



prüft alles, das **Gute**
behaltet

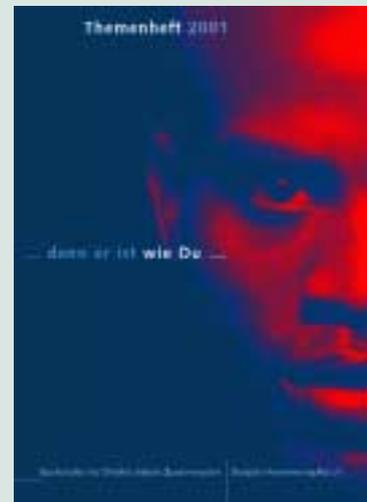
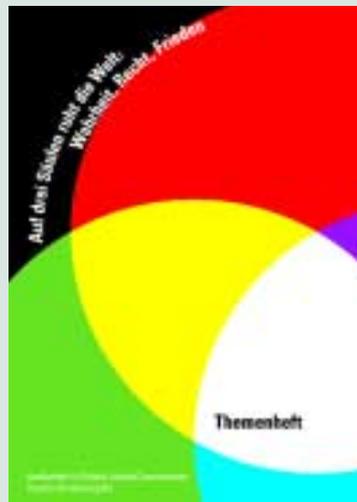
THEMENHEFT 2005

Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit
DEUTSCHER KOORDINIERUNGSRAT E.V.



Die Themenhefte des Deutschen KoordinierungsRates

Lesen, was Menschen bewegt.
Denken, das uns in Bewegung versetzt.
Handeln, um neue Wege zu bahnen.



Die Themenhefte des Deutschen KoordinierungsRates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit greifen aktuelle Fragen auf und suchen aus einer christlich-jüdischen Perspektive nach tragfähigen Antworten. Informativ und kritisch, unterhaltsam und anregend wollen sie den Lesern den Stoff zum Nachdenken und Wegweisung zum Handeln geben.

Bitte richten Sie Ihre schriftliche Bestellung an:
Deutscher KoordinierungsRat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit e.V.
Postfach 14 45 , 61231 Bad Nauheim
oder per e-mail: info@deutscher-koordinierungsrat.de

Ein Projekttag am Evangelischen Ratsgymnasium in Erfurt zum Jahresthema 2005



Uns mit diesem Thema inhaltlich und gestalterisch auseinander zu setzen, betrachten wir als lohnende Herausforderung, da gerade uns Lehrenden der Prozess des Prüfens und Bewahrens in seiner Vielfalt und Problematik täglich in Atem hält, unseren Alltag lebendig macht, aber oft in einem eher pragmatischem Sinn vollzogen wird.

In Vorbereitung auf diese Aufgabe besuchte ich mit zwei Kollegen eine hochinteressante Kunstausstellung im Hygienemuseum in Dresden, die wie eigens geschaffen für unser Vorhaben zum rechten Zeitpunkt erschien: „Die Zehn Gebote“. Eine Ausstellung, die künstlerische Arbeiten – Fotos, Videos, Installationen und Objekte – aus aller Welt versammelt. Arbeiten, die sich mit der Frage nach dem Menschenbild, dem wir folgen und das unser individuelles Handeln leitet, beschäftigt; die nach Begründungen für unsere Vorstellungen von einem guten Zusammenleben in der Gesellschaft sucht. Sind normative Forderungen, wie sie traditionell die Zehn Gebote verkörpern, noch verallgemeinerungsfähig? Die Ausstellung in Dresden betrachtete das komplexe Wechselspiel aus religiöser, kultureller, politischer und sozialer Integration und fragte, von welchem ethischen Mindestkonsens sich der Einzelne in einer globalisierten Welt leiten lassen könnte. Was bedeutet, was ist für den Einzelnen das Gute? Was kann und will der Einzelne bewahren? Welchen Kern der Zehn Gebote siehst du als fruchtbare Quelle für dein Handeln?

Jedes der Zehn Gebote wirft im Spiegel unserer politischen, ethischen, kulturellen und sozialen Wirklichkeit, unseres Alltages sehr viele Fragen auf. Die Diskrepanzen zwischen Schein und Sein, zwischen Wollen und Können, zwischen Vision und nackter Wirklichkeit sprangen allen Schülern sofort ins Auge, entfachten lebhaft Diskussionen.

Wir entschieden uns schließlich, in Zweiergruppen jeweils ein Gebot, das den Betreffenden besonders bedeutsam erschien, in den thematischen Mittelpunkt zu rücken und nach eigenen Bildideen zu den erwähnten Fragen zu suchen. Am späten Nachmittag dieses turbulenten und äußerst kreativen Projekttag stand wir alle erschöpft und freudig vor den fertigen Arbeiten – vor unseren Zehn Geboten, die uns im Inhalt und ihrer künstlerischen Form gut und des Bewahrens würdig erscheinen.

Ines Wagner, Lehrerin für Deutsch und Kunst-erziehung

Kalenderprojekt des Ev. Stadtjugenddienstes Hannover

Am Foto-Kalender-Projekt 2005 waren 19 Jugendliche beteiligt und haben über mehrere Monate Geschichten aus der Bibel in ihren persönlichen Lebensalltag und an Orte in Hannover übersetzt.

In einem intensiven Prozess haben die Jugendlichen bei den wöchentlichen Treffen zwölf Geschichten ausgewählt und ihre Übersetzung herausgearbeitet.

Die Szenen fotografierte D. Hilbig vom Fotostudio Hilbig (Tel. 0 51 36 / 97 21 17 80) aus Burgdorf, bei dem wir uns an dieser Stelle für die Abdruckrechte herzlich bedanken.

Der Kalender ist erhältlich zum Preis von EUR 10,- zzgl. Versandkosten bei:

Ev. Stadtjugenddienst Hannover
Am Steinbruch 12, 30449 Hannover
E-Mail info@esjd.de





LIEBE LESERINNEN UND LESER,

Prüfen und behalten ist nicht nur ein ständiger Vorgang im Lebensablauf, sondern auch Grundlage jeder Redaktionsarbeit. Die Kriterien, nach denen wir im Leben ständig bei schwerwiegenden Entscheidungen, aber auch ganz unbewusst in Alltagssituationen abwägen und Entschlüsse fällen, sind recht unterschiedlicher Art. Bei einem Themenheft ist es etwa die Frage, was hilft unseren Gesellschaften und ihren Verantwortlichen bei der Umsetzung eines Jahresthemas bei ihren eigenen Überlegungen und Entscheidungen zur Planung, welche Texte und Themen können in Unterricht, Jugendarbeit oder Erwachsenenbildung Verwendung finden und Anstöße geben.

Prüfen bedeutet auch auswählen; denn keineswegs kann alles ausgewählt werden, was gut und hilfreich wäre; das verbietet der gebotene Umfang eines Heftes - also muss erneut geprüft werden, was auf jeden Fall möglichst vielen zugänglich gemacht werden soll. Ist diese Schilderung nicht ein Spiegelbild der ständig in unserem Leben erforderlichen Prüfprozesse, ob wir sie uns bewusst machen oder nicht?

Der leider früh verstorbene Rabbiner Roland Gradwohl schrieb einmal über den Sinn der jüdischen Speisegesetze: „Der kurze Augenblick der Reflektion - darf ich die Speise überhaupt essen, ist sie immer verboten oder nur im jetzigen Augenblick (Fleisch nach Milch)? - führt zur notwendigen Zäsur, die die Überwindung der Triebgebundenheit ermöglicht. ... Doch kein Jude muss verhungern, wenn er nicht alles in den Mund steckt, was er in die Hand nimmt.“ Was für eine elementare Weisheit, die nicht nur für Juden gilt, sondern für würdiges Menschsein überhaupt! Die Kaschrut als Wahrnehmung der Pflicht und des Vorrechts zu prüfen! Es gibt Zeiten, in denen die Pflicht zu prüfen besonders augenfällig wird. Wer dramatische Formulierungen liebt, kann von Wendepunkten der Geschichte sprechen. Ob solche Zeiten tatsächlich zu Wendepunkten werden, hängt aber davon ab, ob wir eine Wende vollziehen, d.h. überkommene Denkweisen und Gewohnheiten überprüfen, ehe sie zu unserer zweiten Natur geworden sind, und dann entsprechend handeln; denn zu prüfen allein genügt nicht.

Sechzig Jahre nach Kriegsende lohnt die Frage, unter welchen Voraussetzungen das Ende der Naziherrschaft tatsächlich einen Wendepunkt bedeutete und nicht nur eine Fortsetzung des Altgewohnten mit anderen Mitteln, vielleicht nur mit einem neuen Anstrich. Der Brief, den der Heidelberger Pfarrer Hermann Maas, der während des Dritten Reichs als der „stadtbekannte Judenfreund“ apostrophiert und noch als Fünfundsechzigjähriger zu Zwangsarbeit verurteilt wurde, an den Ökumenischen Rat der Kirchen schrieb, zeigt, wie eine Niederlage zu einem Wendepunkt werden kann.

Eine Wende im Denken israelischer Politik bedeutete auch der Aufsatz des damaligen israelischen Außenministers Shimon Peres, der den Begriff der „strategischen Tiefe“ aufgriff und mit neuem Inhalt füllte. Seither ist die Diskussion nicht verstummt, welche Politik am ehesten dem Frieden dient, bis hin zu der Frage, welche Rolle auf diesem Hintergrund die Politik der Bundesrepublik gegenüber Israel spielen kann, darf und muss. Prüfen, prüfen, prüfen, wohin wir schauen - von der höchsten politischen Ebene bis in die ganz persönliche Alltagsgestaltung. Alles prüfen, heißt nicht, alles mit einer Hermeneutik des Verdachts belegen! Aber auch nicht alles als gegeben hinnehmen. Es heißt auch - darauf hat uns eine jüdische Gesprächspartnerin hingewiesen - sich Gedanken darüber machen, was mit dem geschieht, was wir nicht für gut befinden!

Hans Maaß

Das Redaktionsteam
Eva Schulz-Jander, Hans Maaß, Christoph Münz, Rudolf W. Sirsch

Inhalt

4 EDITORIAL

7 GÜNTHER EICH _ Inventur

Blickpunkt Gesellschaft und Religion

8 GEORG M. HAFNER _ Antisemitismus in den Medien

13 HERMANN MAAS _ Wie ich mir den Neuaufbau der ev. Kirche denke

14 DAGMAR MENSINK _ Religion und Politik

18 BISCHOF FRANZ KAMPHAUS _ Toleranz in Zeiten des Terrors

Blickpunkt Theologie und Philosophie

21 BERTHOLD BRECHT _ „Komm mit mir nach Georgia“

22 Preisträger der Buber-Rosenzweig-Medaille:

PETER VON DER OSTEN-SACKEN _

Zum Verhältnis von Christen und Juden

26 HUBERT FRANKEMÖLLE _ „Prüfet Alles, das Gute behaltet“

31 PRÜFET ALLES... _ Nachruf und Einspruch

32 NORBERT JOHANNES HOFFMANN _ Nostra Aetate

36 HANS-JOACHIM BARKENINGS _ 25 Jahre Rheinischer Synodalbeschluß

40 GEORGE STEINER _ Die Lampen der Erläuterung

Bildung und Erziehung

43 BERTHOLD BRECHT _ „Nachgeborenen“

44 GOTTFRIED KÖBLER _ Konfrontationen

47 MICHAEL WERMKE _ Religion und Jugend

52 HANS MAAB _ Und wenn er „nein“ gesagt hätte?

Blickpunkt Israel

53 SHIMON PERES _ „Die strategische Tiefe ist der Friede“

54 GISELA DACHS _ 40 Jahre diplomatische Beziehungen
Deutschland - Israel

57 MATTHIAS KÜNTZEL _ Islamischer Antisemitismus

65 RICKLEF MÜNNICH _ Arbeitsgemeinschaft Kirche
und Judentum in Thüringen



Weitere Schriften zum Nachlesen
finden Sie auf den Internetseiten des
Deutschen Koordinierungsrates:
www.deutscher-koordinierungsrat.de





...Du sollst keine anderen Götter haben neben mir

INVENTUR

GÜNTHER EICH, 1947

*Dies ist meine Mütze,
dies ist mein Mantel,
hier ist mein Rasierzeug
im Beutel aus Leinen.*

*Konservenbüchse:
Mein Teller, mein Becher,
ich hab in das Weissblech
den Namen geritzt.*

*Geritzt hier mit diesem
kostbaren Nagel,
den vor begehrliehen
Augen ich berge.*

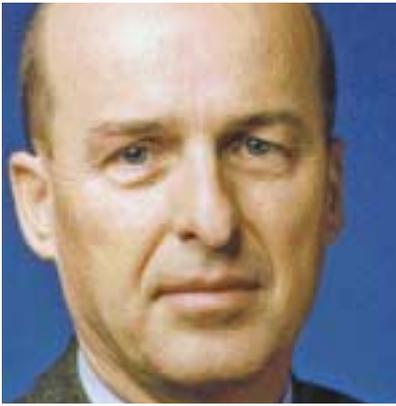
*Im Brotbeutel sind
ein Paar wollene Socken
und einiges, was ich
niemand verrate,*

*so dient es als Kissen
nachts meinem Kopf.
Die Pappe hier liegt
zwischen mir und der Erde.*

*Die Bleistiftmine
lieb ich am meisten:
Tags schreibt sie mir Verse,
die nachts ich erdacht.*

*Dies ist mein Notizbuch,
dies meine Zeltbahn,
dies ist mein Handtuch,
dies ist mein Zwirn.*





GEORG M. HAFNER

Journalisten als Bildbeschaffer für die Bilder in unseren Köpfen. Selten tritt dieser Mechanismus so offen zutage wie im Nahostkonflikt. Und ist, wer Israel kritisiert, automatisch ein Antisemit? Wie objektiv berichten die deutschen Medien über den Nahostkonflikt? Beispiele vom öffentlichen Umgang mit Israel und den Palästinensern.

Antisemitismus IN DEN MEDIEN

Antisemitismus oder gar Antisemiten in den Medien? Man wird so schnell niemanden finden. Und doch ist eine Zunahme des Antisemitismus unstrittig. Nach einer Umfrage von Forsa (Stern) lassen sich 23 % der Deutschen definitiv dem Lager mit latent bis starken antisemitischen Einstellungen zuordnen. Also fast ein Viertel der Deutschen. In Sachsen haben bei der jüngsten Landtagswahl fast eben so viele Wähler für die NDP gestimmt wie für die SPD. Aber weit und breit kein Antisemit.

Auch Hartmut Berlin ist sicher kein Antisemit, sondern Chefredakteur des Satireblatts „Eulenspiegel“ und damit verantwortlich für eine eindeutig antisemitische Karikatur: Michel Friedman mit überdimensionaler Hakennase. Aber „antisemitisch“? Nein sagt der Chefredakteur, der „Eulenspiegel“ sei schließlich ein linkes Blatt und könne damit aus sich heraus schon nicht antisemitisch sein.

Aber auch die sicher über allen Verdacht erhabene Süddeutsche Zeitung rückte kürzlich eine Karikatur ein, auf der der israelische Ministerpräsident an zwei entsetzten Kellnern vorbei durch ein Pariser Straßencafé poltert und ruft: „Warum spüre ich keine Sympathie?“. Sharon trägt eine Kippa und einen Davidstern auf dem Rücken. Damit wird nicht der Politiker Sharon aufs Korn genommen,

sondern der Jude Sharon, der durch sein Verhalten selbst daran schuld ist, dass ihn (und die Juden) keiner mag.

Martin Walser z. B. Natürlich ist auch er, würde man ihn fragen, kein Antisemit. Nicht bei seiner Paulskirchenrede und seiner Unlust, ständig an die deutsche Schande erinnert zu werden. Auch nicht bei seinem Schlüsselroman „Tod eines Kritikers“, der das deutsche Feuilleton wochenlang umgetrieben hat.

„Unerträgliches muss ich nicht ertragen können“, sagt Walser. „Auch im Wegdenken bin ich geübt. An der Disqualifizierung des Verdrängens kann ich mich nicht beteiligen.“ Walser sucht sich aus, was er ertragen kann und was nicht. Unerträgliches erträgt er nicht. Das ist komfortabel und unterscheidet ihn zum Beispiel von einem Auschwitzüberlebenden, der Unerträgliches ertragen muss, weil er sich den Ängsten und Alpträumen eben nicht entziehen kann.

In seinem Roman „Tod eines Kritikers“ legt Walser nach und spielt mit Mordphantasien an einem, den der Holocaust übersehen hat und wehrt sich dann mit wehleidiger Unschuldsmiene: der lebt doch noch. Eine Abrechnung mit einem Juden, der bei Walser natürlich einen Jaguar fährt und Cashmere trägt. Walser selbst verteidigte sich damit, es sei ihm nur um einen Übermächtigen im deutschen Literaturbetrieb gegangen, dass der

ausgerechnet ein Jude sei, sei reiner Zufall. Eine dezidierte Freundin Walsers, Ruth Klüger lässt das nicht gelten: „Der Zufall hat seinen Platz in der Wirklichkeit, aber nicht in der Literatur. Sonst brauchten wir die Literatur gar nicht“. Sie wird darin von Leon de Winter unterstützt: ein Roman sei keine zufällige Abbildung der Wirklichkeit, sondern das Ergebnis wohlüberlegter Entscheidungen. Ist Martin Walser also ein Antisemit? Ich weiß es nicht, aber sein „vulgäres Buch“ (Leon de Winter) spielt den Antisemiten in die Hände.

Nun kann man den Medien Wichtigtuerei vorwerfen in der übertriebenen Wahrnehmung solcher Vorgänge. Deshalb aber gleich von einer „hysterisierten Öffentlichkeit“ zu sprechen, wie es der deutsche Philosoph Peter Sloterdijk tut, ist ein untauglicher Versuch, die antisemitischen Grundströmungen in diesem Land zu leugnen. Alles halb so schlimm, meint Sloterdijk, schlimm alleine ist Israel, das er als den eigentlichen „Schurkenstaat“ benennt, mit den USA natürlich. Antiamerikanismus und Antizionismus, die bewährten Verwandten, die dem Antisemiten Paten stehen.

Natürlich ist auch Mikis Theodorakis kein Antisemit. Und doch nennt der Schöpfer der „Mauthausen-Trilogie“ das jüdische Volk die „Wurzel allen Übels“. Er sagt es in vollem Wis-

sen um den Holocaust und er sagt „jüdisches Volk“, nicht „israelische Politik“. Und er setzt in einem jüngst in Haaretz erschienen Interview noch einen drauf: die Juden kontrollieren die Banken, das Musikgeschäft und die Medien. Und natürlich: Sharon ist ein Faschist wie Hitler einer war.

Auch Eugen Blume, Kurator der umstrittenen Flick Collection, ist kein Antisemit, wenn er von „episodenhaften...Ereignissen in der Geschichte“ spricht und damit die Rolle der Flicks im Dritten Reich marginalisiert.

Natürlich sind auch bei der Berichterstattung über den Nahostkonflikt keine Antisemiten am Werk, sondern gestandene Korrespondenten. Und in Israel sind es besonders viele. Es ist das Land mit der mit Abstand größten Korrespondentendichte und ist doch nicht größer als Hessen. Allerdings zieht Israel daraus keinerlei Vorteile. Auch die Hoffnung, wir würden entsprechend vielfältig über den Nahostkonflikt informiert, erfüllt sich nicht. Das Gegenteil ist der Fall. Die Berichterstattung ist einseitig gegen Israel.

Schon die Einordnung der Handelnden in diesem Konflikt ist bemerkenswert: bei AP, der BBC und bei Reuters, den „Leitmedien“ für alle Journalisten weltweit, ist der Begriff „Terrorist“ in der Nahostberichterstattung offiziell verboten. In den Richtlinien für Producer der BBC heißt es wörtlich: „Neutrale Sprache ist der Schlüssel (für Glaubwürdigkeit)- selbst das Wort Terrorist kann bewertend erscheinen in Teilen der Welt, in denen kein klarer Konsens über die Legitimität militanter politischer Gruppen besteht.“ Konsequenterweise fehlt Israel auf einer Liste, die AP herausgegeben hat, mit von Terrorismus betroffenen Ländern. Auch auf einer eindrucksvollen Tabelle schwerer Terroranschläge der letzten Jahre seit dem 11. September, die der STERN veröffentlichte, fehlte Israel völlig, obwohl in dem fraglichen Zeitraum eine Unzahl an Anschlägen zu verzeichnen war.

Israel beansprucht nur 0,01% der Erdoberfläche, aber 10% der Weltnachrichten. Vor allem, wenn es darum geht, wie Israel das Lebensrecht der Palästinenser mit Füßen tritt. Wenn das Land selbst Opfer ist, dann wird es gerne mal vergessen.

Normalität und ziviles Leben haben in diesem Szenario keinen Platz. So entsteht das (Medien)- Bild einer Nation im andauernden Kriegszustand. Gleichzeitig gilt der Nahostkonflikt als Ursache weltweiten Terrorismus und der

Starrsinn des Juden Sharon ist verantwortlich für unsere eigene Bedrohung. Und jetzt zieht er noch eine meterhohe Mauer um sein Land. „Berliner Mauer“, „Schandmauer“ oder „Apartheid-Mauer“ lesen und hören wir, und die Bilder belegen das jeweils eindrucksvoll. Dass aber von den geplanten 640 km nur 37 km (5,3%) aus Beton sein werden, erfährt der Leser nicht. Der Zaun wird als Kriegsverbrechen gebrandmarkt, als Verletzung der Menschenrechte.

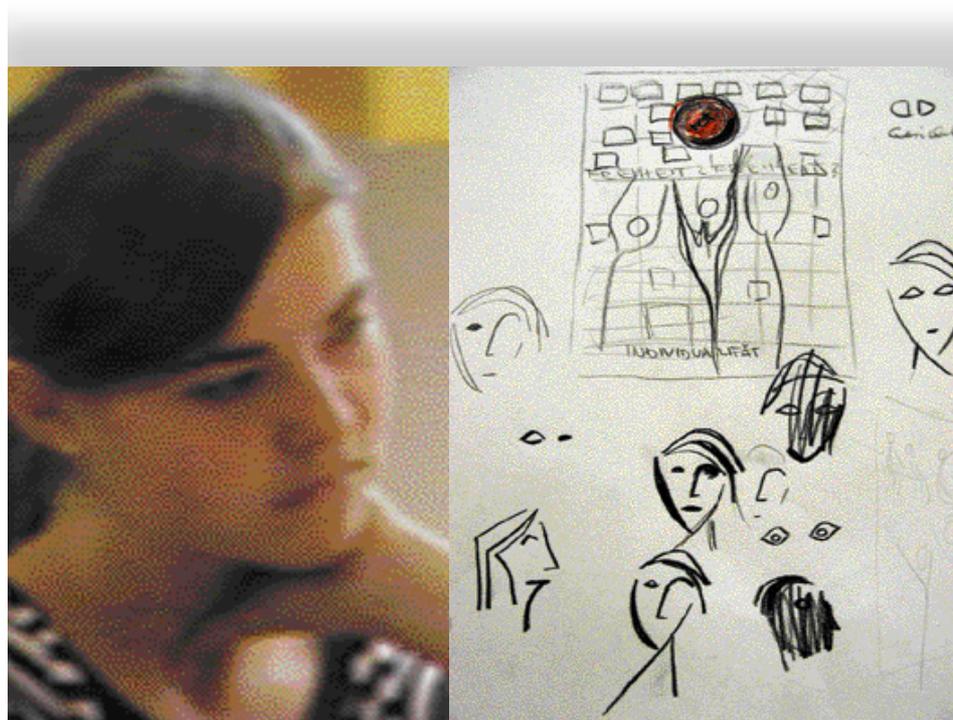
Aber wenn aus ganz ähnlichen Motiven wie in Israel ein vergleichbarer Zaun errichtet wird, bringt das keinen Journalisten in Wallung. Der Zaun zwischen Pakistan und Indien ist fast auf den Kilometer genau so lang wie der israelische, bestückt mit Minen und Sensoren, und er schafft einseitig Fakten, er bringt ebenfalls Beschlagnahme von Land und die Separierung von unschuldigen Bauern von ihrem Boden mit sich. Aber ein vergleichbarer Aufschrei ist mir nicht bekannt, eben so wenig bei der Sperrmauer zwischen Katholiken und Protestanten im nordirischen Belfast, auch er meterhoch und Territorien zerschneidend.

Diese übertriebene Belichtung Israels hat politische Folgen. Oder ist es Zufall, dass die Vereinten Nationen eine besonders dringende Sitzung der Generalversammlung einberufen,

um den Bau zu stoppen, während sie zu Indien und all den anderen Schutzwällen der Welt schweigen? Ist es Zufall, dass Menschenrechtsaktivisten zusammenströmen, um sich unter israelische Bulldozer zu legen, weil ihnen dieser Zaun so unerträglich ist, aber der Hochsicherheitszaun südlich von El Paso, zwischen den USA und Mexiko, sie völlig kalt lässt?

Dass es übrigens bei der Empörung über Israel nur scheinbar um Empathie mit dem unterdrückten Volk der Palästinenser geht, zeigt die Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal der Palästinenser, wenn auf der anderen Seite keine Juden stehen, sondern Araber. Als Ägypten den Gazastreifen widerrechtlich besetzte, oder Jordanien die Westbank, fühlte sich niemand bemüßigt, das Recht der Palästinenser auf einen eigenen Staat zu fordern, bis 1967 nicht. Erst nachdem Israel diese Gebiete erobert und besetzt hatte, fand die Sehnsucht der Palästinenser nach einem eigenen Staat öffentlichen Sympathiewiderhall.

Es ist keine Solidarität mit den Palästinensern, sondern ein Zusammenschluss gegen Israel und das heißt: gegen die Juden. Unsinn, heißt es an dieser Stelle, wenn von Israel die Rede ist, sind doch nicht automatisch „die Juden“ gemeint. Wirklich nicht?



...Du sollst keine anderen Götter haben neben mir

Warum ist, wie selbstverständlich, immer von „jüdischen Siedlungen“ die Rede, obwohl sie doch strenggenommen „israelische Siedlungen“ heißen müssten? Warum wird in einer unverdächtigen Zeitung wie der SZ ein demokratisch gewählter Ministerpräsident als Jude karikiert? Warum nicken alle verständnisvoll, wenn Bin Laden behauptet, ohne den Judenstaat müsse er die Welt nicht mit seinem Terror überziehen? Warum wird nicht nur in den Leserbriefspalten, sondern auch an intellektuellen Stammtischen in diesem Land ernsthaft das Existenzrecht Israels in Frage gestellt, des lieben Friedens willen? Kein anderes Land der Welt wird in seinem Existenzrecht überhaupt in Frage gestellt. Warum aber Israel?

„Wir treiben die Juden ins Meer!“ - niemand hat das so sehr zu seinem Lebensziel erklärt wie Scheich Jassin, der Übervater aller Selbstmordattentäter. Als Jassin durch eine israelische Rakete ums Leben kam, war die Empörung der Kollegen in fast allen meinungsführenden Blättern des Landes groß. Voller Ehrfurcht wird Jassin fast liebevoll als „Hamis-Gründervater“ (SPIEGEL), als der gelähmte und halbblinde Scheich (SPIEGEL), als „spirituelles Oberhaupt“ (SZ) bezeichnet, der schon auf Grund seines physischen Han-

dycaps zu nichts Argem in der Lage sei. Lediglich Thomas Schmid (FAZ-Sonntagszeitung) beschreibt Jassin als den, der er war: „kein armer Greis, sondern einer, der jeden Friedensversuch hintertrieben und seine Autorität skrupellos dazu genutzt hat, für die Politik der Selbstmordattentate zu werben“.

Auch als es Jassins Nachfolger im Amt des Einpeitschers, Abdel Asis Rantissi, traf, wird dieser nicht als der blutdürstige „Sohn“ Jassins beschrieben, sondern der gelernte Kinderarzt, ein Mensch also des Herzens. Dass der Kinderarzt Kinder mit Sprengstoffgürteln nach Israel geschickt hat, zum Teil ohne dass diese eine Ahnung hatten, was mit ihnen geschieht und oft sogar ohne zu wissen, dass sie selbst bei dieser Aktion ihr Leben lassen sollten, das wurde unterschlagen.

Als wenige Tage danach ein palästinensisches Terrorkommando eine hochschwangere Siedlerin und ihre vier Töchter ermordete, war keine Empörung zu vermelden. „Gleichgültigkeit, doppelte Moral oder gar Zustimmung durch Schweigen“, fragt sich Josef Joffe in der ZEIT und er fragt es sich anscheinend als einziger in der deutschen Medienlandschaft.

Am Tag nach einem verheerenden Selbstmordanschlag in Tel Aviv, bei dem 24 Menschen, Zivilisten!, ermordet wurden, sinniert Prof. Dr. Udo Steinbach vom Orientinstitut: „Wir müssen dann auch einmal darüber nachdenken, was wir als Terrorismus bezeichnen wollen. Wenn wir sehen, wie israelische Panzer durch palästinensische Dörfer fahren und sich die verzweifelten Menschen mit Steinen wehren, dann müssen wir im Blick auf Warschau und im Blick auf den Aufstand der Juden im Warschauer Ghetto auch fragen dürfen, war das dann nicht auch Terror?“. Eine Ungeheuerlichkeit: Wenn sich also Menschen, die von Deutschen vorsätzlich getötet wurden, nur weil sie Juden waren, dagegen aufbäumen, werden sie von einem ordentlichen, deutschen Hochschullehrer mit Terroristen verglichen, die unschuldige Zivilisten in die Luft jagen. Und keiner empört sich. Stattdessen wird Steinbach weiter als Nahostexperte herumgereicht.

Es ist die Brutalität der Besetzung, die verzweifelte Menschen dazu treibt, das eigene Leben einzusetzen, um Freiheit zu erlangen. So die gängige Lesart. Tatsächlich aber begann die Welle der Selbstmordanschläge unter den Friedensnobelpreisträgern Itzak Rabin



*Vom verlorenen Sohn
(Lukas 15, Verse 11 - 32)*

und Shimon Peres und sie steigerte sich ausgerechnet unter dem israelischen Ministerpräsidenten, der einen Rückzug von 98% der besetzten Gebiete, einschließlich Ostjerusalems, anbot, unter Ehud Barak. Es waren die Selbstmordanschläge, es war die hohe Zahl israelischer Zivilisten, die in Bussen, Cafes, in Supermärkten und auf offener Straße durch Bomben zerrissen wurden, die den israelischen Wählern das Vertrauen in den Friedenspartner Arafat, in eine friedliche Lösung des alten Konflikts und in schmerzhaft zugeständnisse nahm. Es waren die Selbstmordattentate, die Ariel Sharon an die Macht bombten. In freier Wahl.

In der deutschen Presse aber findet sich dieser Zusammenhang eher selten, schon deshalb, weil jeweils nur der aktuelle Stand wiedergegeben wird und nicht jeder Artikel erneut den historischen Kontext referieren kann. In der Konsequenz aber bedeutet dies, dass die immer wiederkehrende Floskel von der Spirale der Gewalt, von Rache und Vergeltung Selbstmordattentate und Militäraktionen auf eine Stufe stellt. Bestenfalls.

Wenn sich die Berichterstattung, von Ausnahmen einmal wie immer abgesehen, beharrlich weigert, sich einzufühlen in die Empfindungen von Menschen, die Angst haben in Israel, die am eigenen Leib erlebt haben, dass die Vernichtungsdrohung der Hamas eben keine abstrakte Rhetorik ist, dann kann man das Gefühlskälte nennen, Verdrängung und Verleugnung, aber man kann es eben auch Antisemitismus nennen.

Aber nicht einmal diese an sich schon unterstellende Behauptung, man dürfe Israel nicht kritisieren, weil dieses Land durch die Shoa auf alle Zeiten unantastbar sei, hält einer flüchtigen Überprüfung stand. Niemand hat auch nur die geringste Scheu vor einer schonungslosen Kritik der israelischen Politik. Ganz im Gegenteil. Wir stehen also vor einem selbstgezimmerten Tabu, das es nicht gibt, vielleicht noch nie gegeben hat.

Aber auch Antisemiten können sich dieses Tabu zueigen machen. Zum Beispiel der hessische CDU-Abgeordnete Hohmann. Wenn er den Topos vom „deutschen Tätervolk“ erfindet, um „die Juden“ selbst zu einem solchen zu stilisieren, dann ist das keineswegs ein Ausrutscher eines provinziellen Gernegroß, sondern es passt in diese besorgniserregende Tendenz nach der Methode: „man wird doch Israel kritisieren dürfen, ohne gleich Antisemit gescholten zu werden“. Nur: Dass jemand Is-

rael kritisiert, ist noch kein Beweis dafür, dass er kein Antisemit ist.

Andererseits hat die Hohmann-Affäre auch eine ermutigende Botschaft: „wer sich bewusst oder unbewusst ins Umfeld antisemitischer Denkmuster begibt, muss wissen, dass dies ein öffentliches Scherbengericht zur Folge hat, an dessen Ende der Ausschluss aus dem Kreis der Zurechnungsfähigen steht“, wie ein Kommentator der Neuen Züricher Zeitung schreibt.

Aber Antisemitismus ist kein Privileg der Rechten. Auch die Linken haben genug, vor der eigenen Tür zu kehren. Eine Gruppe namens „Schwarze Ratten/Tupamaros Westberlin“ formulierte bereits 1969: „Aus den vom Faschismus vertriebenen Juden sind selbst Faschisten geworden, die in Kollaboration mit dem amerikanischen Kapital das palästinensische Volk ausradieren wollen.“ Das können heute wieder viele linke Gruppen problemlos mitunterschreiben.

Bei den „Schwarzen Ratten“ wurde aus Theorie Praxis: am 9. November (!) 1969 verübten sie einen Brandanschlag auf das jüdische Gemeindezentrum in Westberlin. Einer ihrer Mitbegründer, Dieter Kunzelmann, schrieb zu jener Zeit: „Wenn wir endlich gelernt haben, die faschistische Ideologie `Zionismus` zu begreifen, werden wir nicht zögern, unseren simplen Philosemitismus zu ersetzen durch eindeutige Solidarität mit Al Fatah, die im Nahen Osten den Kampf gegen das Dritte Reich von Gestern und Heute und seine Folgen aufgenommen hat.“ Heute schmückt sich ein alter Weggefährte Kunzelmanns, der Genosse Horst Mahler als bekennender Neonazi mit einem Pali-Tuch und ruft „Lang lebe Palästina!“. Auch die frühere RAF-Frau Andrea Klump musste kürzlich einräumen, indirekt an einem Bombenanschlag beteiligt gewesen zu sein, in Ungarn, 1991, bei dem 31 russische Auswanderer mit 20 Kilo TNT ermordet werden sollten, „selektiert von deutschen Gewalttätern...weil sie Juden waren“, wie die Bundesanwaltschaft anklagte.

Aber wie lässt sich nun diese insgesamt verzerrte Wahrnehmung des Nahostkonfliktes in den Medien erklären? Mit Sicherheit nicht damit, dass hier erklärte Antisemiten in den Redaktionsstuben das Sagen hätten. Meine These ist viel schlichter: Es ist ein Bedürfnis nach Entlastung von der eigenen Schuld oder Verantwortung für das Grauen der Ermordung von 6 Millionen Juden. Endlich sind die Juden nachweisbar keine besseren Menschen, sie

sind Täter, Sharon ist Hitler. Unter Berufung auf die jüdischen Opfer von gestern werden die Mörder von Juden heute legitimiert. Solidarität mit „den Opfern“ um jeden Preis, auch den der Verleugnung der Wahrheit. Das ist ebenso praktisch wie perfide.

2002 sendete die ARD eine Fernseh-Dokumentation in der Sendereihe „Das Rote Quadrat“ mit dem Titel: „Drei Kugeln und ein totes Kind - Wer erschoss Mohammed Al Dura“. Ein Film von Esther Schapira. Ihr Film ist ein Film über ein Bild, das um die Welt ging: ein kleiner palästinensischer Junge wird am 30. September 2000 im Gazastreifen in den Armen seines Vaters erschossen. Vater und Sohn waren in einen Schusswechsel geraten zwischen Palästinensern und israelischen Soldaten. Die beiden hatten hinter einer Tonne Schutz gesucht, leider vergeblich - der 12-Jährige stirbt vor laufender Kamera und, wie weltweit verarbeitet, unter den Kugeln israelischer Soldaten.

Esther Schapira untersuchte die Hintergründe zu diesem Bild und kam am Ende ihres Filmes zu dem Schluss: es könnten (!) die Palästinenser selbst gewesen sein, die das Kind auf dem Gewissen haben.

Was unmittelbar nach der Ausstrahlung des Filmes auf die Autorin hereinbrach, bietet einen außergewöhnlich interessanten Einblick in die Rolle der Medien im Nahostkonflikt und in die Herzen vieler Zuschauer.

Herr V. aus Ulm nennt die ARD einen „Knecht israelischer Propaganda“ und führt als Beweis den irgendwie verdächtig jüdisch klingenden Namen der Autorin an: „der HR beauftragt eine Esther Shapiro, also eine Jüdin, Zweifel zu säen“. Der Film sei „das übelste Machwerk an primitiver Propaganda, das seit den Zeiten eines Goebbels auf die Menschheit losgelassen wurde“. Herr T. will wissen, wie „im Moment des Holocaust der Palästinenser eine Sendung wie diese ausgestrahlt werden“ kann.

Zwei von Hunderten von Briefen, Anrufen, emails und Artikeln. Eine beispiellose Medien- und Zuschauerresonanz. Dabei bringt der Film keinen Beweis, er präsentiert lediglich eine Reihe von Indizien, die eher für palästinensische als für israelische Schützen sprechen. Nicht mehr und nicht weniger. Der Film lässt die Frage der Täterschaft bewusst offen. Bewusst weggelassen wurden alle Gerüchte, Spekulationen, Verschwörungstheorien und die sie teils verblüffend stützenden Indizien, die in Israel im Umlauf waren und z.T. bis heute im Umlauf sind: Der Vater sei als Kollaborateur verdächtig und habe mit seinem Sohn



Du sollst nicht stehlen

beweisen wollen, dass er das nicht sei, die ganze Geschichte sei eine Inszenierung für die Kameras, aber auf tragische Weise daneben gegangen oder aber, was ja tröstlich wäre, das Kind sei nur den Filmtod gestorben und lebe in Wahrheit noch. Das alles wurde nicht einmal erwähnt. Woher also kommt die Empörung?

Grundsätzlich gilt, dass viele Zuschauer auf der Suche nach der Bestätigung für vorgefasste Meinungen sind. Journalisten als Bildbeschaffer für die Bilder im Kopf.

Doch selten tritt dieser Mechanismus so offen zutage wie im Nahostkonflikt. Und selten sind Journalisten so willig dabei, diese Rolle zu spielen, weil sie vielfach übereinstimmt mit der eigenen Haltung. Dass diese nicht antisemitisch ist, lässt man sich am besten durch prominente Juden, noch besser Israelis bestätigen, z.B. durch Uri Avnery. Der Umstand, dass seine Familie im Holocaust geblieben ist und er selbst, als Helmut Ostermann in Westfalen geboren, nach wie vor fließend deutsch spricht, erleichtert die Sache. Dass Avnery in der Friedensbewegung eine eher isolierte Rolle spielt in Israel, das erfährt hier niemand.

Ein zweites Beispiel für die verzerrte Berichterstattung im Nahostkonflikt: Am 2. April 2002 rückt die israelische Armee in der Stadt Djenin ein. Sie tut es erklärtermaßen deshalb, weil wenige Tage zuvor bei drei Selbstmordanschlägen in Israel fast 50 Menschen getötet und 200 zum Teil schwer verletzt worden waren und weil die terroristischen Mörder aus dem Flüchtlingslager Djenin kamen.

Drei Tage später sprechen die palästinensischen Behörden von einem „Massaker“, das die israelische Armee in Djenin angerichtet habe, dem 500 Palästinenser zum Opfer gefallen seien. Die Angabe findet Eingang in alle Agenturen des Tages von DPA und AFP bis Reuters. Der palästinensische Informationsminister meldet 900 Opfer. Und so steht es auch in den Zeitungen, obwohl die Quellenlage völlig unzulänglich ist, denn Journalisten selbst waren keine vor Ort. Es war eine Berichterstattung vom Hörensagen. Der Telegraph berichtet, dass Hunderte von toten Palästinensern mit Bulldozern in Massengräber geschaufelt werden, der Evening Standard spricht von „Völkermord“.

Nachdem sich der Rauch über Djenin verzogen hatte, kommt ein Expertenteam der Vereinten Nationen nach gründlicher Untersuchung zu dem Ergebnis: von Massaker keine Spur. Es gab 52 palästinensische Opfer, und keine 900, darunter 9 Zivilisten, alle anderen waren bewaffnete Kämpfer. Djenin ist dennoch bis heute ein Synonym für „Massaker“ geblieben, ein zynisch perfektes Marketing, dem wir Journalisten aufgefressen sind.

Wie bei Sabra und Shatila: In diesen beiden Flüchtlingslagern im Libanon wurden 1982 in einem furchtbaren Blutbad zwischen 400 und 800 Palästinenser ermordet. U.a. von christlichen Milizen und unter den abgewendeten Augen des damaligen israelischen Verteidigungsministers Sharon. Eine furchtbare Tragödie. Kein Zweifel. Und ein politisches Versagen Sharons, das eine der größten Protestdemonstrationen in Israel und schließlich

den Rücktritt des Verteidigungsministers zur Folge hatte. Aber als im Mai 1985, also nur drei Jahre später, schiitische Amal-Milizen wieder in Schatila einzogen und mehr als 600 Palästinenser abschlachteten, krähte kein Hahn danach. Dieses Mal waren keine Israelis mit im Spiel. Bis heute wird niemand dafür zur Rechenschaft gezogen oder auch nur als Schuldiger benannt.

