

GABRIELLE OBERHÄNSLI-WIDMER

Gottesbilder in säkularer Holocaust-Literatur

Theologien der Schoa und Aharon Appelfelds „Die Eismine“

Gottesbilder in säkularer Holocaust-Literatur

Theologien der Schoa und Aharon Appelfelds *Die Eismine*

von Gabrielle Oberhänsli-Widmer¹

Wer vermöchte eine eindeutige Trennungslinie zu ziehen zwischen religiöser und säkularer Kultur? Können Melodien der Opernmusik nicht Gefühle von ebensotiefer Religiosität wecken wie Klänge von Requiem? Haben biblische Passagen über Kriege und Schlachten nicht einen weitaus profaneren Charakter als Gedichte eines Yehuda Amichai? Um die geisteswissenschaftlichen Disziplinen zu trennen, behelfen wir uns zumeist der Gattungen oder orientieren uns am Milieu, aus dem ein Künstler stammt. Dass diese Kriterien jedoch nur grobe Demarkatoren darstellen, zeigt kein Werk besser als der neuste Roman des israelischen Schriftstellers Aharon Appelfeld *Michrê ha-Qêrach*², auf deutsch *Die Eismine*. Vordergründig ein "weltlicher" Roman, sind in die Handlung auf subtile Weise die grossen jüdischen Holocaust-Theologien eingewoben, wobei die Auseinandersetzung zwischen religiösen und assimilierten Juden nicht bloss eine Situation vor fünfzig Jahren beschreibt, sondern ebenso das aktuelle Auseinanderklaffen in der modernen israelischen Gesellschaft der späten neunziger Jahre andeutet.

Aharon Appelfeld

Aharon Appelfeld, 1932 in Czernowitz, Bukowina, als einziges Kind einer wohlhabenden jüdischen Industriellenfamilie deutscher Bildung geboren, überlebte den Krieg im Lager und als Flüchtling, bevor er 1946 ins damalige Palästina kam: "When I reached Israel I was 14, entirely without roots, without my own world, without culture, possessions, luggage or language."³ Heute ist Aharon Appelfeld, der sich selber als assimilierten Juden bezeichnet, Professor für moderne jüdische Literatur an der Ben-Gurion University in Beersheva und der bedeutendste Vertreter hebräischer Holocaust-Literatur, Verfasser von 22 Romanen, welche in 27 Sprachen übersetzt sind, Träger sämtlicher kultureller Auszeichnungen Israels – des Bialik-, Brenner- und Israel-Preises – sowie Inhaber

1 PD Dr. Gabrielle Oberhänsli-Widmer ist Privatdozentin für Religionsgeschichte des Judentums und Lehrbeauftragte für Hebräisch an der Universität Zürich; Mühlehaldenstr. 60, CH – 8953 Dietikon.

2 Aharon Appelfeld, *Michrê ha-Qêrach (Die Eismine)*, Jeruschalajim: Kêêtêr 1997.

3 Aloma Halter, Aharon Appelfeld. The Power of Words, in: *Contact. The Jerusalem Post Magazine*, September 13 (1991), 10-1; 11.

zahlreicher Ehrendoktoren, darunter derjenigen der orthodoxen ‘Yeshiva University’, des konservativen ‘Jewish Theological Seminary’ sowie des ‘Hebrew Union College’, der Ausbildungsstätte für Reformjudentum. Bereits hier fällt auf, dass drei sehr unterschiedliche religiöse Institutionen denselben Schriftsteller auszeichnen, und dazu einen Schriftsteller, dessen Werk an sich ohne religiöse Thematik daherkommt.

Ausschliesslicher Inhalt sämtlicher Romane Appelfelds⁴ ist die Schoa, oder genauer, das Schicksal europäischer Juden unmittelbar vor und nach dem Zweiten Weltkrieg. Das heisst, das unbeschreibliche Grauen der Schoa ist in Appelfelds Werk in den Vor- und Nachbeben der Katastrophe beschrieben, das Zentrum der Erschütterung selbst – das Leben in den Lagern – spart der Autor aus, angedeutet ist es indes an den zerstörten Persönlichkeiten seiner Protagonisten, welche auch nach dem Ende des Dramas unfähig sind, in eine normale Welt zurückzufinden. Obwohl selbstverständlich von seiner Biographie geprägt, sind die Romane Appelfelds doch weit von Memoiren-Literatur entfernt (ohne dieser Literatur ihren Wert absprechen zu wollen). In der Darstellung der Schicksale orientierungsloser Flüchtlinge geht Appelfeld weit über eine realistische Abbildung von Wirklichkeit hinaus, indem er in seiner Fiktion eine Wahrheit sucht, welche tiefer gründet als eine dokumentarische Mimesis. Auf diese Weise entstehen Bilder äusserster Differenziertheit, welche die Juden im Holocaust nicht nur in der Tragik der Verfolgung, sondern ebenso in der Tragik menschlicher Zerrissenheit in höchster Not analysieren, Bilder, fern von Heroentum, und Bilder, die den Mythos des geläuterten Leidenden unmissverständlich widerlegen. In *Der unsterbliche Bartfuss* beispielsweise, demaskiert die Titelfigur Bartfuss, der Archetyp des entwurzelten Holocaust-Überlebenden, diesen Mythos in folgendem Dialog:

“Haben wir, die wir den Krieg überlebt haben, denn irgend etwas vollbracht?” fragte Bartfuss ohne rechten Bezug zum Thema der Unterhaltung. “Selbst die grosse Prüfung, der wir uns unterziehen mussten, hat aus uns keine besseren Menschen gemacht.”

“Daran lässt sich nichts ändern”, erwiderte der Mann. Seine Augen waren weit geöffnet.

Bartfuss wunderte sich über seine Gleichgültigkeit.

“Von denen, die aus den Lagern kommen, fordere ich Selbstlosigkeit.”

“Ich verstehe nicht, was Sie meinen.”

“Von moralischer Grösse spreche ich!” schrie Bartfuss ihn an.⁵

Die schonungslose Darstellung der Schoa, welche Täter *und* Opfer in ihrer menschlichen Begrenztheit aufzeigt, stiess in Israel anfänglich auf Kritik, ja auf Ablehnung, und dies umso mehr, als Appelfeld zu einer Zeit über den Holocaust

4 Zu den ins Deutsche übersetzten Romanen Aharon Appelfelds vgl. die Bibliographie aller ins Deutsche übersetzten Werke der hebräischen Literatur (bis Sommer 1997), in *Judaica* 54 (1998) 1-2, 77-94; 80.

