



VERLORENE MAßSTÄBE

THEMENHEFT 2010

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

oder online bestellen unter:
www.deutscher-koordinierungsrat.de



Das Gebäude der Fakultät für Gestaltung der Hochschule Augsburg

Die Ausbildung von Künstlern und Designern hat in Augsburg eine 300jährige Tradition. Die 1710 gegründete Reichsstädtische Kunstakademie führte die evangelischen und katholischen Künstlervereinigungen paritätisch zusammen.

Nach einer wechselvollen Geschichte bildet diese Institution heute als Fakultät für Gestaltung der Hochschule Augsburg etwa 400 Studierende in Bachelor- und Masterstudiengängen aus. Dabei können sowohl traditionelle Techniken wie Zeichnung und Druckgrafik als auch neue Medienformate wie Computerspiele und Animation als Schwerpunkte gewählt werden. Dekan Prof. Jens Müller ist die gesellschaftliche Verantwortung des Designers ein besonderes Anliegen, so wird z.B. die Spieleentwicklung mit dem Fach Medienethik verknüpft.

Die Studierenden bearbeiteten das Thema "Verlorene Maßstäbe" als meist ein- bis vierwöchige Übung in den Fachklassen Illustration bei Prof. Loos und Freies Gestalten bei Prof. Erich Gohl sowie bei den Dozenten Endy Hupperich, Horst Kirstein, Alexandar Kolenc, Peter Mayr, Stefan Wanzl und Brünja Wollny.

Arbeiten im Kunstunterricht der Unter- und Mittelstufe am Stetten-Institut in Augsburg

Zur Ideenfindung, ein abstraktes und doch so spürbares Thema wie „verlorene Maßstäbe“ bildnerisch umzusetzen, wurden zunächst Erfahrungen aus dem Alltag der Schülerinnen gesammelt. Erste Skizzen, Zeichnungen und Collagen entstanden aus der eigenen Erlebniswelt. Ein weiterer Ansatz zu den Tuschezeichnungen war die Frage nach dem Beginn der Maßlosigkeit des Menschen. Im Alten Testament wurde man „fündig“: Der Turmbau zu Babel, ein immer wiederkehrendes Motiv in der Geschichte der Malerei. Über diese beiden Ansätze entstanden die Arbeiten im Kunstunterricht der Unter- und Mittelstufe von Heidrun Schweiger und Veronika Krause am Stetten-Institut in Augsburg.



LIEBE LESERINNEN UND LESER,

auf meinem Schreibtisch steht ein kleines Gemälde eines befreundeten Malers, es zeigt ein leeres Füllhorn aus dessen Seiten Fischflossen hervorquellen. Ein Füllhorn aber ist ein mythologisches Symbol des Glückes, üblicherweise gefüllt mit Blumen und Früchten, die für Fruchtbarkeit, Reichtum und Überfluss stehen. Jedes Mal, wenn ich das Bild betrachte, denke ich an unser Jahresthema „Verlorene Maßstäbe“, und frage mich, ob das das Füllhorn unserer Zeit ist: entleert, weil wir jeden Maßstab für Reichtum und Überfluss verloren haben.

Was ist überhaupt ein Maßstab? Das Wörterbuch bietet folgende Erklärung an: „Mit den Einheiten der Längenmaße versehenes Lineal oder Meterstab; Größenverhältnis bes. der Linien auf einer Landkarte zu den wirklichen Strecken.“ Auch unser Preisträger, der Architekt Daniel Libeskind, legt sein „Lineal“ im konkreten wie im übertragenen Sinne an. Seine Gebäude spiegeln eine Philosophie.

Ein Maßstab ist also das Verhältnis eines Gegenstandes, oder im übertragenen Sinn, einer Handlung zur Realität. Haben wir also den Bezug zur Realität, d.h. zu den anderen Menschen um uns herum, verloren und leben nur noch im Verhältnis zu uns selbst?

Wo sind sie geblieben, die Maßstäbe, die uns unsere Mütter immer wieder einimpften; mit Sprüchen wie, „Was Du nicht willst das man dir tu, das füg auch keinem anderen zu.“ Haben wir sie verloren oder vergessen? Aber blicken wir nur einmal auf unsere jüngste Geschichte, dann drängt sich doch die Frage auf: Haben die alten Maßstäbe nicht versagt? Müssen wir nicht neue suchen, die unser Verhalten in einer globalen Welt bestimmen?

Das sind viele Fragen und noch keine Antworten. Gibt es überhaupt eine Antwort? Die Psychologie sagt uns, dass die Sehnsucht nach dem Verlorenem, das in der Vergangenheit so viel besser war, eigentlich eine tiefe Unzufriedenheit mit der Gegenwart widerspiegelt. Wenn wir einmal verstanden haben, dass wir unsere heutigen Bedürfnisse und Wünsche auf die Vergangenheit projizieren, dann können wir Vergangenheit und Gegenwart nüchtern betrachten und nach den Maßstäben suchen, die für unsere komplizierte Welt Gültigkeit haben könnten.

Die religiösen Traditionen, aus denen wir kommen, erinnern uns immer wieder an die fast vergessene Vokabel der Beschränkung im persönlichen wie gesellschaftlichen Leben. Bei Elie Wiesel fand ich folgendes:

„Wenn Ihr nicht wißt, ob euer Tun recht ist, dann fragt euch, ob Ihr dadurch den Menschen näherkommt. Denn was euch den Menschen nicht näherbringt, entfernt euch von Gott.“ Es ist fast die goldene Regel unserer Mütter, mit einem wichtigen Unterschied, denn es setzt unser Handeln in Beziehung zu Gott, das heißt, es bettet unser Tun ein in etwas Höheres, unser Verhältnis zu Gott. Entlastend und verpflichtend zugleich - entlastend, weil wir nicht der Maßstab aller Dinge sind, und verpflichtend, weil es uns auffordert, bei uns selbst anzufangen und unser eigenes Handeln unter die Frage Elie Wiesel zu stellen.

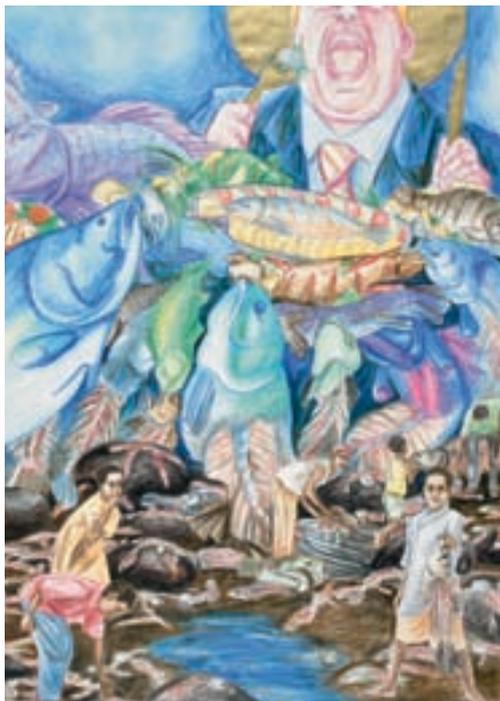
Im Themenheft wird unser Jahresthema unter verschiedenen Blickpunkten beleuchtet. Jonathan Magonet fragt, inwieweit wir unsere Maßstäbe an der Bibel ausrichten können und entdeckt dabei Überraschendes. Friedhelm Pieper zeigt, wie „Die zwölf Berliner Thesen“ ein Versuch sind, neue Maßstäbe im christlich-jüdischen Dialog zu setzen. Das Kapitel „Gesellschaft und Politik“ versucht die gegenseitige Durchdringung der säkularen und religiösen Welt aufzufächern; „Ist Gott gefährlich?“ lautet der provozierende Titel von Ulrich Beck. Im „Blickpunkt Bildung und Erziehung“ wird die Frage nach Vorbildern und großen Helden gestellt. Und das Israelkapitel hebt hervor, wie schwer es oft ist, die eigenen Maßstäbe mit der Realität in Einklang zu bringen, oder eigene Maßstäbe an das Leben und Wirken anderer Gesellschaften anzulegen. Die subtilen Illustrationen der Schüler und Studenten tragen die Worte hinein in die sinnliche Ebene des Bildes. Wir wünschen Ihnen viele neue Entdeckungen bei der Lektüre.

Eva Schulz-Jander

Das Redaktionsteam

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

INHALT



4 EDITORIAL

BLICKPUNKT **Theologie und Philosophie**

- 6 **ELIE WIESEL:** „Worte wie Licht in der Nacht
- 7 **JONATHAN MAGONET:** Verlorene Maßstäbe
- 10 **ERNST-MICHAEL DÖRRFUß:** Der Dekalog in christlicher Perspektive
- 13 **FRIEDHELM PIEPER:** „Zeit zur Neuverpflichtung“
Die zwölf Thesen von Berlin
- 17 **HANS MAAß:** „Verlorene Maßstäbe“ Eine biblische Besinnung

BLICKPUNKT **Gesellschaft und Politik**

- 19 **BERTOLD BRECHT:** Wenn die Haifische Menschen wären
- 20 **FRIEDHELM HENGSBACH:** Aus der Krise lernen -
ein Finanzregime unter moralischem Anspruch
- 24 **YVONNE AL-TAIE:** Zur Bedeutung jüdischer Kultur
und Geschichte in Daniel Libeskind's Architektur
- 28 **GEORG M. HAFNER:** Maßstäbe in der medialen Welt
- 31 **BUNDESPRÄSIDENT HORST KÖHLER:**
Die Glaubwürdigkeit der Freiheit - Berliner Rede 2009
- 33 **ANDREA NAHLES:** Die Bedeutung religiöser
Überzeugungen in der Politik
- 36 **BERTOLD BRECHT:** Bitten der Kinder
- 37 **ULRICH BECK:** Ist Gott gefährlich?

BLICKPUNKT **Bildung und Erziehung**

- 39 **BERTOLD BRECHT:** Wenn Herr K. einen Menschen liebte
- 40 **JÜRGE RÜEDI:** Plädoyer für eine sinnvolle Disziplin in der Schule
- 43 **LUCIAN HAAS:** Die Welt ist voll von heiligen Sündern
- 43 **GILAD SHALIT:** Die Geschichte „Als der Hai und der Fisch
sich zum ersten Mal trafen“
- 44 **SUSAN NEIMAN:** HEROISMUS Wir könnten Helden sein
- 47 **JAEL BOTSCH-FITTERLING:** Jüdische Schulen in Deutschland
seit der Shoa
- 50 **KONFUZIUS BIS KANT:** „Goldene Regel“
Maßstab menschlichen Verhaltens

BLICKPUNKT **Israel**

- 51 **LEONARD FEIN:** Es gibt zwei Arten von Juden auf der Welt
- 52 **GIL YARON:** Religion in der Siedlungspolitik
- 55 **LEON DE WINTER:** Besessen vom Leid
- 57 **SUSANNE KNAUL:** Die Geige nicht verstecken
- DER GÜTER HÖCHSTES: LEBEN ODER MORAL?
- 59 - **YEHEZKEL DROR:** Wenn das Überleben des Jüdischen Volkes
auf dem Spiel steht, bleibt kein Platz für die Moral
- 61 - **JEREMIAH HABER:** Jehezkel Drors Verteidigung
jüdischen Faschismus im Forward
- 62 - **EKKEHARD W. STEGEMANN:** Das Leben des Jüdischen Staates
und Volkes ist der Güter Höchstes - oder nicht?
- 65 **GERTRUD KELLERMANN:** Gesellschaft für Christlich-Jüdische
Zusammenarbeit Augsburg und Schwaben

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

FJODOR DOSTOJEWSKI: Der Großinquisitor
GRIMM'S MÄRCHEN: Von dem Fischer und seiner Frau
SAMSON HOCHFELD: Nächstenliebe



„Wenn Ihr nicht wißt, ob euer Tun richtig ist, dann fragt euch, ob ihr dadurch den Menschen näherkommt. Ist das nicht der Fall, dann wechselt schleunigst die Richtung: denn was euch den Menschen nicht näherbringt, entfernt euch von Gott.“

Elie Wiesel „Worte wie Licht in der Nacht“, Herder 1987,
Quelle: „Geschichten gegen die Melancholie, die Weisheit
der Chassidischen Meister“, Herder 1987.

VERLORENE Maßstäbe

Auf ihrer Wanderung durch die Wildnis der Wüste erlebten die Kinder Israels eine Reihe von Krisen. Unter anderem reagierten sie darauf, indem sie nostalgisch, sehnsuchtsvoll und in verklärter Weise auf das Leben zurückblickten, das sie hinter sich gelassen hatten: die Sklaverei im Lande Ägypten!

TEXT_JONATHAN MAGONET

Der biblische Erzähler ließ keinen Zweifel an der Absurdität ihrer Reaktion und berichtete von ihren Klagen mit einem typischen Hauch von Ironie. „Wären wir doch durch die Hand des Ewigen in Ägypten gestorben, als wir vor Fleischtöpfen saßen und uns satt aßen am Brot...“ (Exodus 16,3). Wie uns eine sorgfältige Lektüre zeigt, mögen sie zwar vor den Fleischtöpfen gegessen haben, aber tatsächlich aßen sie Brot! Selbst zu einem späteren Zeitpunkt ihrer Wanderung, als sie des Mannas überdrüssig waren, sollten sie sich noch daran erinnern, wie sie „Gurken und Melonen, Lauch, Zwiebeln und Knoblauch“ (Numeri 11,3) gegessen hatten.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass jede Rückschau auf eine erinnerte oder imaginierte Vergangenheit oder gar auf vergangene Werte weit eher ein Spiegel gegenwärtiger Bedürfnisse ist, als dass sie einem echten Verständnis davon entsprechen, wie es tatsächlich einst war. Wir picken uns aus der Vergangenheit das heraus, was wir für die Gegenwart und Zukunft brauchen. Dies bringt uns zur Kehrseite der Suche nach den Wurzeln, einer Art von „Fundamentalismus“, der sich auf etwas beschränkt, das Pater Gordian Marshal als „selektiven Buchstabenglauben“ bezeichnet hat. Bevor wir nicht erkennen, dass unser Gedächtnis selektiv arbeitet und die Auswahl aus dieser Vorratskammer vergangener Traditionen utilitaristisch und ideologisch bedingt ist, laufen wir Gefahr, unsere Auswahl zu verabsolutieren, ihr eine unberechtigte, unkritische, all-umfassende Legitimität und Autorität zu verleihen. Gleichzeitig setzen wir unsere eigenen gegenwärtigen Werte herab und ignorieren die Tatsache, dass unsere Suche nach etwas „Besseren“ in der Vergangenheit einer wertbehafteten Unzufriedenheit mit der Gegenwart entspringt - eine notwendige Erkenntnis, um eine Veränderung zu bewirken. Die Suche nach „verlorenen Maßstäben“ ist voller Risiken.

Wenn wir die hebräische Bibel als eine Quelle von Werten und Maßstäben für die gegenwärtige Welt betrachten, bewegen wir uns auf einem weiten Feld relevanter Fragen zu einzelnen Abschnitten sowie unserer kritischen Verantwortung diesen gegenüber. So mögen einem sofort die Zehn Gebote als Beispiel positiver Gesetze in den Sinn kommen,

die in der Tat daran mitgewirkt haben, die Grundlagen unserer westlichen Zivilisation zu schaffen. Zweifelsohne haben wir es hier mit einem guten Beispiel für eine Reihe von Werten zu tun, die wir ohne weiteres übernehmen können. Gleichwohl sind diese Werte selbst nicht unproblematisch. Sie sind ganz offensichtlich das typische Produkt einer patriarchalen Gesellschaft und einzig an Männer gerichtet, während Frauen lediglich eine dienende und sekundäre Rolle spielen und nur indirekt angesprochen werden. Auch scheint das letzte Gebot, nicht zu begehren, was deinem Nachbar gehört, ironischerweise die komplette Grundlage unserer auf Konsum und Erwerb aufgebauten, gegenwärtigen Gesellschaft zu untergraben. Historisch gesehen geht dieses Gebot von der Vorstellung einer Gesellschaft aus, in der alle Menschen - tatsächlich beschränkt auf das Bild des erwachsenen, männlichen Israeliten, des Patriarchen - in einem Bund vereint sind, der ihre Beziehungen und gegenseitigen Verantwortlichkeiten untereinander wie auch als Gemeinschaft Gott gegenüber regelt. Jede aktuelle Übernahme dieses „Gebotes“ würde es nötig machen, einen weitreichenden, gänzlich neuen sozialen Vertrag zu schaffen, der einer demokratischen, sozial-verantwortlichen, multi-kulturellen und multi-religiösen Gesellschaft angemessen wäre.

Wenn man aber die Zehn Gebote als positive Werte betrachtet, auf die man aufbauen kann, was machen wir dann mit biblischen Passagen, die hochgradig problematisch sind? Beispielsweise die biblischen Gebote, das Land Kanaan zu erobern, seine Einwohner zu vernichten und alle Spuren ihrer religiösen Kultur auszutilgen, etwas, das für unser heutiges Empfinden an die Schrecken des Völkermordes und der ethnischen Säuberung erinnert? Sollen wir diese Gebote wortwörtlich nehmen im Sinne einer Rechtfertigung für ein solches Verhalten in unserer Gegenwart? Oder sie stattdessen in ihrem historischen Kontext betrachten, als Bestandteile eines vergangenen Zeitalters begreifen und sie einer Reihe bestimmter Umstände zuordnen, die demzufolge für unsere Gegenwart irrelevant sind? Oder aber sie als primitive Verirrung schlicht ignorieren und somit ablehnen, gemeinsam mit vielen anderen biblischen Berichten? Ein anderer Zugang aller-

dings bestünde darin, solche Passagen als Teil einer internen Debatte und Auseinandersetzung um Werte innerhalb der hebräischen Bibel zu begreifen und zu entdecken, wie die Bibel selbst derlei Gebote mit wichtigen Vorbehalten versieht. Den angegriffenen Städten muss die Chance zur Kapitulation gegeben werden (Deut 20,10), es muss darauf geachtet werden, der natürlichen Umwelt keinen unnötigen Schaden zuzufügen (Deut 20, 19-20), den israelitischen Soldaten muss es möglich sein, dem Konflikt fernzubleiben, wenn Verpflichtungen gegenüber der Familie oder ihrem Besitz dem entgegenstehen. Darüber hinaus sollten wir fragen, wie sich die Tradition gegenüber solchen problematischen Passagen verhalten hat? Wurden sie rückhaltlos befürwortet, infrage gestellt oder als ungeeignet betrachtet? Auf diese Weise könnten wir lernen, wie die oben erwähnten, innerbiblischen Vorbehalte durch die jüdische Tradition erweitert und verstärkt wurden und wie diese späteren Entwicklungen die Grundlage für wichtige Rechtsprinzipien hinsichtlich der Kriegsführung bildeten. Nähmen wir die Hinweise ernst, die uns die Texte geben, würden wir nicht nur ihre wortwörtliche Bedeutung respektieren, sondern auch die Prinzipien, die hinter ihrer Abfassung und den nachfolgenden Interpretation stehen. Im Unterschied zu einem solchen Ansatz können die rohen biblischen Fakten selbst, losgelöst von ihrem Kontext, ohne Rücksicht auf die internen Debatten und ohne Berücksichtigung späterer Ebenen der Interpretation von höchst problematischer Natur sein und Gewalt sowie Fanatismus im Namen göttlicher Gebote rechtfertigen, ja, sogar schüren.

Ein weiteres Beispiel eines zurecht berühmten und akzeptierten biblischen Gebotes ist die Sentenz in Leviticus 19,18: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, wengleich die hebräische Grammatik eher eine Übersetzung nahe legt wie „Handle in liebevoller Weise gegenüber deinem Nächsten“, und die Schlussphrase könnte lauten „wie gegenüber dir selbst“ oder sogar „der wie du ist“. Zweifelsohne ist dieses Gebot von fundamentaler Bedeutung und gewinnt an Gewicht, indem es auch im Neuen Testament zitiert wird. Nichtsdestotrotz muss auch dieses Gebot dahingehend befragt werden, wer denn der Nächste ist und wie weitreichend das Gebot angewendet werden soll. Im ursprünglichen Kontext des Buches Leviticus handelt es sich bei dem Nächsten eindeutig um den israelitischen Landsmann.

Mehr noch, es stellt den Höhepunkt einer Reihe von Geboten dar, die den Weg skizzieren, der vom negativ formulierten „Trage gegen deinen Bruder keinen Haß im Herzen“ (Leviticus 19,17) hin zu dem Gebot, sich ihm gegenüber auf eine liebevolle Weise zu verhalten, zurückzulegen ist. Allerdings gebietet ein Vers an späterer Stelle im gleichen Kapitel und mit denselben Worten, dass die gleiche Liebe auch dem „Fremden“ im eigenen Land erwiesen werden soll (Leviticus 19, 33-34). Erneut ist der Kontext wichtig, denn er bezieht sich auf eine Situation, in der die Israeliten in der Verantwortung für ihre eigene Gesellschaft und als gegenseitige Partner im gleichen Bund mit Gott stehen. Und auch die „Fremden“, die im Lande Israel wohnen, haben einen klar definierten Status vor dem Gesetz und unterliegen dessen Rechtsprechung und Pflichten. Gleichwohl weist der Vers eine Einschränkung dahingehend auf, indem er nichts über die Haltung zu benachbarten Völkern aussagt, bei denen eine solche unmittelbare Kontrolle über ihr Verhalten nicht möglich ist und mit denen es große Quellen des Konflikts geben kann. Auch sagt es nichts direkt über die Situation aus, in der unterschiedliche ethnische Gruppen Seite an Seite in einer multikulturellen, säkularen Gesellschaft leben. Es bietet ein fundamentales Prinzip, aber wie dieses anzuwenden und zu erweitern ist, bleibt in der Verantwortung all jener, die es als ihr Leitprinzip annehmen.

Wenn es um die Sichtweise bestimmter Kategorien von Menschen geht, deren Verhalten als problematisch betrachtet wird, können andere biblische Gebote eine beträchtliche Herausforderung darstellen, was sowohl für die Vergangenheit als auch die Gegenwart gilt. Beispielsweise fordert die Bibel für Ehebruch die Todesstrafe. Ohne jeden Zweifel ist diese Strafe während der letzten zwei Jahrtausende niemals angewendet worden, zumindest nicht innerhalb der jüdischen Rechtsprechung. Da die Rabbiner entschieden gegen die Todesstrafe waren, sahen sie sich mit der Aufgabe konfrontiert, einem expliziten göttlichen Gebot zu widersprechen. Ihre Lösung unter Anerkennung des Wortlauts des Gesetzes bestand darin, es mit so vielen Bedingungen zu versehen, dass es sich als unausführbar erwies - wie das Vorhandensein zweier Zeugen der Tat selbst sowie einer vorausgehenden Warnung an die potentiellen Beteiligten! In unserer westlichen Gesellschaft gibt es unterschiedliche Sichtweisen des Ehebruchs, von denen viele früheren und manchen gegenwärtigen Gesellschaften gewiß schockierend erscheinen mögen. Die Optionen für Versöhnung, Scheidung oder andere persönliche Arrangements sind alle vorhanden, aber die Todesstrafe ist eindeutig inakzeptabel. Die gleichen Abschnitte freilich, die den Ehebruch verdammen und die Todesstrafe fordern, werden auch bei homosexuellen Beziehungen erwähnt (Leviticus 18,22 und 20,13), wengleich ersteres bei weitem nicht jene emotionale Verurteilung



und solchen Zorn hervorruft wie es bei Letzterem der Fall ist. Das ist insofern verwunderlich, als dass hier keinerlei dritte Partei auf eine Weise verletzt würde, wie es bei der Verletzung einer bestehenden Beziehung durch Ehebruch der Fall ist. Das Argument, Homosexualität sei irgendwie „gegen die Natur“, hat kaum Bestand, da wir heute wissen, dass Homosexualität die natürliche Präferenz eines messbaren Teils der menschlichen Population darstellt. Warum aber wird dieses Gebot immer noch als bedeutsam und autoritativ angesehen, verknüpft mit extremen Gefühlen und dem Ruf nach Strafmaßnahmen, während dies bei dem anderen nicht der Fall ist? Im Falle von Ersterem spielen offensichtlich pragmatische Überlegungen eine Rolle, besteht doch die Gefahr eines Bevölkerungsrückgangs, wenn man Ehebruch auf diese Weise ahndet! Homosexualität dagegen verfügt nicht über eine ähnlich interessegeleitete Macht und es bedurfte moderner humanistischer Werte, um sie zu entkriminalisieren und schlicht als eine alternative menschliche Realität zu akzeptieren. Ist also die Bibel noch irgendwie relevant für diese Frage? Oder haben Prinzipien, wie beispielsweise seinen Bru-

der nicht zu hassen und seinen Nächsten zu lieben, uns bereits dazu geführt, unser Verständnis vom Nächsten auf alle Formen menschlicher Erfahrung auszudehnen und eine Strafverfolgung auf jene Fälle zu beschränken, in denen jemand verletzt oder geschädigt werden könnte? Zeitgenössische Werte und Vorstellungen beeinflussen letztendlich trotz ursprünglicher Widerstände die Art und Weise, wie wir unsere Tradition lesen.

Einer der offensichtlicheren „Durchbrüche“ im Hinblick auf menschliche Werte, ist die biblische Herausforderung gegenüber den vorherrschenden Einstellungen zur Sklaverei im Nahen Osten des Altertums. Die von den Israeliten angestrebte Gesellschaft sollte das genaue Gegenteil zum ägyptischen Sklavenstaat sein, aus dem sie befreit wurden. Getreu der drastischen Aufrichtigkeit der hebräischen Bibel, beschreibt sie die Ursprünge dieser Sklavenhaltergesellschaft als einen Nebeneffekt jener Handlungen Josephs, die das Überleben der gesamten Bevölkerung Ägyptens während einer ausgedehnten Hungersnot sicherstellen sollte. In Vorausschau auf die „sieben mageren Jahre“ lagerte Jo-

seph einen Teil jeder Jahresproduktion ein. Als die schlechten Jahre kamen, verkaufte er es zu einem bestimmten Preis an den Pharao. In den nachfolgenden Jahren verloren die Ägypter ihr Geld, ihren Viehbestand, ihr Land und ihre physische Existenz, da sie sich als Leibeigene dem Pharao als einzig verbliebenen Landbesitzer verdingen mussten. (Genesis 47, 14-25). Es mag sein, dass die Bibel selbst diese widerstandslose Ergebnis der Ägypter mit einem Hauch Verachtung belegt, aber die künftige israelitische Nation sollte als das exakte Gegenteil eines solchen Sklavenstaates geschaffen werden. Die Israeliten müssen freie Menschen sein, die nicht zu ewiger Sklaverei herabgewürdigt werden dürfen. Stattdessen können sich jene, die in finanzielle Engpässe geraten sind, ihrer Schulden entledigen, indem sie sich für einen anderen maximal sieben Jahre lang verdingen, bevor sie als frei anzusehen sind. Jene, die gleichwohl weiter für ihren Herrn zu arbeiten wünschten, müssen trotzdem im Jubeljahr freigesetzt werden. Das ist ein bedeutender Durchbruch in der Bewertung der menschlichen Würde und Individualität. Mehr noch, das Gesetz besteht darauf, dass israelitische Sklaven nicht mit „Härte“ (parech) behandelt werden dürfen, ein Begriff, der unmittelbar an die „harte“ Behandlung erinnert, die den israelitischen Sklaven in Ägypten zuteil wurde (vgl. Exodus 1,13 und Leviticus 25,43). Aber so wichtig dieser Fortschritt auch ist, das gleiche Recht auf Freisetzung gilt nicht für nicht-israelitische Sklaven, die als Erbgut an die nachfolgende Generation weitergegeben werden können. Wir können das Prinzip würdigen, dürfen aber die gewichtigen Einschränkungen der biblischen Erzählung nicht ignorieren, Einschränkungen, die den Sklavenhandel bis in die modernen Zeiten hinein gerechtfertigt haben.

Es gibt noch andere Aspekte im Umgang mit dem biblischen Text. Inwieweit etwa sollen wir die Art des Textes selbst in Rechnung stellen, wenn es darum geht zu entscheiden, wie wir ihn anwenden? Beispielsweise den Vers: „Einen Stummen darfst du nicht verfluchen, und einem Blinden kein Hindernis in den Weg legen“ (Leviticus 19,14). Die Stummen verfluchen mag auf ein impulsives, ungebührliches Benehmen anspielen, aber es ist doch sehr zweifelhaft, dass die Israeliten buchstäblich herumliefen und den Blinden Hindernisse in den Weg stellten. Der Sinn dieses Verses ist offensichtlich eine Metapher dafür, aus der Schwäche eines Anderen keinen Vorteil zu ziehen und in der Tat, die Rabbiner setzten es in Beziehung zu einem Fall, in dem ein Interessenkonflikt vorlag. Wenn jemand zu dir kommt und dich in einer geschäftlichen Sache um Rat bittet, in die du selbst involviert bist, solltest du keinen Rat-

schlag erteilen, weil deine Sicht der Dinge nicht absichtslos und objektiv wäre. In diesem Fall ist derjenige, der um den Rat bittet, der „Blinde“. Die gleiche „metaphorische“ Bedeutung scheint hinter jener berüchtigten Phrase zu liegen „Auge um Auge, Zahn um Zahn, etc.“, die drei Mal auftaucht. Trotzdem ist sie all zu oft buchstäblich gelesen worden als ein Beweis für die Grausamkeit des Gottes Israels und für die „typische Rachsucht“ der Juden. Selbst in ihrem biblischen Kontext ist es zweifelhaft, ob diese Passage wörtlich zu verstehen ist, sondern eher so, wie es die Rabbiner von Beginn an verstanden haben, nämlich als Forderung nach einer materiellen Kompensation, die dem Wert des Organs entspricht, das beschädigt wurde, wobei dieser Wert durch ein ordentlich autorisiertes Verfahren festgelegt wurde. Es zeigt sich erneut, dass ein verantwortlicher Umgang mit biblischen Traditionen eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Natur des Textes und mindestens das Studium traditioneller Auslegungen verlangt.

Eine anderes Beispiel ist das problematische Verhalten biblischer Figuren, die als religiöse Vorbilder gelten. Erzvater Abraham profitiert von seiner Einwilligung, seine Frau in den Palast eines fremden Königs zu bringen, Jakob stiehlt seines Bruders Segen, König David begeht Ehebruch und arrangiert die Ermordung des gehörnten Ehemanns auf dem Schlachtfeld. Religiöse Traditionen neigen dazu, solches Verhalten zu rechtfertigen, gutzuheißen oder sogar alle Versuche, darauf hinzuweisen, mit einem religiösen Fluch zu belegen. Wenn wir jedoch beispielsweise die Haltung des Erzählers betrachten, statt uns mit dem Protagonisten zu identifizieren, können wir genau jene Form der Kritik an problematischem Verhalten vorfinden, wie wir es wünschen. Allerdings bedarf auch dies einer weitaus sensibleren und nuancierteren Leseweise des Textes als sie uns aus frommen Predigten oder den Kindergartenversionen unserer Kinderzeit vertraut ist. Die hebräische Bibel beschreibt die Personen in der ganzen Komplexität ihres menschlichen Daseins, in ihrer Schwäche und Fehlerhaftigkeit ebenso wie in ihren positiven Eigenschaften. Oft zeigt sie uns diese fehlerbehafteten Persönlichkeiten auf ihrer Reise hin zu einem umfassenderen Selbst-Verständnis. Aller-

dings müssen wir diese Reise in ihrer Gesamtheit betrachten und dürfen nicht schlicht einzelne Teile losgelöst von Zeit und Kontext herausgreifen.

Diese verschiedenen Beispiele weisen darauf hin, dass die Suche nach „verlorenen Maßstäben“ keine einfache Angelegenheit ist. Jede Eins-zu-Eins-Übersetzung aus der Vergangenheit in die Gegenwart läuft Gefahr, der komplexen Natur der biblischen Erzählung beträchtlichen Schaden zuzufügen. Darüber hinaus ignoriert sie auch die Jahrhunderte religiöser Interpretationen, die schon immer genau diesen wesentlich kritischen Ansatz verfolgt haben. Wenn die hebräische Bibel das Wort Gottes ist, dann ist es für die religiöse Tradition von allerhöchstem Wert. Wenn es so scheint, als ob die Tradition in einem bestimmten Fall dem Wort Gottes nicht gerecht wird, dann muss die Interpretation alle anerkannten Techniken anwenden, um sicherzustellen, dass die wichtigsten Werte der Gegenwart im Text sichtbar werden. Gleichwohl kann es auch aus einer religiösen Perspektive heraus Einzelfälle geben, in denen dies nicht gelingt und dann müssen wir – genötigt durch unsere Ablehnung einer bestimmten Passage – unserem eigenen Urteil vertrauen und einen anderen religiösen Weg gehen. Die Notwendigkeit, ernsthaft und demütig gegen eine bestimmte Passage zu votieren, bestätigt auf paradoxe Weise, dass wir es mit einem Offenbarungstext zu tun haben.