Was lässt sich aus diesen und vielen ähnlichen Beispielen ablesen?

Die Berichterstattung über einen ganz zentralen weltpolitischen Konflikt ist einseitig, aber nicht antisemitisch. Sie ist aber eindeutig antizionistisch und antiisraelisch.

Der israelische Minister für Jerusalem und die Diaspora, Nathan Sharansky hat neulich auf der OSZE-Konferenz zum Antisemitismus in Berlin eine Unterscheidung verlangt zwischen der legitimen Kritik an der Politik Israels und Antisemitismus. Der „Drei-D-Test“: überall dort wo Israel dämonisiert wird, wo Israel mit einem Doppelstandard gemessen wird, also nicht mit dem gleichen Maß wie anderswo auf der Welt von Tschetschenien bis zum Sudan und wo Israel als Staat delegitimiert wird, liegt Antisemitismus vor. Viele Texte und Berichte würden diesem Test nicht standhalten.

Dr. Georg M. Hafner, *Studium der Kunstgeschichte und Germanistik, Abteilungsleiter Fernsehen Politik und Gesellschaft beim Hessischen Rundfunk, Bayerischer Fernsehpreis 1990, Grimmepreis 2001, Prix Europa 2003, Premios Ondas 2003, zahlreiche Veröffentlichungen.*

„Wie ich mir den Neuaufbau der evangelischen Kirche denke“



HERMANN MAAS

Heidelberg, 10. August 1945

Aller Neuaufbau muss mit Auskehren, Aufräumen und Abreißen beginnen. In der Sprache der Bibel heißt das, »Buße tun«. Nicht weil das Menschen von uns fordern, sondern weil Gottes erschütternde Gerichte es unüberhörbar verlangen. Diese Buße gehört nicht bloß ins stille Kämmerlein, sondern muss offen herausgesagt werden, um derentwillen, die dazu noch nicht aufgewacht sind. Ich meine hier nicht eine allgemeine Buße, sondern nur die, die der Kirche auferlegt ist.

Gewiss, wir haben vieles nicht gewusst von dem Entsetzlichen, was geschehen ist. Aber das ist nun oft genug versichert worden. Hat das, was wir wussten, gesehen und gehört haben, nicht genügt?

Haben wir nicht den 1. April 1933 erlebt mit seinen Grausamkeiten und seiner wüsten Demagogie auf unseren Gassen? Haben wir nicht die Lieder gehört, die unsere Jugend sang, wenn sie brüllend durch die Straßen zog, oder den entsetzlichen Ton ihrer Landsknechtstrommeln? Nicht die SA-Lieder und den geschmacklosesten Schmarren als Dichtung und Weise eine Schande für das Deutschland der großen Dichter und Musiker? - das Horst-Wessel-Lied? Nicht die von Satire, Hass und aufreizender Demagogie bis an den Rand gefüllten Reden des Führers und der Führer?

Haben wir nicht die abgebrannte Synagoge gesehen, das Gotteshaus mit einem Bibelwort an der Stirnseite und den Gesetzesrollen und Prophetenbüchern im Allerheiligsten? Nicht das gotteslästernde Spruchband, das tagelang danach die Gasse neben der Brandstätte über-

querte? Haben wir nicht die ebenso läppische wie verlogene und satanische Erläuterung dieser Heldentaten gehört? Nicht die Scherben gesehen, die zerschlagenen Möbel und wertvollsten Kunstgegenstände, die zerrissenen Seiten, die auf die Straße fliegenden Bettfedern? Unsere Schüler sind ja hingeführt worden, dass sie's sehen mussten! Haben wir nicht das Elend und den Jammer der Gehauenen, Geschmähten, Verjagten und Gequälten in all diesen Jahren, das Spießbrutenlaufen von Männern und Frauen, Alten und Jungen zwischen höhnnenden, lachenden oder gleichgültigen Zuschauern erlebt?

[...] [S. 304]

Gewiss, wir haben, soweit wir dazu tapfer genug waren, von den Kanzeln Gottes Wort gelesen. Es war eine einzige flammende Anklage, ein erschütternd Gericht über all diese Dinge. Wir haben auch für die, die Ohren hatten zu hören, viel gesagt bei der Auslegung dieser Worte. Der Name des »Führers« kam bei vielen auf der Kanzel nie über die Lippen.

Aber hatten alle, die zuhörten, das Ohr zu hören? Mussten wir es nicht auf andere Weise noch zu erreichen suchen? Und mussten wir nicht als Kirche Christi und der Propheten auch draußen Zeugnis ablegen? Haben wir da aufgeschrien, wenn solch himmelschreiende Dinge geschahen?

Gewiss, wir wussten selbst persönlich von den scheußlichen groben und gemeinen, manchmal auch teuflisch liebenswürdigen Verhören durch die Gestapo. Jahrelang schrakten wir zusammen, wenn die Glocke an der Haustüre gezogen wurde: »Sind sie's wieder?« Wir wussten von den wüsten Haussuchungen, den Beschlagnahmen unserer Briefe, Tagebücher, Bücher, von dem Chaos, in dem sie unsere Stuben hinterließen.

Gewiss, wir spürten täglich, dass aller Kampf mit diesen brutalen Mächten ein Kampf hilfloser, mit Strohhalmen ausgerüsteter Menschen gegen Panzer war.

Und doch, wir hätten aufschreien und immer wieder unser Leben und unsere Freiheit wagen müssen. Wir alle, die ganze Kirche. Wir können uns nicht entschuldigen, wir müssen uns anklagen, wir klagen uns an.

Uns, und nicht die andern. In diesem Augenblick uns, und nicht die satanischen Machthaber. Die stehen vor der Völker Gerichte und vor Gottes Gericht.

Uns klagen wir an, die Leitung der Kirche, auch die tapferste und frömmste war nicht tapfer und fromm genug, auch die Bischöfe haben versagt.

Die Pfarrer, auch die offensten und kühnsten, waren nicht offen und kühn genug, die prophetischen und priesterlichen Verkündiger nicht prophetisch und priesterlich genug.

Die Gemeindeglieder, auch die gütigsten und hilfsbereitesten, waren nicht gütig und hilfsbereit genug. Wir folgten nicht dem Herrn der Kirche, dem wahren Bischof, dem tapferen Hirten, dem barmherzigen Samariter. Das bekennen wir laut, dass die anderen es mit uns tun. Es geht vor Gott um uns und unsere Kirche und unsere Schuld, nicht um die der anderen. Die Kirche hat gerade als bekennende Kirche (Confessional Church) die eigene Schuld zu tragen und zu bekennen und die des Volkes mitzutragen und stellvertretend zu bekennen, um des Gottes willen, dessen Gebote seit Jahrzehnten in die Dinge der Zeit hinabgezogen, und dessen Gerichte und Verheißungen nimmer geglaubt worden sind.

[305] Wie groß ist darum aber auch die Aufgabe des Neubaus! Mir scheint, er muss von unten geschehen mit dem Handwerkszeug und den Waffen, die uns geblieben sind, und es ist uns die beste aller Waffen und der mächtigste Hammer geblieben.

Es ist mir eines der unvergesslichsten Ereignisse, dass wir hier in Heidelberg am Karfreitag 1945 knapp zwei Stunden nach dem Einmarsch der amerikanischen Truppen ungestört uns im Gotteshaus versammeln konnten zum Karfreitagsgottesdienst und noch das Heilige Abendmahl miteinander feiern durften. Und ohne jede Unterbrechung haben wir dies große Vorrecht seitdem ungestört weitergenießen dürfen. Das wollen wir nie vergessen. Es ist ein wunderbares Zeichen Gottes, das uns sagt: mit dem Wort, dem Wort allein sollen wir aufbauen. [...] [Maas nennt danach eine Reihe konkreter Aufgaben des Gemeindeaufbaus] Er endet [S. 306] mit den Worten:

Wie vieles wäre noch zu sagen. Doch für heute genug. Über all dem, was ich mir denke vom Neuaufbau der Kirche, steht das Kyrie, »vergib uns unsere Schuld wie wir vergeben unseren Schuldigern und erlöse uns von dem Übel - den Dämonen, dem Bösen;« und steht das Gebet: »Dein Reich komme!«

Hermann Maas hatte sich im Dritten Reich vor allem der verfolgten Juden angenommen. Er leitete die Heidelberger Vertauensstelle des „Büro Grüber“.

Dieses Dokument ist archiviert beim WCC in Genf, Box 284

RELIGION und POLITIK



DAGMAR MENSINK

*Rechenschaft
über die eigene
Position abzugeben
ist die politische
Dimension des
Jahresthemas
„Prüfet alles, das
Gute behaltet“*

ÜBERLEGUNGEN ZUM GEGENWÄRTIGEN VERHÄLTNISS VON RELIGION UND POLITIK IN DER BUNDESREPUBLIK

Lange Zeit galt es als ausgemacht, dass Religion im Zuge der Selbstaufklärung und der Modernisierung der europäischen Gesellschaften von selbst ihre Bedeutung verlieren würde. Aus dieser Warte erschien ihr Niedergang als folgerichtig und fortschrittlich, „als die quasi normative Implikation der Tatsache, ein moderner, aufgeklärter Europäer zu sein“¹.

Doch diese Annahme erwies sich in vielerlei Hinsicht als falsch. Spätestens mit dem 11. September 2001 ist Religion endgültig wieder auf die politische Tagesordnung zurückgekehrt. Die Anschläge in New York und Washington haben die erschreckende zerstörerische Kraft religiöser Vorstellungen wieder ins öffentliche Bewusstsein gerückt, die im westlich-europäischen Raum durch die Verbürgerlichung des Christentums ein für alle Mal domestiziert schien - der Virulenz der „alten“ Religionskonflikte in Nordirland und der „neuen“ auf dem Balkan der 1990er Jahre zum Trotz.

Auch im Zuge des europäischen Einigungsprozesses geht es erneut um Fragen von Religion. Dass die Diskussion um den Gottesbezug in dem EU-Verfassungsentwurf wesentlich mehr Menschen beschäftigte als die, die unmittelbar an den politischen Prozessen beteiligt waren, und dass sie die Thematik die Gemüter derart erhitzt(e), dürfte mehr als machtpolitischen Strategien geschuldet sein. Ob und in welcher Weise das Christentum Erwähnung findet, zielt im Bewusstsein der BürgerInnen auf die Frage nach den Bezugspunkten der europäischen Identität und belegt damit gleichsam auf seiner Kehrseite, dass das jeweilige nationale Bestimmungsverhältnis zwischen „Staat und Kirche“, zwi-

schen Politik und religiösen Organisationen mehr bedeutet als eine bloß pragmatische Ordnungsstruktur.

In Deutschland ist mit dem sogenannten „Kopftuchstreit“ eine Debatte um Religion im öffentlichen Raum entbrannt, die zugleich die rechtlichen Grundlagen des Staat-Kirche-Verhältnisses auf den Prüfstand stellt. Die zum Teil hoch affektiv geführten Diskussionen zeigen, dass die öffentliche Bekundung islamischer Religiosität die Toleranzschwelle der im eigenen Selbstverständnis säkularen, aufgeklärten und pluralen Gesellschaft empfindlich berührt hat.

Schon diese wenigen Hinweise zeigen, dass Religion weder im Sinne persönlicher Überzeugungen noch kollektiver und institutioneller Ausdrucksformen einfach verschwunden ist. Im Grunde wurde das sogenannte „Säkularisierungsparadigma“ immer schon in Zweifel gezogen. In den U.S.A., dem weltweit nach dem Maßstab der technischen Entwicklung modernsten Land der Welt, besteht ein „wall of separation“ (Thomas Jefferson) zwischen Staat und Kirchen, und doch spielt die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft im öffentlichen Leben eine entscheidende Rolle, wie die erstaunte europäische Öffentlichkeit jedes Mal im Präsidentschaftswahlkampf miterleben kann.

Im Folgenden möchte ich versuchen, die gegenwärtigen Herausforderungen anhand dreier Fragen näher zu beleuchten. Zunächst knüpfe ich an die Überlegungen zur These wachsender Säkularisierung an und frage nach den Veränderungen der religiösen Landschaft in der Bundesrepublik. In einem zweiten Schritt geht es um die rechtlichen Be-



Daniel in der Löwengrube (Daniel 6, Verse 20-24)

stimmungen, die das Verhältnis zwischen Religionsgemeinschaften und Staat kennzeichnen. Zum Schluss frage ich, ob es angesichts der Pluralisierung von grundlegenden Überzeugungen eines „zivilreligiösen Konsenses“ in der Bundesrepublik bedarf, der zentrale Werte unserer freiheitlich demokratischen Grundordnung untermauert, ganz im Sinne des berühmten Diktums des Verfassungsrechtlers Ernst Wolfgang Böckenförde, dass der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann.²

1. Veränderungen in der Topografie der religiösen Landschaft

Gemessen am Grad der praktischen Religionsausübung ist Säkularisierung eine unbestreitbare soziale Tatsache. Doch ist statt von einem Verschwinden von Religion präziser von einer Entkirchlichung, einem „Ende des kirchlichen Monopols auf Religion“³ (Rolf Schieder) und einer Pluralisierung religiöser Überzeugungen auszugehen - die mit kultureller Pluralisierung einhergeht.

Schaut man auf das Christentum (vereinfacht: in Gestalt der protestantischen und der katholischen Kirche), so hat sich vor allem das Verhältnis des und der Einzelnen zur Institution Kirche entscheidend verändert. Die britische Soziologin Grace Davie hat für die gegenwärtige Situation den Terminus „believing without belonging“ geprägt. Die Formel lässt sich aber auch umkehren. Folgt man Befragungen von Kirchenmitgliedern über ihre persönlichen Glaubensüberzeugungen, so bestehen oft erhebliche Unterschiede zwischen Geglauubtem und kirchlicher Lehre. „Belonging without believing“ kann sich zwar auf keine gemeinsamen Glaubensinhalte mehr stützen, wohl aber auf eine Zugehörigkeit, die noch immer ein „Wir-Gefühl“ aktivieren kann.

Kann man aus dieser Entwicklung, die hier nur angedeutet werden kann (und auch ihre Gegentrends hat), auf einen generellen gesellschaftlichen und damit auch politischen Bedeutungsverlust der christlichen Kirchen schließen? Ein Urteil muss zumindest gegenläufige Beobachtungen einbeziehen. Dazu

zählt sicher der Umstand, dass die Erwartungen an die Kirchen im Blick auf ihr politisches Gewicht noch immer hoch sind, und zwar quer durch das gesamte Parteispektrum.⁴ Des weiteren ließe sich anführen, dass die Individualisierung religiöser Überzeugungen keineswegs bedeutet, „dass die großen religiösen Traditionen für die europäischen Gesellschaften unerheblich geworden wären. Sie fungieren jedoch zunehmend als symbolische Werkzeugkästen, als Reservoir von Bedeutungen“⁵. Die Debatten um bioethische Fragen sind dafür ein deutliches Beispiel. Schließlich sind die Kirchen nach wie vor - ohne dass dies ihr Selbstverständnis hinreichend beschreiben würde - bedeutsame Akteurinnen der Zivilgesellschaft. Ihre sozialen und caritativen Einrichtungen tragen wesentlich zur Pluralität des gesamtgesellschaftlichen Angebots bei.

Auch in der jüdischen Gemeinschaft zeichnet sich ein starker Wandel ab. Der Zuzug von Juden und Jüdinnen aus den ehemaligen GUS-Staaten und eine wachsende religiöse Pluralität innerhalb der jüdischen Gemeinden ha-

ben eine neue Realität geschaffen. Der Streit zwischen dem Zentralrat der Juden und den liberalen Gemeinden, die zur Weltunion des Progressiven Judentums gehören, wirft gesellschaftlich und politisch eine Reihe von Fragen auf. Wird künftig weiterhin der Zentralrat als faktisch alleiniger politischer Ansprechpartner gelten? oder muss sich insbesondere der Staat auf mehrere Vertretungen einstellen? Gibt die Schwierigkeit, dass die liberalen Gemeinden bzw. Landesverbände ihrerseits den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erlangen müssen, um Mitglied im Zentralrat der Juden werden zu können, den Anlass, grundsätzlich die Bedeutung dieser Rechtsfigur neu zu klären?

Die größte Veränderung in der religiösen Landschaft aber dürfte die wachsende Bedeutung islamischer Vereinigungen sein. Dies gilt nicht nur für Deutschland. „Der unterschiedliche Umgang mit einem Problem wie dem Tragen des Schleiers oder Kopftuchs in der Schule zeigt unmissverständlich, dass der Islam zu

einer Realität geworden ist, die die Staaten Europas nicht nur zusammenbringt, sondern auch voneinander trennt.“⁶ Im Blick auf das Verhältnis zur muslimischen Bevölkerung hat der Terror islamistischer Guppierungen gravierende Folgen. Selbst wenn man die These Huntingtons nicht teilt, es gebe zwischen westlicher und islamischer Welt einen „clash of civilizations“, so ist doch der Islam als Religion unter Generalverdacht geraten. Denn unabhängig davon, ob islamische Lehren ursächlich die Motivation für Gewalt liefern oder diese nachträglich legitimatorisch konstruiert werden: Fakt ist, dass gegenwärtig Terrorakte unter Berufung auf den Islam, i.e. in religiöser Semantik sinnstiftend interpretiert werden, so etwa Selbstmordattentate als Martyrium. Das fordert in erster Linie die islamische Gemeinschaft zur Distanzierung heraus, ist aber auch eine Aufforderung an Staat und Gesellschaft, (zusammen mit Muslimen!) die Grenze zwischen islamischer Religionsausübung und Islamismus zu ziehen.

2. Balancierte Trennung zwischen Staat und Religion

Die Verflechtung von Staat und Kirche, die Frage nach dem rechtlichen Status religiöser Gemeinschaften und nach möglichen Grenzen der Religionsfreiheit lenken den Blick auf das besondere Verhältnis von Staat und Religion in Deutschland, das man sich vor Augen führen muss, um etwa die komplizierte Argumentation im „Kopftuchstreit“ zu verstehen.

In aller Kürze: Dem Grundgesetz nach ist die Bundesrepublik ein säkularer Staat. Es gibt keine Staatskirche; der Staat ist Religionen gegenüber neutral. Die Basis für das Verhältnis zwischen beiden bildet das Grundrecht der Religionsfreiheit, das (positive und negative) Glaubens-, Bekenntnis- und Kultusfreiheit umfasst und das Recht, sich zu Religionsgemeinschaften zusammenzuschließen. Art. 4 Abs. 1 und 2 des Grundgesetzes sind aufgrund ihres starken Bezugs zum obersten Verfassungswert der Menschenwürde ohne Gesetzesvorbehalt formuliert, d.h. das Grundrecht der Religionsfreiheit findet seine Schranken nur in Grundrechten Anderer sowie durch andere Verfassungswerte. Der hohe Stellenwert der Religionsfreiheit im Grundgesetz entspricht internationalem Recht (Art. 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte) sowie der Europäischen Menschenrechtskonvention (Art. 9).

Art. 4 GG ist ein umfassendes Freiheitsrecht. Es schließt das Recht des Einzelnen ein, „sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner inneren Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln“⁷ Der Staat muss sich hier eines Urteils enthalten. Ebenso darf er keine Religion bevorzugen oder sich in ihre inneren Angelegenheiten einmischen.

Das aber ist kein Auftrag zum Laizismus: Nach dem Grundsatz der Neutralität fördert der deutsche Staat sogar die freie Entfaltung von Religionsgemeinschaften, gerade um die persönliche Glaubensfreiheit zu sichern. Die Frage, die sich gegenwärtig neu stellt, ist die nach der besonderen Verbindung zu Christentum und Kirche, die zum Teil in den Schulgesetzen festgeschrieben ist. Noch im Kruzifix-Urteil vom 16. Mai 1995 hatte das Bundesverfassungsgericht festgestellt: „auch ein Staat, der die Glaubensfreiheit umfassend gewährleistet und sich damit selber zu religiös-weltanschaulicher Neutralität verpflichtet, kann die kulturell vermittelten und historisch verwurzelten Wertüberzeugungen und Ein-



...Du sollst keine anderen Götter haben neben mir

stellungen nicht abstreifen, auf denen der gesellschaftliche Zusammenhang beruht und von denen auch die Erfüllung seiner eigenen Aufgaben abhängt. Der christliche Glaube und die christlichen Kirchen sind dabei, wie immer man ihr Erbe heute beurteilen mag, von überragender Prägekraft gewesen. Die darauf zurückgehenden Denktraditionen, Sinnerfahrungen und Verhaltensmuster können dem Staat nicht gleichgültig sein.“ Wie verhält sich eine solche Feststellung zu der gebotenen Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften?

Eine andere Überlegung: Was ist, wenn eine Religionsgemeinschaft mit bestimmten Grundsätzen der staatlichen Rechtsordnung nicht übereinstimmt, sie unter Umständen sogar als verderblich betrachtet? Die Antwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde ist eindeutig: „Entscheidend ist nicht, was in den Köpfen vorgeht oder sich bewegt, [...] sondern das konkrete Verhalten. [...] Keine Religionsgemeinschaft ist gehalten, sich zur Wertordnung des Grundgesetzes innerlich zu bekennen, um ihrer Rechte teilhaftig zu werden. Auch das gehört zur Religionsfreiheit.“⁸

Um den Schwierigkeiten der komplexen Verflechtungen zwischen Religion und Staat zu begegnen, wird der Ruf nach einer strikteren Trennung lauter, zumal sich abzeichnet, dass das auch dem Trend auf europäischer Ebene entspricht. Auf den ersten Blick scheinen die Vorteile auf der Hand zu liegen. Wenn Religion stärker Privatsache ist, müssen sich alle gleichermaßen zurücknehmen, keine Religion wird privilegiert und potenzielle Konfliktfelder werden kleiner. Das sind gewichtige Argumente. Doch wer politisch für einen stärkeren Laizismus votiert, muss auch den Preis dafür bedenken. Die drei monotheistischen Religionen mindestens beschränken sich ihrem Selbstverständnis nach nicht auf Gottesverehrung in Liturgie und Kult, sondern entwickeln normative Vorstellungen des Zusammenlebens. Auch ist kritisch zu fragen, ob der Laizismus wirklich größere Freiheit eröffnet und nicht vielmehr „kupierte Gleichheit anstelle optimierter Freiheit“ (Robert Leicht)⁹. Schließlich ist der Zusammenhang zwischen Vitalität von Religion in der Gesellschaft und der Form des Verhältnisses zwischen Staat und Religion äußerst umstritten. Dass eine rechtliche Trennung automatisch weniger Bedeutung religiöser Aktivitäten bedeutet, ist durch das Beispiel USA ebenso fraglich wie der Umkehrschluss, eine Staatskirche fördere das religiöse Leben.

3. Brauchen wir letztlich einen „zivilreligiösen Konsens“?

Die Diskussion um Grenzen der Religionsfreiheit oder die Frage, wie der Islam, der keine zentrale Autorität kennt, steht erst am Anfang. Für die öffentliche Debatte wäre zu wünschen, dass sie von „religiös musikalischen“ Menschen geführt wird, das heißt von solchen, die um den Charakter religiöser Überzeugungen wissen. Wer über Religion streitet, streitet nicht in erster Linie um empirische Sachverhalte. Vielmehr erheben religiöse Überzeugungen einen Wahrheitsanspruch, der das Selbst- und Weltverhältnis eines Einzelnen ebenso umfasst wie seine Vorstellungen über gutes und richtiges Handeln. Lackmustest sind immer wieder die Missionsfrage und die von Übertritten. Weil es sich um tiefgehende Überzeugungen handelt, ist Debatte über religiöse Fragen eine stark affektive Dimension eigen, die Außenstehende, die an einem rationalen Diskursmodell orientiert sind, oft befremden.

Das spezifische Verhältnis von Judentum und Christentum hat eine eigene Agenda, die sich seit Jahren mit den Stichworten „christlich-jüdisches Gespräch“ und „Erneuerung des christlichen Verhältnisses zum Judentum“ verbindet. In der Frage, welche Rolle der Islam in der bundesdeutschen Gesellschaft einnehmen sollte, wäre es sicher hilfreich, wenn die christliche Seite ihre eigenen historischen Erfahrungen zur Geltung brächte. Dann würde deutlich, dass die gegenwärtige Debatte um Demokratie im Islam oder die Gleichberechtigung der Geschlechter an die Wunden der eigenen Emanzipationsgeschichte rührt. Dass Religionsfreiheit etwa deshalb ein so neuralgischer Punkt ist, weil sie auch innerkirchlich erst mühsam errungen wurde (in der katholischen Kirche erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil 1965). Eine solche interreligiöse Verständigung setzt freilich voraus, dass alle Seiten grundsätzlich bereit und in der Lage sind, Rechenschaft über die eigene Position abzugeben und sie im Lichte des fremden Blicks zu sehen. Das schließt eine fundamentalistische Haltung aus.

Unabhängig von der Bedeutung interreligiöser Foren bleibt die Frage, ob wir nicht angesichts der wachsenden Pluralisierung tiefer liegender Wertvorstellung eine Art „zivilreligiösen Konsens“ brauchen, der eine Übereinstimmung der BürgerInnen etwa mit den grundlegenden Bestimmungen der freiheitlich-demokratischen Grundordnung unab-

hängig von den Begründungsfiguren religiöser Gemeinschaften sichert. Vieles spräche dafür, auch wenn die Verhältnisse in Deutschland gänzlich andere sind als die in den USA, wo der Begriff der „Zivilreligion“, der ursprünglich von Rousseau stammt, seine Prägung erfahren hat. Denn die Herausforderung ist klar. „Wir brauchen ein neues Verständnis von dem, was uns verbindet in unserem spezifischen historischen Projekt, das auf die Verwirklichung von Demokratie und Menschenrechten ausgerichtet ist.“¹⁰ Die Rolle, die die Religionsgemeinschaften dabei spielen, wird davon abhängen, wie sie sich an dieser Zivilisationsarbeit beteiligen. Wenn dies gelingt, könnte sich das religionspolitische Modell Deutschlands, das von weitgehender Zusammenarbeit auf der Grundlage der Trennung von „Staat und Kirche“ ausgeht, gegenüber dem Laizismus letztlich als das anspruchsvollere und liberalere erweisen.

Dagmar Mensink, geboren 1963 in Dülmen/Westfalen, Studium der Theologie und Philosophie in Tübingen und Jerusalem (Dipl.-Theol.). 1993-2003 Referentin an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, seit November 2003 Referentin für Kirchen und Religionsgemeinschaften bei Parteivorstand der SPD. Mitglied des Gesprächskreises Juden und Christen beim ZdK, Mitglied im Arbeitskreis von „Studium in Israel“.

¹ José Casanova, Der Ort der Religion im säkularen Rechtsstaat, in: Transit 27, 86-106, hier: 87.

² Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967). Wieder abgedruckt in: ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002, Münster 2004, 213-230.

³ Rolf Schieder, Wieviel Religion verträgt Deutschland? Frankfurt a.M. 2001, 30.

⁴ Vgl. Bernhard Vogel (Hg.), Religion und Politik. Ergebnisse und Analysen einer Umfrage, Freiburg i.Br. 2003.

⁵ Danièle Hervieu-Leger, Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa, in: Transit 26, 101-119, hier: 103f.

⁶ Danièle Hervieu-Leger, a.a.O., 109.

⁷ Urteil des BVerfG zum Kopftuchstreit vom 24.09.03, Seitennummer 37.

⁸ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religion im säkularen Staat, a.a.O., 425-437, hier: 432.

⁹ Robert Leicht, Störfaktor Religion, in: Die Zeit Nr. 16/2004.

¹⁰ Charles Taylor, Religion, Identität und europäische Integration, in: Transit 26, 166-186, hier: 180.

Toleranz



BISCHOF FRANZ KAMPHAUS

IN ZEITEN DES TERRORS

Echte Toleranz hat Grenzen und schließt die Bereitschaft ein, diese Grenzen entschlossen zu verteidigen.

Nur ihre Feinde verwechseln sie mit Schwächlichkeit und verkennen, dass sie auf innerer Stärke beruht.

Islamische Terroristen haben „dem Westen“, voran Amerika als westlicher Führungsmacht, den Krieg erklärt, und die USA haben ihrerseits den „Krieg gegen den Terrorismus“ ausgerufen. In solchen Situationen scheint nichts dringlicher, als klar Stellung zu beziehen und sich auf die eine oder andere Seite zu schlagen. Schon der Versuch, einen kühlen Kopf zu bewahren, wird leicht als Verrat an der guten Sache denunziert. Neutralität wirkt feige und über Toleranz nachzudenken wirklichkeitsfremd.

In der Tat wäre es widersinnig, dem islamistischen Terrorismus mit Toleranz zu begegnen. Den Feinden der Toleranz gegenüber tolerant zu sein, ist Selbstmord. Echte Toleranz hat Grenzen und schließt die Bereitschaft ein, diese Grenzen entschlossen zu verteidigen. Nur ihre Feinde verwechseln sie mit Schwächlichkeit und verkennen, dass sie auf innerer Stärke beruht. Zu dieser Stärke gehört es, sich nicht von ihnen die Bedingungen des Kampfes diktieren zu lassen. Das beginnt schon mit der Weigerung, sich ihre Definition des Konflikts zu eigen zu machen. Es hatte seinen guten Grund, als sich in den Tagen des blutigen RAF-Terrors die politisch Verantwortlichen in der Bundesrepublik Deutschland und die bundesdeutschen Gerichte beharrlich dem

Verlangen wersetzen, die inhaftierten Terroristen als „politische Gefangene“ anzuerkennen. Terroristen sind Verbrecher, gefährliche Kriminelle, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Ihnen den „Krieg“ zu erklären, bedeutet, ihnen auf den Leim zu gehen. Der demokratische Rechtsstaat führt gegen Terroristen und Terrorismus ebenso wenig Krieg wie gegen Drogenhändler, Waffenschieber oder Wirtschaftskriminelle. Werden die Übeltäter gefasst, sind sie nicht als Kriegsgefangene zu betrachten, aber auch als Verbrecher keineswegs vogelfrei. Nicht einmal der Krieg schafft einen rechtsfreien Raum, in dem der Zweck die Mittel heiligt. Wo der „Krieg gegen den Terrorismus“ dazu verführt, gegen das Recht zu verstoßen oder es zu missachten, nimmt er selbst terroristische Züge an. Unter bestimmten Umständen mag der Einsatz militärischer Gewalt im letzten Fall notwendig sein. Gerade dann muss die völkerrechtliche Legitimität sicher gestellt und in der Auseinandersetzung deutlich werden, dass das Militär vorübergehend die Aufgabe einer internationalen Polizei übernimmt, die es leider noch nicht gibt.

Aus dem kriminellen Charakter des Terrorismus ergibt sich die Notwendigkeit, unbeirrbar an der Vorrangigkeit nicht-militärischer Mit-

tel fest zu halten. Dabei ist zu beachten, dass er in der Regel mit politischem Anspruch auftritt. Es kennzeichnet die Logik des Islamismus, unter den Bedingungen massenmedial vermittelter (Welt-) Öffentlichkeit, den Sturz islamischer Regime und die Beseitigung der westlichen Staatsformen herbei führen zu wollen, um sie durch eine islamistische Herrschaft zu ersetzen. Mit seinem gezielten Griff nach der Staatsmacht in der Absicht, jedes Hemmnis rücksichtslos aus dem Wege zu räumen und danach jede Opposition auf Dauer auszuschalten, gleicht der Islamismus den totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts. Deswegen ist es zwar richtig und wichtig, seine Verbrechen anzuprangern und ihm vorzuhalten, er erhebe völlig zu Unrecht den Anspruch, den wahren Islam zu repräsentieren. Noch mehr jedoch kommt es darauf an, ihm politisch entgegen zu treten. An diesem Punkt ist größtmögliche Klarheit und Entschiedenheit vonnöten. Angesichts des Terrors verbietet sich jede klammheimliche Freude. Es rächt sich bitter, Verständnis mit Akzeptanz zu verwechseln. Denn es irrt gewaltig, wer meint, Terroristen durch Sympathie für ihre Motive von ihrem Weg abbringen zu können. Sie haben ihre Feinde und noch vor ihnen Abweichter und Abtrünnige aus den eigenen Reihen.

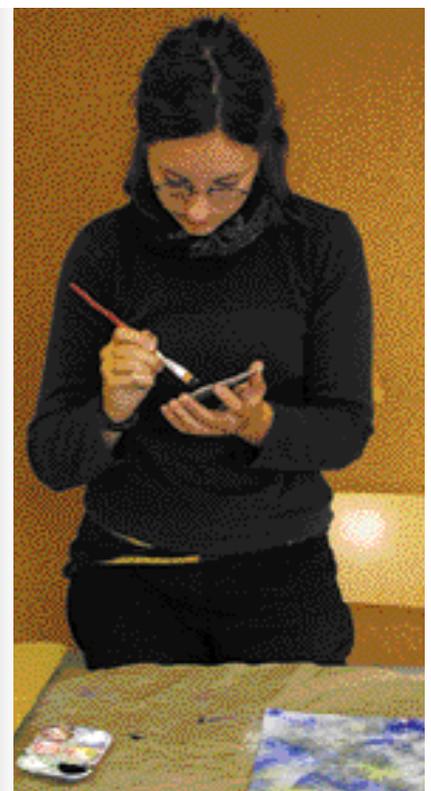
Sie verachten die wohlmeinenden Gut-menschen, die ihre Ziele einfühlend mittragen, als nützliche Idioten. Getrieben von einem fanatischen Reinheits- und Vollkommenheitswahn dulden sie keine Halbherzigkeiten und inneren Vorbehalte, sondern verlangen den totalen und kompromisslosen Einsatz für die „heilige Sache“.

Aus eben diesem Grund verhalten sich Terrorismus und Toleranz zueinander wie Feuer und Wasser. Toleranz setzt einen Standpunkt und Standfestigkeit voraus. Sie gewinnt daraus die Fähigkeit, Spannungen zu ertragen, die bis hart an die Grenze unvereinbarer Gegensätzlichkeit reichen. Sie hat die Kraft, mit Unzulänglichkeiten und Ungerechtigkeiten zu leben, ohne sich damit abzufinden. Dazu sind Terroristen weder willens noch fähig, weil ihr ideologischer Purismus und ihr moralischer Rigorismus sie in jeder Form der Duldsamkeit und in selbstreflexiver Distanz eine tödliche Gefahr wittern lässt. Fanatiker leiden an paranoiden Ängsten und neurotischer Zwanghaftigkeit. Das erklärt den im wahrsten Sinne des Wortes tödlichen Ernst, der die totalitäre Propaganda immer und überall charakterisiert, ob sie nun konkret im Gewande kommunisti-

scher, nationalsozialistischer oder religiös geprägter Couleur auftritt. Stets verrät er sich durch das konstitutionelle Unvermögen, über sich selbst und andere herzlich zu lachen, das sich im übrigen bestens verträgt mit der Lust an höhnischem Gelächter über die Dummheit und die Schwäche toleranzduseliger „Weicheier“. Das Entsetzen, das der Terrorismus als politische Strategie hervor ruft, kommt nicht nur vom Ausmaß seiner Massaker her, sondern vom Empfinden, mit der völligen Abwesenheit menschlichen Mitgefühls konfrontiert zu sein. Diese Bösartigkeit entspringt einer abgründigen Feindseligkeit, die in einem bedingungslosen Vernichtungswillen zum Ausdruck kommt. Dahinter steckt blanker Hass.

Die Abgründigkeit menschlichen Hasses besteht darin, grundlos zu sein. An dieser finsternen Realität prallen alle Erklärungsversuche ab. Was immer man an Gründen für ihre Existenz nennen mag, trifft in gleicher Weise auf unzählige andere Menschen zu, die einfach nur leiden oder gegen ihr Leiden aufbegehren und für eine bessere Welt kämpfen, ohne zu hassen. In seiner Grundlosigkeit gleicht der Hass seinem Gegenstück, der Liebe. Es gibt ei-

nen bemerkenswerten Unterschied: Während die Liebe wegen ihrer Grundlosigkeit als beglückendes Geschenk erlebt wird, bemüht sich der Hass unablässig darum, seine Grundlosigkeit zu verdecken, indem er krampfhaft und in wortreichen Erklärungen Gründe aufzählt, die ihm den Schein der Rechtmäßigkeit verleihen. Hasserfüllte Menschen von der Absurdität ihres Hasses überzeugen zu wollen, hat wenig Sinn. Die vordringlichste Aufgabe von Staat und Gesellschaft besteht deshalb darin, den Schutz jener Personen und Personengruppen zu gewährleisten, gegen die sich der Hass richtet. Der Terrorismus als hassgeleiteter Einsatz von Gewalt bedroht das Fundament freien und friedlichen Zusammenlebens, weil er unvereinbar ist mit der Toleranz als dem ethischen Kern einer bestimmten Form menschlicher Koexistenz. Sie beruht auf der Einsicht, dass kein Mensch rechtlich verpflichtet werden kann, andere Menschen zu lieben, sehr wohl aber darauf, jeden Menschen als Menschen zu respektieren. Deshalb bildet die unbedingte Achtung der Menschenwürde und der Menschenrechte die Basis einer vorrangig zivilgesellschaftlichen Auseinandersetzung mit der terroristischen Geißel der Menschheit.



Du sollst nicht falsch Zeugnis reden

Es liegt in der Natur des Terrorismus, dass die Auseinandersetzung mit ihm zwar zum Einsatz von Gegengewalt nötigen kann, jedoch nicht mit Gewalt zu gewinnen ist. Sie muss als Ringen um das Herz und die Seele der Menschen geführt werden, hängt also an der Vertrauens- und Glaubwürdigkeit derer, die Politik betreiben und politische Verantwortung tragen. Angesichts der Leichtfertigkeit, mit der die gegenwärtige amerikanische Regierung in ihrem „Krieg gegen den Terrorismus“ bei der Wahl ihrer Mittel verfährt, ist an die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zu erinnern. Damals haben die westlichen Siegermächte der nahe liegenden Versuchung widerstanden, die ungeheuerlichsten Verbrechen ohne Rücksicht auf Recht und Gesetz zu ahnden. Stattdessen pochte besonders Amerika darauf, dass selbst die übelsten Verbrecher nicht aus der menschlichen Rechtsgemeinschaft ausgeschlossen werden dürfen, wie es die Sowjets mit Rücksicht auf ihre 20 Millionen Kriegstoten forderten. Man garantierte ihnen einen fairen Prozess, ungeachtet der unverhohlenen Verachtung, mit der die Angeklagten vor dem Nürnberger Tribunal dem Gericht begegneten. Mit dieser Selbstbindung an das Recht auch noch gegenüber himmelschreiendem Unrecht vollzog Amerika eine zivilisatorische Leistung von epochalem Rang. So und nicht anders entsteht politische Führungsmacht, die durch moralische Glaubwürdigkeit vertrauensstiftend wirkt anstatt zu demütigen.

Wenn der Kampf gegen die totalitäre Bedrohung und ihre terroristischen Auswüchse im 20. Jahrhundert eine beherzigenswerte Lehre enthält, dann die, dass Terror außerstande ist, eine Gesellschaft ins Herz zu treffen, die kraft ihrer inneren Stärke nicht mit den gleichen Mitteln und Methoden zurückschlägt. Darum muss die Frage beunruhigen, weshalb immer weniger Menschen in der Welt der amerikanischen Politik Vertrauen schenken, weshalb überall die Zweifel an ihren Beteuerungen wachsen, es ernst zu meinen mit der Demokratie, den Menschenrechten und dem Frieden. Das Schlüsselproblem im Kampf gegen den Terrorismus stellt nicht der Hass der Terroristen dar, sondern die lauthals herausgebrüllte oder still empfundene Sympathie mit ihnen trotz des allgemeinen Widerwillens gegen verbrecherische Gewalt. Sie bildet die sumpfige und stickige Atmosphäre, die der Terrorismus als Lebenselixier braucht. Ihn davon abzuschneiden, heißt, den Sumpf auszutrocknen, aus dem sie in giftigen Blasen empor quillt.

Was das bedeutet, lässt sich schnell sagen. Schluss mit einer Politik, die Menschen in die Knie zwingen will, statt ihnen auf die Beine zu helfen. Schluss mit einer Politik, die sich um wirtschaftlicher und politischer Interessen willen mit den schlimmsten Diktatoren und Regimen verbündet. Schluss mit einer Politik, die wirtschaftliche Entwicklung auf Kosten der ohnehin Benachteiligten voran treibt und die Kluft zwischen Armen und Reichen national wie international verbreitert und vertieft. Es bedeutet schließlich, in beständiger Anstrengung die Tugend der Toleranz einzuüben, Toleranz jedem gegenüber, so lange sein Denken und Tun im Einklang steht mit der Achtung der Würde und der unveräußerlichen Rechte der Mitmenschen. Es zählt zu den geläufigsten Irrtümern terroristischer Wirkköpfe, den durch Toleranz eröffneten Freiraum als die verwundbarste Stelle einer offenen Gesellschaft zu verstehen. Aber gerade sie

rigoros ablehnt. Religion in der Moderne in dessen kann sie vorbehaltlos bejahen, schützt sie doch den Staat vor religiöser Anmaßung und die Religion vor dem Missbrauch staatlicher Macht.

In einer Verlautbarung, die al-Quaida nach dem 11. September an die Adresse der Amerikaner gerichtet hat, heißt es: Wir „sind die Nation, die den Tod mehr liebt als ihr das Leben“. Dieser eine Satz enthält die ganze perverse Wahrheit des - islamischen - Terrorismus und in dichtester Form, worin er sich in Bezug auf die westlichen Demokratien täuscht. Der Kampf gegen den Terrorismus entscheidet sich daran, ob es gelingt, hinreichend viele Menschen für die Erkenntnis zu gewinnen, dass niemand die nicht immer leicht zu ertragende Welt menschlicher gestalten kann und wird, der den Tod mehr liebt als das Leben.



lohnt allen Einsatz, sie gilt es zu verteidigen, im Alltagsleben und im Ernstfall, vor allem durch die Zivilcourage aller Bürgerinnen und Bürger, die Unbestechlichkeit der Beamtenenschaft, die Tapferkeit der Polizei.

