

Jenny-Heymann_Preis

Der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Stuttgart e.V.

Seminararbeit (Bereich GFS)

Leitfrage:

Wie reagieren unterschiedliche Generationen von Theologen auf die Frage nach Gott während des Holocaust?



Paulina Werner

Finkenweg 5, 74189 Weinsberg

Justinus-Kerner-Gymnasium

Klasse 11

Paulina.werner@jkg-weinsberg.de

Inhaltsverzeichnis:

- S.1 Titelseite
- S.2 Inhaltsverzeichnis
- S.3 1. Einführung
- S.5 2. Der Holocaust als theologische Zäsur
- S.7 3. Erste Reaktionen nach dem Holocaust: radikale Neuansätze
 - 3.1 Richard L. Rubenstein: Der Bruch mit den traditionellen Gottesbild
 - 3.2 Emil Fackenheim: Glaube als Verantwortung und Widerstand
 - 3.3 Einordnung und Bedeutung der Erstreaktionen
- S.8 4. Weiterführende Neuformulierungen: Gott & menschliche Verantwortung
 - 4.1 Hans Jonas: Der sich selbst begrenzende Gott
- S.9 5. Spätere Perspektiven: Ethik und Gegenwartsbezug
 - 5.1 Jonathan Sacks: Glaube als moralische Antwort
 - 5.2 Johann B. Metz: Erinnerung als theologischer Auftrag
- S.12 6. Resümee: Vergleich und Auswertung
- S.13 Quellen, Literatur-& Medienverzeichnis

1. Einführung:

Der Holocaust stellt einen tiefgreifenden Einschnitt in die Geschichte des 20. Jahrhunderts dar. Die systematische Ermordung von circa sechs Millionen Jüdinnen und Juden sowie die industrielle Organisation dieses Verbrechens erschütterten nicht nur politische und auch gesellschaftliche Strukturen, sondern stellten auch religiöse Überzeugungen grundlegend infrage. Insbesondere die Frage nach Gott (JHWH) erhielt angesichts des seelischen und physischen Leidens eine neue Dringlichkeit: Wie kann an einen gerechten und allmächtigen Gott (JHWH) geglaubt werden, wenn der Holocaust möglich war?¹

Die klassische Theozideefrage, die nach der Rechtfertigung Gottes angesichts einer gegen ihn vorgetragenen Anschuldigung wegen des in der Welt begangenen Übels fragt, scheint nach dem Holocaust an ihre Grenzen zu stoßen. Viele traditionelle Antworten erscheinen in Anbetracht der historischen Realität unzureichend oder sogar unangemessen. Aus diesem Grund sahen sich zahlreiche Theologen gezwungen, ihr Gottesverständnis neu zu überdenken und zu hinterfragen.² (Siehe unter 2. Der Holocaust als theologische Zäsur)

Diese Seminararbeit geht der Leitfrage nach: ***Wie reagieren unterschiedliche Generationen von Theologen auf die Frage nach Gott während des Holocaust?*** Diese Fragestellung ist sowohl historisch als auch systematisch relevant, da sie berücksichtigt, dass theologische Antworten immer im Kontext ihrer Zeit entstehen. Während erste Reaktionen häufig von radikaler Infragestellung oder sogar vom Bruch mit dem traditionellen Gottesbild geprägt sind, rücken in späteren Generationen zunehmend ethnische Verantwortung, Erinnerung und menschliches Handeln in den Vordergrund.