Eine rabbinischer Midrasch erzählt von dem Unterschied zwischen Noah und Abraham. Von Noah sagt er: ‚Noah ging mit Gott‘ (Gen. 6,9), während Gott zu Abraham sagt: ‚Gehe vor mir her‘ (Gen. 17,9). Die Rabbiner verglichen dies mit einem König, der zwei Söhne hat: zu dem Kind sagte er ‚Nimm meine Hand und geh mit mir‘. Zu dem älteren sagte er ‚Geh vor mir her!‘. Als Nachkommen Noahs müssen wir uns manchmal auf die Texte und Traditionen der Vergangenheit stützen und uns mit den unterschiedlichen Interpretationen, die uns die Tradition überliefert, auseinandersetzen. Als Nachkommen Abrahams wiederum müssen wir ebenso bereit sein, ‚vor Gott her‘ zu gehen, uns jenseits der „Maßstäbe“ der Vergangenheit zu bewegen und uns neuen Dimensionen des Verständnisses öffnen. Gestützt auf das bestmögliche Wissen und die besten Werte, die uns heute zur Verfügung stehen, kann dies gelingen. ■

Übersetzt aus dem Englischen von
Eva Schulz-Jander und Christoph Münz



Jonathan Magonet, geboren 1942 in London, ist promovierter Theologe, Rabbiner und war bis 2005 Direktor des Leo-Baeck-Colleges für Jüdische Studien und Vizepräsident der World Union for Progressive Judaism.

MAGNA Charta

der Verantwortung vor Gott und den Menschen

DER DEKALOG
IN CHRISTLICHER
PERSPEKTIVE

TEXT_ERNST MICHAEL DÖRRFUß

Unter der Generalüberschrift „Verlorene Maßstäbe“ der Bedeutung nachzuspüren, die die Zehn Gebote für Christen heute haben, heißt zunächst, einige Etappen ihrer Rezeption in der christlichen Tradition nachzuzeichnen, um dann zu skizzieren, wie sie in der Gegenwart zum Sprechen gebracht werden.

Dabei wird sich zeigen, dass der Dekalog als Maßstab im Sinn einer allgemein akzeptierten Richtlinie oder Norm für angemessenes christliches Handeln vor Gott und gegenüber Menschen in der christlichen Tradition zu keiner Zeit verloren gegangen ist. Seine Hoch- und Wertschätzung als „Wegweisung der Freiheit“ (Jan Milic Lochman) war allerdings nicht immer und in gleicher Weise selbstverständlich.

I. Ein Blick auf die Anfänge der Kirchengeschichte macht deutlich, dass dort zunächst weniger der Dekalog, als vielmehr das sogenannte Doppelgebot der Liebe als zusammenfassender Maßstab christlichen Handelns galt, jenes doppelte Gebot der Liebe gegenüber Gott und dem Nächsten also, das Jesus dem Bericht der Evangelien zufolge unter Rückgriff auf zwei biblische Gebote der Tora bzw. des Alten Testaments formuliert (vgl. Mk 12,28-34; Dtn 6,5; Lev 19,18). Die 10 Gebote wurden schon von Paulus (vgl. Röm 2,14-15) und dann z.B. von Justin vor allem dort aufgegriffen, wo sie im Sinn der allen Menschen zugänglichen Naturgesetze rezipiert werden konnten. Augustin interpretierte den Dekalog vom eben genannten Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe her und verstand ihn mit seiner Aufzählung von Pflichten gegenüber Gott und Menschen als Entfaltung der Liebe.

Im Zusammenhang der Begegnung von Christen und Juden trug die christliche Auffassung, allein der Dekalog sei Gesetz Gottes, die übrigen biblischen Gebote der Tora bzw. des Pentateuch aber ohne Relevanz für ein christliches Leben in der Kraft des Heiligen Geistes, mit zum Verzicht auf die Rezitation der „Zehn Worte“ im täglichen Synagogengottesdienst bei.

Seit dem Mittelalter ist in der Kirche die Verwendung des Dekalogs und seiner einzelnen Gebote als „Beichtspiegel“ belegt.

Martin Luther hat den Dekalog einerseits als „der Juden Sachsenspiegel“ bezeichnet, dem für Chri-

sten bleibende Bedeutung nur zukomme, sofern er mit dem natürlichen Gesetz übereinstimme. Andererseits legte er die 10 Gebote in seinen Katechismen breit aus und stellte diese Auslegung – im Unterschied zur katholischen und auch reformierten Tradition – der Interpretation des Glaubensbekenntnisses, des Vaterunsers und der Sakramente Taufe und Abendmahl voran. Indem Luther die Bezüge auf den geschichtlichen Ort der 10 Gebote strich, verlieh er der von ihm geteilten Überzeugung Ausdruck, der Dekalog sei allen Menschen ins Herz und Gewissen geschrieben und von der Offenbarung am Sinai letztlich unabhängig. Zugleich gewinnt der Dekalog durch diese Isolierung vom ursprünglichen Kontext etwas gleichsam Statisches und Lehrsatzmäßiges. Luthers die Erklärung der einzelnen Gebote einleitende Formulierung „Wir sollen Gott fürchten und lieben“ verweist auf die Durchlässigkeit des Dekalogs hin zum Liebesgebot.

Gegenüber der lutherischen hat die reformierte Tradition innerhalb des Protestantismus den geschichtlichen Kontext des Dekalogs als Gotteswort vom Sinai hochgehalten. Dabei hat sie allerdings notgedrungen dort Allegorisierungen und Spiritualisierungen in Kauf genommen, wo der historische Ort für anstehende Aktualisierungen nicht fruchtbar zu machen war. Indem beispielsweise der ‚Heidelberger Katechismus‘ den Dekalog erst im Rahmen seines 3. Hauptteiles – „Von der Dankbarkeit“ – erörtert, unterstreicht er den Charakter des menschlichen Tuns als Antwort auf das zuvor geschehene Heilshandeln Gottes.

Nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Katechismusliteratur reüssiert der Dekalog zum Ausgangspunkt und Gliederungsprinzip für die Darstellung christlicher Lebensführung (sogenannte „materiale Ethik“). Die Abfolge

der einzelnen Gebote und deren – in der biblischen Überlieferung erzählte, in den unterschiedlichen Traditionen aber verschieden vorgenommene – Aufteilung auf zwei Tafeln führen zu einer Rangordnung. So werden etwa die Pflichten gegenüber Gott den Pflichten gegenüber Menschen vorgeordnet, wobei auch innerhalb der letztgenannten unterschieden und entsprechend gewichtet wird.

Kritik am Dekalog – wie sie etwa im Gefolge der Aufklärung laut wird und sich auch in innerchristlichen Diskussionszusammenhängen findet – richtet sich insbesondere gegen die mit den Geboten angeblich verbundene Aufforderung zur Unterordnung, die in Spannung zur Freiheit des Einzelnen stehe. Kritisiert wird sodann die Herleitung des Dekalogs von einer transzendenten Instanz, weil so menschliche Vernunft beschnitten und das Potential der Einsicht eines denkenden Menschen gering geachtet werde. Neben solcher grundsätzlichen Kritik gibt es Versuche, den 10 Geboten einen neuen Sinn – etwa auf dem Hintergrund der Bergpredigt – zu geben und an ihrer Stelle nach Regeln und Ordnungen für heute zu suchen, zum Beispiel den „zehn Angeboten, die wir von Jesus bekommen“ (Jörg Zink).

II. Gegenwärtiges Nachdenken über die Bedeutung des (biblischen) Dekalogs als Magna Charta von Grundwerten, die gerade in der säkularen und säkularisierten Welt der Gegenwart Gewicht hat, greift auf neuere Erkenntnisse exegetischer Arbeit an den biblischen Texten zurück. Es nimmt seinen Ausgangspunkt vor allem bei einer präziseren Wahrnehmung und akzentuierteren Reflektion des ursprünglichen Kontextes der 10 Gebote.

Diese wurden der biblischen Tradition zufolge dem Volk Israel am Sinai nach der Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten gegeben. In seiner biblischen Fassung betont das Erste Gebot (vgl. Ex 20,2; Dtn 5,6) den damit verbundenen Charakter des Dekalogs als Ausdruck der Erwählung und Zuwendung des Gottes. Dieser hat sein Volk befreit und ihm mit dem Geschenk der Zehn Gebote die Mög-



lichkeit eröffnet, in Freiheit bei ihm zu bleiben. Von diesem Ursprung her werden die Zehn Gebote Weisung zum Leben, die die Breite und Fülle der individuellen und der gesellschaftlichen Lebenszusammenhänge im Blick hat. Weil von Gott seinen Menschen als gut gesetzt und gegeben, haben die 10 Gebote einen bleibenden, dem Leben dienenden Wert. Der steht nicht nur allem Pluralismus des Beliebigen entgegen, sondern setzt auch jeder trivialisierenden Übertragung der zehn Gebote auf andere Lebensbereiche und ihrer Transformation im Sinn eines Regelwerkes für willkürliche Zusammenhänge Grenzen. Von seinem Ursprung her steht der Dekalog quer zu allen Versuchen, ihn als Instrument von Unterdrückung oder blinden Gehorsam fordernder Belehrung zu gebrauchen. Dass das Zehnwort vom Sinai sich ursprünglich und bleibend an das Volk Israel richtet, gilt es immer wieder in Erinnerung zu rufen. Dass der Dekalog in der Wüste, also im ‚Niemandesland‘ gegeben wurde, hat in der rabbinischen Diskussion zur Überlegung geführt, seine Geltung sei (ursprünglich) nicht allein auf Israel beschränkt gewesen. Einer anderen Überlieferung zufolge schwieg während der Verkündung der Zehn Worte durch Gott die ganze Schöpfung, hörte also der Verkündigung des Dekalogs zu.

Wenn Christen sich im hier beschriebenen Sinn auf den Dekalog beziehen, werden sie sich dabei an Israel als sie tragende Wurzel gebunden und gewiesen wissen. Sie setzen sich also nicht an die Stelle Israels, sondern wissen sich als Teil der Völkerwelt eingebunden in die Geschichte Israels.

Als von Gott gesetzte Weisung zum Leben regelt der Dekalog in ebenso elementarer wie einprägsamer Weise weite Bereiche der Gottesbeziehung und der Beziehung zwischen Menschen, ohne dabei Vollständigkeit zu beanspruchen. So schützt er das gemeinschaftliche Leben von Menschen gegen gemeinschaftswidrige Über-, Ein- und Zugriffe. Er schützt neben der Gemeinschaft auch die Integrität des und der Einzelnen - und „schirmt den Menschen vor der gefährlichen Dynamik seines Wesens“ (Gottfried W. Locher).

Als Lebensweisung Gottes entziehen sich die Zehn Gebote immer wieder neu dem moralisierenden Zugriff jeder Form von Zeitgeist. So erweisen sie ihre Kraft als ein die Zeiten überspannendes und sie verbindendes Zeugnis des Glaubens an den befreienden Gott und seine menschenfreundliche Weisung, die das Leben und dessen Rechte schützt. So kann der Dekalog schließlich als Konkretisierung des Grundprinzips der Liebe zu einer Lebensgestaltung aus dem Glauben interpretiert werden.

Weil seine Gebote offen sind für Interpretation und Aneignung auf dem Hintergrund der aktuellen Herausforderungen der jeweiligen Situation bleibt der Dekalog Maßstab und Richtschnur für ein angemessenes Handeln vor Gott und gegenüber Menschen und so für die Gestaltung individueller und gesellschaftlicher Wirklichkeit.

III. Beispielhaft verdeutlichen lässt sich das eben Formulierte am „Elterngesetz“ des Dekalogs, das kaum zufällig nicht nur der jüdisch-rabbinischen Tradition als das am schwersten zu erfüllende Gebot gilt. Das Elterngesetz steht als nach katholisch-lutherischer Zählung viertes, nach reformierter (und jüdischer) Zählung fünftes Gebot gleichsam an der Nahtstelle zwischen denjenigen Geboten, die die Beziehung zu Gott und denen, die die Beziehung zu Mitmenschen thematisieren.

Wie der ganze Dekalog ursprünglich zuerst an erwachsene Männer (und Frauen?) gerichtet, zielte das Elterngesetz darauf, älter und alt werdenden Eltern ein ausreichendes Auskommen zu sichern, „ehren“ - ganz wörtlich: ‚Gewicht geben‘ - schloss also insbesondere die materielle Versorgung ein; auch im Neuen Testament wird diese ursprüngliche Intention des Gebotes greifbar (vgl. Mk 7,1-13).

In der alttestamentlichen Weisheit auf den Gehorsam von minderjährigen Kindern gegenüber ihren Eltern ausgeweitet - Martin Luther wird



später (wie übrigens auch der Catechismus Romanus) jede Obrigkeit in die Gehorsamspflicht einbeziehen – sind dem Gebot der Elternerziehung in der jüdischen und auch der christlichen Tradition durchaus Grenzen gesetzt. Nach Mk 4,22; Lk 14,26 bezeichnet der Ruf in die Nachfolge eine solche Grenze. In einschlägigen rabbinischen Debatten wird diese Grenze durch das Sabbatgebote bezeichnet, das zu übertreten Eltern ihren Kindern nicht befahlen dürfen. Am elterlichen Befehl, dem Gebot der Bewahrung des Sabbats zu wider zu handeln, endet das kindliche Gehorsamsgebote – was in der Konsequenz bedeutet, dass Gott selbst dem Elternergebote eine Grenze setzt.

Vor dem hier nur knapp skizzierten Hintergrund kann das Elternergebote gerade auch in heutigen Diskursen zum Umgang mit älter werdenden und alten Eltern Maßstab sein. Dabei geht es nicht einfach um eine direkte Übertragung seines Ursprungssinns auf heutige Verhältnisse, wohl aber um eine an der ursprünglichen Intention des Gebotes orientierten Auslegung und Aktualisierung, z.B. im Blick auf das zwischen den Generationen aufrechtzuerhaltende Gespräch, der Vereinsamung wehrender Fürsorge und die Klärung der Verhältnisse zwischen erwachsenen Kindern und ihren Eltern, in der beide Seiten zu ihrem Recht kommen können und das Leben der Generation der Kinder ebenso wenig auf Kosten der Generation der Eltern geht, wie das Leben der Älteren zu Lasten der Jüngeren – oder aber der folgenden Generationen – gehen darf.

Dem Elternergebote des Dekalogs nachzuspüren heißt einen Maßstab zu gewinnen, der das Gewicht des Gebotes betont, es aber nicht zur erdrückenden Last werden lässt und an sorgfältig auszulotende Grenzen der Tragweite des Gebotes erinnert.

IV. Nicht allein das Elternergebote sondern alle Gebote des Dekalogs geben also (evangelischen) Christen, denen die Bibel ihrem Selbstverständnis nach Quelle und Richtschnur ihres Glaubens und ihres Tuns ist, einen ebenso grundlegenden wie umfassenden Maßstab ihres Handelns an die Hand.

Das gilt gerade, weil die Ge- und Verbote des Dekalogs – wie die übrigen biblischen Ge- und Verbote und die ganze Heilige Schrift – uns Menschen zur Auslegung gegeben sind, also in unsere Gegenwart mit ihren jeweiligen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Wirklichkeiten hinein aktualisiert werden müssen.

Die Zehn Gebote führten und führen in besonderer Weise den Zusammenhang von Glauben und Handeln vor Augen. Dass sie durch die Zeiten hindurch ihre Prägekraft hinsichtlich der Gestaltung menschlichen Lebens vor Gott immer wieder neu unter Beweis gestellt haben, kann als Hinweis darauf verstanden werden, dass sich hier Gottes Wille für seine Menschen in besonderer Weise verdichtet.

Diese „Verdichtung“ bringen nicht zuletzt verschiedene Ehrentitel zum Ausdruck, die dem Dekalog beigelegt wurden. Als „Wegweisung der Freiheit“ (Lochman), „Die zehn großen Freiheiten“ (Ernst Lange) oder „Magna Charta der Verantwortung von Ju-

den und Christen“ (Frank Crüsemann) bezeichnet, verbindet sich mit den 10 Geboten auch und gerade im Blick auf die Gestaltung menschlichen Lebens vor Gott und im Miteinander von Mitmenschen ein bleibend hoher Anspruch, der sich an die Gemeinschaft und den Einzelnen gleichermaßen richtet. Zugleich eröffnet der Dekalog Pfade der Interpretation und Aktualisierung und lädt ein zu entdecken, wo und wie konkret sich solche Ehrentitel denn bewahren können. Einem Verständnis der Zehn Gebote als einschlägiger Pflichtethik oder lästiger Pflichtübung stehen die genannten Ehrentitel aus guten Gründen entgegen. Sie zielen nicht auf blinden Gehorsam, sondern auf die Bewahrung des unlöslichen Zusammenhangs von Freiheit und Inanspruchnahme.

Immer wieder neu zu entdecken gilt es, dass die 10 Gebote den Menschen Maßstäbe in die Hand geben, die in der Untrennbarkeit der Beziehung des Menschen zu Gott und zu seinen Mitmenschen gründen. Sie bieten Kriterien zur Beurteilung von Vergangenheit und formulieren Maßstäbe für ein gegenüber Gott und gegenüber den Mitmenschen verantwortetes Leben in der Gegenwart, wobei festzuhalten bleibt: „Es ist gut, zu tun, was in den Zehn Geboten steht. Aber nicht alles, was gut zu tun ist, steht in den Zehn Geboten“ (Jürgen Ebach). Zugleich eröffnet der Dekalog Zukunft, indem er auf in Freiheit zu verantwortende und zu gestaltende Pfade der Gerechtigkeit und des Friedens weist. ■

LITERATUR:

- FRANK CRÜSEMANN, Das Zehnwort vom Sinai. Magna Charta der Verantwortung von Juden und Christen, in: DERS., Wie Gott die Welt regiert. Bibelauslegungen, München 1986, 62-80.
 ERNST MICHAEL DÖRRFUß, „... nicht im Himmel“. Anmerkungen zur (jüdischen) Auslegungsgeschichte des Elternergebotes (Ex 20,12 und Dtn 5,16), in: CHRISTL MAIER / KLAUS-PETER JÖRNS / RÜDIGER LIWAK (Hgg.), Exegese vor Ort. FS Peter Welten, Leipzig 2001, 65-79.
 JÜRGEN EBACH, Keine Engel, keine Sklaven – Gebote für befreite Menschen, in: Zehn Worte der Freiheit. Aktuelle Bibelauslegungen zu den zehn Geboten, hg. i.A. des DEKT von Susanne Natrup, Gütersloh 1996, 52-72.
 HANS-GEORG FRITZSCHE, Art. Dekalog, IV. Ethisch, in: TRE 8, 1981, 418-428
 ERNST LANGE, Die zehn großen Freiheiten (1969), in: G.-F. PFÄFFLIN/H. RUPPEL (Hgg.), Ernst-Lange-Lesebuch. Von der Utopie einer verbesserlichen Welt. Texte, Berlin 1999, 212-217.
 GOTTFRIED W. LOCHER, Das Problem der Autorität der Zehn Gebote, Bern 1968.
 JAN MILIC LOCHMAN, Wegweisung der Freiheit. Abriß der Ethik in der Perspektive des Dekalogs, Gütersloh 1979.
 HORST GEORG PÖHLMANN/MARC STERN, Die zehn Gebote im jüdisch-christlichen Dialog. Ihr Sinn und ihre Bedeutung heute. Eine kleine Ethik, Frankfurt a.M. 2000.



Dr. Ernst Michael Dörrfuß, Jahrgang 1960, Dr. theol., Pfarrer und Kirchenrat, seit 2009 Leiter des Pastoralcollegiums der Evang. Landeskirche in Württemberg, vorher Gemeindepfarrer und an den Universitäten in Berlin und Tübingen beschäftigt. Langjährige Vorstandstätigkeit bei „Studium in Israel e.V.“, Vorsitzender des Gemeinsamen Ausschusses „Kirche und Judentum“ von EKD, VELKD und UEK.

„Zeit zur Neuverpflichtung“

DIE ZWÖLF THESEN VON BERLIN

Der Internationale Rat der Christen und Juden tritt in eine neue Phase des christlich-jüdischen Dialogs - inmitten eines unruhigen Umfeldes

TEXT_FRIEDHELM PIEPER

Man kann Jubiläen vor allem mit der Erinnerung des Vergangenen begehen; man kann aber auch ein Jubiläum nutzen, um die Weiterentwicklung des Erinnernten als Herausforderung für die Gegenwart und die Zukunft in Angriff zu nehmen.

Das Erinnern des 70. Jahrestages des Beginns des verheerenden Zweiten Weltkriegs und des 60. Jahrestages der „Seelisberger Thesen“, die einen Neuanfang des christlich-jüdischen Dialogs nach dem Holocaust in Gang setzten, waren für den „Internationalen Rat der Christen und Juden“ (ICCJ) Anlass, das Erinnern mit einer „Neu-Verpflichtung“ zu verbinden. Der ICCJ ist die Dachorganisation eines Netzwerkes von 38 christlich-jüdischen Dialogorganisationen weltweit, deutsches Mitglied ist der „Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit“ (DKR).

Die „Neu-Verpflichtung“ in Form von zwölf „Berliner Thesen“ ist ein Dokument, das eine neue Phase des christlichen-jüdischen Dialogs zum Ausdruck bringt. Seit den „Seelisberger Thesen“ von 1947 hat der christlich-jüdische Dialog einen beeindruckenden Wandel „von Asymmetrie zu Komplementarität“¹ erlebt. Es ist ein Weg, der von einer zunächst in den Kirchen in der Aufarbeitung der eigenen Schuldgeschichte einsetzenden Neubewertung der christlichen Wahrnehmung des Judentums hin zu einem „Dialog auf gleicher Augenhöhe“ führte. In einem solchen „Dialog auf Gegenseitigkeit“ zeigen Juden und Christen, wie sie einander in Verantwortung vor der jeweils eigenen Tradition anerkennen können sowie nach dem fragen, was sie voneinander lernen können und was für sie miteinander im Konsens aussagbar ist. Ein herausragendes Beispiel für diese neue Qualität

im Dialog ist der Artikel „Voneinander lernen - Gedanken aus jüdischer Sicht“ von Rabbiner David Rosen², dem Präsidenten des „Internationalen jüdischen Komitees für Interreligiöse Gespräche“ (International Jewish Committee on Interreligious Consultations, IJCIC).

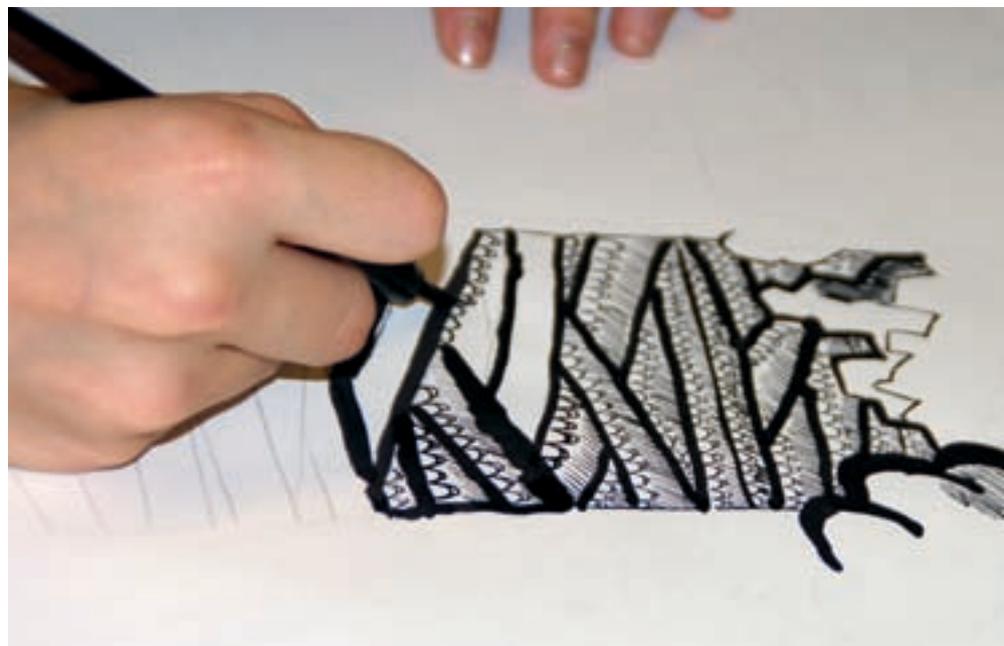
Solch ein „Dialog auf Gegenseitigkeit“, der in den letzten Jahren eine neue Phase im christlich-jüdischen Gespräch eröffnete, wurde gleichwohl bereits von Martin Buber in den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts antizipiert. Die „Berliner Thesen“ des ICCJ, die im Juli 2009 in einer feierlichen Zeremonie von Vertretern der internationalen ICCJ-Mitgliedsorganisationen unterzeichnet wurden, zeigen sowohl im Entstehungsprozess als auch im Ergebnis, wie diese neue Dialogebene Gestalt gewinnt.

60 Jahre nach Seelisberg

Die Berliner Thesen erinnern an die „Seelisberger Thesen“, die auf einer von Juden und Christen im August 1947 in Seelisberg in der Schweiz durchgeführten „Dringlichkeitskonferenz über Antisemitismus“ verfasst wurden, unmittelbar nach dem Zweiten Welt-

krieg und den Verbrechen des Holocaust. Im Dialog mit den jüdischen Partnern suchten Christen nach einem Weg, die „Lehre der Verachtung“ (Jules Isaac) gegenüber dem Judentum in den christlichen Gemeinschaften zu überwinden und formulierten einen entsprechenden „Aufruf an die Kirchen“ in zehn Thesen. Die damals bahnbrechenden Thesen trugen entscheidend mit zu dem neu sich formierenden Dialog zwischen Juden und Christen bei. Ebenfalls wurden auf der Konferenz in Seelisberg und der Folgekonferenz in Fribourg (1948) erste Gründungsversuche des „Internationalen Rates der Christen und Juden“ unternommen.

Mit Blick auf den 60. Jahrestag der „Seelisberger Thesen“, der 2007 in dem Ursprungsort, dem malerisch oberhalb des Vierwaldstättersees in der Schweiz gelegenen Städtchen Seelisberg, festlich begonnen wurde, beschloss nun der ICCJ in 2006, ein Projekt zur Neu-Bewertung (Reassessment) des christlich-jüdischen Dialogs zu starten. Sechzig Jahre nach dem historischen „Aufruf an die Kirchen“ in Seelisberg sollte eine Bestandsaufnahme des bisherigen Dialogs erfolgen sowie erkennbare künftige Aufgaben benannt werden.





Der ICCJ setzte eine internationale Expertenkommission aus Juden und Christen ein, die unter der Leitung des ICCJ-Vizepräsidenten Prof. Dr. Phil Cunningham (USA) im November 2007 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain zusammentraf und in Diskussionen in einem eigenen Internet-Forum sowie bei einer weiteren Konferenz im Oktober 2008 in Fribourg (Schweiz) und abschließenden Sitzungen eines Redaktionsteams den Text der „Berliner Thesen“ formulierte. Deutsche Mitglieder der Expertenkommission waren: Prof. Dr. Hanspeter Heinz (Vorsitzender des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken), Rabbiner Andrew Steinman, (Mitglied im Vorstand des DKR), Prof. Dr. Martin Stöhr (ICCJ-Ehrenpräsident), die Theologin Andrea Thiemann (ehemalige Mitarbeiterin im Martin-Buber-Haus, Heppenheim) und der Autor dieses Artikels: Pfr. Friedhelm Pieper, von 1998 bis 2004 ICCJ-Generalsekretär.

Die Thesen der Kommission wurden den ICCJ-Mitgliedsorganisationen zugesandt und schließlich durch Unterzeichnung bei der in Kooperation mit der Konrad-Adenauer-Stiftung durchgeführten ICCJ-Jahreskonferenz im Juli 2009 in Berlin als gemeinsames Dokument der Öffentlichkeit vorgestellt. Die Unterzeichnung erfolgte im Beisein von dem Bundesminister des Innern, Dr. Wolfgang Schäuble, dem Gesandten Israels, Ilan Mor, dem Apostolischen Nuntius in Deutschland, Erzbischof Jean-Claude Perisset, der ICCJ-Präsidentin Dr. Deborah Weissman, dem jüdischen Präsidenten des DKR, Landesrabbiner Henry Brandt, dem EKD Ratsvorsitzenden Dr. Wolfgang Huber sowie dem Aachener Bischof Dr. Heinrich Mussinghoff als Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz.

Es fügte sich, dass im Juli 2009 in Berlin ein weiteres Jubiläum zu begehen war: der 60. Jahrestag der Gründung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit. So konnten die Vertreter der mehr als 80 Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Deutschland zusammen mit ihren internationalen Kolleginnen und Kollegen bei einem Festakt im Französischen Dom vernehmen, wie die Bundeskanzlerin Angela Merkel in ihrer Festansprache das Engagement in der christlich-jüdischen Zusammenarbeit würdigte: Die Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit würden eine „großartige und unverzichtbare Arbeit“ für die Gespräche beider Religionen leisten.

Die Berliner Thesen - eine neue Phase im christlich-jüdischen Dialog

Die Berliner Thesen sind in der Geschichte des christlich-jüdischen Gesprächs das erste internationale Dokument, das vollständig gemeinsam von Juden und Christen erarbeitet wurde und sich als gemeinsamer Aufruf an die Gemeinden in beiden Religionsgemeinschaften richtet. Nach dem Seelisberger „Aufruf an die Kirchen“ (1947), nach der bahnbrechenden Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils „Nostra Aetate“ (1965), nach der Erklärung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen „Der christlich-jüdische Dialog nach Canberra '91“ (1992), nach dem ICCJ-Dokument „Juden und Christen auf der Suche nach einer gemeinsamen religiösen Basis für einen Beitrag zu einer besseren Welt“ (1993), nach „Dabru Emet - eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum“ (2000) sowie nach der Studie „Kirche und Israel“ der Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa (2001 - damals „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ genannt), die allesamt sich aus der Perspektive eines der Dialogpartner äußern - mit bereits einem kleinen gemeinsamen Abschnitt in dem ICCJ-Papier von 1993 -, war für die Autoren die Zeit reif für dieses Experiment. Als Ausdruck des in jahrelanger Zusammenarbeit gewachsenen Vertrauens und im Wissen um die nach wie vor vorhandenen Probleme in der Rezeption der Ergebnisse des jüdisch-christlichen Dialogs in den Kirchen und in den jüdischen Gemeinden sowie im Angesicht von jüngsten Irritationen und Rückschlägen³ sollte dies gewagt werden: Eine gemeinsame christlich-jüdische Erklärung, die zentrale Ergebnisse des bisherigen Dialogs festhält, die daraus folgenden Herausforderungen für Kirchengemeinden und für jüdische Gemeinden benennt, sich dem Nahostkonflikt stellt, zum verstärkten Dialog mit der muslimischen Welt aufruft und sich gemeinsam zu nachhaltigem Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und die Erhaltung der natürlichen Lebensumwelt verpflichtet.

So wendet sich dieses gemeinsame Dokument als Aufruf zunächst an die Kirchen, sodann an die jüdischen Gemeinden und schließlich an Juden, Christen und Vertreter anderer Religionen.

Aufruf an die Kirchen (Thesen 1 bis 4)

Im Aufruf an die Kirchen hält das Berliner Dokument die bisherigen Ergebnisse der theologischen Forschung zum christlich-jüdischen Verhältnis fest, insbesondere die Verankerung des christlichen Glaubens im Judentum. Danach ist für eine sachgemäße Interpretation der Lehre Jesu und der Theolo-

gie des Paulus die Wahrnehmung des zeitgenössischen jüdischen Kontextes unerlässlich. Die Thesen weisen ebenfalls darauf hin, dass die Kirchen von dem Reichtum jüdischer Texte, Liturgien und Praktiken für die eigene Lehre und Praxis fruchtbare Impulse empfangen können.

Entscheidend für das Verhältnis der Kirchen zum Judentum ist und bleibt die grundlegende Anerkennung des jüdischen Selbstverständnisses, in der die eigenständige jüdische Gottesbeziehung respektiert und nicht mehr in Frage gestellt wird. Dies ist der entscheidende Schritt, der von den Kirchen zu gehen ist und der in der Konsequenz eine christliche Judenmission ablehnt. Es wäre viel gewonnen, wenn in der gegenwärtig neu aufflackernden Diskussion über „Judenmission“ in der katholischen Kirche sowie in einigen evangelischen Landeskirchen dieser Aufruf gehört würde.

Aufruf an die jüdischen Gemeinden (Thesen 5 bis 8)

Die jüdischen Gemeinden ruft die Berliner Erklärung in den Thesen 5 bis 8 dazu auf, die langjährige Arbeit christlicher Gemeinden unterschiedlicher Konfessionen, Einzelpersonen und Institutionen zur Überwindung antijüdischer Traditionen und zur Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum wahrzunehmen und anzuerkennen. In der Konsequenz dieses Aufrufs geht das Berliner Dokument noch einen Schritt weiter und tritt für die Überarbeitung jüdischer liturgischer Texte ein, in Hinblick auf zeitbedingte Passagen mit problematischen Formulierungen über Christen und Angehörige anderer Religionen.

