demut bedeutet – um mit den Psalmen zu sprechen –, uns die Sprache des Zweifels, beinahe von Verzweiflung, von Umkehr und einsamem Leiden zu eigen zu machen, aber auch die des Lobpreises und der Danksagung. Es ist die Annahme jener menschlichen Situation, die Christus in seiner Menschwerdung angenommen hat.“

Williams fährt fort: „Wenn wir wirklich die Identität des Psalmisten mit seinem Beispiel für menschliches Leiden und Ringen annehmen, nehmen wir die Identität Christi an, der sich eben diese Worte zu eigen machte; und so sind uns die Worte zu sprechen gegeben, die Christus zum Vater spricht, weil die Menschlichkeit und Liebe, der Grund für seine Annahme unserer Situation, der Ausdruck der ewigen

20 Vgl. Ps 119,164a: „Siebenmal am Tag singe ich dein Lob“.

21 R. Williams, *On Augustine*. London 2016. Die drei folgenden Zitate: ebd., 30.

Liebe ist, die ihn mit dem Vater verbindet.“ Weiter schreibt er: „Was die Psalmen so besonders macht (...), ist, dass ihr Gesang ganz einfach (...) eine Aneignung des Lebens Christi in Zeit und Ewigkeit ist. (...) Von daher offenbart sich die Kirche als die Gemeinschaft, in der die Menschheit frei aussprechen darf, was sie kennzeichnet, also Scheitern und Schmerz, damit sie im vollen Sinn dazu werden kann, wozu sie geschaffen ist: das vielfältige Echo der Antwort des Wortes zum Vater. ‚Höre etwas, das in der Person Christi gesprochen ist, nicht so, als ob es nichts mit dir zu tun hätte, der du Glied des Leibes Christi bist‘ (en. Ps. 143,1).“

In dieser Art von Theologie, so wage ich zu sagen, verbindet sich die Spiritualität des Pilgers bzw. der Pilgerin, der/die zu unheiligen Orten wallfahrtet, mit jener der Schwestern, die an oder bei unheiligen Orten (wie Auschwitz, Dachau, Plötzensee, Buchenwald, Esterwegen ...) leben. Gemeinsam singen wir die Psalmen *in persona Christi* und nehmen uns dabei den Schrecken der Orte, an denen wir uns befinden, zu Herzen. So wird Liturgie ortsspezifisch. Wir machen dies jedoch nur eucharistisch – und können es nicht anders tun: ‚in-mit-durch‘ Christi ewige Selbsthingabe. Einerseits leben wir vom kenotischen, sich selbst erniedrigenden Christus (Phil 2), der uns möglich macht, uns den ganzen Schrecken der Schoah vor Augen zu führen und zu Herzen zu nehmen. Andererseits sind wir auch dem Christus verpflichtet, in dessen Antlitz wir die Herrlichkeit des Gottes sehen, der sprach: „Aus Finsternis soll Licht aufleuchten!“ Durch ihn haben wir Zugang zum ‚Trotzdem‘ der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit, das der von den Schrecken verängstigten Menschheit Zukunft verheißt (2 Kor 4,6). Es gehört daher zum Wesen des Lebens in Ordensgelüben, die „Leiden der gegenwärtigen Zeit“ (Röm 8,18) durch Christus und im Geist dem Vater darzubringen – damit sie Heilung finden und sich so ihr Hoffnungspotenzial verwirklicht.

Man könnte noch weiter ausführen, wie sich dies in zukunftsorientierte Strategien übersetzen ließe. Ich möchte jedoch mit einem weiteren Gedicht von Paul Celan schließen:

Einmal,
da hörte ich ihn,
da wusch er die Welt,
ungesehn, nachtlang,
wirklich.

Eins und Unendlich,
vernichtet,
ichten.

Licht war. Rettung.²²

Ich lese dieses Gedicht als Bild für Gott, der unsere von Blut und Tränen getränkte Welt wäscht und rein macht. „Ichten“ ist dabei die Wiedergewinnung des göttlichen Ichs oder seiner Handlungsfähigkeit, wobei sich „ichten“ auf „Licht“ reimt.²³ Nacht für Nacht, Tag für Tag sind die Reinigungsmittel Christi Leben, Kreuz und Auferstehung; oder, wie an einem Strand, der Wechsel von Ebbe und Flut, der den Sand immer wieder glättet und ihm seine ursprüngliche Schönheit gibt. So sehe ich – bei allem Respekt – die Karmelitinnen als Putzfrauen mit ihren Eimern und Besen und ihrer endlosen Aufgabe, unsere Welt von den Erinnerungen und Dämonen, die in uns spuken, zu reinigen und sie damit für die Menschheit sicher und bewohnbar zu machen.

In der Spiritualität des Karmels ist auch die Gestalt Mariens, der Mutter Gottes, von zentraler Bedeutung. Könnte uns in der Madonna mit Kind und in der Pietà die Vision einer wiederhergestellten Menschheit aufscheinen – wenn wir auf das Band von Mutter und Kind, von Gottes Liebe und der leidenden Menschheit blicken, das im Holocaust so willentlich und grausam gebrochen wurde?

22 P. Celan, *Atemwende*. Bd. 1 (Werke. Abt. 1; 7). Hrsg. v. R. Bücher. Frankfurt/M. 1990, 107.

23 Zur Deutung des Wortes „ichten“ im Kontext der deutschen Mystik vgl. E. Hense, *Paul Celan. Im Gespräch mit Meister Eckhart und Hermann von Fritslar*, in: *GuL* 61 (1988), 403–416, hier: 411–416. ‚Ichten‘ bedeutet im Mittelhochdeutschen ‚zu etwas machen‘, (von Gott) ‚transformiert werden‘. Es ist das Gegenteil von ‚[ver]nichten‘ [Anm. des Übers.].



Mieczysław Welter
Verzweifelte Mutter mit ihrem Kind

Skulptur auf dem Gelände der Gedenk-
stätte Sobibór (Einweihung 1965)
© Raymond Pelly, 2001