Die geschichtliche Relevanz dieser Fragestellung liegt darin, dass der Holocaust bis heute das jüdische und christliche Denken nachhaltig prägt. Theologische Reaktionen beeinflussen nicht nur den innerreligiösen Diskurs, sondern auch den christlich-jüdischen Dialog sowie das Selbstverständnis moderner Religionen. Die Auseinandersetzung mit theologischen Antworten auf den Holocaust verdeutlicht, dass religiöses Denken nach dem Holocaust nicht mehr losgelöst von Verantwortung, Erinnerung, und der Würde des Menschen stattfinden kann. Außerdem besitzt die Gottesfrage eine hohe Aktualität, in einer Zeit, in der antisemitische Tendenzen erneut ansteigen und die Erinnerung an die Shoah zunehmend zeitlich entfernt erscheint. So stellt sich die Frage nach Verantwortung und Wachsamkeit erneut auch im einundzwanzigsten Jahrhundert. Weiterhin zeigt der Vergleich verschiedener Generationen, wie sich theologische Perspektiven unter dem Einfluss historischer Erfahrungen verändern.

Im Folgenden werden ausgewählte Positionen von Richard L. Rubenstein (*08.01.1924 – 16.05.2021), Emil Fackenheim (*22.06.1916 – 18.09.2003), Hans Jonas (*10.05.1903 – 05.02.1993), Johann B. Metz (*05.08.1928 – 02.12.2019) und Jonathan Sacks (*08.03.1948 – 07.11.2020) untersucht und miteinander verglichen. Ziel ist es, die Entwicklung der

¹ Norbert Reck, Theologie nach Auschwitz, MThZ 46 (1995), S.463-465

² Vgl. Reck 1995, S. 466f. ; Landesinstitut für Schulentwicklung BW, Wo war Gott in Auschwitz, S.2

Gottesfrage über verschiedene Generationen hinweg nachzuzeichnen und ihre Bedeutung für heutiges theologisches Denken herauszuarbeiten. Der Generationenunterschied ist nicht biologisch, sondern erfahrungs-/positions- und wirkungsgeschichtlich gemeint.

2. Der Holocaust als theologische Zäsur:

Der Holocaust stellt nicht nur einen historischen Einschnitt, sondern auch eine tiefgreifende Herausforderung für religiöses Denken dar. Die systematische Ermordung von etwa sechs Millionen Jüdinnen und Juden widerspricht grundlegend klassischen Vorstellungen eines gütigen, gerechten und allmächtigen Gottes.³ Aus diesem Grund sprechen viele Theologen von einer theologischen Zäsur, nach der ein Weiterdenken in bisherigen Kategorien nicht mehr möglich ist.

Das zentrale theologische Problem, das sich im Zusammenhang mit dem Holocaust stellt, ist die sogenannte Theozideefrage. Das Theozideeproblem beschreibt das Problem der Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt. Damit aus der Frage „Wie konnte Gott das zulassen, wenn es ihn gibt?“ ein Problem entsteht, muss man über ein bestimmtes Gottesbild bzw. bestimmten Gottesbegriff verfügen:

1. Gott ist allmächtig. -> ... und könnte Leid verhindern.
2. Gott ist allwissend. -> ... und weiß, wie man Leid verhindert.
3. Gott ist allgütig. -> ... und will Leid verhindern.

Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung: Wenn Gott allgütig (vollkommen) ist, dann wünscht er eine Welt ohne Übel. Wenn er zudem allwissend ist, dann gibt es offenbar nichts für ihn, was unmöglich ist und er könnte seinen Geschöpfen helfen bzw. würde sie niemals leiden lassen. Die Ausflucht, dass Gott nicht um das Leid in seiner Schöpfung weiß, wird durch die Behauptung, dass Gott allwissend ist, verwehrt.

