Flucht und Heimat

Predigt bei der ökumenischen Wortgottesfeier im Rahmen der Gedenk- und Befreiungsfeiern 2018 in der KZ-Gedenkstätte Mauthausen

6. Mai 2018, KZ-Gedenkstätte Mauthausen

Es gibt kein richtiges Leben im Falschen

Im Jahr 1944 formulierte Theodor W. Adorno: „Noch der Baum der blüht, lügt in dem Augenblick, in welchem man sein Blühen ohne den Schatten des Entsetzens wahrnimmt; noch das unschuldige Wie schön wird zur Schmach des Daseins, das anders ist, und es ist keine Schönheit und kein Trost mehr außer in dem Blick, der aufs Grauen geht, ihm standhält und im ungemilderten Bewusstsein der Negativität des Besseren festhält.“[1] Das Verurteilen noch der äußeren Natur, in einer Gestimmtheit, die noch in der vorgeblichen Unschuld von Blüte und Licht nichts anderes sieht als eine wahnwitzige Täuschung angesichts des objektiven Grauens oder des auch nur subjektiv empfundenen Unglücks, dies Verurteilen, ja Verwünschen gehört zur linken Gesellschaftskritik. Für Theodor W. Adorno gibt es „in der Gegenwart ... keine Wendung mehr“[2] zum besseren, und es tut sich „kein Spalt im Fels des Bestehenden“[3] auf, Wirklichkeit schrumpft zum versteinerten Schein und „Leben zur Totenmaske“[4] und Geschichte wird rein als Verblendungszusammenhang qualifiziert.[5] „Das Leben lebt nicht.“ So setzt Theodor Adorno sein Motto an den Beginn seiner Minima Moralia. Und: „Es gibt kein richtiges Leben im Falschen.“[6] Theodor W. Adorno sagt das im Zusammenhang mit der Kritik am Wohnen unter der Überschrift „Asyl für Obdachlose“, d. h. im Zusammenhang mit Menschen ohne Wohnung und ohne Heimat, mit Menschen, die auf der Flucht sind, verfolgt, vertrieben. – Das steht einem „richtigen Leben“ mit einem unverwechselbaren Namen und Individualität, mit Freiheit, und einem Obdach für die Seele, mit Heimat und Beziehung radikal entgegen. Auf die Gegenwart übertragen: Was heißt existentielle Obdachlosigkeit ohne Lebensfreude angesichts von Depression und Resignation? Wie können Lebensräume erschlossen werden für Menschen, die unter psychischer Obdachlosigkeit leiden? Wie kann Bindungsunfähigen, Suchtkranken, Asylanten, Arbeitslosen gesagt: Du bist etwas wert, du hast einen Platz, ich schreibe dich nicht ab? Wie können Vereinsamung und Vereinzelung, Lebensunfähigkeit, Arbeitsunfähigkeit überwunden werden? Was ist mit der Sprachlosigkeit und den Kontaktängsten? Keinen Platz oder keinen Raum zu haben, das kann im Hinblick auf Arbeit heißen: du wirst hier nicht mehr gebraucht, du bist überflüssig, du gehörst zum alten Eisen, du bist nichts mehr wert. Wenn Beziehungen und Freundschaft kein Raum und keine Zeit gegeben

[1] Theodor W. Adorno, Minima Moralia, Frankfurt a. M. 1970, 125f.

[2] Theodor W. Adorno, Aufzeichnungen und Entwürfe, in: Ges. Schriften (hg. von R. Tiedemann) Bd.3, 250f.

[3] Theodor W. Adorno, Minima Moralia, in: Ges. Schriften Bd. 4,239.

[4] Theodor W. Adorno, Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, in: Ges. Schriften Bd. 10/1, 25.

[5] „Die geschichtliche Unausweichlichkeit dieser Absurdität lässt sie ontologisch erscheinen: das ist der Verblendungszusammenhang der Geschichte selbst. ... Die negative Ontologie ist die Negation von Ontologie: Geschichte allein hat gezeitigt, was die mythische Gewalt des Zeitlosen sich aneignete.“ (Theodor W. Adorno, Noten zur Literatur, Bd. 11, 318f.)