Zu solcher tätigen Loyalität und Solidarität mit dem demokratischen Rechtsstaat müssen sich auch die Religionen verpflichten. Das schulden sie ihm als Gegenleistung für den Schutz der Religionsfreiheit, der traditionellen Modelle religiöser Toleranz im christlichen oder islamischen Staat überholt und ablöst. Religionsfreiheit setzt allerdings die neuzeitliche Trennung von Staat und Religion voraus, die der religiöse Integrität jeglicher Spielart

Bischof Prof. Dr. Franz Kamphaus, Bischof von Limburg, geboren 1932 in Lüdinghausen. Studium der Philosophie und Theologie in Münster und München, 1968 Promotion, 1972 Ernennung zum Wissenschaftlichen Rat und Professor für Pastoraltheologie an der Universität Münster, Ernennung zum Bischof 1982, Seit September 1999 Vorsitzender der Kommission Weltkirche.

„Komm mit mir nach GEORGIA“

BERTHOLD BRECHT



*Sieh diese Stadt und sieh: sie ist alt
Erinnere dich, wie lieblich sie war!
Jetzt betrachte sie nicht mit dem Herzen, sondern kalt
Und sage: sie ist alt.*

*Komm mit mir nach Georgia
Dort bauen wir halt eine neue Stadt
Und wenn diese Stadt zu viele Steine hat
Dann bleiben wir nicht mehr da.*

*Sieh diese Frau und sieh: sie ist kalt
Erinnere dich, wie schön sie einst aussah!
Jetzt betrachte sie nicht mit dem Herzen, sondern kalt
Und sage: sie ist alt.*

*Komm mit mir nach Georgia
Dort laß uns schau nach neuen Frauen
Und wenn diese Frauen wieder alt ausschaun
Dann bleiben wir nicht mehr da.*

*Sieh deine Ansichten und sieh: sie sind alt
Erinnere dich, wie gut sie einst waren!
Jetzt betrachte sie nicht mit deinem Herzen, sondern
kalt*

*Und sage sie sind alt.
Komm mit mir nach Georgia
Dort, wirst du sehn, gibt es neue Ideen
Und wenn die Ideen wieder alt aussehn
Dann bleiben wir nicht mehr da.*

Berthold Brecht, Gedichte 1913-26, Suhrkamp-Verlag

Zum Verhältnis von CHRISTEN UND JUDEN

NEUE PERSPEKTIVEN IN EXEGESE, THEOLOGIE UND KIRCHE

PETER VON DER OSTEN-SACKEN

Vom Jesusbild vor hundert Jahren bis zu heutigen Erkenntnissen ist ein weiter Weg, der nicht nur von einem ständigen Überprüfen traditioneller Vorstellungen, sondern auch von einem neuen Verhältnis der Kirche zum Judentum geprägt ist.

Joseph Asher, in Wiesbaden geboren, der Verfolgung entronnen, zuletzt lange Jahre Rabbiner an einer großen Synagoge in San Francisco, war eine Quelle schöner Geschichten. Dialogisch aufgeschlossen und ein guter Nachbar der christlichen Gemeinden, wurde er des Öfteren eingeladen, um über das neuentdeckte Thema „Jesus der Jude“ zu sprechen - und tat es auf seine liberale Art zumindest einmal so eindrücklich, daß hinterher eine ältere Dame ganz aufgeregt zu ihm kam und fragte: „Pastor Asher, ist es wirklich wahr, daß Jesus ein Jude war?“ „Pastor Asher: „Aber natürlich, was denn sonst?“ Sie ganz enttäuscht: „Und ich dachte immer, er sei ein Presbyterianer...“ Nimmt man das, was zwischen den Zeilen steht, hinzu, so umschließt diese Episode einen erheblichen Teil dessen, was sich in den letzten Jahrzehnten in Theologie und Kirche getan hat, vor allem im Bereich der Auslegung der Bibel. Das enttäuschte „Und ich dachte ...“ spiegelt eine quer durch die Konfessionen eingewurzelte Auffassung wider: Was christlich ist, die Gestalt Jesu eingeschlossen, läßt sich überhaupt nur im Unterschied zum Jüdischen, mehr noch, nur im Gegensatz zu ihm, ja, letztlich nur im Sinne einer Alternative denken und bestimmen. Ausgeprägt worden ist dieses Verständnis von Judentum und Christentum als Größen, die einander ausschließen, im Laufe der Geschichte mit fairen und mit unfairen Mitteln. Sie erstrecken sich von gewissenhaftem Bemühen um die Auslegung der heiligen Schriften, die beiden Gemeinschaften gemeinsam sind, bis hin zur Herabsetzung des anderen. Man spricht dem jüdischen Volk eine lebendige Gegenwart ab, klassifiziert es als Fossil, als Leichnam oder Mumie. Gelegentlich werden die Tafeln mit den Zehn Geboten gleich mit in den Sarg gelegt, und von Mal zu Mal, wenn die Umstände dazu drängen, meint man handfeste Konsequenzen daraus ziehen zu können, dass es den anderen eigentlich gar nicht mehr gibt oder geben dürfte. Diese in immer rascheren Intervallen im Mittelalter

und auch noch in den nachfolgenden Jahrhunderten begegnenden Folgen christlicher Judenfeindschaft, neben denen die Lichtblicke verblassen, sind bekannt und deshalb nur zu streifen.

Scharfe Ausprägungen eines Entweder/Oder kennzeichnen allerdings auch bereits die Schriften des Neuen Testaments. Sie umfassen die ersten Zeugnisse der auf Frieden zielenden Verkündigung des Evangeliums und stellen zugleich ausgesprochen parteiische Dokumente einer Konfliktgeschichte dar. Die Auseinandersetzungen, die sie widerspiegeln, erscheinen um so heftiger, als sie von beiden Seiten geschürt wurden, der jüdischen Majorität und der sich nach und nach herausbildenden - ursprünglich selber jüdischen - christlichen Minorität. Diese Prägung ihrer heiligen Schriften, wie sie im Neuen Testament zusammengefasst sind, hat es den Kirchen und ihren Vertretern in ihrer Geschichte leicht gemacht, Polemik zu üben und oder auch, nachdem man selber zur Majorität geworden war, härtere Maßnahmen zu ergreifen. Vermeinte man sich doch auf die eigenen heiligen Urkunden des Anfangs berufen zu können, ja, in ihrem vermeintlichen Sinne zu handeln.

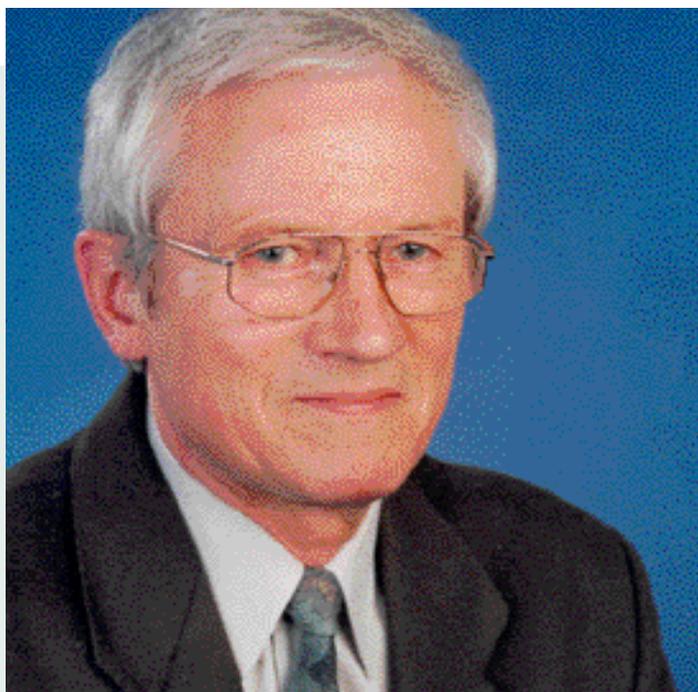
Vor dieser langen Tradition der Abgrenzung scheint ein zunächst verblüffendes Phänomen erklärlich. Im Zuge der modernen Jesusforschung im 19. und 20. Jahrhundert ist die Jesus-tradition zwar zunehmend entmessianisiert und entdogmatisiert worden. Aber dieser Vorgang hat keineswegs dazu geführt, den Nazarener nun im Gegenzug stärker in sein Volk und seine Zeit einzubetten. Auf's Ganze gesehen nahm man vielmehr das alte Denken in Gegensätzen auf, indem man den christlich bedeutsamen Jesus allein unter dem Vorzeichen seiner Abgrenzung von seiner Umwelt ins Auge fasste und darstellte. Alles Gewicht fiel dabei auf die Differenzen in Lehre und Lebensgestaltung. Die alte messianische Frage: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir

eines anderen warten?“ geriet an den Rand. Dies hatte Konsequenzen auch für das Verständnis des gewaltsamen Todes des Nazareners. Nicht mehr sein problematischer messianischer Anspruch und sein Handeln, das die politischen Instanzen provozierte, wurden Ausschlag gebend, vielmehr wurden Konflikte, die auf unterschiedlicher Lehre beruhten, zum innerjüdischen Grund für seine Verurteilung und Hinrichtung.

Von einer nennenswerten Absage an dieses Denken und Erklären allein in Unterschieden, Gegensätzen und Alternativen lässt sich erst seit den siebziger und achtziger Jahren reden.

An seine Stelle ist das Bemühen getreten, den Nazarener als Kind seiner Zeit, seines Landes und seines Volkes zu verstehen und zu deuten, ohne dabei seine spezifischen Konturen abzuschleifen, also auch nicht seine Lust zum Konflikt. Nach einer verbreiteten Auffassung ist diese Weichenstellung eine Gabe der wissenschaftlichen Bibelauslegung in den USA. Ohne deren Verdienste zu schmälern wird man jedoch die zeitlich früheren Arbeiten von jüdischen Partnern im Dialog wie David Flusser, Schalom Ben-Chorin und Geza Vermes bei weitem stärker zu veranschlagen haben, um nur die wichtigsten zu nennen. Sie haben selber wiederum jüdische Zugänge auf Jesus von Nazareth als Juden in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zur Voraussetzung.

Auch im Rahmen dieses neuen Zugangs auf den Nazarener gibt es unterschiedliche Jesusbilder. Dies liegt sowohl an den einzelnen Interpreten als auch an den Materialien, deren historisch vielfach problematischer Charakter sich nicht über Nacht geändert hat. Was sich erkennen lässt, ist ein prophetisch-messianischer Kündler, dessen relativ kurzes öffentliches Auftreten von Dynamik überfließt. Er trennt sich von seiner Familie, trennt sich auch von dem Kreis Johannes des Täufers, dem er eine Zeit lang angehört haben mag. Er zieht seine eigene Schar zusammen, vor allem die, die er in ganz Israel nicht aufgehoben sieht, Kranke, Randsiedler, Hoffungslose aller Art, zu denen vor allem er sich gesandt weiß. Ein begnadeter Erzähler, lockt er diese Kreise mit seinen Gleichnissen von der hautnahen Nähe des kommenden Gottesreiches, mit seinen Schranken überwindenden Tischgemeinschaften und nicht zuletzt mit der Heilkraft, die ihm zu Gebote stand. Wie in seinen sprachgewaltigen Gleichnissen sieht er in seinen Mahlzeiten und seinen Heilungen Vorbote, Manifestationen des kommenden Gottesreiches. So war seine ganze Existenz ein Protest gegen das, was Gershom Scholem



PROF. DR. THEOL. PETER VON DER OSTEN-SACKEN,
Preisträger der Buber-Rosenzweig-Medaille 2005

Geb. 1940 in Westpreußen, verh., drei Kinder
Aufgewachsen in Basbeck/Krs. Stade und Oshersagen/Krs. Burgdorf
Grundschulen in den genannten Orten (1946-50)
und Gymnasium Ernestinum Celle (1950-59)
Studium der Theologie 1959-1964 in Göttingen, Kiel und Heidelberg
(Altes Testament bei Herbert Donner, Neues Testament bei Eduard Lohse)
Aufnahme in die Studienstiftung des deutschen Volkes
Israelaufenthalte (Kibbuzim) 1960, 1962 sowie regelmäßig in der Zeit nach Abschluss des Studiums)
1964-1970 Wiss. Assistent in Göttingen (bei Prof. D. Eduard Lohse)
1967 Promotion
1968 Vikar in einer Gemeinde bei Göttingen
1971-1973 Habilitationsstipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft
1973 Habilitation in Göttingen
1973-1993 Professor für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Berlin (West)
1974-1994 Leiter des Instituts Kirche und Judentum an der Hochschule
1980-1982 Rektor der Hochschule
Seit 1993 Professor für Neues Testament und Christlich-Jüdische Studien an der Humboldt Universität (HUB)
Seit 1994 Leiter des Instituts Kirche und Judentum an der HUB

einmal das „Leben im Aufschub“ genannt hat. Es scheint derselbe Impuls gewesen zu sein, der ihn, den Propheten mit eigenem oder auch mit ihm zugeordnetem messianischen Flair, am Ende zu einem Passafest nach Jerusalem gedrängt hat. In der prall gefüllten, von Besatzern argwöhnisch beobachteten heiligen Stadt war seine Zeichenhandlung im Tempel ein Spiel mit dem Feuer. Wie sein Leben und Wirken Teil des Judentums seiner Zeit waren, so auch sein Leiden und Sterben. Die Überlieferung macht Sinn, dass die Tempelbehörde in die Festnahme des messianischen Provokateurs involviert war. In jedem Fall war jedoch sein Ende ein solches von Römerhand. Nach allem, was erkennbar ist, geschah es von ihm selbst her in Treue zum Gott Israels, war es das

Martyrium eines Juden unter römischer Besatzung. In jüdischer Sicht endet sein Leben mit seinem Tod, in christlicher ist der Tod Auftakt zu einer zugleich weitergehenden und neuen Geschichte. Der, der das nahe Kommen der Gottesreiches proklamierte, wurde von seinen Anhängern posthum als bleibender Anwalt dieses Reiches verkündet, verehrt und gelehrt.

Alle angedeuteten Änderungen in der Sichtweise des christlich-jüdischen Verhältnisses lassen sich nicht denken ohne die drei Kapitel (9-11), die der Apostel Paulus in seinem Brief an die Römer zu eben diesem Verhältnis niedergelegt hat. Als von Seiten der Evangelischen Kirche in Deutschland 1950 in Weißen-



Der barmherzige Samariter
(Lukas 10, Verse 25-37)

see das erste Wort zu Versagen und Schuld der Kirchen in den Jahren der Verfolgung und Ermordung der Juden laut wurde, da war es dieser Zusammenhang, der zur Orientierung verhalf. Seither sind diese Aussagen in Römer 9-11 quer durch alle Konfessionen zur festen theologischen Grundlage der christlich-jüdischen Beziehungen geworden und Leitlinie zahlreicher Erklärungen, in denen die Notwendigkeit einer grundlegenden qualitativen Erneuerung des Verhältnisses von Christen zu Juden bekräftigt worden ist. Ungeachtet seiner Stellung zu Evangelium und Kirche ist der Bund Gottes mit seinem Volk ungekündigt, bleibt Israel erwähltes Volk Gottes, seine erste (Friedrich Heer) wie auch seine letzte Liebe. Es behält damit einen unverbrüchlich festen Platz in der Zukunft Gottes. Diese späte Erkenntnis umschließt die Anerkennung und Würdigung der jüdischen Gemeinschaft als gegenwärtige, lebendige Größe. Ein Wert an sich, ist sie keinen christlichen Zwecken dienstbar zu machen, so sehr sich je und dann eine Bereicherung aus Begegnungen beider Seiten ergeben mag und so wünschenswert sie ist. Diese Sicht auf Zukunft und Gegenwart schließt wie von selbst Feindseligkeit oder Gleichgültigkeit gegenüber der jüdischen Gemeinschaft aus. Sie umschließt vielmehr die Übernahme von Verantwortung vor dem Hintergrund der Geschichte und im Horizont der neu- oder wiedergewonnenen Erkenntnisse. Im Zuge der Neuorientierung anhand von Römer 9-11 ist es nach und nach auch zu einem neuen Verständnis der christlich zentralen paulinischen Rechtfertigungslehre gekommen. Ihre Entfaltung hat im Laufe der Kirchengeschichte vielfach krasse antijüdische Elemente umschlossen, vor allem durch Aussagen über das Gesetz/die Tora als den Menschen versklavenden Unheilsfaktor. Teils an die Stelle, teils neben die lutherische Interpretation der Rechtfertigung als gnädige Befreiung des vom Gesetz Gottes gequälten Gewissens aus selbsterstörerischer Introversion ist eine Deutung getreten, die weniger seelsorgerlichen Charakter hat, sondern stärker missionstheologisch orientiert ist. Die Verkündigung der gnädigen Rechtfertigung des Sünders durch das Vertrauen in die Botschaft von der liebenden Zuwendung Gottes in Jesus Christus soll vor allem begründen, inwiefern die nichtjüdischen Völker jetzt, durch Jesus Christus, an dem Abraham verheißenen Segen für Israel und die Völker Anteil gewinnen. Diese ausgesprochen funktionale Interpretation steht allerdings in der Gefahr, Lehre und Verkündigung des Apostels nicht nur zu erschließen, sondern zugleich zu verkürzen.

Denn Paulus will fraglos die Situation des Menschen generell vor Gott durchleuchten. So ist es vor allem sein an Schöpfung und Neuschöpfung orientiertes Menschenbild, an dem sich gravierende Differenzen im Verhältnis zum traditionellen jüdischen Verständnis des Menschen zeigen. Wesentlich dürfte sein, dass in diesem Zusammenhang ein echtes, kontroverses und konstruktives Gespräch über die von der ersten bis zur letzten Seite der Bibel virulente Frage stattfindet: Was ist der Mensch - und was soll er sein?

Die ganze Debatte hat - nur scheinbar wie nebenher - eine wesentliche Korrektur eines hochpolemischen Zusammenhangs mit sich gebracht. Die Karikatur jüdischen Gesetzesverständnisses als Ausdruck einer werkfrommen Leistungsreligion, wie sie sich bis in jüngste Zeit findet, ist von einer sachgerechteren Darstellung überwunden worden. Danach ist die Tora / die Lehre / das Gesetz im antiken Judentum wie in seiner Bibel Element eines Bundesverhältnisses zwischen dem Schöpfer der Welt und seinem Volk Israel. Die Tora ist demgemäß nicht das Mittel, um sich vor Gott bleibendes Existenzrecht zu erstreiten, sondern sie umschließt die ethischen und rituellen Verpflichtungen, die aus dem gnädig gestifteten Bund resultieren.

Alle Bemühungen um ein neues christlich-jüdisches Verhältnis, um Dialog und neue Formen der Begegnung, führen am Ende zurück zu den heiligen Schriften, die Juden und Christen mehr oder minder gemeinsam sind, wie immer man sie als Ganzes nennt: Hebräische Bibel, Jüdische Bibel, Tanak, Altes oder Erstes Testament. Die skizzierten neuen Perspektiven auf wesentliche Aspekte des christlich-jüdischen Verhältnisses in seinen Anfängen gehen entsprechend Hand in Hand mit einer neuen christlichen Auffassung von eben dieser Heiligen Schrift, von der Art und Weise, wie mit ihr umgegangen werden sollte.

Die traditionelle Auffassung entsprach der bereits berührten traditionellen Einschätzung des jüdischen Volkes als einer überholten Größe: Die rechte, legitime, gottgemäße, der Wahrheit entsprechende Auffassung der Heiligen Schrift gab es nach Auffassung der Kirche post Christum nur noch in ihren eigenen Reihen. Die Juden hatten allenfalls die Buchstaben, der Geist war allemal allein in der Kirche als Autor und Kraft der Auslegung wirksam.

Die Wahrnehmung des jüdischen Volkes als einer lebendigen, kraftvollen Größe der Gegenwart hat diese Einstellung transformiert. Den Juden eine bedeutsame, authentische Beziehung zur Bibel abzuspüren scheint nur

um den Preis erneuter zerstörerischer Überheblichkeit denkbar. Juden und Christen erscheinen deshalb mehr und mehr als Träger jeweils eigener Traditionen und lebendiger Prozesse der Bibelauslegung, als unterschiedliche Rezipienten der Schrift. Sie nicht gegeneinander auszuspielen, sondern ihre Auslegungen miteinander ins Gespräch zu bringen, in ihrem Für und Wider, in ihrem Gewinn und ihren Grenzen zu bedenken, erscheint verheißungsvoller und hilfreicher als die Reklamation unhaltbarer Interpretationsansprüche. Ein Prozess, in dem beide voneinander lernen und lernen können, hat begonnen und sollte ungeachtet mancher Versuche hier und da, die alten Einbahnschienen neu zu verlegen, nicht wieder hinterschlitten werden. In dem Maße, in dem Juden und Christen einander auf diesem Gebiet kennen und verstehen lernen, dürfte langfristig auch die Chance wachsen, in das weithin unbekanntes Terrain eines denkbaren gemeinsamen Handelns den eigenen Gemeinschaften und anderen zugute vorzustoßen.

Wie weit sind die hier resümierten Bemühungen gediehen, im christlich-jüdischen Verhältnis den anderen als anderen wahrzunehmen und ihn nicht von vornherein in die traditionellen, dogmatisch vorgeprägten Kategorien einzuschnüren? Man könnte geneigt sein, in diesem Zusammenhang ein Zählverbot zu erlassen, ähnlich wie es die Bibel enthält, damit die Kinder Israels nicht ins Nachrechnen kommen. Verbindliches, vor allem verbindlich Erklärtes, lässt sich vor allem in den Kirchen ausmachen, auch wenn die Umsetzung beschlossener Richtlinien in die Praxis immer neu in Angriff zu nehmen ist und manchmal lange auf sich warten lässt. So haben sich die Theologen Fakultäten - Ausnahmen bestätigen die Regel - in einem halben Jahrhundert nicht entschließen können, in ihren Studien- bzw. Prüfungsordnungen in einem viele Semester dauernden Studium wenigstens zwei Semesterwochenstunden Pflichtbeschäftigung mit dem Judentum vorzusehen. Angesichts solcher Tatbestände ist die jüdische Seite gut beraten, den Anspruch auf eine lange Zeit der Bewährung des Neuanfangs einzulösen. Aber es gibt auch die andere Erfahrung, dass man im sonntäglichen Gottesdienst unverhofft eine Predigt hört, in der Geschwisterlichkeit mit dem jüdischen Volk die feste Leitschnur ist. Hält man diese wie jene Erfahrung gegeneinander, so ist - Zahlen hin und Zahlen her - allemal entschieden, welcher von beiden zu folgen ist.

Prüfet alles, das GUTE BEHALTET

(1 Thess 5,21)

Die Bibel liefert keine Patentlösungen für jüdische und christliche Gemeinden heute, sie bietet aber Modelle, wie das Leben der Gläubigen gelingen kann.



HUBERT FRANKEMÖLLE

Eine Weisung des Paulus - heute noch aktuell?

Es gibt immer noch Christen, die meinen, ihr Glaube habe mit ihrem Leben nichts zu tun, er zielt nur auf abstrakte Wahrheiten wie „ich glaube an Gott“ und „ich glaube, dass er sich in Jesus von Nazareth geoffenbart hat“. Mit allen Theologen der jüdischen und christlichen Bibel ist der Jude Paulus da ganz anderer Meinung und zwar sowohl in der Zeit als pharisäisch orientierter als auch als christlich orientierter Theologe nach seiner Wende und nach seiner Berufung zum Apostel für alle Menschen.

Dies belegt schon der Aufbau all seiner Briefe, in denen es im zweiten Teil um ganz konkrete Weisungen für das Gemeindeleben sowie für das Leben der Christen in der Welt geht. Eine Wertung der Schriften im Neuen Testament aufgrund einer einseitigen Verengung auf die Christologie (etwa nach Martin Luthers Maßstab „was Christum treibet“) oder auf die Rechtfertigung allein aufgrund des Glaubens (sola fide) entspricht nicht dem doppelpoligen Denken des Paulus: Glauben und Ethik, letztere als Frucht des Glaubens. In Kurzform lautet seine Grundthese im Brief an die Galater:

„Denn in Christus Jesus kommt es nicht darauf an, beschnitten oder unbeschnitten zu sein, sondern darauf, den Glauben zu haben, der in der Liebe wirksam ist.“ (Gal 5,6) Für Paulus steht dabei unzweifelhaft fest, dass der Mensch nicht durch das ethische Verhalten, sondern allein durch den Glauben an die Gnade Gottes und allein durch die unverdiente Heiligung durch Gott gerechtfertigt wird (vgl. Röm 3,28-30). Ebenso steht für ihn fest: Der Mensch muss sich entsprechend der Gnade verhalten; nach jüdischem Selbstverständnis sind Werke Zeichen des Glaubens, der Glaube muss durch Zeichen beglaubigt werden. Diese Überzeugung ist eine Grunddimension jüdischen Glaubens, die eine Gnadenreligion ist - entgegen dem Vorurteil vieler Christen, die sie ungefragt als strenge Leistungsreligion meinen verstehen zu dürfen, wie Christen auch ohne Hemmungen umgekehrt die „christliche“ Nächstenliebe entgegen Lev 19,18 und dem eindeutigen Jesus-Wort in Mk 12,28-34 ausdrücklich für sich reklamieren, ohne bußfertig an ethisches Miss-Verhalten der Christen nicht zuletzt gegen Juden zu denken.

Diese Hinweise auf das theologische Grundkonzept des Paulus müssen erinnert werden, damit alles Folgende nicht missverstanden wird. Auch ist daran zu erinnern, dass die Theologen im Neuen Testament, der Diasporajude Paulus aus Tarsos eingeschlossen, keine spezifisch neue christliche Ethik oder Frömmigkeit verkünden, sondern jüdische Modelle, auch wenn sie das von ihnen favorisierte Ethikmodell vom Glauben an Gottes neues Handeln in Jesus von Nazareth her neu begründen. Nach ihrem Verständnis bleiben es aber jüdische Versuche, als Glaubende in einer religiös, kulturell und politisch vielfältigen Welt angemessen leben zu können, wie die traditionsgesättigten Weisungen auch am Ende des Briefes an die christliche Gemeinde in Thessaloniki bestätigen, für die es zahlreiche jüdische Parallelen im Buch der Sprüche und Jesus Sirach wie auch in der apokryphen Schrift „Testamente der zwölf Patriarchen“ aus essenischen Kreisen gibt. In dieser Tradition stehen auch Röm 12,9-21; Hebr 13,1-7 und 1 Petr 3,8-12 und der ganze Jakobusbrief. Worum geht es im Jahresmotto? Wer sind die Angesprochenen? Eine Antwort ist zunächst im Hinblick auf den näheren Kontext, d.h. auf die vorhergehenden Verse zu geben, sodann auf den Lebens-Kontext der Adressaten in Thessaloniki. Auf beiden Ebenen finden sich Aspekte, die nichts an Aktualität zu wünschen übrig lassen.

1. Seid kritisch gegen prophetische Charismatiker in der Gemeinde!

Spätestens mit Kapitel 4 im ersten Brief an die Christen in Thessaloniki, dem ältesten Brief des Paulus, geht es diesem um konkrete Weisungen für das christliche Leben des Einzelnen und für ein gedeihliches Zusammenleben aller in der Gemeinde. Das Jahresmotto entstammt dem zweiten Thema. Der Leitsatz steht schon im Schlussvers des unserem kleinen Abschnitt (5,12-22) vorausgehenden Aufrufs, sich für den „Tag des Herrn“ bereit zu halten, passt thematisch hier aber nicht ganz und kann deshalb als Scharniervers auf das Folgende gelesen werden: „Ermahnt einander und erbaut einander auf!“ (5,11) Diese Metapher von der „Erbaugung“ (Paulus spricht 15mal von der Gemeinde als „Hausbau Gottes“) entstammt dem alltäglichen Leben und ist daher auf Antrieb jedem einsichtig, wobei alles „Erbauliche“ ursprünglich der Metapher fern liegt. Es geht um das, was tragfähig ist, was das „Haus“ wohnlich macht, damit bei allen Spannungen in diesem Haus ein Leben

gelingt, das diesen Begriff verdient. Wahrlich ein Grundsatz, der für jede jüdische und christliche Gemeinde von grundlegender Bedeutung ist.

Paulus bleibt aber nicht bei diesem ohne Zweifel etwas abstrakten Leitsatz stehen. Ab 5,12ff formuliert er ganz konkrete Weisungen, wie gedeihliches Miteinander in der Gemeinde gelingen kann: „Erkennt die unter euch an“, die für die Gemeinde tätig sind (12), „weist die Unordentlichen zurecht!“ und „ermuntert die Ängstlichen und nehmt euch der Schwachen an!“ (14) Die noch im Glauben Schwachen (in der Regel werden sie als Judenchristen gedeutet, die der Freiheit vom Gesetz vom Sinai in der Radikalität, wie Paulus sie vertrat, meinten nicht folgen zu können, da Menschen in der Regel feste Regeln brauchen) waren ein Dauerthema des Paulus in seinen Briefen an verschiedene Gemeinden (vgl. 1 Kor 8-9; Röm 14-15). Als in seinem Glauben absolut Überzeugter, d.h. als „Starker“, ergreift Paulus als sensibler „Seelsorger“ Partei für die „Schwachen“: „Seid geduldig mit allen!“ (14) und: „Haltet Frieden untereinander!“ (13) Das alles ist leichter gesagt als im konkreten Gemeindeleben getan, wie jeder in einer Gemeinde Engagierte bestätigen kann. Soll man in jedem Fall auf die Langsamen, Unbeweglichen, am Althergebrachten Festhaltenden Rücksicht nehmen? Dazu ermuntert Paulus nicht. Seine Weisungen sind keine Einbahnstraße, sondern: er plädiert für ein „Miteinander“ (1 Thess 3,12; 4,9.18; 5,11.15) als pastorales Prinzip.

Drei Leitsätze für den Einzelnen (5,16-18) und drei für das Gemeindeleben (5,19-22) vertiefen den Gedanken theologisch, wobei einer thematisch verdoppelt wird. Der Leser kann daraus schließen, dass dieser dem Paulus besonders wichtig war: „Lösch den Geist nicht aus! Verachtet prophetisches Reden nicht!“ (5,19-20) Dieser Gedanke war dem Paulus so wichtig, dass er ihm im Brief an die Gemeinde in Korinth drei ganze Kapitel widmet (1 Kor 12-14; vgl. auch Gal 5,22ff; Röm 12,3-8). Hier taucht auch der Gedanke der „Erbaugung“ der Gemeinde (1 Thess 5,11) wieder auf, aber etwas gefüllter: „Strebt nach den Geistesgaben, vor allem nach der prophetischen Rede! [...] Wer prophetisch redet, der sagt Menschen Erbaugung, Ermutigung und Zuspruch.“ (1 Kor 14,1.4)

Als Geistesgabe, Charisma (vom griechischen Wort charis=Gnade) versteht Paulus jede durch Gottes Gnade geschenkte Befähigung, die einer funktionierenden Gemeinde dienlich ist als da sind: Lehre, Prophetie, Predigt, Ge-

meindeleitung, Kranken- und Armenfürsorge, das Zuhörenkönnen, Trösten ...

„Lösch den Geist nicht aus!“ (1 Thess 5,19), lasst ihn in euch wirken - und lasst ihn in der Gemeinde wirken! Paulus vertritt ein charismatisches Gemeindeverständnis, das noch ohne feste Ämter auskam, in dem Männer und Frauen (zum Grundprinzip der Egalität vgl. Gal 3,28, zu Frauen als Apostel, Patronin, Diakonin vgl. Röm 16,1.2.7), Verantwortung übernahmen - je nach Begabung. In der Zeit nach 1968 sprach man gern von „herrschaftsfreier“ Gemeinde. Wahr daran ist, dass Paulus das Modell einer geschwisterlichen Gemeinde (in Rezeption von Deuteronomium/5 Mose) vertritt. Alle haben Verantwortung für eine lebendige Gemeinde, nicht nur der spätere Gemeindeführer, dominant in der römisch-katholischen, in verschieden deutlicher Ausprägung auch in evangelischen Kirchen anzutreffen. Kann man doch bei „Pastor“ (=Hirte) die Gemeinde nur als willenlose Herde assoziieren. Die Gegenthese des Paulus lautet: Ohne Charismen verkommt jede Gemeinde. Auch heute müssten christliche Gemeinden stärker charismatische Gemeinden werden! Nur so kann man die Lethargie und Friedhofsruhe überwinden.

Von allen Charismen betont Paulus besonders das prophetische Reden, wie 1 Kor 14 belegt, hatte aber wohl damit in seinen Gemeinden auch seine Schwierigkeiten. Warum formuliert er sonst in 1 Thess 5,20 die Mahnung: „Verachtet prophetisches Reden nicht!“? Hat man es in Thessaloniki verachtet, da Propheten keinen Beweis für ihre Offenbarung erbringen können, sie sie mit verzückter Rede, mit „Zungenrede“ (Glossolalie), wie in Korinth in Verruf brachten, da diese Art von Prophetie nicht dem „Aufbau“ der Gemeinde diene (vgl. 1 Kor 14,2.4.6.9.13)? Ganz anders die prophetische Rede nach Paulus: er versteht sie als direkte Vermittlung der Offenbarung Gottes an die Gemeinde - wohl im Wortgottesdienst oder in der Gemeindeversammlung - in Form der Weisung, Zurecht-Weisung, der Weg-Weisung. Aber hier ist die Gemeinde gefordert: „Prüfet alles, das Gute behaltet!“ (1 Thess 5,21) Man sieht: Paulus traut seiner Gemeinde eine kritische Urteilsfähigkeit hinsichtlich der charismatisch-prophetischen Begabungen zu. Er ist überzeugt, dass alle zusammen in der Gemeinde (vgl. auch 1 Kor 14f; Röm 12,3-8) vom Heiligen Geist das nötige kritische Urteilsvermögen geschenkt erhalten, um entscheiden zu können, was ihrem „Aufbau“ diene und was nicht (1 Thess 5,22: „Meidet das Böse in jeder Gestalt!“). Alle sind

„Geistliche“. Also entscheiden nicht Paulus, Amtsträger oder die Charismatiker, sondern die Gemeindeversammlung (ekklesia) in wichtigen, die Gemeinde betreffenden Problemen (vgl. 1 Kor 5,4f.13) und zwar nach „Mehrheit“ (2 Kor 2,6) und durch „Handhebung“ (cheirotono: 2 Kor 8,19; Apg 14,23, was sowohl in der Luther- wie in der Einheitsübersetzung unzutreffend mit „einsetzen, bestimmen, Handauflegen“ übersetzt wird).

Ist dieses von Paulus lebhaft diskutierte, Gemeinden eventuell sprengende prophetische Element eine Gefahr für heutige jüdische und christliche Gemeinden? Ich selbst habe das seit meiner Jugendarbeit in einer westfälischen Gemeinde, im Studium und später nie erlebt. Und dennoch: Die traditionellen evangelischen Kirchen - ob bischöflich oder synodal strukturiert - und vor allem die lateinisch-römische Kirche stehen zweifellos in der gegenwärtigen Zeit in einer Zerreißprobe zwischen verfasster Religion und Spiritualität, zwischen verwalteter sakramentaler Frömmigkeit und prophetisch-mystischem Erleben. Der Kirchenschwund in und die Abwanderung aus allen Großkirchen spricht eine deutliche Sprache.

Ebenso aber das weltweit anhaltende Wachstum der „charismatischen Erneuerung“, der „charismatischen Bewegungen“ und der „Pfingstbewegungen“ (je nach Kontinent unter sehr unterschiedlichen Namen verbreitet, in Deutschland als „Gemeinde Jesu Christi“, „Freie Christengemeinde“ u.a. bekannt), sowie der „Freikirchen“ (wie hierzulande Baptisten, Mennoniten, Methodisten, Sieben-Tage-Adventisten), die jenseits der etablierten Kirchen an die unmittelbare Gegenwart Gottes und an darin begründete Visionen, Prophetien, Gebetsheilungen sowie an das Priestertum aller Gläubigen (mit Verzicht auf die Ordination und das Amtspriestertum) glauben. In Lateinamerika und Afrika sind solche Strömungen potenziert durch die Vermischung mit den religiösen Vorstellungen der Ureinwohner. - Mag die lateinisch-römische Kirche das eine, so sind die zuletzt Genannten mit ihrem Verzicht auf soziologische Strukturen das andere Extrem.

Die letzten Hinweise haben mehr Verbindungen zum ältesten Brief des Paulus an die Gemeinde in Thessaloniki und zum Jahresmotto 2004 „Prüfet alles, das Gute behaltet!“, als mancher Leser ahnen mag.

2. Seid kritisch gegen religiöse Angebote von außen!

Im näheren Kontext ist die Mahnung „Prüfet alles, das Gute behaltet!“ (1 Thess 5,21), wie wir gesehen haben, als Appell an alle Gemeindeglieder zu verstehen, einerseits das prophetische Reden in der Gemeinde nicht zu verachten (20), andererseits aber es nicht unkritisch zu akzeptieren (21). Das ist wahrlich ein dynamisches, zukunftsweisendes pastorales Programm!

Fragt man jedoch nach der Funktion von Vers 21 im gesamten Brief an die Gemeinde in Thessaloniki (in der antiken Literatur wurde am Ende oft effektiv ein wichtiger Gedanke wiederholt oder neu formuliert), weitet sich der Blick auf die Umwelt der christlichen Gemeinde als kleine Minderheit in einer multiethnischen und multi-religiösen Gesellschaft, wie eben hier in Thessaloniki. In dieser wirtschaftlich und politisch bedeutenden Groß- und Hafenstadt lebten nach Auskunft von Inschriften und Münzfunden so gut wie alle im römischen Reich vertretenen Nationalitäten und - für unser Motto wichtiger - alle damals üblichen (Mysterien-)Kulte. Die Geschichte dieser Stadt ist jetzt endlich von Christoph vom Brocke, Thessaloniki - Stadt der Kassandra und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt, Tübingen 2000, umfassend dargestellt. Lange vor den römischen Göttern wurden in Thessaloniki neben den griechischen (so vor allem der Dionysos-Kult und die Kabinen als Fruchtbarkeitsgötter) auch ägyptische Götter (wie Isis, Osiris, Serapis) verehrt (lesenswert ist der gute Überblick von Hans-Josef Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube, Stuttgart 1995). Kein Wunder, dass es neben der von Paulus gegründeten christlichen Gemeinde vermutlich auch eine Synagoge gab, belegt von Lukas in Apostelgeschichte 17,1, was aber auch u.a. durch eine jüdische Inschrift aus der Zeit des Paulus bestätigt wird. Wichtig für das private religiöse Leben waren daneben noch Kultgenossenschaften, die Thiasoi, für das staatliche Leben aber der ab der frühen Kaiserzeit auch als Kontext des paulinischen Wirkens in Griechenland belegte Kaiserkult (vgl. dazu Klauck II., Stuttgart 1996, 17-74). Vor allem letzterer erforderte bestimmte religiöse und gesellschaftliche Konventionen, denen Juden und Christen sich entziehen mussten, da der Kaiser sich als „Gott= theos“ preisen ließ. Dies brachte für polytheistisch glaubende ehema-

lige Heiden, die sich vermutlich gegen den Widerstand ihrer bisherigen Lebenswelt gemäß 1 Thess 1,9 „von den Götzen zu Gott bekehrt“ haben (Juden brauchte man nicht zum Monotheismus zu bekehren), Konflikte mit sich. Kein Wunder, wenn Paulus in 1,6 daran erinnert, dass die Gemeinde sein Evangelium „trotz großer Bedrängnis“ angenommen hat, und auch in 2,14 von Bedrängnissen und Schikanen „durch eure Mitbürger“ spricht, auch wenn der polemische Text 2,14-16 in der Regel als nachpaulinische Glosse eines Überarbeiters interpretiert wird.

Wir, die wir in der Regel in eine Religion, noch konkreter: in eine bestimmte Ausprägung einer Religion hineingeboren wurden, können kaum nachvollziehen, worauf ein Heide verzichtete, wenn er Christ wurde, was die „Bekehrung“ zum jüdischen oder christlichen Glauben eines an viele Götter glaubenden Griechen in dieser Zeit bedeutete. Nicht, dass Christen ständig zum Opfertest vor ein Kaiserbild genötigt wurden. Aber bei der Teilnahme an Theateraufführungen und an einem geselligen Vereinsmahl mit religiösen Elementen, beim Ablegen von Eiden vor Gericht und bei Verträgen konnte der Glaube herausgefordert werden. Während „starke“, liberale Christen, die glaubten, „dass es keine Götzen gibt in der Welt und keinen Gott außer einem“ (1 Kor 8,4) und dass daher der Grundsatz gilt: „Alles ist mir erlaubt“ (1 Kor 6,12), vermutlich kein theologisches Problem sahen, taten dies „schwache“ Christen mit ängstlichem Gewissen hingegen sehr wohl. Das ganze Kapitel 8 in 1 Kor und die Aufnahme des Themas in Röm 15,1-13 belegen, dass Paulus hier ein bedrängendes Problem all seiner Gemeinden sah. Gemäß dem Motto in 1 Thess 5,21 „Prüfet alles, das Gute behaltet!“ wird „das Gute“ nicht abstrakt definiert oder das eigene Gewissen zur Norm gemacht, sondern Maßstab ist wie in 1 Thess 5,11 der „Aufbau“ der Gemeinde (1 Kor 8,1.11-13).