Vor dem Holocaust versuchten theologische Modelle, Leid sinnvoll zu deuten, etwa als Strafe oder Schuld oder aber als Prüfung oder Teil eines göttlichen Heilungsplans. Solche Deutungen setzen voraus, dass das Leid letztlich einen Zweck erfüllt. Angesichts der historischen Realität des Holocaust geraten diese Deutungen jedoch an ihre Grenzen, da sie Gefahr laufen, das Leiden der Opfer nachträglich zu rechtfertigen oder zu relativieren. Besonders kritisch erscheint dabei der Gedanke, das millionenfache, unschuldige Leiden könnte Teil eines göttlichen Plans gewesen sein. Dies widerspricht nicht nur dem moralischen Empfinden, sondern auch der Vorstellung eines gerechten Gottes. Das Leid im Holocaust kann nicht als Naturkatastrophe oder individuelles Schicksal verstanden werden, sondern als bewusst geplantes, industriell organisiertes Verbrechen von Menschen an Menschen. Wenn Gott als allmächtig und gütig gedacht wird, hätte er dieses Leid verhindern müssen und die Gebete erhört. Beide Annahmen sind nach dem Holocaust kaum miteinander vereinbar.

Aus diesem Grund sprechen viele Theologen davon, dass die Theozideefrage nach dem Holocaust nicht mehr im Sinne einer rationalen Erklärung beantwortet werden kann. Der Holocaust zwingt die Theorie somit zu einer grundlegenden Neuorientierung. Bemerkenswert ist, dass diese Herausforderung nicht zwingend zum Verlust des Glaubens

³ Vgl. Landesinstitut für Schulentwicklung, Wo war Gott in Auschwitz?, S.3-4

führte. Viele Überlebende blieben trotz des Leidens religiös und erlebten ihren Glauben als moralischen Kompass, der helfen konnte, das Geschehene zu verarbeiten.

3. Radikale Erstreaktionen nach dem Holocaust:

Die theologische Auseinandersetzung mit dem Holocaust begann nicht sofort nach 1945, sondern setzte erst gegen Mitte der 1960er Jahre ein. Die Theologie und die christliche Kirche mussten erst einen jahrzehntelangen Prozess der Entwicklung durchleben, um zu der Erkenntnis der Shoah sowie der Mitschuld von Christen und dem Versagen der Kirche zu gelangen. Trotz enger Auseinandersetzung mit jüdischen Theologen formulierten christliche Theologen andere Gedankenansätze. Erste Reaktionen sind geprägt von der unmittelbaren Nähe der Katastrophe und jüdische Denker stellen nicht nur die Frage nach dem Handeln Gottes, sondern haben fundamentalen Zweifel daran, ob es nach dem Holocaust überhaupt noch sinnvoll ist, von Gott zu sprechen.

3.1 Richard L. Rubenstein: Der Zusammenbruch des klassischen Gottesbildes

Richard Rubenstein gilt als einer der ersten Theologen, der die Shoah zum Anlass nahm, grundlegende Vorstellungen von Gott und Vorsehung zu hinterfragen. In seinem Werk „After Auschwitz“ und aus dem innerjüdischen Dialog heraus argumentiert er, dass der Glaube an einen allmächtigen und in der Geschichte lenkend eingreifenden Gott, in der der Holocaust „einen Platz“ haben könne, nicht mehr aufrecht erhalten werden kann.⁴ Die industrielle Vernichtung von Millionen europäischer Juden widerspreche fundamental der Vorstellung göttlicher Vorsehung. Eine Theologie, die darauf besteht, den Holocaust als Strafe oder als Teil eines göttlichen Plans zu deuten, setzt Gott mitverantwortlich.

Das zugrundeliegende Argument ist, dass die traditionelle Sünden- und Straftheologie den Holocaust nicht mehr erklären kann: ein Aufrechterhalten dieser Sicht würde bedeuten, den Opfern eine Schuld zuzuschreiben oder Gott als Mitwirkenden zu begreifen, was sich als untragbar erweist. Stattdessen versteht er den Holocaust als Beleg, dass die Geschichte nicht von einem transzendenten Sinn getragen wird und der Mensch radikal in der Verantwortung der Welt steht. Rubensteins Ansatz ist konsequent, aber auch umstritten. Kritiker werfen ihm vor, dass seine Position dem jüdischen Glauben seine Grundlage beraubt. Dennoch markiert sein Denken einen wichtigen Wendepunkt: seine Theologie markiert einen radikalen Bruch in der religiösen Tradition, macht jedoch zugleich deutlich, wie tiefgreifend der Holocaust das theologische Denken erschüttert hat.