[6] Theodor Wiesengrund Adorno, Minima Moralia, I, 18; Gesammelte Schriften, Bd. 4, 19.

werden, so führt das zum Würgegriff der Vereinsamung. Wer zu wenig Platz hat oder unter Raumnot leidet, der wird in die Enge getrieben, kann nicht mehr frei atmen und wird vielleicht auch von Angst besetzt. Ohne vertraute Menschen, ohne Freunde, ohne deren Annahme, Anerkennung und Liebe werden vertraute Landschaften und Gewohnheiten fremd. „Heimat ist nicht an Ländereien gebunden, Heimat ist der Mensch, dessen Wort wir vernehmen und erreichen." (Max Frisch) Wer keinen Menschen hat, wer nicht verstanden wird, wer keine lebendigen Beziehungen kennt und vereinsamt, der fühlt sich allein gelassen und eben auch nicht daheim. Heimat ohne tragfähige soziale Beziehungen, ohne persönliche Teilhabe am kulturellen und religiösen Geschehen, ohne wirtschaftliche Chancen, löst sich auf. Und ohne Anerkennung der Menschenrechte und Menschenwürde anderer, ohne Gerechtigkeit für Schwache wird Heimat zur ideologischen Waffe.

Hannah Arendt hat 1943 einen Essay „We Refugees – Wir Flüchtlinge" veröffentlicht. Darin schreibt sie: „Wir haben unser Zuhause verloren, das heißt die Vertrautheit des Alltags. Wir haben unseren Beruf verloren, das heißt die Zuversicht, in dieser Welt zu etwas gut zu sein. Wir haben unsere Sprache verloren, das heißt die Natürlichkeit der Reaktionen, Einfachheit in den Gesten, den ungekünstelten Gefühlsausdruck. Wir haben unsere Verwandten in den polnischen Gettos zurückgelassen und unsere besten Freunde wurden in den Konzentrationslagern ermordet, und das heißt unser Privatleben ist zerrüttet."[7]

Engel in der Hölle

Für die Kirche des Evangelischen Gemeindezentrums Plötzensee in Berlin schuf Alfred Hrdlicka von 1969 bis 1972 den „Plötzenseer Totentanz". Die Tafeln haben biblische und gegenwartsbezogene Themen und stellen gegen Menschen gerichtetes Unrecht, Gewalt und Tod der Passion Christi gegenüber, die gerade hier und heute ihre Fortsetzung findet: „Kain und Abel, Tod im Boxring, Tod im Showbusiness, Tod eines Demonstranten, Tod einer Minderheit, Emmausmahl-Abendmahl-Ostern, Golgotha in Plötzensee, Johannes des Täufers Enthauptung, Massenhinrichtung in Plötzensee, Guillotine. Auf allen Tafeln ist der Innenraum der Hinrichtungsstätte Plötzensee angedeutet, erkennbar am Balken mit Fleischer-Haken und den Rundbogenfenstern. Ein Bild zeigt Todeskandidaten, die im Warteraum der Hinrichtung stehen bzw. sitzen. Von außen her betrachtet haben sie nur noch kurze Zeit zu leben. Ihre Zeit ist Galgenfrist. Hinrichtungen wurden 1944 im Abstand von zwei Minuten durchgeführt.[8] Und doch: Bei aller Massivität und Brutalität sind Leiden und Tod nicht ausweglos: Über dem Gefangenen, der seinen Mitgefangenen das Brot bricht, liegt helles Licht. Das Geschehen im Plötzenseer Henkersschuppen ist mit der Abendmahls- bzw. Emmausszene (Lk 24,13-35) verbunden. Der eine, der als Todeskandidat in der gleichen Situation wie die Anderen – den Anderen das Brot bricht, das ist der Christus[9].