Dabei war der Entschluss, sich zum Monotheismus zu bekehren, in der römischen Welt (Thessaloniki war seit 148 v.Chr. römische Provinzhauptstadt mit dem Sitz eines Prokonsuls) noch radikaler als in der griechischen, auch wenn bis heute umstritten ist, wie stark Thessaloniki um 50 n.Chr. so oder so geprägt war. In der griechischen Religion standen die vielfältigen Kulte unverbunden nebeneinander; jeder hatte seinen eigenen Tempel mit eigenen Priestern und Festen. Einen homogen aufgebauten Festkalender, für alle gültig, gab es nicht, ebenso keinen Zusammenschluss der

Kulte zu einer „Kirche“. Stellte die griechische Religion ein überaus vielfältiges Gebilde dar, vor allem nach dem massenhaften Einströmen orientalischer Kulte seit dem 2. Jh. v.Chr., war die römische Religion die eines einzigen Staates und seiner Bürger - auf der Basis des offiziellen Staats- und Festkalenders. Dennoch wurden fremde Kulte und Gottheiten akzeptiert, soweit dadurch nicht die politischen und ideologischen Belange des Reiches in Frage gestellt wurden.

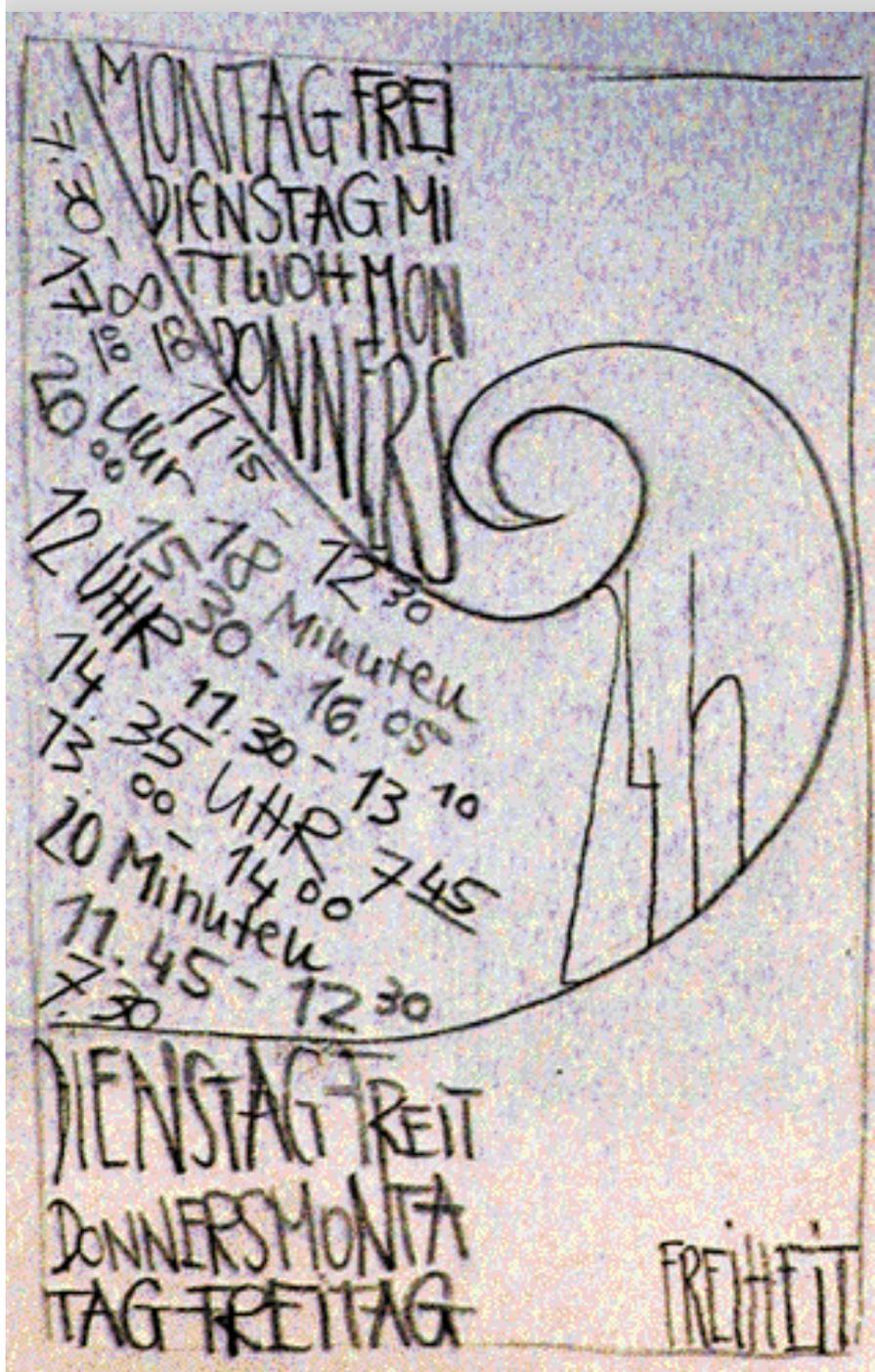
Auch wenn die Lebenswelt der neubekehrten Christen je unterschiedlich religiös und politisch-ideologisch bestimmt war, eine eigene Identität gewannen Christen nur durch Abgrenzung (dies ist ein generelles soziologisches Gesetz). Diese setzte aber die Entscheidung „Prüfet alles, das Gute behaltet!“ voraus - und zwar auf allen Ebenen und in jeder Hinsicht. Auch heute ist für alle Gemeinden nicht nur in Deutschland das religiöse Angebot vielfältig und noch mehr das ideologische in der Lebensumwelt. Wer von der „guten, alten Zeit“ in der Urkirche träumt, davon, dass die Menschen es früher besser gehabt hätten, ihre Lebensentscheidungen einfacher waren, irrt sich gewaltig. Nicht zuletzt dies sollten die zeithistorischen Hinweise verdeutlichen. Nur so werden biblische Texte - bei all ihrer Fremdheit - lebendig und bleiben Modell für uns.

Keine Frage: Wir erleben heute ein globales Angebot einer religiösen und ideologischen Vielfalt (auch fernöstlicher Religionen); ob sie für die Wahrnehmung des Einzelnen größer ist als zur Zeit des Paulus, wie viele meinen, wage ich zu bezweifeln. Aber: Fremde Überzeugungen bieten auch die Chance zur Klärung der eigenen Identität. Der Glaube ist davon nicht ausgenommen. Auch heute gilt es, sich mit fremden Denk- und Ausdrucksweisen auseinander zu setzen und eventuell wagemutig dem eigenen Glauben zu integrieren; dadurch wird er bereichert und bleibt aktuell gemäß dem Motto: „Prüfet alles, das Gute behaltet!“

Prof. Dr. Hubert Frankemölle, geb. 1939, Uni Paderborn, Kath. Theologie. Zahlreiche Veröffentlichungen (vgl. Internet Uni Pb); er versucht, das Neue Testament im jüdischen Horizont seiner Verfasser zu lesen. Vorsitzender der GCJZ in Paderborn, Mitglied des DKR-Vorstandes und des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim ZdK.



Du sollst den Feiertag heiligen





Der gute Hirte
(Psalm 23)

„... und was ist mit dem nicht als gut Befundenen zu machen?“

Ein Wort des judenchristlichen Völkermissionars Paulus aus jüdischer Sicht kommentieren?

Als wir innerhalb der Redaktion darüber nachdachten, wer über das diesjährige Jahresthema einen Beitrag aus jüdischer Sicht schreiben könnte, tauchte sehr schnell der Name Albert Friedlanders auf - und ebenso schnell sagte Rabbiner Friedlander auf unsere Anfrage zu. Dann erreichte uns am 7. Juli die traurige Nachricht vom Tode dieses bescheidenen Gelehrten mit einer großen Seele. So kam uns Gott zu vor, prüfte selbst und holte einen der Guten zu sich...

Auf der Suche nach anderen kompetenten jüdischen Autoren erreichte uns eine Absage, die uns so interessant schien, dass wir sie hier - gemeinsam mit einem kurzen Nachruf auf Rabbiner Friedlander - als eine bemerkenswerte jüdische Stimme zum Jahresthema nachfolgend abdrucken.

Die Redaktion

Albert Friedlander, SEL. ANDENKEN

Niemand ahnte vor zwei Monaten, dass es das letzte Mal sein würde, dass Rabbiner Albert Friedlander in seiner Westminster-Synagoge diesen, von ihm so geliebten Text aus der Tora, den Fünf Büchern Mose, lesen würde: „Am 14. des Monats, gegen Abend, ist Pessach zu Ehren des Herren, und am 15. das Fest der Mazzot, der ungesäuerten Brote...“

So bestimmt die Tora, die Heilige Schrift, das jüdische Fest der Freiheit, Pessach. Es erinnert an den biblischen Auszug der Kinder Israels aus Ägypten. Diese Flucht aus dem Sklavenhaus des Pharaos - für Friedlander ein Dialog der Vergangenheit mit der Gegenwart.

Albert Friedlander war Rabbiner, Professor für jüdische Studien am liberalen Leo Baeck - Rabbinerseminar in London - und ein Dialogiker.

Es scheint, als habe der Engel des Lebens dieses Zauberwort „Dialog“ über jenes jüdische Kind in Berlin gesprochen, das an der Hand seines Vaters den Novemberpogrom 1938 erlebte. Die gefühlte, erfahrene, nie vergessene Angst und Panik seiner Jugend im Dritten Reich, nannte er später „auch einen Auszug“, gemeint war „das Gefühl, entfernt zu sein, im Leiden zu leben, immer weg zu sein von G“tt, immer einsam zu sein.“

Doch die Seele des Leidens traf bald auf Friedlanders Erfahrungen der Rettung nach der glücklichen Flucht über Cuba in die Vereinigten Staaten. Geblieben aber sind Fragen, die ihn sein Leben lang beschäftigten: Warum hat G“tt die Schoah, die Nazis, den Weltkrieg zugelassen? Fragen, die er in vielen Studien und Büchern zu beantworten suchte - und immer wieder nur das eine fand: das Paradoxon jüdischer Existenz. In den Worten Friedlanders: „Und auch dieser Weg ist die Geschichte von Pessach: Dass G“tt uns nicht verläßt, dass wir trotzdem Vertrauen haben können.“

Dieses Vertrauen-haben strahlte er aus, eine reflektierte Gelassenheit, die jeden beeindruckte, der ihm begegnete. Sicher, in seinem Denken, Fühlen und Handeln war die Erinnerung bestimmend. Aber bei Friedlander vermochte sich die Erinnerung aus der Fessel der Vergangenheit zu befreien.

„Dieser Weg aus der Sklaverei in die Freiheit ist für mich etwas ganz besonderes.“ So hat er es erlebt - und immer wieder erzählt: „Weil ich ein Kind in Deutschland war, verfolgt wurde, versteckt war, fliehen mußte. Und dann in eine Welt der Freiheit kam: Nach Amerika. Und dann in Amerika ging ich einen anderen Weg. Ich marschierte mit Marthin Luther King von Selma nach Mt. Gommery, um an den Freiheitskämpfen der Minorität der Schwarzen teilzunehmen, um mitzuhelfen, eine Verbesserung für sie zu finden.“

Darin sah er eine Antwort, seine Antwort, auf Auschwitz: Der weiße Rabbi aus Deutschland, Arm in Arm mit dem schwarzen Methodistenpfarrer aus Amerika. Gemeinsam demonstrierten sie im Heimatland des KluKluxKlan, des weißen Rassismus, gegen die Dummheit der Südstaatenschläger, die sie auf ihrem Weg der Freiheit überfielen, für die Befreiung der Farbigen aus Unterdrückung und Ghetto. „Das schönste Pessach,“ beschrieb Friedlander seine Empfindungen, „das ich je hatte“. Und dann ein Bild, wie von einem impressionistischen Maler entworfen, eine Idylle, fast einem Gebet ähnlich: „Wir machten eine Pause auf dem Marsch der Bürgerrechtler. Saßen auf einem Baumstumpf und aßen Käsestullen und Orangen am Wegesrand. Mit Martin Luther King über Freiheit redend.“ - Des jüdischen Rabbis schönstes Pessach!

In diesem Geist ging er auch auf die Deutschen zu. Wenn wir, so seine Botschaft, uns heute zusammenfinden in der Abscheu gegenüber den Verbrechen der Vergangenheit, in der Trauer um die Opfer, dann haben wir auch einen gemeinsamen Weg in die Zukunft. Die von ihm geförderte Annäherung von Juden und Christen, der aktiv geförderte Aufbau neuer liberaler Gemeinden in Deutschland, das Miterleben des Wachsens der jüdischen Gemeinschaft - für Albert Friedlander hatte es eine fast schon messianische Bedeutung. Nicht in einem verklärt charismatischen Sinn! Sondern in der Freude des Miterlebens- und Mitgestalten-Dürfens - und in der Hoffnung, dass solch ein Wunder auch in Nahost geschehen möge. Warum nicht auch auf einen Frieden in Jerusalem hoffen, einen „wirklichen Frieden, der die Tür für eine weit bessere Welt aufstößt?!“

Frau Dr. Dafna Mach, Dozentin an der Hebräischen Universität Jerusalem, stellte sehr tiefgründige Überlegungen zum Jahresthema an - auch zu dem, was nicht als „gut“ befunden wird - und schrieb an ein Mitglied unseres Redaktionskreises:

Nun zu Deiner Anfrage: „Prüfet alles, das Gute behaltet“ (und was ist mit dem nicht als gut Befundenen zu machen?) - über das verlängerte Wochenende hatte ich Zeit, darüber nachzudenken.

Im ursprünglichen Kontext 1 Thess 5,21 bezieht es sich auf die Geistesergüsse in der christlichen Gemeinde von Thessaloniki; aber hier soll es sicher in weiterem Sinne betrachtet werden. Diese Anweisung passt speziell für eine neue Religion, die auf einer älteren aufbaut oder sich im Kulturraum einer vorhandenen Religion zu etablieren sucht - das Christentum fand und findet sich nicht selten in solcher Situation. Zu einer so stark traditionsgebundenen Religion wie dem orthodoxen Judentum passt es nicht; dort geschieht Erneuerung auf dem Weg der Interpretation des Altüberkommenen. Jüdische Reformströmungen würden diese Regel wohl auf die eigene Tradition anwenden, aber an genau diesem Punkt scheiden sie sich von der Orthodoxie. (Jüdische Orthodoxie ist nicht offen und schon gar nicht pluralistisch.)

Ich habe mir überlegt, in welchen Kontexten jüdisch-halachisch „geprüft“ wird: Biblisch sind es die Priester, die etwaige Aussatzerkrankungen prüfen; bis heute sind es geschlachtete Tiere, die daraufhin geprüft werden, ob sie kosher sind; für die Prüfung von Tora-Rollen, Tefillin und Mesusot gibt es Fachleute - aber da handelt es sich nicht darum, das Gute zu behalten, sondern das Fehlerhafte auszuschneiden.

Auch wenn wir das zu Prüfende nicht innerhalb, sondern außerhalb des jüdischen Raums annehmen, ist die Anwendung des Spruchs nicht leicht. Von biblischer Zeit an lebt (und überlebt) die jüdische Gemeinschaft offiziell in 'splendid isolation' (das Volk, das einsam lagert). Die Sorge vor der Assimilation war und ist so stark, dass Angebote aus der Umwelt meist kategorisch abgelehnt wurden - was nicht heißt, dass im Alltag nicht doch kultureller Austausch stattfand.

Ich würde denken, dass am ehesten im Bereich der jüdischen Kunst Belege dafür zu finden sind, dass auch Juden alles geprüft und jeweils das Gute (griechisch: kalon, wörtlich das Schöne) behalten haben. In diesem Bereich fühle ich mich nicht kompetent, aber Du kannst hoffentlich im deutschen Sprachraum eine Fachfrau finden.

Woran Prof. Friedländer gedacht hat, als er diesen Beitrag zusagte, kann ich nicht rekonstruieren. Tut mir leid, dass ich Dir in diesem Stück nicht hilfreicher sein kann.

Deine Dafna

Betrachtet man Nostra Aetate (Nr.4) auf dem Hintergrund der dornenreichen Geschichte zwischen Judentum und Christentum, so kann man mit Recht von einer ‚kopernikanischen Wende‘ der katholischen Kirche im Verhältnis zum Judentum reden. Doch reicht der Buchstabe allein nicht, Texte müssen leben können und eine entsprechende Praxis generieren, damit sie Wirkung zeitigen. Und dazu braucht es überzeugte Menschen, die für diese Texte einstehen.

NOSTRA AETATE

WORTE UND TATEN - EIN TEXT UND SEINE WIRKUNG
ZUM KONZILSDOKUMENT NOSTRA AETATE UND SEINER
WIRKUNGSGESCHICHTE



NORBERT JOHANNES HOFFMANN

Dass es Gespräche zwischen Juden und Christen gibt und nach Wegen gemeinsamer Zusammenarbeit gesucht wird, scheint heutzutage selbstverständlich. Das Anliegen einer jüdisch-christlichen Verständigung steht kaum mehr in Frage, zumal in unserer Gesellschaft der Wert gegenseitiger religiöser Toleranz als unverzichtbar erachtet wird. Das aber war nicht immer so: nicht nur in Zeiten nationalsozialistischer Herrschaft waren Juden verachtet und verfolgt. Betrachtet man deren Geschick im Laufe der Geschichte, die im christlich geprägten Europa stets in der Minderheit ihr kulturelles und religiöses Erbe aufrecht erhalten mussten, so kann man nicht unbedingt immer davon sprechen, dass ihnen Verständnis und Toleranz entgegengebracht wurde. Vielmehr gab es nicht selten verfestigte Vorurteile, unbegründete Stereotype und hartnäckige Klischees, die zu Geringschätzung und Verachtung jüdischer Kultur und Religion geführt haben. Und das konnte sich durchaus in antisemitischen Übergriffen, ungerechtfertigten Zwangsmassnahmen und organisierten Verfolgungen ausdrücken.

Christliche Gewissenerforschung nach der Shoah

Hier soll nun nicht nach den Ursachen des Antisemitismus im Allgemeinen gefragt werden, die sicher vielfältiger Natur sind, sondern danach, warum und wie sich in religiöser Hinsicht das Verhältnis von Judentum und Christentum im Laufe der letzten Jahrzehnte zum Positiven geändert hat. Nach der menschlichen Katastrophe der Shoah, der Vernichtung von sechs Millionen Juden im sogenannten „christlichen Europa“, konnte es gar nicht ausbleiben, dass sich Christen die ernsthafte Frage stellen mussten, wie so etwas möglich war. Man war angehalten, sein Gewissen zu erforschen und danach zu fragen, ob etwa die christliche Kultur und Religion auch einen Beitrag leistete, um den Nährboden für den rassistischen Antisemitismus der Nationalsozialisten zu bereiten. War doch das Verhältnis von Judentum und Christentum im Laufe der Geschichte oft von Spannungen und Konflikten geprägt, die ihren geschichtlichen Ausgangspunkt in der Trennung von Synagoge und Kirche am Ende des ersten Jahrhunderts

nach Christus hatten. Die ersten Christen waren Juden, mussten sich von diesen aber aus Identitätsgründen immer mehr absetzen, und das hatte einen „Bruderzwist“ zur Folge, der mit der Zeit immer erbitterter wurde. Unter Brüdern und Verwandten streitet man meistens am heftigsten, und so kam es unter anderem zu Vorwürfen von christlicher Seite: die Juden seien „Gottesmörder“, weil sie Jesus gekreuzigt hätten; sie wären von Gott als sein Volk verworfen, weil sie Jesus nicht als den Messias anerkannt hätten; die an sie ergangenen Verheissungen wären daher auf die Kirche übergegangen, das neue Gottesvolk; der alte Bund, den Gott mit ihnen geschlossen hatte, wäre nicht mehr gültig, weil er durch den neuen Bund in Christus überholt und abgetan wäre; sie hätten von Gott die gerechte Strafe für ihren Unglauben erhalten, weil sie heimat- und staatenlos ihr Dasein auf der Erde fristen müssten. Mit diesen althergebrachten Stereotypen musste man sich als Christen nach dem Holocaust beschäftigen und ihnen entgegenzutreten, ihnen eine positive Sicht des Judentums entgegenhalten.

Das Konzilsdokument Nostra Aetate vor 40 Jahren

Die katholische Kirche hat das auf Anregung von Papst Johannes XXIII. im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65) getan, und zwar in

ganz dezidierter und entschlossener Art und Weise. Am 28. Oktober 1965 wurde vom Konzil das Dokument *Nostra Aetate* verabschiedet, das sich dem Verhältnis der katholischen Kirche zu den nicht-christlichen Religionen widmet. Der vierte Paragraph dieser Erklärung bringt das erneuerte Verhältnis der Kirche zum Judentum zum Ausdruck und betont die Wichtigkeit des jüdisch-katholischen Dialogs. Vor genau 40 Jahren ermöglichte dieser Grundlagentext eine Neuorientierung der katholischen Kirche, und das soll zum Anlass genommen werden, diesen Text näher vorzustellen und nach seiner Wirkungsgeschichte in den darauffolgenden Jahrzehnten zu fragen.

Inhaltliche Aussagen von *Nostra Aetate*

Zum ersten Mal in der Kirchengeschichte wurde in einem offiziellen Dokument eine Verhältnisbestimmung zum Judentum vorgenommen und die enge geistliche Verbundenheit zu ihm betont. Die Kirche stellt fest, „dass nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden. Sie bekennt, dass alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind“. Ferner streicht sie heraus, dass sie die Offenbarung des Alten Te-

staments vom Judentum empfangen hat, mit dem Gott den Alten Bund geschlossen hat. In diesem Zusammenhang wird angedeutet, dass dieser von Gott nie zurückgenommen worden ist. Denn die Juden sind „nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich“. In Anlehnung an diese Aussage des Konzilstextes sprach Papst Johannes Paul II. bei einer Ansprache an den Zentralrat der Juden vom „nie gekündigten Alten Bund“. Zudem wird ganz deutlich herausgestellt, dass Jesus selbst dem Fleische nach aus dem jüdischen Volk stammt, sowie seine Mutter Maria und die Apostel als die Grundfesten der Kirche. Diese theologischen Lehraussagen bezeugen eine hohe Wertschätzung des antiken und heutigen Judentums und wollen den tradierten negativen Klischees vehement entgegenzutreten. Bezüglich des Vorwurfs, die Juden wären „Gottesmörder“, stellt das Konzil unmissverständlich heraus: „Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen. Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der



Du sollst den Feiertag heiligen

Heiligen Schrift zu folgern“. Es wird also ein für allemal Schluss gemacht mit einer Geringschätzung, Abwertung oder gar einer Verwerfung des Judentums. Mehr noch: in Anbetracht der engen Verbundenheit beider Religionen und mit Bezug auf das Evangelium wird Stellung gegen jede Form des Antisemitismus bezogen: „Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemanden gegen die Juden gerichtet haben“. Und gerade in diesem Punkt können Christentum und Judentum eng zusammenarbeiten: im Kampf gegen den Antisemitismus erweist sich in besonderer Weise die Zusammengehörigkeit beider Religionen, hat doch das Christentum unzweideutig jüdische Wurzeln und bedarf zur eigenen Identitätsvergewisserung des Judentums. Es gibt ein grosses gemeinsames Erbe zwischen beiden Religionen, das es im Laufe der Zeit immer mehr zu entdecken gilt. Und diesen Auftrag formuliert Nostra Aetate (Nr. 4) als in die Zukunft weisende Orientierung im jüdisch-katholischen Dialog: „Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gesprächs ist“. Es soll also im Dialog mit dem Judentum darum gehen, die gemeinsamen theologischen Grundlagen ausfindig zu machen, die eine tragfähige Basis für eine gemeinsame Zusammenarbeit bilden können.

„Kopernikanische Wende“ im Verhältnis zum Judentum

Betrachtet man die Aussagen von Nostra Aetate (Nr. 4) auf dem Hintergrund der dornenreichen und problembeladenen Geschichte zwischen Judentum und Christentum bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, so kann man mit Recht von einer „kopernikanischen Wende“ der katholischen Kirche im Verhältnis zum Judentum reden. Doch reicht der Buchstabe allein nicht, Texte müssen leben können und eine entsprechende Praxis generieren, damit sie Wirkung zeitigen. Und dazu braucht es überzeugte Menschen, die diese Texte gleichsam verkörpern und für sie einstehen. „Prüft alles, und behaltet das Gute“, so heisst es im er-

sten Thessalonicherbrief (1Thess 5,21). In Bezug auf dieses Dokument könnte man folgern dass das „Prüfen“ durch das Konzil geschah und es danach bis hinein in unsere Tage um das „Behalten des Guten“ geht. So soll im folgenden in groben Zügen nach der Wirkungsgeschichte dieses markanten Textes gefragt werden.

Strukturelle Voraussetzungen und weitere Dokumente

Die Protagonisten des jüdisch-katholischen Dialogs auf internationaler Ebene erkannten, dass nach dem Konzil zunächst strukturelle Voraussetzungen für ein kontinuierliches Gespräch geschaffen werden mussten. Auf jüdischer Seite wurde 1970 das sogenannte „International Jewish Committee on Interreligious Consultations“ (IJCIC) gegründet, das in seiner Zusammensetzung darum bemüht war, weltweit alle wichtigen Strömungen des Judentums und die massgeblichsten jüdischen Organisationen zu berücksichtigen. Auf katholischer Seite gab es ab 1966 innerhalb einer Abteilung des Vatikans, des „Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen“ (heute: „Päpstlicher Rat für die Förderung der Einheit der Christen“), ein Sekretariat für die Kontakte zum Judentum. Dieses wurde von Papst Paul VI. am 22. Oktober 1974 zur „Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum“ erhoben und hatte die konkrete Aufgabe, die Konzilserklärung Nostra Aetate (Nr. 4) umzusetzen. Zwischen beiden Organen wurde ein sogenanntes „International Catholic-Jewish Liaison Committee“ (ILC) eingerichtet, das sich zunächst jedes Jahr und später dann im Abstand von zwei bis drei Jahren zu einer Tagung an verschiedenen Orten traf (vorwiegend in Europa, Israel und in den USA). Was die Themen dieser Kongresse betraf, so gab es eine recht bunte Vielfalt, die nur ausschnittshaft wiedergegeben werden kann: die Menschenrechte, die Heiligkeit menschlichen Lebens, die Bedeutung von Erziehung und Ausbildung, die Werte der Familie, Religionsfreiheit, eine gemeinsame Bewertung der Shoah und des Antisemitismus, Umkehr und Versöhnung, etc. Insgesamt gab es bisher 18 solcher ILC-Treffen, das letzte fand in Buenos Aires vom 5.-8. Juli 2004 statt und behandelte das Thema „Gerechtigkeit und caritative Tätigkeit“. Am Ende dieser Tagungen wurde jeweils eine gemeinsame Deklaration präsentiert, die den thematischen Konsens zum Ausdruck brachte. Insgesamt lässt sich feststellen, dass man jegliche Berührungängste im Laufe der Zeit abgelegt hatte, und engagiert

in ehrlicher Weise über die jeweiligen Themen reden konnte. Wichtig war und ist, gegenseitiges Vertrauen aufzubauen, die Identität des Partners zu achten und sich durch die Positionen des anderen bereichern zu lassen. Diese ILC-Treffen entsprechen ganz sicher dem Auftrag von Nostra Aetate (Nr. 4), das Juden und Christen gemeinsame Erbe deutlicher herauszustellen. Doch der interreligiöse Dialog erschöpft sich nicht darin, mit Vertretern der anderen Religion im Gespräch zu bleiben. Gleichermassen wichtig ist es, innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft den Boden für diesen Dialog zu bereiten. Ohne Blick auf die eigene Identität kann die des anderen nicht als bereichernd erfahren werden. So gibt es einen Dialog „ad extra“ und einen „ad intra“. Zum zweiten gehört es, dass die Ideen von Nostra Aetate (Nr. 4) konkretisiert und ausgefaltet werden. Besonders muss es um die Aktualisierung der Ausbildung der eigenen kirchlichen Mitarbeiter gehen, was das neue Verhältnis der Kirche zum Judentum betrifft. Daher veröffentlichte die „Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum“ zwei Folgedokumente, deren Titel bereits ausgedrückt, welches Anliegen verwirklicht werden soll: „Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung ‚Nostra Aetate‘, Artikel 4“ (1974); „Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche“ (1985). Weiterhin gesellte sich zu diesem Dokument im Jahre 1998 ein drittes, das sich vom Standpunkt der katholischen Kirche im Sinn einer Vergangenheitsbewältigung mit der Shoah auseinandersetzte: „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah“.

Das lebendige Beispiel Johannes Paul II.

Wenn auch Dokumente und entsprechende Strukturen die Kontinuität des jüdisch-katholischen Dialogs in gewisser Weise garantieren können, so lebt er im letzten doch vom lebendigen Beispiel seiner Protagonisten. Das Zeugnis lebendiger Menschen ist beredter und überzeugender als noch so viele in „Stein gemesselte Worte“. Und da ist im katholischen Bereich natürlich an erster Stelle Papst Johannes Paul II. zu nennen, der selbst aus einem polnischen Städtchen stammt, das eine hohe jüdische Bevölkerungsdichte aufwies. Das Zusammenleben mit Juden, der Dialog mit ihnen, war dort selbstverständlich, so dass allein der biographische Hintergrund dieses Papstes eine weitergehende Öffnung gegenüber dem Judentum versprach. Auf seinen vie-

len Pastoralreisen traf er immer wieder in verschiedensten Ländern Repräsentanten des Judentums, er war der erste Papst, der offiziell eine jüdische Synagoge besuchte, zu seiner Zeit erfolgte seitens des Vatikans Ende 1993 die volle diplomatische Anerkennung des Staates Israel, im Jubiläumsjahr 2000 begab er sich als Pilger ins Heilige Land. So traf er beispielsweise bei seiner ersten Pastoralreise in Deutschland mit dem Zentralrat der Juden in Mainz am 17. November 1980 zusammen und betonte die enge geistliche Verbundenheit von Christen und Juden: „Juden und Christen sind als Söhne Abrahams berufen, Segen für die Welt zu sein, indem sie sich gemeinsam für den Frieden und die Gerechtigkeit unter allen Menschen und Völkern einsetzen“. Bei seinem historischen Besuch in der Synagoge in Rom am 13. April 1986 ging es ihm um eine intensivere Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und Judentum: „Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äusserliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Innern‘ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermassen sagen,

unsere älteren Brüder.“ Dieses Wort von den Juden als den „älteren Brüdern“ wurde gleichsam zum geflügelten Wort, das schlaglichtartig das neue Verhältnis zwischen Christen und Juden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erhellen kann. Bei der Pilgerreise des Papstes ins Heilige Land im März 2000 setzte er eindeutige Zeichen der Aussöhnung und tieferen Verständigung, indem er die Holocaust-Gedenkstätte Yad-WaShem in Jerusalem besuchte, um dort der Opfer der Shoah zu gedenken. Zudem liess er es sich nicht nehmen, an die Klagemauer zu gehen, um dort - nach jüdischem Brauch - ein geschriebenes Gebet zwischen die Steine der ehemaligen Tempelmauer zu stecken. In diesem Gebet bittet er um Vergebung: „Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen. Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden liessen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes“. Eine derartige Geste spricht Bände und muss eigentlich nicht weiter kommentiert werden. Beim Besuch in Israel nahm

der Papst auch Kontakt mit dem Grossen Rabbinat in Israel auf, er traf die beider Oberrabbiner, und daraus entwickelte sich zwei Jahre später ein offizielles Gespräch. Dieser Dialog zwischen dem Grossen Rabbinat Israels und der „Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum“ gehört zu den jüngsten Früchten einer intensiven Annäherung zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum in den letzten 40 Jahren. *Nostra Aetate* ist also lebendiger denn je, und es bleibt zu hoffen, dass dieses Dokument immer mehr verlebendigt werden kann durch Menschen, die überzeugt für den jüdisch-katholischen Dialog eintreten.

Dr. Norbert Johannes Hofmann, geboren 1959 in Ebermannstadt (Oberfranken), Mitglied der Ordensgemeinschaft der Salesianer Don Boscos (SDB), Dr. theol., lic. in re bibl., Dipl.-Sozialpäd. (FH), Studium der Sozialpädagogik, der katholischen Theologie und der Bibelwissenschaften in Benediktbeuern, Luzern, Zürich und Rom. Seit 2002 Sekretär der „Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum“ im Vatikan.



Christoph Münz; Rudolf W. Sirsch (Hrsg.)
„Wenn nicht ich, wer? Wenn nicht jetzt, wann?“
 Zur gesellschaftspolitischen Bedeutung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (DKR)
Forum Christen und Juden, Bd. 5, Herbst 2004, ca. 336 S., ca. 15,90 €, br., ISBN 3-8258-8165-2

Leserhinweise: www.lit-verlag.de

Gesamterwerbzeiten und Rückkäufpreise werden mit Ihnen geteilt.

LIT Verlag

Münster – Berlin – Hamburg – London – Wien

Geleitwort Strauß/Proxner 2 D-48159 Münster Tel. 0251-6203222 Fax 0251-251972 E-Mail: vertrieb@lit-verlag.de



HANS-JOACHIM BARKENINGS

25 Jahre Rheinischer

Synodalbeschluss

Der rheinische Synodalbeschluss war nie als Abschluss-Dokument der Auseinandersetzung gedacht, sondern als eine konfessorisch artikulierte Zwischenbilanz, als Station auf einem nicht abgeschlossenen Weg einer Neupositionierung im Verhältnis und im Verhalten der Christen zu den Juden.

Im Januar 1980 hat die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland sich als erste Synode einer Gliedkirche der Evangelischen Kirche in Deutschland dem Thema der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden gestellt. Der Beschluss vom 11. Januar 1980 zu diesem Thema ging aus der mehrjährigen Arbeit eines von der Kirchenleitung berufenen Ausschusses hervor, in dem - welche Sensation damals! - auch jüdische Persönlichkeiten vollberechtigt mitarbeiten konnten. Das Mitdenken der jüdischen Ausschuss-Teilnehmer erwies sich als ausserordentlich fruchtbar. Die christlichen Mitglieder des Ausschusses sahen sich zur präzisen Formulierung ihrer Glaubenspositionen gezwungen. Es wurde endlich nicht mehr über Juden geredet, sondern mit ihnen: das war befreiend!



Die Segnung der Kinder (Lukas 18, Verse 15 - 17)

Inhaltlich erwuchs der Beschluss aus der kritischen Durchsicht der Studie „Christen und Juden“, die der Rat der EKD im Jahre 1975 vorgelegt hatte. Zu deren Schwachpunkten wurden Gutachten angefertigt (später „Thesen“ genannt), die schliesslich zu einer beschlussfähigen Vorlage zur Diskussion in den Gemeinden, in den Kirchenkreisen und in der Landessynode umgearbeitet worden sind. Die „Thesen“ wurden so zum Kommentar der komprimierten Beschlusspunkte, über die in der Landeskirche diskutiert und von der Synode befunden wurde.

In kirchengeschichtlich denkwürdiger Sitzung wurde der Beschluss am 11. Januar

1980 mit der unerwarteten Mehrheit von 241 Ja-Stimmen bei 3 Nein-Stimmen und 6 Enthaltungen gefasst; in einem „Akt von Geistesgegenwart“, wie ein aussenstehender Beobachter des Synodalgeschehens bemerkte. Ein Synodaler gestand im Anschluss an die Sitzung dem Rabbiner Yehuda Aschenasy, dass sein Vater 1938 bei der Zerstörung der Synagoge in seinem Heimatort mitgewirkt habe. Der Rabbiner sprach dem bedrückten Synodalen Trost zu: „Und heute hast Du sie wieder aufgebaut!“

Natürlich stiess der Synodalbeschluss auch auf beträchtlichen Widerspruch: bei vielen Vertretern der akademischen Theologie, die bis dahin das Problem des Verhältnisses von

Kirche und Israel fast ganz ausgeblendet hatte, und bei der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“, die das „solus Christus“ - vor allem wegen der dezidierten Ablehnung der Judenmission - angetastet sah. Andere Kritiker verbissen und verbeissen sich immer noch an der Formulierung, „dass die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheissung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind“. Andere stiessen und stossen sich an dem Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Juden, der „als Messias Israels der Retter der Welt und die Völker der Welt mit dem Volk Gottes verbindet“ und übersahen, dass es heisst: „der als Mes-

sias Israels der Retter der Welt ist“ und nicht: „als der Messias“. Der polemische Vorwurf, mit dem rheinischen Beschluss werde Ausschwitz als „zweite Offenbarungsquelle etabliert“, erwies sich als so töricht, dass er bald aus der Debatte verschwand.

Der rheinische Synodalbeschluss war nie als Abschluss-Dokument der Auseinandersetzung gedacht, sondern als eine konfessorisch artikulierte Zwischenbilanz, als Station auf einem nicht abgeschlossenen Weg einer Neupositionierung im Verhältnis und im Verhalten der Christen zu den Juden. Der Beschluss stützte sich auf Erkenntnisse, die - auf verschiedenen Ebenen des Gesprächs - dem bereits begonnenen christlich-jüdischen Dialog zu verdanken waren, zu dem sich jüdische Persönlichkeiten trotz des Abgrundes der Schoah bereit gefunden hatten. Diese Erkenntnisse weiterführend und vertiefend, gab der Beschluss den Anstoß für eine Intensivierung des Gesprächs. In den fünfundzwanzig Jahren seit dem Beschluss haben sich fast alle Gliedkirchen der EKD dem Thema „Christen und Juden / Kirche und Israel“ zugewandt und sind zu entsprechenden Synodalerklärungen gelangt, im Jahr 2000 auch die Synode der EKD.

In jedem Fall erwuchs aus Erkenntnis und Bekenntnis der Schuld und Mitschuld der Kirche die Bereitschaft, von dem „christlichen“ Antijudaismus sich loszusagen, der seit dem Barnabasbrief (130 u. Z.) bis hin zur Proklamation eines „arischen“ Christus und zu dem Programm einer „Entjudung der Kirche“ in den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts Theologie, Verkündigung und Unterweisung der Kirche vergiftet hat. Heute herrscht Übereinstimmung in der Erkenntnis, dass Gott sein Volk Israel nicht verworfen hat, und dass die Kirche nicht ungestraft anmassend beanspruchen darf, Israel im Bunde Gottes zu ersetzen. Das demütige Bekenntnis, „Gottes zweite Wahl“ zu sein, steht der christlichen Kirche wohl an. Im Wissen darum, dass der Jude Jesus uns, die „Heiden“, mit dem Volk der Wahl verbindet. Die unlösbare Verbindung des christlichen Glaubens mit dem Judentum führt zur unabdingbaren Verbundenheit mit dem Volk, dem Jesus entstammt, zur Solidarität mit den jüdischen Brüdern und Schwestern, mit dem heute real existierenden Judentum, nach dem Beispiel des „Meisters“, wie das

im August 1933 angesichts des jüdischen Leidens der Neutestamentler Ernst Lohmeyer in einem erstaunlichen Brief an Martin Buber für angebracht gehalten hat.

Es sollte nicht verschwiegen werden, dass die „Promotoren“ des rheinischen Synodalbeschlusses auch von anderen gelernt haben, von den Niederländern zumal, aber auch vom II. Vatikanischen Konzil, nämlich: dass die Kirche ohne Verbindung und Verbundenheit mit Israel oder abseits von Israel überhaupt nicht Kirche sein kann. „Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bundes, wodurch das Volk des Neuen Bundes geistlich mit dem Stamme Abrahams verbunden ist“ - so beginnt der dem Judentum gewidmete Abschnitt der Konzilserklärung „Nostra aetate“, der wir im Jahr 1995 ebenfalls gedenken, in ökumenischer Gemeinsamkeit.

Man hat oft bemängelt, dass die Frage nach dem Judentum (und seinem Geschick in jenen Jahren) die Väter der Theologischen Erklärung von Barmen 1934 nicht bewegt hat. Der rheinische Synodalbeschluss war nicht die nachgeholte 7. Barmer These und konnte es nicht sein, aber er dokumentiert konfessorisch jenen Fortschritt, den einige wenige „Kirchenkämpfer“ der Bekennenden Kirche theologisch ersehnt haben: Hermann Diem in seinem „Münchener Laienbrief“ von Ostern 1943 oder der Vikar Helmut Hesse in seinen Predigten im zerbombten Wuppertal, die ihm das Martyrium in Dachau einbrachten. Überhaupt: die fünf Märtyrer der evangelischen Kirche im Rheinland - Ernst „Israel“ Flatow, Helmut Hesse, Georg Maus, Paul Schneider, Moritz Weisenstein - waren, jeder auf seine besondere Weise, in das jüdische Schicksal „im Dritten Reich“ verflochten. Das Blut der Märtyrer ist der Same der Kirche.

Die rheinische Kirche ist nicht bei dem Beschluss von 1980 stehen geblieben. Sie hat in seinem Gefolge im Jahr 1987 ihre Kirchenordnung geändert: den verschiedenen landeskirchlichen Ebenen das Gespräch mit den Juden als stete Aufgabe zugewiesen, die Judenmission abgelehnt. 1996 wurde in einem sehr komplizierten kirchenrechtlichen Prozedere der Grundartikel der Kirchenordnung, ihre konfessorische Grundlage, um zwei gewichtige Sätze ergänzt: „Sie (die Kirche) bezeugt die Treue Gottes, der an der

Erwählung seines Volkes Israel festhält. Mit Israel hofft sie auf einen neuen Himmel und auf eine neue Erde“. In verfassungssprachlicher Kürze hat die Landessynode damit die Substanz des Beschlusses von 1980 aufgenommen und konfessorisch-verbindlich bestätigt. Aus dem traditionellen „Anti“ ist ein „mit Israel“ geworden, und dieses „mit“ ist nun in der Praxis der Kirche und im Leben der Christen zu bewahrheiten.