Geht das? Können Christen gemeinsam mit jüdischen Partnern einen derartigen Aufruf an jüdische Gemeinden richten - angesichts der Tatsache, dass die Ergebnisse des christlich-jüdischen Dialogs noch längst nicht in allen Gliederungen der Kirchen nachvollzogen wurden? Die Autoren des Berliner Dokuments verdrängen die nach wie vor großen Aufgaben innerhalb der Kirchen nicht. Sie - insbesondere die jüdischen Partner - halten gleichwohl die Zeit für einen „Dialog auf Gegenseitigkeit“ gekommen, sodass auch gegenüber den jüdischen Gemeinden darauf zu drängen ist, die christlichen Reformbemühungen der letzten Jahrzehnte anzuerkennen und zu einer neuen Wahrnehmung des Christentums zu gelangen. Dass dies möglich ist, zeigt das Vertrauen, das zwischen den jüdischen und christlichen Dialogpartnern und Autoren der Berliner Thesen gewachsen ist und das sie nun gemeinsam zu neuen Schritten für eine breitere Verankerung des Dialogs in beiden Glaubensgemeinschaften ermutigt.

Christlich-Jüdischer Dialog und der Nahostkonflikt

Sowohl in dem Aufruf an die Kirchen als auch an die jüdischen Gemeinden nimmt das Dokument Bezug auf den Nahostkonflikt. Die Thesen halten fest, dass der christlich-jüdische Dialog den Werten der Gerechtigkeit und des Friedens verpflichtet ist. Entsprechend setzen sich die Autoren für eine gerechte und friedliche Lösung des Konfliktes im Nahen Osten ein. Sie betonen die Anerkennung der jüdischen Verbundenheit mit dem Land Israel und zugleich die Anerkennung der palästinensischen Beheimatung dort: „die tiefe Bindung beider Gemeinschaften an das Land“ (These 4). Mit der Forderung nach Sicherheit und Wohlergehen christlicher Gemeinden in Israel und Palästina erinnert das Dokument an die prekäre Lage, in die Christen im Nahostkonflikt geraten sind, insbesondere durch die religiöse Interpretation und Verschärfung des Konfliktes in der Perspektive eines muslimisch-jüdischen Gegensatzes.

Die Berliner Thesen benennen dabei ausdrücklich das Recht auf Kritik gegenüber israelischen und palästinensischen Institutionen, wobei zugleich auf die unerlässliche Aufgabe verwiesen wird, zwischen legitimer Kritik und antisemitisch motivierten Haltungen zu unterscheiden. Dabei verweisen die Thesen auf das Erbe der biblischen Texte, die die Liebe zum Land und die Verbundenheit mit ihm mit den Forderungen nach Gerechtigkeit zusammenbindet (These 7).

So gilt es, zusammen „mit jüdischen, christlichen und muslimischen Friedensarbeitern, mit Israelis und Palästinensern“ Vertrauen zu schaffen, mit dem Ziel, dass die Konfliktparteien „in eigenständigen, lebensfähigen Staaten leben können, die auf internationalem Recht und garantierten Menschenrechten beruhen“ (These 4). Die Berliner Thesen betonen also, dass die Teilnehmer am christlich-jüdischen Dialog in ihrer Solidarität mit Israel sich zugleich für das Wohlergehen der Palästinenser einsetzen, dass sie sich nicht von einem Lager oder einer politischen Gruppierung im Nahostkonflikt vereinnahmen lassen, sondern eine eigenständige und das Recht beider Konfliktparteien einbeziehende Position einnehmen.

Der christlich-jüdische Dialog ist keine Insel - (Thesen 9 bis 12)

Mit dem Satz „Keine Religion ist eine Insel“ (No religion is an island) begründete Abraham Heschel vor Jahren sein Engagement im christlich-jüdischen Dialog⁴. Die Berliner Thesen machen deutlich, dass auch der Dialog zwischen Juden und Christen keine Insel und keine Nische darstellen kann. Der jüdisch-christliche Dialog ist Teil der zunehmenden interreligiösen Begegnungen und der religiös motivierten Konflikte in der globalisierten Welt. Er muss daher neben den bilateralen Beziehungen zwischen Juden und Christen auch das Verhältnis zu anderen Religionen und

auch nichtreligiösen Akteuren in Politik und Gesellschaft in den Blick nehmen. Diesem Ziel dienen die letzten 4 Thesen der Berliner Erklärung.

Als erster weiterer Gesprächspartner wird an mehreren Stellen der Thesen die muslimische Gemeinschaft genannt. Dies entspricht dem trilateralen Programmteil des ICCJ, in dem im Rahmen eines „Abrahamischen Forums“ das gemeinsame Gespräch von Juden und Christen mit Muslimen verstärkt gesucht wird - wobei gleichzeitig die bisherige Ausrichtung in eigenen Programmteilen erhalten bleibt und weiterhin den Schwerpunkt bildet: die Weiterbearbeitung der spezifischen Fragen des christlich-jüdischen Verhältnisses.

Mit Blick auf die Rolle der Religionen bei der Verstärkung von Konflikten aber ebenso auch hinsichtlich des tief verankerten Friedenspotentials der religiösen Traditionen betonen die Berliner Thesen die Notwendigkeit interreligiöser und interkultureller Erziehung sowie die Verstärkung der Zusammenarbeit zwischen den Religionen auf allen gesellschaftlichen Ebenen.

In der interreligiösen Zusammenarbeit wirbt das Berliner Dokument für eine Haltung, die im Respekt vor den unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften zugleich Werte der Aufklärung und der Moderne anerkennen kann. Zu der Forderung nach Religionsfreiheit gesellt sich so der Aufruf, die gewachsene Anerkennung individueller Lebensstile in der Moderne zu respektieren und für die Gleichberechtigung aller Menschen „ungeachtet ihrer Religion, ihres Geschlechtes oder ihrer sexuelle Orientierung“ einzutreten. Interreligiöse Zusammenarbeit wird hier unter dem anspruchsvollen Ziel angestrebt, gemeinsam Benachteiligungen von Frauen und von Menschen mit unterschiedlichen sexuellen Orientierungen (z.B. Homophile), die in vielen religiösen Traditionen nach wie vor vorkommen, zu überwinden.

Ein weiteres Ziel besteht in der Kooperation mit politischen und wirtschaftlichen Institutionen, ohne die eine wirksame Entwicklung zu mehr Gerechtigkeit und zu einem die Grenzen der natürlich Umwelt achtenden Lebensstils nicht gewonnen werden kann.



Friedhelm Pieper, Pfarrer, Europabeauftragter der Ev. Kirche in Hessen und Nassau, war von 1998 bis 2004 Generalsekretär des Internationalen Rates der Christen und Juden. Mitwirkender an den 12 Berliner Thesen des ICCJ.

Der Anspruch der Berliner Thesen ist hoch. Er bindet die Herausforderungen des jüdisch-christlichen Dialogs in die die Menschen aller Religionen und Weltanschauungen zunehmend bedrängenden Fragen der globalisierten Welt ein. Weniger geht nicht, denn die Autoren des Dokuments sehen sich als Juden und Christen einer besonderen Beauftragung gegenüber verpflichtet, die in dem das Berliner Dokument begleitenden Text „Die Geschichte einer Beziehung im Wandel“ ausdrücklich benannt wird:

„Wir laden Juden und Christen überall auf der Welt dazu ein, sich uns in dem Streben nach den Zielen anzuschließen, die wir uns gesetzt haben, Zielen, die uns aus unserer gemeinsamen Überzeugung erwachsen, dass Gott von uns - gerade als Juden und Christen - erwartet, dass wir die Welt für die Herrschaft Gottes, das kommende Zeitalter der Gerechtigkeit und des Friedens vorbereiten“⁵. In dieser Perspektive gewinnt die Weiterarbeit an der Versöhnung zwischen Christen und Juden eine nicht mehr aufheb- bare Verpflichtung, die zugleich um die Notwendigkeit des Engagements in den vielen interreligiösen Konfliktfeldern unserer Welt weiß und erhofft, dass der lange Weg des christlich-jüdischen Dialogs dafür ein ermutigendes Beispiel sein kann. ■

ANMERKUNGEN:

¹ Friedhelm Pieper, Von Asymmetrie zu Komplementarität. Der Wandel im christlich-jüdischen Dialog, in: Ökumenische Rundschau 2008, 57. Jg. Heft 4, S. 413ff

² David Rosen, Voneinander lernen - Gedanken aus jüdischer Sicht, in: Themenheft 2007 „Redet Wahrheit“, hg. v. Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, S. 36ff

³ vgl. die Kontroversen um die Einführung der neuen Karfreitagsbitte für die von Papst Benedikt XVI. wieder zugelassene lateinische Messe in 2008, die Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Piusbruderschaft am 21. Januar 2009 durch Papst Benedikt XVI, ohne dass diese Bischöfe - darunter der Holocaustleugner Richard Williamson - ihre Fundamentalkritik an Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils und entsprechend am christlich-jüdischen Dialog aufgaben sowie die wiederaufkommende Diskussion um „Judenmission“ in einigen evangelischen Landeskirchen und der katholischen Kirche in Deutschland.

⁴ Abraham Heschel, „No religion is an island“, dt. unter dem Titel: „Kein Religion ist ein Eiland“, in: Fritz Rothschild (Hg.), Christentum aus jüdischer Sicht, Berlin 2000 (2. Aufl.), S. 324ff

⁵ Zeit zur Neu-Verpflichtung, Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin/Berlin, 2009, S. 50



Verlorene Maßstäbe

EINE BIBLISCHE BESINNING

Maßstäbe für Überleben und Zusammenleben sind nicht einfach vorgegeben. Oft müssen sie mühsam gefunden werden - in einem ewigen „trial-and-error“-Verfahren. Die Menschheit ist auf ständiger Suche nach verbindlichen Maßstäben und Wiedergewinnung verlorener Maßstäbe.

TEXT_HANS MAAß

Verlorene Maßstäbe scheinen etwas Ur-Menschliches zu sein - jedenfalls nach biblischer Anthropologie.

Der erste, der nach unserem Urteil jedes Maß verloren zu haben scheint, ist Kain. Nicht nur dass er sich am Leben seines Bruders vergreift - schon dies ist eine eindeutige, massive Grenzüberschreitung - er verletzt auch jedes Maß von Verhältnismäßigkeit. Was kann sein Bruder dafür, dass Gott an seinen Opfergaben mehr Gefallen findet als an Kains Opfer? Und wenn schon! Wäre dies eine auch nur annähernd ausreichende Begründung für einen Totschlag? Man kann diesen Affekt mit der Ausschaltung eines Konkurrenten erklären; aber genau dies wird als Verfehlung bezeichnet, eigentlich schon das „Fallenlassen der Gesichtszüge“ (Gen 4,7). Warum? Wenn wir den Schluss des Verses ernst nehmen, scheint der »Verlust des Maßes«, die

Maßlosigkeit, im Verlust der Selbstbeherrschung zu bestehen: »herrsche über sie!« Das hört sich sehr vernünftig und selbstverständlich an, ist aber wohl unendlich schwer - gerade wenn es sich nicht um derartig schwere Entgleisungen wie einen Totschlag im Affekt handelt, vor dem uns in aller Regel kulturelle Prägungen bewahren, sondern um den alltäglichen Kleinkrieg in Beruf und Familie. »Konkurrenz belebt das Geschäft!«, sie birgt aber auch den Keim zur Maßlosigkeit in sich, wenn wir nicht auf die Alarmzeichen achten und Konkurrenten - auf welchem Wege auch immer - auszuschalten versuchen. »Herrsche über diesen Konkurrenzneid!« Dass dies keine übertriebene Deutung jener altbekannten, archaischen Tiefen der menschlichen Seele ausleuchtenden Erzählung ist, zeigt das Ende des Kapitels. Vor einiger Zeit wurde bei einer Tagung gefragt: »Welches ist

das älteste Lied in der Bibel?« Gemeint war - wie die Wissenschaft lehrt - Mirjams Siegeslied am Schilfmeer. Mir fuhr heraus: »Das Lamech-Lied!«; damit hatte ich die Lacher auf meiner Seite. Sofort setzte aber das Nachdenken an. Legt man die Reihenfolge der Texte in unserer Bibel zugrunde, so ist in der Tat das Lamech-Lied das erste Lied, das uns begegnet. Es ist nur sehr kurz, dafür aber umso entsetzlicher:

» Und es sprach Lamech zu seinen Frauen Ada und Zilla:
 > Hörst meine Stimme, Frauen Lamechs, öffnet eure Ohren meiner Rede: Fürwahr, einen Mann erschlug ich für meine Wunde, ein Kind für meine Strieme; denn siebenmal gerächt wird Kain, und Lamech siebenundsiebzigmal.«
 (Gen 4,33 f.)

Hier ist jedes Maß verloren; Lamech kennt offensichtlich nur sich und seine Unantastbarkeit. Die körperliche Unversehrtheit wird zwar auch von unseren Gesetzen geschützt; aber die Berechtigung, dieses Recht selbst zu schützen, ist dem Einzelnen nur in begrenztem Maße zugestanden, indem wir etwa unmittelbare Angriffe abwehren, nicht aber indem wir eigene Strafmaßnahmen ergreifen, schon gar nicht in einer derartigen Übersteigerung. Schon in biblischer Zeit wurde diesem Verlust aller Maßstäbe ein Riegel vorge-schoben.

Lev 24,17 ff. ergreift eindeutig für die Verhältnis-mäßigkeit Partei: „Auge für Auge, Zahn für Zahn“, nicht das Leben des Gegners für eine Verletzung! Wenn heutzutage dieses Prinzip als Beispiel für jüdisches Rachedenken angeführt wird, ist dieser Satz gründlich missverstanden, ja in sein Gegenteil verkehrt. In der rabbinischen Diskussion wird erörtert, ob dies wörtlich oder im Sinne einer finanziellen Ersatzleistung zu verstehen ist. Die Entscheidung fällt eindeutig zugunsten der Schadensersatzregelung. Dies scheint schon sehr früh, in vorbiblischer Zeit gängige Praxis gewesen zu sein; denn bereits der altbabylonische Kodex Hammurabi sieht eine buch-stäbliche Anwendung des ius talionis bei Schädigungen des Auges oder Knochenbrüchen nur vor, wenn der Geschädigte dem Patrizierstand angehört. Schon bei einem Ministerialbeamten ist eine Geldleistung vorgesehen, bei einem Sklaven der halbe Betrag. Beim Ausschlagen eines Zahnes war man allerdings weniger zimperlich. Die Bergpredigt fordert sogar, dass man erlittenes Unrecht überhaupt nicht rächen soll. Dies zeigt, dass die Forderung aus Lev 24 zur Zeit Jesu eindeutig als Schadenersatzanspruch verstanden wurde; denn was hätte jemand davon, wenn einem anderen als „Vergeltung“ ebenfalls ein Auge oder ein Zahn ausgeschlagen würde! Er würde dadurch weder besser sehen noch kauen können! Eine Geldleistung bietet dagegen wenigstens teilweise einen Ausgleich des Nachteils. Dies ist immerhin ein „Maßstab“. Jede andere Auslegung birgt dagegen die Gefahr in sich, das Maß zu verlieren, wenn etwa einem Einäugigen als Vergeltung ein Auge ausgeschlagen würde, so dass er völlig blind wäre.

Schwierigkeiten bereitet uns die Gestalt der archaischen, biblischen Helden Simson, obwohl seine Eskapaden in der Bibel mit Gottes Kampf gegen die Philister erklärt und als Auswirkungen des göttlichen Geistes gedeutet werden. Dennoch scheint er jedes Maß verloren zu haben, wenn er etwa zur Bezahlung einer Wettschuld dreißig junge Männer erschlägt und ihre Festkleider seinen Wettpartnern gibt oder das Kornfeld der Philister anzündet oder mit einem Eselskiefer tausend Philister erschlägt. Selbst bei seinem Tod reißt er dank seiner Riesenkräfte nicht nur den Tempel der Philister ein, sondern nimmt damit zugleich mehr Menschen mit in den Tod als insgesamt zu Lebzeiten. Simson gehörte dem

Stamm Dan an, der infolge der Übermacht der Philister aus seinem ursprünglichen Stammesgebiet weichen und sich im Norden ein neues Siedlungsgebiet suchen musste; dies war für diesen Stamm sicher ein traumatisches Ereignis, das man mit solchen Erzählungen zu verarbeiten suchte. Als vorbildlich wurde Simson nie angesehen, eher als tragisch, obwohl Entfesselungskünstler zu allen Zeiten Menschen faszinieren. „Ketten sprengen“ ist zum Inbegriff von Befreiungsaktionen geworden.

Missbrauch hebt den rechten Gebrauch nicht auf, könnte man ein altes lateinisches Sprichwort übersetzen. Dies gilt auch für die biblische Bewertung menschlicher Versuche, vorgefundene Grenzen zu sprengen. Erst die Christenheit hat das menschliche Streben nach Erkenntnis des Guten und Bösen als „Sündenfall“ bezeichnet; im Bibeltext kommt das Wort „Sünde“ an dieser Stelle nicht vor. Das Vergehen besteht vielmehr im Zweifel an Gottes Gebot. Mit diesem Schritt hat der Mensch seine Grenzen erweitert mit allen Konsequenzen. Mit dem Wissen um Gut und Böse übernimmt der Mensch Verantwortung und kann zur Rechenschaft gezogen werden. Dies adelt ihn bis hin zu Kants Aufforderung, sich dieses Verstandes auch zu bedienen und nicht freiwillig darauf zu verzichten. Aber dies gibt ihm auch Maßstäbe für sein Handeln vor und verlangt von ihm diese Maßstäbe zu reflektieren und zu beachten. Dahinter können wir nicht mehr zurück.

Auch die biblischen Gebote entbinden uns nicht von dieser Aufgabe. Sie stellen Grundnormen dar, Rahmenbedingungen unseres Handelns aber keine konkreten Weisungen. Die konkrete Situation stellt jeweils eine konkrete ethische Herausforderung dar. „Goldene Regeln“, ob positiv oder negativ oder als „kategorischer Imperativ“ formuliert, sind noch weniger konkrete Handlungsanweisungen, sondern allgemeine Maßstäbe, sogar sehr hohe Ansprüche!

Wenn Jesus als Generalanweisung ausgibt, anderen das zu gewähren, was wir von ihnen erwarten und wünschen, so ist dies keineswegs eine Minimalforderung. Es setzt die ständige Überlegung voraus: Was würde ich in dieser Situation von anderen erwarten? Dies kann anstrengende Gedankenarbeit sein. Es ist jedenfalls ein hoher Maßstab. Auch die negative Fassung, die nach der Tra-

dition dem großen Weisen Hillel zugesprochen wird, ist keine geringere Anforderung. Nur zu vermeiden, was mir selbst unangenehm ist, scheint zwar weniger zu fordern als die positive Aufforderung, anderen zu tun und zu geben, was man selbst von ihnen erwartet; aber Hillels Aufforderung an den am Judentum interessierten Heiden endet ja nicht einfach mit der allgemeinen, anscheinend so einsichtigen Sentenz, was dir unlieb ist, das tue auch nicht einem anderen an, sondern mit der Aufforderung: gehe hin und lerne! Maßstäbe unseres Handelns liegen nicht einfach auf der Hand, sondern müssen immer wieder durch gründliches Nachdenken erforscht und erarbeitet werden. Ob sie uns deshalb so leicht abhanden kommen?

Paulus musste sich immer wieder mit Glaubensäußerungen und -anforderungen auseinandersetzen, die er für übertrieben hielt. Apostel, die auf ihre Entrückungszustände und andere geistliche Erlebnisse stolz waren, bezeichnete er als „Superapostel“; der spöttische Unterton ist nicht zu überhören. Wer solche Phänomene zum Maßstab erhob, hatte nach seinem Urteil alle Maßstäbe verloren. Auch bezüglich seiner eigenen Person erbitet er Fairness; man solle über ihn nicht vor Gottes Urteil im Endgericht urteilen. Im übrigen fordert er seine Kontrahenten auf, nicht über das hinauszugehen, was geschrieben ist. Unter Auslegern ist der genaue Sinn dieser Aussage zwar umstritten, es dürfte sich aber doch um ein Plädoyer dafür handeln, sich wie bei Vertragspartnern an das zu halten, was schriftlich abgemacht ist, und dies kann gemäß sonstigem neutestamentlichem Sprachgebrauch nur heißen: was in der heiligen Schrift festgehalten ist. Damit hat er einen Maßstab genannt, allerdings keinen statischen, sondern einen dynamischen; denn der Rückbezug auf die Schrift ist zugleich auch immer eine Aufforderung zum gründlichen Nachprüfen, was die Schrift tatsächlich fordert – oder mit Rabbi Hillel – geh hin und lerne!

Nur ein einziges Mal stellen verlorene Maßstäbe etwas Positives dar: Jesus verheißt: »Gebt, so wird euch gegeben. Ein volles, gedrücktes, gerütteltes und überfließendes Maß wird man in euren Schoß geben; denn eben mit dem Maß, mit dem ihr messt, wird man euch wieder messen.« Gottes Barmherzigkeit ist maßlos – zum Glück! ■



Dr. Hans Maaß,

geb. 1935, Studium der ev. Theologie, Pfarrer, Schuldekan, Kirchenrat i.R., Lehrauftrag an der PH Karlsruhe, Mitglied des DKR-Vorstandes.

WENN DIE HAIFISCHE MENSCHEN WÄREN

„Wenn die Haifische Menschen wären“, fragte Herr K. die kleine Tochter seiner Wirtin, „wären sie dann netter zu den kleinen Fischen?“ - „Sicher“, sagte er. „Wenn die Haifische Menschen wären, würden sie im Meer für die kleinen Fische gewaltige Kästen bauen lassen, mit allerhand Nahrung drin, sowohl Pflanzen als auch Tierzeug. Sie würden sorgen, dass die Kästen immer frisches Wasser hätten, und sie würden überhaupt allerhand sanitäre Maßnahmen treffen.“

Wenn zum Beispiel ein Fischlein sich die Flosse verletzen würde, dann würde ihm sogleich ein Verband gemacht, damit es den Haifischen nicht wegstürbe vor der Zeit. Damit die Fischlein nicht trübsinnig würden, gäbe es ab und zu große Wasserfeste; denn lustige Fischlein schmecken besser als trübsinnige. Es gäbe natürlich auch Schulen in den großen Kästen. In diesen Schulen würden die Fischlein lernen, wie man in den Rachen der Haifische schwimmt. Sie würden zum Beispiel Geographie brauchen, damit sie die großen Haifische, die faul irgendwo liegen, finden könnten. Die Hauptsache wäre natürlich die moralische Ausbildung der Fischlein. Sie würden unterrichtet, dass es das Größte und Schönste sei, wenn ein Fischlein sich freudig aufopfert, und dass sie alle an die Haifische glauben müssten, vor allem, wenn sie sagten, sie würden für eine schöne Zukunft sorgen. Man würde den Fischlein beibringen, dass diese Zukunft nur gesichert ist, wenn sie Gehorsam lernten. Vor allen niedrigen, materialistischen, egoistischen und marxistischen Neigungen müssten sich die Fischlein hüten und es sofort den Haifischen melden, wenn eines von ihnen solche Neigungen verriete. Wenn die Haifische Menschen wären, würden sie natürlich auch untereinander Kriege führen, um fremde Fischkästen und Fischlein zu erobern. Die Kriege würden sie von ihren eigenen Fischlein führen lassen. Sie würden die Fischlein lehren, dass zwischen ihnen und den Fischlein der anderen Haifische ein riesiger Unterschied bestehe. Die Fischlein, würden sie verkünden, sind bekanntlich stumm, aber sie schweigen in ganz verschiedenen Sprachen und können einander daher unmöglich verstehen. Jedem Fischlein, das im Krieg ein paar andere Fischlein, feindliche, in einer anderen Sprache schweigende Fischlein, tötete, würden sie einen kleinen Orden aus Seetang anheften und den Titel Held verleihen. Wenn die Haifische Menschen wären, gäbe es bei ihnen natürlich auch eine Kunst. Es gäbe schöne Bilder, auf denen die Zähne der Haifische in prächtigen Farben, ihre Rachen als reine Lustgärten, in denen es sich prächtig tummeln lässt, dargestellt wären. Die Theater auf dem Meeresgrund würden zeigen, wie heldenmütige Fischlein begeistert in die Haifischrachen schwimmen, und die Musik wäre so schön, dass die Fischlein unter ihren Klängen, die Kapelle voran, träumerisch und in allerangenehmste Gedanken eingelullt, in die Haifischrachen strömten. Auch eine Religion gäbe es da, wenn die Haifische Menschen wären.

Sie würde lehren, dass die Fischlein erst im Bauch der Haifische richtig zu leben begännen. Übrigens würde es auch aufhören, wenn die Haifische Menschen wären, dass alle Fischlein, wie es jetzt ist, gleich sind. Einige von ihnen würden Ämter bekommen und über die anderen gesetzt werden. Die ein wenig größeren dürften sogar die kleineren auffressen. Das wäre für die Haifische nur angenehm, da sie dann selber öfter größere Brocken zu fressen bekämen. Und die größeren, Posten habenden Fischlein würden für die Ordnung unter den Fischlein sorgen, Lehrer, Offiziere, Ingenieure im Kastenbau usw. werden. Kurz, es gäbe überhaupt erst eine Kultur im Meer, wenn die Haifische Menschen wären.“

Mit freundlicher Genehmigung des Suhrkamp Verlags
Bertold Brecht, Geschichten von Herrn Keuner,
Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971



Aus der KRiSE lernen - ein Finanzregime unter MORALISCHEM ANSPRUCH

„Moral an die Börse!“, wird George Soros, der die Währungsspekulation gegen das englische Pfund 1992 angeführt hat, nicht müde zu fordern. Andererseits hat Niklas Luhmann die Aufgabe der Ethik darin gesehen, vor Moral zu warnen.

TEXT_FRIEDHELM HENGSBACH

Seiner Meinung nach versetzt die moralische Kommunikation die ausdifferenzierten Funktionssysteme der modernen Gesellschaft, die gemäß einem binären Code gesteuert werden, in einen Alarmzustand und lähmt sie. Nur wenn sie moralfrei bleiben, wären sie in der Lage, angemessen zu funktionieren. Aber Wirtschaft und Moral sind keine feindliche, auch keine voneinander getrennte, sondern bloß ungleiche Schwestern. Was im Ganzen und auf Dauer als wirtschaftlich vernünftig angesehen wird, ist mit dem moralisch Gebotenen identisch.

Dem Neustart eines Finanzregimes, das sich einem moralischen Anspruch unterstellt, gehen Selbstreflexionen einer Gesellschaft voraus. Diese münden dann in politische Entscheidungen ein, die gleichzeitig eine realwirtschaftliche Belebung und eine beteiligungsgerechte Finanzarchitektur anstreben.

1. Normativer Neustart

Bundeskanzlerin Merkel spricht wiederholt davon, dass die beispiellose Krise auch die Chance eines neuen Aufbruchs biete. Der Aufbruch hat jedoch unterschiedliche Gesichter, je nachdem er von der schwarz gelben Koalition, von den deutschen Großkirchen oder von einer sozial-ethischen Reflexion angeleitet wird, die an einer demokratischen Grundnorm gleicher Gerechtigkeit orientiert ist.

Wertegebundene Koalition

Im Koalitionsvertrag der schwarz-gelben Koalition finden sich 98mal Varianten des Wortfeldes „Wert“. Meistens geht es jedoch um ökonomisch-technische Wortverbindungen, wie etwa Bruttowertschöpfung, Wertschöpfungskette, Wertpapiere, Mehrwertsteuer, Ab- und Aufwertung, Wertstoffe oder Verwertungsgesellschaft.

Bedeutungsvoller sind indessen die Textabschnitte in der Präambel, da versichert wird, dass die Koalition auf der Grundlage gemeinsamer Werte handeln will. Als Handlungsmaßstäbe

werden Freiheit in Verantwortung, Leistungsbereitschaft, Solidarität, Toleranz und Fairness, Heimatverbundenheit und Weltoffenheit genannt. Besonders wird herausgestellt, dass in Familien bzw. Lebensgemeinschaften, da Menschen dauerhaft Verantwortung für andere übernehmen, Werte gelebt werden, die für unsere Gesellschaft grundlegend sind. Die „Wertgrundlagen unserer Gesellschaft“ sind wiederholt erwähnt, selten werden sie inhaltlich präzisiert - beispielsweise als konstitutive Werte unserer freiheitlich demokratischen Grundordnung, als Basis unseres Rechts- und Wertesystems, als freiheitlich demokratisches Werteverständnis, als Grundwerte der pluralen Gesellschaft, insbesondere die freie Entwicklung der Person. Den christlichen Kirchen wird eine positive Rolle bei der Vermittlung der unserem Gemeinwesen zugrunde liegenden Werte zugewiesen, wenngleich auch andere Religionen Werte mit positivem Einfluss auf die Gesellschaft vermitteln. Ein Schwerpunkt der politischen Werte-Rhetorik ist das Kapitel über die Bildungsrepublik. Moderne Erziehung braucht Werte. Bildung schafft Wertebewusstsein, Eltern und Schulen sollen in ihrer werteorientierten Erziehungsverantwortung gestärkt werden. Die Vermittlung von Werten und Haltungen wie Toleranz, Respekt und Rücksichtnahme dämmt Extremismus, Antisemitismus und Jugendgewalt ein. Auffällig ist der Hinweis auf gemeinsame Werte im internationalen Kontext. Außenpolitik und Entwicklungspolitik sind wertegebunden. Die Partnerschaft zwischen Deutschland, Lateinamerika und der Karibik baut auf gemeinsamen Werten auf. Überwiegend jedoch sind die Adjektive wertegebunden und interessengeleitet kombiniert.

Wer versucht, hinter der rhetorischen Tünche der Werteorientierung konkrete Inhalte aufzudecken, stößt auf pathetisch aufgeladene Freiheitsansprüche. Demokratie wird

mit einer Ordnung der Freiheit identifiziert. Wenn ein solcher Bezug auf Inhalte der Verfassung fehlt - nur in einem Satz wird auf einer negativen Folie der Zusammenhang von Werteorientierung und Menschenrechten hergestellt - erschöpfen sich die gemeinsamen Werte auf Orientierungen des guten Lebens, die unter Angehörigen partikulärer, vorwiegend bürgerlicher Milieus anerkannt sind, jedoch in einer pluralen Gesellschaft nicht unbesehen als allgemein verbindliche Normen gelten können.

Die verengte und einseitige Werteorientierung des Koalitionsvertrags wird dadurch bestätigt, dass jene Grundnorm der Gesellschaft, nämlich die „Gerechtigkeit“ im Text nur einmal vorkommt, die Kombination „soziale Gerechtigkeit“ dreimal und verschiedene „Genitiv-Gerechtigkeiten“ fünfmal., während die Wortfelder „Markt“ 114mal und „Wettbewerb“ 94mal in das Dokument einfließen.

Die deutschen Großkirchen

Zu Beginn des neuen Jahrhunderts hatten führende Vertreter der großen Parteien normative Debatten über eine „neue Gerechtigkeit“ angestoßen. Das Volk müsse sich von der Verteilungsgerechtigkeit verabschieden. Der neue Name für Gerechtigkeit sei Chancengleichheit. Da die Menschen sich durch Talente und Leistungen unterscheiden, sei es gerecht, dass diejenigen, die sich anstrengen und etwas leisten, durch höhere Einkommen und Vermögen belohnt würden. Leistungsgerechtigkeit habe Vorrang vor der Bedarfsgerechtigkeit. Der Markt sei die Steuerungsform, die dafür sorgt, dass Leistung und Gegenleistung einander entsprechen. Folglich sei eine gespreizte Einkommens- und Vermögensverteilung gerecht, weil sie das unterschiedliche Engagement gesellschaftlicher Leistungsträger angemessen honoriert.

Die großkirchlichen Eliten haben sich gleichsinnig an solchen Gerechtigkeitsdiskursen beteiligt. So veröffentlichte der Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands 2006 eine Denkschrift zur Armut in Deutschland mit der Überschrift: „Gerechte Teilhabe“. Der Kampf gegen die Armut dürfe sich nicht darin erschöpfen, dass der Sozialstaat im Namen der Verteilungsgerechtigkeit materielle Transferleistungen zur Verfügung stellt. Ein unterstützender Sozialstaat solle den Armen einen Zugang zur Bildung und zum Arbeitsmarkt erschließen. Sie selbst sollten in erster Linie dazu befähigt werden, ihre eigenen Lebenschancen zu ergreifen, selbst Verantwortung zu übernehmen, Wege aus der Armut zu suchen und an der Gestaltung der Gesellschaft aktiv mitzuwirken. Gerechte Teilhabe gründe auf den Grundsätzen der Verteilungs- und der Befähigungsgerechtigkeit.