5 Aharon Appelfeld, *Der unsterbliche Bartfuss*, aus dem Hebräischen von Stefan Siebers, Hamburg: Hoffmann & Campe 1991, 164.

zu schreiben begann – Ende der fünfziger, anfangs der sechziger Jahre –, als die israelische Öffentlichkeit vom Aufblühen der Nation und vom heroischen Ideal des Sabra erfüllt war und möglichst wenig vom erniedrigten europäischen Diaspora-Judentum hören wollte. Dass die Schoa Eingang in die hebräische Literatur und damit in das Bewusstsein der israelischen Gesellschaft fand, ist in erster Linie das Verdienst des literarischen Pioniers Aharon Appelfeld.

Liest man die Romane Appelfelds auf der Ebene ihrer blossen Handlung⁶, so mag der religiöse Diskurs eher dürrig erscheinen, doch einem in der jüdischen Tradition geschulten Lesepublikum, fallen zweifellos die zahlreichen, in die Handlung gestreuten Schlüsselwörter der Traditionsliteratur auf, welche auf eine tiefere Schicht von Lektüre hinweisen. Manifest ist der religiöse Diskurs etwa in *Für alle Sünden*⁷, wo der Protagonist, auch er ein KZ-Überlebender, mit der Konversion zum Christentum liebäugelt, wobei diese Art Christentum vornehmlich eine deutsch-humanistische Kultur meint, in welcher der Hauptdarsteller die Werte seiner geliebten Mutter sieht. Der jüdischen Tradition gegenüber ist der Protagonist jedoch – stellvertretend für zahlreiche Hauptfiguren aus Appelfelds Romanen – mehr als distanziert.

Die Eismine

In keinem Werk Appelfelds beansprucht die ideologisch-theologische Dimension indes so breiten Raum wie im jüngsten Roman *Die Eismine*. In diesem Werk arrangiert der Autor seine Figuren so, dass sie zu Vertretern verschiedener Geistesströmungen werden und lässt ihre Meinungen im Ghetto und im Lager aufeinanderprallen:

In unserer Mitte gibt es Kommunisten, Anarchisten, Bundisten und Zionisten. Nachts nehmen die Diskussionen kein Ende. Manchmal sind sie bitter wie Wermut. Doch nur diejenigen, die sich an die Tradition halten, hasst man.⁸

Die Eismine ist zudem der erste Roman Appelfelds, der das Leben im Lager selber beschreibt, als ob der Autor Jahrzehnte des Schreibens um die Lager gebraucht hätte, um endlich den Schritt zu wagen, ins Zentrum der Hölle zu treten. Besonders bemerkenswert ist dabei, dass dieser Schritt mit einer vertieften theologischen Reflexion über die Schoa Hand in Hand geht.

Doch hier zunächst der Plot⁹. *Die Eismine* ist der Bericht des Ich-Erzählers

6 Als kleine Einführung zu einzelnen Romanen und Kurzgeschichten vgl. Hannah Liron, Aharon Appelfeld – ein Deuter der Schoa, in *Judaica* 51 (1995) 2, 103-107.

7 Aharon Appelfeld, *Für alle Sünden*, aus dem Hebräischen von Stefan Siebers, Reinek bei Hamburg: Rowohlt 1996.

8 Aharon Appelfeld, *Michrê ha-Qêrach (Eismine)*, 64f (Übersetzung hier und im folgenden G. O.-W.).

9 Eine erste Rezension dazu ist erschienen von Dror Borstein, Ha-Aron schêl Appelfeld (Das Büchergestell Appelfelds), in: *Ha-Arêz*. Tarbut we-Sifrut (26. Sept 1997), 6.

Erwin über die Jahre 1942 und 1943, welche er als noch nicht zwanzigjähriger Mann zuerst im Ghetto einer kleinen ukrainischen Stadt und anschliessend in einem Arbeitslager am Fluss Bug zubringt, wo er – in der Folge des Falles von Stalingrad – die Befreiung erlebt. Der Roman endet in symbolischem Ausklang auf einer Brücke, welche die ehemaligen Häftlinge auf dem Heimweg zurück zu der Heimat, die es nicht mehr gibt, überschreiten. Ohne den autobiographischen Aspekt überzubewerten, ist hier doch anzumerken, dass die Form der Ich-Erzählung bei Appelfeld aus dem Rahmen fällt und der persönliche Ton zudem dadurch unterstrichen wird, dass der Autor Ort und Handlung des Buches in der Widmung explizit mit dem Schicksal seines eigenen Vaters verbindet, den er lange als im Lager verstorben glaubte und erst nach Jahrzehnten durch Zufall wiederfand. Hier der Wortlaut der Widmung:

Ein Licht zur Erinnerung an meinen Vater, Michael Appelfeld, der die Brücke über den Fluss Bug gebaut hat.

Ebenso wie Aharon Appelfeld ist auch sein Protagonist Erwin Spross einer jüdischen Familie, in der die Generation der Grosseltern noch tief religiös war, die Eltern hingegen mit der jüdischen Tradition gebrochen und sich ganz den ethischen Werten des deutschen Bürgertums verschrieben hatten. Der religiösen Tradition seiner Vorväter unkundig, von den deutsch-humanistischen Werten verraten durch die Oppression der Nazis, sieht sich Erwin in der faschistischen Versklavung ohne geistigen Halt und ist dadurch besonders sensibel für die Ideologien seiner Nächsten und Mithäftlinge: den Chassidismus des Grossvaters, die orthodoxe Haltung des Rabbi, die zunehmende Frömmigkeit seiner schwangeren Frau Ida, den pragmatischen Glauben des Häftlings Pinchas, doch ebenso den Kommunismus des Onkels Max, den Atheismus, Nihilismus und Glaubensverlust zahlreicher Schicksalsgenossen. Diese ideologische Dimension des Textes ist diskret in eine Handlung eingebaut, die auf gewollt unspektakuläre Art den Alltag des Lebens in Ghetto und Lager festhält in seinen kleinen und grossen Erniedrigungen und Verletzungen. Dabei versteht es der Autor, die enge Perspektive eines Ich-Erzählers mit dessen visionären Träumen zu überblenden, so dass die übergreifenden Zusammenhänge des Geschehens angedeutet sind und der Roman zugleich in eine beinahe mystische Atmosphäre getaucht ist.