3.2 Emil Fackenheim: Glaube als Verantwortung und Widerstand

Emil Fackenheim teilt Rubensteins Diagnose der theologischen Krise, zieht jedoch eine andere Antwort. Auch für ihn ist der Holocaust eine Zäsur, aber dazu lehnt er jede traditionelle Theozideetheorie ab – insbesondere die Vorstellung, die Shoah sei göttliche Strafe.⁵ Stattdessen beschreibt Fackenheim das Holocaust-Ereignis als eine einzigartige, theologisch nicht erklärbare Katastrophe, bei der jede Deutung, die dem Leid einen Sinn oder Zweck gibt, unzulässig sei.

⁴ Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz*, Indianapolis 1966, S.152-155

⁵ Emil Fackenheim, *God's Presence in History*, New York 1970, S. 84-87

Stattdessen spricht Fackenheim von einer „gebietenden Stimme des Holocaust“, die nicht nur zu einer sinnstiftenden Erklärung, sondern zu einer moralischen Verpflichtung des Überlebens und Weiterlebens führt. Demnach ist es nach der Shoah nicht die Aufgabe der Theologie, Sinn zu geben, sondern dem Holocaust mit der Treue zum Glauben und zur jüdischen Identität zu begegnen (614. Gebot).⁶ Das Festhalten am Glauben und an der Gemeinschaft wird somit als Treue gegenüber den Opfern und der jüdischen Tradition, als Widerstand gegen das Vernichtungsprojekt interpretiert – ein Widerstand der den Tätern den „posthumen Sieg“ verweigert.

Fackenheim meidet bewusst jede theodizeetheoretische Erklärung. Gott bleibt verborgen, aber nicht aufgehoben. Sein Ansatz verbindet das theologische „Nein“ zur Erklärung des Leidens mit dem positiven „Ja“ zur fortdauernden Gemeinschaft und Verantwortung.

3.3 Einordnung und Bedeutung der Erstreaktionen

Beide Positionen – Rubensteins radikaler Bruch mit dem klassischen Gottesbild und Fackenheims Betonung des Glaubens als moralische Verpflichtung – zeigen exemplarisch, wie die erste Generation von Holocaust-Theologie die Theozideefrage behandelt: Sie sehen den Holocaust nicht als Problem, welches gelöst werden kann, eher als Herausforderung, die theologisches Denken dauerhaft verändert. Ihre Reaktionen bilden damit die Grundlage für spätere systematische und ethnische Weiterentwicklungen.

4. Weiterführende Neuformulierungen: Gott und menschliche Verantwortung

Norbert Reck zeigt in seiner Analyse „Theologie nach Auschwitz“, wie die frühen Erstreaktionen von Rubenstein und Fackenheim geprägt von existenzieller Erschütterung zu dem Schluss kommen, dass klassische Deutungsmuster religiöser Traditionen aufgrund der Shoah an ihre Grenzen stoßen.⁷ Nach der Phase des radikalen Bruchs und der verweigten Sinngebung entwickelt sich zunehmend ein Bedürfnis nach einer systematisch reflektierten theologischen Antwort, die weder in bloßer Sprachlosigkeit noch in Rechtfertigungsmodellen verharret. In diesem Kontext ist der Ansatz von Hans Jonas zu verorten.

4.1 Hans Jonas: Der sich selbst begrenzende Gott

Hans Jonas gehört nicht zur Generation der unmittelbaren Erstreaktionen, sondern reflektiert den Holocaust mit zeitlichem Abstand und philosophischer Distanz. Sein Ziel ist es nicht, den Holocaust zu erklären oder ihn zu rechtfertigen, sondern verantwortungsvoll weiter von Gott zu sprechen, ohne das Leid der Opfer zu relativieren. Damit repräsentiert er einen Übergang von existenzieller Erschütterung zu systematischer theologischer Neuorientierung.