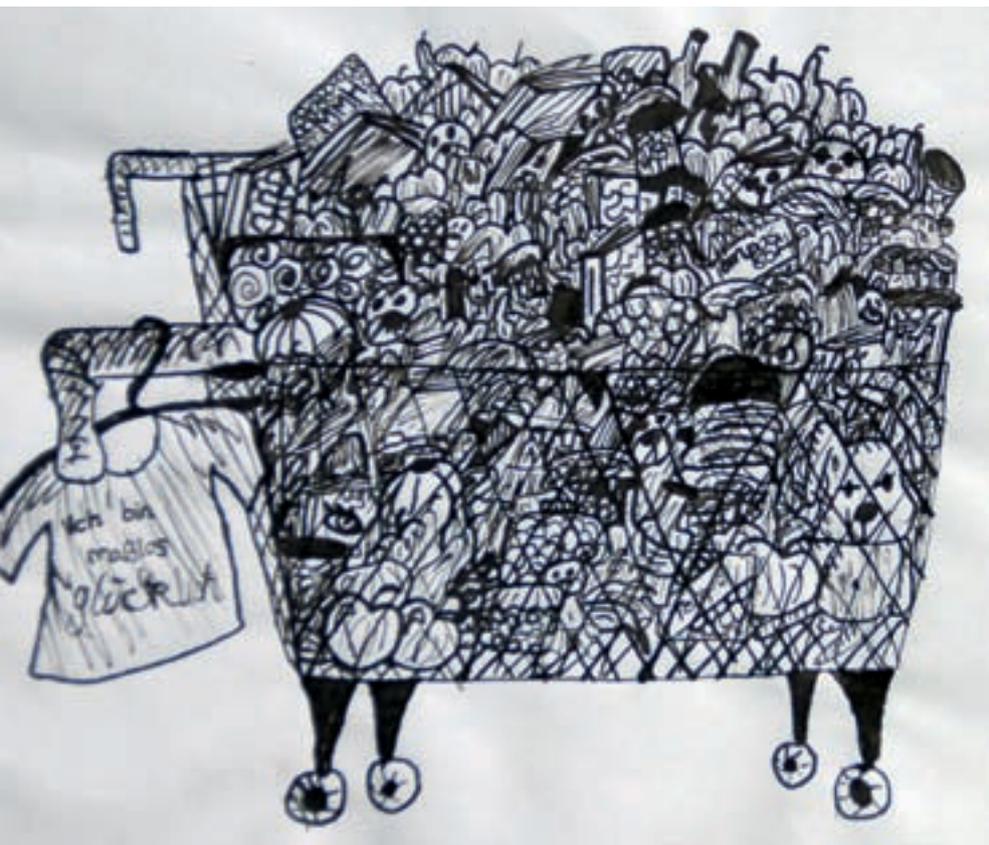
Kardinal Lehmann empfahl fast gleichzeitig eine ethische Reflexion, die nicht die Verteilung, sondern den Tausch ins Zentrum

rücke. Die Tauschgerechtigkeit bzw. ausgleichende Gerechtigkeit setze eine elementare Wechselseitigkeit der Subjekte bzw. Partner und eine strenge Äquivalenz der getauschten Güter voraus. Indem man einen sensiblen Tauschbegriff verwendet und Phasenverschiebungen berücksichtigt, könne man die elementaren menschlichen Beziehungen angemessen mit dem Grundsatz der ausgleichenden Teilhabe erfassen. In der Öffentlichkeit verteidigte er den Abbau des Sozialstaats durch die Schröder-Regierung, indem er die Kritiker mahnte, das Beharren auf Besitzständen aufzugeben und den globalen Veränderungen offen ins Auge zu sehen, denn schließlich sei die Erde keine Scheibe mehr.

Das 2009 veröffentlichte vatikanische Sozialrundschreiben hat durch eine Sichtweise überrascht, die seit der Zeit von Bischof Ketteler als überwunden betrachtet wurde. Die strukturellen Brüche und asymmetrischen Machtverhältnisse in der Wirtschaft werden zuerst als Missstände und Verzerrungen be-

griffen, die durch den bösen Willen und die Fahrlässigkeit, also die Verantwortungslosigkeit freier Menschen verursacht sind. Sie können durch eine Umkehr ihrer Gesinnung in menschengerechte Ordnung verwandelt werden. Die extreme Schieflage der wirtschaftlichen und politischen Machtverhältnisse wird nicht als Verkörperung eines globalen Kapitalismus analysiert, in dem eine Minderheit über Grund-, Sach- und Geldvermögen verfügt und damit über den privilegierten Zugang zu Bildung, gesellschaftlichem Rang und informellen, geschlossenen elitären Beziehungsnetzen, während der Mehrheit der Weltbevölkerung nichts anderes gehört als ihr Arbeitsvermögen, das sie Fremden gegen Entgelt zu überlassen genötigt ist, um den eigenen Lebensunterhalt zu sichern. Die kritische Zeitdiagnose des Rundschreibens dagegen klingt – wie aus dem gehörigem Abstand eines wohlwollenden Beobachters – diskret, abgeklärt und zeitlos, indem dieser die Vor- und Nachteile wirtschaftlicher Steuerungsformen etwa des Marktes, der Staatsmacht und unentgeltlicher Initiativen der Zivilgesellschaft abwägt.





Gerechtigkeit als Gleichheitsvermutung

Normative Überzeugungen werden nicht ohne den Bezug auf eine als provozierend gedeutete Situation formuliert. Dies gilt auch für die Grundnorm der Gerechtigkeit, die das gesellschaftliche Handeln der Individuen aufeinander abstimmt. Aber soll sie bloß als normative Anpassung an die tatsächlich beobachteten Ungleichheiten und Konflikte formuliert werden? Oder ist die Gerechtigkeit gerade ein kreativer Gegenentwurf gegen die wachsende vertikale Ungleichheit, Polarisierung und Spaltung der Gesellschaft?

Wer die Gerechtigkeit zuerst als Gleichheitsvermutung behauptet, hat sich gegen starke Einwände zu wehren, dass etwa die Gesellschaft nicht die Eigentümerin eines verborgenen Reservoirs ist, aus dem sie alle individuellen Kompetenzen schöpfen könne. Dass die Verfechter des Gleichheitsgrundsatzes irren, wenn sie meinen, eine aufwendige staatliche Bürokratie könne die Gleichheit der Bürgerinnen und Bürger herstellen. Sie stürzen die weniger Talentierten, die sie an dem Rennen um gesellschaftliche Positionen beteiligen, bloß in eine aussichtslose Aufholjagd, die auf einen Ausgleich zielt, der nie erreicht wird. Und dass die Gesellschaft kein Mandat hat, das ihr gestatte, das Schicksal oder die Schöpfung, die eine unübersehbare Vielfalt hervor gebracht haben, zu korrigieren.

Der empirische Begriff der Gleichheit meint nicht Identität: Selbst Zwillinge sind gleich, aber nicht identisch. Menschen mögen qualitativ in ei-

nem Merkmal übereinstimmen, während sie in einer Vielzahl anderer Merkmale voneinander abweichen. Es kommt jeweils darauf an, zu unterscheiden, in welcher Hinsicht zwei Personen sich gleichen und in welcher Hinsicht sie sich unterscheiden - hinsichtlich musischer Talente, technischer Begabung, Kleidung, Hautfarbe oder der Herkunft aus derselben Region. Gleichheit heißt also verhältnismäßige Gleichheit.

Moralische Gleichheit besagt, dass jede Person einen moralischen Anspruch darauf hat, mit der gleichen Rücksicht und Achtung behandelt zu werden wie jede andere. Sie ist von einem Standpunkt der Unparteilichkeit und der Allgemeinheit als autonomes Lebewesen zu achten und als Gleiche - nicht gleich - zu behandeln.

Der Grundsatz moralischer Gleichheit schließt reale Ungleichheiten der Güterausstattung, der Zugangsrechte und der Machtpositionen nicht aus. Aber er bildet einen kritischen Maßstab, der ihre relativen Grenzen in drei Dimensionen markiert: Erstens sollten solche Ungleichheiten sich durch Gründe rechtfertigen lassen, die in persönlichen Leistungen, beruflicher Verantwortung und gesellschaftlichen Funktionen verankert sind, nicht aber in sexistischen Rollenmustern, im Einkommen und Vermögen oder im Herkommen und Wohnumfeld der Eltern. Zweitens sollte sich eine allgemeine Chancengleichheit nicht in

formal gleichen Startbedingungen erschöpfen. Denn ungeachtet unterschiedlicher Talente und Anstrengungen sollten die Individuen neben den gleichen Startchancen für den Lauf auch die gleichen Erfolgchancen während des Laufs behalten, indem die Zufallsergebnisse der natürlichen und gesellschaftlichen Lotterie fortlaufend und real ausgeglichen werden. Und drittens sollten demokratische Gesellschaften eher dazu neigen, mit den Schwächen individueller Verantwortung und fahrlässig gewählter Lebensstile nachsichtig umzugehen. Denn natürliche Beeinträchtigungen, die durch fahrlässiges Verhalten verursacht wurden, lassen sich selten trennscharf gegen soziale Benachteiligungen abgrenzen, die durch gesellschaftliche Verhältnisse bedingt sind. Folglich kann der Grundsatz moralischer Gleichheit in diesen drei Dimensionen als eine gesellschaftliche Verpflichtung gelesen werden, wirtschaftliche Ungleichheiten gegenüber denjenigen zu rechtfertigen, die am schlechtesten gestellt sind. Ihnen sollte eine Art „Vetorecht“ zukommen, wenn bestimmt wird, bis zu welchem Grad Ungleichheiten der Einkommen und Vermögen als mit dem Grundsatz moralischer Gleichheit vereinbar gelten.

Zugleich mit einer normativen Reflexion darüber, in welcher Gesellschaft raumzeitlich verankerte Menschen leben wollen, sollen nun politische Entscheidungsprozesse skizziert werden, die - gemäß den Prioritäten der internationalen politischen Gemeinschaft - gleichzeitig auf eine realwirtschaftliche Belebung und eine beteiligungsgerechte Finanzarchitektur ausgerichtet sind.

2. Realwirtschaftliche Belebung

Die Option einer realwirtschaftlichen Belebung sollte sich in einer Offensive für höhere Wertschöpfung und mehr Beschäftigung verkörpern. In Deutschland könnten zusätzliche Beschäftigungsfelder durch einen ehrgeizigen ökologischen Umbau der Wirtschaft, insbesondere der herkömmlichen Verkehrssysteme, der Energiegewinnung und der Ernährungsweisen entstehen. Aber an der Schwelle zum „Zeitalter des Arbeitsvermögens“ sollten verstärkt die Arbeiten an den Menschen, also personennahe Dienste in den Bereichen der Bildung, Gesundheit, Kommunikation und Kultur in den Blick genommen werden. Ein solcher Strukturwandel zur kulturellen Dienstleistungswirtschaft rechtfertigt ein verstärktes Engagement des Staates, weil diejenigen Arbeiten an den Menschen, die als Grundrechtsansprüche anerkannt sind, nicht ausschließlich dem marktwirtschaftlichen Wettbewerb und der privaten Kaufkraft überlassen bleiben

können. Die öffentliche Hand kann sich nicht von dem Mandat freikaufen, Grundgüter wie Arbeit, Mindesteinkommen, Gesundheit, Bildung, Mobilität und Kommunikation allen Mitgliedern der Zivilgesellschaft unabhängig von ihrer Kaufkraft zugänglich zu machen. Deshalb ist eine Offensive für mehr staatliche Investitionen, die private Aufträge nach sich ziehen, ein unverzichtbarer Bestandteil des politischen Neustarts.

Nun ist die Beteiligung an der Erwerbsarbeit nicht der einzige Schlüssel gesellschaftlicher Integration und auch nicht die einzige Beschäftigungspolitische Zielmarke. Neben der Erwerbsarbeit sind die private Beziehungsarbeit und das zivilgesellschaftliche Engagement gleich wichtig und gleichrangig. Folglich sollte sich die Gesellschaft nicht ausschließlich auf die Erwerbsarbeit fixieren. Dies wäre krankhaft. Da Frauen gleichgestellte und autonome Lebens und Erwerbsschancen für sich beanspruchen, ist es angemessen, dass Männer die überdehnte Identifizierung mit der Erwerbsarbeit relativieren und den ihnen zukommenden Teil an privater Erziehungsarbeit übernehmen. Darin könnten sie einen Gewinn an Lebensqualität entdecken. Die drei gesellschaftlich gleich notwendigen und nützlichen Arbeitsformen – die Erwerbsarbeit, die private Betreuungsrbeit und das zivilgesellschaftliche Engagement – sollten fair auf die beiden Geschlechter verteilt werden. Die finanzielle Absicherung könnte zum einen durch Arbeits und Kapitaleinkommen, zum andern durch Transfereinkommen erfolgen. Ohne einen rigorosen Abschied vom patriarchalen Kapitalismus ist eine demokratische Aneignung des Finanzkapitalismus nicht denkbar.

3. Eine beteiligungsgerechte Finanzarchitektur

Die Konferenz der G 20 in London war ein erstes Signal dafür, dass eine globale Finanzarchitektur entsteht, die den Alleinstellungsanspruch der USA oder des Clubs der G 7/8 zugunsten einer stärkeren Beteiligung aufstrebender Länder überwindet. Immerhin haben die Gipfelteilnehmer die Absicht bekräftigt, alle systemrelevanten Geschäfte, Unternehmen und Finanzplätze einer wirksamen öffentlichen Aufsicht und Kontrolle zu unterwerfen. Sie haben das Forum für Finanzstabilität und den Internationalen Währungsfonds aufgewertet.

Die Gipfelbeschlüsse von Pittsburgh haben die Absichtserklärungen von London in konkrete Regulierungsvorschläge übersetzt. Allerdings wird den Vergütungsregeln für Manager ein unverhältnismäßig hohes Gewicht

beigemessen. Die Banken sollen sich an höheren Eigenkapitalquoten als Risikopuffern orientieren. Außerdem soll eine Kennziffer formuliert werden, die den Verschuldungsgrad begrenzt. Bilanzierungsregeln sollen einheitlich gelten. Abgeleitete Finanzgeschäfte (Derivate) sollen nicht mehr direkt zwischen den Marktpartnern, sondern an der Börse gehandelt werden. Gegen Steueroasen soll gemeinsam vorgegangen werden. Die G 20 werden zum obersten Forum der internationalen wirtschaftlichen Zusammenarbeit und der IWF zur Kontrollinstanz der Weltwirtschaft aufgewertet. Ein Ausgleich der globalen Ungleichgewichte ist angestrebt.

Ein echter finanzpolitischer Aufbruch würde bedeuten, dass die angeblich innovativen Finanzprodukte einem öffentlichen „Finanz-TÜV“ unterworfen und in eine Art „Positiv-Liste“ aufgenommen werden, bevor sie in die Finanzströme einmünden. Eigenkapitalquoten sollten nach einem präzisen Kriterium differenziert werden: Kredite, die der Finanzierung von (spekulativen) Finanzanlagen dienen, sind mit einer höheren Quote zu unterlegen und verschärften Haftungsregeln zu unterwerfen, als solche Kredite, die vergeben werden, um reale Investitionen zu tätigen. Die Bilanzierung gemäß dem Marktwertprinzip sollte aufgegeben werden. Der Grundsatz der vorsichtigen Rechnungslegung gemäß dem Anschaffungswert garantiert höhere Stabilität. Spekulative Finanzgeschäfte sollten besteuert werden. Der US-Dollar sollte als alleinige Reservewährung abgelöst werden. Der IWF könnte dabei in die Rolle einer Weltzentralbank hineinwachsen. Diese würde über eine Art Weltgeld verfügen und die Rolle eines Kreditgebers der letzten Instanz übernehmen. Regionale Währungsräume könnten als eine Zwischenstufe angesehen werden. Innerhalb der Währungsräume können Transferleistungen aus dem Zentrum in die Peripherie für einen monetären Ausgleich sorgen, außerhalb solcher Währungsräume kann eine moderate Wechselkurspflege stabilisierend wirken. Schließlich sollten die globalen Ungleichgewichte, die extreme und strukturelle Gläubi-

ger- und Schuldnerpositionen erzeugen, abgebaut werden. Der IWF sollte gleichzeitig in die Lage versetzt werden, Strafzahlungen zu erlassen, damit sich nicht nur die Schuldnerländer, sondern auch die Gläubigerländer an der Ausbalancierung der Leistungsbilanzen beteiligen.

Die Gruppe der acht mächtigsten und wirtschaftlich führenden Länder um zwölf Clubmitglieder zu erweitern, ist zwar begrüßenswert, entspricht aber noch nicht einer globalen Beteiligungsgerechtigkeit. Diese wird nämlich nicht schon dadurch erreicht, dass dem IWF „für die Armen in der Welt“ ein erweitertes Kreditvolumen zur Verfügung stellt. Diese Finanzmittel werden nämlich allenfalls kreditwürdigen Ländern gewährt, zu denen die ärmsten Länder kaum gehören. Folglich gehört die selten hinterfragte monetäre Globalisierungsoption auf den Prüfstand. Die von den Vereinten Nationen proklamierten „Rechte der Volker“ sollten sich in einer finanz- und währungspolitischen Autonomie verkörpern. Diese genießt Vorrang gegenüber dem Einfluss globaler Finanzmärkte auf das eigene Finanzregime und den Attacken internationaler Finanzjongleure gegen die eigene Währung. Solche destruktiven Einwirkungen sollten Länder, die eine schwächere Position auf den Weltmärkten haben, mit Kapitalverkehrskontrollen abwehren können. Eine anerkannt erfolgreiche, im 19. Jahrhundert von Friedrich Wilhelm Raiffeisen, aktuell von Muhammad Yunus angestoßene wirtschaftliche Entwicklung knüpft an die Existenz von Mikrobanken an, die landwirtschaftliche Betriebe, gewerbliche Industrien und lokale Dienstleistungsfirmen miteinander vernetzen – finanziell und kooperativ. Der Aufbau einer nationalen Finanzwirtschaft sowie eines funktionsfähigen Bankensystems unter Einschluss einer Zentralbank würde am Ende „gekrönt“ durch die grenzüberschreitende Öffnung eines solchen nationalen Finanzregimes.

Ein moralischer Lernprozess, der aus der Krise hervorgeht, lässt sich nicht auf finanztechnische Reparaturen und wirtschaftspolitische Strategien reduzieren. Er lenkt die Finanzunternehmen auf jenes öffentliche Mandat hin, das an ihr privates Gewinninteresse gekoppelt ist, nämlich der Realwirtschaft und allen Menschen zu dienen – besonders denen, die am wenigsten begünstigt sind. ■



Prof. Dr. Friedhelm Hengsbach SJ, geboren 1937 in Dortmund, Studium der Philosophie, kath. Theologie und Wirtschaftswissenschaften, 1967 Priesterweihe, 1985 bis zu seiner Emeritierung 2005 Professor für Christliche Sozialwissenschaft bzw. Wirtschafts- und Gesellschaftsethik, leitete von 1992 bis 2006 das Nell-Breuning-Institut für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik. Seit 2008 gehört er der Jesuitenkommunität im Heinrich-Pesch-Haus in Ludwigs-hafen an. Zahlreiche Veröffentlichungen und Ehrungen.

„Jede Linie ist eine WELTACHSE“

Zur Bedeutung jüdischer Kultur und Geschichte
in DANIEL LIBESKINDS ARCHITEKTUR

TEXT_YVONNE AL-TAIE

Auseinandersetzung mit deutsch-jüdischer Geschichte in der Architektur des Jüdischen Museums Berlin

Daniel Libeskind ist einer breiteren Öffentlichkeit erst mit Fertigstellung seines Jüdischen Museums Berlin bekannt geworden und vielleicht gilt dieses Gebäude noch heute – zumindest in Deutschland – als sein bekanntestes Bauwerk. Die außergewöhnliche, expressive Formensprache seiner Architektur faszinierte so, dass es bereits unmittelbar nach seiner Fertigstellung und zwei Jahre vor Einrichtung und Eröffnung der Dauerausstellung – von 1999-2001 – Besuchern offen stand und damit wohl das erste Museum ist, das ohne Exponate zum Publikumsmagneten avancierte. Wie konnte bereits ein leerstehendes Gebäude zum Repräsentanten jüdischer Geschichte und Kultur Berlins und Deutschlands werden? Sicher ist: ein sich in seiner Formensprache zur Thematik des Gebäudes neutral verhaltender Museumsbau hätte dies niemals leisten können. Stattdessen ist es der Baukörper selbst, der die komplexe und oft schwierige jüdische Geschichte Berlins in seiner formalen Gestalt thematisiert.

Bis zu diesem Zeitpunkt hatte Daniel Libeskind noch kein einziges Gebäude realisiert. Stattdessen war er über viele Jahre als Dozent für Architektur an angesehenen internationalen Universitäten tätig, was ihm die Gelegenheit bot, sich intensiv mit theoretischen Fragen der Architektur und den Herausforderungen des Bauens auseinanderzusetzen. Vor allem in kleineren Projekten, wie Zeichnungen und Installationen, lotete er in dieser Zeit immer wieder die Möglichkeiten neuer Formensprachen aus. Dieses außerordentliche Maß an Reflexionsfähigkeit, das er in diesen Jahren erworben hatte, sollte Libeskinds späteren Projekten zugute kommen – sowohl seinem weltbekannten Berliner Museumsbau, als auch vielen folgenden Entwürfen. Bis zur Teilnahme am Realisierungswettbewerb des Berlin Museums mit Abteilung Jüdisches Museum, wie das Projekt ursprünglich hieß, spielten jüdische Themen

Preisträger
der Buber-Rosenzweig-
Medaille 2010:

Daniel
Libeskind

Zu Leben und Werk

- Geboren am 12. Mai 1946 in Lodz, Polen
- 1957 emigrieren die Eltern nach Israel
- 1960 übersiedelt die Familie in die USA
- 1965 nimmt er die amerikanische Staatsbürgerschaft an
- Er studierte Musik in Israel und in New York und war als professioneller Musiker tätig. Später wechselte er von der Musik zur Architektur.
- 1970 schloss er das Studium an der Cooper Union for the Advancement of Science and Art in New York City ab.
- 1972 promovierte er in Architekturgeschichte und -theorie an der School of Comparative Studies in Essex
- 1978 bis 1985 war er Dekan der Architekturfakultät der bekannten Cranbrook Academy of Art in Bloomfield Hills, Michigan
- 1989 zog er mit seiner Familie nach Berlin um, wo er das Architekturbüro „Studio Daniel Libeskind“ gründete.
- 2003 gewann er die Architekturausschreibung zum Neubau des World Trade Centers und verlegte den Hauptsitz nach New York City
- Daniel Libeskind lehrte u.a. an den Universitäten Yale, London, Zürich, St. Gallen, Graz, Karlsruhe und Lüneburg
- Zu seinen bedeutendsten Bauten auf deutschem Boden gehören das 2001 eröffnete Jüdische Museum in Berlin und das Felix-Nussbaum-Haus in Osnabrück (1998). Außerdem realisierte er u.a. das Imperial War Museum North in Manchester, England (2002), das Dänische Jüdische Museum (2004), das Wohl Centre an der Bar Ilan University, Tel Aviv, Israel (2005) und das Contemporary Jewish Museum in San Francisco, Kalifornien (2008)



und Motive in Daniel Libeskind's Werk keine explizite Rolle. Für die besonderen theoretischen Aufgaben, die die architektonische Umsetzung eines jüdischen Museums in Deutschland, noch dazu im - damals noch geteilten - Berlin bedeutete, erwies sich Daniel Libeskind mit seinem unkonventionellen und mutigen architektonischen Denken als bestens gerüstet. Daniel Libeskind plante nicht den klassischen white cube - den neutralen Museumsbau, der sich in seiner Formensprache ganz gegenüber den Exponaten zurücknimmt und zu diesen ein indifferentes Verhältnis einnimmt. Stattdessen trat Daniel Libeskind in eine intensive, hochreflektierte Auseinandersetzung mit der Frage, was es bedeute, gerade in Deutschland, gerade in Berlin, ein Museum zu bauen, das die Geschichte der jüdischen Bevölkerung dieser Stadt darstellen sollte. Wie sah diese Geschichte überhaupt aus und wie lässt sie sich angemessen erzählen? Libeskind stellt diese Fragen - und er fragt weiter: er fragt, wie sich diese Geschichte in Form von Architektur erzählen lässt. Dabei ist sein Konzept von dem Gedanken getragen, dass die jüdische Geschichte Berlins wesentlich von zwei gegensätzlichen Aspekten geprägt wird: der Kontinuität jüdischen Lebens in der Stadt einerseits aber auch der Diskontinuität, des Bruchs jüdischer Tradition in Deutschland und in Berlin durch den Holocaust andererseits. Aus dieser Überlegung heraus entwickelt er seine weiterführenden Gedankengänge. So basiert sein Museumskonzept auf der Überzeugung, dass die jüdische Geschichte Berlins nicht unabhängig von der allgemeinen Stadtgeschichte verstanden werden kann. Beide - jüdische wie allgemeine Stadtgeschichte - lassen sich erst durch die Betrachtung der intensiven Kooperationen zwischen Berliner Juden und Nichtjuden verstehen. Oder anders formuliert: Stadtgeschichte ist ganz wesentlich die Geschichte ihrer Bewohner und deren Interaktion - und diese kennt keine ethnischen, religiösen oder topographischen Grenzen. Es ist dieser Grundgedanke, wonach sich die Stadtstruktur am besten an den vielschichtigen zwischenmenschlichen Beziehungen ablesen lässt, die sich wie ein feinmaschiges Netz über die Topographie des Stadtplans spannen, den Daniel Libeskind in architektonische Formensprache zu übersetzen versucht. Wie geht er dabei vor? Mit dem Bild des Verbindungsnetzes zwischen Menschen, das die gesamte Stadt durchzieht, ist eine Metapher gefunden, die in ihrer geometrisch-topographischen Bildlichkeit eine gewisse Nähe zu architektonischen Formkonzeptionen unterhält. Libeskind zeichnet genau ein solches Netz auf einem Berliner Stadtplan ein, indem er die Adressen (ehemaliger) bedeutender jü-

discher und nichtjüdischer Bürger Berlins auf dem Stadtplan markiert und unter ihnen Paare bildet, deren Anschriften er mit je einer Linie verbindet. Auf diese Weise erhält er eine Linienmatrix, die sich über den Berliner Stadtplan legt. Damit hat er ein Organisationsprinzip gefunden, an dem er Grund- und Aufriss seines Museumsbaus orientiert. Er stellt nun sein Gebäude in diese Linienstruktur, wodurch jener zickzackartige Grundriss entsteht, der das Gebäude so berühmt gemacht hat. Darüber hinaus projiziert Libeskind diese Linieninformation auch auf die Außenwände des Gebäudes und erhält so die scharfkantigen, splitterartigen Fensterformationen.

Daniel Libeskind möchte mit seinem Museumsbau jedoch auch den unheilvollen Ereignissen der jüdischen Geschichte Berlins Ausdruck verleihen. Dem Umstand, dass dieses, in der Linienformation zum Ausdruck kommende, fruchtbare Zusammenleben und Zusammenwirken von Berliner Juden und Nichtjuden nach den Verbrechen der Shoah kaum noch offen zu Tage tritt, trägt er Rechnung, indem er den Museumsneubau, der als Anbau an das bereits bestehende, in einem Barockbau untergebrachten Stadtmuseum gedacht ist, nicht unmittelbar mit diesem verbindet. Überirdisch gesehen handelt es sich bei dem Neubau, in dem das jüdische Museum untergebracht werden soll, um ein freistehendes Gebäude. Allein unterirdisch sind beide Museumsbauten miteinander dergestalt verbunden, dass man den Neubau nur über das Untergeschoss des Altbaus erreichen kann. Diese Konstellation übersetzt den sprachlich bereits metaphorisch aufgeladenen Gedanken, dass man erst in die tieferen Schichten der Stadtgeschichte vordringen muss, um die reiche jüdische Geschichte der Stadt aufzuspüren, in gebaute, architektonische Metaphorik. Von einer ähnlichen Metaphorik sind drei in den Museumsbau integrierte Elemente von Mahnmalerarchitektur getragen: die Treppe der Kontinuität, der Garten des Exils und der Holocaustturm. Die Treppe der Kontinuität stellt die Verbindung zwischen dem Barockbau, der das Berliner Stadtmuseum beherbergt und dem Neubau des jüdischen Museums her. Sie symbolisiert die Kontinuität jüdischen Lebens in Berlin bis in die Gegenwart hinein. Der Garten des Exils und der Holocaustturm schließlich stellen zwei besondere Elemente dar, die, indem sie keinerlei museale Funktion als Ausstellungsfläche erfüllen, die Funktion des reinen Museumsbaus überschreiten. Sie ergänzen das Gebäude vielmehr um Elemente eines Mahnmals, die das Gedenken der Opfer der Shoah zum integralen Bestandteil des Museums machen. Bei dem Garten des Exils handelt es sich um eine dem Museumsbau vorgelagerte,

eigenwillige Gartenarchitektur. Auf einer zu einer Spitze hin abfallenden, quadratischen Bodenplatte sind 49 Betonstelen in Reihen von sieben mal sieben Stelen gleichmäßig angeordnet. Aus den oberen Öffnungen dieser Stelen wachsen Bäume, deren Kronen im Sommer ein Laubdach über die gleichmäßigen Pfade des Stelenlabyrinths spannen. Das Gefühl von physischem Orientierungsverlust, das sich beim Betreten des Stelenfeldes einstellt, soll die Erfahrung von Unsicherheit und Halteverlust all derer Juden symbolisieren, die ihre Heimat Berlin verlassen und ins Exil gehen mussten. Zugleich sind die sich aus der Enge der Betonstelen empordrängenden Bäume ein Symbol der Hoffnung.

Der Holocaustturm schließlich ist ein außerhalb des Museumsbaus frei stehender, mit diesem jedoch über einen unterirdischen Zugang verbundener, hochaufragender Betonkörper, der nur durch einen einzigen, schmalen Fenstereinschnitt direkt unterhalb der Decke spärlich beleuchtet wird. Mit dem Holocaustturm hat Daniel Libeskind innerhalb des Museumskomplexes einen Ort für das Gedenken der Opfer der Shoah geschaffen.

Der Holocaustturm ist Bestandteil einer größeren architektonischen Struktur des Museums, deren Umsetzung lange auf dem Spiel stand - den Voids. Die Voids, zu Deutsch Leerstellen, sind sechs Betonkörper, die entlang einer geraden Linie den Museumsbau jeweils vertikal durchschneiden. Es entstehen leere Räume, die durch keinerlei Türen zugänglich sind. Sichtbar sind die Leerräume allerdings, da sich Fenster von den Ausstellungsräumen zu den Voids hin öffnen, wodurch die Unzugänglichkeit der Leere ins Bewusstsein der Museumsbesucher tritt. Die Voids symbolisieren die Abwesenheit der (ehemaligen) jüdischen Bewohner Berlins - eine Abwesenheit die erfahren wird und sich doch dem Zugriff entzieht. Dieser Raum, der jeglicher musealen Nutzung und damit jeglicher funktionaler Vereinnahmung entzogen wird, bildet den Ort, an dem sich die Abwesenheit, die die Shoah im Kern der Stadtgeschichte hinterlassen hat, symbolisch manifestieren kann.

Die Stadt und ihre Bewohner

Die Frage nach der Stadt und ihren Bewohnern, die Libeskind im Entwurf für das jüdische Museum einmal aufgeworfen hat, lässt ihn nicht mehr los. Das damals jüngst wiedervereinigte Berlin bot genügend Anregung, das Verhältnis von urbaner Organisation und dem Leben der Bewohner zu reflektieren, ebenso wie es an Gelegenheiten zu konkreten architektonischen Projekten nicht mangelte. Während seines mehr als zehnjährigen Aufenthalts in Berlin entwirft Daniel Libeskind eine Vielzahl von Projekten für Berlin und für andere Städte Deutschlands, die immer wieder das Leben der Menschen in der Stadt zu ihrem zentralen Thema machen. Häufig widmet er dabei den Lebensumständen jüdischer Bürger

in Deutschland besondere Aufmerksamkeit. Beispiele hierfür sind die städtebaulichen Masterpläne für die Wiederbebauung des Potsdamer Platzes und des Alexanderplatzes. Beim Projekt zur Reurbanisierung des Alexanderplatz spricht Libeskind erneut von der Leere, die er auf dem Platz zu verspüren meinte. Während der konkrete, von ihm ausgearbeitete Bebauungsplan, trotz vielschichtiger Metaphorik, keinen expliziten Bezug zu den ehemaligen jüdischen Anwohnern des Platzes herstellt, reflektiert Libeskind die Bedeutung, die die Abwesenheit dieser Menschen für das Wesen des Platzes hat, in den vielfältigen Begleittexten zum Projekt. So gibt der dem Projekt schließlich den Titel „Traces of the Unborn“, und deutet damit an, dass er die Spuren der abwesenden, weil nie geborenen jüdischen Bewohner des Platzes dem Masterplan einzuschreiben versuchte. Metaphorischer noch kommt die Rede von den ehemaligen jüdischen Bürgern der Stadt im Projekt für den Potsdamer Platz daher, wo er von den „deportierten Erzengelein“ spricht, deren Flügelschläge sich dem Platz eingeschrieben haben.

Es lohnt sich nachzufragen, wie Libeskind diese unbestimmt bleibenden Personengruppen durch Namen konkretisiert. Es sind bedeutende jüdische Persönlichkeiten – meist Schriftsteller, die längere oder kürzere Aufenthalte mit der Stadt verbanden. So nennt er etwa Walter Benjamin, Franz Kafka, Paul Celan, Ossip Mandelstam und Primo Levi. Schriftsteller sind es offensichtlich, die für Daniel Libeskind in ihrem Vermögen, ein individuelles Bild der Stadt aus Sicht ihrer Bewohner zu zeichnen, eine besondere Rolle spielen. So nimmt er sich auch gerne literarische Stadtdarstellungen zum Vorbild für seine Projekte.