Der religiöse Diskurs in *Die Eismine* ist wichtig, aber verhalten, nur in Andeutungen präsentiert. Als Illustration dazu, mit welch feinen Andeutungen Aharon Appelfeld Parallelen zur religiösen Tradition zieht, hier ein Ausschnitt, welcher den Tod von Buzi beschreibt. Buzi, dessen wirklicher Name Baruch lautet, ist der eigentliche Held im Lager am Bug. Ein Mann von übermenschlicher Kraft und fanatischer Religiosität, selbst von den Lagerschergen geachtet, der überall hilft, wo seinen Glaubensbrüdern die Kräfte versagen, und der schliesslich in seinem letzten Ringen die Befreiung des Lagers auslöst:

Der Schnee fällt ohne Unterlass. Die Sicht ist begrenzt. Der Hunger und die Kälte ziehen den Körper zu Boden und flüstern: Nur einen Augenblick die Augen schliessen und einschlummern. Dieser Gedanke ist so süss, dass man ihm kaum widerstehen kann. Und wirklich gehst du in die Knie, doch die Kameraden deiner Mannschaft wissen, was dieses Knien bedeutet, und beeilen sich, dir aufzuhelfen. Und wenn sie keine

Kraft haben, dir aufzuhelfen, so hilft Buzi dir auf. In der Tat schafft Buzi mehr als die ganzen Mannschaften zusammen. Seine Kraft geht über die eines Menschen hinaus.

Am letzten Abend – wir wussten nicht, dass es der letzte Abend war – rief einer der Offiziere etwas zu Buzi hinüber, doch Buzi, der ein grosses Paket auf seine Schultern geladen hatte, schien es offensichtlich nicht zu hören und ging weiter. Der Offizier kam auf ihn zu und trat ihn heftig. Buzi strauchelte und fiel hin. Selbst als er wieder aufstand, trat ihn jener Offizier weiter und schrie ihn an. Einen Augenblick stand Buzi still, als wolle er nachgeben, doch dann schnellte er auf wie ein Panther, packte den Offizier an der Gurgel und mit derselben Bewegung ergriff er zwei Feldweibel und zerschmetterte sie auf dessen Körper. Buzi liess es nicht dabei bewenden, diese drei zu erdrosseln. Er nahm einen Benzinkanister und goss das Benzin auf die Baracke mit den Versorgungsgütern, wobei er schreckliche Laute aussties. Die Offiziere auf der Kommandobrücke waren offensichtlich wie betäubt. Sie schossen und setzten so die Baracke in Brand. Nachher sahen wir, wie sie, vom Feuer erfasst, die Brücke in der Dunkelheit zu erreichen suchten, doch der Rauch und das Feuer verfolgten sie. Buzi goss weiter Benzin auf die brennenden Balken und fachte das Feuer noch mehr an. Auf diese Weise, in gewaltigen Flammen, fuhr Buzi in den Himmel auf.¹⁰

Buzis Tod ist hier zweifellos, vom Bild und vom Vokabular her, als Reminiszenz auf die Himmelfahrt des Propheten Elija gehalten. Und in der Tat legt ein ganzer Strang von Bezügen zwischen Buzi und Elija das Mitschwingen der biblischen Dimension nahe: die mysteriöse Herkunft, die Abgeschiedenheit, die Hingabe an Gott, der schon beinahe blindwütige Fanatismus für das Judentum, der absolute Einsatz für die Glaubensgenossen, die unnachgiebige Intoleranz Religionsabtrünnigen gegenüber, die blutige Art, mit den Feinden abzurechnen.

Auf ebendiese allusive Art sind nun auch die Holocaust-Theologien in *Die Eismine* eingearbeitet. Um die feinen Anspielungen zu verstehen, ist es sinnvoll an dieser Stelle einen Blick auf die theologische Verarbeitung der Schoa im Judentum zu werfen¹¹.

Theologische Erklärungen für den Holocaust

Die Theodizeefrage in Bezug auf das kollektive Leid des Volkes ist im Judentum seit dem babylonischen Exil 587 v.d.Z. aktuell, und von der deuteronomistischen Theologie über die rabbinischen Lehren bis hin in die Neuzeit ist die

10 Aharon Appelfeld, *Michrê ha-Qêrach (Eismine)*, 129f.

11 Einen ausgezeichneten Überblick über die verschiedenen Schoa-Theologien bietet Christoph Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh: Kaiser 1995.

dominierende Antwort der Traditionsliteratur “Mipne Chata’enu”: um unserer Sünden willen. Das Bild des strafenden Gottes, welches hinter diesem Theologumenon steht, hält sich in orthodoxen Kreisen bis in unsere Tage. Doch angesichts der Ungeheuerlichkeit des Holocaust spalten sich die theologischen Erklärungen, welche versuchen, die traditionellen Vorstellungen von der Erwählung Israels durch den gütigen Geschichtsgott mit der Vernichtung des jüdischen Volkes in der Schoa zu verbinden, in zwei extreme Pole auf: das Sünde-Strafe-Schema einerseits, radikale Gott-ist-tot-Theologien andererseits.

Erst Jahrzehnte nach den Ereignissen – mit demselben frappierenden Retardierungsmoment wie in der Literatur, in der Politik oder in der Psychologie – beginnen die jüdischen Denker, die Schoa theologisch zu verarbeiten. Bezeichnenderweise wird die Diskussion nicht in Israel, sondern vorwiegend von Rabbinern und Philosophen der Diaspora geführt. So ist es der amerikanische Reformrabbiner Richard L. Rubenstein, der 1966 mit seiner Aufsatzsammlung *After Auschwitz*¹² die Debatte auslöst mit einer absoluten Absage an den Gott der jüdischen Tradition. Nicht nur unter dem Einfluss von Nietzsche, den französischen Existenzialisten und der Freudschen Psychoanalyse, sondern auch auf der Basis der religiösen Traditionsliteratur postuliert Rubenstein “Let Din we-let Dajjan”: Es gibt kein Recht und keinen Richter. Damit nimmt Rubenstein den berühmten Leitsatz des Tannaiten Elischa ben Abuja auf, der anfangs des 2. Jh. n.d.Z. gelebt hatte und der in der rabbinischen Literatur als Urbild des jüdischen Ketzers gilt. Wie Elischa ben Abuja angesichts der blutigen Repressionen der Römer, so vertritt auch Richard Rubenstein angesichts der Schoa eine radikale Gott-ist-tot-Theologie:

Ein unendlich sadistischer und launischer Gott mag existieren; einen weniger-denn-allmächtigen Gott mag es geben; ein Gott, der gleichgültig gegenüber den Akteuren der Geschichte ist, mag existieren, aber der gerechte, rechtschaffene und allmächtige Gott, wie er in der jüdischen Tradition gedacht wird, kann unmöglich existieren.¹³

Mit dieser Argumentation distanziert sich Rubenstein zwar vom althergebrachten Gottesbild, nicht aber von der jüdischen Tradition:

Ich glaube, dass wir in einer Welt jenseits von Gott die Torah, die Tradition und die religiöse Gemeinschaft weit mehr brauchen als in einer Welt, wo Gottes Gegenwart sinnvoll erfahren wird.¹⁴

Es ist hier nicht der Ort zu erläutern, inwiefern ein solches Judentum, das seiner Mitte, seines Gottes, beraubt ist, überlebensfähig wäre, die Zitate sollen vielmehr demonstrieren, in welcher extreme Positionen sich die religiösen Meinungen nach der Schoa aufspalten.