Jonas geht davon aus, dass die klassische Vorstellung eines allmächtigen und zugleich gütigen Gottes angesichts des Holocaust nicht mehr haltbar ist. Ein Gott, der sowohl uneingeschränkte Macht besitzt, als auch das Leid der Opfer verhindern könnte, hätte

⁶ Vgl. Fackenheim 1970, S.88

⁷ Vgl. Reck 1995

angesichts des Holocaust eingreifen müssen. Da dies nicht geschehen ist, sieht Jonas die Notwendigkeit, mindestens eins der göttlichen Attribute neu zu denken.⁸ Jonas entscheidet sich dafür, die Allmacht Gottes zu begrenzen. Zentral für Jonas' Argumentation ist die Annahme, dass Gott sich bei der Schöpfung selbst begrenzt hat, indem er bewusst auf totale Kontrolle verzichtet hat, um der Welt und dem Menschen Freiheit zu ermöglichen.⁹ Diese Selbstbegrenzung Gottes macht menschliche Verantwortung erst möglich, schließt aber zugleich das Risiko des Bösen ein. Der Holocaust wird bei Jonas somit nicht als Ausdruck göttlichen Willens verstanden, sondern vielmehr als Folge menschlichen Handelns in einer von Gott nicht vollständig kontrollierten Welt.

Mit diesem Ansatz versucht Jonas, sowohl die moralische Integrität Gottes zu bewahren, als auch die Realität des Leidens ernst zu nehmen. Gott bleibt bei ihm kein allmächtiger Lenker der Geschichte, sondern ein leidender Gott, der auf das verantwortungsvolle Handeln der Menschen angewiesen ist. Daraus ergibt sich eine neue ethnische Konsequenz: Wenn Gott nicht allmächtig eingreift, wächst die Verantwortung des Menschen für Gerechtigkeit, Erinnerung und den Schutz menschlichen Lebens.

Im Unterschied zu Rubenstein und Fackenheim stellt Jonas' Ansatz einen Vermittlungsversuch dar. Sein Entwurf ist weder ein vollständiger Bruch mit der Tradition noch eine Rückkehr zu klassischen theozideetheoretischen Erklärungen. Damit erfüllt sein Denken jene Funktion, die Reck als charakteristisch für eine zweite Phase der Theologie nach der Shoah beschreibt: den Versuch, nach der Erschütterung neue begriffliche und verantwortungsethnische Perspektiven zu entwickeln.¹⁰

5. Spätere Perspektiven: Ethik und Gegenwartsbezug

In einer weiteren Phase theologischer Reaktionen auf den Holocaust verschiebt sich der Schwerpunkt von der Frage nach dem Gottesbegriff hin zu den ethnischen und erinnerungskulturellen Konsequenzen. Vertreter dieser Perspektive sind Johann B. Metz und Jonathan Sacks, welche den Holocaust mit zeitlichem Abstand reflektieren. Ihr Interesse gilt weniger der Erklärung des Geschehens als der Frage, welche Verantwortung sich daraus für Glauben und Gesellschaft in der Gegenwart und Zukunft ergibt.¹¹ Diese Verschiebung findet auch Ausdruck im Wort der Deutschen Bischofskonferenz zur 50-jährigen Befreiung des Vernichtungslagers Auschwitz. Dieses betont, dass Erinnerung ausdrücklich als moralische Verpflichtung, die über bloßes gedenken hinausgeht und Konsequenzen für das heutige Handeln einfordert, verstanden wird.

5.1 Jonathan Sacks: Glaube als moralische Antwort

Jonathan Sacks versteht den Holocaust primär als ethnische Herausforderung und entwickelt seine Antwort aus einer römisch orientierten jüdischen Perspektive. Er lehnt jede

⁸ Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Frankfurt a. M. 1987, S.12-15

⁹ Vgl. Jonas 1987, S.21

¹⁰ Vgl. Reck 1995, S.471f.