Auf literarischen Werken beruhen auch viele andere – hier unerwähnt gebliebene – Facetten der Entwürfe. So etwa Alfred Döblins Roman Berlin Alexanderplatz, den Libeskind für sein Alexanderplatz-Projekt zu Rate zog, oder, für die konkrete architektonische Gestaltung ungleich bedeutender, James Joyces Ulysses, dessen literarische Organisation einer Stadt zum Vorbild für Libeskinds Reorganisation des Potsdamer Platzes wurde.²

Jüdische Tradition und Kultus in Libeskinds Architektur

Während es in den bisher vorgestellten Entwürfen mehr um die historisch-gesellschaftliche Rolle der Juden in Deutschland ging, die Libeskind in seiner Architektur zu thematisieren versucht, finden sich unter seinen Projekten aber auch solche, die sich mit der kulturellen und religiösen Tradition des Judentums auseinandersetzen. Als Beispiel sollen die beiden wenig bekannten – weil unrealisiert gebliebenen – Synagogenentwürfe für Duisburg und Dresden vorgestellt werden. Grundgedanke beider Projekte ist der Versuch, eine eigenständige, von Typologie des Kirchen-

baus abweichende architektonische Formensprache für den Synagogenbau zu entwickeln. Dabei versucht Libeskind gezielt, an den Traditionslinien eines eigenständigen Synagogenbaus anzuknüpfen und überspringt bewusst jene Stilrichtungen, die die Synagoge gemäß der Typologie des christlichen Sakralbaus begriffen und gestalteten. Aus diesem Grund kann die von den Nationalsozialisten in der Reichspogromnacht niedergebrannte Semper-Synagoge, die in Dresden einst an dem Ort stand, der 1997 neu bebaut werden sollte, stilistisch nicht als Anknüpfungspunkt dienen. Semper hatte die Fassade der Synagoge im Stil byzantinischer Architektur entworfen, lediglich im Innenraum spielte er mit maurischen Formen, die an die Synagogen Spaniens und Nordafrikas erinnern sollten. Daniel Libeskind hingegen, auch hier wieder bestrebt, einen Bezug zur Geschichte des Ortes herzustellen, macht ein Artefakt der Semper-Synagoge mit besonderer symbolischer Aufladung zur Grundlage seines Entwurfs: einen Davidstern, der die Kuppel der Synagoge schmückte und der von einem Feuerwehrmann gerettet und versteckt worden war. Mit dem Davidstern hat er zugleich ein jüdisches Grundsymbol, dessen Grundform er – typisch für die dekonstruktivistische Gestaltungsweise – fragmentarisch zerlegt und aus den gegeneinander verschobenen „Stern-Fragmenten“ Grund- und Aufriss des Synagogenbaus entwickelt. Bei der Gestaltung des Innenraums orientiert er sich an Vorbildern unterschiedlichster Art: so ordnet er die Sitzreihen in Form einer Menorah an – nicht nur, dass er hier ein weiteres jüdisches Grundsymbol verarbeitet, zugleich lässt er sich in dieser Anordnung von dem berühmten Architekten der Moderne, Louis Kahn, anregen, der diese Organisation der Sitzplätze in seinen eigenen Synagogenentwürfen empfiehlt. Als Material für die Innenausstattung sieht Libeskind Holz vor, welches nicht nur in scharfem Kontrast zum Beton der Außenhaut steht, sondern zugleich als Anspielung auf die Holzsynagogen Osteuropas gedacht ist. Indem er den Synagogenraum durch zwei Fenster ausleuchtet – einem bunten und einem transparenten – welche das profane und das göttliche Licht symbolisieren sollen, greift letztlich auch Libeskind bereits aus dem Mittelalter tradierte Symboliken christlicher Sakralarchitektur auf. Auf andere Grundelemente jüdischer Tradition verweist der – ebenfalls unrealisiert gebliebene – Entwurf für Synagoge und Gemeindezentrum in Duisburg. Der Projektstitel „The Aleph before the Beit“, stellt ein Wortspiel mit dem hebräischen Buchstaben Beth dar, welcher nicht nur als zweiter Buchstabe des hebräischen Alphabets auf das Aleph folgt, sondern zugleich auch das Wort Haus



(Beit) bedeutet. Dieser Titel spielt bereits auf den theoretischen Grundgedanken des Projekts an – es ist an der kabbalistischen Buchstabenmystik orientiert und verweist damit auf die fundamentale Bedeutung von Buch und (hebräischer) Schrift im Judentum. Diese beiden Grundelemente – das Buch als Ganzes sowie die Schrift als Medium des Buches, macht Libeskind zur Gestaltungsvorlage für seinen Duisburger Synagogenentwurf. So entwickelt er eine dreiteilige Gebäudestruktur, deren Grundriss an den drei Elementen des hebräischen Buchstabens Aleph orientiert ist. Die Unterbringung der verschiedenen Einrichtungen des Gemeindezentrums – Wohnung des Rabbiners, die Synagoge, sowie die Schule und das Gemeindehaus – in den jeweiligen Gebäudeteilen erläutert Libeskind anhand der mystischen Funktionsbeschreibung zu den einzelnen Buchstabenelementen:

„It [the letter aleph] is structured in three dimensions of unity: the head, signifying the teacher; the body, standing for the community; the supporting leg, representing children's education.“³



Zusammengehalten werden diese drei Gebäudeteile durch eine lange, schmale und hochaufragende Gebäudestruktur, die an die im rechten Winkel zueinander stehenden Buchdeckel eines aufgeschlagenen Buches erinnern. Diese Buchstruktur bildet zugleich die deutlich sichtbare Fassade der Synagoge, die zur Uferpromenade hin mit einem abstrakten Davidsternmosaik aus bunten Fliesen versehen werden sollte und an deren nach Jerusalem ausgerichteten Ostseite ein Gerüst für Kletterpflanzen vorgesehen war.

Betrachtet man den Kerngedanken all dieser Projekte, so fällt auf, dass ein wiederkehrendes Motiv in Libeskinds architektonischen

Konzeptionen die Beziehung zwischen Menschen ist, die einen (architektonischen) Ort erst zum Ort werden lassen; diesen gestalten und organisieren. Die Aufgabe von Architektur sieht er darin, den Raum für solche Beziehungen zu schaffen - diese zu ermöglichen und zu fördern. Daniel Libeskind denkt Architektur in erster Linie von gesellschaftlichen Gesichtspunkten aus. Gestalten von Stadt oder von Gebäuden bedeutet für ihn das Mitgestalten menschlichen Zusammenlebens.

Für Daniel Libeskind beinhaltet jede auf dem Bauplan eingezeichnete Linie mehr als eine funktionale Konstruktionsanweisung - sie wird für ihn zur reich aufgeladenen Trope, in

der sich die ganze Komplexität der dem Projekt innewohnenden Bedeutung konzentriert. Oder, wenn wir es Daniel Libeskind einmal gleich tun wollen und uns in der Literatur nach geeigneten Formulierungen für die Charakterisierungen architektonischen Gestaltens umsehen, so finden wir bei dem Dichter der Frühromantik, Novalis, ein Bild, das auf frappante Weise Daniel Libeskinds Denken und Schaffen auf einen Punkt zu bringen scheint: „Jede Linie ist eine Weltaxe“⁴

¹ Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Hrsg. v. Paul Kluckhohn u. Richard Samuel, Bd. 3: Das philosophische Werk II, hrsg. v. Richard Samuel, Stuttgart u. a. 1983, S. 594.

² Vgl. hierzu Yvonne Al-Taie: Daniel Libeskind. Metaphern jüdischer Identität im Post-Shoah-Zeitalter. Mit einem Vorwort von Christoph Wagner. Regensburg 2008, S. 51-69.

³ Daniel Libeskind: The Aleph before the Beit. Competition for a Jewish Community Center and Synagogue, Duisburg, Germany, 1996, in: ders.: The Space of Encounter, London 2001.

⁴ Novalis, a.a.O., Seite 594.



Yvonne Al-Taie, geb. 1980 in Saarbrücken, Studium der Kunstgeschichte, Neueren deutschen Literaturwissenschaft, Systematischen Theologie und Judaistik an der Universität des Saarlandes und am Trinity College Dublin. Abschluss mit einer Arbeit über Daniel Libeskind, die 2008 unter dem Titel „Daniel Libeskind. Metaphern jüdischer Identität im Post-Shoah-Zeitalter.“ in der Reihe Regensburger Studien zur Kunstgeschichte erschienen ist. Doktorandin in Germanistischer Literaturwissenschaft an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Maßstäbe in der MEDIALEN Welt

Gäbe es einen ersten Preis für journalistische Einfalt, ginge der ganz sicher an eine bedauernswerte beschränkte Reporterin eines großen Privatsenders. Sie hatte 16 Jahre nach dem Tod Herbert Wehners in der Berliner SPD-Zentrale angerufen und um ein Interview mit dem großen Sozialdemokraten nachgesucht.

TEXT_GEORG M. HAFNER

Auslöser war eine gerade erschienene Biographie zu Wehners 100. Geburtstag. Ein cleverer SPD-Sprecher vertröstete die Kollegin, Wehner könne leider nicht gestört werden, er sei in einem wichtigen Gespräch mit Franz-Josef Strauß. Die forsche Reporterin daraufhin: „Okay, dann darf ich also später noch einmal anrufen?“.

Klaus Bölling, ehemaliger Regierungssprecher der sozialliberalen Koalition, erzählt diese Anekdote und wirft damit ein bezeichnendes Licht auf das Image der Zunft und die herunter gedimmten Maßstäbe im Journalismus. Die Presse ist keine Institution, die man fürchten muss, sondern eine, die man bedient, abwimmelt oder, wie im Fall der unbedarften Reporterin, der Lächerlichkeit preisgibt.

„Die Presse hat auch die Aufgabe Gras zu mähen“, meinte der großartige österreichische Schriftsteller und Theaterkritiker Alfred Polgar, nämlich Gras, „das über etwas zu wachsen droht“, Polgar hat es damals gut gemeint mit der Zunft, die ein wachsames Auge werfen sollte auf Missstände allenthalben. Die vierte Macht im Staat, frei und unabhängig, niemandem mehr verpflichtet als der Wahrheit. Ein halbes Jahrhundert nach dem Tode Polgars droht über die Aufgabe des Grasmähens seinerseits Gras zu wachsen.

Polgars journalistische Zeitgenossen hießen noch Kurt Tucholsky oder Karl Kraus, von dem der schöne Satz überliefert ist: „Keinen Gedanken haben und ihn ausdrücken können - das macht den Journalisten“. An diesem Zitat lässt sich ablesen, der Journalist genießt nicht erst seit unseren Tagen einen eher zweifelhaften Ruf. Nach einer Umfrage des Meinungsforschungsinstituts Allensbach von 2008 belegen die Journalisten regelmäßig die hintersten Ränge; nur Politiker, Offiziere, Gewerkschaftsführer und, selbst genug, Buchhändler haben ein noch geringeres Ansehen in der Öffentlichkeit. Selbst Studenräte sind wohler gelitten.

Journalisten geben ein schlechtes Bild ab und so sind sie fast in jedem zweiten Fernsehkrimi neben Mördern und Dieben die lästigen Schmutzdelinquenten der Nation. Wie Schmeißfliegen lungern sie

herum, gierig nur nach Sensationen, eine hungrige Meute, ohne Skrupel und Gewissen. Ein Berufsstand ohne Maßstab. Leider oft kein wirkliches Zerrbild der Drehbuchschreiber. „Ich habe Journalisten nie gemocht. Ich habe sie alle in meinen Büchern sterben lassen“, verriet Agatha Christie. „Die Unbestechlichen“ war vermutlich einer der letzten Spielfilme, in denen Journalisten gut abgeschnitten haben, es war die Verfilmung der „Watergate“-Affäre, die von den beiden großen amerikanischen Journalisten der „Washington Post“, Carl Bernstein und Bob Woodward, aufgedeckt wurde und 1974 zur Abdankung des US-Präsidenten Richard Nixon führte. Derselbe Carl Bernstein stellte seinen Kollegen bei einer Podiumsdiskussion in Hamburg, Jahrzehnte später, ein verheerendes Zeugnis aus und sprach von einem „Triumph der Idiotenkultur“. Nicht mehr die Sehnsucht nach Wahrheit treibe sie an, sondern „Gerüchte, Prominente und Sensationen“.

Zwar steht eine öffentliche Vorverurteilung eines Verdächtigen unter Strafe, aber wer auf das Sturmklinglein eines Reporters an der Haustür nicht öffnet und sich nicht dem wie

ein Revolver gezückten Mikrophon ergibt, hat schon verloren. Schuldig ohne Urteil. Oft ist die einzige Grundlage sogenannte „Vermittlungen“ einer Staatsanwaltschaft, mit denen Journalisten gefüttert und auf die Jagd geschickt werden. In den USA liefern die Strafverfolgungsbehörden oft sogar Name und Anschrift von Straftätern, insbesondere von Sexualstraftätern, gleich mit, manches Mal sogar mit einem Bild des Täters. Aus einer Mischung von Halbwissen, Verdacht und Gerücht werden Karrieren und Familien zerstört und oft ist ungewiss, was schwerer wirkt, die strafrechtliche Verurteilung oder die mediale Vorführung. Der mittelalterliche Pranger, an dem früher der Bösewicht in Halseisen öffentlich zur Schau und zur Abschreckung ausgestellt wurde, ist ein Zuckerschlecken im Vergleich dazu, vor die Kollegen der Boulevardpresse gezerrt zu werden statt vor ein öffentliches Gericht. Zumal heute, denn das Internet kennt keine Verjährung und keine Begnadigung. Arthur Sulzberger, der Herausgeber der New York Times, empfahl Nachwuchsjournalisten erst einmal selbst Opfer der Medien gewesen zu sein, bevor sie ihren Beruf antreten.



Natürlich ist die Presse ebenso wenig über einen Kamm zu scheren, wie die Menschen, deren täglich Brot es ist, in diesem Beruf zu arbeiten. Aber die Maßstäbe geraten langsam ins Rutschen, eine schleichende Anpassung nach unten. Unter Kollegen wird gerne scherzhaft gesagt, die Recherche sei der Tod einer jeden guten Story. Natürlich ist das nur ein Scherz und trotzdem ist etwas Wahres dran. Um eine Geschichte pointiert und zugespitzt im Blatt oder auf dem Sender zu haben, stört die Gegenstimme und wer nur 90 Sekunden für einen Nachrichtenfilm hat, der wird in der Tat nicht alle Aspekte behandeln können, die in einer komplizierten Geschichte aus einer immer komplexeren Welt stecken.

Aber welche Nachricht verbreitet der Reporter? In der Regel hat derjenige gute Chancen, mit seinem Anliegen an die breite Öffentlichkeit zu kommen, der am lautesten schreit und die besten Bilder verspricht. In jedem Konflikt weltweit gilt diese Faustregel: Bomben sind besser als runde Tische. Die Newsagenturen liefern das nötige Material, in den Redaktionsstuben wird das „footage“, das angelieferte Filmmaterial, nur noch bearbeitet. Die Quellenlage bleibt in der Hektik des Alltags ungeprüft. Eines der bekanntesten Beispiele dafür sind die dramatischen Bilder der vermeintlichen Erschießung Mohammed al-Durachs im Gazastreifen im September 2000. Mit seinem Vater hinter einem Betonfass kauern und wird er von israelischen Scharfschützen erschossen. Das jedenfalls behauptet der palästinensische Kameramann, der die Szene gedreht hat und genauso kommentiert es der bearbeitende Korrespondent in seinem Büro in Jerusalem, fernab des Ereignisses.

Aber es gibt, seitdem die Filmsequenz auf dem Markt ist, gravierende Zweifel an der berühmten Szene. Niemand weiß bis heute, ob der kleine Palästinenserjunge damals tatsächlich erschossen wurde oder ob er heute noch am Leben ist. Die von tausenden Trauenden begleitete angebliche Beerdigung Mohammed al Durachs ist mittlerweile jedenfalls als eine Fälschung entlarvt worden. Zu Grabe getragen wurde ein anderes Kind. Das ist das Ergebnis einer jahrelangen Recherche der ARD, die im Augenblick des Geschehens kein Sender, keine Zeitung, keine Nachrichtenredaktion sich leisten könnte, weder finanziell noch zeitlich.

Der Kunde muss bedient werden, die Leser, Zuschauer und Zuhörer erwarten, unmittelbar mit einem Ereignis umfassend informiert zu werden, wenn es ginge am liebsten zeitgleich zum Geschehen. Die Geiselnahme von Gladbeck 1988 war der Tiefpunkt in dieser Hinsicht, die Liveübertragung eines Verbrechens. Zu sehen waren die letzten Stunden der 18-jährigen Silke Bischoff, die später im Kugelhagel zwischen der Polizei und den Geiselnestern sterben musste. Die Mörder gaben Liveinterviews im Radio und im Fernsehen, den Revolver schussbereit, Killer als Medienstars. Immerhin war dieses eklatante Versagen der Zunft Anlass zu nachhaltiger Selbstkritik. Ein solches Desaster hat sich deshalb seitdem nicht mehr wiederholt. Der Schock über die eigene Skrupellosigkeit steckt vielen bis heute in den Knochen. Die Geiselnahme von Gladbeck hat die Maßstäbe im Journalismus wieder ein bisschen ins Lot gebracht. Ulrich Kienzle, damals Chefredakteur von Radio Bremen: „Gladbeck hat tatsächlich etwas verändert, und hat neue moralische Maßstäbe im Journalismus gesetzt. Ich glaube, das war die Lehre aus Gladbeck und toi toi toi bis heute gab es einen vergleichbaren Fall nicht noch einmal“. Vielleicht wurde eine Wiederholung dieses medialen Gaus ganz praktisch auch dadurch verhindert, dass die Polizei jetzt Tatorte so großräumig abriegelt, dass selbst Teleobjektive draußen bleiben müssen. Aber auch ohne Bilder und ohne harte Informationen wird berichtet, weil die Konkurrenz es auch tut, auch ohne Bilder und auch ohne harte Fakten. Liveschalten zu den Reportern vor Ort, zu Pressekonferenzen der Polizei, zu Experten und zurück ins Nachrichtenstudio geben den Hörern und Zuschauern oft über Stunden die immer gleiche Gewissheit: Ihnen entgeht nichts, bleiben Sie dran.

Das Medienaufgebot bei spektakulären Verbrechen ist selbst spektakulär. Keine Sendung, keine Zeitung, keine Radiostation kann

es sich leisten, sich aus dieser Karawane auszuklinken. So werden Massenkarambolagen oder Familientragödien, Morde und Raubüberfälle tausendfach multipliziert, was dazu führt, dass der brave Bürger nach Anbruch der Dunkelheit jeden Schritt nach draußen scheut, weil Mord und Totschlag, wie man sieht und liest und hört, unaufhaltsam zunehmen. Auch wenn die Statistiken ausweisen, dass keineswegs mehr Kinder missbraucht werden als früher, keineswegs mehr Morde geschehen und die Straßen, zumindest in Deutschland, trotz des zigfach höheren Verkehrsaufkommens, deutlich sicherer geworden sind. Das Grauen da draußen verspricht den Medien hohe Auflagen und beste Quoten. „Die Menschen sind heutzutage nicht schlechter, als sie es früher waren. Nur die Berichterstattung über ihre Taten ist gründlicher geworden“, warnte der amerikanische Schriftsteller und Nobelpreisträger William Faulkner schon Ende der 50er Jahre.

In 16 Richtlinien und diversen Einzelverfügungen versucht der 1956 zur „Wahrung des Ansehens der deutschen Presse“ gegründete Deutsche Presserat den Journalisten der Printmedien Leitplanken für ihr tägliches Geschäft zu geben, Richtlinien für die redaktionelle Arbeit. Die „Achtung von Privatleben und Intimsphäre“ und „die Vermeidung unangemessen sensationeller Darstellung von Gewalt und Brutalität“ sind dabei entscheidende Maßstäbe der Güterabwägung zwischen Auflage und Quote gegen Seriosität und Glaubwürdigkeit. In 729 Fällen wurde der Presserat im vergangenen Jahr angerufen, über 500 Mal fühlten sich Privatpersonen diffamiert. In 52 Fällen sprach der Deutsche Presserat eine Missbilligung aus, das hat zwar keine rechtlichen Folgen, ist aber für ein Presseorgan wenig schmeichelhaft. Die Boulevardzeitungen im Kampf um Marktanteile rechnen jedoch mittlerweile Rügen oder auch gerichtliche Verurteilungen ebenso in die Gesamtrechnung ein, wie eine spätere Gegendarstellung. Maßstabs- und Tabuverletzungen mit Kalkül. Das ist zynisch genug, aber leider hat der Boulevardjournalismus längst auch seriöse Medien erreicht und es gibt vermutlich kaum eine Redaktionskonferenz, bei der die BILD-Zeitung und deren Tagesschlagzeile nicht gedanklich mit am Tisch sitzen. BILD macht zum Aufmacher, was die Masse beschäftigt und was Bild als Aufmacher hat, beschäftigt die Menschen – ein Wechselspiel an dem wir nicht mehr vorbeikommen.

Die englische BBC, das Leitmedium für anständigen Journalismus wirbt derzeit mit einem Werbespot für seine Arbeit, in dem finstere Gesellen weltweit versuchen, Journalisten an ihrer Arbeit zu hindern: Hände vor die Linse der Kamera, Schlägertrupps gegen Kameralleute und Reporter. Am Ende steht der stolze Satz, wir lassen uns nicht unterkriegen in unserer steten Verpflichtung, zu fragen, nachzuhaken, nicht locker zu las-



sen: „Never stop asking“. Das geschieht neuerdings verstärkt dadurch, dass der Zuschauer den fragenden Journalisten gleich mit serviert bekommt. Das führt gelegentlich dazu, dass Reporter sich oft wichtiger nehmen als ihre Protagonisten und deren Geschichte. Der inhaltliche Mehrwert einer solchen Selbstinszenierung ist allerdings bescheiden und der Betrachter fragt sich zuweilen, warum er das ganze Elend der Recherche mit verfolgen muss, um dann am Ende ein oft mageres Ergebnis mitzunehmen. Der Käufer eines Autos muss schließlich auch nicht wissen, unter welchen Bedingungen und mit welcher persönlichen Aufopferung sein Wagen gebaut wird. Solche sog. „Presenter-Reporter“ sollen aber die Bindung zum Zuschauer erhöhen, hoffen Medienexperten im bangen Ringen um die Einschaltquoten.

Die Medien! Die Presse! Die Journalisten! Das Jammern und Wehklagen im Land ist allgemein. Die gerade zur neuen Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland gewählte Bischöfin Margot Käßmann erzählte kürzlich von einer Zeitung, die angefragt habe, ob sie nicht noch schnell etwas zu Ostern schreiben könne, „aber bitte nichts mit Jesus und so“. Sie hat es mit einem Schmunzeln hingenommen. Aber andere, die Journalisten verfluchen, brauchen sie gleichzeitig: die Politik, die Verbände, die Parteien, die Gesellschaft. Eine Hassliebe und ein Gezerre einerseits um die Gnade der Berichterstattung und andererseits um das Wohlwollen der Journalisten. Die wiederum müssen, wenn sie ihren Job ernst nehmen, objektiv informieren, gewissenhaft aufklären, sorgfältig recherchieren, dürfen keinem verpflichtet und niemandes Büttel sein. „Einen guten Journalisten erkennt man daran, dass er sich nicht gemein macht mit einer Sache, auch nicht mit einer guten Sache; dass er überall dabei ist, aber nirgendwo dazugehört.“ Dieser Maßstab des legendären Tagesthemen-Moderators und Journalisten Hans Joachim Friedrichs ist ein hehres Ziel, wird aber im Alltag immer wieder auf eine harte Probe gestellt. Ob Greenpeace für den Schutz der Wale eintritt oder der Deutsche Zigarettenverband für das Recht auf Lungenkrebs, alle versuchen die Arbeit der Journalisten zu beeinflussen. Sie locken und drohen, sie ködern und strafen ab oder sie kaufen. Wer sich sperrig zeigt oder das System gegenseitiger Liebesdienste öffentlich macht, der wird mit Liebesentzug bestraft und so schnell nicht wieder eingeladen zu einem Presseempfang mit anschließendem Buffet. Das wäre noch zu verschmerzen. Viel schlimmer ist, dass in Ungnade gefallene Journalisten auch aus dem Zirkel derer ausgeschlossen werden, denen man ein Interview gewährt. Zu einer gewissen Meisterschaft hat dies der frühere Chef der Deutschen Bahn AG, Hartmut Mehdorn, entwickelt.

Wenn es galt, Bahnhöfe einzuweihen, war er zur Stelle, wenn es um Skandale seines Unternehmens ging, ob es das Auspionieren von Mitarbeitern war oder die unrühmliche Haltung zu einer Ausstellung zur Rolle der Reichsbahn bei der Deportation der Juden in die Vernichtungslager, da schwieg der Manager und wies jeden wissbegierigen Journalisten barsch vor die Tür. Gleichzeitig geriet die Bahn unter Verdacht, durch manipulierte Leserzuschriften, fingierte Beiträge in Online-Foren und, wie das Unternehmen einräumte, mit vorproduzierten Medienbeiträge“ Stimmung für die Bahn und deren Gang an die Börse zu machen. 1,3 Millionen Euro war das der Bahn 2007 wert. Aber Mehdorn ist nicht alleine mit dieser Art, Journalisten zu benutzen oder abzufertigen. Heerscharen von Lobbyisten, Werbetextern, Beratungsfirmen und anderen gut getarnten Einrichtungen benutzen Journalisten für ihre Zwecke. Nach Recherchen des ARD-Politikmagazins „Report Mainz“ hat das Bundesfamilienministerium sendefertige Hörfunkberichte und gelayoutete Zeitungsartikel zum neu eingeführten Elterngeld über eine Agentur im redaktionellen Teil von Hörfunksendern und Zeitungen platziert. In einer schriftlichen Stellungnahme des Bundesfamilienministeriums heißt es: „Ob und wie die Redaktionen von diesen Angeboten im einzelnen Gebrauch machen, liegt ausschließlich in der Hoheit der Redaktionen selbst.“ Stimmt.

Normalerweise sind Pressekonferenzen die natürlichen Nachrichtensbörsen für Journalisten. Aber selbst die sind oft zu reinen Informationsaufbereitungsveranstaltungen verkommen. Journalisten erhalten das mündgerecht geliefert, was sie verbreiten sollen: das herausragende Ergebnis von Koalitionsverhandlungen in der Politik, der erfreulich positive Quartalsbericht eines Unternehmens, die neuen Zahlen vom Arbeitsmarkt. Fragen sind bei vielen solcher Vorstellungen oft erst gar nicht zugelassen. Aber statt dagegen aufzubegehren, zieht der Medientross weiter zur nächsten PK, die natürlich auch „besetzt“ werden muss, um das Anliegen des Veranstalters aufzunehmen und schön zu verpacken.

Eine andere Form der erfolgreichen und interessengesteuerten Pressearbeit sind sogenannte „Hintergrundgespräche“. Eine handverlesene Schar von Journalisten wird persönlich eingeladen und mit Informationen versorgt, die zunächst nicht zum Veröffentlichenden gedacht sind, nur für den Hinterkopf. Der Pakt mit den Mächtigen, man kennt sich. Aber solange der Journalist ordentlich versorgt und gefüttert wird, hält er still. Das wusste schon Sir Winston Churchill: „Wartende Journalisten sind gefährlich, vergeblich wartende Journalisten sind noch gefährlicher. Am gefährlichsten aber sind vergeblich wartende Journalisten, die untereinander Informationen austauschen“. Aber es gibt auch Fälle, da warten Politiker darauf, dass Journalisten endlich fragen. Als der Papst vier Lefebvre-Bischöfe in den Schoß der Kirche zurücknahm, darunter einen bekennenden Holocaustleugner, wartete die Bundeskanzlerin Angela Merkel darauf, dass ein Journalist auf die Idee käme, sie zu diesem Ereignis zu befragen. Fehlanzeige. Drei Tage lang nichts. Der Regierungssprecher hatte bereits eine Stellungnahme der Kanzlerin vorbereitet für den Fall der Fälle, falls jemand fragen sollte. Erst als das Bundespresseamt einen Agenturjournalisten ausdrücklich ermutigte, die Kanzlerin zu fragen, wurde gefragt. Ein wenig schmeichelhafter Vorgang für einen Berufstand, der in Deutschland zwar keinen besonders guten Ruf genießt, aber alle Freiheiten ihn auszuüben. Davon kann Perwiz Kambakhsh von der Tageszeitung Jahan-e-Naw („The New World“) nur träumen. Der junge afghanische Journalist wurde zum Tode verurteilt, weil er, - in Übereinstimmung mit dem Recht auf Meinungsfreiheit, das in der afghanischen Verfassung festgeschrieben ist - aus dem Internet einen Artikel über die Rechte der Frauen im Islam heruntergeladen hatte. Nur ein weltweiter Protest rettete ihn vor dem Henker. Seine Strafe wurde schließlich in eine 20-jährige Gefängnisstrafe umgewandelt. 20 Jahre Haft für ein paar Zeilen Pressefreiheit. Er ist nicht allein. 2009 wurden 170 Kollegen inhaftiert und 33 ermordet. Alle hatten versucht, das Gras zu mähen, das über eine Geschichte wuchs. Sie alle haben Maßstäbe gesetzt, an denen wir uns orientieren sollten. ■



Dr. Georg M. Hafner, geb. 1947 in Heidelberg, Studium der Kunstgeschichte und Germanistik, 1976 Promotion, seit 1988 Abteilungsleiter Fernsehen Politik und Gesellschaft beim Hessischen Rundfunk. Seit 1988 Kommentator bei den ARD-Tagesthemen, Autor zahlreicher Filmdokumentationen, Grimme-Preisträger und Preisträger der Buber-Rosenzweig-Medaille.

„Die Glaubwürdigkeit DER FREIHEIT“

Ich will Ihnen eine Geschichte meines Scheiterns berichten.

Es war in Prag, im September 2000. Ich war neu im Amt als Geschäftsführender Direktor des Internationalen Währungsfonds. Mein Ziel war es, den IWF zum Exzellenzzentrum für die Stabilität des internationalen Finanzsystems zu machen.

Die Entwicklung auf den Finanzmärkten bereitete mir Sorgen. Ich konnte die gigantischen Finanzierungsvolumen und überkomplexen Finanzprodukte nicht mehr einordnen. Ich begann, kapitalmarktpolitische Expertise im IWF aufzubauen. Das sahen nicht alle gern. Und ich wunderte mich, dass sich die G7-Staaten nur zögerlich einer Überprüfung ihrer Finanzsektoren unterziehen wollten; solche Überprüfungen waren von den Mitgliedstaaten des Internationalen Währungsfonds 1999 als Lehre aus der Asienkrise beschlossen worden.

Viele, die sich auskannten, warnten vor dem wachsenden Risiko einer Systemkrise. Doch in den Hauptstädten der Industriestaaten wurden die Warnungen nicht aufgegriffen: Es fehlte der Wille, das Primat der Politik über die Finanzmärkte durchzusetzen.

Jetzt sind die großen Räder gebrochen, und wir erleben eine Krise, deren Ausgang das 21. Jahrhundert prägen kann. Ich meine: zum Guten, wenn wir aus Schaden klug werden.

(...)

Manche fragen: Können wir nicht einfach aussteigen aus der Globalisierung? Aber eine Volkswirtschaft, in der vom Brot bis zum Hemd, vom Computer bis zum Auto alles im eigenen Land hergestellt werden müsste, ist nicht mehr denkbar. Der Ausstieg aus den Weltmärkten würde unseren Wohlstand in kürzester Zeit vernichten.

Stellen wir uns also der Verantwortung. Sie deckt sich mit unserem Interesse. Wir verkaufen die Hälfte unserer Wirtschaftsleistung ins Ausland. Die Weltwirtschaft ist unser Schicksal. Deshalb müssen wir unser Gewicht jetzt aktiv und konstruktiv in die internationale Zusammenarbeit zur Überwindung der Krise einbringen.

Die große Chance der Krise besteht darin, dass jetzt alle erkennen können: Keiner kann mehr dauerhaft Vorteil nur für sich schaffen.

Die Menschheit sitzt in einem Boot. Und die in einem Boot sitzen, sollen sich helfen. Eigennutz im 21. Jahrhundert heißt: sich umeinander kümmern.

Vor allem wir im Norden müssen umdenken. Auf unserer Erde leben derzeit etwa 6 1/2 Milliarden Menschen. Nur rund 15 Prozent von ihnen leben in Umständen wie wir. Weit über zwei Milliarden Menschen müssen mit zwei Dollar pro Tag auskommen, eine Milliarde sogar nur mit einem Dollar. Wir sollten uns nicht länger einreden, das sei gerecht so. Sicherheit, Wohlstand und Frieden wird es auch in den Industrieländern dauerhaft nur geben, wenn mehr Gerechtigkeit in die Welt kommt. Wir brauchen eine Entwicklungspolitik für den ganzen Planeten. Das heißt: Die Industrieländer - auch Deutschland - müssen sich fragen, was sich auch bei ihnen verändern muss, um der Welt eine gute Zukunft zu sichern.

(...)