12 Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, New York 1966.

13 Richard L. Rubenstein, *The Fall of Jerusalem and the Birth of the Holocaust Theology*, in: Raphael Jospe/Samuel Z. Fishman, *Go and Study: Essays and Studies in Honor of Alfred Jospe*, Washington 1980, 223-20, 225 (zitiert nach der Übersetzung von Christoph Münz, aaO 250/251).

14 Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz*, 152f (zitiert nach der Übersetzung von Christoph Münz, aaO 252).

Auf der anderen Seite des Meinungsspektrums stehen die bereits erwähnten Sünde-Strafe-Schemata, in ihrer übersteigertsten Form formuliert bei den Vertretern der *Natore Qarta*, einer ultraorthodoxen Gruppe, welche den Staat Israel ablehnt und als deren prominentester Vertreter Rabbi Joel Teitelbaum gilt. Als Sünde, um deretwillen der Holocaust über das Judentum hereingebrochen ist, sieht Teitelbaum verschiedene neuzeitliche Entwicklungen des Judentums, allen voran den Zionismus¹⁵. Und ähnlich fundamentalistisch betrachten auch andere extrem orthodoxe Rabbiner, wie beispielsweise Issachar Schlomo Teichthal, Immanuel Menachem Hartom oder Jizchoq Hutner, jüdische Liberalisierung und Assimilation als theologischen Grund der Schoa. Welch grausames Gottesbild hinter solchen Ansätzen steht, bleibe dahingestellt.

Zwischen diesen beiden Extrempositionen gibt es wohl eine Reihe weiterer Anschauungen, welche versuchen, das traditionell jüdische Geschichtsdenken mit dem Einbruch der Schoa in einen gewissen Einklang zu bringen, doch die Aufspaltung zwischen verschiedenen Formen von religiösen Schulzuweisungen einerseits und Hiob-hafter Anklage Gottes andererseits bleibt bestehen, während moderat vermittelnde Ansätze nur spärlich existieren. An dieser Stelle sind ein paar der herausragenden Namen zu erwähnen.

Als einer der ersten jüdischen Denker hat der Rabbiner Ignaz Maybaum 1965 eine Theologie des Holocaust entworfen, die allerdings wenig Echo fand, da sie auf einem christlichen Erklärungsraster basiert¹⁶. Maybaum deutet den Holocaust als Golgotha des 20. Jahrhunderts, das Leiden des jüdischen Volkes als das stellvertretende Leiden für die Sünden der Menschheit. Damit steht – selbstverständlich unausgesprochen – einmal mehr das Bild eines strafenden Gottes im Hintergrund, der Millionen unschuldiger Opfer braucht.

Ein vergleichbares, opferheischendes Gottesbild steht auch im Hintergrund der jüdischen Märtyreriologie der Schoa. Seit der Zeit der seleukidischen Unterdrückung im 2. Jh. n.d.Z. ist "Qiddusch ha-Schem" – wörtlich die Heiligung des göttlichen Namens – ein traditionelles Erklärungsraster für die Verfolgung des jüdischen Volkes. Während der Schoa haben einige Rabbiner ihre Gemeinden im Ghetto oder im Lager mit dem Gedanken, als jüdische Märtyrer zu sterben, ermutigt, unter ihnen der Schidlowitzer Rebbe Chajjim Rabinowitz, der Ostrovzer Rebbe Jechezqel Halevi Halstuk sowie der Gerer Rebbe Mendele Alter¹⁷. Diesem "Qiddusch ha-Schem" steht jedoch seit dem Warschauer Ghetto eine neue, diametral entgegengesetzte Ideologie gegenüber, nämlich die des "Qiddusch ha-Chajjim", die Heiligung des Lebens. 1940 braucht Rabbiner Isaac Nissenbaum diesen Ausdruck erstmals, um damit die Verteidigung jüdischen Lebens als höchsten Wert zu erklären¹⁸, und in die Folge dieser Sinnesart reiht sich auch der bedeutende Ansatz von Emil Ludwig Fackenheim¹⁹, der nach

15 Joel Teitelbaum, *'Al ha-Ge'ula we-'al ha-Temura (Zur Erlösung und zum Wandel)*, New York 1967.

16 Ignaz Maybaum, *The Face of God after Auschwitz*, Amsterdam 1965

17 Vgl. dazu Christoph Münz, aaO 214ff.

18 Vgl. dazu Christoph Münz, aaO 217ff.

19 Emil Ludwig Fackenheim, *God's Presence in History*, New York 1970.

Auschwitz das leibliche Weitertragen des Judentums als das 614. Gebot betrachtet. Die Aufspaltung zwischen bedingungslos gottergebenen und anarchistisch anklagenden Stimmen drückt sich wohl nirgendwo so deutlich aus wie im Gegensatz von "Qiddusch ha-Schem" und "Qiddusch ha-Chajjim":

Du (Gott Israels) hast den Bund preisgegeben? Wir werden ihn nicht preisgeben! Du willst nicht, dass Juden überleben? Wir werden überleben! (...) Du hast alle Gründe zur Hoffnung zerstört? Wie werden dem Gebot zur Hoffnung, das Du selbst uns gegeben hast, Folge leisten.²⁰

Auf der Seite der streng religiösen Ansätze ist – neben dem Sünde-Strafe-Schema – eine zweite Art theologischer Verarbeitung verbreitet, und zwar die, Gottes Rolle in der Geschichte völlig auszublenden und ausschliesslich die Tradition zu fokussieren. Liest man beispielsweise die chassidischen Geschichten des Holocaust von Yaffa Eliach²¹, so wird das rettende Moment nie direkt mit dem Göttlichen identifiziert, das Wunder ereignet sich vielmehr mittels der Reliquie eines Zaddiq, durch Intervention eines Chassiden oder aufgrund des absoluten Festhaltens an der chassidischen Überlieferung. Gott selbst wird nie angetastet und kaum erwähnt, im Vordergrund steht eine beinahe verabsolutierte Tradition einer Gruppe von "happy-few", während der Tod von sechs Millionen Glaubensgenossen kaum Erwähnung findet, und in diesem Punkt sind die an sich eindrücklichen Geschichten Eliachs äusserst fragwürdig. Und von einem vergleichbaren denkerischen Vorgehen, Gottes Rolle in der Geschichte nicht zu hinterfragen, sondern die Halacha allein zu betrachten, zeugt schliesslich die Responsenliteratur aus den Ghettos²², wobei sich in diesen bewegenden Texten nicht nur tiefe Religiosität, sondern auch eine letzte verbliebene Art von Widerstand manifestiert.