¹¹ Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference*, London 2002, S.54-57

theologische Erklärung ab und warnt davor, das Leiden der Opfer in ein göttliches Sinngefüge einzuordnen, da dieses deren Würde nachträglich verletzt. Stattdessen betont Sacks die Bedeutung der Verantwortung, welche sich aus dem Holocaust ergibt, für das menschliche Zusammenleben sowie die Bedeutung der Erinnerung als zentrales Element des jüdischen Glaubens.

Zentral in seinem Denken ist die unantastbare Würde jedes Menschen. Der Holocaust zeigt für Sacks in fundamentaler Weise, wohin die Entmenschlichung des Anderen führen kann. Die angemessene Antwort auf den Holocaust besteht laut Sacks nicht in spekulativen Gottesdeutungen, sondern im aktiven Einsatz für eine Gesellschaft, die Vielfalt respektiert, Minderheiten schützt und Verantwortung füreinander übernimmt. Besondere Bedeutung kommt bei Sacks der Erinnerung zu. Erinnerung ist für ihn nicht bloß rückblickend, sondern zukunftsorientiert: Sie soll verhindern, dass sich vergleichbares Unrecht wiederholt.¹² Sacks verschiebt damit den Schwerpunkt der Gottesfrage bewusst auf den Menschen. Gott erscheint nicht nur als Verursacher oder Erklärungsinstanz des Leidens, sondern als Quelle moralischer Orientierung. Der Glaube bewährt sich nach dem Holocaust nicht im theoretischen Nachdenken, sondern im praktischen Einsatz für Gerechtigkeit, Mitmenschlichkeit und Verantwortung. Damit verbindet Sacks religiösen Glauben eng mit universellen ethischen Prinzipien.

5.2 Johann B. Metz: Erinnerung als theologischer Auftrag

Auch Johann B. Metz entwickelt seine Überlegungen aus der Einsicht heraus, dass Theologie nach dem Holocaust nicht neutral oder rein spekulativ sein darf. In Rahmen seiner politischen Theologie, die christlichen Glauben als öffentlich verantwortliche Praxis versteht und die aus Erinnerung an das Leiden der Opfer zu Solidarität und gesellschaftlichem Handeln verpflichtet, fordert er, dass das Leiden der Opfer im Zentrum theologischen Denkens stehen muss. In diesem Zusammenhang spricht Metz von der „Memoria Passionis“, der Erinnerung an die Leidensgeschichte der Ermordeten.¹³

Metz warnt davor, dass Religion Leid verharmlost oder vorschnell versöhnt. Eine solche Theorie würde die Shoah indirekt entwirklichen.¹⁴ Dem setzt er eine Theorie entgegen, die sich bewusst weigert, das Geschehene zu erklären oder zu rechtfertigen. Die Erinnerung an den Holocaust soll vielmehr Unruhe stiften und das morale Gewissen aufrechterhalten. Glaube zeigt sich hier nicht im Verstehen, sondern im Aushalten der „offenen Wunde“ der Geschichte.

Diese Haltung entspricht auch dem Anliegen des Wortes der deutschen Bischofskonferenz von 1995. Hier wird betont, dass jede religiöse Rede, die das Leiden relativiert oder funktionalisiert der Erinnerung widerspricht.¹⁵ Metz unterstreicht darüber hinaus die gesellschaftliche Dimension des Glaubens: christliche Theologie muss politisch sein, indem sie sich für Gerechtigkeit, Solidarität und den Schutz der Schwachen einsetzt.