Am Anfang steht die Frage: Wie konnte es zu dieser Krise kommen?

Noch kennen wir nicht alle Ursachen. Aber vieles ist inzwischen klar. Zu viele Leute mit viel zu wenig eigenem Geld konnten riesige Finanzhebel in Bewegung setzen. Viele Jahre lang gelang es, den Menschen weiszumachen, Schulden seien schon für sich genommen ein Wert; man müsse sie nur handelbar machen. Die Banken kauften und verkauften immer mehr Papiere, deren Wirkung sie selbst nicht mehr verstanden. Im Vordergrund stand die kurzfristige Maximierung der Rendite.

Auch angesehene deutsche Bankinstitute haben beim Umgang mit Risiko zunehmend Durchblick und Weitsicht verloren. Das konnte nur geschehen, weil sie den Bezug zu ihrer eigenen Kultur aufgaben: zu dem, was diese Häuser überhaupt erst zu Größe und Bedeutung geführt hatte - Sinn für Geldwertstabilität, Respekt vor dem Sparer und langfristiges Denken. Auch Banken können nur dauer-

haft Wertschöpfung erbringen, wenn sie sich als Teil der ganzen Gesellschaft sehen und von ihr getragen werden. Wenn sie den Grundsatz unserer Verfassung achten: Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll auch dem Allgemeinwohl dienen.

Doch das Auftürmen von Finanzpyramiden wurde für viele zum Selbstzweck, insbesondere für sogenannte Investmentbanken. Damit haben sie sich nicht nur von der Realwirtschaft abgekoppelt, sondern von der Gesellschaft insgesamt. Dabei geht es auch um Fragen der Verantwortung und des Anstands. Was vielen abhanden gekommen ist, das ist die Haltung: So etwas tut man nicht. Bis heute warten wir auf eine angemessene Selbstkritik der Verantwortlichen. Von einer angemessenen Selbstbeteiligung für den angerichteten Schaden ganz zu schweigen.

(...)

Wir erleben das Ergebnis fehlender Transparenz, Laxheit, unzureichender Aufsicht und von Risikoentscheidungen ohne persönliche Haftung. Wir erleben das Ergebnis von Freiheit ohne Verantwortung.

Aber Schuldzuweisungen und kurzfristige Reparaturen reichen nicht aus, wenn wir die tiefere Lehre aus der Krise ziehen wollen. Denn es gibt einen Punkt, der geht uns alle an. Obwohl der Wohlstand in der westlichen Welt, in Europa und auch in Deutschland seit den 70er Jahren beständig zunahm, ist auch die Staatsverschuldung kontinuierlich angestiegen. Man stellte Wechsel auf die Zukunft aus und versprach, sie einzulösen. Das ist bis heute nicht geschehen. Denn wir scheuten uns vor den Anstrengungen, die mit jedem Schuldenabbau verbunden sind. Wir haben die Wechsel an unsere Kinder und Enkel weitergereicht und uns damit beruhigt, das Wirtschaftswachstum werde ihnen die Einlösung dieser Wechsel erleichtern. Jetzt führt uns die Krise vor Augen: Wir haben alle über unsere Verhältnisse gelebt.

(...)

Marktwirtschaft lebt vom Wettbewerb und von der Begrenzung wirtschaftlicher Macht. Sie lebt von Verantwortung und persönlicher Haftung für das eigene Tun; sie braucht Transparenz und Rechtstreue. Auf all das müssen die Menschen vertrauen können.

Dieses Vertrauen ist jetzt erschüttert. Den Finanzmärkten fehlte eine ordnende Kraft. Sie haben sich den Staaten entzogen. Die Krise zeigt uns: Schrankenlose Freiheit birgt Zerstörung. Der Markt braucht Regeln und Moral.

Und noch etwas müssen wir wissen: Freiheit ist ein Gut, das stark macht. Aber es darf nicht zum Recht des Stärkeren werden. Denn das ist der Haken an der Freiheit: Sie kann in denjenigen, die durch sie satt und stark geworden sind, den Keim der Selbstüberhebung legen. Und die Vorstellung, Freiheit sei auch ohne Verantwortung zu haben.

Freiheit ist kein Vorrecht, die besten Plätze für sich selbst zu reservieren. Wir wollen lernen, Freiheit nicht nur für uns zu nehmen, sondern sie auch anderen zu ermöglichen. Die Glaubwürdigkeit der Freiheit ist messbar: in unserer Fähigkeit, Chancen zu teilen. Nach innen. Und nach außen. Und in unserer Bereitschaft zur Verantwortung für den Nächsten und das Wohl des Ganzen. Wenn wir das schaffen, dann holen wir das Beste aus uns Menschen heraus, was in uns steckt.

(...)

Es geht um unsere Verantwortung für globale Solidarität. Es geht um die unveräußerliche Würde aller Menschen. Es geht um eine Weltwirtschaft, in der Kapital den Menschen dient und nicht Herrscher über die Menschen werden kann.

(...)

Wir brauchen als Weltgemeinschaft ein gemeinsames, verbindendes Ethos. Wir müssen uns auf

Werte verständigen, die wir alle teilen und deren Missachtung die Gemeinschaft nicht dulden wird. Das Grundprinzip lautet: Wir wollen andere in Zukunft nur so behandeln, wie wir selbst behandelt werden wollen.

(...)

Mir macht es Mut zu sehen, wie immer mehr Menschen in Deutschland erkennen: Wenn die ganze Menschheit schon heute so leben wollte wie wir, dann bräuchten wir schon jetzt mehr als eine Erde. Aber wir haben nur die eine. Sie ist uns anvertraut. Immer mehr ziehen daraus persönliche Schlussfolgerungen und ändern ihre Lebensgewohnheiten. Sie haben erkannt: Jeder kann etwas beitragen.

Der Klimawandel zeigt: Die Erde wird ungeduldig. Wir brauchen eine neue Balance zwischen unseren Wünschen und dem, was der Planet bereit ist zu geben. Das geht auch die Staatengemeinschaft an. Denn dazu müssen die armen und die reichen Nationen aufeinander zustreben. Die reichen, indem sie Energie und Ressourcen einsparen und die Technik dafür liefern. Die armen, indem sie von vornherein ihr Wirtschaften auf das Prinzip der Nachhaltigkeit ausrichten und unsere Fehler vermeiden. Es geht um ein Wohlstandsmodell, das Gerechtigkeit überall möglich macht.

Wir wollen gemeinsam beschließen, nicht mehr auf Kosten anderer zu leben.

(...)

Das ist nicht nur eine Aufgabe der Wirtschaft. Es ist eine kulturelle Herausforderung. Der Mensch lebt nicht vom Brot alleine. So sah es auch Ludwig Erhard. Wohlstand war für ihn nicht Selbstzweck. Wohlstand war und ist

auch heute Grundlage für ein Leben, das darüber hinausweist.

Machen wir aus Erhards Erkenntnis eine Frage an uns selbst: Wie viel ist genug? In der Welt nach der Krise wird es auch um Antworten auf diese Frage gehen. Wir haben allen Anlass, dankbar dafür zu sein, dass wir uns in freier Selbstbestimmung auf die Suche danach machen können. Dabei sollten wir wissen: Wir können uns nicht mehr hauptsächlich auf wirtschaftliches Wachstum als Problemlöser und Friedensstifter in unseren Gesellschaften verlassen.

Was ist das: Glück? Ich finde, wir sollten neue Ziele setzen auf unserer Suche nach Erfüllung. Ja, unser Lebensstil wird berührt werden. Und: Unsere Lebensqualität kann steigen. Sparsamkeit soll ein Ausdruck von Anstand werden - nicht aus Pfennigfucherei, sondern aus Achtsamkeit für unsere Mitmenschen und für die Welt, in der wir leben. Demokratie ist mehr als die Sicherstellung materieller Zuwächse. Wir wollen nicht nur gute Demokraten sein, solange sichergestellt wird, dass wir reich genug dafür sind.

Wir wollen Zufriedenheit und Zusammenhalt in unserer Gesellschaft nicht länger nur von einem quantitativen „Immer Mehr“ abhängig machen. Was in unserem Land wachsen muss, sind vor allem das Wissen und die Intelligenz, mit der wir unser Leben besser gestalten können. ■

Bundespräsident Horst Köhler, Schirmherr des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit





Die Bedeutung RELIGIÖSER ÜBERZEUGUNGEN in der Politik

TEXT_ANDREA NAHLES

Macht Religion Politik? Natürlich tut sie das. Das zeigt nicht nur der Blick in die Geschichte oder der (beliebte) Verweis auf die religiöse Rechte, die in den USA George W. Bush zur Wahl verholfen hat und die die innen- und außenpolitische Agenda nach wie vor mit bestimmt. Auch in der Bundesrepublik haben die Kirchen und Religionsgemeinschaften eine wichtige Bedeutung für das politische Geschehen, bis hin dazu, dass sie die Bindung ihrer Gläubigen an Parteien beeinflussen.

Doch die Frage nach dem Stellenwert religiöser Überzeugungen in der Politik erschöpft sich nicht in der Beschreibung von Macht und Einfluss von Kirchen und Religionsgemeinschaften. Sie zielt vielmehr darauf, was politischen Zielsetzungen und konkreten politischen Entscheidungen noch einmal voraus liegt, was sie motiviert und im Innersten leitet.

Für den politischen Alltag ist dies meistens eine akademische Frage. In der Regel stehen die Grundüberzeugungen von Politikerinnen und Politikern unausgesprochen im Hintergrund. Die politische Debatte ist kein philosophisches Semi-

nar, in dem es um Letzt- oder Erstbegründungen geht. Politik will dem Zusammenleben der Menschen innerhalb eines Gemeinwesens und internationalen Regeln geben, die möglichst viele beteiligten und für den Ausgleich unterschiedlicher Interessen sorgen. Sie darf sich nicht anmaßen, Antworten auf die großen Fragen des Menschen zu geben – woher komme ich? Wer bin ich? Was kann ich hoffen? Politik kann zwar zur Gestaltung einer guten Gesellschaft beitragen; sie kann aber individuelles Leid ebenso wenig verhindern wie sie das Glück der Einzelnen schaffen kann. Im besten Fall ist sie ein Mittel, das das gute Leben für alle befördert. Der Anspruch, tatsächlich das Himmelreich auf Erden zu schaffen, steht in seiner Absolutheit immer in Gefahr, in Totalität umzuschlagen. Politik und Religion sind deshalb sorgfältig voneinander zu unterscheiden.

Doch gibt es politische Fragen, die dazu auffordern, aus der eigenen religiösen Überzeugung heraus Farbe zu bekennen.

So ging es mir in der Debatte um sogenannte „Spätabtreibungen“ im Mai 2009. Dabei hatte ich zum ersten Mal das Gefühl, dass ich aufgrund meines christlichen Glaubens in einer wichtigen ethischen Frage anders urteile als viele meiner Kolleginnen und Kollegen. Worum ging es? SozialdemokratInnen um meine Kollegin Kerstin Griese und ich haben uns dafür ausgesprochen, eine psychosoziale Beratung von Schwangeren zur Pflicht zu machen, die über eine Abtreibung nachdenken, nachdem sie mit der Diagnose einer schweren Behinderung ihres Kindes konfrontiert wurden. Darüber hinaus wollten wir festschreiben, dass zwischen der Diagnose einer Behinderung und dem Abbruch mindestens drei Tage liegen müssen. Unsere Position war heftig umstritten, weil wir mit ihr gegen die Mehrheit der SPD-Fraktion standen, die befürchtete, damit werde der Kompromiss des § 218 aufgebrochen. Ich hatte dagegen bei meiner Entscheidung vor allem das Lebensrecht von Menschen vor Augen, die behindert sind. In der Debatte schien mir das ungeborene Kind immer mehr in den Hintergrund zu treten.

Ich war selbst überrascht, welche Reaktionen meine Entscheidung hervorrief. Vor allem war ich erstaunt, dass mir deshalb sogar ein allgemeiner politischer Gesinnungswandel unterstellt wurde. Dabei hätte ich Jahre zuvor ganz ähnlich geurteilt wie in jener Bundestagssitzung im Mai 2009. Denn ich bin beides: links und gläubig. Genauer gesagt, gläubig und links, denn ich war Christin, bevor ich Sozialdemokratin wurde. Auf dem biblischen Zeugnis, dass ein jeder Mensch Geschöpf und Abbild Gottes ist, beruhen meine Urteile über das Zusammenleben von

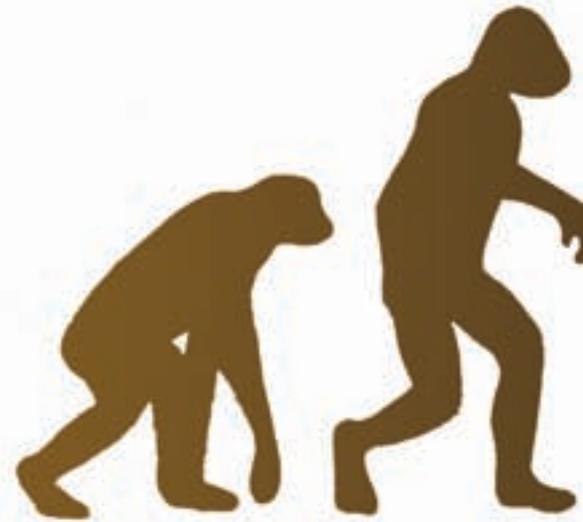
Menschen und meine Vorstellungen von einer guten Gesellschaft. Mein Lebensoptimismus und mein politisches Engagement speisen sich aus der Grundüberzeugung, dass es einen Gott gibt, der so verrückt war, Mensch zu werden. Und der – wie Bischof Kamphaus es einmal ausdrückte – sagt: mach es wie Jesus, werde Mensch!

Religion ist eine sehr persönliche „Sache“. Aber die ethischen Überzeugungen mindestens von Gläubigen der drei monotheistischen Religionen bleiben keine Privatsache, weil sie darauf drängen, von anderen geteilt zu werden. Christsein kann nie folgenlos bleiben, nicht privat und nicht politisch. Für Juden und Christen kann es keinen bloß geglaubten Glauben geben, weil es der Tora und weil es Jesus nicht nur um das Bekenntnis zu dem Einen Gott, sondern immer zugleich um die Anderen und um Gerechtigkeit geht. Gottes- und Nächstenliebe gehören untrennbar zusammen. Muslimische Gelehrte haben jüngst betont, dass das im Islam ebenso gilt und dass diese Überzeugung ein gemeinsames ethisches Handeln begründen kann.

Wenn religiös fundierte Überzeugungen ins Spiel kommen, ist aber entscheidend, wie sie im Raum der Politik Geltung beanspruchen können. Um es klar zu sagen: Die Regeln sind die der Politik. Der bloße Verweis auf die Dignität religiöser Überzeugungen verfängt nicht. Am Ende zählen wie sonst auch die Argumente und das Votum der Mehrheit, das nicht selten ein Kompromiss ist. Die Ereignisse der letzten Jahre sind doch ein Beleg dafür, wie verheerend es ist, wenn jemand meint, Gewalt und Krieg aus einem göttlichen Auftrag oder dem Gebot seiner Heiligen Schrift legitimieren zu können.

Die mit großer Leidenschaft, aber ebenso mit großer Ernsthaftigkeit geführten bioethischen Debatten um Stammzellforschung, Spätabtreibung und Patientenverfügung im Deutschen Bundestag haben dagegen gezeigt, dass der Rückgriff auf religiöse Überzeugungen in der politischen Debatte eben nicht bedeutet, dass nur „weltanschaulich imprägnierte Überzeugungen“ (Jürgen Habermas) aufeinander prallen. Dass verschiedene Abgeordnete auf der Basis der gleichen christlichen Überzeugung zu einer unterschiedlichen Gewichtung von Argumenten gekommen sind, macht ferner deutlich, dass religiöse Grundüberzeugungen das Ringen um den besten Weg zu einem Ziel nicht ersetzen. Eine gute Ethik ist noch keine gute Politik.

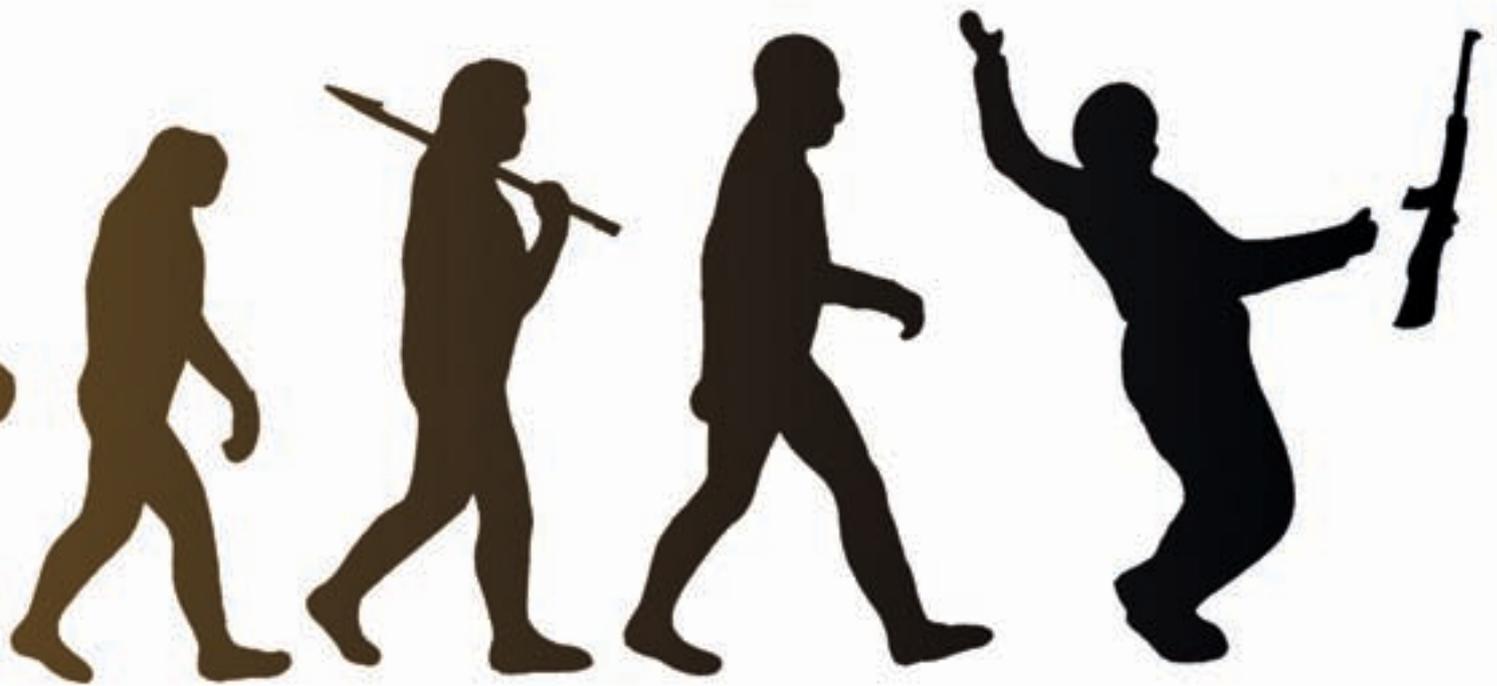
Deshalb bin ich auch so skeptisch, wenn in der gegenwärtigen Finanzmarkt- und Wirt-



schaftskrise die Lösung vor allem in der moralischen Haltung der einzelnen AkteurInnen gesucht wird. Ich kann mich nicht allein auf das Verantwortungsbewusstsein von Unternehmern und Managern verlassen. Nicht, weil ich die Mehrheit der Banker und Unternehmer für skrupellose Gewinnstreiber halte. Sondern weil ich weiß, dass wenige, die so denken, ausreichen, um einen Strudel zu erzeugen. Aufgabe von Politik bleibt es, unsere Grundwerte und ethischen Vorstellungen in Regeln und Maßnahmen umzusetzen. Politik muss Märkten Regeln geben. Der Markt braucht eine ethisch begründete politische Ordnung.

Wenn man aber anerkennt, dass es in der Politik Gewissensentscheidungen gibt, die in der religiösen und weltanschaulichen Überzeugung der Einzelnen ihre Wurzel haben, stellt sich in der pluralen Gesellschaft die Frage, welche Überzeugungen in den Debatten tatsächlich zur Sprache gebracht und gehört werden. Die Diskussionen um Stammzellforschung und Spätabtreibungen hätten sicher noch einmal einen anderen Ton erhalten, wenn Juden und Jüdinnen, MuslimInnen, BuddhistInnen ... darin selbstverständlich vertreten gewesen wären. Religion in der (westlichen) Demokratie ist ja nicht (mehr) gleichbedeutend mit „Christentum in der Demokratie“. Wir sind noch am Anfang zu erkennen, dass die gewachsene religiöse und weltanschauliche Pluralität auch Veränderungen der politischen Debatte nach sich ziehen muss.

Sobald eine existenzielle Frage auf die politische Tagesordnung kommt, wird „das anstößige Faktum des weltanschaulichen Pluralismus“ (Jürgen Habermas) erfahren – was



aber schafft dann die gemeinsamen Haltungen und Wertvorstellungen, auf die die Demokratie angewiesen ist und die Politik dennoch nicht einfach herstellen kann? Das ist die Frage, die auf den viel zitierten Satz von Ernst-Wolfgang Böckenförde folgt, der freiheitlich-demokratische Rechtsstaat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne. Gerade angesichts der Vielfalt religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen in unserer Gesellschaft scheint es mir zu kurz gesprungen, aus der Tatsache, dass der christliche Glaube den Einsatz für Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität nachhaltig motivieren kann, zu schließen, die freiheitliche Demokratie sei letztlich notwendig auf eine (christlich) religiöse Fundierung angewiesen. Der christliche Glaube darf auch selbst in bester Absicht nicht politisch in Dienst genommen werden. Vielmehr gebietet der Respekt vor den Überzeugungen der Einzelnen, genau hinzusehen. Dann zeigt sich: Demokratische Kultur als ethisches Fundament unserer Gesellschaft kann auch nicht-religiös geprägt sein, und die politischen Konsequenzen, die aus religiösen Überzeugungen abgeleitet werden, tragen nicht automatisch zu einer Stabilisierung der Werte der freiheitlichen Demokratie bei. Vielmehr gilt: Wer sich auf Religion im öffentlichen Raum einlässt, muss sich auch mit ihrem Eigensinn auseinandersetzen, mit ihrem Maß an Unbedingtheit, ja sogar Intoleranz, die mindestens den Offenbarungsreligionen eigen sind. Denn die Spannung zwischen Glauben und Welt ist für sie eine prinzipielle, insofern die Ansprüche einer säkularisierten Gesellschaft den Überzeugungen, die aus den Schriften der Offenbarung abgeleitet werden, erst einmal äußerlich sind.

Was genau in einer freiheitlichen und pluralen Gesellschaft das Gemeinsame ist, muss im Diskurs um Werte und ihre Verbindlichkeit immer wieder neu ausgehandelt werden. Da reicht der formale Hinweis auf die gemeinsame Wertordnung der Verfassung nicht, zu der sich alle zu „bekennen“ hätten. Eine solche Forderung läuft zudem Gefahr, die Kategorien zu vertauschen. Das Grundgesetz ist kein Zweites neben Bibel und Koran, so dass sich der und die Einzelnen zwischen beidem zu entscheiden hätten.

Wir müssen uns vielmehr darauf einstellen: Eine Gesellschaft, die auf der Freiheit des Menschen aufbaut, ist notwendig eine, in der Überzeugungen und Werte unterschiedlich sind und bisweilen aufeinander prallen. Gerade weil religiös motivierte Grundwerte keine Geschmacksurteile sind, sondern mit existenzieller Ernsthaftigkeit verteidigt werden, ist mit Konflikten zu rechnen.

Politik muss die Vielfalt gestalten. Die Debatten um Kreuz und Kopftuch, Schächten und Schulgebet zeigen: Religionspolitik wird

neu zu einer Aufgabe. Der weltanschaulich neutrale Staat darf sich mit keiner Religion identifizieren oder eine religiöse Überzeugung privilegieren - aber ebenso ist Robert Leicht zuzustimmen, der einmal gesagt hat, nur ein Staat, der nicht darauf aus sei, Gott abzuschaffen, könne ein wahrhaft säkularer Staat sein. Wo Gott nicht ist, wird auch nichts automatisch besser, freier und humaner. Das ist eine der bitteren Erfahrungen des blutigen 20. Jahrhunderts.

Wir müssen die besten Wege finden, Achtung und Toleranz zu fördern und das gemeinsame Fundament demokratischer Werte zu stärken. Strittig ist, ob dies eher gelingt, wenn man dabei die unterschiedlichen religiösen Traditionen stark macht und ihren Beitrag für eine freiheitliche, gerechte und solidarische Gesellschaft betont oder besser, indem das Gemeinsame auf der Basis der europäischen Aufklärungs- und Emanzipationsgeschichte so formuliert wird, dass von den unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen der Einzelnen möglichst abgesehen wird.

Die Debatte darüber hat gerade erst begonnen. ■



Andrea Nahles, MdB, geboren 1970 in Mendig, ist seit November 2009 Generalsekretärin der SPD. Sie hat Neuere und Ältere Germanistik sowie Politikwissenschaften studiert, trat 1988 in die SPD ein, war von 1995 bis 1999 Bundesvorsitzende der Jusos, ist seit 1997 Mitglied im SPD-Parteivorstand, war von 1998 bis 2002 und ist seit 2005 wieder Mitglied des Deutschen Bundestages, war 2007 bis 2009 Stellvertretende Vorsitzende der SPD und ist seit 2008 Mitglied des Vorstandes der SPD-Bundestagsfraktion. Zudem ist sie Vorsitzende des Fördervereins Willy-Brandt-Zentrum Jerusalem.

BITTEN DER KINDER

Die Häuser sollen nicht brennen.

Bomber sollt man nicht kennen.

Die Nacht soll für den Schlaf sein.

Leben soll keine Straf sein.

Die Mütter sollen nicht weinen.

Keiner soll müssen töten einen.

Alle sollen was bauen.

Da kann man allen trauen.

Die Jungen sollen's erreichen.

Die Alten desgleichen.

Mit freundlicher Genehmigung des Suhrkamp Verlags
Bertold Brecht, Gesammelte Gedichte Band 3, S. 995,
Frankfurt 1978, Suhrkamp Verlag

So human Religion auch scheinen mag: Sie birgt stets einen totalitären Kern.

Fünf Thesen des Soziologen und Buchautors Ulrich Beck

IST GOTT gefährlich?

Weihnachten täuscht. Die ansonsten gespenstisch entleerten christlichen Kirchen in Westeuropa füllen sich mit Drei-Tage-Christen. Das sind solche Gelegenheitsgläubige, die an den hohen Feiertagen Weihnachten, Ostern und möglicherweise sogar noch Pfingsten die religiöse Wiederverzauberung des Alltags als Kirchentheaterdienstleistung konsumieren.

Aber ist Weihnachten nicht das Fest der Liebe? Auch das täuscht. Religion könnte eine Erfindung des Teufels sein: Man predigt mit der einen Zunge Nächstenliebe und mit der anderen Zunge Hass und Todfeindschaft. Aller Humanität der Religion wohnt eine totalitäre Versuchung inne. Dazu fünf Thesen.

ERSTE THESE: Religion setzt ein Merkmal absolut - glauben. Alle anderen sozialen Unterschiede und Gegensätze sind daran gemessen unerheblich. Das Neue Testament sagt: »Vor Gott sind alle gleich.« Diese Gleichheit, diese Aufhebung der Grenzen, die Menschen, Gruppen, Gesellschaften, Kulturen trennen, ist die Gesellschaftsgrundlage der (christlichen) Religionen. Die Folge allerdings ist: Mit derselben Absolutheit, mit der Unterscheidungen des Sozialen und Politischen aufgehoben werden, wird eine neue Fundamentalunterscheidung und Hierarchie in die Welt gesetzt - die zwischen Gläubigen und Ungläubigen. Wobei den Ungläubigen (ebenfalls gemäß der Logik dieses Duals) der Status des Menschen überhaupt abgesprochen wird. Religionen können Brücken zwischen den Menschen bauen, wo Hierarchien und Grenzen existieren; zugleich reißen sie neue, religionsbestimmte Abgründe zwischen den Menschen auf, wo keine waren. Der humanitäre Universalismus der Glaubenden beruht auf der Identifikation mit Gott und auf der Dämonisierung der Opponenten Gottes, die, wie Paulus und Luther es ausdrückten, »Diener des Satans« sind. Das Samenkorn religiös motivierter Gewalt liegt im Universalismus der Gleichheit der Glaubenden begründet, die den Anders- oder Ungläubigen entzieht, was sie dem Glaubenden verheißt: Mitmenschwürde, Gleichheit in einer Welt von Fremden. Das ist die Sorge, die um sich greift: dass als Kehrseite des Versagens der Säkularisierung ein neues Zeitalter der Verfinsterung droht.

Die Gesundheitsminister warnen: Religion tötet. Religion darf an Jugendliche unter 18 Jahren nicht weitergegeben werden.

Die Dämonisierung des religiösen Anderen lässt sich auch an dem sogenannten Mischehenkrieg, der zwischen katholischen und evangelischen Christen im langen 19. und auch noch im 20. Jahrhundert tobte und tobt, eindrücklich veranschaulichen. Dieser Konfessionsfundamentalismus, der in den »Ungläubigen« gerade nicht den anderen Christen sehen und anerkennen will, stößt mehr und mehr, gerade bei den aktiven Gläubigen, auf entschiedene Ablehnung. Hier hat sich, wie der Soziologe Hans Joas berichtet, eine Umkehrung der Beweislast hinsichtlich der ökumenischen Zusammenarbeit vollzogen: »Begründungspflichtig wird immer mehr, wenn diese unterbleibt, nicht, wenn sie stattfindet.«

ZWEITE THESE: Allein die Frage: »Was ist Religion?« weist eine eurozentristische Schlagseite auf. Denn Religion wird als Substantiv gefasst, wodurch ein klar abgrenzbarer sozialer Satz von Symbolen und Praktiken unterstellt wird, die ein Entweder-oder konstituieren, man kann sie nur entweder glauben oder nicht glauben, und man kann, wenn man Mitglied einer Glaubengemeinschaft ist, nicht zugleich einer anderen zugehören. Es ist in diesem Sinne sinnvoll und nötig, eine Unterscheidung zwischen »Religion« und »religiös«, zwischen Religion als Substantiv und als Adjektiv einzuführen. Das Substantiv »Religion« ordnet das religiöse Feld nach der Logik des Entweder-oder. Das Adjektiv »religiös« dagegen ordnet es nach der Logik des Sowohl- als-auch. Religiös sein beruht nicht auf der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe oder Organisation; es definiert vielmehr eine bestimmte Einstellung zu den existenziellen Fragen, die die Stellung und das

Selbstverständnis des Menschen in der Welt betreffen. Damit stellt sich die Frage: Gilt die Janusköpfigkeit zwischen Nächstenliebe und Todfeindschaft primär für »Religion«, aber vielleicht nicht für »religiös«? Kann das gewaltträchtige, monotheistische Entweder-oder relativiert, unterlaufen, entschärft werden durch eine synkretistische Toleranz des Sowohl-als-auch?

In den westlichen Gesellschaften, die die Autonomie des Individuums als Prinzip verinnerlicht haben, schafft sich der einzelne Mensch in immer größerer Unabhängigkeit diejenigen kleinen Glaubenserzählungen, den »eigenen Gott« -, die zu dem »eigenen« Leben und »eigenen« Erfahrungshorizont passen. Dieser »eigene Gott« ist aber nicht mehr der Eine Gott, der das Heil diktiert, indem er die Geschichte an sich reißt und zu Intoleranz und Gewalt ermächtigt. Erleben wir eine Rückverwandlung des Monotheismus der Religion in einen Polytheismus des Religiösen unter dem Vorzeichen des »eigenen Gottes«?

Dass diese synkretistische Toleranz nicht nur verdeckt im Raum der frei schwebenden Religiosität sich ausbreitet, sondern auch in institutionellen Formen mit großer Selbstverständlichkeit praktiziert wird, kann man beispielsweise in Japan beobachten. Die Menschen sehen dort kein Problem darin, zu bestimmten Jahreszeiten einen Schinto-Schrein zu besuchen, die Heirat nach einer christlichen Zeremonie auszurichten und von einem buddhistischen Mönch beerdigt zu werden. Der Religionssoziologe Peter L. Berger berichtet von dem japanischen Philosophen Nakamura, der dies auf den Punkt bringt: »Der Westen ist für zwei fundamentale Fehler verantwortlich. Der eine ist Monotheismus - es gibt nur einen Gott -, und der andere ist das aristotelische Prinzip des Widerspruchs - etwas ist entweder A oder Nicht-A. Jeder intelligente Mensch in Asien weiß, dass es viele Götter gibt und dass Dinge sowohl A als auch Nicht-A sein können.«

DRITTE THESE: Wenn Religionen immer schon scheinbar eherne territoriale und nationale Grenzen überwunden und neue Abgründe zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden aufgerissen haben, was ist dann das Neue? Die kommunikationstechnologische Dichte und daraus resultierende universelle Nachbarschaft der Welt führt zur Berührung und Durchdringung der Weltreligionen und diese wiederum zu einem clash of universalisms, zu allgegenwärtigen Zusammenstößen der Offenbarungswahrheiten sowie Tendenzen der wechselseitigen Verteufelung der Fremdgläubigen, deren menschliche Würde zur Disposition steht. Jeder gläubige und nichtgläubige Mensch, welcher Glaubens- und Nichtglaubensrichtung auch immer, sieht sich zugleich in die Heimat der Gläubigen (oder Atheisten) und in den Zustand der potenziellen Vogelfreiheit der Ungläubigen (in den Augen der religiös Anderen) versetzt. Diese Zwangsversetzung weckt und nährt diffuse Ängste, die politische Gegensätze und Konflikte religiös aufladen und in Gewaltexplosionen zum Ausbruch kommen können.