Gott als Lenker der jüdischen Geschichte selbst in der Schoa bedingungslos zu bejahen, oder aber ihn aufs Schärfste anzuklagen, ja zu desavouieren, sind mithin die beiden grundlegenden theologischen Ansätze jüdischer Denker nach Auschwitz. Wie bereits erwähnt, sind Vermittlungen zwischen diesen beiden Polen rar, und wohl am ehesten realisiert von Eliezer Berkovits einerseits, von Hans Jonas andererseits.

Eliezer Berkovits²³ hält mit Nachdruck am jüdischen Glauben fest, weil viele der von der Schoa direkt Betroffenen am Glauben festhielten. Wie können wir, die wir nur Brüder Hiobs sind, Gott verlassen, wenn Hiob selbst sich weiter zu Gott bekennt? Dennoch blendet Berkovits nicht aus, dass, wenn man am Gott der

20 Emil Ludwig Fackenheim, aaO 88 (zitiert nach Christoph Münz, aaO 289).

21 Yaffa Eliach, *Träume vom Überleben. Chassidische Geschichten aus dem 20. Jahrhundert*, aus dem Amerikanischen von Naomi Voll, Freiburg i.Br. 1989 (Originalausgabe 1982).

22 Die reichste Sammlung dazu ist diejenige von Rabbi Oshry aus dem Ghetto von Kovno von Juni 1941 bis August 1944: Ephraim Oshry, *Sefêr Sche'elot u-Teschuvot, mi-Ma'amaqim*, 4 Bde., New York 1959/1975; Ders., *Responsa from the Holocaust*, New York 1983 (Teilübersetzung aus dem vierbändigen hebräischen Werk).

23 Eliezer Berkovits, *Faith after the Holocaust*, New York 1973.

jüdischen Tradition festhält, man auch einsehen muss, dass die letzte Verantwortlichkeit für das Äusserste an Bösem bei Gott liegen muss. Der Balanceakt zwischen Gott bejahen und Gott anklagen äussert sich bei Berkovits denn auch darin, dass er nicht nur in Auschwitz, sondern ebenso in der Errichtung des Staates Israel eine göttliche Offenbarung sieht.

Die meines Erachtens differenzierteste Argumentation hat der Philosoph Hans Jonas in seiner Tübinger Rede anlässlich der Verleihung des Dr. Leopold-Lucas-Preises 1984 vorgelegt²⁴. Auf der Grundlage der Lurianischen Kabbala plädiert Jonas dafür, von einem obsoleten Gottesbild Abschied zu nehmen. Genauer, in Anbetracht von Auschwitz schliessen sich die drei Gott traditionellerweise zugeschriebenen Grössen – Allmacht, Güte und Verstehbarkeit – gegenseitig aus. Da Güte und Offenbarung jedoch untrennbar mit dem jüdischen Gottesverständnis verbunden sind, muss das Attribut der Allmacht aufgegeben werden, so dass Gott auch als ein leidender Gott gedacht werden muss – ein Gedanke, der zudem im Einklang mit talmudischem Gedankengut steht.

Obwohl hier noch weitere theologisch-philosophische Stellungnahmen zur Schoa zu erwähnen wären – Arthur Allen Cohen, Irving Greenberg und andere – sind doch die Hauptpositionen in Hinblick auf Aharon Appelfeld, den bedeutendsten israelischen Schriftsteller der Schoa, deutlich umrissen: eine nur schwer überbrückbare Kluft zwischen Schuld-Strafe-Denken einerseits, nihilistischer Rebellion andererseits.

Religiöse und anti-religiöse Positionen in *Die Eismine*

Als Meister seines Handwerks versteht es Aharon Appelfeld, die tiefe theologische Reflexion über die Schoa in scheinbar einfache Handlungen und Dialoge umzusetzen, wobei er ganz besonders die Spaltung zwischen religionskonformen Stimmen einerseits, religionsanarchistischem Aufschrei andererseits thematisiert, indem er die eben skizzierten Ansätze in seine Figuren umsetzt. So stehen auf der Seite der säkularen Juden der Vater des Ich-Erzählers Erwin, der auf beinahe gewaltsame Art mit dem Erbe seiner chassidischen Vorväter gebrochen hat, der Onkel Max mit seinem jüdischen Selbsthass und seiner kommunistischen Ersatzreligion, die naiven jüdischen Anhänger Stalins mit ihrem Slogan "Sag Stalin, und raff dich auf, denk Stalin und fürchte dich nicht!", und schliesslich die resignierten und gebrochenen Insassen der Lager, die jeden Glauben an Gott und Mensch verloren haben. Auf der Seite der frommen Juden stehen demgegenüber der alte Rabbi im Ghetto, sowie die beiden eigentlichen Helden unter den Lagerinsassen: Buzi, der Elia-ähnliche Gottesstreiter, und Pinchas, ein einfacher Jude von selbstloser Hingabe an Gott und Mitmensch.

Neben der grossen Tragik der Verfolgung ist das Drama in *Die Eismine* die Unüberbrückbarkeit zwischen diesen beiden jüdischen Lagern, welche in zahl-

²⁴ Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Baden-Baden: Suhrkamp 1987.

reichen Dialogen mit äusserster Schärfe akzentuiert wird, wie in der folgenden Konfrontation zwischen dem frommen Buzi und einem anderen Häftling im Arbeitslager:

Auf dem Weg zur Arbeit fragte ihn einer von uns wie beiläufig:
“Glaubst du noch an Gott?”

“Und du nicht”, antwortete er mit weit aufgerissenen drohenden Augen.

“Um die Wahrheit zu sagen, nein”.