[7] Hannah Arendt, We Refugees. Menorah Journal, 1943; Wir Flüchtlinge. In: Zur Zeit. Politische Essays. Aus dem Amerikanischen von Eike Geisel, hg. Von Marie Luise Knott. Berlin 1986.

[8] Vgl. dazu B. Oleschinski, Gedenkstätte Plötzensee. Hg. von der Gedenkstätte Deutscher Widerstand Berlin, Berlin 1995, 17.19.46f.53.58; N. Haase, Das Reichskriegsgericht und der Widerstand gegen die nationalsozialistische Herrschaft. Hg. von der Gedenkstätte Deutscher Widerstand mit Unterstützung der Senatsverwaltung für Justiz, Berlin 1993, 126.

[9] Vgl. dazu Alfred Hrdlicka, Brief an Wieland Schmied, in: Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde. Religiöse Tendenzen in der Kunst des 20. Jahrhunderts, hg. von W. Schmied, Stuttgart 1980, 246; Alfred Hrdlicka, Skulptur und große Zeichnung, München 1973; Günther Rombold, Christusbild und Gottesbild im 20. Jahrhundert, in: Peter Baum (Hg.), Christusbild im 20. Jahrhundert, Linz 1981, 13-31, hier 24-28.

Alfred Hrdlicka widmete 1994/1995 dem Martyrium von Johann Gruber[10] einen Zyklus von 14 Radierungen. Über Inhaftierungen in der Strafanstalt Garsten und dem KZ Dachau landete der Linzer Priester und Pädagoge Johann Gruber im August 1940 im Konzentrationslager Gusen. Anfangs wurde er dem Krankenrevier als Pfleger zugeteilt, wo es ihm gelang, heimlich Medikamente zu organisieren. Nach dem Aufstieg zum Kapo eines archäologischen Ausgrabungskommandos konnte er Kontakte nach außen knüpfen und diese zum Aufbau eines illegalen Hilfswerkes nützen. Auf diese Wiese organisierte „Père Gruber", wie er von den französischen Kameraden genannt wurde, zusätzliche Suppenrationen für besonders geschwächte Häftlinge und rettete so zahlreiche Leben. „Überleben ist die einzige Form des Widerstandes im KZ", so Gruber. Darüber hinaus vermittelte er geschützte Arbeiten für geschwächte Kameraden, initiierte eine Art „Lagerschule", führte geistliche Gespräche, brachte die Hostie und sorgte dafür, dass Berichte über die Kriegssituation ins Lager gelangten. Als das geheime Hilfswerk im Frühling 1944 aufflog, wurde Gruber tagelang im Bunker des Gusener Kommandanturgebäudes grausam gefoltert und am 7. April 1944, einem Karfreitag, vom Lagerkommandanten Seidler ermordet. Dr. Johann Gruber hat im Konzentrationslager Gusen als „Engel in der Hölle" sein Brot geteilt und vielfach Menschen z.B. durch die „Grubersuppe" das Leben gerettet. Dadurch brach in die Hölle des KZ ein Licht der Hoffnung und der Liebe ein.

Wer ein Warum zum Leben hat …

Kurz nach dem Zweiten Weltkrieg erschien der Bericht von Viktor E. Frankl, einem Wiener jüdischen Arzt und Psychotherapeuten, der das Grauenvolle der Konzentrationslager erlebt und überlebt hat. Für ihn ist ein Schlüsselsatz, um in Extremsituationen zu bestehen, das Wort von Friedrich Nietzsche: „Wer ein Warum zu leben hat, erträgt fast jedes Wie." Wehe denen, die kein Lebensziel mehr vor sich haben, die sich aufgegeben hatten und jeglichen Zuspruch ablehnten mit der typischen Redewendung: „Ich hab ja vom Leben nichts mehr zu erwarten." Dazu Frankl: „Es kommt eigentlich nie und nimmer darauf an, was wir vom Leben noch zu erwarten haben, vielmehr lediglich darauf: was das Leben von uns erwartet!" Also nicht, was ich vom Leben zu erwarten habe, was mir an Hoffnung gegeben wird, sondern vielmehr umgekehrt, was das Leben von mir erwartet, was ich an Hoffnung zu geben vermag. „Menschliches Leben", so Frankl, „hat immer und unter allen Umständen Sinn, und dieser unendliche Sinn des Daseins umfasst auch noch Leiden und Sterben, Not und Tod. Auf jeden von uns schaut in diesen schweren Stunden und erst recht in der für viele von uns nahenden letzten Stunde irgendjemand mit liebevollem Blick, ein Freund oder eine Frau, ein Lebender oder ein Toter – oder ein Gott. Und er erwartet von uns, dass wir ihn nicht enttäuschen."[11]