Hier taucht eine neue, vielleicht in Zukunft außerordentlich wichtige Konfliktlinie auf, und zwar zwischen solchen Glaubensströmungen, die dem Zweifeln Raum geben, ja, darin ein Moment der Rettung der Religion sehen, und denjenigen, die, um den Zweifel abzuwehren, sich in der konstruierten »Reinheit« ihres Glaubens verbarrikadieren. »Harte Religionen bieten den Konsumenten sehr viel«, konstatiert der Theologe Friedrich Wilhelm Graf, »eine starke, stabile Identität, krisenresistente Welt- und Zeitdeutung, geordnete Familienstrukturen und dichte Netzwerke der Solidarität.«

Gegen die »Diktatur des Relativismus« kämpfend, verteidigt Papst Benedikt XVI. die katholische Hierarchie der Wahrheit, die einer Skatlogik folgt: Glaube sticht Verstand. Christlicher Glaube sticht alle anderen Glaubensarten (insbesondere den Islam). Römisch-katholischer Glaube ist der Kreuzbube, der alle anderen christlichen Skatbrüder des Glaubens sticht. Und der Papst ist der allerhöchste Trumpf im Wahrheitsskatblatt der katholischen Rechtgläubigkeit.

VIERTE THESE: Die Nationalisierung Gottes führt zur Naturalisierung von Intoleranz und Gewalt. Die verbreitete Rede von der »Ersatzreligion« des Nationalismus verharmlost letztlich, was im 19. und 20. Jahrhundert in Deutschland geschah, nämlich die »Germanisierung des Christentums«. Wo nationale Feindbilder regieren, stirbt als Erstes die Toleranz zwischen den Religionen. So wird die Judenverfolgung bis hin zur Deportation für die protestantische Kirche zu ei-

ner »neuen Bestätigung eines bereits biblisch fixierten jüdischen Schicksals«, wie der Kirchenhistoriker Arnold Angenendt zusammenfassend berichtet. Der aggressive, antreibende Antisemitismus protestantischer Gemeinden gehorchte dem staatlich verordneten Antisemitismus. Entsprechend kam es sogar »in etlichen Gemeinden seit 1941 zu einem Verbot für christliche Judensternträger zu Gottesdiensten«. Was dabei bislang unterbelichtet blieb, ist der »methodologische Nationalismus« der historischen Wissenschaften und Theologien. Das heißt hier: Man akzeptiert die einheitliche Freund-Feind-Abgrenzungslogik für Nation wie für Religion und schließt infolgedessen die Alternativen transnationaler und interreligiöser Toleranz aus dem Horizont des Möglichen aus. In diesem Sinne hat der protestantische Theologennationalismus das Verständnis von Religion entstellt. Bis heute hat dies dazu geführt, dass die für das 21. Jahrhundert so entscheidende Frage nach den Toleranzpotenzialen von Religion oft negativ beantwortet wird, ohne dass sie überhaupt ernsthaft aufgeworfen wurde.

FÜNFTE THESE: Vorausgesetzt, die Hoffnung des Säkularismus, mehr Moderne bedeute weniger Religion, ist falsch, dann stellt sich die Frage nach einer zivilisierten Koexistenz der feindseligen Weltreligionen mit erneuter Dringlichkeit. Wie wird ein Typus von interreligiöser Toleranz möglich, wo Nächstenliebe nicht Todfeindschaft bedeutet? Also ein Typus von Toleranz, dessen Ziel nicht Wahrheit, aber Frieden ist? In Nathan der Weise entwirft Lessing hierfür ein Modell. Der Aufklärer misstraute zutiefst dem Traum von der Einen Wahrheit, den die Philosophen durch die Geschichte hindurch träumen. Denn bei der Wahrheit geht es nie nur um Wahrheit, sondern nach Lessing um viel mehr, nämlich um Menschlichkeit, oder wie wir heute sagen müssen: um Frieden. Lessing sah zwar bereits den Widerspruch zwischen der Einen Wahrheit und der kosmopolitischen Anerkennung der vielen Religionswahrheiten. Aber die »Weisheit« Nathans liegt in der List begründet, beide Prioritäten, nämlich die der absolutistischen Religions-

wahrheit und die des Friedens, gleichberechtigt nebeneinander zu verfolgen.

Die Idee wurde im 20. Jahrhundert von Mahatma Gandhi aufgegriffen und in weltverändernde Politik verwandelt: Es geht darum, fähig zu werden, die Welt, auch die Welt der eigenen Religion, durch die Augen der anderen zu sehen.

Als junger Mann ging Gandhi nach England, um Jura zu studieren. Dieser »Umweg« in ein Herzland des christlichen Westens entfremdete ihn nicht vom Hinduismus, sondern vertiefte sein Verständnis und sein Bekenntnis zu demselben. Denn es war in England, anlässlich einer Einladung eines Freundes, wo Gandhi die für ihn augenöffnende Lektüre der Bhagawadgita begann, und zwar in einer englischen Übersetzung. Erst danach begann er mit dem intensiven Studium des Hindu-Textes in Sanskrit. Also: Durch die Augen seiner westlichen Freunde wurde er dazu bewegt, den spirituellen Reichtum seiner eigenen Hindu-Tradition zu entdecken.

Die Saat seiner weltöffentlichen Rolle in der Befreiungsbewegung Indiens vom kolonialen Joch der Engländer wurde in England gesät, blühte auf während seiner vertieften Studien in seinen Jahren in Südafrika und trug Früchte nach seiner Rückkehr nach Indien im Jahre 1915.

Überall wird aufgeregt über das »Problem« des Islams im »säkularen« Europa debattiert und gestritten. Unterhalb der weltöffentlichen Abgrenzungsschlachten der Religionskrieger gewinnt verdeckt die List des kooperativen Mehrwerts an Realität und Bedeutung: Gruppen können intolerant in Hinblick auf die Theologie des Anderen sein, aber gleichwohl kreativ zusammenarbeiten, um geteilte, öffentliche Anliegen durchzusetzen. Die theologischen Dogmenhüter und Endlosstreiter könnten von dieser »Vernunft doppelter Religion« lernen. Heute entscheidet die Frage, inwieweit Wahrheit durch Frieden ersetzt werden kann, über die Fortexistenz der Menschheit. Aber ist die Hoffnung auf eine Nächstenliebe ohne Todfeindschaft nicht das Unwahrscheinlichste, Naivste, Törichteste, Absurdeste, das man erhoffen kann? ■

Mit freundlicher Genehmigung DIE ZEIT 19.11.2007



Prof. Dr. Ulrich Beck:
geb. 1944, ist Professor für Soziologie an der Universität München; seit 1997 British Journal of Sociology Chair an der London School of Economics and Political Science (LSE); Senior Professor der Universität Harvard.



WENN HERR K. EINEN MENSCHEN LIEBTE

„Was tun Sie“, wurde Herr K. gefragt,
 „wenn Sie einen Menschen lieben?“ -
 „Ich mache einen Entwurf von ihm“,
 sagte Herr K., „und Sorge,
 dass er ihm ähnlich wird.“ -
 „Wer? Der Entwurf?“ -
 „Nein“, sagte Herr K.,
 „der Mensch.“

Mit freundlicher Genehmigung des Suhrkamp Verlags
 Bertold Brecht, Geschichten von Herrn Keuner,
 Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971

Plädoyer

für eine SINNVOLLE DISZIPLIN in der Schule

TEXT_JÜRIG RÜEDI

1.) Wie kann eine sinnvolle Disziplin aussehen?

Lehrpersonen müssen tagtäglich erziehen, führen, lenken und für Disziplin sorgen, damit Unterricht möglich wird. Tagtäglich tun dies Tausende von Lehrerinnen und Lehrern und sorgen damit für unerlässliche Grundvoraussetzungen. Skandalisierungswellen in den Medien verstellen den Blick auf diese Tatsache. Es braucht keine Schreie nach Ruhe und Ordnung, die Schule ist nicht in der Krise. Dies zeigt zum Beispiel die dritte Studie zur Berufszufriedenheit der Lehrerinnen und Lehrer in der Schweiz: ihre Berufszufriedenheit „ist allgemein immer noch recht hoch. Das Arbeitsklima an der eigenen Schule hat sich in den letzten Jahren gar deutlich verbessert. Die Lehrerinnen und Lehrer schreiben sich heute größere Kompetenz zu als früher“ (LCH 2006, S.1).

Vergleichbar mit gewissen Alarmrufen in Presse und Politik führt auch Buebs Forderung nach einer „vorbehaltlose(n) Anerkennung von Autorität und Disziplin“ (Bueb 2006, S.11) in die Irre, wie wenn das Jahrhundert der Aufklärung rückgängig gemacht werden könnte. Wir brauchen keine „Streitschrift“, kein „Lob der Disziplin“, sondern eine sachliche und nüchterne Analyse der jeweils individuellen Vorfälle und ihrer Entstehungsgeschichte. Schule und Disziplin laufen Gefahr, als Projektionsflächen für eigene Wünsche oder Befürchtungen verwendet zu werden. Was ist eigentlich das Ziel schulischer Disziplin? Niemals Lösung gesellschaftlicher Unsicherheiten, niemals Selbstzweck, sondern das Ziel schulischer Disziplin ist das Erreichen vorgegebener Lernziele bei gleichzeitiger Achtung der Persönlichkeit der Lernenden. Schulische Lernerfolge sind das Ergebnis eines systematischen Unterrichts, einer systematischen Klassenführung, gemeinsamer Absprachen. Schulische Lernerfolge sind somit das Ergebnis gemeinsam erreichter Disziplin. Nur wenn Respekt und Achtung vor der Lehrperson, eine Vertrauensbeziehung entstehen, nur wenn Schülerinnen und Schüler sich grundsätzlich verstanden und unterstützt fühlen, entsteht eine fruchtbare Zusammenarbeit, die zu einer tragfähigen Disziplin im Klassenzimmer führen kann.

Interessanterweise stimmen auch Schülerinnen und Schüler diesen Aussagen grundsätzlich zu,

wenn diese nicht gerade im Sinne einer Moralvorlesung zu Beginn einer Schulstunde gleichsam ex cathedra vorgetragen werden. Zwei Beispiele mögen diese Aussage veranschaulichen:

„Liebe Frau Kissling, das Thema gefällt mir sehr, Sie werden bestimmt eine sehr gute Lehrerin. Mit Ihnen ist es sehr toll in der Schule. Die Excursion mit den Pilzen suchen hat mir auch sehr gut gefallen. Es ist gut, dass sie ein bisschen streng sind. Viele liebe Grüße.“

So äusserte sich die Primarschülerin Mélanie nach dem Ende eines Praktikums gegenüber einer Studentin. Sie weiß, dass Lehrpersonen „ein bisschen streng“ sein müssen.

Ein 15-jähriger Gymnasiast meint: „Also das ist so: Ein Lehrer, der was bringt, bei dem sind wir auch diszipliniert.“

Auch wenn etwas zu „bringen“ noch keine absolute Garantie für Disziplin in der Schule ist, so zeigt diese Aussage gleichwohl auf, welches Gewicht der klaren und verständlichen Inhaltsvermittlung zukommt. Gute (fach)didaktische Fähigkeiten sind somit eine unerlässliche Voraussetzung für Lehrpersonen; zudem brauchen sie eine gute Kompetenz der Analyse von Unterrichtssituationen. Die Lehrpersonen müssen spüren, was der Augenblick erfordert. Oft braucht es den strengsten Blick, den klaren Hinweis, das unmissverständliche Verbot „So geht es nicht“. Manchmal helfen auch Humor oder eine vom provozierenden Gegenüber nicht erwartete Reaktion. Empathie und Eingehen auf die Nöte der Lernenden wirken in anderen Situationen Wunder. Die andere Situation erfordert gerade ein wirkungsvolles Ansprechen der ganzen Klasse ohne Wenn und Aber. Wichtig ist, als Lehrperson zur Kompetenz der Analyse hinzu über ein breites Handlungsrepertoire zu verfügen, sodass stets reflektiert und zielbewusst ausgewählt werden kann. Das Pantoffelchen kommt durchs Leben, indem es sich vorwärts oder rückwärts bewegt. Die Lehrperson von heute braucht angesichts der möglichen disziplinarischen Schwierig-

keiten in der heutigen Schule ein breites Spektrum zur Auswahl, damit die einzelne Entscheidung adäquat und treffsicher ausfallen kann (vgl. Nolting 2002). Zudem gelingt disziplinarische Lenkung nur dann in bejahenswerter Art und Weise, wenn die zu Lenkenden von den wohlwollenden Absichten der Lehrkraft emotional überzeugt sind. Der Grad der erzieherischen Beeinflussbarkeit ist in den Worten Alfred Adlers davon abhängig,

„inwiefern die Rechte des zu Beeinflussenden durch den Beeinflusser sichergestellt erscheinen. Eine dauernde Einwirkung auf einen Menschen, dem man Unrecht tut, ist ausgeschlossen. Man wird dann am besten auf ihn einwirken können, wenn der andere in die Stimmung versetzt ist, in der er sein eigenes Recht als gewährleistet empfindet“ (Adler 1927/1972, S. 66).

Ein sinnvolles Verständnis von Disziplin – man könnte es in Anlehnung an Litt, Winkel oder Gruntz-Stoll ein „antinomisches“ nennen – verbindet somit Lenkung/Beeinflussung und Wertschätzung/Achtung. Beide Dimensionen sind notwendig: Als Lehrperson lenke, beeinflusse, wirke ich ein, gestehe aber den Kindern und Jugendlichen gleichzeitig zu, nach dem Sinn dieser Lenkung zu fragen. Der im Begriff „Disziplin“ enthaltene Akzent auf Lenkung/Führung wird so ergänzt durch denjenigen von Fragen/Zuhören/Achtung, was aber trotzdem einmal heißen kann, dass die Lehrerin Schreien und störendes Verhalten in gewissen Situationen mit Bestimmtheit unterbindet. Als Lehrperson muss ich wissen, dass ich im Sinne der Lernzielerreichung auf der Ausführung meiner Anordnungen bestehen muss. Die „Grenzsetzungsfähigkeit“ (Petermann/ Petermann 2006) ist heute ein wichtiges Merkmal der erzieherischen Kompetenz. Ein eindeutig Grenzen setzendes Erziehungsverhalten fördert die Übernahme von sozialen Normen und die Entwicklung eines angemessenen Sozialverhaltens. Aber keine „Rebellion“ von Schülerseite berechtigt mich zu jähzornigem Insistieren oder gar zur Ohrfeige. Als Lehrkraft muss ich darauf achten, dass mein Wort gilt; aber wenn ich

nur noch darauf bestehe, dass mein Wille in der Schule geschehe, wenn sich meine Optik auf die Vollstreckung meines Willens verengt, dann erniedrige ich mich selber zum Vater Höss, der seinem Sohn Rudolf beibrachte, dass

„Wünsche oder Anordnungen der Eltern, der Lehrer, Pfarrer usw., ja aller Erwachsenen bis zum Dienstpersonal unverzüglich durchzuführen bzw. zu befolgen“ (Höss 1983, S.25) sind. Als Lehrkraft in den bestehenden Strukturen des heutigen Bildungswesens auf der Ausführung meiner Vorgaben zu bestehen, ist legitim und sinnvoll; aber wer nur und ausschließlich auf der Einhaltung von Disziplin besteht, ist eine Pedantin, ein Pedant ohne jeglichen Humor.

Von einem solchen antinomischen, das heißt die Widersprüche erkennenden Verständnis von „Disziplin in der Schule“ (Rüedi 2007) auszugehen finde ich persönlich sinnvoll: Disziplin ist unabdingbar für Bildung und Erziehung im Rahmen öffentlicher oder auch privater Institutionen. Aber Disziplin darf nicht gewaltsam erzwungen werden. Wenn die Schülerinnen und Schüler zu selbstständigen, verantwortungsbewussten, toleranten und zur Zusammenarbeit fähigen Menschen erzogen werden sollen, müssen sie Selbstständigkeit, Zusammenarbeit und Toleranz erleben können, dies ist eine Voraussetzung für jegliche Werterziehung. Werte müssen vorgelebt, sie können nicht verordnet werden. Ziel und Weg dürfen sich nicht widersprechen, sondern müssen miteinander übereinstimmen. Die ist eine der vielen Anforderung, vor denen Lehrpersonen heute tagtäglich stehen.

2.) Zur Veranschaulichung: Das Fallbeispiel Lukas. Oder: So kann eine sinnvolle Disziplin eingeführt werden!

Eine junge Lehrerin berichtet im Folgenden über ihre Erlebnisse mit Lukas. Sie erzählte mir:

„Ich habe eine interessante Erfahrung gemacht mit einem Jungen (2. Klasse, Deckname Lukas), der von zu Hause eigentlich nur „gewaltvolle“ Kommunikation kennt, in Form von Prügel, Beschimpfungen und Drohungen. In der Schule kannte er ebenfalls eine raue Sprache und wiederholte Strafen. Da ein autoritär strafender Stil nicht zu mir passt, musste ich einen anderen Weg suchen. Ich beobachtete ihn sehr genau und hatte so meine Vermutungen, weshalb er immer wieder stört und negative Aufmerksamkeit auf sich zieht.“

Hier zeigt sich wieder einmal die Bedeutung des ruhigen Beobachtens, ohne voreiliges Aussprechen dessen, was der Lehrerin durch

den Kopf geht. Die junge Lehrerin sammelt Hypothesen, ohne sich mit einer einzigen zu begnügen. Oft sprechen Lehrpersonen – darauf weist die LCH-Studie von 1998 hin – zu rasch und zu viel: Die Sofortmaßnahme „Ermahnen“ wird in der Schule sehr häufig angewandt, ohne dass sie von den betreffenden Lehrpersonen als vergleichbar wirksam geschätzt würde. Auf unser Thema „Freiheit und Grenzen“ bezogen, könnte man sagen: Wir Lehrpersonen meinen manchmal, sofort Grenzen setzen zu müssen, die aber nichts bringen.

„Was vermutest Du?“

Zum einen zeigt Lukas viele Symptome von ADHS: Probleme mit Lehrerwechsel, unruhig und nicht fähig, seine Konzentration auf Lerninhalte zu richten – außer Computer!, sehr leicht ablenkbar, schwache Selbststeuerung, sehr neugierig bei eigenem Interesse, abwehrend und oppositionell bei Druck von außen, im Sozialverhalten so ungeschickt, dass ihn keiner mag: Zickeln, auslachen, nachäffen, ärgern, bloßstellen. Im Steinstecken ist er jedoch sehr empfindlich, kann im Kreis kaum warten und wird wütend, wenn er nicht an die Reihe kommt. Zum anderen hatte er durch sein unkonzentriertes Verhalten viele Lücken, die er zu verstecken versuchte, entweder durch Stören oder durch herzerweichende Hilflosigkeit.

Ich teilte ihm in einem ruhigen Moment meine Beobachtungen mit und sprach seine – wie ich vermutete – Gefühle aus, denn er selber konnte das nicht.“

Ein sehr interessanter Schritt im gesamten Prozess: Indem die Lehrerin mögliche Gefühle von Lukas in Worte fasste, half sie ihm bei der Erweiterung seiner Selbsterkenntnis, seiner Selbstkompetenz, indem er lernte, seine Innenleben genauer zu beobachten und Emotionen zu benennen.

„Was sagtest Du ihm genau?“

„Zum Beispiel, dass er sich oft ausgeschlossen fühlt und so versucht, die anderen zum Lachen zu bringen, um in den Mittelpunkt zu kommen. Oder dass er seine alte Lehrerin vermisst; oder dass er denkt, er sei dumm und darum mag ihn keiner; oder dass er immer wissen muss, was die anderen machen, weil er Angst hat sie machen sich eventuell wieder über ihn lustig; oder dass er auch einmal etwas besonders gut machen will und dabei oft missverstanden wird, weil er sich vor-drängt oder dabei nicht mehr auf die anderen achtet.“

Dieses Gefühl des Gesehen- und Verstanden-Werdens, anstatt Schimpfen und „aber du

machst...- Botschaften“, löste in ihm eine Kommunikationsbereitschaft aus, allerdings noch nicht verbal.“

Hier zeigen sich bereits die ersten Früchte des pädagogischen Vorgehens: Lukas fühlt sich von seiner Lehrerin verstanden und erfasst, ohne dass er durch voreilige Ermahnungen in die Enge getrieben worden wäre. Mit den Worten Neills empfindet er, dass seine Lehrerin „auf seiner Seite“ ist.

„Was stelltest Du denn an Veränderung genau fest?“

„Immerhin hörte er nun die Klagen der anderen gegen ihn an und hielt sich nicht demonstrativ die Ohren zu. Und das war ein wichtiger Schritt, denn die restliche Klasse brauchte ein Zeichen der Mitarbeit von ihm, um an eine Besserung zu glauben. Schließlich fühlten sie sich sehr von ihm gestört. Als im Kreis aber die ersten positiven Rückmeldungen kamen, fing er wieder an zu kommunizieren und entschuldigte sich sogar. Meine Haltung in der Sache war, den Kindern einen Weg zu zeigen, wie sie sich aus einer verfahrenen Situation wieder befreien können. Dafür müssen alle einen Schritt machen, daran glauben und wieder offen sein für eine gute Lösung. Sätze wie „der ist/macht/hat immer...“ werden nicht mehr toleriert, denn in jedem Moment kann ein Richtungswechsel vorgenommen werden.“

Jetzt erweitern wir die Perspektive und beziehen die gesamte Klasse mit ein: Dieses spürte die wohlwollend-konstruktive Haltung ihrer Lehrerin gegenüber Lukas. Die Lehrerin suchte immer einen Ausweg, ohne Anklagen wie „Lukas macht immer...“ Recht zu geben. Die Lehrerin wird somit zum Modell (Bandura) für die ganze Klasse. Oder mit den Worten Alfred Adlers: „Es gibt immer einen Ausweg, den wir freilich entdecken müssen“.

„Eine Prüfung kam, als ein Kind aus der Klasse mich aus der Pause holte und entsetzt ausrief, dass besagter Junge mit einem großen Stecken auf alle losginge. Die Kinder erwarteten von mir, dass ich ihn ausschimpfe und hart bestrafe. Ich holte ihn in das Klassenzimmer, erklärte ihm zuerst, dass ich sein Verhalten nicht dulde und fragte ihn dann, was ihn dazu trieb. Er wurde wieder bockig und hielt sich die Ohren zu. Ich wartete, weil ich wusste, dass er sich nicht lange still halten kann. Ich sagte ihm, dass ich Zeit habe und ihn nicht gehen ließe, bevor wir sein Verhalten besprochen hätten. Ich fragte ihn erneut. Er schaute auf den Boden und sagte, er wisse es nicht. Nach einer Weile meinte er, die anderen hätten ihn gejagt. Ich ging darauf ein und stellte behutsam Fragen, wie: Haben dich alle gejagt? Haben sie dir etwas nachgesagt? Hat das mit einem bestimmten Kind angefangen? Am Schluss kam heraus, dass die anderen sich zusammen taten und ihn hänselten. Da ging er auf ein Mädchen los

und die anderen kamen ihr zu Hilfe, bis er schließlich davon rannte und alle anderen ihm nach. Er hat sich bedroht gefühlt."

Die Lehrerin unterschied Tat und Täter, billigte die Tat nicht, setzte in diesem Sinne Grenzen, respektierte jedoch den Täter als Person. Geduldig fragte sie nach der Motivation, die Lukas zum Schlagen getrieben hatte. Schrittweilte erfuhr sie so die Wahrheit, das aggressive Verhalten entpuppte sich als Notwehr, als Reaktion auf die Hänselei. Hier bestätigte sich die frühe Aggressions-Frustrations-Hypothese von Dollard und Miller: Aggression ist oft die Reaktion auf Frustration.

Die Lehrerin setzt fort:

„Die Kommunikation war nun wieder im Fluss und die Beziehung wieder hergestellt. Ich zeigte wieder Verständnis für seine Gefühle, nahm ihn ernst. Das hat einen Boden geschaffen für den nächsten Schritt: Stärkung seiner sozialen Kompetenzen. So nahm ich ihn bei den meisten Vorkommnissen zur Seite und erklärte ihm, weshalb der Konflikt entstanden war. Der oder die Beteiligten, selten auch die ganze Klasse, waren natürlich auch dabei. Durch das offene Aussprechen merkten alle, dass sie mit ihren Gefühlen nicht alleine waren und getrauten sich immer mehr, über ihre Gefühle zu sprechen, was wiederum die Einsicht und die Fähigkeit, Konflikte selber zu lösen, förderte.“

Jetzt zeigt sich schön, dass die Stärkung der sozialen Kompetenz einerseits Lukas, im Endeffekt aber der ganzen Klassen zugute kommt. Wenn sich die Lehrperson in einen Kampf mit einem einzelnen Kind verwickeln lässt, kann sie diesem nicht helfen, zugleich wird aber der gesamten Klasse der Weg zum Verständnis des sogenannten „schwierigen“ Kindes verbaut. In einer konfliktbelasteten Atmosphäre kann niemand offen über seine Gefühle sprechen. In dieser Klasse entstand jedoch eine Stimmung der Offenheit, welche ermöglichte, dass alle Kinder über ihr Innenleben berichten konnten. So legte die Lehrerin durch ihr eigenes verständnisvolles Verhalten die Grundlage für gegenseitiges Verständnis zwischen allen Mitgliedern der Klasse.

„Mittlerweile ist der Junge wieder gut integriert in der Klasse, - zwar noch „verhaltensoriginell“, aber nur noch gering störend und recht gut zu lei-

ten. Er kann sogar langsam seine Gefühle äußern, ohne zu provozieren. Er kann auch mal zugeben, dass er einen Fehler gemacht oder etwas nicht verstanden hat, und er erkennt nun besser den Zeitpunkt, wo er aufhören muss, wenn er keinen Ärger will. Er kann andere Kinder loben und sich freuen, wenn sie etwas Tolles gemacht haben, oder auch mal traurig sein und Trost annehmen.

Ich habe auch sehr gute Erfahrungen gemacht mit speziellen Aufgaben für Lukas. Ich suchte eine Möglichkeit, sein Verlangen nach Bestätigung zu befriedigen. Dafür nutzte ich seine Hilfsbereitschaft einerseits (Blätter verteilen, Licht an- oder abstellen...) und versuchte ihm häufig eine Plattform zu geben, wo er zeigen konnte, was er wusste oder konnte.“

Die Fortschritte von Lukas sind beeindruckend: er stört weniger, kann dafür seine Gefühle besser äußern. Gewalttätiges Verhalten entpuppt sich hier wie so oft als Folge eines Defizits an Sozialkompetenz. Ein Zuwachs an sozialer oder emotionaler Kompetenz ermöglicht dem betreffenden Kind, Gewalt durch Sprache zu ersetzen. Lukas hat sogar gelernt, andere Kinder zu loben. Zudem hat ihm die Lehrerin Wege aufgezeigt, wie er positiv zur Geltung kommen kann. Wie schon Pestalozzi sagte: „Das Kind möchte schon gut sein, wenn ihm der Weg dazu nicht verrammelt worden ist.“

„Am Anfang waren die Kinder durch mein Verhalten, nicht gleich zu urteilen und zu strafen, noch verunsichert. Langsam gewannen sie Vertrauen und fordern nun nicht mehr ständig Strafen füreinander. Ich habe am Anfang viel Zeit investiert, habe immer wieder betont, dass Gefühle wie Wut, Trauer und Angst ganz natürlich sind, dass es aber für das Zusammenleben wichtig ist, sie zu kennen und zu lernen, damit umzugehen. Das hieß für mich als Vorbild, dass auch ich zu meinen Gefühlen stehen musste, zum Beispiel indem ich ihm sagte, was und warum mich etwas wütend machte. Ich behandle die Kinder mit Respekt und Humor und stelle sie nicht bloß, nehme sie in ihren Gefühlen ernst und höre ihnen zu. So kann ich dasselbe mit der Zeit auch von ihnen verlangen und sie geben das auch

gerne zurück, weil es sich gut anfühlt.

So wurde das Zusammenleben immer friedlicher und die Auseinandersetzungen in ihren Spielen wurden kreativer.“

Schön, wenn eine Lehrerin einen Fallbericht so beenden kann. Sie lebte ihrer Klasse vor, wie wichtig eine wohlwollende Grundeinstellung, Verständnis und Geduld sind. Die Lehrerin zeigte den Kindern immer wieder, was es heißt, sich selber, seine eigenen Gefühle und diejenigen der anderen Menschen zu verstehen. Sich selber zu kennen heißt zum Beispiel auch zu wissen, wann man zu Recht und wann man zu Unrecht wütend geworden ist. Das eine vom anderen zu unterscheiden und sich zum Beispiel dann zu entschuldigen, wenn man übertrieben reagiert hat, ist - wie die Lehrerin vorlebt - ein Merkmal der Selbstkompetenz.

Schön zeigt der Fallbericht auch, dass die Förderung von Sozial- und Selbstkompetenz ein kontinuierlicher Prozess ist, der schrittweise und über längere Zeit voranschreitet und nicht nur dem zuerst im Mittelpunkt der pädagogischen Bemühungen stehenden Kind, sondern der gesamten Klasse zugute kommt. Der Individualpsychologe Alfons Simon geht sogar so weit, den Gewinn der Klasse als den größten zu bezeichnen. Er schrieb: „Der Gewinnanteil, der auf die Klasse fiel, ist wahrscheinlich der größte, sie hat erlebt, wie nur der Unrecht tut, der selber in irgendeiner Not ist, denn kein Glücklicher quält seinen Mitmenschen.“ (Simon in „Verstehen und Helfen“, Fallbeispiel Max)

Der Fallbericht zeigt auch, dass Erziehung, Verstehen und Helfen Zeit, Geduld und Engagement brauchen. Ohne ein zeitliches Engagement der Lehrerin für „ihren“ Lukas wäre diese schöne Entwicklung nicht möglich gewesen. Diese Feststellung wirft zugleich die Frage auf, wie sinnvoll es ist, wenn eine Klasse von immer mehr Lehrpersonen unterrichtet wird. Ausreichend Zeit für eine Klasse zu haben ist dann ein Geschenk für die betreffenden Kinder, wenn diesen die pädagogischen Kompetenzen ihrer Lehrperson so zugute kommen wie im Fallbericht Lukas. ■

Quelle: Beiträge Pädagogischer Arbeit - Gemeinschaft Evangelischer Erzieher in Baden; Heft IV 2008 (S.1-9)



Jürg Rüedi (Dr. phil.) unterrichtet seit 1987 als Dozent für Erziehungswissenschaften am Lehrerinnen- und Lehrerseminar Baselland bzw. seit 2006 an der Hochschule für Pädagogik der Fachhochschule Nordwestschweiz (PHFHNW). Er ist Verfasser des Buches „Disziplin in der Schule. Plädoyer für ein antinomisches Verständnis von Disziplin und Klassenführung“ (Haupt-Verlag 2007). Siehe auch www.disziplin.ch

Wer sich selbst schon als guten Menschen sieht, hat weniger Antrieb, Gutes zu tun.

Die Welt ist voll von heiligen Sündern

Sollte man nicht annehmen, dass ein Mensch, der durch moralisch gute Taten glänzt und sich selbst als rechtschaffenen Bürger sieht, auch in Zukunft eher bereit sein wird, uneigennützig zu handeln?

TEXT_LUCIAN HAAS

Eine weitere Spende hier, mehr Rücksicht auf die Umwelt dort – auch im Dienste der eigenen Wertschätzung? Das Gegenteil ist der Fall. Forscher von der Northwestern University in Evanston im US-Bundesstaat Illinois gelangten durch Experimente zu der Erkenntnis: Gerade solche Menschen, die ein positives Bild von sich haben, handeln weniger altruistisch als jene, die moralisch nicht so ganz mit sich im Reinen sind.

Im Rahmen ihrer Studien forderte die Psychologin Sonya Sachdeva Versuchsteilnehmer auf, als Erstes eine Geschichte über sich selbst zu schreiben. Dabei ließ sie die Probanden im Glauben, an einem Test zur psychologischen Deutung von Handschriften teilzunehmen. Tatsächlich wertete Sachdeva die Texte später nur anhand typischer Schlüsselwörter daraufhin aus, wer sich in einem guten, neutralen oder schlechten Licht darstellte. Am Ende der Sitzung mussten die Teilnehmer noch einen Fragebogen ausfüllen. Darunter war auch die Frage, ob sie bereit wären, für wohltätige Zwecke eine kleine Spende zu geben – und in welcher Höhe.