“Verflucht seist du”, sagte er und spie auf die Erde.²⁵

Auffällig ist an diesem kurzen Ausschnitt zunächst die Teilung in ein “wir” der säkularen Juden (zu denen sich auch der Ich-Erzähler Erwin zählt) gegenüber den frommen Juden, von denen in der dritten Person gesprochen wird. Weiter frappt die Härte, mit der sich die beiden Gruppen begegnen. Dass die Aggression indes von beiden Gruppen ausgeht, zeigt der folgende Ausschnitt, der das “wir” und “sie” noch drastischer verdeutlicht:

Der Frühling ist gekommen, doch brachte er keine guten Nachrichten. Trotzdem machten optimistische Gerüchte die Runde, doch beachtete sie niemand. Solche, die gläubig sind, sagten, “auch das ist zum Guten”, oder, “wenn Gott es will, werden wir Pessach zuhause zurichten”. Es ist jetzt schwer, ihren Glauben zu ertragen. Gewiss, es gibt kaum mehr viele, die gläubig sind in unserer Mitte, doch die wenigen sind sehr auffällig, und des öfteren fallen sie dem Zorn der Arbeiter in der Nähstube zum Opfer. Doch was kann man tun: Das Schicksal hat uns zusammengebracht, und wir schauen uns gegenseitig an, genauer, wir schauen sie an. Aus der Nähe kann man es sehen: Sie sind arbeitsame Männer, eine plumpe Farblosigkeit überzieht ihr unrasiertes Gesicht. Die Bärte sind dünn, unansehnlich. Ihre jämmerliche Erscheinung, die der unseren gleichkommt, scheint uns, wieso auch immer, hässlicher als unsere Erscheinung. “Sie beten schon wieder. Sie rechnen schon wieder nach, wann Neumond ist”, murren die Männer.²⁶

In der Dichotomie zwischen dem “wir” und dem “sie” beginnt hier ein eigentlicher Hass zu wachsen, der sich in der zunehmend verschärften Situation im Lager zuspitzt, da die religiösen Handlungen angesichts der Situation absoluter Gottesferne von den nicht-religiösen Juden nicht nur als sinnlos, sondern als eigentliche Provokation empfunden werden.

Appelfeld kleidet nun diese Unvereinbarkeit der Positionen in ganz unterschiedliche Szenen, wobei religiös geprägte Schlüsselwörter verraten, welche tiefen Schichten von theologischer Reflexion hinter den schlichten Beschreibungen liegen. Als Beispiel dieser literarischen Technik, mit bestimmten Schlüsselwörtern theologische Obertöne wachzurufen, dient im folgenden eine Szene, die den gottesfürchtigen Pinchas mit einem überzeugten Kommunisten konfrontiert:

25 Aharon Appelfeld, *Michrê ha-Qêrach (Die Eismine)*, 104.

26 Aharon Appelfeld, aaO 63.

Der junge Kommunist Susik beabsichtigte offensichtlich, feierliche Erklärungen abzugeben und Pinchas zu beweisen, dass sein Glaube veraltet sei und dass es nun an der Zeit sei, die Herzen für die Verbesserung des Menschen durch den Menschen vorzubereiten. Doch plötzlich herrschte Stille, denn Pinchas brach, nachdem er gebetet hatte, in Tränen aus, als ob seine Welt zerstört worden sei.

Später bat Pinchas um Verzeihung und sagte, dass dies ein Augenblick der Schwäche und des Verbergens von Gottes Angesicht gewesen sei und dass es verboten sei, zu verzweifeln, denn es gäbe einen Gott im Himmel, der auf uns achthabe.²⁷

Zu bemerken ist vorerst, dass Pinchas, obwohl er auf der Seite der "sie" steht, mit spürbarer Zuneigung beschrieben wird und dass er in seiner Formulierung des "wir" fromme und aufgeklärte Juden zusammenbringt. Als eigentlich zentrales Reizwort leuchtet dann "Hêster Panim", das Verbergen von Gottes Angesicht, in diesem Text auf, hinter dem eine der traditionellen jüdischen Antworten auf die Theodizeefrage steht. Ausgehend vom biblischen Wortlaut in Deuteronomium 31,16-18, wendet sich Gott vom Volk Israel ab, weil dieses den Bund verlassen hat, und in der Folge wird "Hêster Panim" im rabbinischen Vokabular²⁸ zu einer Chiffre für das Sünde-Strafe-Schema. Auch in der vorliegenden Szene ist "Hêster Panim" in diesem Sinn eingewoben, da Pinchas sich der Schuld bezichtigt, einen Moment der Verzweiflung anheimgefallen zu sein. Pinchas stellt den Prototypen des demütigen Juden schlechthin dar, der Gott, Gesetz und Tradition keinen Augenblick hinterfragt:

Der Flüchtling war durstig und trank ein paar Schalen. Der Kaffee verlieh seinem Gesicht wieder Farbe.

"Du bist ein frommer Mann?", wandte er sich nochmals an Pinchas.

"Gewiss, aber wir bezeichnen uns selber nicht als Fromme, sondern als Dienende Gottes."

"Diese Bezeichnung ist mir unverständlich. Warum sollte man ihm dienen?"

"Weil er einer und einzig ist und es keinen ausser ihm gibt."

"Das heisst, er macht, was er will?"

"Gewiss."

"Warum quält er uns dann?"

"Diese Frage darfst du mir nicht stellen. Auf diese Frage kann ich dir nichts antworten."

"Wen frage ich dann?"

"Den Heiligen, gepriesen sei er."

"Und du, du hast ihn nicht gefragt?"

"Ich pflege nicht zu fragen."

27 Aharon Appelfeld, aaO 159f.

28 Vgl. bChagiga 5a/b u.a.

“Du hast nie gefragt?”

“Nie.”

“Das übersteigt mein Verständnis,” sagte der Flüchtling und verstummte.²⁹

Dieser Dialog zeugt einerseits von der Strategie gewisser orthodoxer Kreise, Gottes Verantwortung in der Geschichte auszublenden und die Tradition allein zu fokussieren. Gott hat seinen Willen in der Tora offenbart, nur innerhalb dieses Rahmens gilt es Gott zu ergründen, nicht in ketzerischem Freidenkertum. Andererseits kommt in der Diskussion sehr deutlich die Unvereinbarkeit der Argumentationen zum Ausdruck: Während Pinchas liturgische Formeln zitiert, welche kaum zu den Fragen seines Gegenübers passen, verharrt dieses in aggressiver Anklage. Vordergründig ist auch keine Stellungnahme auszumachen, will man aber die Position des Autors Aharon Appelfeld näher ergründen, genügt es – hier wie in andern Dialogen – einen Blick auf die Handlung zu werfen. Obwohl Pinchas, aus der Perspektive des Ich-Erzählers Erwin gesehen, doch eher ein einfaches Gemüt darstellt und zudem auf der Seite der andern Gruppe, der frommen “sie”, steht, ist es doch ebendieser Pinchas, der nach der Befreiung aus dem Lager die Kraft findet, die orientierungslosen Flüchtlinge zu betreuen. Pinchas ist es, der hier – in einer religiösen Sprache gesprochen – den Armen speist, während der rebellierende Flüchtling an seiner Existenz verzweifelt. Mithin gehen die Ansichten von Autor und Erzähler teilweise auseinander, indem der Erstere eine weitsichtigere und weitherzigere Haltung einnimmt als seine literarische Figur.