Andere Landeskirchen haben ebenfalls ihre Ordnungen oder Verfassungen im Sinne ihrer Beschlüsse zum Thema „Christen und Juden“ ergänzt; einige ihre Grundartikel oder Verfassungspräambeln verändert (die Synoden der Evangelischen Kirche von Westfalen und die Evangelisch-Lutherische Landeskirche in Braunschweig waren letztlich noch damit beschäftigt). Auch für sie war und ist die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Judentum kein Randthema, sondern eines der zentralen Glaubens Themen. Wenn nach dem Verhältnis und nach dem Verhalten der Christen zu den Juden gefragt wird, geht es um unsere christliche Identität - und um eine neue Sensibilität, die die „Anforderungen“ einer mehr oder weniger gleichgültigen „Toleranz“ und jedes Multi-Kulti-Gehabe bei weitem übersteigt. Im Jahr 2000 sagte die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer Tagung in Braunschweig: „Die Bemühungen um ein geschwisterliches Verhältnis von Christen und Juden sind für Kirche und Theologie zentrale Herausforderung und bleibende Aufgabe“.

Hans-Joachim Barkenings, geb. 1933 in Rastenburg / Ostpreussen, Pfarrer i. R.; 1963 - 1974 Pfarrer in Duisburg-Hüttenheim; 1974 - 1997 Studentenpfarrer an der Universität Duisburg; 1989 - 1997 nebenamtliches theologisches Mitglied der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland.

MELZER VERLAG

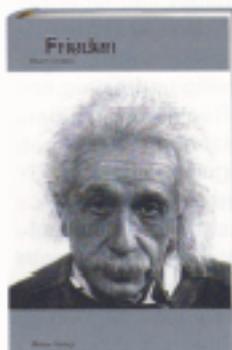
Das andere jüdische Programm



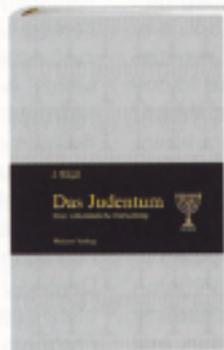
Eine Mauer ist ein Symbol für Entfremdung
voneinander und von der Landschaft.
Irgendwann in der Zukunft wird dieses abscheuliche Bauwerk
abgerissen werden, wie die Mauer in Deutschland.
Uri Avnery



ISBN 3-937389-49-0 9,95 €



ISBN 3-937389-37-7 29,95 €



ISBN 3-937389-39-3 19,95 €



ISBN 3-937389-38-5 24,95 €



ISBN 3-937389-40-7 19,95 €



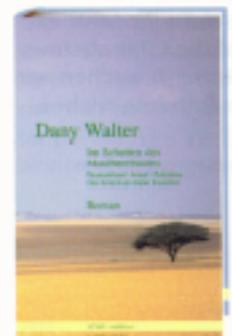
ISBN 3-937389-34-2 14,95 €



ISBN 3-937389-31-8 19,95 €



ISBN 3-937389-35-0 69,90 €



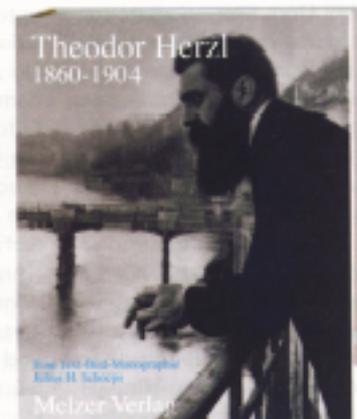
ISBN 3-937389-32-8 24,95 €



ISBN 3-937389-33-4 24,95 €



ISBN 3-937389-30-X 14,95 €



ISBN 3-937389-36-9 39,90 €

Abraham Melzer Verlag
Rheinstraße 22
63263 Neu Isenburg
Fon +49 (0) 61 02/30 64 52
Fax +49 (0) 61 02/30 64 53
email: info@melzerverlag.de
web: www.melzerverlag.de

Abraham Melzer aber hat sich um die geistige Kultur in diesem Lande verdient gemacht, indem er einen Akt der Zensur unterlief. Kein wirklicher Antisemitismus könnte dieser Kultur so nachhaltig schaden wie ein hysterischer Verdächtigungseifer, der hinter jedem israelkritischen Wort einen verkappten Antisemitismus wittert.
Bayerischer Rundfunk

„Das Judentum ist ohne endlos fortgesetzten Kommentar



GEORGE STEINER

*und Kommentar zum Kommentar
nicht denkbar. Die Exegese des Talmud
entfaltet sich zu ununterbrochenen Talmud-
studien und -kommentaren. Die Lampen der
Erläuterung müssen vor dem Tabernakel
brennen, ohne zu verlöschen.“*

Die Lampen der ERLÄUTERUNG

Kommentierung kommt niemals zu einem Ende. In den Welten des interpretatorischen und kritischen Diskurses zeugt, wie wir gesehen haben, ein Buch das andere, bringt ein Essay den anderen hervor, setzt ein Artikel den anderen in die Welt. Die Mechanik der Unaufhörlichkeit ist die der Schwärme der Wanderheuschrecke. Monographie zehrt von Monographie, Vision von Revision. Der Primärtext ist nur der ferne Brunnen autonomer exegetischer Wucherung. Die wahre Quelle des Wälzers von Z sind die Arbeiten von X und Y zum selben Gegenstand. Sowohl von den rhetorischen Konventionen wie von der Substanz her sind Sekundärtexte Texte über Sekundärtexte. Bücher, die literarische Interpretationen und Literaturkritik, Kunstkritik oder Musikästhetik enthalten, sind Bücher über vorangegangene Bücher über dieselben oder verwandte Themen. Essay spricht zu Essay, Artikel plappert mit Artikel in einem endlosen Höhlennetz verdrießlicher Echos. Gegenwärtig sind die bestimmenden Energien und der Geist akademisch-journalistischer Ergüsse in den Geisteswissenschaften tatsächlich tertiärer Ordnung. Wir haben Texte über die Möglichkeit und den erkenntnistheoretischen Status vor-

angegangener Sekundärtexte. Es gab zum Beispiel Wordsworth. Danach kam die Flut von kommentierender Literatur über Wordsworth. Heute ist das brennende Thema der Arbeiten die semantischen Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten, über Wordsworth zu schreiben. Unser Gespräch handelt vom Gespräch, und Polonius ist der Meister.

Wie kann persönliche Sensibilität flussaufwärts gehen zu den lebendigen Quellen „ersten Seins“? Hat solch ein Bild des Ursprünglichen überhaupt irgendeine Legitimität? Diese Frage stellt sich ganz fundamental in drei Bereichen der Tradition des Westens.

Das Judentum ist ohne endlos fortgesetzten Kommentar und Kommentar zum Kommentar nicht denkbar. Die Exegese des Talmud entfaltet sich zu ununterbrochenen Talmudstudien und -kommentaren. Die Lampen der Erläuterung müssen vor dem Tabernakel brennen, ohne zu verlöschen. Endlos fortgesetzte Hermeneutik und Überleben im Exil sind, so glaube ich, miteinander verwandt. Der Text der Thora, des biblischen Kanons und die konzentrischen Sphären von Texten über diese Texte treten an die Stelle des zerstörten Tempels. Es ist eine profunde dialektische Bewegung. Ei-

nerseits ist aller Kommentar in bestimmtem Sinne schon selbst ein Akt der Exilierung. Alle Exegese und Glossierung rückt den Text in gewisse Entfernung und Verbannung. In die Schleier von Analyse und metamorpher Darlegung gehüllt, befindet sich der Ur-Text schon nicht mehr unmittelbar auf Heimatboden. Andererseits bekräftigt der Kommentar die fortdauernde Autorität und das Überleben des primären Diskurses. Er befreit das Leben des Bedeuten von dem historisch-geographischer Kontingenz. Sind wir zerstreut unter die Völker, so ist der Text unsere Heimat.

Die Gemara, also der Kommentar zur Mischna, die ihrerseits eine Sammlung und geordnete Zusammenstellung mündlicher Gesetze und Vorschriften darstellt - beide zusammen bilden den Talmud -, und der Midrasch, also der Teil des interpretatorischen Kommentars, der sich insbesondere der Interpretation der Heiligen Schrift widmet, sind von Form wie Substanz her ohne Abschluss. Im Midrasch besteht die Methode des Lesens in argumentativer, modifizierender und überprüfender Glossierung und in Marginalien zum heiligen Text und zu früheren Auffassungen. Hermene-

neutische Untersuchungen gelten allen Ebenen möglicher Bedeutung: der semantischen, grammatikalischen und lexikalischen. Unglaublich geübtes Gedächtnis und philologische Virtuosität vollführen einen Tanz des Geistes vor der halb geschlossenen, aber strahlenden Bundeslade der Schrift.

Dieses Lesen ohne Ende stellt die wichtigste Garantie jüdischer Identität dar. Unbeirrbares minuziöses Thorastudium geht als Gebot allen anderen Riten und Pflichten vor. Der Dialog mit dem letztlich, aber nur letztlich, unergründlichen Text ist der Atem jüdischer Geschichte und jüdischen Seins. Er hat sich als das Werkzeug zu einem wenig wahrscheinlichen Überleben erwiesen. Zugleich ist es durchaus möglich, dass Geist und Methode des Talmud zu gewissen philologisch-legalistischen Sterilitäten und Zirkularitäten in jüdischer Sensibilität geführt haben. Der Tanz dreht sich endlos um sich selbst. Es sind nicht nur das mosaische Bilderverbot und die seit unvordenklichen Zeiten bestehende jüdische Scheu angesichts des Schöpfungsaktes, die bis vor nur sehr kurzer Zeit den Juden eher zum gelehrten Kommentator als zum Gestalter ästhetischer Form bestimmt haben (wie er das in unvergleichlicher Weise war, als die Psalmen, als das Hohelied, als das Buch Hiob und der Prediger Salomo entstanden). Es ist auch inhärent das Ideal und die Praxis des Sekundären aus Respekt vor dem geoffenbarten Wort. Es ist höchst bezeichnend, dass der größte moderne jüdische Schriftsteller und Meister der Einbildungskraft, Kafka, seiner Prosa die Gestalt von Exegese, von ergründenden, vergeblichen Marginalien zum Abgrund des Bedeutens verleiht.

Die rabbinische Antwort auf das Dilemma endlosen Kommentars ist eine moralischen Handelns und erleuchteter Lebensführung. Die hermeneutische Darlegung ist kein Selbstzweck. Sie zielt darauf ab, die Bedeutungen, die den mannigfachen Verkündigungen der heiligen Botschaft innewohnen, in normative Handlungsanweisungen umzusetzen. Während die Jahrhunderte vergehen, bewahrt die Thora nicht nur dem Buchstaben nach ihre Gestalt. Sie wird vor der Drohung grammatikalischer Vergangenheit behütet. Der sich ewig neu entfaltende Kommentar verleiht den gebotenen, den gedenkenstiftenden, den metaphorischen und esoterischen Komponenten der Textstelle, auf der der forschende Blick liegt, des einzelnen Wortes

oder Buchstabens, dem der liebevolle Disput gilt, eine greifbare Gegenwärtigkeit. Die Glossierung insistiert auf Angemessenheit im Hier und Jetzt. Zugleich bereiten Erhellung und Konjektur die Entwicklung zu einer künftigen Ernte vor. Mittels ewig erneuerter Interpretation wird derselbe alte Bibelvers, wird dasselbe alte Gleichnis in Zeiten und an Orten der Bedürftigkeit, die wir noch nicht kennen, Erleuchtungen und praktisch existenzielle Anwendungen bieten, die wir noch nicht gesehen haben.

Der Gegensatz zu kabbalistischer Textauffassung ist aufschlussreich. Dem Kabbalisten geht es nicht darum, Verstehen in Handlung umzusetzen, sondern um letztendliche Erleuchtung. Er sucht Urgestein. Sieben mal sieben sind die Schichten der Bedeutung des Wortes, des Buchstabens. Meditation im höchsten Stadium, ekstatischer Dienst am Dunklen mögen zu den letzten Geheimnissen des Sinnes führen, jenen Buchstaben aus weißem Feuer, die von der Bedeutung der Bedeutung künden. Solch Wissen ist selbstgenügsam. Es braucht nicht, es kann nicht umgesetzt werden in die ungefähren Umrisszeichnungen persönlichen oder gemeinschaftlichen Verhaltens. Ausschlaggebend ist der Akt des Lesens, und der Kabbalist verharret grenzenlos ergeben im Schweigen.

Diese Varianten interpretatorischer Erfahrung angesichts von Bedeutung, nämlich die einer Verantwortlichkeit, die zur Tat zwingt und die reine Rezeptivität werden beide Auswirkungen auf das Konzept der Begegnung mit Gegenwart haben.

Der zweite Bereich, in dem die Beziehungen zwischen dem Primären und dem Sekundären, zwischen dem Inspirierten und dem Diskursiven tief und diszipliniert werden, ist der mittelalterlichen Scholastik. Selbstreplizierend und variantenreich windet sich die Helix scholastischen Kommentars um den Stamm des biblischen und kirchenväterlichen Kanons. Unser ganzes Thema veranschaulicht sich auf geradezu emblematische Weise in einer Reihe berühmter Titel aus dem 12. Jahrhundert: auf Anselm von Laons *Glossa ordinaria* über die Psalmen und die Episteln des Paulus folgt Media glossatura von Gilbert von Poitiers; letzterer wiederum führt zu Magna glossatura von Petrus Lombardus. Die bis ins Feinste führende Strenge formaler Analyse, die sich verästelnden Nuancen grammatikalisch-semantischen Ergründens in den Lesefertigkeiten mittelalterlicher Scholastiker sind heute nicht mehr Bestandteil allgemeiner oder eigentlich

privilegierter Bildung. Wären sie das, so würde ein Großteil heutiger Semiotik und Grammatiktheorie als von jener früheren Phänomenologie und Methodologie extremer Genauigkeit abgeleitet erscheinen. Insbesondere erschiene uns der Götzendienst unserer Tage am Fetisch „Information“, an klassifikatorischer Logistik und Datenspeicherung als nahezu parodistische Erfüllung des im mittelalterlichen Geist angelegten enzyklopädischen Verlangens, des allesfresserischen Appetits auf eine summa, auf eine summa summarum der schriftlich festgehaltenen, glossierten und mit Fußnoten versehenen Welt.

Dieser Appetit führt im Verein mit dem Postulat einer vierfachen, aufsteigenden Stufenleiter des Verstehens vom Buchstäblichen und Moralischen bis hin zum Allegorischen und Anagogischen oder rein Spirituellen - eine Stufenleiter, ohne die der dramatische Aufbau von Dantes *Commedia* undenkbar gewesen wäre - zu unendlichem Kommentar. Scholastische und kirchliche Autoritäten waren sich dieses Dilemmas in aller Schärfe bewusst. Sie beobachteten, wie der geoffenbarte Text unter der Last ewig weiterwachsender Interpretationen, Paraphrase und glossierender Ausarbeitung zu leiden hatte. Tiefseetaucher berichten, dass von einer bestimmten Tiefe an das menschliche Hirn von der obsessiven Illusion ergriffen wird, natürliches Atmen sei wieder möglich. Wenn das geschieht, nimmt der Taucher seinen Helm ab und ertrinkt. Er ist trunken von einer tödlichen Verzückung, die le vertige des grandes profundeurs, „Schwindlichkeit in großen Tiefen“, genannt wird. Die Meister des scholastischen Lesens und Erläuterns kannten dieses Schwindelgefühl.

Daher denn auch die systematischen und gesetzgeberischen Versuche, sich auf eine Endlichkeit zu einigen. Das Primäre musste vor dem erstickenden Wachstum des Sekundären geschützt werden. Päpstliche und synodale Bemühungen wurden unternommen, um die wahre und immerwährende Bedeutung des Geoffenbarten festzulegen. Man beachte den radikalen Unterschied zwischen katholischer und jüdischer Auffassung des biblischen Textes. Es gibt keine zeitliche Einmaligkeit, kein Änigma der Geschichtlichkeit („Warum an diesem bestimmten Ort, warum zu jener bestimmten Zeit?“) in der jüdischen Sicht der Schöpfung und der mosaischen Entgegennahme und Weitergabe des Gesetzes. Es gibt eine strikte, äußerst mysterienhafte Zeitlichkeit in der Ankunft Christi und seiner geistlichen Aufgabe. Da beides auf diese Weise

natürlich, wenn auch unerklärlich in die wirkliche Zeit eingebettet ist, muss die Bedeutung dieser Ankunft, müssen die normativen Konsequenzen der Aussprüche Christi und der Schriften der Apostel nun einmal in der Ewigkeit stabilisiert werden. Die Thora ist mit allem individuellen und glaubensgemeinschaftlichen Leben unbestimmt synchron. Die Evangelien, die Episteln und die Glaubensakte sind das nicht.

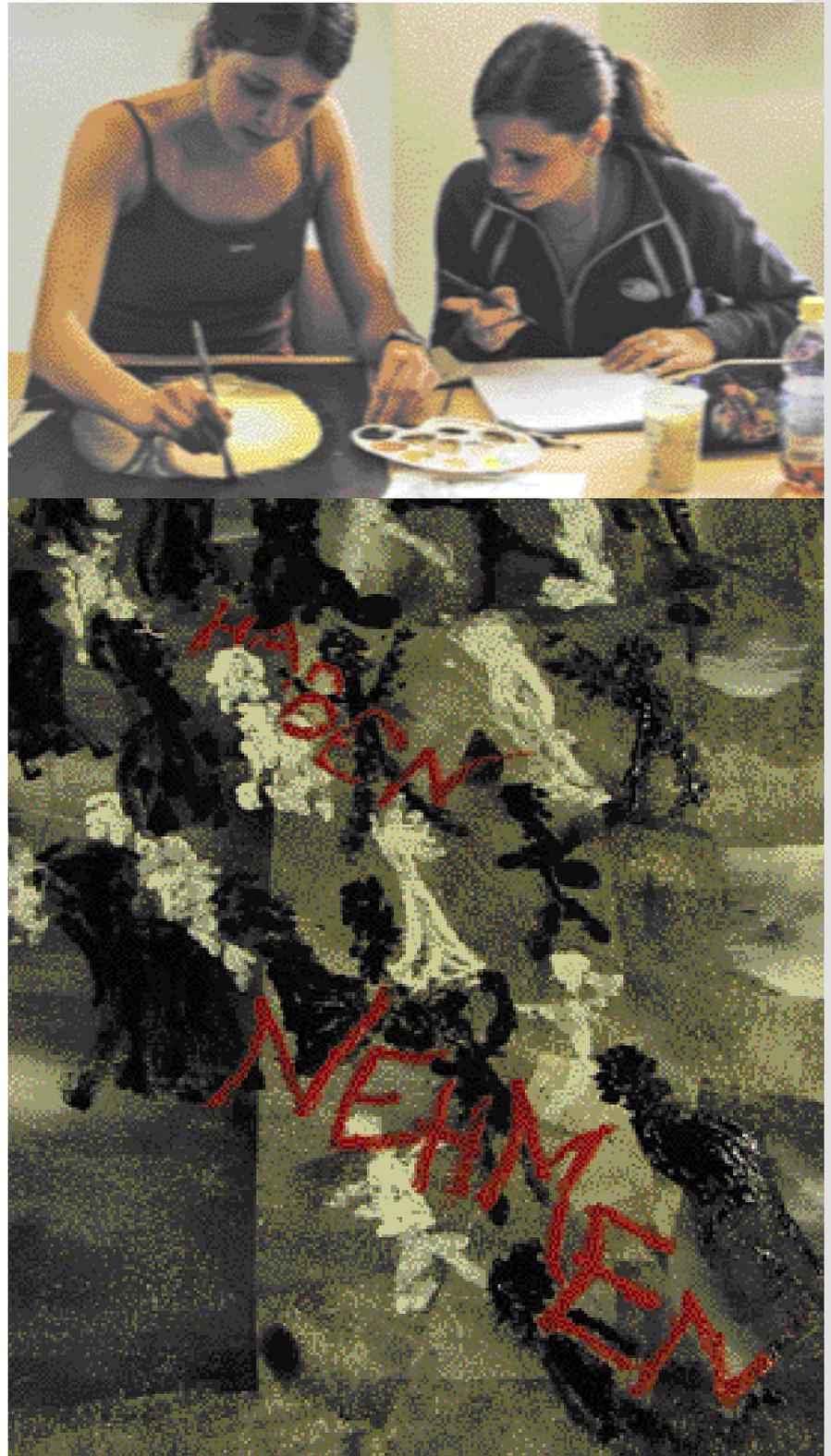
Um zu Endlichkeiten der Bedeutung zu gelangen, muss man unterbrechen, sind Punkte zu setzen. Man muss die krebsartige Vermehrung von Interpretationen und Neuinterpretationen zum Stillstand bringen. Die erläuternden und gesetzgeberischen Dekrete, die von Rom und den Wächtern über orthodoxe Lehre im Paris des Mittelalters verkündet wurden, die doktrinär-metaphysische Abgeschlossenheit der Summa des Thomas von Aquin lassen sich als eine Reihe von Versuchen ansehen, einen hermeneutischen „Endpunkt“ zu setzen. Ihrem Wesen nach proklamieren sie, dass der Primärtext dieses und das bedeuten kann, jenes aber nicht. Die Gleichungen, die rationales Verständnis und explikative Autorität ins Verhältnis zur Offenbarung setzen, sind komplex, aber letztlich lösbar. Dementsprechend lässt sich das Dogma als hermeneutische Punktsetzung definieren, als die Verkündigung eines semantischen Abschlusses. Orthodoxe Ewigkeit ist das genaue Gegenteil der Unendlichkeit interpretatorischer Revision und Kommentierung. Laut Glaube, Logik und Grammatikauffassung der Scholastik ist (wie später bei Hegel) Ewigkeit geführte Ordnung und geschlossene Form. Unendlichkeit ist satanisches Chaos.

Folglich lässt sich Häresie als „nicht endende Neudeutung“ und Neubewertung definieren. Die Häresie verwirft exegetische Endlichkeit. Kein Text fordert: ne varietur. Der Häretiker ist jemand, der den Diskurs ohne Ende fortsetzt. Seine Neuinterpretationen und Revisionen, seine neuen „Übersetzungen“ erzeugen selbst dort, wo sie sich aus strategischen Gründen zu einer Rückkehr zur authentischen Quelle bekennen, erzeugen selbst dort, wo sie versichern, sie würden das Verständnis des Primärtextes erleichtern und könnten den Bedürfnissen einer unstabilen Welt angemessener entsprechen, eine in die Breite führende Hermeneutik ohne Ende. Die römisch-katholische Warnung, dass Interpretation ohne Ende unausweichlich selbst dort, wo sie beansprucht, „fundamentalistisch“ zu sein und auf den Urtext zurückzuführen, zunächst in historische Kritik, dann in mehr oder weniger metaphori-

schen Deismus und schließlich in Agnostizismus übergeht, hat logisch und historisch gesehen, ihre Berechtigung. Sekundärer Diskurs ist, wo er ohne Endlichkeit auftritt, schismatisch.

Quelle: George Steiner, Von realer Gegenwart, Carl Hanser Verlag, München 1990, S. 61ff.

George Steiner, geboren 1929 in Paris, lehrt englische und vergleichende Literaturwissenschaften an den Universitäten Genf und Cambridge. Er gilt als einer der letzten großen Universalgelehrten unserer Zeit.



Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus, Weib, Knecht...

„Nachgeborenen“

BERTHOLD BRECHT

I

Wirklich, ich lebe in finsternen Zeiten!
Das arglose Wort ist töricht. Eine glatte Stirn
Deutet auf Unempfindlichkeit hin. Der Lachende
Hat die furchtbare Nachricht
Nur noch nicht empfangen.

Was sind das für Zeiten, wo
Ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist
Weil es ein Schweigen über so viele Untaten einschließt!
Der dort ruhig über die Straße geht.
Ist wohl nicht mehr erreichbar für seine Freunde
Die in Not sind?

Es ist wahr: ich verdiene noch meinen Unterhalt
Aber glaubt mir: das ist nur ein Zufall. Nichts
Von dem, was ich tue, berechtigt mich dazu, mich sattzuessen.
Zufällig bin ich verschont.
(Wenn mein Glück aussetzt, bin ich verloren.)

Man sagt mir: *iß und trink du! Sei froh, dass du hast!*
Aber wie kann ich essen und trinken, wenn
Ich dem Hungernden entreiße, was ich esse, und
Mein Glas Wasser einem Verdurstenden fehlt?
Und doch esse und trinke ich.

Ich wäre gerne auch weise.
In den alten Büchern steht, was weise ist:
Sich aus dem Streit der Welt halten und die kurze Zeit
Ohne Furcht verbringen
Auch ohne Gewalt auskommen
Böses mit Gutem vergelten
Seine Wünsche nicht erfüllen, sondern vergessen
Gilt für weise.

Alles das kann ich nicht:
Wirklich, ich lebe in finsternen Zeiten!

II

In die Städte kam ich zur Zeit der Unordnung
Als da Hunger herrschte.
Unter die Menschen kam ich zur der Zeit des Aufruhrs
Und ich empörte mich mit ihnen.
So verging meine Zeit
Die auf Erden mit gegeben war.

Mein Essen aß ich zwischen den Schlachten
Schlafen legte ich mich unter die Mörder
Der Liebe pflegte ich achtlos.
Und die Natur sah ich ohne Geduld.
So verging meine Zeit
Die auf Erden mir gegeben war.
Die Straßen führten in den Sumpf zu meiner Zeit.
Die Sprache verriet mich dem Schlächter.
Ich vermochte nur wenig. Aber die Herrschenden
Saßen ohne mich sicherer, das hoffte ich.
So verging meine Zeit
Die auf Erden mit gegeben war.
Die Kräfte waren gering. Das Ziel
Lag in großer Ferne.
Es war deutlich sichtbar, wenn auch für mich
Kaum zu erreichen.
So verging meine Zeit
Die auf Erden mir gegeben war.

III

Ihr, die ihr auftauchen werdet aus der Flut
In der wir untergegangen sind
Gedenkt
Wenn ihr von unseren Schwächen sprecht
Auch der finsternen Zeit
Der ihr entronnen seid.
Gingen wir doch, öfter als die Schuhe die Länder
wechselnd
Durch die Kriege der Klassen, verzweifelt
Wenn da nur Unrecht war und keine Empörung.
Dabei wissen wir doch:
Auch der Haß gegen die Niedrigkeit
Verzerrt die Züge.
Auch der Zorn über das Unrecht
Macht die Stimme heiser. Ach, wir
Die wir den Boden bereiten wollten für Freundlichkeit
Konnten selber nicht freundlich sein.
Ihr aber, wenn es so weit sein wird
Daß der Mensch dem Menschen ein Helfer ist
Gedenkt unsrer
Mit Nachsicht.

K o n f r o n t



GOTTFRIED KÖBLER

BAUSTEINE ZUR PÄDAGOGISCHEN ANNÄHERUNG AN GESCHICHTE UND WIRKUNG DES HOLOCAUST

Pädagogische Arbeit im Themenfeld „Nationalsozialismus und Holocaust“ wird meist im Zusammenhang mit Moralerziehung und Unterweisung in demokratischen Grundüberzeugungen gedacht, als wenn dies eine Selbstverständlichkeit wäre.

Die Geschichte der Durchsetzung und des Alltags des Nationalsozialismus wird im Projekt „Konfrontationen“ als Teil der Geschichte des Holocaust unter dem Gesichtspunkt vorgestellt, Entscheidungssituationen im historischen Alltag, deren Komplexität und deren Relevanz für heutiges Handeln zu reflektieren. Ziel ist die Erkenntnis, dass eigenes Alltagshandeln Einfluss auf soziale Prozesse und die Wahrung der Menschenrechte hat. Die methodische Vielfalt und die interdisziplinäre Konzeption des Projektes unterstützen das tragende Prinzip des Perspektivenwechsels bei der Erschließung der historischen Erfahrung.

Es ist eine besonders wichtige Funktion des Geschichtslernens, den Austausch über die unterschiedlichen Erinnerungen an die jüngere und jüngste Geschichte in der multikulturellen Gesellschaft zu organisieren.

Die Erinnerung an die Massenmorde wird in vollem Bewusstsein des Dilemmas zwischen dem Gedenken als Hinwendung zu den Opfern und dem Lernen aus historischen Erfahrungen der Gesellschaft der Täter thematisiert. Konfrontation ist ein pädagogisches Konzept für die schulische und außerschulische Bildung. Es besteht aus Fortbildungsveranstaltungen mit Werkstattcharakter, Beratung von Schulen und Bildungsträgern, einem Medienangebot und der Reihe Bausteine für die pädagogische Annäherung an Geschichte und Wirkung des Holocaust.

Generationelle Bezüge

Bei der Planung von Lernprozessen, die sich auf die Geschichte der Massenvernichtung der europäischen Juden und all der anderen Gruppen beziehen, die in der Ideologie des nationalsozialistischen Rassismus als „lebensun-

wertes Leben“ galten, gibt es eine alle anderen Umstände prägende Voraussetzung: Es ist hier geschehen und Deutsche haben den Mord erdacht und waren für seine Umsetzung verantwortlich. Dies spielt in jede Entscheidung von Pädagogen hinein, sei es die Festsetzung der Themenschwerpunkte, der Lehrziele, der methodischen Verfahren. Aber nicht nur das.

Vor allem beeinflusst diese Tatsache die eigenen emotionalen Bezüge zu diesem in jeder Hinsicht belastenden Gegenstand. In Deutschland, wo die meisten Pädagogen - sei es in der Schule oder in der außerschulischen Bildungsarbeit - aus deutschen Familien stammen, ist die Belastung mit bewussten oder unbewussten Schuldgefühlen besonders hoch. Die Hoffnung, gerade durch den Bezug auf die Dimension der Verbrechen, die vor drei und mehr Generationen von Deutschen begangen wurden, eine Pädagogik der Prävention gegen Rassismus und Gewalt gestalten zu können, hat ihren Ursprung nicht zuletzt in dem Wunsch, mit dieser Belastung umzugehen. Im schulischen Umgang mit dem Nationalsozialismus im Allgemeinen und dem Holocaust im Besonderen spiegeln sich die unterschiedlichen Bezüge der Generationen zu dem historischen Ereignis. Die erste Phase nach 1948 war von der Generation derjenigen geprägt, die selbst den Nationalsozialismus, den Krieg und die Deportationen zumindest als Zuschauer miterlebt hatten. Sie sprachen nicht von diesen Erfahrungen. Auch in den Lehrplänen war nicht gefordert, sich der eigenen Lebensgeschichte als Unterrichtsgegenstand zu stellen. Die Geschichtslehrer der 50er und 60er Jahre erzählten vom Krieg als traumatischer Erfahrung oder als Abenteuer; die Geschichte des Krieges war auch laut Lehrplan zu unterrichten. Die Juden und erst recht andere Minderheiten kamen in der Regel nicht vor.

Die Generation der Studentenrevolte rebellierte bekanntlich nicht zuletzt gegen dieses Schweigen. Sie tat dies mit einem klaren Vorwurf, dass nämlich die Kriegsgeneration die eigene Schuld verschweige. Daher sollte von nun an die Schuld des deutschen Volkes im

Das Konzept „Konfrontationen“ will dabei helfen, Verbindungen zwischen den eigenen Erfahrungen und Fragestellungen in der Gegenwart und den Erinnerungen an die Ereignisse des Holocaust zu entwickeln.

ationen

Unterricht thematisiert werden: die Schülerinnen und Schüler sollten diese Schuld annehmen und sich in die Last der Überlieferung fügen. Auch heute noch bestimmt diese Haltung sehr oft die Form des Unterrichtens. Der eigene lebensgeschichtliche Bezug zu Nationalsozialismus und Krieg wird in der Regel von Lehrkräften im Unterricht nicht thematisiert. Eigene Kriegserfahrungen, die bei Lehrerinnen und Lehrern, die in den 30er und 40er Jahren geboren wurden, oft die zentralen Traumata der Kindheit bedeuten, prägen jedoch ihre Haltung zu dieser historischen Epoche. In der unreflektierten, verdeckten Form der Weitergabe der Schuldvorwürfe an die nächste Generation kann die Lebensgeschichte der Lehrerinnen und Lehrer so zu einem Hemmnis der Lernprozesse werden.

Die Geschichte der für den Holocaust grundlegenden Ideologien, also des Rassismus und des Antisemitismus, die Geschichte der Psychiatrie und der Eugenik sind Voraussetzung für ein tieferes Verständnis des Holocaust. Für die pädagogische Alltagsarbeit sind diese Zusammenhänge bei weitem zu komplex. Daher versuchen wir, aus den unterschiedlichen Perspektiven der Einzelnen in Entscheidungssituationen Erzählungen über Geschichte anzubieten.

Umgekehrt kann die thematisierte eigene Erfahrung, die Erzählung aus der eigenen Lebens- und Familiengeschichte die Neugier und Empathie der Jugendlichen befördern. Denn die Kinder des Volkes der Täter waren ja tatsächlich Opfer des Krieges, eine Erfahrung, die aktualisiert und mit heutigen Kriegserfahrungen verglichen werden kann. Die Erfahrung der Opfer des Holocaust hingegen versperrt sich der Aktualisierung. Sie hat keine Parallele, ist kaum oder schwer kommunizierbar. Wird nun die eine durch die andere Erfahrung in der Absicht ersetzt, einen Lernprozess im Feld der ethischen Orientierung in Gang zu setzen, so läuft dieser Prozess in die Falle.

Die eigenen unverarbeiteten Schuldgefühle der Kinder der Täter und Zuschauer, die als Motoren den pädagogischen Prozess treiben, richten sich als Anspruch der Schuldübernahme an die Jugendlichen. Je länger die Zeit des Natio-

nalsozialismus zurückliegt, desto weniger sind junge Menschen in Deutschland bereit, diese moralische Forderung zu akzeptieren.

Jugendliche in Deutschland heute

In unseren Schulen und Jugendgruppen sitzen schon lange nicht mehr nur und oft auch nicht mehr in der Mehrheit Jugendliche aus „ethnisch“ deutschen Familien. Eine Familiengeschichte zu haben, in der kein Bezug auf die Verbrechen des deutschen Volkes in diesem Jahrhundert besteht oder die ihre Erzählungen aus der Perspektive der Opfer auf die Ereignisse des Zweiten Weltkrieges bezieht, das ändert die Interessen und auch die Projektionen der Lernenden bei der Beschäftigung mit diesem Gegenstand. Wenige Familien dürften ohne Bezug auf diese Ereignisse sein. Aber die Perspektiven wechseln. Eine wesentliche Forderung der Geschichtsdidaktik ließe sich hier durch die Erzählung der Familiengeschichten einlösen: Multiperspektivität. Geschichtserzählungen gehören aber nur noch selten zum alltäglichen Kommunizieren zwischen den Generationen in unserer Gesellschaft.

Es ist daher eine besonders wichtige Funktion des Geschichtslernens, den Austausch über die unterschiedlichen Erinnerungen an die jüngere und jüngste Geschichte in der multikulturellen Gesellschaft zu organisieren. Die Lehrenden dürfen dabei nicht ihre eigene Perspektive als Leitlinie nehmen; dennoch ist die Setzung, dass deutsche Geschichte im Mittelpunkt des Geschichtsunterrichts in Deutschland steht, nicht anzugreifen. Eine Beschäftigung mit der Umwelt, in der ein Jugendlicher aufwächst, ist Voraussetzung für die Entwicklung der eigenen Selbstverständigung. Empirische Untersuchungen über die Entwicklung von historischem Bewusstsein bei Jugendlichen aus Migrantenfamilien zeigen, wie komplex der Prozess der Bezugnahme auf die deutsche Geschichte verläuft. Der eine Jugendliche identifiziert sich als „Fremder“ mit den Opfern der Verfolgung und erklärt sich das fremdenfeindliche Verhalten heutiger Deutscher als Kontinuum zu den Berichten über die NS-Zeit. Ein anderer möchte seine Position in der Aufnahmegesellschaft umgekehrt durch eine Übernahme der Position der Täter festi-

gen. Für die pädagogische Praxis bedeutet das eine wachsame Beobachtung der Formen der Verarbeitung, die von den Jugendlichen entwickelt werden. Besonders die Fantasien über Geschichte müssen als wichtiges Arbeitsmaterial in den Lernprozess integriert und nicht als Störungen ausgeschlossen werden.

Erinnerung und Zukunft

„Erinnerungsarbeit“ ist im Zusammenhang der Pädagogik über den Holocaust als langfristiger Prozess der Vermittlung von Kenntnissen zu verstehen. Es ist also neben der Beschäftigung mit der Geschichte der Mehrheitsgesellschaft Unterricht zu halten über die Geschichte der Minderheiten, die Opfer der Verfolgung wurden. Die Einführung in die jüdische Geschichte, in die Geschichte der Sinti und Roma, der Homosexualität darf aus didaktischen Gründen nicht mit dem Moment beginnen, in dem die von der rassistischen Verfolgung betroffenen Gruppen zu Opfern werden. Die Geschichte der für den Holocaust grundlegenden Ideologien, also des Rassismus und des Antisemitismus, die Geschichte der Psychiatrie und der Eugenik sind Voraussetzung für ein tieferes Verständnis des Holocaust. Für die pädagogische Alltagsarbeit sind diese Zusammenhänge bei weitem zu komplex. Daher versuchen wir, aus den unterschiedlichen Perspektiven der Einzelnen in Entscheidungssituationen Erzählungen über Geschichte anzubieten. Ziel des Lehrens ist hier ein traditionell verstandenes Gerüst von Faktenkenntnis, auf das sich die Empfindungen, die beispielsweise anlässlich der Begegnung mit dem Schicksal eines Überlebenden des Holocaust entstehen, anlagern können. Solche Kenntnisse lassen sich, so lehrt uns die Geschichtsdidaktik, vor allem an lokale Bezüge, persönliche Erzählungen, konkrete Bildern anlagern.

Die meisten neueren Lehrpläne erwarten die Vermittlung des Unterrichts zur Ebene der „Handlungskompetenz“. Es soll eben nicht eine fachliche Kompetenz im Erinnern, sondern eine moralische Kompetenz zum Handeln in der Gegenwart vermittelt werden. Das ist ein Topos, der die gesamte pädagogische Literatur zu diesem Thema durchzieht. Empathie, die

Fähigkeit zum Einfühlen in andere, kann aber nicht als Lernziel, das überprüfbar sein könnte, beschrieben werden. Ihre Vermittlung geschieht vor allem durch die Methoden, mit denen im pädagogischen Prozess gearbeitet wird.

Didaktische Schwerpunkte des Konfrontationen-Konzepts

Mit der pädagogischen Arbeit zum Thema Nationalsozialismus und Holocaust verbinden sich spontan zwei Erwartungen. Die eine bezieht sich auf die Vermittlung von Kenntnissen über das geschichtliche Ereignis und die daraus erwachsende Empathie mit den Opfern des Massenmordes. Die zweite bezieht sich auf die Notwendigkeit, eine Wiederholung dieses Zusammenbruchs der ethischen und kulturellen Werte zu verhindern. Wie sich diese beiden Erwartungen praktisch verbinden lassen, beschäftigt die Pädagogik seit langem. Für unseren besonderen Vorschlag, mit diesem Problem umzugehen, haben wir mehrere Motive. Die Forschung über die Ereignisse des Nationalsozialismus und

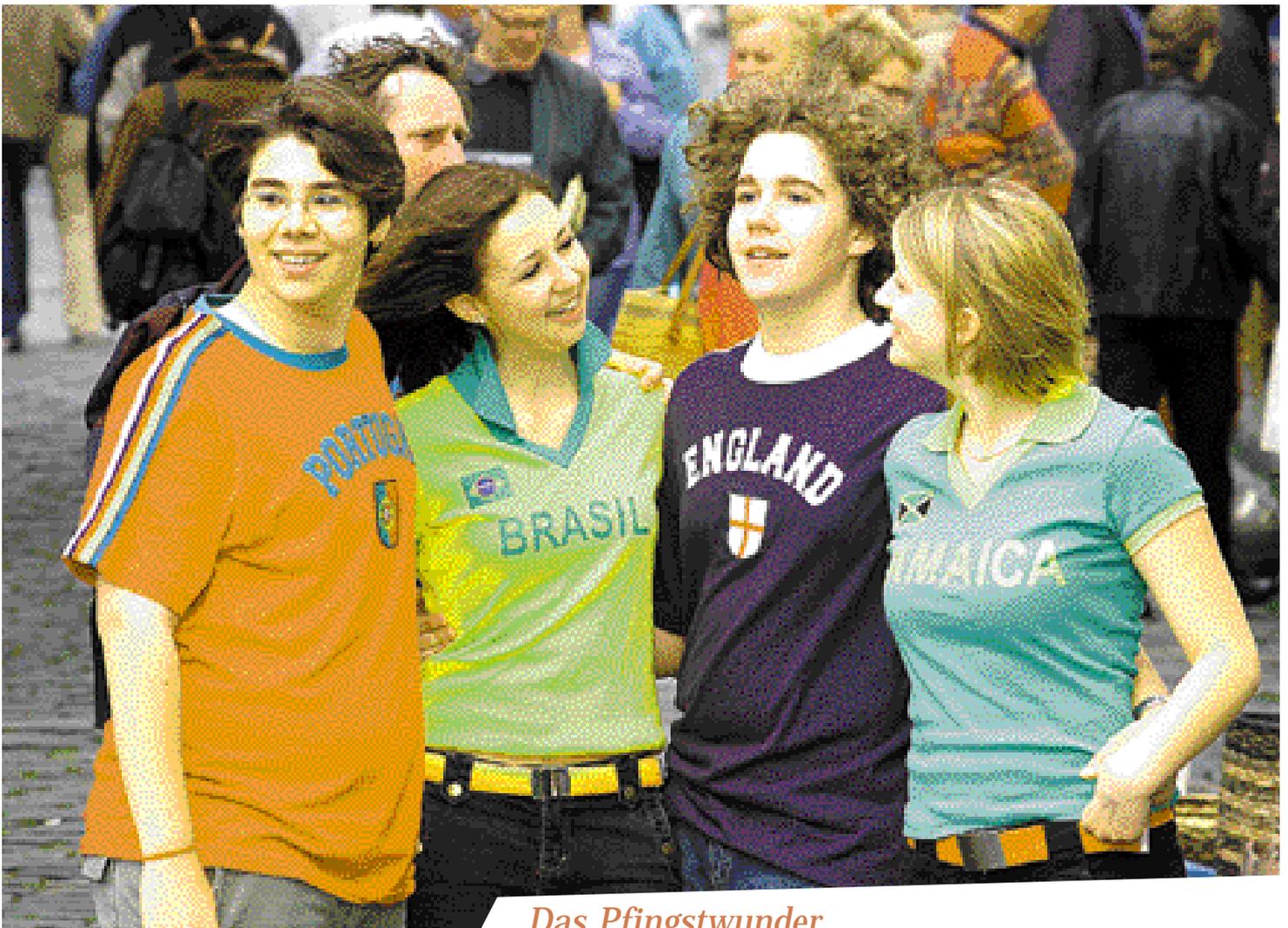
des Zweiten Weltkrieges ist unüberschaubar geworden und hat zugleich Material geliefert, das es möglich macht, diese Geschichte aus den unterschiedlichsten Blickwinkeln zu erzählen. In unserer multikulturellen Gesellschaft können wir nicht aus einer einzigen Perspektive eine verbindliche Darstellung von Geschichte vermitteln.