Nach Gusen an Gott glauben?

„Kulturkritik: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frisst auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben."[12] Kann man nach Auschwitz Gedichte schreiben? (Th. W. Adorno) Kann man angesichts der

[10] Helmut Wagner, Dr. Johann Gruber. Priester – Lehrer – Patriot (1889-1944). Nonkonformität und ihre Folgen in der Zeit des Nationalsozialismus, Linz 2011.

[11] Viktor E. Frankl, „… trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, TB 1977, 133.

[12] Theodor W. Adorno: Kulturkritik und Gesellschaft, (Gesammelte Schriften, Band 10.1: Kulturkritik und Gesellschaft I, Prismen. Ohne Leitbild), Frankfurt am Main 1977, 30.

Barbarei an einen guten Gott glauben, der dies alles zugelassen hat? Kann man nach dieser Katastrophe der Menschheit beten? „Hat Gott Auschwitz verhindert oder zugelassen?“ – Günther Anders stellt diese Frage einem fiktiven Dialogpartner in seinem Buch „Ketzereien“. „Und was wäre das für ein Gott, der Auschwitz zugelassen hätte? ... wäre es nicht frömmer ... zu sagen, kein Gott hätte das zugelassen? Und wäre es nicht ehrfürchtiger ... einzuräumen, dass es ihn nicht gebe, weil *so* unbarmherzig ein Gott, vor allem ein Gott der Liebe, nicht hätte sein können?“[13] Und nach der Kant-Lektüre notiert Günther Anders: „Nach Auschwitz besteht mein Atheismus nicht mehr einfach in der Bestreitung ‚seines’ Daseins. Sondern in meiner Empörung über die Würdelosigkeit derer, die einem, der *dies* zugelassen hat, im Gebet nahen.“[14] Für Günther Anders beweist Auschwitz, dass es Gott überhaupt nicht gibt und deshalb darf man gar nicht mehr beten. „Wahrscheinlich muss sein Wort [das Diktum von Adorno] sogar erweitert werden: dass nun nicht mehr geglaubt, gedankt oder gebetet werden könne – im Sinne von ‚dürfen’. Dass nach Auschwitz noch-religiös-sein Gedankenlosigkeit beweise und unmoralisch sei.“[15]