Neben Pinchas ist es weiter die Figur des Rabbiners, die den religiösen Diskurs in *Die Eismine* vertieft. Zwei Szenen sind dabei besonders eindrücklich, einmal die Hochzeit von Erwin und Ida im Ghetto, dann der Auftritt des Rabbiners im Keller von Honig, dem versteckten “Ghetto-Café”: Hier zuerst die Hochzeitsszene, wo Erwin erstmals vor dem Rabbiner steht, anschliessend der seltsame Auftritt desselben bei einer Gruppe junger Leute, die einen letzten Funken von Unbekümmertheit beim abendlichen Zusammensein im Keller finden möchten:

Ich stand still vor ihm und wartete darauf, dass er etwas sagen würde. Plötzlich richtete sich der Alte auf, heftete seine Augen auf mich und fragte in einer beinahe vergessenen Sprechweise: “Wo hast du Tora gelernt, mein Sohn?” Ich habe es im Gymnasium gelernt, wollte ich sagen, doch als ich sein altes und verklärtes Gesicht sah, wagte ich es nicht. Schliesslich sagte ich, “ich werde es lernen, mein Herr”, doch augenblicklich bereute ich, etwas zu versprechen, das ich nicht zu tun beabsichtigte. (...) Der Rabbiner schloss die Augen und redete zu uns. Seine Rede war abgehackt, und dennoch verstand ich das Wesentliche seiner Worte. Er sprach über die Tora und über die Juden, die einstmals unter einem gemeinsamen Dach verbunden waren. Doch seit jenem Bruch war die Urflut wieder aufgerissen. Die Tora verlassen, die Juden allein. Schon Jahre irren die Juden in einer schrecklichen geistigen

29 Aharon Appelfeld, aaO 183f.

Wüste. Nur manchmal erinnern sie sich, dass sie einst einer Quelle lebendigen Wassers verbunden gewesen waren, und Sehnsucht überflutet sie, aber meist sind sie versunken in ihrem dunklen Vergessen. „Doch nicht für immer“, der Rabbiner erhob seine Stimme, „die Leiden des Herumirrens und des Durstes sind nichts anderes als die Leiden der Läuterung. Nur noch kurze Zeit und die Tora und die Juden werden sich wieder vereinen und nichts wird sie mehr trennen“, rief der Rabbiner mit lauter Stimme und öffnete die Augen.³⁰

(...)

Eines Abends erschien der Rabbiner wie ein Totengeist in Honigs Keller, er stand da und rief: „Tut Busse, ihr dreisten Söhne, Gott hat Sehnsucht nach euch und bittet euch, zu ihm zurückzukehren. Alle Tore der Umkehr sind nun geöffnet.“ Bestürzung trat ein und niemand regte sich, doch schnell fanden die Leute ihre Fassung wieder, sprangen auf und schrien: „Weder Gebet, noch Umkehr. Du machst uns keine Angst.“³¹

Weit mehr als im Dialog zwischen Pinchas und dem Flüchtling gehen hier die Positionen auseinander. Wie weit sich der gänzlich assimilierte Erwin von der Tradition entfernt hat, ist in feiner Ironie eingefangen im Bild des Toralernens im Gymnasium, das jeden Kommentars spottet. Auf der andern Seite ist der Rabbiner der Gemeinschaft der im Ghetto zusammengepferchten Juden ebenfalls entfremdet. Der Autor verbildlicht diese Entfremdung vorerst räumlich, indem der Rabbiner in einem sichereren Versteck ausserhalb des Ghettos lebt. Geistig ist die Entzweigung eingefangen in der religiösen Sprache des Rabbiners, welche Erwin gänzlich antiquiert erscheint und deren traditionelle Schlüsselbegriffe doch nur für Eingeweihte verständlich wären, wie beispielsweise der Bruch und die Urflut welche das katastrophale Urdrama der Lurianischen Kabbala wachrufen sollten. Inhaltlich sind die Worte des Rabbiners eine deutliche Umsetzung des Sünde-Strafe-Schemas, das zeigt nicht nur die Vorstellung der Läuterung durch Leid, des „Siquq“, sondern ebenso der Aufruf zur „Tschuva“, zur Umkehr, und ebenso die Aussage, dass das Verlassen der Tora der Grund des über die Juden hereinbrechenden Unglücks sei. Damit ist der Entwurf von Appelfelds Rabbinerfigur wohl deutlich inspiriert von jüdischen Denkern, welche die Schoa als Strafe „um-unserer-Sünden-willen“ verstehen, wie die oben genannten Joel Teitelbaum oder Immanuel Menachem Hartom.

In Appelfelds Darstellung geht so die Entzweigung der jüdischen Gemeinschaft von beiden Kreisen aus, dem der Frommen, für die der Rabbi steht, und dem der Assimilierten, dem auch der Ich-Erzähler Erwin angehört. Beiden versucht Appelfeld gerecht zu werden, indem er sie mit Respekt und grossem Einfühlungsvermögen skizziert, doch gleichzeitig auch ihre Schwachpunkte aufzeigt. Dabei fällt auf, dass die frommen Lagerhäftlinge wohl von ihren säkularen Leidensgenossen verlacht werden, doch diese Frommen finden in ihrer strengen

30 Aharon Appelfeld, aaO 53f.

31 Aharon Appelfeld, aaO 60f.

Tradition einen gewissen Halt, während – mit Jean Améry gesprochen³² – die skeptisch-humanistischen Intellektuellen an ihren philosophischen und literarischen Hausgöttern verzweifeln. Hier ein letzter Ausschnitt, wo ein Lagerhäftling über die Peiniger spricht:

Es gab dort einen Mann, der nachts von seinem Lager aus rief: “Über ihr verbrecherisches Verhalten werden sie noch Rechenschaft abgeben müssen. Die deutsche Kultur selbst wird sie ausspeien.”

“Und du glaubst noch an die deutsche Kultur.”