Die Chance, Geschichte als vielgestaltig zu erfahren, abhängig von den Zusammenhängen in denen sie erlebt - aber auch von denjenigen, in denen sie erzählt wird, ist durch die unterschiedlichen familiengeschichtlichen Hintergründe in unseren Lerngruppen gewachsen. Um diese Unterschiedlichkeit nicht unüberschaubar werden zu lassen, brauchen wir ein Ordnungsprinzip. Die Rolle der Einzelnen als verantwortlich Handelnde in der Geschichte ist für Konfrontationen das Prinzip, nach dem Schwerpunkte gesetzt werden. Dies hat seinen Grund vor allem in der genannten Erwartung an eine Beschäftigung mit dem Holocaust, Veränderungen des individuellen Verhaltens in der Gegenwart zu bewirken.

Diese Verbindung von Geschichtslernen und Menschenrechtserziehung begreift Konfrontationen als Prozess, der immer neu angestoßen werden muss. Sein Ausgangspunkt ist das Nachdenken über die Bedingungen und Auswirkungen des eigenen Handelns heute.

Erstmals veröffentlicht in: Gewalt, Rassismus und Zivilcourage unter Kindern und Jugendlichen, Texte von Tagungen und Workshops des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, epd Dokumentation Nr. 49, Frankfurt/Main 2002.

Der Autor ist Lehrer für Deutsch, Geschichte und Gemeinschaftskunde, Mitarbeiter in der pädagogischen Abteilung des Fritz Bauer Instituts, Studien- und Dokumentationszentrum zur Geschichte und Wirkung des Holocaust, Frankfurt/Main, Vorsitzender des Vereins Jugendbegegnungsstätte Anne Frank, Frankfurt/Main.



Das Pfingstwunder
(Lukas 2, Verse 1-13)

*Besser als ihr Ruf. Jugendliche und ihr
Verhältnis zu Christentum und Kirche.*

Zwischen „Traditionsabbruch“ und



MICHAEL WERMKE

„Patchwork- Religion“

- RELIGION UND JUGEND IN OST- UND WESTDEUTSCHLAND

Wir beobachten seit über einem Jahrzehnt einen grundlegenden Paradigmenwechsel in der Beschreibung des Stellenwerts von Religion in der Gesellschaft: vom Säkularisierungs- zum religiösen Pluralisierungsparadigma. Die Prognose eines post-religiösen bzw. religionslosen Zeitalters hat sich nicht bewahrheitet - auch nicht in Ostdeutschland. Freilich ist es offensichtlich, dass Religion in unserer westlich geprägten Gesellschaft einem Gestaltwandel unterliegt. Ihre traditionellen Formen und Gehalte, institutionalisiert in den beiden christlichen Großkirchen, verlieren - wie alle Traditionen und Großorganisationen - an gesellschaftlicher Bedeutung, zumindest ihre Monopolstellung in Sachen existenzieller Lebensdeutung. Unter dem Vorzeichen der gesellschaftlichen Pluralisierungsprozesse wird Religion zunehmend individualisiert und unterliegt im gleichen Zuge dem 'Zwang zur Häresie' (Peter L. Berger). Ein sinnfälliges

Beispiel mag hierfür die Haltung vieler christlicher Eltern sein, die die Kindstaufe zugunsten der Erwachsenentaufe mit dem Argument ablehnen, ihrem Kind die Option offen halten zu wollen, sich eines Tages für eine Religion oder Weltanschauung selbst entscheiden zu können - ohne dabei gewahr zu werden, wie ihr Wahlverhalten auf das spätere religiöse Verhalten ihrer Kinder bereits prägend wirkt.

In Zeiten der Multioptionalität erscheinen alle Dinge als gleich wichtig oder gleich unwichtig. Das bunte Nebeneinander der verschiedensten Angebote, Erlebnismöglichkeiten und Lebensstile hat auf der Positivseite Freiheitspotenziale eröffnet, insofern der Einzelne - losgelöst von Konventionen und Traditionen - sich für einen bestimmten oder vielleicht sogar für mehrere Lebensstile entscheiden kann. Konsequenz dieser Situation ist die subjektive Sinnkon-

struktion in eigener Verantwortung und die Bildung einer Bastel-Biographie und Patchwork-Identität. Auf der Negativseite wirkt das Ganze unüberschaubar - die 'neue Unübersichtlichkeit': Die stabilisierende Wirkung von Traditionen und Konventionen ist verloren gegangen - dies bewirkt Unsicherheit und damit auch den Wunsch nach Orientierung bietenden Inhalten und Strukturen. Auch mit Blick auf die Religion im Pluralismus gilt ein breites Wahlangebot religiöser Formen und Gehalte, an dessen Rand sich fundamentalistische Formen - als Folge religiöser Verunsicherungen und Uneindeutigkeiten - entwickelt haben. Auch wenn wir es vielleicht schwer akzeptieren wollen: Es bietet sich heute dem interessierten Betrachter ein buntes, eben plurales Bild religiöser Angebote, aus dem sich der Einzelne je nach Lebenssituation, Bedürfnis und Überzeugung bedienen kann. In die Wahlperspektive sind neben den tra-

ditionell-kirchlichen Religionsformen neo-religiöse Mischformen gerückt. Auf dem pluralen Markt der Heilslehren gehören zunehmend fernöstliche Religionen und deren Derivate. Ayurveda-Tee, Zen-Buddhismus, Reinkarnationsvorstellungen stehen als mittlerweile alltäglich gewordene Elemente einer je individuell zu gestalteten 'Patchwork'-Religion ebenso zur Verfügung wie die geflügelten Boten Gottes, der Weihnachtsbaum und die Einkehrtage im Benediktinerkloster. Eine wichtige Rolle spielt hierbei die Aufnahme religiöser Phänomene, Symbole und Themen in den Medien wie Film, Werbung und Musik. Schließlich existieren - gerade auch mit Blick auf Ostdeutschland und seine spezifische Geschichte zu DDR-Zeiten gesagt - zivilreligiöse Formen, die unseren Verdacht schärfen, dass keine Gesellschaft ohne Religion auskommen kann.

Neben der Verpflichtung zur Wahl auch in Dingen der Religion und der Entwicklung synkretistischer Gestaltungsformen des Religiösen ist als drittens wichtiges Element der Pluralisierung von Religion in unserer Gesellschaft die Bedeutung der Migrationsbewegungen zu benennen. Vor allem für westdeutsche Jugendliche ist neben dem Christentum der Islam eine signifikant lebensstilprägende Religion - erkennbar etwa an den Kleidungsitten und den Speisegewohnheiten ihrer muslimischen MitschülerInnen. Zwar stellt der Islam aus unterschiedlichen Gründen keine echte Wahloption für nichtislamische Kinder und Jugendliche dar, seine Anwesenheit bestätigt ihnen jedoch zumindest die religiösen Pluralisierungsbewegungen unserer Gesellschaft. Zugleich zeigt sie ihnen die offensichtliche Relativierung eines exklusiven christlichen bzw. kirchlichen Deutungsanspruchs auf. Es gibt, so lernen die Kinder schon in der Grundschule, noch andere Religionen, die für den individuellen Lebensstil und das kulturelle Selbstverständnis offenbar eine bestimmendere Bedeutung haben können als das Christentum.

Gleichwohl - und hier erfährt die Rede vom Traditionsabbruch und der Patchworkreligiosität ihre Grenze - besitzt das Christentum als orientierende Kraft in ethischen und religiösen Fragen unter Jugendlichen einen hohen Stellenwert - in West- wie in Ostdeutschland. M.a.W. wir können weder

beobachten, dass Kinder und Jugendliche einen radikalen Bruch mit Christentum, Kirche und Religion vollziehen, noch dass sie sich unter Bezugnahme auf unterschiedlichste religiöse 'Angebote' ein patchworkartiges religiöses Selbstverständnis konstruieren. Zwei Studien mögen diese These bestätigen.

Die erste hier vorzustellende Studie „Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung“ von Hans-Georg Ziebertz, Boris Kalbheim, Ulrich Riegel (Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003) zur Religiosität von Jugendlichen stellt die deutschen Teilergebnisse einer 1998/99 international durchgeführten Untersuchung vor. Mit 729 befragten Gymnasiasten aus Unterfranken bildet die (west-)deutsche Gruppe die größte. Die Befragten sind im Schnitt 16,2 Jahre alt, gehören zu 70,6% der römisch-katholischen Kirche an, zu 24,1% sind sie protestantisch, zu 4,7% gehören sie keiner Religion an und zu jeweils 0,3% sind sie Mitglieder anderer christlicher Kirchen oder nicht-christlicher Religionen.

Um Kriterien einer Typologie religiöser Orientierungen von Jugendlichen zu entwickeln, wurden fünf Skalen generiert:¹

1. „Negatives Verhältnis von Religion und Moderne“: Diese Skala besagt, dass Religion nicht in eine moderne Gesellschaft passt, wobei sich in der Analyse der Daten zeigte, dass die Jugendlichen 'Religion' stark mit Christentum assoziieren.
2. „Selbstkonstruktion des Glaubens“: Diese Skala repräsentiert die Einstellung, dass sich jeder Mensch seinen Glauben selbst „zusammenbasteln“ muss.
3. „Religion als Orientierungshilfe“: In dieser Skala geht es um die individuelle Bedeutung von Religion im Leben Jugendlicher und misst die Bereitschaft das Leben nach religiösen Inhalten auszurichten.
4. „Religiöse Wertorientierung“: Diese Skala beinhaltet religiöse Werte wie Gottesvertrauen oder den Wunsch, dass Gott das eigene Leben begleiten möge.
5. „Immanentes Gottesbild“: Die fünfte Skala repräsentiert mit der Immanenz Gottes einen inklusiv christlichen Aspekt von Religion, jedoch ist dieses Gottesbild nicht exklusiv christlich. Die Variablen thematisieren Gott als etwas im Menschen; dies kann das Gewissen sein oder auch das Herz.

Auf der Grundlage der beschriebenen Definitoren hat das statistische Verfahren der Clusteranalyse fünf religiöse Typen erbracht.²

Typ 1: Kirchlich-christlicher Typ

Jugendliche dieses Typs zeichnen sich durch eine Nähe zum christlichen Glauben aus, „wie er kirchlich repräsentiert wird“. Sie meinen, dass Religion und moderne Gesellschaft „durchaus zusammenpassen“; der Selbstkonstruktion des Glaubens stehen sie skeptisch gegenüber. „Der Mensch müsse (dürfe, solle ...) sich seinen Glauben nicht selbst zusammenbasteln, sondern könne sich an der verbindlichen Auslegung durch die Kirche orientieren.“ Werte wie Gottvertrauen und Gläubig-sein sind diesen Jugendlichen „sehr wichtig“; besonders wichtig ist ihnen ist das immanente Gottesbild. Insgesamt zeichnet sich dieser Typ „durch eine religiöse Orientierung aus, dessen Glaubensleben durch ein soziales Umfeld sowie die zugehörige Glaubensgemeinschaft (Kirche) getragen wird“.

Typ 2: Christlich-autonomer Typ

Diese Jugendliche lehnen wie kirchlich-christliche Jugendliche die Aussage ab, dass Religion und Moderne nicht zusammenpassen, „allerdings weniger stark“. Ebenso fällt die Wertschätzung von Religion als Orientierungshilfe für das eigene Leben sowie die Befürwortung religiöser Werte „sehr positiv aus“. Jugendliche dieses Typs haben „eine noch positivere Einstellung“ zur Immanenz Gottes als kirchlich-christliche Typ. Der wesentliche Unterschied liegt in der Beurteilung der Selbstkonstruktion des Glaubens. Christlich-autonome Jugendliche messen religiöse Autonomie, „als prinzipielle Unabhängigkeit“ von einer Glaubensgemeinschaft, zu der sie sich in einem wählend-distanzierten Verhältnis wännen, „große Bedeutung bei“.

Typ 3: Konventionell-religiöser Typ

Die Charakteristik dieses Typs liegt in seinem „schwach ausgeprägten Profil“. Hierbei handelt es sich nicht generell um „religiöse Indifferenz“; die Bedeutung von Religion als Orientierungs- und Lebenshilfe wird leicht positiv bewertet. „Einem immanenten Gottesbild wird sogar noch etwas mehr zugestimmt.“ Insgesamt repräsentiert dieser Typ die Gruppe von Befragten, für die Religion kein vorherrschendes Thema ist.

Du sollst den
Namen des Herrn



nicht
missbrauchen.

bestenfalls
die
berechtigung
für krieg
sein
?



„Ihr Verhältnis zur religiösen Einstellung und religiösen Gruppe ist unverbindlich.“

Typ 4: Autonom-religiöser Typ

Jugendliche dieses Orientierungstyps haben einen Glauben, „der keinen Bezug auf religiöse Institutionen nimmt“. Das charakteristische Kennzeichen dieses Typs ist die „sehr starke Zustimmung zur Selbstkonstruktion des Glaubens“ und ein sehr starke Ablehnung des kirchlich verfassten Christentums und christlich geprägten Glaubensformen.

Typ 5: Nicht-religiöser Typ

Jugendliche diese Typs haben eine „deziert religionskritische“ und institutionenkritische Einstellung. Religion und Moderne schließen sich für sie aus; Religion gibt ihrem Leben keine Orientierung; religiöse Werte und die Existenz Gottes lehnen sie ab. Die höchste Zustimmung findet die Annahme, Glauben sei eine Selbstkonstruktion i.S. von „Selbst-gemacht“ und Religion folglich eine Illusion. Auch wenn nicht-religiöse Jugendliche für sich selbst religiösen Angeboten keine Bedeutung abgewinnen können, räumen sie ein, dass Religion für andere Menschen relevant sein mag, und sind nicht atheistisch in einem ideologisch-kämpferischen Sinn.

Insgesamt zeigt diese Studie, dass Jugendliche, wenn sie zu Religion und eigenen religiösen Orientierungen befragt werden, auf tradierte christliche Muster in unterschiedlichen Distanzierungen Bezug nehmen. Kennzeichen ist die Wertschätzung eines selbstbestimmten Verhältnisses zur Religion. „Glaube und Religiosität oszillieren zwischen traditioneller Verwobenheit und individueller Ausprägung.“³ Herkömmliche Glaubensvorstellungen und die sie tragenden Institutionen sind präsent, besitzen jedoch keine ‚selbstverständliche‘ Verbindlichkeit mehr. Die Freiheit für die Konstruktion des eigenen religiösen Weltbildes wird, so Ziebertz, von den meisten Jugendlichen „gefordert, begrüßt und genutzt“ - ohne dass sich die Jugendlichen von der Religion verabschieden. Vielmehr liegt der Schluss nahe, dass Christentum und Kirche Jugendlichen den notwendigen Referenzrahmen ihrer religiösen Selbstkonstruktion in allen dann oben beschriebenen Abstufungen bieten.

Mit Recht kann nun die Möglichkeit der Übertragung dieser Ergebnisse auf die religiösen Einstellungen ostdeutscher Jugendlicher bestritten werden, schließlich ist Ostdeutschland über vierzig Jahre lang von einer atheistisch orientierten Ideologie geprägt worden und könnte sich infolgedessen zu einem religiösen Brachland entwickelt haben, in dem nun die Fülle religiöser und weltanschaulicher Angebote insb. bei Jugendlichen auf breite Nachfrage stößt.

Mit Gewissheit ist davon auszugehen, dass nach der sog. Wende in Institutionen wie der Schule, aber auch in den Familien eine „überkommene Mentalität mit ... Barrieren gegenüber den Kirchen der christlichen Religion“ gepflegt wurde (Eberhardt Neubert, 1996), der Atheismus „zum identitätsstiftenden Kontinuum“ der durch die gesellschaftlichen Umbrüche in der Nachwendezeit geschüttelten ehemaligen DDR-Gesellschaft avancierte (Roland Degen, 1998) und die Kirchen in eine „extreme Minderheitensituation“ (Daniel Lorek, 1994) geraten sind.⁴ Allerdings handelt es sich hierbei um Zustandsbeschreibungen der 1990er Jahre, die für die Beschreibung der gegenwärtigen Transformationsprozesse in der ostdeutschen Gesellschaft nur begrenzt tauglich sind.

Die entgegengesetzte Position, dass gerade vieles für eine Aufweichung der Abschottung ostdeutscher Jugendlicher gegenüber Religion und Christentum spricht, vertritt die Leipziger Religionssoziologin Monika Wohlrab-Sahr. Sie beschreibt die heutigen Jugendlichen „als eine Generation, die - von der politischen Entwicklung her, aber auch von Seiten des Elternhauses - in der Regel nicht mehr gezwungen war, sich christlich oder atheistisch zu positionieren.“⁵ Die derzeit zu beobachtende fehlende Zuordnung der Jugendlichen zu einer bestimmten Weltanschauung deutet jedoch darauf hin, „dass eine atheistische Positionierung für die Nach-Wende-Generation nicht mehr typisch ist.“⁶ Offenbar führt der zu DDR-Zeiten „staatliche forcierte Traditionsabbruch“ bei der jetzt nachwachsenden Generationen im Gegensatz zu den älteren Generationen in Ostdeutschland eben nicht zu einer Verfestigung der atheistischen Grundhaltung, sondern befördert geradezu ein neues Interesse an Religion: „Während in Westdeutschland der Anteil derjenigen, die von sich sagen, dass sie nicht an Gott

glauben, von Geburtsjahr zu Geburtsjahr steigt, ist dieser Anteil beim jüngsten ostdeutschen Jahrgang (der nach 1975 Geborenen, M.W.) im Vergleich zu den beiden vorangehenden erstaunlicher Weise deutlich.“⁷

Eine von mir im Schuljahr 2003/04 durchgeführte Befragung von 1205 Schülerinnen und Schülern von der Jahrgangsstufen 5/6 und 9/10 im evangelischen Religionsunterricht an Regelschulen und Gymnasium in Thüringen bestätigt den Befund, dass das Christentum - trotz des historisch prägend gewordenen Atheismus und der natürlich nun auch in Ostdeutschland greifenden Pluralisierungstendenzen - eine neue Akzeptanz unter ostdeutschen Jugendlichen gefunden hat.⁸

Auffallend ist hier der hohe Prozentsatz (27,2 %) der ungetauften Schülerinnen und Schüler, die den konfessionellen Religionsunterricht besuchen. Auch wenn ein gewisser Anteil der ungetauften Schülerinnen und Schüler (auch) aufgrund des Elternwunsches am Religionsunterricht teilnehmen (33,5 %), ist deren eigenständiges, religiös begründetes Motiv unverkennbar.

Ein wesentliches Merkmal dieser relativ starken Gruppe ist das nur graduell abweichende Antwortverhalten im Vergleich zu den getauften Schülerinnen und Schülern bzgl. der Zustimmung bzw. Ablehnung theologischer resp. christlich-religiöser Aussagen (Es gibt nur einen Gott, Jesus war wirklich Gottes Sohn, Gott kann in die Welt eingreifen, Jesus ist für mich und meine Sünden gestorben, mit dem Tod ist alles aus usw.) und bzgl. bestimmter religiöser Verhaltensformen (Beten, Gottesdienstbesuch zu besonderen Anlässen). Auch Items, die auf die lebensorientierende Bedeutung von Religion verweisen, wie ‚Ich kann in meinem Leben brauchen, was ich im Religionsunterricht lerne‘, ‚Ich halte das Thema Gott für mich persönlich für wichtig‘ oder ‚Im Religionsunterricht habe ich gelernt, selbstständig über meinen Glauben nachzudenken‘ erhalten von den konfessionslosen Schülerinnen und Schülern einen hohen Grad an Zustimmung, der sich kaum vom Zustimmungsgrad der konfessionsgebundenen Schülerinnen und Schülern unterscheidet.⁹

Deutlich unterscheiden lassen sich jedoch die beiden Gruppen hinsichtlich ihrer Bindung an die institutionalisierte Gestalt von

Religion, die v.a. in der Bereitschaft, eigene Kinder eines Tages taufen zu lassen, erkennbar wird: So erachten 73,2% der getauften, aber 'nur' 21,6 % der ungetauften Schülerinnen und Schüler es als 'richtig' bzw. als 'sehr richtig', die eigenen Kinder zu taufen. Ebenso gering ist das Interesse der ungetauften Schülerinnen und Schüler, sich selbst taufen (22,3) oder konfirmieren (16,5%) zu lassen. Polarisiert ist das Verhältnis der ungetauften Schülerinnen und Schüler zur Kirche: 21,1% steht der Kirche eher nah bis sehr nah, 61,8 eher fern bis sehr fern; während das Verhältnis der getauften Schülerinnen und Schüler zur Kirche ausgeglichen und insgesamt positiver ist (36,4% zu 43,4%).

Auch wenn eine weitere Differenzierung beider Gruppen unter Einbeziehung der Schülerinnen und Schüler, die nicht den Religionsunterricht besuchen, i.S. eines Typologisierungsmo- dell nach Ziebertz et al. notwendig und möglich ist, sind gleichwohl grundlegende Tendenzen unverkennbar: In Ostdeutschland gilt der Traditionsabbruch in erster Linie dem Atheismus. Das deutlich erkennbare religiöse Profil unter ungetauften Schülerinnen und Schülern bestätigt - bei aller Vorsicht mit Prognosen - das gewachsene Interesse von Kindern und Jugendlichen an religiösen Glaubenshaltungen, wobei die christliche Orientierung unverkennbar ist. Ob die mangelnde Nähe der getauften wie ungetauften Jugendlichen zur institutionalisierten Form des Christentums in West- wie in Ostdeutschland ein Ausdruck der gesellschaftlichen Pluralisierungsprozesse zu deuten ist, steht zu vermuten. Jedenfalls wäre so für Westdeutschland die 'Halbdistanz' der Jugendlichen zur Kirche plausibel zu machen. Ob diese Erklärung auch für die Entwicklungen in Ostdeutschland taugt, kann so einfach nicht sagen werden: Die doch hohe Akzeptanz der Kirche bei den getauften wie bei immerhin 20% der ungetauften Schülerinnen und Schüler, die überwiegend aus atheistischen Elternhäusern stammen, lässt nämlich auch den Schluss zu, dass nicht nur die christliche Religion, sondern auch die Kirche in Ostdeutschland auf eine neue, positive Akzeptanz in der jungen Generation stößt.

Mit Blick auf West- und Ostdeutschland kann festgehalten werden, dass das Christentum auch in seiner institutionalisierten

Gestalt für die religiöse Glaubensentwicklung von Kindern und Jugendlichen eine nach wie vor konstitutive Bedeutung besitzt. Die große Chance der christlichen Kirchen in der sich weiterhin pluralisierenden Gesellschaft besteht darin, sich in der Angebotsfülle der verschiedenen Wahrheitsdeutungen ihres lebensdeutenden und -orientierenden Auftrags im Licht des Glaubens bewusst zu bleiben und zu entwickeln - eine wichtige und spannende Herausforderung für die Praktische Theologie und Religionspädagogik.

Prof. Dr. Michael Wermke, geboren 1958 in Salzgitter, Studium der Germanistik, Ev. Theologie, Philosophie und Pädagogik in Berlin und Göttingen. 1992-2001 Lehrbeauftragter für Religionspädagogik an den Universitäten Braunschweig, Hannover und Lüneburg. 1995 - 2001 Dozent für Religionsunterricht am Religionspädagogischen Institut der ev.-luth. Landeskirche Hannover in Loccum. 2001 Fachberater in der Schulaufsicht im Bereich Gymnasien für das Fach Evangelische Religion bei der Bezirksregierung Lüneburg im Amt eines Studiendirektors. Seit 2003 Professor für Religionspädagogik an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

¹ S. zum Folgenden Ziebertz et al., S. 381ff.

² Auch wenn die Bildung von Typen religiöser Orientierung zunächst rein heuristischen Wert hat, wird die prozentuale Verteilung von Interesse sein: Typ 1: 16,7%, Typ 2: 27,4%, Typ 3: 20,6%, Typ 4: 20,0%, Typ 5: 15,3%.

³ Ziebertz et al., S. 384.

⁴ Vgl. die zusammenfassende Darstellung von Wohlrab-Sahr, Konfessionslos gleich religionslos? - Überlegungen zur Lage in Ostdeutschland, in: Doyé, Götz/Kessler, Hildrun, Konfessionslos und religiös. Gemeindepädagogische Perspektiven, Leipzig 2002, S. 11 - 27, S. 17ff.

⁵ Wohlrab-Sahr, 2002, S. 11f.

⁶ Wohlrab-Sahr, 2002, S. 20

⁷ Wohlrab-Sahr, 2002, S. 21

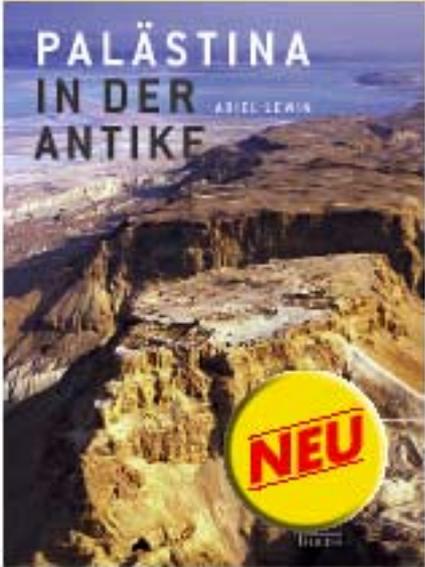
⁸ Die Veröffentlichung ist in Vorbereitung.

⁹ Für die religiöse Sozialisation der ungetauften Schülerinnen und Schüler spielen die Medien offenbar eine wichtige Rolle: Durch das Fernsehen haben sie genauso oft etwas von Gott gehört wie von den Eltern oder Großeltern.

Schmelztiegel der Kulturen und Religionen

PALÄSTINA IN DER ANTIKE

ARIEL LEWIN



Bereits in der Antike war der Nahe Osten ein Schmelztiegel der Kulturen und Religionen. Der prächtige Bildband schildert die Geschichte des antiken Palästina und führt den Leser zu berühmten Orten wie Jerusalem, Masada, Jericho und Bethlehem, zu den pompösen Residenzen Herodes des Großen und zu den beeindruckenden Überresten römischer Monumentalarchitektur. Er veranschaulicht das Leben in den geistig-religiösen Zentren Qumran und Tiberias ebenso wie die vibrierende Atmosphäre in den Handelsstädten Gaza und Caesarea.

Palästina in der Antike

Hrsg. von Ariel Lewin. Mit Beiträgen von William H. C. Popp und Leah Di Segni. 200 S., 167 meist farbige Abb., Karten.

Einführungspreis bis 31.1.2005
€ 34,90, danach € 39,90.

Unser komplettes Programm finden Sie im Internet unter www.theliss.de

Korrad Theiss Verlag GmbH, Mönchhalderstr. 28, 70371 Stuttgart, Telefon: 07141/23527-14, Fax: -17



Nicht alles was unausweichlich erscheint,



HANS MAAB

ist Gottes Wille. Auch Abraham muß prüfen, ob ihn Gott tatsächlich auf die Probe stellt.

„NEIN“ Und wenn er gesagt hätte?

„... und es prüfte Gott den Abraham und sprach zu ihm ... »Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, den Jizchak, und gehe hin in das Land Morijah und bringe ihn dort zum Opfer auf einem der Berge, den ich dir sagen werde.«“, übersetzt Leopold Zunz den Anfang von Gen 22. Eine der schauerlichsten Erzählungen der Bibel, die wir nur ertragen können, weil wir wissen, wie sie ausgeht: Der Engel des HERRN ruft dem zu allem entschlossenen Abraham zu: »Strecke nicht deine Hand nach dem Knaben aus und tue ihm nicht das Geringste.« Gott sei Dank, es ist noch einmal gut gegangen!

Was für ein Gott wäre das auch, der ein Menschenopfer fordert, dazu noch das des einzigen, geliebten Sohnes! So etwas können Heiden ihren Göttern zutrauen, aber der Gott Israels, sollte auch er solche Opfer verlangen? Nein, er „prüfte“ nur! Aber ist es weniger grausam, wenn Gott etwas derartiges „nur“ als Prüfung, zur Probe verlangt, um es dann buchstäblich im letzten Augenblick doch noch zu verhindern? Wird dabei das Prüfen nicht zum Necken, zum üblen Schabernack?

Nur an ganz wenigen Stellen spricht die Hebräische Bibel davon, dass Gott Menschen prüft. Immer aber erwartet er dabei, dass sie - um diese Prüfung zu bestehen - tun, was richtig und gottgewollt ist. Sollte diese Erzählung die große Ausnahme sein, indem Gott - und sei es nur zum Schein - ein Menschenopfer verlangt?

Unzählige jüdische und christliche Ausleger haben sich mit dieser Erzählung schon abgemüht, um dieses Verlangen Gottes zu erklären und zu verteidigen. Aber hat er dies nötig? Gehen wir nicht viel zu selbstverständlich davon aus, dass Gott in jedem Fall unbedingten Gehorsam fordert?

Der Ausgang der Erzählung zeigt, was Gott von Abraham wirklich erwartete: die Hand nicht gegen den Sohn zu erheben. Manche jüdische Gelehrte der talmudischen Zeit gingen von der Doppelbedeutung der hebräischen Wortes 'alah aus, das sowohl „opfern“ als auch „wallfahren“ bedeuten kann. Wollte Gott also gar nicht, dass Isaak als Opfer dargebracht wurde? Hat Abraham Gottes Anruf missverstanden? War dies Gottes Prüfung, ob

Abraham Gottes Erwartung richtig deutete? Hätte Abraham nicht sorgfältiger prüfen müssen, was Gott tatsächlich von ihm erwartete? Alles prüfen! Auch das, was zunächst als klarer Wille Gottes erscheint! Gott prüft auch, ob Menschen es sich zu einfach machen, indem sie alles tun, was ihnen einleuchtet, auch wenn es sich um eine noch so harte Zumutung handelt, eine Zumutung Gottes eben. Was wäre geschehen, wenn Abraham „nein“ gesagt hätte? Er hätte wohl die Prüfung im eigentlichen Sinn bestanden! Aber dazu war er noch nicht fähig; so mündig war er noch nicht! Auch Mündigkeit muss gelernt werden, damit sie nicht zur trotzigsten Frechheit verkommt. Nicht alles, was als fromme Handlung erscheint, ist es auch. Darum: „Prüfet alles, das Gute behaltet!“

Dr. h.c. Hans Maab
geboren 1935, Studium der ev. Theologie,
Pfarrer, Schuldekan, Kirchenrat i.R., Lehrauftrag an der PH Karlsruhe, Mitglied des DKR-Vorstandes.

„Die strategische Tiefe IST DER FRIEDE“

Shimon Peres äußerte sich nach dem ersten Golfkrieg zu Israels Sicherheit: Diejenigen, die immer noch nicht überzeugt sind, dass der israelisch-arabische Konflikt endlich beigelegt werden muss, argumentieren jetzt auf folgende Weise: gerade in diesem Kriege sei es eindeutig klar geworden, wie lebenswichtig die »strategische Tiefe« für die Existenz Israels sei, dies angesichts der auf den Dächern tanzenden und Saddam zujubelnden Araber, während die Raketen auf Tel Aviv niederfielen.

Hier haben wir eine völlig emotionale und irrationale Reaktion. Freilich gab es Araber, die vor Freude »auf den Dächern tanzten«. Es gibt aber auch solche, die mit beiden Beinen auf dem Boden stehen und sich auf ihm ganz normal bewegen. Nicht weniger als acht arabische Staaten haben sich, zum ersten Male in der Geschichte, zu einer Koalition mit den USA zusammengeschlossen, um ein arabisch-islamisches und extrem nationalistisches Regime in die Knie zu zwingen. König Hussein von Jordanien hat sich offen bereit erklärt, mit uns in Verhandlungen zu treten ...

Warum wurden all diese Vorschläge, die uns vielleicht dem erwünschten Frieden hätten näherbringen können, zurückgewiesen? Wahrscheinlich auf Grund der Annahme, dass Israel auf ewige Zeiten die »strategische Tiefe« des Westufers benötigen wird. Aber eins ist klar: solange Israel nicht auf diese »Territorien« verzichtet, ist es sehr zweifelhaft, ob es Frieden mit seinen Nachbarn geben wird. Die strategische Tiefe, die wir hier vorschlagen, heißt: Rückgabe fast aller Territorien für einen Kompromissfrieden.

Aus: [Hrsg.] Nathan Shaham/Zvi Raanan,
Israel und die Welt nach dem Krieg, Hamburg (Galgenberg)1991, S. 22

40 Jahre diplomatische Beziehungen



GISELA DACHS

Deutschland - ISRAEL

Auch 40 Jahre nach Aufnahme deutsch-israelischer diplomatischer Beziehungen muß immer noch geprüft werden, ob unsere Haltung zu Israel unserem Verständnis zu Israel entspricht.

Lange Zeit war jeder Besuch eines deutschen Politikers in Israel genau unter die Lupe genommen worden. Die begleitenden Journalisten ganz vorne dran. Denn eine solche Reise galt als Gradmesser der - wie könnte es angesichts der Geschichte anders sein - so komplexen bilateralen Beziehungen. Jeder Schritt, jedes Wort wurden genau verfolgt.

Man muss bloss an die erste Reise von Kanzler Kohl nach Israel von 1984 erinnern, die von lauter Peinlichkeiten begleitet gewesen war. Sein Gerede von der „Gnade der späten Geburt“ hatte damals in Deutschland vermutlich mehr Empörung ausgelöst als in Israel selbst. Elf Jahre später kam Kohl dann noch einmal als Kanzler. Das war schon nach der Wiedervereinigung, die in Israel zunächst grosse Ängste vor einem wiedererstarkenden Deutschlands heraufbeschworen hatte. Kohl bewegte sich diesmal ganz anders. Es gab keine Ausrutscher mehr. Er habe dazu gelernt, hiess es in israelischen Diplomatentrei-

sen, sein Besuch war voller Freundschaftsbeteuerungen. Heute gibt es sogar ein nach ihm benanntes Institut an der Hebräischen Universität.

Die Kohl-Jahre markierten eine Wende in den deutsch-israelischen Beziehungen, was weniger mit ihm als mit verstrichener Zeit zu tun haben mochte. Vierzig Jahre nach Aufnahme der diplomatischen Beziehungen erregt längst nicht mehr jeder Besuch eines deutschen Politikers Aufmerksamkeit. Denn solche Reisen sind mittlerweile fast schon normal geworden, auch wenn das deutsch-israelische Verhältnis immer ein besonderes bleiben wird. Aussenstehende mag es überraschen, wie selbstverständlich heute der Umgang miteinander geworden ist.

Wer am 3. Oktober zum Empfang in die Residenz des deutschen Botschafters kommt, findet kaum Platz in dem grossen Garten. Um solche Ereignisse billiger zu gestalten, hat es sich in den letzten Jahren eingebürgert, dass Sponsoren für das Wohl der Gäste sorgen.

Wenn es zunächst seltsam erschien, dass nun ausgerechnet in Israel deutsches Bier, Würste und Brezen samt Hersteller angepriesen werden, so hat man sich mittlerweile daran gewöhnt. Auch an die Plastiktüte mit Waschlappen und Duschgel, die jedem beim Abschied in die Hand gedrückt wird.

Was bei solchen Anlässen allerdings häufig auffällt, ist der hohe Altersdurchschnitt. Noch leben viele der Jekkes, jener Juden aus Deutschland, die zu dem Brückenschlag zwischen den beiden Staaten über den Abgrund

des Holocaust beigetragen haben. Er mache sich Sorgen, wenn diese Generation einmal nicht mehr am Leben sei, sagt der Presseattaché der deutschen Botschaft in Tel Aviv. Denn gerade sie, die die grössten Vorbehalte gehabt hätten, seien die Wegbereiter der Beziehungen gewesen. Die Jekkes aber wüssten auch, wie sehr sich das Deutschland von heute von dem damaligen unterscheidet. Weil man sich deren besonderen Rolle sehr bewusst ist, gibt es in der deutschen Botschaft in Tel Aviv - und nur dort - eigens einen Jugendreferenten.

Über die für sie überraschend positive Haltung gerade der älteren Generation, schreibt Annekatrien Becher, 24, die sich als Freiwillige bei Aktion Sühnezeichen von 2003 bis 2004 um die Altenbetreuung gekümmert hat: „Das Wort ‚Germania‘ öffnet mir hier mehr Türen, als ich gedacht hätte. Meist beginnen die Menschen von ihrer Verwandtschaft in Deutschland oder ihren Reisen nach Berlin und München zu erzählen. (...) Viele Menschen geben stolz ihre Deutschkenntnisse zum Besten und fragen, aus welcher Stadt man kommt, woher sie Deutsch können. Deutsch zu sein wird aus meiner bisherigen Wahrnehmung und den Erlebnissen in Israel nicht mehr als etwas Negatives gesehen, sondern meist als verbindendes Element der Kommunikation“.

Was die jüngere Generation betrifft, so sind die Gefühle oft ganz anders. Deutschland gehört sicher nicht zu den attraktivsten Reisezielen, und ist für viele - wenn überhaupt -

mit Eindrücken besetzt, die sie nicht selber gesammelt haben. Allerdings sind es gerade immer mehr junge Leute, die heute den Weg ins Goethe-Institut finden. Ein in den letzten Jahren wachsendes Interesse an Deutschland kann auch die Leiterin der Sprachkurse, Susanne Baumgart, bestätigen. Vor allem sei auch das Alter der Israelis, die deutsch lernen, deutlich gesunken. Denn lag die Hauptaltersgruppe 1996 noch zwischen 46 und 55 Jahren, so hat sie sich mittlerweile auf 23 - 35 Jahre verjüngt. Mehr als 60 Prozent der Kurs Teilnehmer sind zwischen 16 und 36 Jahre alt. Nach einer Umfrage vom Frühjahr 2003 wollen 25 Prozent deutsch lernen, um mit Freunden zu reden, 15 Prozent um Geschäftskontakte zu knüpfen, 24 Prozent um zu Studieren, und 21 Prozent, um dort zu arbeiten.

Wer am Abend kurz vor Beginn der Sprachkurse die geschwungene Treppe zum Tel Aviver Goethe-Institut hinaufsteigt, wird empfangen von einer bunten Gruppe von Israelis, die alle ihre ganz persönlichen Gründe haben, warum sie deutsch lernen wollen. Alex, 27 Jahre alt, ist Pianist und will sich an einer Hochschule für Musik in Deutschland auf eine internationale Karriere vorbereiten. Tal, 20, macht noch seinen Armeedienst und will einfach eine zusätzliche Sprache lernen. Er möchte Biologie studieren, aber erst später. Vorher will er erst einmal „herausfinden, wie es woanders ist, und dann vielleicht sogar dort bleiben. Wer weiss.“ Berlin hatte er während eines Studentenaustauschs kennengelernt. Für ihn sei das heute die Hauptstadt Europas. Seine Eltern allerdings fänden es gar nicht gut, dass er ins Ausland gehen wolle, „besonders Deutschland löst bei fast allen Israelis immer noch Vorbehalte aus.“ Ihn aber reize die Lebensqualität, Berlin hält er für die Hauptstadt Europas. Berlin sei überhaupt ein neuer Trend bei vielen jungen Israelis, erklärt Anat, 24. Sie lernt dort, um sich mit ihrem deutschen Freund besser verständigen zu können. Ein anderer junger Mann besucht den Kurs, um als DJ in Ostdeutschland aufzulegen. Weil man dort kein Englisch verstehe, müsse er eben deutsch lernen.

Das Tel Aviver Goethe-Institut, das im letzten Frühjahr offiziell seinen 25. Geburtstag feierte, hat einen langen Weg hinter sich. Die Anfänge gehen in die 50er Jahre zurück auf die „Hirsch-Bibliothek“, benannt nach dem Berliner Arzt Walter Hirsch, der seine deutschsprachige Literatursammlung der Öffentlichkeit zugänglich macht. Inter Nationes, das auf die Initiative des Bundespresidents in Bonn zum besseren Verständnis für

die Probleme Deutschlands gegründet worden war, schickte Neuerscheinungen. Bald benutzte die deutsche Botschaft den Ort für Lesungen und Vorträge. Der nächste Schritt war die Gründung eines Kulturzentrums, das die Hirsch-Bibliothek zum Mittelpunkt hatte. Am 15. Mai 1979 wurde dann das Goethe-Institut im Beit Asia eröffnet und die Hirsch-Bibliothek ihm angegliedert. In den Anfangsjahren war die Bibliothek sehr stark von den deutschsprachigen Einwanderern genutzt worden. Die Rekordausleihen zeigten, wie groß das Interesse war. Der Buchbestand musste drei Mal im Jahr umgeschlagen werden.