Nicht wenige meinen, aus der Erfahrung des Bösen heraus, aus der Solidarität mit den Leidenden und Opfern, aus dem Insistieren auf der Würde abgrundtiefer Erfahrungen, Gott absagen zu müssen. Ein Gott, der die Barbareien oder auch das Leiden Unschuldiger zulässt, könne nur ein großer Zyniker sein. Die äußersten Zuspitzungen der Theodizeefrage beruhen darauf, dass sie auf der bereits erlittenen Qual als entscheidender Instanz insistieren. – Die Theodizeefrage hat sich lebenspraktisch daran messen zu lassen, ob sie in einen Prozess der Begegnung hineinnimmt, oder in ihrer theoretischen Unlösbarkeit zum Mittel zum Zweck der Lebensdistanzierung wird. Die Theodizee erfordert eine Wachsamkeit, die sich selbst im Gewissen und in der Verantwortung situiert. Sie ist nicht neutral und objektiv distanziert, sie steht im Kontext von Sympathie, Apathie oder Antipathie, von Gleichgültigkeit, von Nihilismus, Hoffnung, Hass und Verachtung, von Verzweiflung oder auch Verzeihen, von Freude am Leben oder Bitterkeit, von Funktionalisierung, Selbstrechtfertigung oder Anklage. Sie stellt die Frage nach Gerechtigkeit, ist aber nicht von vornherein frei vom Willen zur Macht. In welchem Kontext wird die Theodizeefrage situiert: therapeutisch in dem Sinne, dass einer in seinem Leid Gehör finden will, dass er ernst genommen werden will, dass er gerecht behandelt werden will? Als ästhetische Dramaturgie im Sinne eines Schauprozesses, der nach den Gesetzen der Medien abläuft? Als Tribunal, bei dem der Schuldige von vornherein feststeht, die Rollenverteilungen aber nicht hinterfragt werden dürfen: Opfer, Richter, Täter, Angeklagter, Verstrickter, Schuldiger, Zuschauer, Beschämter, Anwalt, Flüchtling, Therapeut? Theodizee ist verbunden mit Trauer, Scham, Bekenntnis, Reue, Distanzierung, Klage, liebender Verbundenheit. Die eigenen Maßstäbe, Interessen und Motive sind zu benennen.

Johann Baptist Metz[16] plädiert für die Rückbesinnung auf die Frage nach der Rettung der Opfer und der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden. „Gottesrede als Schrei nach der Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, der Opfer und Besiegten in unserer Geschichte.

[13] Günther Anders, Ketzereien, München 1982, 104.

[14] A.a.O. 124.

[15] A.a.O.131.

[16] Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz [5]1992; Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz 1997, bes. 149-155; Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, Mainz 1980, bes. 29-50; Eugen Kogon/Johann Baptist Metz u. a., Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk. Freiburg i. B. [4]1989, bes. 121-144; Johann Baptist Metz, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: ders. (Hg.), Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81-102; Günter B. Ginzel (Hg.), Auschwitz als Herausforderung

... Die Gottesrede ist entweder die Rede von der Vision und der Verheißung einer großen Gerechtigkeit, die auch an diese vergangenen Leiden rührt, oder sie ist leer und verheißungslos – auch für die gegenwärtig Lebenden. Die dieser Gottesrede immanente Frage ist zunächst und in erster Linie die Frage nach der Rettung der ungerecht Leidenden."[17] Metz verknüpft die Autorität der Leidenden mit dem Gedanken der anamnetischen universalen Solidarität. Dabei greift er die Auseinandersetzung um die Abgeschlossenheit oder Unabgeschlossenheit des Vergangenen zwischen Max Horkheimer und Walter Benjamin auf: für Horkheimer sind die Erschlagenen wirklich erschlagen, vergangenes Unrecht ist wirklich abgeschlossen, untergegangene Menschen haben keine Zukunft mehr. Der dialektische Materialismus und auch die kritische Theorie gehen wohl von der konkreten Not aus, ohne jedoch das beschädigte Individuum als solches in den Blick zu fassen und dessen tragisches Ende in Betracht zu ziehen. Walter
Benjamin hingegen sucht in seinen „Geschichtsphilosophischen Thesen"[18] eine Weise des Umgangs mit der Geschichte, in der die Solidarität mit den Leidenden, Unterdrückten und Erschlagenen nicht aufgekündigt wird. Wenn durch das Eingedenken des Leids der Vergangenheit dieses zu einem unabgeschlossenen werden soll und die Leidenden, Opfer und Besiegten nicht bloß funktional auf den Fortschritt oder auf einen glücklichen Endzustand gedacht werden sollen, wenn es unmenschlich ist und einen Verrat an der universalen Solidarität bedeuten würde, dann muss letztlich ein Gott sein, der mit den Toten, Geschlagenen und Opfern durch die Macht der Auferweckung etwas anfangen kann. Aus dem Zu-Ende-Denken der Solidarität mit den Leidenden, den Opfern und den Toten kommt Metz mit Walter Benjamin zur Wirklichkeit Gottes.[19]

Und beten?