“Das ist meine Kultur, und eine andere Kultur habe ich nicht.”

“Dein Judentum bedeutet dir nichts?”

“Um die Wahrheit zu sagen, nein.”

“Wie erklärst du dann ihr Verhalten?”

“Eine Verfinsterung der Gestirne, eine andere Erklärung habe ich nicht.”³³

Der kurze Dialog entblösst die besondere Tragik der assimilierten Juden, werden sie doch aufs grausamste von der Nation verfolgt, deren Kultur zu ihrem höchsten geistigen Gut wurde. Die Verwurzelung des Sprechers im deutsch-jüdischen Kulturgut ist in dieser Szene wiederum mit einem theologischen Schlüsselbegriff vertieft, nämlich mit “*Liqui Me’orot*”, der Verfinsterung der Gestirne, welcher wohl auf Martin Bubers *Gottesfinsternis*³⁴ anspielt.

Ebendieses deutsche Kulturgut war die geistige Heimat des Autors Aharon Appelfeld, und sie ist auch die geistige Heimat des Ich-Erzählers Erwin. Der erstaunliche Kunstgriff in *Die Eismine* besteht nun aber darin, dass der Protagonist Erwin wohl der gebildeten Assimiliertenschicht angehört, doch die eigentlichen Helden sind Pinchas und Buzi, also Vertreter der frommen Juden. Denn während die Argumente in einer Patt-Situation verharren, liegt doch im Handlungsverlauf die eigentliche Wertung. So ist es Buzi, der seine Mitgefangenen im Arbeitslager körperlich und moralisch aufrichtet und der mit seinem märtyrerhaften Tod – einer Art “*Qiddusch ha-Schem*” – die Befreiung des Lagers bewirkt. Und es ist Pinchas, der nach der Befreiung als einziger die Kraft findet, das ganz alltägliche Überleben zu organisieren. Pinchas, vorerst verlacht, erweist sich als eigentlicher Eckpfeiler, der die Gemeinschaft der jüdischen Überlebenden am Leben erhält.

Appelfeld ist weit davon entfernt, der Schoa Offenbarungscharakter zuzuschreiben, “dies ist kein Ort der Wunder”, lässt er eine seiner Figuren im Lager

32 Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, München 1988 (Erstausgabe 1966), 27.

33 Aharon Appelfeld, aaO 84f.

34 Martin Buber, *Gottesfinsternis*, Stuttgart: Lambert Schneider 1994 (Erstausgabe 1953), vgl. auch die hebräische Übersetzung, *Liqui ha-Or ha-Elohi*, Jeruschalajim: Mossad Bialik 1962; in dieser Aufsatzsammlung, die grossenteils nach der Schoa verfasst wurde, bezeichnet Buber den Charakter der momentanen Welt als Verfinsterung des Himmelslichts, als *Gottesfinsternis*.

sagen. Er ist von seiner Herkunft und von seiner Bildung her ein assimilierter Jude, der sich selber als "religiösen Anarchisten" bezeichnet³⁵. Dennoch hat er die Weitsicht, den religionstreuen Juden die bedeutendere Rolle zuzuweisen, einerseits wohl aus der eigenen Erfahrung, dass im Lager nur ein tiefer Glaube eine geistige Hilfe sein konnte, andererseits ebenso durch die Einsicht, dass die Orthodoxie das Judentum am Leben erhält.

Die in *Die Eismine* gezeichneten Fronten zwischen frommen und säkularisierten Juden sind von der Schoa auf die Verhältnisse im Israel der späten neunziger Jahre übertragbar, und teilweise schafft der Autor auch bewusst Realitätsbezüge (beispielsweise mittels einer wiederholt auftretenden Gruppe von ehemaligen Häftlingen, welche sich zu militanten Nachahmern ihrer Peiniger entwickeln – eine Entwicklung, die wohl als Warnung dienen soll, aus der Erfahrung der Unterdrückung nicht selber zu Unterdrückern zu werden). Die Achtung, mit der Appelfeld den verschiedensten Richtungen des Judentums in seinen Figuren begegnet, ist dabei ein Brückenschlag der Toleranz, ein Weg, der Ausweg sein kann in der brüchigen Atmosphäre des heutigen Judentums in Israel.

Der Roman als Beitrag zur theologischen Diskussion

Am Anfang dieses Artikels stand die Frage nach dem Unterschied zwischen literarischen und theologischen Texten. Die vorausgehenden Betrachtungen haben gezeigt, dass ein Roman sowohl von der Thematik wie von der religiösen Tiefe her mit philosophisch-theologischen Abhandlungen vergleichbar ist. Die Gegenüberstellung von verschiedenen Holocaust-Theologien mit *Die Eismine* veranschaulicht indes die Eigenart literarischer Darstellung. Dem Roman fehlt die ausschöpfende Systematik der Traktate, und dementsprechend kann und will er auch nicht *eine* gültige Erklärung der Rolle Gottes in der Schoa geben. In *Die Eismine* bindet Appelfeld die verschiedenen theologischen Ansätze an einzelne Protagonisten, die er behutsam auf ihrem geistigen Hintergrund formt und somit ihre Argumentation in ihren Grenzen plausibel macht. Die literarische Art zu differenzieren liegt im Reichtum der Darstellungsebenen, indem Handlungen versus Worte, Autor versus Erzähler, Ahnungen versus Wissen stehen. Mit diesen Techniken bricht Appelfeld jeden Ansatz, der die Frage "Wo war Gott in Auschwitz?" befriedigend beantworten möchte. Die Wahrheit und Gott schweben über den gestammelten Erklärungsversuchen. Gerade die Figur des Ich-Erzählers Erwin, die einerseits einen kritischen Denker darstellt, andererseits über eine höchste Sensibilität verfügt, veranschaulicht in überzeugender Weise, wie die denkerische Enge überwunden wird in einer Art mystischer Ahnung, dass hinter der Tradition mehr steht, als Worte und Theorien einzufangen vermögen.

Trotz der religiösen Tiefe ist *Die Eismine* beileibe kein theologisches Pro-

35 So in seiner Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich vom 13. Mai 1998 unter dem Titel "Personal memory of an assimilated Jew facing the Holocaust".

grammheft. Der Leser, die Leserin können den Roman durchaus auch als ein Stück moderner Belletristik konsumieren, auf den Ebenen von spannendem Plot oder psychologischer Feinsinnigkeit. Doch so wie Chajim Soutines weltliche Bilder von jüdischer Spiritualität erfüllt sind, atmet das Werk Aharon Appelfelds jüdisches Gedankengut und umfassenden Humanismus zugleich.