¹² Vgl. Sacks 2005, S.89

¹³ Johann B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1997, S.45-48

¹⁴ Vgl. Metz 2006, S.32

¹⁵ Dt. Bischofskonferenz, Wort zum 50. Jahrestag..., Bonn 1995, S.7-9

5.3 Gemeinsame Perspektiven und Bedeutung

Obwohl Sacks und Metz unterschiedlichen religiösen Gruppen angehören, weisen ihre Ansätze grundlegende Gemeinsamkeiten auf. Beide verzichten auf theozideerische Erklärungen und verlagern den Schwerpunkt auf Ethik und Erinnerung. Gott wird nicht rational erklärt, sondern bleibt im Hintergrund einer Verantwortung, die den Menschen selbst betrifft.

Im Unterschied zu Hans Jonas steht bei Sacks und Metz weniger die systematische Neufassung des Gottesbegriffs im Vordergrund als vielmehr die Frage nach Konsequenzen für Gegenwart und Zukunft. Ihre theologischen Ansätze – ebenso wie das Wort der deutschen Bischofskonferenz, verstehen den Holocaust als bleibende Mahnung, die religiöses und gesellschaftliches Denken und Handeln dauerhaft prägen muss.

6. Resümee: Vergleich und Auswertung

Die Auseinandersetzung mit der Frage, wie unterschiedliche Theologen auf die Gottesfrage während und nach dem Holocaust reagieren, zeigt, dass der Holocaust einen tiefgreifenden Einschnitt im theologischen Denken darstellt. Die untersuchten Positionen verdeutlichen, dass traditionelle Antworten auf die Theozideefrage angesichts der Shoah nicht mehr ausreichen. Stattdessen entwickeln sich unterschiedliche, teils widersprüchliche Reaktionsweisen, die jeweils vom historischen Abstand, der persönlichen Betroffenheit und dem theologischen Ansatz geprägt sind.

Reaktionen aus unmittelbarer Nähe von Richard Rubenstein und Emil Fackenheim sind stark existenziell geprägt. Rubenstein zieht die radikale Konsequenz, das traditionelle Gottesbild aufzugeben, da ein allmächtiger und zugleich gütiger Gott mit dem Geschehenen nicht vereinbar sei. Fackenheim verweigert jede Sinn- oder Rechtfertigungserklärung, jedoch wird der Glaube selbst für ihn zur Antwort: als Widerstand gegen das Vergessen und als Verweigerung eines „posthumen Sieges“ der Täter. Beide Positionen liefern den deutlichen Anfang, dass klassische theozideetheoretische Antworten nach dem Holocaust nicht mehr tragfähig sind.

Hans Jonas versucht mit zeitlichem Abstand eine systematische Neuformulierung des Gottesbegriffs. Durch die Einschränkung der göttlichen Allmacht bewahrt er Gottes Güte und verlagert die Verantwortung für das Geschehen stärker auf den Menschen. Sein Ansatz steht zwischen elementarem Bruch und glaubensbewahrender Haltung und markiert den Übergang von existenzieller Erschütterung hin zu philosophisch-theologischer Reflexion.

Mit Jonathan Sacks und Johann B. Metz verschiebt sich der Fokus schließlich deutlich von der Erklärung des Geschehens hin zu seinen ethnischen Konsequenzen. Erinnerung wird hier nicht als rückwärtsgewandtes Gedenken verstanden, sondern als Verpflichtung für gegenwärtiges Handeln. Besonders Metz betont in seiner politischen Theologie und der „Memoria Passionis“, dass der Glaube das Leiden der Opfer nicht erklären darf, sondern es wachsam halten muss. Auch Sacks versteht den Holocaust als Mahnung zur Verantwortung, zur Achtung der Menschenwürde und zur Wachsamkeit gegenüber neuer Ausgrenzung.