Kann es nach der Shoah noch Gebete geben? Johann Baptist Metz antwortete auf die so formulierte Frage: „Wir können *nach* Auschwitz beten, weil auch *in* Auschwitz gebetet wurde."[20] Genuiner Ort der Gottesrede ist die Sprache der Gebete: „Mit den Gebeten beginnen, heißt ja nicht etwa, mit dem Glauben beginnen. Die Sprache der Gebete ist viel umfassender als die Sprache des Glaubens; in ihr kann man auch sagen, dass man nicht glaubt. Sie ist die seltsamste und doch verbreitetste Sprache der Menschenkinder, eine Sprache, die keinen Namen hätte, wenn es das Wort ‚Gebet' nicht gäbe."[21]

In Gusen, Mauthausen und Auschwitz ist gebetet worden. Es hat aber auch die Weigerung gegeben, in irgendeinem Sinn noch Gott zu sagen, also praktizierte Gottlosigkeit. Es gab und

für Juden und Christen, Heidelberg 1980; Tiemo Rainer Peters, Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes, Mainz 1998, bes.125-136.

[17] Johann Baptist Metz, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: ders. (Hg.), Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81-102, hier 82.

[18] Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt a. M. 1965, 78-94. – Zu dieser Auseinandersetzung vgl. Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976, 278-280.

[19] Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft 102.

[20] Christen und Juden nach Auschwitz, in: ders., Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München – Mainz 1980, 29-50, hier 31.

[21] A.a.O.98.

gibt gebetsunfähig gewordene Christen und auch gebetslose Juden. Christen, die bei ihrem Glauben und ihrem Beten bleiben, werden diese Entscheidung nicht verspotten, aber auch nicht zum Maß für ihr Verhalten machen. Die einen glauben und die anderen glauben nicht, verzweifeln oder lachen oder äußern sich nicht. Der Grund, der es im Lager möglich gemacht hat, dass gebetet wurde, reicht auch außerhalb des Lagers dazu hin, dass gebetet wird, und umgekehrt. Betende Menschen schielen dabei nicht auf die Umgebung, fragen nicht nach, weder bei den Juden noch bei den Christen, die sich des Gebets enthalten, ob sie denn beten dürfen. Sie erregen damit Neugier, Aufsehen, Spott, Gleichgültigkeit, alle möglichen Reaktionen, und erleben vielleicht in sich selber die Frage, warum sie trotzdem bei ihrem Gebet bleiben wollen. Aber sie holen sich die Möglichkeit des Gebetes nicht von außen. Wenn sie nicht auch in ihnen selbst aufleuchtet, ist sie nirgends zu finden. Was könnte ihnen auf diesem Platz des Todes Besseres einfallen als die Bitte um Gerechtigkeit und Leben, um das Licht Gottes in dieser Finsternis?[22]

„Mehr als fünfzig Jahre [1988] sind vergangen seit jener Zeit,
als Todeslager und Weltkrieg Schaudern und Schrecken verbreiteten.
Sage uns, Gott,
haben wir nicht allzu großer Eile deine Hölle vergessen?
Löschen wir nicht in unserem Gedächtnis und Bewusstsein
die Leiden der Opfer und die Spuren der Verbrechen aus?
Stimmt die Richtung,
in der wir uns von den furchtbaren Erfahrungen von damals entfernen?
Sage uns, wie sollte die gegenwärtige Generation
in den Spuren der großen Niederlage der Menschheit leben?
Wie müsste der Mensch sein?
Rede, Gott! ... Und wir müssen dein Zeugnis hören.“[23]

+ Manfred Scheuer
Bischof von Linz

[22] Gottfried Bachl, Andacht auf dem Appellplatz, in: Manfred Scheuer (Hg.), Ge-Denken. Mauthausen/Gusen – Hartheim – St. Radegund, Edition Kirchen – Zeit – Geschichte, Linz 2002, 148-166, hier 166.

[23] Johannes Paul II., Gebet im KZ Mauthausen am 24. Juni 1988.