„Nie wieder habe ich Menschen mit solcher Liebe zu deutscher Landschaft, Sprache und Kultur erlebt“, erinnert sich Gerhard Schoenberger, der damals den Übergang vom Kulturzentrum zum Goethe-Institut vorbereitet hatte. Nirgendwo sonst habe er ein derart wissensdurstiges Publikum erlebt. Diese Menschen, die ihrer Muttersprache tief verwurzelt blieben, sind dem Goetheinstitut bis heute treu geblieben.

Jahrelang galt es als Herausforderung, auch die junge Generation für deutsche Themen zu interessieren. Amos Dolav, Israeli und seit siebzehn Jahren Programmdirektor des Goethe-Instituts, redet von einem Umbruch, der im vergangenen Jahrzehnt stattgefunden habe. Früher habe er oft Hemmungen bei den israelischen Partnern verspürt, wenn er gemeinsame Veranstaltungen vorschlug. Diese Berührungsängste würden allmählich verschwinden. Den Grund sieht er in der - in den 90er Jahren - entspannteren politischen Lage und in der allgemeinen Globalisierung. „Unter anderem hat auch das Kabelfernsehen Israel weltoffener, was eben auch heißt, Deutschland gegenüber offener gemacht.“ Viel häufiger als früher gebe es heute Veranstaltungen ausserhalb des Hauses, in Kooperation mit lokalen Partnern.

Vor allem Berlin übt heute eine starke Anziehungskraft auf Israelis aus. Auf Kurztrips spüren sie dort den Spuren der Geschichte nach, suchen den Bunker von Hitler auf und gehen ins Jüdische Museum. So machen sie dann eben auch Bekanntschaft mit dem Deutschland von heute. Nach Hamburg oder München wäre früher kaum jemand zu einem Ausflug gefahren, bei Berlin aber ist das anders. Die Stadt macht neugierig. Sie befindet sich in Deutschland, ist aber eine europäische Metropole.

Viele Israelis, deren Eltern oder Grosseltern einst aus Europa vertrieben wurden, machen

heute von ihrem Anspruch auf einen EU-Pass Gebrauch. Dahinter stecken keine neu entdeckte Liebe zum Alten Kontinent, sondern ganz pragmatische Gründe. In vielen EU-Ländern kann man gebührenfrei studieren, ein EU-Bürger darf ohne Visa in die USA einreisen. Der Wunsch nach einem zweiten Pass aber hat auch mit der verweifelten Lage im Nahen Osten zu tun. In einer Umfrage gaben 66 Prozent der Israelis an, sie sähen die Zukunft ihres Staates als nicht gesichert an. Ein EU-Pass also für alle Fälle.

Weil mit Polen auch Tschechien, Ungarn, die Slowakei, Litauen, Estland und Lettland der EU angehören werden, „können ab dem 1. Mai mehr als eine Millionen Israelis einen europäischen Pass beantragen“, sagt der Leiter der EU-Delegation in Tel Aviv, Giancarlo Chevallard. Sechs Prozent aller erwachsenen jüdischen Israelis hätten bereits EU-Pässe, 14 weitere Prozent würden jetzt einen erlangen wollen. Ihnen ist nicht das Land wichtig, das den Pass ausstellt, sondern die übergeordneten Buchstaben EU auf dem Reisedokument. „Die EU hat keine klare Identität. Da kann sich auch ein Israeli zurechtfinden“, befand die Tageszeitung Maariv.

So skeptisch viele Israelis die europäische Nahostpolitik beäugen, die sie als einseitig pro palästinensisch wahrnehmen, so positiv stehen sie dem Projekt Europa gegenüber. Mit Bewegungsfreiheit und ohne Passkontrollen - wovon man im Nahen Osten heute nur träumen kann. 80 Prozent der Israelis hielten die EU für eine gute Sache, sagt Chevallard. Das ändert nichts an der Tatsache, dass fast genauso viele den Antisemitismus in Europa ansteigen sehen.

Auch in der deutschen Botschaft steigt die Nachfrage nach Pässen. Im Paragraph 116 Absatz 2 im Grundgesetz heisst es: Frühere deutsche Staatsangehörige, denen zwischen 1933 und 1945 die Staatsangehörigkeit aus „politischen, rassistischen oder religiösen Gründen entzogen worden ist und ihre Abkömmlinge sind auf Antrag wieder einzubürgern.“ 100.000 Israelis haben bereits einen deutschen Pass. Bis zum Jahr 2000 gab es 1300 Anträge pro Jahr, im Jahr 2003 waren es bereits 3300. „Die Leute wollen nicht unbedingt morgen auswandern, sondern sich die Möglichkeit offenhalten, dort zu leben, zu arbeiten oder zu studieren“, sagt ein Diplomat an der Botschaft. Eine Option, die heute nicht mehr unbedingt als verpönt in Israel gilt.

Das mag auch mit daran liegen, dass Deutschland (anders als andere europäische Staaten



Ein Abendgebet (Psalm 4)

wie zum Beispiel Frankreich oder Belgien) als ein zuverlässiger Verbündeter oder zumindest Stimmenenthalter gilt, wenn es zum Beispiel um Abstimmungen über anti-israelische Resolutionen in der EU oder in der UNO geht. Die letzten vier Jahre Intifada haben das Verhältnis Israels zum Alten Kontinent schwer belastet. In einem geheimen Bericht des Jerusalemer Aussenministeriums, der Mitte Oktober an die Öffentlichkeit drang, wurde vor dem Kollisionskurs gewarnt, auf dem sich Israel und die EU in der nächsten Dekade befinden würden. Die EU strebe künftig eine wichtige Rolle als globaler Spieler an, während Israels Hauptverbündeter USA an internationalem Einfluss einbüßen könnte. Im Lichte der fortgesetzten europäischen Kritik der israelischen Politik im Westjordanland und im Gazastreifen, könnte ein mächtigeres Europa Israels Position schwächen.

Der Streit um eine grössere Rolle der Europäer im Friedensprozess ist alt. Die EU begnügt sich nur höchst ungern mit der Rolle als Zahlmeister, während Israel den Europäern wegen ihrer traditionell guten Beziehungen zur arabischen Welt nicht traut.

Wenn es in den vergangenen Jahren aber dennoch konkrete europäische Bemühungen zur Vermittlung gab, dann waren Deutsche involviert. Ernst Uhrlau vermittelte bei dem Austausch von israelischen Geiseln bzw. den

sterblichen Überresten von Soldaten im Libanon. Joschka Fischer pendelte zwischen Arafat und Sharon hin und her, als im Juni 2001 ein besonders blutiger Bombenanschlag auf eine Tel Aviver Diskothek verübt wurde. Ihm gelang es damals, eine weitere Eskalation zu verhindern. Fischer, der gerade zufällig im Lande war, kommentierte sein Handeln so: „Wir haben diese Rolle nicht gesucht, aber wenn wir schon in sie hineingeraten sind, dann müssen wir sie auch wahrnehmen.“ Der Aussenminister ist in Israel beliebt, wie noch kein anderer deutscher Politiker vor ihm. Sein Engagement für den Frieden im Nahen Osten, seine Sorge um die Zukunft Israels, gelten als authentisch. Was wohl sein werde, wenn Fischer einmal nicht mehr dieses Amt innehatte, fragen sich nicht wenige Israelis ebenfalls besorgt.

Allerdings ist auch nach vierzig Jahren diplomatischer Beziehungen das Eis nach wie vor dünn. Die Emotionen vor allem von Überlebenden gehen hoch, wenn etwa Angela Merkel vorschlägt, den Opfern der DDR einen ähnlichen Status wie Naziverfolgten einzuräumen oder wenn die Lieferung von Panzerersatzteilen in Frage gestellt ist. Dann wird die Botschaft von heftigen Reaktionen überschwemmt, als wäre plötzlich ein Ventil geöffnet worden. Längst aber haben sich auch die israelischen politischen Kreise erweitert,

die Kontakte zu Deutschland für wichtig halten. Vor allem die Likud-Partei hat sich in dieser Hinsicht in den letzten Jahren geöffnet. Ariel Scharon fährt heute mit einer Selbstverständlichkeit nach Berlin, so wie israelische Ministerpräsidenten früher nach London oder Rom gereist waren.

Vierzig Jahre nach der Aufnahme von diplomatischen Beziehungen lässt sich das deutsch-israelische Verhältnis als äusserst stabil und gut, aber dennoch unverändert komplex umschreiben.

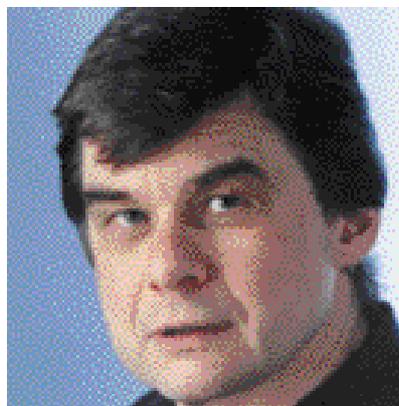
Gisela Dachs, Jahrgang 1963, geboren in Deutschland. Studium der Literaturwissenschaften und Philosophie in Paris. Seit 1990 politische Redaktion bei der „Zeit“ in Hamburg, seit 1994 Korrespondentin der „Zeit“ in Israel.

Buch-Veröffentlichungen: „Getrennte Welten“, Israelische und palästinensische Lebensgeschichten (Lenos-Verlag, Basel, April 1998)

„Deutsche, Israelis, Palästinenser“, Ein schwieriges Verhältnis (Hrsg.) (Palmyra-Verlag, Heidelberg, Oktober 1999)

„Jüdischer Almanach“ (Hrsg.), (Jüdischer Verlag bei Suhrkamp, Frankfurt). 2001 - Orte und Räume, 2002 - Vom Essen. 2003, - Kindheit 2004 - Humor

Islamischer ANTISEMITISMUS



MATTHIAS KÜNTZEL

*Der bisher größte
Erfolg des islamischen
Antisemitismus liegt
darin, dass ihn die
Öffentlichkeit bis
heute banalisiert oder
gar entschuldigend in
Schutz genommen hat.*

Am 15. November diesen Jahres zündeten zwei Selbstmordattentäter in Istanbul nahezu zeitgleich zwei Autobomben vor den Synagogen „Neve Schalom“ und „Beit Israel“. 25 Menschen starben, 300 wurden verletzt. Die radikalislamistische Bewegung beweist heute praktisch, was ihren Programmen schon immer zu entnehmen war: Dass sie antisemitisch ausgerichtet ist und Menschen allein deshalb tötet, weil sie Juden sind: Das war das Ziel der Anschläge in Djerba, in Mombasa und in Casablanca und in Istanbul.

Die islamistische Jihad-Bewegung hat in den antijüdischen Kampagnen der ägyptischen Moslembruderschaft in den 30er Jahren ihren Ursprung und wird heute von etwa 200 Millionen Moslems unterstützt. Damit ist sie innerhalb der Weltgemeinschaft der Muslime, die 1,3 Milliarden Menschen umfasst, eine Minderheit. Die eigentliche Dramatik der Situation liegt jedoch in dem Umstand, dass der Antisemitismus der Islamisten in der Umma der Muslime nicht nur auf keine Gegenbewegung stößt, sondern dass sich der Juden Hass mit zunehmender Geschwindigkeit als der wichtigste gemeinsame Nenner dieser Umma etabliert.

Das Ausmaß, in welchem ein grauenvoller Antisemitismus auch die offiziellen Diskurse der Weltreligion Islam durchdrungen hat, wird allgemein unterschätzt. Die Behauptung beispielsweise, dass das Verzehren nichtjüdischen Blutes ein religiöser Ritus bei „den Juden“ sei, findet sich nicht nur auf den Homepages der islamistischen Sekten. Diese Behauptung gehört zum Repertoire eines weitverbreiteten Standardwerks über „Das Volk Israels im Koran und in der Sunna“, das der renommierteste Geistliche des sunnitischen Islam, der Großscheich der Al-Azhar-Universität von Kairo, Mohammed Tantawi verfasst und 1997 neu aufgelegt hat. In seinem Bestseller zitiert Tantawi zustimmend Adolf Hitlers „Mein Kampf“ mit der Aussage: „Indem ich mich der Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn“. Unter expliziter Berufung auf „Die Protokolle der Weisen von Zion“

macht er zum Beispiel „die Juden“ für den moralischen und sexuellen Verfall an allen Orten der Erde verantwortlich.

Mittlerweile existieren in der arabischen Welt nicht nur 60 unterschiedliche arabischen Ausgaben der „Protokolle der Weisen von Zion“, sondern diese Hetzschrift wurde gar zur Grundlage einer 41-teiligen Filmserie gemacht, die während des letzten Ramadan im ägyptischen Staatsfernsehen zur besten Zeit gesendet worden ist. Schon damals hatten über 20 weitere Fernsehstationen in der arabischen Welt diese Filmserie übernommen.¹ Neu aber ist die Unverfrorenheit, mit der heute Vertreter des Islam das antijüdische Feindbild auch öffentlich und offensiv propagieren. Zwei Ereignisse der letzten Wochen haben dies gezeigt.

Ich meine erstens die Eröffnungsrede des malaysischen Ministerpräsidenten Mahathir vor dem globalen Islam-Gipfeltreffen in Kuala Lumpur von Mitte Oktober. Erstmals seit dem Ende des II. Weltkriegs hat hier ein Regierungschef vor den Delegationen aus 57 Staaten, vor 2.200 Journalisten und laufenden Kameras eine Botschaft an die Moslems in aller Welt verkündet, die antisemitische Stereotype propagierte, um Muslime auf einen Krieg gegen Juden einzuschwören.

Ich meine zweitens den Tatbestand, dass Mahathir für diese Rede standing ovations erhielt und bis heute keine einzige relevante Stimme des Islam dessen antisemitische Tiraden kritisierte. Wenn sich aber in einer Organisation, die vorgibt, 1,3 Milliarden Menschen zu vertreten, kein Protest gegen eine antisemitische Hetzrede regt, dann markiert dies einen Wendepunkt.

Es ist gerade dieser Antisemitismus des gehobenen islamischen Milieus, der den Zulauf zu islamistischen Terrorkommandos garantiert. Da mag sich auch ein Herr Matathier vom Islamismus abgrenzen, so viel er will: Wer antisemitischen Wind sät, erntet djihadistischen Sturm. Wenn sich das Hirngespinnst des angeblich notwendigen Kampfs gegen die Juden erst einmal festgesetzt hat, kann sich Al Qaida al-

lemal als die konsequentere Kraft und als eigentliche Avantgarde der Umma präsentieren.

Die Dramatik dieser Entwicklung wird in Deutschland und Europa kaum erfasst. Wir stehen im Gegenteil vor dem bemerkenswerten Phänomen, dass einerseits der klassische und sich den „Protokollen der Weisen von Zion“ orientierende Antisemitismus eines Le Pen oder eines Abgeordneten Hohmann zwar auf signifikante politische Widersprüche stößt; da wird dann selbst eine Bundestagsresolution bemüht. Exakt derselbe Antisemitismus wird hingegen ignoriert oder toleriert, sobald er sich, wie in den Texten der Hamas, islamisch artikuliert.

Die aktuelle Auseinandersetzung über die Antisemitismus-Studie der Europäischen Union legt diesen Widerspruch bloss: Wir können nur begrüßen, dass eine Behörde der Europäischen Union, das in Wien ansässige „Europäische Zentrum zur Beobachtung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit“ im März letzten Jahres eine Studie über Antisemitismus in den 15 EU-Staaten in Auftrag gab. Als dann aber herauskam, dass die großen muslimischen Gemeinden in Frankreich, Belgien, der Niederlande und Großbritannien mit antisemitischer Hetze aus arabisch-sprachigen Zeitungen und Radiosendern systematisch aufgestachelt werden und infolgedessen „physische Attacken gegen Juden sowie die Schändung und Zerstörung von Synagogen häufig von Muslimen ausgeführt“ wurden, da wurde diese Information unter Verweis auf die „political correctness“ unterdrückt und die Offenlegung der seit 10 Monaten vorliegenden Daten bis zum heutigen Tage untersagt.²

Wie ist diese Doppelmoral gegenüber Antisemitismus zu erklären? Warum stößt der Antisemitismus der Rechtsradikalen in Deutschland und Europa auf Empörung, der Antisemitismus der Islamisten aber nicht?

Die Beamten der EU, die diese Studie einst in Auftrag gaben, begründeten die Unterdrückung der in ihr gesammelten Daten wie folgt:

Argument Nr. 1: „Die Untersuchung sei ungeeignet, da sie die „Islamophobie“ in Europa – in letzter Zeit eines der Schwerpunktthemen des Wiener Zentrums – fördern könne.“³ Offenbar geht diese europäische Behörde also davon aus, dass wer den islamischen Antisemitismus in das Blickfeld rückt, das rassistische Ticket bedient.

Argument Nr. 2: „Auch hielt man den Autoren vor, sich eines zu komplexen Antisemitismus-Begriffs bedient zu haben.“ Hinter dieser et-

was kryptischen Formulierung steckt der Vorwurf der EU-Auftraggeber, dass bestimmte Verhaltensweisen, die die Studie als antisemitisch klassifizierte, als Reaktionen auf die israelische Politik zu interpretieren und somit vom Vorwurf des Antisemitismus freizusprechen seien.

Es lohnt sich, diese beiden durchaus klassischen Argumente, wenn es um die Verharmlosung des islamischen Antisemitismus geht, genauer zu betrachten. Zunächst also zur offenkundig skandalösen These, wonach Rassismus schüre, wer über „Islamischen Antisemitismus“ informiert. Selbstverständlich muss Rassismus, der Menschen aufgrund ihrer Herkunft oder Hautfarbe diskriminiert, bekämpft werden. Die Tolerierung des arabischen und islamischen Antisemitismus ist das Gegenteil davon. Wer Judenhass zum Bestandteil einer „antirassistisch geschützten Zone“ erklärt, anstatt innerhalb muslimischer Gemeinschaften zwischen Antisemiten und Nicht-Antisemiten zu differenzieren, befördert Antisemitismus und Rassismus zugleich. Mit dieser Argumentation wird der universale Kampf gegen Diskriminierung einer kruden „oben - unten“-Dichotomie untergeordnet und der Antisemitismus von Menschen maghribinischer Herkunft als eine Art „Antiimperialismus der dummen Kerls“ ehrbar gemacht. Die Unsinnigkeit einer Warnung vor „Islamophobie“ erweist sich auch an einem anderen Punkt.

Was ist denn heute das wichtigste Kennzeichen des islamischen Antisemitismus? Es ist die antijüdische Weltverschwörungstheorie. Das Musterbeispiel ist die Charta der Hamas, die unter Berufung auf die „Protokolle der Weisen von Zion“ die Juden nicht nur für die Französische und für die Russische Revolution verantwortlich macht, sondern ebenso für den I. Weltkrieg, für den II. Weltkrieg und für die Gründung der Vereinten Nationen, mit deren Hilfe die Juden, wie es in der Charta heißt, „die Welt durch ihre Mittelsmänner zu beherrschen“ suche.⁴

Diese Paranoia der Hamas ist in Wirklichkeit eine Phantasie des Christentums und dem ursprünglichen Islam völlig fremd. Nur in der fabrizierten Christuslegende erscheinen Juden als eine dunkle, tödliche und überaus mächtige Instanz, da sie es gar fertig brachten, Gottes einzigen Sohn zu töten. Diese Legende ist der Ausgangspunkt der christlichen Ängste vor jüdischer Übermacht und Boshaftigkeit, egal ob es um die mittelalterliche Schuldzuweisung für Brunnenvergiftung und Pest oder

um die neuzeitlichen Ängste vor „Kasinokapitalismus“ und „spekulativem Kapital“ geht. Der Islam ist demgegenüber von einer anderen Legende geprägt, einer Legende, der zufolge sich die Juden dem Propheten Mohammed in Medina zwar widersetzten. Hier aber blieb Mohammed als eindeutiger Sieger zurück. Er soll die jüdischen Stämme von Medina besiegt und anschließend vertrieben, verklavt oder getötet haben.

Die Diskriminierungen, die Juden unter muslimischer Herrschaft zu erleiden hatte, waren infolgedessen nicht von Hass, Furcht oder Neid motiviert, sondern von Verachtung und von herablassender Duldung, einer Duldung freilich, die rasch zur Unterdrückung wurde, wenn Juden die diskriminierenden Grenzen zu überschreiten suchten. Ansonsten aber waren Juden im Islam geschützt: Die antijüdischen Pogrome des Okzidents blieben hier unbekannt.

Dies hat sich erst mit Laufe der letzten 80 Jahre geändert. Nun erst wurde ein „Antisemitismus nationalsozialistischer Prägung“, so Bernard Lewis, von Europa in die islamische Welt exportiert.⁵ Nun erst wurden aus den schwächlichen Widersachern Mohammeds die heimlichen Beherrscher der Welt.

Dieses antijüdische Phantasma prägt zum Beispiel den Anti-Amerikanismus der al Qaida. „Wir glauben“, erklärte Osama Bin Laden 1998 über die Clinton-Administration, „dass diese Regierung Israel in Amerika repräsentiert. Schaut euch nur die wichtigsten Ministerien an, und ihr werdet sehen, dass die Juden dort das Sagen haben. Sie benutzen Amerika, um ihre Ambitionen in der Welt und besonders in der islamischen Welt voranzutreiben.“⁶

Und hatte es nicht ganz genauso Dato Seri Mahathir formuliert, als er auf der Gipfelkonferenz aller Islam-Staaten „den Juden“ vorwarf, „mittels ihrer Strohmannen diese Welt zu beherrschen“ und „andere für sich kämpfen und sterben zu lassen“?⁷

Das zweitwichtigste Kennzeichen des islamischen Antisemitismus ist sein antijüdischer Rassismus. Dieser schreibt „den Juden“ natürliche Eigenschaften zu, die unveränderlich seien, und die das jüdische Verhalten für alle Zeiten bestimmten. Zu den wichtigsten Dokumenten dieses Rassismus gehört der in der gesamten islamischen Welt verbreitete Aufsatz „Unser Kampf mit dem Juden“, den Sayyid Qutb, der wichtigste Ideologe des Islamismus, 1950 veröffentlichte. Qutb zufolge seien die Juden „von ihrem ersten Tag an ... die Feinde

der muslimischen Gemeinschaft“ gewesen und hätten ihren Krieg gegen den Islam „in beinahe vierzehn Jahrhunderten nicht für einen einzigen Moment unterbrochen.“⁸

Auch dies hat mit der ursprünglichen Einstellung des Islam nichts zu tun. Zwar standen in dessen Machtbereich die Juden ebenso wie die Christen, die Sklaven und die Frauen stets auf einer minderen Stufe. Im Gegensatz zu den Frauen konnten Juden jedoch ihre Diskriminierung überwinden, indem sie durch bloßen Willensakt zum Islam konvertierten. Dann waren sie, soweit männlich, gleichberechtigte Moslems.

Für Qutb hingegen, der dem Rassenantisemitismus der Europäer aufgeschlossen war, blieb „der Jude“ auch dann ein Feind, wenn er Moslem geworden war. Mehr noch: Qutb war geradezu besessen von der besonderen Gefährlichkeit all derjenigen Moslems, in denen er verkappte jüdische Agenten sah.

Ich hatte vorhin schon einmal Mohammed Tantawi erwähnt, den Leiter der Al-Azhar-Universität, der höchsten religiösen Institution Ägyptens. Auch Tantawi erweist sich in seinem Bestseller „Das Volk Israels im Koran und in der Sunna“ als Rassist, in dem er „den Juden“ unveränderliche natürliche Eigenschaften zuschreibt wie zum Beispiel: das „Brechen von Verträgen und Bündnissen“, die „Gier nach dem Leben und dem Diesseits“, „Selbstsucht“, „übermäßiger Egoismus“ oder „Heuchelei“.⁹

Selbstverständlich hat der islamische Antisemitismus diese aus Europa importierten Bestandteile – den Rassismus und die Weltverschwörungstheorie – mit spezifischen Elementen einer islamistisch inspirierten Koran-Auslegung verknüpft.

So wird in der Feindbildphantasie dieses Antisemitismus der europäische Topos vom jüdischen „Übermensch“ mit dem islamischen Topos vom jüdischen „Untermensch“ verknüpft, etwa wenn Juden in Anlehnung an einschlägige Koranverse als „Schweine“ und „Affen“ verächtlich gemacht werden.

Oder es werden entlang der Kampflinie Jude-versus-Muslim Erinnerungen an die Frühgeschichte des Islam revitalisiert und Mohammeds Tötung und Vertreibung der Juden von Medina im 7. Jahrhundert zum Vorbild genommen, um die Tötung und Vertreibung der heute in Palästina lebenden Juden religiös zu legitimieren. Oder man erklärt Palästina zum islamischen Einflussgebiet (Dar al-Islam), in welchem Juden kein einziges Dorf, geschweige denn einen Staat beherrschen dürften.

„Das Verschwinden Israels ist schon eine im Koran festgestellte Geschichtsnotwendigkeit“, heißt es dann beispielsweise bei der Hamas, die Israels Existenz, in welcher Form auch immer, absolut negiert. Schließlich scheint der Antisemitismus auch dem Diktum des Koran in Sure 5, Vers 82, demzufolge „die Juden unter allen Menschen ... den Gläubigen am meisten Feind seien“, zu seinem Recht zu verhelfen.

Dennoch kann als Resümee dieser Ausführungen festgehalten werden, dass all die islamistischen Wortführer, die scheinbar die radikalste Abgrenzung von der Kultur des Westen propagieren, sich hierbei zugleich einer originär westlichen Denkform, des europäischen Antisemitismus, bedienen. Dieser Antisemitismus hat mit irgendwelchen ethnischen Besonderheiten oder kulturellen Marotten, die unter den Artenschutz einer „political correctness“ zu stellen wären, nicht das Geringste zu tun. Es ist die Ideologie der Nazis, die hier erneut lebendig wird: Wir blicken der Fratze der eigenen Geschichte ins Gesicht. Es ist die bekannte Enthumanisierung der Juden und ihre Dämonisierung zum Menschheitsfeind, die die Islamisten dazu treibt, als „jüdisch“ markierte Menschen unterschiedslos in überfüllten Bussen, Restaurant, Diskotheken, Musicals, Synagogen oder Wolkenkratzer zu töten und jede noch so vage Gelegenheit für eine friedliche Lösung des Nahostkonflikts mit immer neuen Massakern zu torpedieren. Wer hiervor nicht nur seine Augen verschließt, sondern, wie das Europäische Zentrum zur Beobachtung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit, Beweismittel unterdrückt, verleiht der 1969 formulierten Warnung Léon Poliakovs neue Aktualität: „Wer den Antisemitismus in seiner primitiven und elementaren Form nicht anprangert, und zwar gerade deshalb nicht, weil er primitiv und elementar ist, der muss sich die Frage gefallen lassen, ob er nicht dadurch den Antisemiten in aller Welt ein Zeichen heimlichen Einverständnisses gibt.“

Wie steht es um den zweiten Grund, der das Europäische Zentrum dazu bringt, Untersuchungsergebnisse über islamischen Antisemitismus zu unterdrücken? Dieser hat mit der in der EU inzwischen notorisch gewordenen Abneigung gegen Israel zu tun und mit der Überzeugung, dass Israel nicht nur für die meisten Probleme des Nahen Ostens, sondern auch für den Juden Hass der Muslime verantwortlich sei. Die von jungen Muslimen verübten Angriffe auf jüdische Einrichtungen werden

dann als Konsequenz aus der Politik Israels interpretiert, wenn nicht gar legitimiert.

Aber auch in Publikationen, die sich seriös mit dem Antisemitismus in islamischen Gesellschaften befassen, dominiert die Überzeugung, dass dieser eine direkte Folge des arabisch-israelischen Konflikts um Palästina sei. „Vor allem anderen“, heißt es prototypisch in einem Anfang dieses Jahres erschienenen Aufsatz, „bezieht sich der arabische im Unterschied zum europäischen Antisemitismus ‚immerhin‘ auf eine tatsächliche Problematik, nämlich die Marginalisierung der Palästinenser. So stellt sich die Frage, in welchem Ausmaß es den arabischen Antisemitismus ohne den Nahostkonflikt mit seinen militärischen Niederlagen etc. heute überhaupt gäbe.“¹⁰ Noch apodiktischer drückte es kürzlich der Islamwissenschaftler Navid Kermani aus: „Ohne den Nahost-Konflikt gäbe es den islamistischen Antisemitismus in dieser Form gar nicht.“¹¹

Diese Kausal-Behauptung ist nicht nur außerordentlich weit verbreitet. Sie trägt nach meinem Eindruck auch dazu bei, dass gegenwärtig die Kritik am islamischen Antisemitismus, auch in jüdischen Gemeinden, durch Verunsicherung und Zurückhaltung gekennzeichnet ist. Wir stehen in der Tat vor einer historisch neuen Situation. Als die Protokolle der „Weisen von Zion“ Hitlers Antisemitismus formten, hatte es ein hochbewaffnetes Israel bekanntlich noch nicht gegeben. Und wer wollte bestreiten, dass zwischen den Entwicklungen des Nahostkonflikts und der Mobilisierung der Antisemiten, ob in Frankreich oder der arabischen Welt, ein Zusammenhang besteht?

Ich halte dennoch die Trennung zwischen einem wahnhaften Antisemitismus der Nazis und einem sich „immerhin“ auf reale Probleme beziehenden Antisemitismus der Araber für falsch und auch für gefährlich, weil sie Israel und die Zionisten für die Entstehung des Antisemitismus wesentlich verantwortlich macht. Da liegt dann der Gedanke, die Gründung Israels wieder rückgängig zu machen, da angeblich nur so der Antisemitismus zu beseitigen sei, nicht mehr allzu weit.

In Wirklichkeit, dies haben die Erkenntnisse der Antisemitismusforschung bewiesen, hat Antisemitismus mit realem jüdischen Verhalten nichts zu tun. Dies gilt ebenso für Sharon. Auch die verkehrteste Politik einer israelischen Regierung kann zwar die Wut auf diese Regierung steigern. Niemals aber verschafft sie der antisemitischen Gewissheit, dass Washington in Wirklichkeit von Jerusalem aus regiert werde, Plausibilität.

Wenn „die Dämonisierung des Juden in modernen arabischen Gesellschaften weitergeht, als es in der westlichen Literatur jemals der Fall war, abgesehen von Deutschland während der Nazi-Herrschaft“, wie der Doyen der angelsächsischen Islamforschung, Bernard Lewis, zutreffend konstatiert, liegen offenbar andere Gründe vor. Zumal Lewis dieses Urteil nicht im Sommer 2002, sondern im Jahr 1986 formulierte; ein Jahr, bevor die I. Intifada begann!¹² Wer sich diese dämonisierende Wahnvorstellung aber zu eigen gemacht hat, wird sein antijüdisches Feindbild in allem, was eine israelische Regierung tut oder lässt, bestätigt finden.

Wer „die Ausbreitung des Antisemitismus in der arabisch-islamischen Welt“ als eine „unmittelbare Folgeerscheinung des Palästina-konflikts“ interpretiert,¹³ liegt aber auch historisch verkehrt.

Schon im Jahre 1894 - die zionistische Bewegung war zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht gegründet - erschien die erste arabische Übersetzung der antisemitischen Schrift „Der Talmud-Jude“ von Eugen Dühring, die das Konzept einer „Bedrohung durch Juden“ popularisierte und die als der Anfangspunkt des modernen arabischen Antisemitismus gelten kann.¹⁴

1920 wurde erstmals eine arabische Übersetzung der Protokolle der Weisen von Zion veröffentlicht. Ein Jahr darauf, am 14. März 1921, wurde der damalige britische Kolonialminister Winston Churchill anlässlich seines Besuchs in Jerusalem mit einem ersten „Memorandum der Palästinenser“ konfrontiert. Dieses Memorandum ist weithin unbekannt und doch von größter Relevanz. Es handelt sich um eine frühe Stellungnahme des Palestinian Arab Congress unter der Leitung von Musa Kasim Pasha el-Husseini, ein Verwandter des späteren Mufti von Jerusalem. Erst zwei Jahre später trat das britische Mandat über Palästina in Kraft. Ich zitiere aus diesem Memorandum:

„Juden haben zu den aktivsten Befürwortern der Zerstörung in vielen Ländern gehört, und zwar besonders dort, wo sie durch ihre einflussreichen Positionen in der Lage waren, Schaden anzurichten. Es ist wohl bekannt, dass die Desintegration von Russland vollständig oder zu einem großen Teil von den Juden bewerkstelligt worden ist. In einem großen Maße sind sie auch für die Niederlage von Deutschland und Österreich verantwortlich zu machen. Solange der Stern der Zentralmächte im Aufwind war, umschmeichelten die Juden sie. Doch in dem Moment, in

dem sich die Waagschale zugunsten der Alliierten neigte, zogen Juden ihre Unterstützung für Deutschland zurück. (...) Der Jude ist ein Jude überall in der Welt. Er häuft den Reichtum eines Landes in seinen Händen an. (...) Er unterstützt Kriege wann immer das Eigeninteresse es nahe legt und benutzt so die Armeen der Nationen, die tun sollen, was ihm beliebt.“¹⁵

Churchill wurde also nicht mit konkreten Beschwerden über zionistische Siedler konfrontiert, sondern mit einem antisemitischen Vortrag, wie ihn zu diesem Zeitpunkt der Nazi-Ideologe Alfred Rosenberg nicht besser hätte halten können. Ganz im Geiste dieser rabiat antisemitischen Position wurden im April 1920 das jüdische Viertel von Jerusalem unter der Führung des späteren Mufti von Jerusalem, Amin el-Husseini, angegriffen und fünf Juden, die mit dem Zionismus nichts zu tun hatten, getötet und 230 Menschen zum Teil schwer verletzt. Im Mai 1921 - sechs Wochen nach Übergabe des Memorandums - wurde das jüdische Viertel von Jaffa demoliert. 43 Juden und 14 Araber starben; 134 Juden und 49 Araber wurden verletzt. 1929 schließlich fand das Massaker in den jüdischen Vierteln von Hebron und Safed statt. Auch hier wurden vorrangig nicht Zionisten, sondern Angehörige des alten Yishuv attackiert, die unbewaffnet waren. 133 von ihnen wurden erschlagen. „Oh Araber“, hieß es in dem 1929 in Jerusalem verteilten Flugblatt, „Vergesst nicht, dass der Jude euer schlimmster Feind ist und von jeher der Feind eurer Vorfahren war“, während der Mufti zur Rechtfertigung auf die „Protokolle der Weisen von Zion“ verwies.¹⁶ An dieser Wahrheit geht kein Weg vorbei: Das antisemitische Manifest und seine Umsetzung im Pogrom - alles das, was uns heute am Programm der Hamas überrascht und erschreckt - war 20 Jahre vor der Gründung Israels in Palästina schon präsent.

Dies sollte Folgen haben für unseren Blick auf den Konflikt. Gängig ist die These, die Nahost-Krise habe den islamischen Antisemitismus ursächlich hervorgebracht. In Wirklichkeit hat dieser Antisemitismus ursächlich die Zuspitzungen dieser Krise bewirkt.

Niemand, mit der Ausnahme von Yassir Arafat, trägt an dem unbestreitbaren Elend der palästinensischen Araber eine größere Verantwortung, als jener Amin-el Husseini, der bis zu seinem Tode 1974 nicht nur einflussreich, sondern auch seinen antisemitischen Idealen stets verbunden geblieben ist.

Als den Palästinensern 1937 erstmals ein palästinensischer Staat neben einem jüdi-

schen angeboten wurde, stimmten nicht nur die Zionisten, sondern auch der gemäßigte Flügel der Palästinenser, angeführt vom Clan der Nashashibis, diesem Angebot zu. Er scheiterte allein am Veto Amin el-Husseinis. Sein Antizionismus war stets antisemitisch motiviert und die Vereitelung jedweder jüdischen Staatlichkeit sein Lebensziel.

Niemand schürte bei den Arabern Palästinas erfolgreicher die muslimisch-jüdische Konfrontation, als jener Mufti, der als Präsident des Muslimischen Oberrats nicht nur die Zentralfigur des palästinensischen Nationalismus, sondern auch höchste religiöse Autorität war. Seine stärkste Bastion war die Moschee, von der aus er den unerbittlichen Kampf gegen die Juden zur obersten Pflicht aller Gläubigen erhob. Wer sich seinen antijüdischen Vorgaben nicht beugte, wurde in den Freitagsgebeten namentlich denunziert und bedroht. Stolz schilderte el-Husseini darüber hinaus in einem Brief an Adolf Hitler, wie er in unermüdlicher Anstrengung dafür gesorgt habe, dass „die Palästina-Frage alle arabischen Länder in gemeinsamen Hass gegen die Engländer und Juden vereinigt.“¹⁷ Nirgendwo aber trieb dieser Hass auf die Juden mehr Menschen auf die Straße, als in Ägypten, wo die Muslimbruderschaft, jene Gründungsorganisation des Islamismus, aus der später nicht nur die Hamas, sondern auch al Qaida hervorgegangen ist, dazu aufriefen, die Angehörigen des Nashashibi-Clans im Namen Allahs zu töten und alles taten, um den Mufti zu unterstützen.

1947 wurde anlässlich des UN-Teilungsplans für Palästina die zweite große Chance einer Einigung vereitelt. Mit größter Vehemenz sorgte der Mufti im arabischen Lager für die Ablehnung des UN-Beschlusses um stattdessen den Krieg gegen den beschlossenen jüdischen Staat vorzubereiten. Der skandalöse Umstand, dass der in Europa zuvor noch als Nazi-Kriegsverbrecher gesuchte el-Husseini erneut als Sprecher aller Palästinenser reüssieren konnte, erhielt so historisches Gewicht. Amin el-Husseini war der Pate und Finanzier der 1959 gegründeten Fatah und setzte 1968 Jassir Arafat inoffiziell als seinen Nachfolger ein: „Amin el-Husseini hatte den Eindruck, dass Arafat der richtige Führer für die palästinensische Nation war“, berichtete später der Schwiegersohn el Husseinis: „Er fand, er sei fähig, die Verantwortung zu tragen.“¹⁸

Auch wer der israelischen Politik Fehler und Menschenrechtsverletzungen ankreidet, kommt doch nicht um die Erkenntnis herum, dass die zionistische Bewegung und der Staat

Israel von Anfang an einer Bewegung gegenüberstanden, die sich nicht von Rationalitätskalkülen, sondern von einer auf Elimination setzenden Vernichtungswut gegen Juden leiten ließ. Während der kaum minder hässliche jüdische Fundamentalismus in Israel immer in der Minderheit blieb, war der islamistische Fundamentalismus in der palästinensischen Nationalbewegung in den maßgeblichen Jahrzehnten dominant. An dieses antisemitische Erbe, das sich 1921 erstmals offen zu erkennen gab, knüpfen heute die Hamas und deren Sympathisanten in allen Teilen der islamischen Welt, also auch in Europa, an.

Was ist das Resümee dieses kleinen historischen Exkurses? Es sollte endlich ein Ende mit jener verharmlosenden Betrachtungsweise gemacht werden, die den islamischen Antisemitismus auf die israelische Regierungspolitik zurückzuführen sucht. **Wer sich der naiven Hoffnung hingibt, dass es lediglich einiger politischer Konzessionen Israels bedürfte, um die Judenhasser zu stoppen, hat das Wesen dieses Antisemitismus vollständig verkannt.** Für die Antisemiten in Europa, die mit jeder Verschärfung der Nahostkrise neue Munition erhalten, ist die konkrete Politik Sharons in erster Linie Agitationsstoff und Verkleidung. Doch diese Verkleidung ist fadenscheinig. Man muss nur ein bisschen daran reiben und schon lügen „Die Protokolle der Weisen von Zion“, die die Charta der Hamas so stolz und so zustimmend präsentiert, darunter hervor.

Wenn es aber nicht der Streit um Land gewesen ist, der dem Antisemitismus in Palästina sein Fundament verschaffte, was war es dann?

Selbstverständlich hängt die Antwort auf diese Frage mit Palästina und den Zionisten zusammen. Der Antisemitismus hat sich jedoch nicht an dem entzündet, was Zionisten tun, sondern an dem, was Zionisten sind.

Antisemitische Ideologen haben von Anfang an die Juden mit den bedrohlichen Aspekten der modernen kapitalistischen Welt in Eins gesetzt. Für diesen ideologischen Zweck bog man sich in Europa die Wirklichkeit zurecht. In Palästina hingegen vollzogen sich die Anfänge der Moderne auf eine andere Art als anderswo. Hier verkörperten die einwandernden Zionisten tatsächlich Kapitalismus und Modernität. Als am Anfang des 20. Jahrhunderts viele russische Juden nach der Revolution von 1905 in das damalige Palästina zogen, war die dortige arabische Gesellschaft überwiegend in vor-moderne Zustände eingebunden. Also: unmittelbare Herrschaft der Patriarchats und

Unterjochung der muslimischen Frau, striktes Loyalitätsgebot gegenüber dem eigenen Familienclan, gnadenlose Herrschaft der Religion. Die russisch-jüdischen Einwanderer hingegen pflegten einen vollkommen anderen Lebensstil. In Palästina personifizierten sie das subversive Potential der Moderne wie zum Beispiel: Säkularität, individuelles Streben nach Glück, unabhängiges Denken in Maßstäben der Vernunft, Gleichstellung der Frau. Ich glaube, nirgendwo war der Zusammenprall zwischen alter Tradition und neuer Kultur drastischer als hier.