Besonders vor dem Hintergrund aktueller Entwicklungen – wie dem Wiedererstarken antisemitischer Einstellungen, religiöser Intoleranz und politischer Radikalisierung – gewinnt die Fragestellung dieser Arbeit neue Bedeutung. In vielen Gesellschaften sind in den letzten Jahren antisemitische Vorurteile, Hassreden und Verschwörungsnarrative erneut sichtbar geworden, sowohl im öffentlichen Raum, als auch in digitalen Medien. Nicht nur jüdisches Leben, sondern die gesamte Gesellschaft sieht sich wieder vermehrt Bedrohungen ausgesetzt, die die Menschenwürde und Freiheit angreifen. Historische Relativierungen oder Leugnung des Holocaust finden zunehmend Verbreitung. Deshalb zeigt sich verstärkt, dass die Shoah nicht nur ein historisches Ereignis ist, sondern ein bleibender Maßstab für den Umgang mit Gewalt, Menschenwürde, Unterdrückung und Geschichtsrelevanz darstellt.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die untersuchten theologischen Positionen weniger eine endgültige Antwort auf die Gottesfrage liefern, jedoch vielmehr unterschiedliche Orientierungen darstellen. Sie zeigen, dass Glauben nach dem Holocaust nur

verantwortungsvoll möglich ist, wenn er sich der Geschichte stellt, das Leiden der Opfer ernst nimmt und Konsequenzen für Gegenwart und Zukunft zieht. Die Frage nach Gott bleibt nur sehr bedingt beantwortet und teils offen – doch gerade diese Offenheit verpflichtet dazu, Erinnerungen wachzuhalten, Unrecht entgegenzutreten und die Würde jedes einzelnen Menschen zu Schützen und ehren!

In diesem Sinne bleibt der Holocaust nicht nur eine Herausforderung für Religionen und Theologie, sondern für die gesamte Menschheit. ¹⁶

¹⁶ Vgl. Reck 1995, S.472-474

Quellen, Literatur- & Medienverzeichnis

Quellen:

- <https://www.die-bibel.de/ressourcen/bibelkunde/themenkapitel-at/theodizee-2>
- <https://encyclopedia.ushmm.org/content/de/article/documenting-numbers-of-victims-of-the-holocaust-and-nazi-persecution>
- https://de.wikipedia.org/wiki/Richard_Lowell_Rubenstein
- https://de.wikipedia.org/wiki/Emil_Fackenheim
- https://de.wikipedia.org/wiki/Hans_Jonas
- https://de.wikipedia.org/wiki/Johann_Baptist_Metz
- https://de.wikipedia.org/wiki/Jonathan_Sacks,_Baron_Sacks

Medien:

- Deutsche Bischofskonferenz: Wort zum 50. Jahrestag der Befreiung des Konzentrations- & Vernichtungslagers Auschwitz, Bonn 1995
<https://mthz.ub.uni-muenchen.de/MThZ/article/download/1995H4S463-479/3992/>
- Landesinstitut für Schulentwicklung Baden-Württemberg: Wo war Gott in Auschwitz? – Anfragen der Vernunft an die Religion. Online-PDF, Lehrerfortbildung Baden-Württemberg, o.J.
https://lehrerfortbildung-bw.de/u_gewi/ethik/gym/bp2016/fb8/5_auschwitz/wo_war_gott_in_auschwitz.pdf

Literatur:

- Reck, Norbert:
Theologie nach Auschwitz. Das Aufkommen der Frage und die Antwortversuche von Juden und Christen. In: Münchner Theologische Zeitschrift (MthZ) 46 (1995), S.463-479
- Rubenstein, Richard L.:
After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism. Indianapolis: Bobbs-Merrill 1966
- Fackenheim, Emil L.:
God's Presence in History. Gewiss Affirmations and Philosophical Reflections. New York: New York University Press 1970
- Jonas, Hans:
Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987
- Metz, Johann B.:
Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg im Breisgau: Herder 2006

- Sacks, Jonathan
 - The Dignity of Difference. How to Avoid the Clash of Civilisations. London: Continuum 2005
 - To Heal a Fractured World. The Ethics of Responsibility. London: Continuum 2005