„Das Kino, das Theater und einige schamlose Zeitungen“, beschwerte sich 1935 der Mufti von Jerusalem, „kommen wie Nattern in unsere Häuser und Höfe, wo sie die Moral töten und die Grundlagen der Gemeinschaft zerstören. ... Die jüdischen Mädchen, die in kurzen Hosen herumlaufen, demoralisieren unsere Jugend durch ihre bloße Anwesenheit. ... Dies ist unserer Tradition fremd. Und es ist gefährlich, die ‚andere Welt‘ so radikal und beinahe revolutionär vor die Augen unserer Jugend zu bringen.“¹⁹

Oberflächlich betrachtet drehte sich der Konflikt zwischen Zionismus und Anti-Zionismus in erster Linie stets nur um den Besitz von Land. In Wirklichkeit verbarg sich dahinter stets ein sehr viel weitergehender Konflikt: Der Streit nämlich um die Frage des Umgangs mit der Moderne.

Damals gab es durchaus nicht wenige muslimische Araber, die dem durch die Zionisten bewirkten Modernisierungsschub positiv gegenüberstanden.

„Die Zionisten sind für dieses Land [Palästina] notwendig“, schrieb 1913 beispielsweise der Herausgeber der ägyptischen Zeitung al-Ahram. „Das Geld, das sie bringen werden, ihre Intelligenz und der Fleiß, der sie charakterisiert, werden ohne Zweifel dazu beitragen, das Land wieder zu beleben.“²⁰

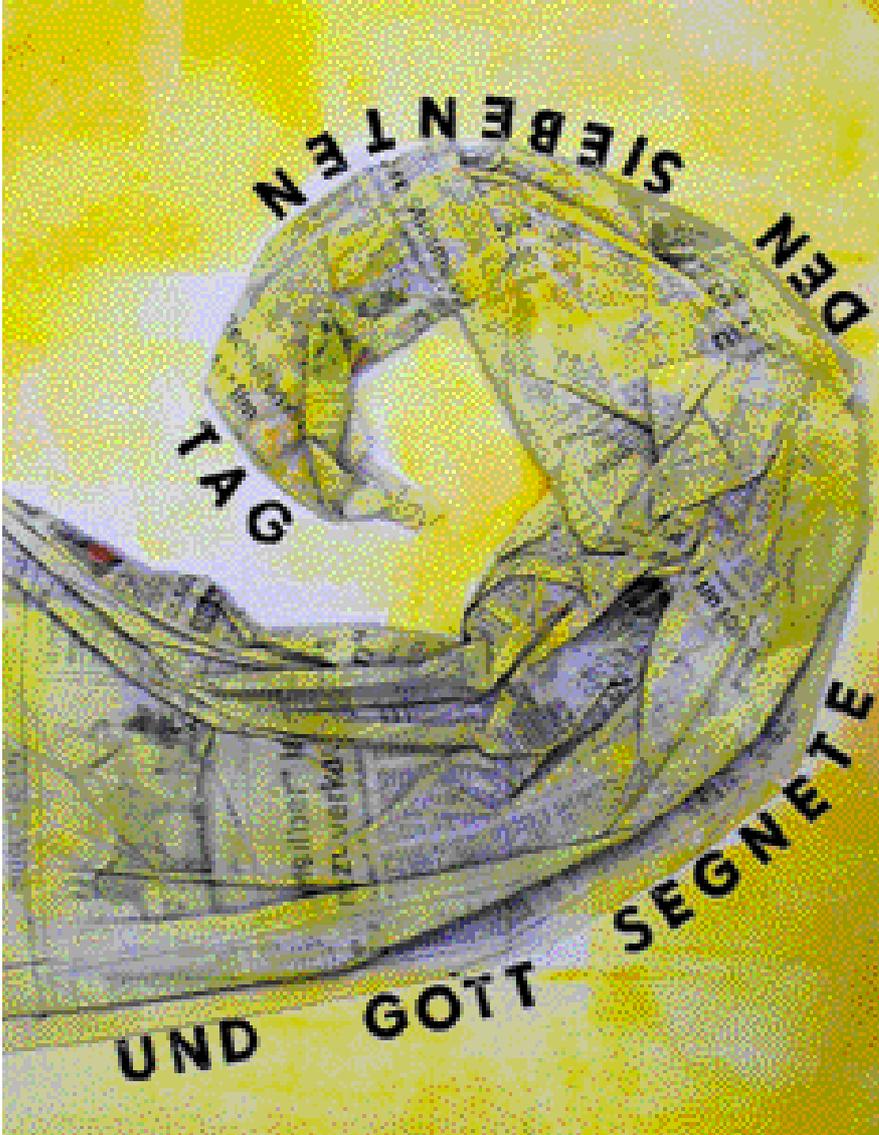
In den 20er Jahren gingen prominente Politiker in Ägypten zum Beispiel davon aus, „dass der Fortschritt des Zionismus dazu beitragen könnte, die Entwicklung einer neuen östlichen Zivilisation sicherzustellen“, wie Frederick Kisch, der damalige Vorsitzende der Zionistischen Exekutive nach einem Besuch in Kairo in seinem Tagebuch notierte. In Palästina waren es besonders die Mitglieder des bereits erwähnten Nashashibi-Clans wie auch ein Teil der christlichen Araber, die zu dieser Haltung tendierten. Doch die reaktionäre Gegenströmung des Mufti, der mit seiner islamistischen Orientierung jene Elemente der Moderne zurückzudrängen suchte, triumphierte.

Es ist bemerkenswert, wie Giselher Wirsing, ein führender Nazi-Journalist und Bewunderer des Mufti, die Situation in Palästina, dass er 1937 und 1939 im Auftrag der SS besucht hatte, darstellte. Wirsing unterschied die drei wichtigsten politischen Strömungen in Palästina: a. die Zionisten, b. die orthodoxen Islam-Anhänger unter der Führung des Mufti und c. die liberalen Muslims der Nashashibis nach ihrer jeweiligen Stellung zur Moderne. „In Palästina verkörpert sich kapitalistische Denk- und Lebensform (mit ihrer marxistischen Entsprechung) allein im Judentum.“ Eine vollständig andere Rolle spielte der Islam, beobachtete Wirsing, „wo die Ideen des Westens die Substanz der überkommenen Lebensform noch nicht zu erschüttern vermochten. ... In Palästina ist durch die Tatsache, dass ... der Mufti, gleichzeitig nationalarabischer Führer wurde, der Einbruch liberalistischer Ideen überhaupt kaum erfolgt.“ Den Nashashibis wies Wirsing eine Mittler-Funktion zu: „Wie es scheint, wäre (für den Einbruch liberalistischer Ideen) allenfalls die Familie der Nashashibi ... geeigneter gewesen, weshalb sie auch ... von England besondere Förderung erfuhr.“²¹

Mit Hilfe von Nazi-Geldern und Nazi-Waffen wurde jedoch im Laufe der sogenannten „Arabischen Revolte“ von 1936 bis 1939, die den Wendepunkt in der Geschichte Palästinas markiert, die Fraktion der Nashashibis vom Clan des Mufti besiegt. Wer von den Truppen des Mufti nicht getötet wurde, wanderte aus. Dieser Ausgang der „Revolte“ (in Wirklichkeit war es seit 1937 eher ein Bürgerkrieg) hat sich für die gesamte arabische Welt als eine Katastrophe erwiesen. Einerseits wurde seither der Hass auf Juden beständig geschürt, weil sie das Gefahrenmoment einer drohenden Modernisierung verkörperten. Andererseits wurde der Widerstand gegen jene Modernität nicht zuletzt auch deshalb vervielfacht, weil diese als eine jüdische Erscheinung angeprangert wurde.

Diese antisemitische Verdrehung der Tatsachen hat sich seither in der gesamten arabischen Welt verbreitet und deren Entwicklungspotentiale bis zum heutigen Tage gehemmt. Dieser Zusammenhang zwischen Juden und Moderne bzw. zwischen Antisemitismus und Anti-Moderne macht die große Attraktivität der Protokolle der Weisen von Zion in der arabischen und islamischen Welt plausibel.

Inhaltlich richten sich die Protokolle in erster Linie gegen den Einfluss des Liberalismus, indem sie diesen zu einem heimlichen und



Du sollst den Feiertag heiligen

mächtigen Werkzeug der Juden erklären. Um den Kampf gegen die Freiheit des Individuums besser vorantreiben zu können, wird eben diese Freiheit mit jüdischer Konspiration in eine Verbindung gebracht. Es erscheint mir durchaus folgerichtig, dass ein Buch, das am Ende des 19. Jahrhunderts von Agenten des russischen Zaren fabriziert wurde, um den Zarismus zu retten, heute von den königlichen Nachfolgern Ibn Sauds verbreitet wird, um den arabischen Feudalismus zu retten.

Warum hat der Brief von Osama bin Laden an das amerikanische Volk von Oktober 2002 den USA vorgeworfen, „die schlimmste Zivilisation zu sein, die die Menschheit je gesehen hat“? Osama bin Laden selbst gab die Antwort: „Weil ihr die Nation seid, die, anstatt mithilfe von Allahs Sharia und seinen Gesetzen zu regieren, die Wahl getroffen habt, eure eigenen Gesetze nach eurem Willen und nach euren Bedürfnissen zu schaffen.“

Dies zeigt, dass das Kernmotiv jedes islamistischen Anschlags und jeder islamistischer Agitation im Vorwurf der Häresie, der Gottlosigkeit, besteht, die dann herrsche, wenn Menschen ihre politischen und persönlichen Geschicke selbst bestimmen.

Um aber diesen Kampf gegen die Freiheit des Individuums besser vorantreiben zu können, wird eben diese Freiheit mit einer jüdischen Konspiration in einer Verbindung gebracht. Ich zitiere weiter aus Osama bin Ladens „Brief an das amerikanische Volk“: „Die Juden beherrschen eure Wirtschaft. Daraus folgt, dass die Juden in all ihren unterschiedlichen Formen und Verkleidungen die Macht über eure Medien gewonnen haben und nun alle Aspekte eures Lebens beherrschen. Sie machen euch zu ihren Dienern und verfolgen ihre Ziele auf eure Kosten.“

Doch auch die Instrumente, mit denen angeblich Juden diese hinterlistige Politik verfolgen, werden in diesem Brief Osama bin Ladens benannt: „die unmoralischen Akte der Unzucht, der Homosexualität, der Rauschmittel, der Glücksspiele und des Zinshandels.“²²

Für unsere Ohren klingen solche Tiraden vollständig verrückt. Für Islamisten aber ergibt sich genau hieraus jene wahnwitzige Reinigungs- und Erlösungsmission, die den Antisemitismus der Islamisten zu einem eliminatorischen macht und den Hass auf Juden größer werden lässt, als die Furcht vor dem eigenen Tod.

Damit aber erweist sich der islamische Antisemitismus ebenso wie der Antisemitismus der Nazis als das Schlüsselement einer regressiven Revolution. Es geht bei den antise-

mitischen Attacken nicht um Israel oder das Verhalten von Sharon, wie man vielleicht im Europäischen Zentrum gegen Rassismus unterstellt. Es geht um die Abschaffung von Aufklärung, Vernunft und individueller Freiheit zugunsten eines regressiven und totalitären Sharia-Regimes.

Islamistische Selbstmordanschläge wie die vom 11. September sind keine Verzweiflungstaten, sondern die Fortsetzung islamistischer Politik mit anderen Mitteln. Das Nahziel ist der Rückzug der USA aus der arabischen Welt, um Israel auslöschen und die panarabische Scharia-Diktatur durchsetzen zu können. Das Fernziel ist der Sieg eines islamistischen Islams überall in der Welt. Von Nazis gefeiert und von Globalisierungsgegnern unterstützt kanalisieren die Islamisten die Unzufriedenheit mit Zuständen, die aus der Totalität des Kapitalismus resultieren, auf das „amerikanisch beherrschte“ Israel und die „von Juden dominierten“ USA. Die islamistische Bewegung, die ihre künftigen Kader auch in französischen Banlieues rekrutiert, hat mit halbkriminellen Jugendbanden wenig gemein: „Hitlers islamistische Erben“, um Jehuda Bauer zu zitieren, verfügen über unerschöpfliche Finanzmittel, global organisierte Netzwerke und eine kohärente Ideologie. Sie haben den emanzipatorischen Antikolonialismus durch einen eliminatorischen Antisemitismus ersetzt, der die Welt ein weiteres Mal durch Vernichtung alles „Jüdischen“ erretten will.

In Deutschland und in Europa will man dies offenkundig nicht sehen. Der bisher größte Erfolg des islamischen Antisemitismus liegt darin, dass ihn die Öffentlichkeit bis heute banalisiert oder gar entschuldigend in Schutz genommen hat. Wenn deutsche Medien und Politiker heute mit dem Zeigefinger auf das Europäische Zentrum zur Beobachtung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit zeigen, dann weisen die übrigen drei Finger ihrer Hand allerdings auf sie selbst zurück. Warum liegt bis heute von der Charta der Hamas nicht eine einzige vollständige deutsche Übersetzung vor? Warum hat der darin enthaltene Vernichtungsantisemitismus in all den Aufsätzen und Diskussionen über die Motive der Selbstmordattentate gegen Israelis bis heute nicht die geringste Rolle gespielt? Warum hat Bundeskanzler Gerhard Schröder in seiner Rede zur Eröffnung des Gipfelkonferenz arabischer Medien am 7. Oktober diesen Jahres in Dubai, das was die meisten dieser Medien kennzeichnet, Judenhass und Holocaust-Leugnung, nicht mit einer Silbe erwähnt? Warum verzichteten

die Bundesregierung und deutsche Medien auf jede öffentliche Kritik, als die Regierung des Iran die Akkreditierung eines neuen britischen Botschafters mit der einzigen Begründung ablehnte, dass dieser Jude sei?

Lassen Sie mich meine Ausführungen mit der Warnung eines Moslems, des Islamwissenschaftlers Bassam Tibi beenden: „Zu Recht wurde kürzlich in der Jüdischen Allgemeinen beklagt, dass man in Deutschland von der ‚antisemitischen Dimension des 11. Septembers wenig sehen und gar nichts wissen‘ wolle“, schrieb er im Februar dieses Jahres in der ZEIT. „Doch erst (dann,) wenn die deutsche Öffentlichkeit dieser Bedrohung in angemessener Weise entgegentritt, wird man davon sprechen können, dass sie die Lehren der deutschen Vergangenheit wirklich verstanden hat.“

Vortrag aus Anlass der Konferenz „Ewiger Judenhass?“ der Zentralen Wohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland und des Bundesfamilienministeriums am 1. Dezember 2003 in Frankfurt/Main

Dr. Matthias Küntzel, geboren 1955, 1984 Staatsexamen der Universität Hamburg für die Fächer Politische Wissenschaft, Metalltechnik und Berufspädagogik. 1984-1988 Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Bundestagsfraktion „Die Grünen“. 1991 Promotion im Fachbereich Internationale Beziehungen der Universität Hamburg, Politiklehrer, zahlreiche Buch- und Zeitschriftenbeiträge zur deutschen Vergangenheits- und Außenpolitik, sowie über Antisemitismus und den Nahostkonflikt. Neuere Beiträge sind unter www.matthiaskuentzel.de veröffentlicht.

¹ Galloping anti-Semitism, in: Washington Post, November 16, 2002.

² Vgl. Ulrich W. Sahn, Bürgerkriegsgefahr in der EU (Jerusalem, den 25. November 2003)

³ Joseph Croitoru, Unter Verschluss, Wien gegen Berlin: Streit um eine EU-Studie zum Antisemitismus, in: FAZ, 27. November 2003.

⁴ Siehe: www.palestinecenter.org/cpap/documents/charter.html

⁵ Bernard Lewis, „Treibt sie ins Meer!“. Die Geschichte des Antisemitismus, Frankfurt/M. 1987, S. 294.

⁶ Osama bin Laden Frontline interview (May 1998), siehe www.ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Ladin.htm

⁷ Vgl. M. Küntzel, Wer Antisemitismus sät, wird Dschihad ernten, in: Frankfurter Rundschau, 21. November 2003, S. 9.

⁸ Siehe M. Küntzel, Sprache der Vernichtung, in: Jungle World, 27. November 2002.

⁹ Meine Aussagen über Tantawi stützen sich auf die diesbezügliche Analyse von Wolfgang Driesch, Islam, Judentum und Israel, Mitteilungen Band 66/2003 des Deutschen Orient-Instituts Hamburg, Hamburg 2003, S. 56-62, S. 73-82, S. 88-93. Der wichtigste Unterschied zwischen dem antijüdischen Rassismus der Islamisten und dem Rassismus der Nationalsozialisten liegt in seiner jeweiligen Selbstbildphantasie. Der völkische und biologische Rassismus der Nazis ist bei den Islamisten durch religiösen Überlegenheitswahn ersetzt.

¹⁰ Jochen Müller, Wessen Geistes Kind? Arabischer Nationalismus, Islamismus und Antisemitismus im Mittleren Osten, in: kommune, Heft 2/3, 2003.

¹¹ „Der islamische Antijudaismus ist neu - und gefährlich“, sagt Herr Kermani, in: taz, 26. November 2003.

¹² Bernard Lewis, Treibt sie ins Meer. Die Geschichte des Antisemitismus, Frankfurt/M. 1987, S. 243. (Originalausgabe: New York, 1986)

¹³ Vgl. Michael Kiefer, Antisemitismus in islamischen Gesellschaften, Düsseldorf 2002, S. 122.

¹⁴ The Development of Arab Anti-Semitism. An interview with Meir Litvak, in: Jerusalem Center for Public Affairs, Post-Holocaust and Anti-Semitism No.5, February 2, 2003, p.2.

Siehe hierzu auch: Bassam Tibi, Der importierte Hass, in: DIE ZEIT, 6. Februar 2003.

¹⁵ Das Memorandum ist dokumentiert in: Martin Gilbert, Winston S. Churchill, Vol. IV, Companion Part 2 (Documents July 1919-March 1921), S. 1386ff., London 1977.

¹⁶ Gudrun Krämer, Geschichte Palästinas, München 2002, S. 246ff, S. 259, S. 272f.

¹⁷ Gerhard Höpp (Hg.), Die Mufti-Papiere. Briefe, Memoranden, Reden und Aufrufe Amin al-Husainis aus dem Exil, 1940-1945, Berlin 2001, S. 21.

¹⁸ J. und J. Wallach, Jassir Arafat, München 1994, S. 128, S. 110.

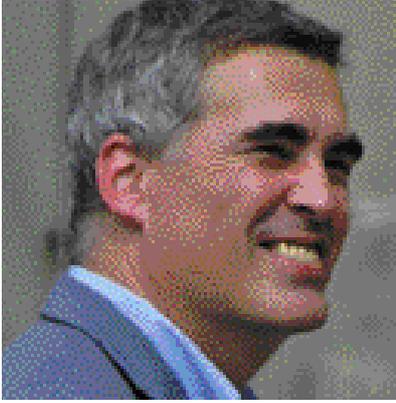
¹⁹ Uri M. Kupferschmidt, The Supreme Muslim Council. Islam under the British Mandate for Palestine, E. J. Brill, Leiden 1987, S. 250ff.

²⁰ Stefan Wild, Zum Selbstverständnis palästinensisch-arabischer Nationalität, in: Helmut Mejcher, Die Palästina-Frage 1917-1948, Paderborn 1993, S. 79.

²¹ Giselher Wirsing, „Engländer Juden Araber in Palästina“, Jena 1939, zit. nach der 5. Auflage von 1942, S.132 und S.136.

²² Der Brief ist dokumentiert in: Observer, November 24, 2002.

ARBEITSGEMEINSCHAFT Kirche und Judentum IN THÜRINGEN



RICKLEF MÜNNICH

Das christlich-jüdische Gespräch wird von einer Minderheit geführt. Das war in der DDR so und das gilt im Jahre 2005 nicht minder. Auch in Thüringen vermag keine große Zahl der Engagierten zu beeindrucken, aber vielleicht die geduldige Treue Einzelner aus mehreren Kirchen und der Jüdischen Gemeinde, die seit nun bald zwei Jahrzehnten den Dialog suchen und Verbundenheit üben.

Über die Jahrhunderte hinweg wurde über „die Juden“ gesprochen und geurteilt, ohne sie zu kennen. Dies gilt insbesondere auch für die christlichen Kirchen, teilweise bis in die Gegenwart hinein. Der langjährige Vorsitzende der jüdischen Gemeinde Erfurt in der Zeit der DDR, Raphael Scharf-Katz, betonte stets aufs Neue: „Unwissenheit erzeugt Misstrauen, Misstrauen erzeugt Hass, Hass aber erzeugt Gewalttat.“

Die Arbeitsgemeinschaft Kirche und Judentum in Thüringen stellt deshalb den Versuch dar, mit Jüdinnen und Juden ins Gespräch zu kommen sowie gemeinsam mit ihnen zur Vergangenheit und zu aktuellen Fragestellungen Stellung zu beziehen. Die Jüdische Landesgemeinde Thüringen, die katholische Kirche, die beiden großen evangelischen Landeskirchen im Thüringer Raum sowie Baptisten arbeiten in ihrem Leitungskreis mit. Sie ist aber ebenso offen für nicht kirchlich gebundene Menschen.

Die Entstehung der Arbeitsgemeinschaft

Am 31. August 1952 wurde die einzige in der DDR erbaute Synagoge, die „neue“ Synagoge am Erfurter Juri-Gagarin-Ring, eingeweiht. Es waren einzelne Christen - vom ersten Vorsitzenden der jüdischen Gemeinde, Herbert Ringer, einmal „die lieben Freunde unserer Gemeinde“ genannt -, die immer wieder regelmäßig am Gottesdienst im Synagogenneubau teilnahmen.

Im Jahr 1978, zum vierzigsten Jahrestag des Novemberpogroms von 1938 organisierten Kirchengemeinden erstmals Gedenkveranstaltungen, so auch in Erfurt. „Juden kamen bis dahin bei den großen Antifaschismus-Veranstaltungen kaum oder gar nicht vor“, erinnert sich Ilse Neumeister, „Urgestein“ in der Arbeitsgemeinschaft. „Später sprach Raphael Scharf-Katz - Erfurter Bürger schon vor dem Kriege; der letzte, der als Jude Abitur machen durfte - immer das Kaddisch. Und zum Minjan zählte er stets alle Männer. Obwohl er

manchmal der einzige Jude unter uns war.“ Als früher „Geburtshelfer“ für die Thüringer Arbeitsgemeinschaft ist der Leipziger Pfarrer Siegfried Theodor Arndt zu nennen. An seinen christlich-jüdischen Jahrestagungen nahmen stets Gäste aus dem Thüringer Raum teil. Ihnen gegenüber brachte Arndt seine Verwunderung zum Ausdruck, dass vom Eisenacher Bischofssitz her keinerlei offizielles Echo kam. Das Lutherjahr 1983 bot willkommenen Anlass, sich mit der Persönlichkeit des Reformators zu beschäftigen. Ein besonderer Aspekt war dabei Luthers zwiespältiges Verhalten den Juden gegenüber. Inzwischen war man im Thüringer Land an den unterschiedlichsten Orten auf „Spurensuche“ gegangen. Material über jüdische Einwohner vor 1938 wurde von ganz verschiedenen Autoren gesammelt, gesichtet und veröffentlicht. In dieser Zeit kam es zu gelegentlichen Treffen Gleichgesinnter in den Räumen des evangelischen Jungmännerwerkes in Erfurt, bei dem Ilse Neumeister tätig war. Damit wurde das Fundament für die „Arbeitsgemeinschaft Kirche und Judentum in Thüringen“ gelegt.

Besonders erwähnt werden muss unbedingt Carsten Liesenberg aus Mühlhausen. Beginnend schon in der Schulzeit und in jahrelanger Arbeit sowie ebenso beharrlichem wie geduldigem Engagement erreichte er es schließlich in der Nachwendezeit, dass die Mühlhäuser Synagoge saniert und wieder geweiht werden konnte. Um die Arbeitsgemeinschaft hat er die größten Verdienste. Er war ihr Vorsitzender seit Mitte der 90er Jahre bis zu seinem beruflichen Wegzug vor zwei Jahren. Im Dezember 1986 gab es ein wichtiges Ereignis, wie sich nicht nur Pastor Lucian Jacobi, ebenfalls einer der „ersten Zeugen“, erinnert: „Prof. Schalom Ben Chorin und Frau kamen aus Jerusalem zu Besuch nach Eisenach, dem Geburtsort seiner Frau Erika, geborene Fackenheim. Es war ihr erster Besuch nach der Vertreibung durch das NS-Regime. Dabei hielt Ben Chorin Vorträge, die den christlich-jüdi-

schen Dialog voranbringen sollten und aus denen sogar ein Buch entstand. Es war die mutige Tat von Gisela Müller, später ebenfalls Mitglied im Leitungskreis, dass der Band ‚Von Antlitz zu Antlitz‘ 1989 in der EVA erscheinen konnte.“ Wiederum aus der Arbeitsgemeinschaft kam dann die vom Thüringer Kultusministerium unterstützte Initiative, die Reden Schalom Ben Chorins im Jahr 2000 im Weimarer Wartburgverlag unter dem Titel „Von Angesicht zu Angesicht“ in zweiter Auflage herauszugeben.

Die ‚Schirmherrschaft‘ für dieses Eisenacher Vortrags- und Besuchsunternehmen des Ehepaares Ben Chorin hatte Dr. Friedrich Büchner vom Landeskirchenrat der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen übertragen bekommen. Büchner war es dann, der „Ordnung in unseren Haufen“ brachte, wie Ilse Neumeister erinnert, und zugleich für die offizielle Beteiligung der Thüringer Landeskirche sorgte. Zum 9. Mai 1987 lud er mit dem folgenden Text zu einem „Informationstreffen“ nach Erfurt ein:

„Sie haben es vielleicht der kirchlichen Presse entnommen; es gibt auch in Thüringen eine Arbeitsgruppe ‚Kirche und Judentum‘. Wir bemühen uns u. a. darum, Kontakte herzustellen zwischen den Gruppen und vielen Einzelnen, die die Schuld an den jüdischen Menschen ein wenig abtragen wollen, die sich um einen Dialog zwischen jüdischem und christlichem Glauben bemühen und die der Jüdischen Landesgemeinde helfen wollen, die Spuren jüdischer Gemeinden und jüdischen Lebens in Thüringen zu sichern.“

Dies war, jedenfalls im Rückblick, der eigentliche Geburtstag der Arbeitsgemeinschaft. An dieser Gründungsversammlung nahmen damals etwa 45 - vorwiegend jüngere - Personen teil, unter ihnen Raphael Scharf-Katz sowie von christlicher Seite als „Gründungsväter“ die Pfarrer Christian Trappe und Dr. Detlev Haupt.

Schwerpunkte bei Jahrestagungen und Kirchentagen

„Unter besonderer Berücksichtigung des 50. Jahrestages der berüchtigten ‚Kristallnacht‘, veranstalteten wir am 22./23. April 1988 unsere nächste Jahrestagung in Erfurt, zu deren Auftakt wir wieder am Synagogengottesdienst teilnahmen“, weiß Pastor Jacobi. „Zwei Monate später fand in Erfurt ein großer Kirchentag statt. Dabei hatte unsere Thüringer Arbeitsgemeinschaft Gelegenheit, sich einem größeren Publikum vorzustellen. Das geschah im Rahmen einer Ausstellung zum Thema ‚Judentum‘ und durch ein Podiumsgespräch, bei dem viele Kirchentagsbesucher zugegen wa-

ren. Von der Gemeinschaft der Siebententagsadventisten hatten wir deren ‚Adventhaus‘ zur Verfügung gestellt bekommen. Vertreter dieser Freikirche zeigten auch Interesse am Mitwirken in unserer Arbeitsgemeinschaft. Über mehrere Jahre durften wir ihre Gastfreundschaft in Anspruch nehmen und unsere Leitungssitzungen in ihren Räumen durchführen.“

Die ökumenische Weite auf der einen Seite und der besondere kirchliche Bezug mit z.B. fortwährendem Engagement bei den Thüringer Evangelischen Kirchentagen in Erfurt auf der anderen sind bis heute die besonderen Kennzeichen der Arbeitsgemeinschaft. Inzwischen erhält sie sogar hin wieder Kollektentmittel von der lutherischen Landeskirche, die es erlauben, Referenten ein Honorar zu zahlen oder Fahrtkosten zu erstatten. Auch das war neu nach der Wende! In der DDR gab es viele Referenten aus dem „Westen“, die wie etwa Dr. Edna Brocke aus Essen nicht nur einmal mit einem Vortrag in der Arbeitsgemeinschaft zu Gast waren und dies immer völlig ohne Gegenleistung und gerne taten.

Öffnung nach außen

Noch vor der Wende kam es zum Kontakt zur Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit Hersfeld-Rotenburg e.V. Damals gab es einen „Kleinen Grenzverkehr“ für Bürger aus dem Westen. Erfurt gehörte nicht mehr zu diesem Bereich, wohl aber Friedrichroda im Thüringer Wald. So konnte man sich dort am 4. Juli 1988 mit einer Gruppe um Werner Schnitzlein aus Ludwigsau/Hessen im Evangelischen Erholungsheim treffen und einen ersten Gedankenaustausch haben. Ohne Einschränkungen wurde eine erste größere Begegnung vom 24. bis 26. August 1990 in der Finanzschule in Rotenburg/Fulda möglich, der dann etliche weitere bis in die jüngste Vergangenheit hinein folgten.

Doch in eine Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit wollte sich die Arbeitsgemeinschaft Kirche und Judentum in Thüringen nicht umwandeln. Zu stark waren die in den 80er Jahren gewachsene Identität und das besondere Profil mit dem kirchlichen Schwerpunkt. So lag es zunächst viel näher, die gewachsene Mitgliedschaft in der KLAKE, der Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise „Christen und Juden“, zu leben und auszubauen. So übernahm die Arbeitsgemeinschaft die folgenden Grundsätze der KLAKE, die weiterhin die Richtschnur sind:

Sie will in und mit ihrer Tätigkeit die jüdische Wurzel des christlichen Glaubens entdecken und annehmen; die grundlegende Bedeutung des Verhältnisses von Kirche und Israel für unseren Glauben bewusst machen; Möglichkeiten der Begegnung von Christen mit Juden und dem Judentum in Israel und anderen Ländern schaffen und fördern; Antijüdische Tendenzen in der Überlieferung der Kirche, in Theologie und in unserem Glauben wahrnehmen und überwinden; aller Judenfeindschaft in unserem Land entgegenzutreten; Informationen über das Judentum erarbeiten und bereitstellen; für den Staat Israel und den Frieden mit seinen Nachbarn eintreten.

Für diese Aufgaben ist das Gespräch mit Jüdinnen und Juden unerlässlich. Eine Judenmission wird abgelehnt.

Ein neuer Anlauf des DKR-Präsidiumsmitglieds Prof. Dr. Berndt Schaller, der die Idee einer assoziierten Mitgliedschaft einbrachte und auch durchsetzte, ermöglichte es schließlich im neuen Jahrtausend der Leipziger „Jüdisch-christlichen Arbeitsgemeinschaft“ wie den Thüringern, ohne Verlust von Namen und Geschichte sowie der Einwurzelung in der KLAKE gleichwohl unter dem Dach des Deutschen Koordinierungsrates mitzuarbeiten. Im Protokoll vom 25. Juni 2001 ist daher der entscheidende Satz zu lesen:

„Der Leitungskreis beschließt im Anschluss an die Satzungsänderung des DKR einstimmig, den Antrag auf Aufnahme der Arbeitsgemeinschaft Kirche und Judentum in Thüringen als assoziiertes Mitglied im Deutschen Koordinierungsrat zu stellen.“

Dass diesem Antrag nicht nur stattgegeben werden würde, vielmehr der DKR wenig später auch noch die Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit 2005 in die Thüringer Landeshauptstadt vergeben würde, ahnte damals freilich noch keines der Leitungskeismitglieder...

Ricklef Münnich, geboren 1954 in Höxter, Studium der ev. Theologie in Berlin und Jerusalem, Mitarbeiter am Institut für Kirche und Judentum. Vikariat in Berlin und Naumburg (Saale), Pastor in Berlin-Steglitz, Studentenpfarrer in Weimar, seit 1998 Landesjugendpfarrer der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen, Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Kirche und Judentum in Thüringen, Vorsitzender der Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise „Christen und Juden“, Mitglied des Vorstands im DKR.



Arbeitsschwerpunkte

Woche der Brüderlichkeit

Seit 1952 veranstalten die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit im März eines jeden Jahres die Woche der Brüderlichkeit. In allen Teilen des Landes werden aus diesem Anlass Veranstaltungen durchgeführt, um auf die Zielsetzung der Gesellschaften und auf ihr jeweiliges Jahresthema hinzuweisen. Die zentrale Eröffnungsfeier wird vom Fernsehen live übertragen.

Buber-Rosenzweig-Medaille

Seit 1968 verleiht der Deutsche Koordinierungsrät während der Eröffnungsfeier zur Woche der Brüderlichkeit die Buber-Rosenzweig-Medaille. Ausgezeichnet werden Personen, Institutionen oder Initiativen, die sich insbesondere um die Verständigung zwischen Christen und Juden verdient gemacht haben. Die Medaille wird in Erinnerung an die jüdischen Philosophen Martin Buber und Franz Rosenzweig verliehen.

Tagungen, Publikationen, Begegnungen

Mehrfach im Jahr finden Tagungen zu zentralen Fragen statt, die sich mit der Zielsetzung und Arbeit der Gesellschaften befassen. Themenhefte, Arbeitshilfen, Rundschreiben, Tätigkeitsberichte und sonstige Publikationen dienen der Information und Kommunikation. Dem solidarischen Handeln und der persönlichen Begegnung zwischen Juden und Christen in der Bundesrepublik, in Israel oder anderswo kommt besondere Bedeutung zu.

Arbeit mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen

Das Forum junger Erwachsener vertritt als Arbeitsgemeinschaft die Interessen der 18- bis 35-jährigen Mitglieder der Gesellschaften, gibt Anregungen für die Arbeit mit jungen Erwachsenen und führt eigene Veranstaltungen durch.

Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit sind in der Bundesrepublik Deutschland nach der Befreiung vom nationalsozialistischen Unrechtsstaat entstanden.

Sie wissen von der historischen Schuld und stellen sich der bleibenden Verantwortung angesichts der in Deutschland und Europa von Deutschen und in deutschem Namen betriebenen Vernichtung jüdischen Lebens.

Begründet in der biblischen Tradition folgen sie der Überzeugung, dass im politischen und religiösen Leben eine Orientierung nötig ist, die Ernst macht mit der Verwirklichung der Rechte aller Menschen auf Leben und Freiheit ohne Unterschied des Glaubens, der Herkunft oder des Geschlechts.

Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit setzen sich ein für

Verständigung und Zusammenarbeit zwischen Christen und Juden bei gegenseitiger Achtung aller Unterschiede,

Erinnerung an die Ursprünge und Zusammenhänge von Judentum und Christentum, Selbstbesinnung in den christlichen Kirchen hinsichtlich der in ihnen theologisch begründeten und geschichtlich verbreiteten Judenverachtung und Judenfeindschaft,

Bewahrung der noch erhaltenen, vielfältigen Zeugnisse jüdischer Geschichte,

Entfaltung freien, ungehinderten jüdischen Lebens in Deutschland,

Achtung der Eigenständigkeit ethnischer Minderheiten,

Solidarität mit dem Staat Israel als jüdische Heimstätte.

Sie wenden sich deshalb entschieden gegen alle Formen der Judenfeindschaft, religiösen Antijudaismus, rassistischen und politischen Antisemitismus sowie Antizionismus,

Rechtsextremismus und seine Menschenverachtung,

Diskriminierung von Einzelnen und Gruppen aus religiösen, weltanschaulichen, politischen, sozialen und ethnischen Gründen, Intoleranz und Fanatismus.

Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit sind offen für alle, die für diese Ziele eintreten. Zur Verwirklichung ihrer Ziele beteiligen sie sich an der allgemeinen Erziehungs-, Bildungs- und Jugendarbeit. Sie sind bereit zur Zusammenarbeit mit Gruppen und Parteien, privaten und öffentlichen Einrichtungen, die sich ähnlichen Aufgaben verpflichtet haben.

Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit haben sich im Deutschen Koordinierungsrät zusammengeschlossen, um ihren Aufgaben und Zielen gemeinsam besser gerecht zu werden.

(Präambel, 1994)

Impressum

HERAUSGEBER:
Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit DEUTSCHER KOORDINIERUNGSRAT E.V.
Postfach 14 45, D-61214 Bad Nauheim
Telefon: 06032 / 91 11 – 0, Fax: 91 11 – 25
www.deutscher-koordinierungsrat.de
info@deutscher-koordinierungsrat.de

REDAKTION:
Dr. h.c. Hans Maaß, Dr. Christoph Münz, Dr. Eva Schulz-Jander, Rudolf W. Sirsch M.A. (verantw.)
BILDER UND FOTOS: Ev. Ratsgymnasium Erfurt; Fotostudio Hilbig, Burgdorf
PRODUKTION: Schwanke / Raasch, Hannover
Gestaltung: Rudolf Schwanke

ISBN 3-923840-13-6

Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit

Aachen	Hannover	Oberschwaben
Augsburg	Heidelberg	Offenbach
Bad Kreuznach	Herford	Old. Münsterland
Bayreuth	Hersfeld/Rotenb.	Oldenburg
Berlin	Hochtaunus	Osnabrück
Bielefeld	Karlsruhe	Ostfriesland
Bonn	Kassel	Paderborn
Bremen	Koblenz	Pfalz
Celle	Köln	Potsdam
Darmstadt	Konstanz	Recklinghausen
Dillenburg	Krefeld	Regensburg
Dortmund	Limburg	Rhein-Neckar
Dresden	Lippe	Saarland
Duisb.-Mül.-Oberh.	Lübeck	Schleswig-Holstein
Düsseldorf	Lüneburg	Seligenstadt
Essen	Main-Taunus-Kreis	Siegerland
Franken (Nürnb.)	Mainz	Stuttgart
Frankfurt	Marburg	Trier
Freiburg	Minden	Würzburg u. Unterfranken
Fulda	Moers	Weiden i.d.O.Pf.
Gelsenkirchen	Mönchengladbach	Wesel
Gießen-Wetzlar	München	Westmünsterland
Görlitz	Münster	Wetterau
Göttingen	Neuss	Wiesbaden
Hagen u. Umgeb	Niederbayern	Wuppertal
Hamburg	Niedersachsen-Ost	Zwickau
Hameln	Oberbergische	

Assoziierte Gesellschaften

Jüdisch-christliche AG Leipzig

AG Kirche u. Judentum Thüringen



Träger der Buber-Rosenzweig-Medaille

- | | | | |
|------|---|------|---|
| 1968 | Professor Dr. Friedrich Heer, Wien
Professor Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Berlin | 1986 | Professor Dr. Heinz Kremers, Duisburg |
| 1969 | Professor Dr. Ernst Simon, Jerusalem | 1987 | Siedlung Neve Schalom, Israel |
| 1970 | Dr. Dr. Eva Reichmann, London
Rabbiner Professor Dr. R. R. Geis, Düsseldorf | 1988 | Arbeitskreis Studium in Israel |
| 1971 | Bischof D. Kurt Scharf, Berlin | 1989 | Sir Yehudi Menuhin, London |
| 1972 | Msgr. Dr. A. C. Ramselaar, Utrecht | 1990 | Charlotte Petersen, Dillenburg |
| 1973 | Professor Dr. Helmut Gollwitzer, Berlin | 1991 | Leo-Baeck-Erziehungszentrum, Haifa |
| 1974 | Dr. H. G. Adler, London | 1992 | Dr. Hildegard Hamm-Brücher, München
Dr. Annemarie Renger, Bonn |
| 1975 | Archbishop G. Appleton, Jerusalem/Wantage
Abt Laurentius Klein, Jerusalem | 1993 | Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Berlin |
| 1976 | Dr. Ernst-Ludwig Ehrlich, Basel | 1994 | Professor Dr. Jakob Petuchowski, Cincinnati
Professor Dr. Clemens Thoma, Luzern |
| 1977 | Friedrich Dürrenmatt, Neuchâtel | 1995 | Dr. Richard von Weizsäcker, Berlin |
| 1978 | Dr. Grete Schaeder, Göttingen
Prof. Dr. Albrecht D. Goes, Stuttgart | 1996 | Prof. Dr. Franklin Hamlin Littell, Philadelphia
Prof. Dr. Joseph Walk, Jerusalem |
| 1979 | Manès Sperber, Paris
Dr. James Parkes, Southampton | 1997 | Hans Koschnick, Bremen |
| 1980 | Professor Dr. Eugen Kogon, Königstein
Dr. Gertrud Luckner, Freiburg | 1998 | Lea Rabin, Tel Aviv |
| 1981 | Isaac Bashevis Singer, New York | 1999 | Erzbischof Henryk Muszynski, Gnesen |
| 1982 | Schalom Ben-Chorin, Jerusalem | 2000 | Dr. h.c. Johannes Rau, Berlin |
| 1983 | Helene Jacobs, Berlin | 2001 | Schule Ohne Rassismus |
| 1984 | Siegfried Theodor Arndt, Leipzig
Helmut Eschwege, Dresden | 2002 | Dr. h.c. Edna Brocke, Essen
Prof. Dr. Rolf Rendtorff, Karben
Prof. Dr. Johann Baptist Metz, Münster |
| 1985 | Professor Dr. Franz Mußner, Passau | 2003 | Dr. h.c. Joschka Fischer, Berlin |
| | | 2004 | Daniel Barenboim, Berlin |
| | | 2005 | Professor Dr. Peter von der Osten-Sacken, Berlin
Institut Kirche und Judentum, Berlin |