Sachdeva fand heraus, dass die Spendenbereitschaft jener Teilnehmer, die sich selbst positiv beschrieben, am geringsten war. Im Durchschnitt gaben sie nur rund einen Dollar. Bei Probanden mit einer negativen Eigendarstellung war der Betrag fünfmal so hoch.

In einem zweiten Experiment – mit anderen Probanden – mussten die Teilnehmer wieder eine persönliche Geschichte schreiben. Anschließend nahmen sie an einem Rollenspiel teil, bei dem sie als Manager eines Industriekomplexes unter anderem bestimmen mussten, wie häufig teure elektrische Filteranlagen zur Luftreinhaltung eingeschaltet werden. Als Entscheidungshilfe bekamen sie den Hinweis, dass andere Betriebe dies in der Regel für 60 Prozent der Produktionszeit tun.

Das Ergebnis fiel vom Trend her ähnlich aus wie bei den Spenden. Probanden mit einer negativen Selbstdarstellung zeigten sich umweltbewusster: Sie wollten die Filter 73 Prozent der Zeit laufen lassen. Bei denjenigen mit positiver Eigenwahrnehmung lag dieser Wert nur bei 56 Prozent, unterhalb des bekannten Industriestandards.

Sachdeva und Kollegen interpretieren im Fachjournal „Psychological Science“ diese Verhaltensweisen so: Das moralische Handeln der Menschen ist ein Balanceakt zwischen dem Wunsch, Gutes zu tun, und dem damit verbundenen Aufwand – etwa in Form von Zeit oder Geld. An welchem Punkt beides ins Gleichgewicht kommt, wird vom individuellen Selbstwertgefühl bestimmt.

Wer sich schlechter denkt oder fühlt, neigt eher dazu, dies durch selbstloses Handeln ausgleichen zu wollen. Im Gegenzug zeigen jene, die sich selbst schon als Gutmenschen sehen, eine geringere Bereitschaft, selbstlos zu handeln. Sachdeva sieht darin einen paradoxen Regelmechanismus für die Moral. Er führt dazu, dass die Welt voll ist von „heiligen Sündern und sündigen Heiligen“. ■

Mit freundlicher Genehmigung Rheinischer Merkur 23.4.2009

Als der Hai UND DER FISCHE sich zum ersten Mal trafen

Die Geschichte „Als der Hai und der Fisch sich zum ersten Mal trafen“ schrieb Gilad Shalit, als er 11 Jahre alt war. Anlässlich des dritten Jahrestages seiner Entführung am 25. Juni 2009 lesen Menschen weltweit diese Geschichte in ihren Sprachen...

Inmitten des Stillen Ozeans schwamm ein kleiner, zahmer Fisch. Plötzlich sah der Fisch einen Hai, der ihn verschlingen wollte. Da begann er, schnell zu schwimmen, so auch der Hai. Plötzlich hielt der Fisch an und rief dem Hai zu: „Warum willst Du mich auffressen? Wir könnten doch auch zusammen spielen!“ Da dachte der Hai nach, dachte und dachte und sagte dann: „Ok, gut, lass uns Verstecken spielen“. Der Hai und der Fisch spielten den ganzen Tag zusammen bis die Sonne unterging. Am Abend kehrte der Hai nach Hause zurück.

Seine Mutter fragte ihn: „Wie war es heute, lieber Hai? Wie viele Tiere hast Du heute verschlungen?“ Der Hai antwortete: „Heute habe ich keine Tiere verschlungen, ich habe mit einem Tier namens Fisch gespielt.“ „Fisch ist ein Tier, das wir essen. Spiel nicht mit ihm!“ sagte die Mutter zum Hai. Im Haus des Fisches passierte genau das Gleiche. „Wie geht es dir, kleiner Fisch, wie war es heute im Meer?“, fragte die Mutter den Fisch.

Der Fisch antwortete: „Heute habe ich mit einem Tier namens Hai gespielt.“

„Hai ist das Tier, welches Deinen Vater und Deinen Bruder getötet hat, spiel nicht mit diesem Tier!“, antwortete die Mutter.

Am nächsten Tag waren weder der Hai noch der Fisch im Ozean. Viele Tage trafen sie sich nicht, Wochen und Monate vergingen. Dann, eines Tages, trafen sie sich wieder. Schnell flüchtete ein jeder zurück zu seiner Mutter. Und so trafen sie sich wieder tagelang nicht, Wochen und Monate vergingen.

Nach einem ganzen Jahr zog der Hai zu einem gemütlichen Bad hinaus, so auch der Fisch. Sie trafen sich zum dritten Mal und dann sagte der Hai: „Du bist mein Feind, aber vielleicht können wir Frieden schließen?“ Der Fisch sagte: „In Ordnung.“ Heimlich spielten sie tagelang, Wochen und Monate bis eines Tages der Hai und der Fisch zur Mutter des Fisches kamen und zusammen mit ihr sprachen. So taten sie es auch mit der Mutter des Hais. Und seit diesem Tag leben Haie und Fische in Frieden. ■

Geschrieben von: Gilad Shalit,
Klasse 5b, Ma'alei Hagalil Schule

Wir könnten HELDENsein

ABRAHAM, ODYSSEUS, RAMBO:
Wozu benötigen wir Leitfiguren?
Wäre es nicht besser, ohne Vorbilder zu leben?

HANS-JOACHIM NEUBAUER IM GESPRÄCH MIT SUSAN NEIMAN

Rheinischer Merkur: Wer ist Ihr Lieblingsheld, Ihre Lieblingsheldin?

Susan Neiman: Diese Frage lässt sich kaum beantworten. In meinem Buch „Moral Clarity“ fange ich mit Abraham an, weil Abraham die Chuzpe hat, mit Gott zu streiten. Wenn es um Fragen der Gerechtigkeit geht, lässt er sich nicht einmal von Gott einschüchtern. Es geht um den berühmten Fall von Sodom und Gomorrha, in den er selber nicht involviert ist. Es geht ihm nicht um seine Familie oder um seine Freunde, sondern um Unschuldige, und Abraham ist bereit, Gott der Ungerechtigkeit zu beschuldigen. Deshalb ist er für mich das Paradigma eines Helden.

RM: Also ist der Held ein Mutiger.

Neiman: Ja, ein Held muss mutig sein – und auch bereit, die höchste Autorität infrage zu stellen, ein Held muss selbstständig denken können im kantischen Sinne. Höchstes Heldentum ist, wenn jemand für Menschen eintritt, mit denen er nicht persönlich verbunden ist.

RM: Helden kämpfen. Wie steht es mit der Gewalt des Helden?

Neiman: Es ist immer die Frage, ob Helden Gewalt anwenden oder nicht. Ich bevorzuge Helden, die keine Gewalt anwenden. Ich denke dabei an die Helden der Bürgerrechtsbewegung, von denen es in meiner Heimat, dem Süden der USA, sehr viele gegeben hat. Wenn man sich überlegt, dass Helden eben keine Superheroes sind, merkt man, dass es in der eigenen Umgebung viel mehr Helden gibt, als man dachte.

RM: Die Hochkultur hat ihre Helden, die Popkultur auch: Odysseus, James Bond, Rambo. Brauchen wir solche starken Männer noch, solche Machos und Macher?

Neiman: Interessant, Sie werfen Odysseus, James Bond und Rambo in einen Topf. Mir ist es wichtiger, sie auseinanderzuhalten. In der „Dialektik der Aufklärung“ sehen Adorno und Horkheimer Odysseus ja als den Anfang vom Ende, als den ersten modernen Mann, behaftet mit allen Nachteilen der Moderne. Ich habe versucht, das umzudrehen und zu sagen: Gegenüber Achill, der viel stärker ein Rambo-Charakter ist, ein Held der alten Ordnung, ist Odysseus tatsächlich ein moderner Held, ein Held der Aufklärung – weil ihm der Kopf wichtiger ist als die reine Gewalt und auch, weil er gespalten ist. Er gehört mehreren Epochen und mehreren Orten an. Er ist gezwungen und bereit, die Rahmenbedingungen seines Lebens infrage zu stellen. Das macht das Abenteuerliche bei ihm aus.

RM: Achill ist anders?

Neiman: Wenn man glaubt, es sei ein Abenteuer, Menschen umzubringen – die sogenannten Actionfilme leben ja davon –, dann ist Achill auch ein Abenteuerer. Ähnlich wie Rambo.

RM: Brauchen wir überhaupt Helden?

Neiman: Wir brauchen sicherlich Helden. Die Frage ist nur, welche.

RM: Warum interessieren Sie sich für Helden?

Neiman: Aus mehreren Gründen. Der wichtigste ist wohl, dass im letzten halben Jahrhundert die Aufmerksamkeit eher auf die Opfer als auf Helden gelenkt wurde. Das korrigierte eine Haltung, die unbedingt korrigiert werden musste: Die Opfer der Geschichte sind gleich zweimal gestorben, einmal in der Wirklichkeit und einmal im Gedächtnis. Diese Korrektur, dieser Blick auf die Opfer war sehr wichtig nach dem Weltkrieg, in dem, gerade in Westeuropa, das Heldentum auf den militärischen Begriff reduziert worden war. Das wollte man mit den besten Gründen verwer-

fen. Dabei ging es auch um den Antikolonialismus der unmittelbaren Nachkriegszeit, als man auch den Indern oder den Afrikanern Gehör schenken wollte. Das war richtig, doch ich glaube, es ist in eine merkwürdige Konstellation umgekippt: Jetzt erhält man Aufmerksamkeit aufgrund dessen, was man erlitten hat. Und nicht aufgrund dessen, was man getan hat. Diese merkwürdige Umkehrung stelle ich infrage.

RM: Das geht sehr weit. Gerade in der Aufarbeitung des Holocaust ist die Orientierung an den Opfern eine historiografisch entscheidende Größe.

Neiman: Das kommt nicht aus der Geschichte des Holocaust. In den ersten zwanzig Jahren nach dem Krieg hat man relativ wenig über den Holocaust gesprochen. Diese Umkehrung hatte eigentlich mehr mit Frantz Fanon zu tun als mit Elie Wiesel. Das soll man nicht vergessen. Doch Sie haben vollkommen recht: Der Holocaust ist ein Paradigma geworden für das Opferdasein.

RM: Sollen wir also die Opfer vergessen zugunsten der Helden?

Neiman: Ich plädiere überhaupt nicht dafür, die Opfer zu vergessen! Nur: Schauen wir, was normalerweise passiert in der deutschen allgemeinen Öffentlichkeit – jenseits der Wissenschaft. Man glaubt, um Rassismus oder Antisemitismus entgegenzuwirken, macht man am besten noch ein Bild der Opfer, erzählt man noch eine Geschichte eines Überlebenden. Doch wir können davon nicht noch mehr beeindruckt werden, das kennen wir alles. Und dann schaut man auf die Helden, das ist interessant in Deutschland: Wenn man von Widerständlern spricht, nennt man entweder die Geschwister Scholl oder Stauffenberg. Merkwürdig daran sind nicht die unterschiedlichen politischen Haltungen dieser Personen, sondern merkwürdig ist, dass sie alle elend gestorben sind und nichts erreicht haben. Es gibt aber Beispiele von erfolgreichen Widerständlern, etwa die Frauen aus der Rosenstraße ...

RM: ... die 400 mit Juden verheirateten nichtjüdischen Frauen, die 1943 in Berlin verhinderten, dass ihre Ehemänner deportiert und ermordet wurden?

Neiman: Genau! Was ist denn die Botschaft der Widerständler, der Scholls und Stauffenbergs? Was wir daraus lernen können, ist doch: Wenn man ein Held sein wollte, musste man sterben und: Man hatte nichts erreicht. Es stimmt aber nicht, dass gar nichts zu machen war. Mir erscheint dieses Denken eher als ein Versuch, uns von der Idee des Heroischen abzuwenden. Wir können uns bequem zurücklegen und sagen: Da kann der Einzelne sowieso nichts machen.

RM: Sie meinen, die großen Märtyrerverstellen den Blick auf andere Helden?

Neiman: Ja.

RM: Aber sind nicht sehr viele Helden Märtyrer, Blutzengen für ihre Idee?

Neiman: Das muss nicht so sein. Ich finde, wir neigen im Allgemeinen, nicht nur in Deutschland, dazu, auf Märtyrer zu verweisen, wenn wir nach Helden fragen. Das hat zwei Gründe: Wer bereit ist, sein Leben für eine Sache zu geben, muss einfach ein Held sein. Was ja gar nicht stimmen muss, es gibt ja allerlei Fanatiker, Verrückte, Terroristen, die sehr wohl bereit sind, ihr Leben zu geben. Aber wollen wir sie deshalb verehren? Wollen wir nur die Helden anschauen, die Märtyrer wurden, um uns selber zu überzeugen, dass wir eigentlich keine Helden zu sein brauchen?

RM: Helden bieten Identifikation an, auch im Roman und im Kino. Helden sind Stellvertreter, das entlastet auch.

Neiman: Und das sollen sie ja auch. Sie sollen Stellvertreter sein, aber immer auch Vorbilder.

RM: Eine der wichtigsten Figuren in Ihrem Buch ist Odysseus, der schon Pindar, aber auch Horkheimer und Adorno suspekt war: weil er überlebt. Ist das Überleben für Sie eine Qualität?

Neiman: Eine Leistung! In der „Dialektik der Aufklärung“ beschreiben Horkheimer und Adorno Odysseus und die Sirenen. Odysseus sublimiert sich; er erlebt zwar die Sirenen, doch seine ästhetische Erfahrung wird begrenzt, eingerahmt, entmannt. Ich habe mich gefragt, ob sie Odysseus lieber ertrinken lassen wollen? Was stellen sie sich denn vor? Was sind seine Möglichkeiten? Es ist doch heldenhaft, sich nicht die Ohren zu verstopfen, sich dieser Versuchung zu stellen und dennoch weiterzugehen. Das könnte als Mo-

dell für einen modernen Helden funktionieren. Aber nicht nur Adorno und Horkheimer haben Odysseus gehasst. Je länger ich mich damit beschäftige, desto mehr Odysseus-Hasser finde ich.

RM: Anders als James Joyce!

Neiman: Für Joyce wäre es undenkbar gewesen, Achill oder einen anderen griechischen Helden als Symbol der Moderne zu verstehen. Joyce hat Odysseus verehrt.

RM: Sie schreiben: „Wenn Odysseus ein Held ist, dann können wir das auch.“ Was meinen Sie denn damit?

Neiman: Helden sind Herausforderer. Was mich an Odysseus fasziniert, ist seine Weigerung, die Grenzen des bisher Bekannten zu akzeptieren. Sein Leben ist ein Versuch, die Grenzen der Möglichkeiten ständig zu erweitern, auch wenn er weiß, es gibt keinen Sinn. Das hat nichts mit Zauberkraft zu tun, bis auf seinen Besuch in der Hölle. Alles, was er ansonsten tut, ist von Menschen machbar. Es geht nicht um Zauber, es geht um die Möglichkeiten des Menschlichen. Wir neigen alle dazu, unsere Möglichkeiten als fester zu sehen, als sie tatsächlich sind.

RM: Aber ist Odysseus gut? Er ist schlau, pragmatisch, geschickt, intelligent, aber an seinen Händen klebt Blut. Er mordet in Troja, er mordet auf dem Weg zurück, er mordet in Ithaka. Moralisch ist das doch problematisch! Müssen Helden nicht gut sein?

Neiman: Ich bin bereit, auch das Unmoralische an Odysseus in Kauf zu nehmen. Es kommt darauf an, unter welchen Gesichtspunkten man ihn sieht. Er ist natürlich nicht nur ein Kämpfer, sondern manchmal auch ein Böser. Aber wenn ich schreibe, wir könnten Odysseus nacheifern, ist das in voller Kenntnis seiner Fehler. Helden sind nicht Superman oder Spiderman, sie sind Menschen, die nicht immer alles richtig machen.

RM: Sind Helden extrem?

Neiman: Nein, nicht unbedingt.

RM: Ein Gegenmodell zu Odysseus ist Äneas: Er gründet, statt zu zerstören, er flieht, statt zu sterben, er rettet, statt zu morden, und ist trotzdem der Gründer Roms. Ist Äneas nicht viel moderner als der blutige Odysseus?

Neiman: Das stimmt, aber: Äneas verlässt seine große Liebe Dido und zieht weiter. Ich will doch Odysseus gar nicht mit allen Tugenden ausstatten, die hat er schlicht nicht.

RM: Ist Odysseus eine außermoralische Figur?

Neiman: Die Frage ist: Welche Moral meinen wir? Bestimmt hat er Züge einer archaischen Moral, die uns vollkommen fremd ist. Viele kreiden ihm an, dass er sich nicht genug um seine Männer kümmert, während wir Achill gar nicht kritisieren, obwohl seine Moral viel archaischer ist. Es gibt aber schon Züge einer, sagen wir: vormodernen Moral. Erstens eine Enthierarchisierung. Odysseus kann sich als Schweinehirt so wohl wie als König fühlen. Er behandelt nicht nur die verschiedenen Klassen gleich, sondern auch die Geschlechter. Dann gibt es eine gewisse Bodenständigkeit, auch seinen Männern gegenüber, obwohl er, zugegeben, heute sicher vor ein Militärtribunal geschleift worden wäre, weil er bestimmte Taten vollbracht hat, die seine Männer nicht geschützt haben.

RM: Viele Helden gehen durch die Hölle, erleben das Stahlbad der Wirklichkeit, werden neu geboren: Wann ist ein Held ein Held?

Neiman: Die philosophisch und politisch interessantere Frage ist: Hat potenziell jeder das Zeug dazu, ein Held zu werden, falls er das möchte?

RM: Und? Was wäre Ihre Antwort?

Neiman: Ein vorsichtiges Ja.

RM: Warum?

Neiman: Ich begründe das mit einem Beispiel Kants. In seiner Kritik der praktischen Vernunft macht er ein Experiment. Nehmen wir einen Mann, der sagt, er könne Versuchungen nicht widerstehen. Jedes Mal, wenn er an einem „gewissen Haus“ vorbeigeht, wie Kant schreibt, muss er es einfach betreten. Kant sagt, wenn man nun einen Galgen gleich vor dieses Bordell stellte und ihm sagte: Du kannst hineingehen, aber sobald du herauskommst, wirst du aufgehängt. Dann entdeckt der Mann, dass er seiner Versuchung doch widerstehen kann. Dem kann jeder folgen.

Kant sagt nun: Man stelle sich vor, ein böser Tyrann stelle jemanden vor die Wahl, entweder einen Brief zu unterschreiben, der einen Unschuldigen zum Tode verurteilt - oder selber zu sterben. Und Kant sagt: Jeder von uns kann sich vorstellen, er würde dem Tyrannen Nein sagen. Die meisten würden natürlich unterschreiben, wir sind feige und wollen lieber unser Leben behalten, als für die Gerechtigkeit einzutreten. Kant sagt, jeder weiß, dass er das nicht tun soll. Und in diesem Moment weiß ein jeder, dass er frei ist. Dieses Gedankenexperiment zeigt: Jeder möchte wohl ein Held sein.



RM: Nun sieht die Wirklichkeit ja meist etwas anders aus.

Neiman: Der Psychologe Philip Zimbardo, der mit seinem Stanforder Gefängnisexperiment berühmt wurde, stellte fest, dass die meisten von uns unter bestimmten Umständen in der Lage sind, an Bösem teilzunehmen. Die Frage ist nun: Kann man Menschen so bilden, dass sie zu Helden im Wartestand werden, gestärkt in der Bereitschaft, etwas Heldenhaftes zu tun, falls nötig? Zimbardo ist der Meinung, dass das geht, ich tendiere auch dazu.

RM: Kann man Kinder zu Helden erziehen - und wenn ja, wie?

Neiman: Ja, natürlich. Indem man das Selbstdenken fördert und Vorbilder zeigt. Wenn man Kinder im Sinne des Eigeninteresses erzieht, sie zu Egoisten macht, werden sie sicher nicht zu Helden.

RM: In Ihrem Buch geht es nicht nur um Philosophie und Geschichte, Sie sprechen auch von Helden unserer Zeit - Menschen, die sich selbstlos für andere einsetzen.

Neiman: Ja, ich habe Menschen ausgesucht, die sich überhaupt nicht als Helden empfinden.

RM: Sie nennen einen israelischen Wissenschaftler, der sich in der Friedensbewegung für die Palästinenser einsetzt, eine ehemalige Journalistin, die in Afghanistan Aufbauarbeit leistet, einen amerikanischen Bürgerrechtler: Sehen Sie auch deutsche Helden?

Neiman: Ich würde etwa an die Frauen der Rosenstraße denken. Auch wenn manche sagen, sie hätten allein aus Liebe gehandelt. Es gab schließlich Tausende, die sich von ihren jüdischen Ehepartnern scheiden ließen. Die Frauen aus der Rosenstraße haben das nicht getan. Unter den deutschen Helden stehen sie für mich ganz weit oben.

RM: Sind glückliche Zeiten die, die keine Helden brauchen?

Neiman: Das ist natürlich eine Anspielung auf Brecht. Ich weiß nicht, ob eine Zeit ohne Helden ein paradiesischer Zustand wäre. Ich glaube, solange wir eine Welt haben, die Menschen erkennen können, werden wir Helden brauchen, und wenn nur, um die Grenzen des

Möglichen zu testen und zu erweitern. Wir brauchen Leute, auch in der Wissenschaft und der Kunst, denen bewusst ist, dass uns das Leben mehr gibt, dass wir dem Leben mehr schulden, als die meisten voraussetzen. Das sind für mich Helden. ■

© Rheinischer Merkur Nr. 23, 04.06.2009

Was ist ein Held? Die Frage nach dem Verhältnis von Moral und Tapferkeit ist so alt wie unsere Zivilisation, denn immer brauchte es Menschen, die den anderen an Selbstlosigkeit und Mut vorangingen, also Helden waren. Und doch ist jeder Held anders. Jede Epoche, jede Generation hat ihre eigenen Vorbilder hervorgebracht, manche unter ihnen sind zu Repräsentanten ihrer Kultur geworden, andere wurden vergessen.

Susan Neiman gehört zu den bedeutenden Anregern der internationalen Geisteswissenschaft. Als Direktorin des in der ganzen Welt bekannten Potsdamer Einstein-Forums bringt die amerikanische Philosophin, gemeinsam mit ihrem Team, Denker und Gelehrte aus den unterschiedlichsten Disziplinen zusammen. Nicht nur unter Fachleuten sind die Potsdamer Tagungen beliebt, an denen jeder teilnehmen kann, der sich dafür interessiert, wie heutige Denker und Forscher die Welt sehen. „Ethik und Gesellschaft, Geschichte als Gegenwart, Kunst und Wissen“ sowie das „Verständnis der Natur“ bilden den weiten thematischen Rahmen des Hauses, das seine Gäste lieber mit Esprit überrascht als mit dem Kanon erschlägt. Nach ihrem Studium in Harvard lehrte Neiman in Yale und Tel Aviv. In ihrem neuesten Buch, „Moral Clarity“, unternimmt sie den Versuch, Ideale der Aufklärung wie Vernunft, Ehrfurcht und Hoffnung auch unter den komplizierten Bedingungen unserer Zeit sichtbar zu halten, um so ein glücklicheres Leben zu ermöglichen. Auch heute noch kann Odysseus ein Vorbild sein - nicht zuletzt, weil er die Kunst des Überlebens beherrscht. ■

Rheinischer Merkur Nr. 23, 04.06.2009

BÜCHER VON SUSAN NEIMAN:

- Moral Clarity. A Guide for Grown-up Idealists. Harcourt, Orlando, Florida 2008.
- Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie. Suhrkamp, Frankfurt/Main 2004.



Prof. Dr. Susan Neiman ist Direktorin des Einstein Forums. Geboren in Atlanta, Georgia, studierte sie Philosophie an der Harvard Universität und der Freien Universität Berlin. Bevor sie 2000 die Leitung des Einstein Forums übernahm, war sie Professorin für Philosophie an der Yale Universität und der Tel Aviv Universität. Neiman ist Autorin u. a. von 'Slow Fire: Jewish Notes from Berlin', 'The Unity of Reason: Rereading Kant', 'Evil in Modern Thought', 'Fremde sehen anders' und 'Moral Clarity: A Guide for Grown-up Idealists'.

Jüdische SCHULEN in Deutschland SEIT DER SHOAH - Verlorene Maßstäbe

TEXT_JAEL BOTSCH-FITTERLING

I. „Sche´erit HaPlejta“

Die „deutsch-jüdische Symbiose“ war durch die nationalsozialistische Rassenpolitik endgültig zerstört. Die in Jahrhunderten gewachsenen jüdischen Erwartungen an Emanzipation durch Bildung waren gegenstandslos geworden, zumal in Deutschland, dem Träger der Vernichtung des europäischen Judentums.

Aber Menschen, die von der jüdischen Bildungstradition geprägt worden waren, lebten weiter, nicht nur in den Ländern der Flucht und Emigration, sondern auch in Nachkriegsdeutschland.

Im Sommer 1945 gab es deutsche Juden, die im Untergrund überlebt hatten, daneben eine wesentlich größere Anzahl der in „privilegierter Mischehe“ Lebenden und häufig familiär damit verbunden die als Rassen-Mischlinge Geschmähten. Dazu kamen Juden, die aus den Konzentrationslagern befreit worden waren.

Nach dem Zusammenbruch der nationalsozialistischen Herrschaft wurde offenbar, dass quer durch Europa ehemalige Zwangsarbeiter und Versprengte des Krieges überlebt hatten, nun gekennzeichnet als „Displaced Persons“. Darunter waren zahlreiche Juden aus Polen, die nach Kriegsende entdecken mussten, dass ihre Familien unter der deutschen Besatzung ermordet worden waren und ihr geistiges Erbe ausgelöscht war.

Diese in ihren Erfahrungen sehr unterschiedlichen Menschen bildeten zusammen die „Sche´erit HaPlejta“, den versprengten Rest des Judentums in Deutschland¹. Viele dieser Menschen fanden weder Weg noch Kraft, um eine neue Heimstatt in anderen Ländern aufzubauen. Hinzu kamen deutsch-jüdische Rückkehrer aus Ländern der Emigration, die in der ehemaligen Heimat nach Orientierung suchten.

Ihnen allen wurde zunehmend bewusst, dass nach nationalsozialistischer Rassenpolitik und Völkermord an den Juden Europas die überlieferten Maßstäbe des Zusammenlebens in einer deutschen Gesellschaft jegliche Geltung verloren hatten.

Zunächst im Interesse der dringend erforderlichen sozialen und wirtschaftlichen Versorgung organisierten sich jüdische Auflö-

sungs- oder Übergangsgemeinden. Im „Wartesaal“ zwischen Ausreise oder Neubeginn entstanden Einrichtungen, die über den Anspruch einer bloßen Durchgangsstation hinausragende Aufgaben erfüllen mussten. Wie auch immer die Entscheidung über künftigen Aufenthalt oder Verbleib getroffen wird, es gab unter den Juden Kinder und Jugendliche. Damit stellte sich unmittelbar mit Ende der NS-Herrschaft das Problem der Entwicklung jüdischer Bildungsziele in Deutschland.

II. Kinder der Shoa

Nach der Dezimierung des „jüdischen Volkes“ war es zum dringenden Bedürfnis geworden, die Kinder jüdisch zu erziehen.

In dem von den Alliierten Besatzungsmächten geprägten Nachkriegsdeutschland boten sich vor allem mit Unterstützung amerikanischer und britischer jüdischer Hilfsorganisationen sowie der UNRRA Möglichkeiten, zu einer neuen Normalität des Zusammenlebens in Familien mit Kindern zurück zu finden.

Einrichtungen sozialer Betreuung und Erziehung jüdischer Kinder entstanden im Zusammenhang mit den jüdischen Übergangsgemeinden. In den großstädtischen Zentren wurden in Verantwortung der jüdischen Gemeinden sogar Kindergärten² aufgebaut. Die jüdischen Kinder besuchten den gemeindeeigenen Kindergarten nicht zuletzt weil ihre Eltern, Überlebende der Shoa, familiäre Kontakte zur deutschen Gesellschaft weitgehend ablehnten. *Der jüdische Kindergarten diente zunächst vor allem der Abschirmung gegenüber der deutschen Gesellschaft in einer geschützten Einrichtung.* Hier sollten die Kinder der Shoa Gelegenheit haben, sich in Ruhe selbst zu finden.

Die in den folgenden Jahren heranwachsenden Juden in Deutschland wussten zwar, dass sie der jüdischen Gemeinschaft angehören und kannten auch Riten und Bräuche. Es fehlte aber vor allem die Praxis des Lebens in einem ‚jüdischen Haus‘.

Als die erste Kindergartengeneration ausgerechnet in Deutschland ihre Kinder zu Juden erziehen wollte, wurde klar, dass dies nur geht, wenn es Einrichtungen gibt, die jüdisches Leben mit den Kindern übt. Viele Eltern stellten fest, dass auch sie selbst über

die Kinder in die Tradition des Judentums finden können. An der Frage, wozu die Kinder erzogen werden sollen, entwickelte sich zugleich die Diskussion, ob und wie jüdisches Leben in Deutschland gestaltet wird.

III. Schulen für Juden in Deutschland

In fast allen jüdischen Gemeinden wurde organisiert, dass ergänzend zum Unterricht in den öffentlichen Schulen einmal wöchentlich jüdisches Lernen stattfindet. Dabei knüpfte man an die Tradition der Talmud-Tora-Schulen an, in denen neben den Gebeten vor allem Hebräisch- und Tora-Lesen geübt worden war.

Seit den fünfziger Jahren kamen jüdische Rückkehrer aus vielen Ländern, mit ihnen Kinder und Jugendliche, darunter in Israel geborene und dort herangewachsene „Sabres“. Sie brachten aus ihren „Fluchtorten“ neue Bildungserfahrungen nach Deutschland.

Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre waren die Kinder der Shoa noch oder wieder in Deutschland, sprachen deutsch als Muttersprache, hatten deutsche Schul- und Studienabschlüsse und standen im Berufsleben. Allmählich wuchs eine neue jüdische Population in Deutschland.

Ab den siebziger Jahren trafen zudem Juden aus der Sowjetunion ein, die aus dem real existierenden Sozialismus in die demokratische Gesellschaft der Bundesrepublik zuwanderten. Die jüdische Gemeinschaft erlebte eine tiefgreifende strukturelle Veränderung.

In dieser Situation wurde der Wunsch formuliert, in Deutschland jüdische Schulen zu gründen. Entscheidend dabei war der Wille zahlreicher Mitglieder der jüdischen Gemeinde, den eigenen Kindern einen spezifisch jüdisch orientierten Bildungsweg zu ermöglichen. Die Chance dazu bestand allerdings nur in wenigen großen Städten, in denen bereits funktionierende jüdische Kindergärten wirkten.

Der Beschluss eine jüdische Schule zu errichten setzte das stillschweigende Bekenntnis voraus, dass trotz der Shoa eine jüdische Gemeinschaft erneut entstanden war, Jude-Sein in Deutschland Zukunft hat.

In der Öffentlichkeit waren die Juden als religiöse Minderheit anerkannt und wurden oft distan-

ziert als jüdische „Mitbürger“ bezeichnet. *Die Divergenz zwischen der Zerstörung der deutsch-jüdischen Symbiose und den in der deutschen Gesellschaft gehegten Erwartungen einer Wiederbelebung der untergegangenen Tradition bestand allerdings fort.*

Es bedurfte Mut und Einsatz, das Experiment zu wagen, *jüdische Schulen in Deutschland neu zu gründen. Die Schulen sollten Brücke sein zur Gesellschaft, aber auch Verbindungen pflegen zu Juden in Israel und anderen Ländern.*

Die Ansätze dazu waren mühsam: zunächst wurden entsprechend dem Willen der Eltern potentielle jüdische Schüler geworben und Schulen gegründet, noch ehe eine Konzeption vorhanden war.

IV. Das Profil einer jüdischen Schule

Schulen wurden von den jüdischen Gemeinden jeweils als Privatschulen gegründet. *Sie orientierten sich an den geistigen Grundlagen der jüdischen Bildung seit Aufklärung und Emanzipation, mussten aber für die Situation in Deutschland nach der Shoah ein spezifisches Konzept neu entwickeln.*

Es entsprach dem Wunsch jüdischer Eltern, ihren Kindern ergänzend zur Erziehung in der Familie eine Entfaltung jüdischer Identität zu ermöglichen und zugleich ein dem öffentlichen Schulwesen gleichwertiges Lehrangebot zu sichern. Allgemeine Schulbildung und Erziehung zum Judentum sollten koordiniert werden.

Die neu einzuführenden Aspekte des Lehrstoffs mussten entwickelt, didaktisch erprobt und zu einem Lehrplan ausgearbeitet werden. Damit war das Profil dieses neuen Schultyps vorgezeichnet.³

Neben dem jüdischen Lehrangebot musste der deutsche Regelunterricht erfüllt werden, um die staatliche Anerkennung der Schule zu erreichen. Da nur wenige jüdische Gemeinden in Deutschland eigene Schulen besaßen, hätte eine Privatschule ohne staatliche Anerkennung den Schulwechsel der Kinder behindert und dadurch auch die Freizügigkeit der Eltern eingeschränkt.

Der Spielraum in der Gestaltung des jüdischen Rahmenplans ist zeitlich eng begrenzt. Man orientierte sich zunächst an Organisationsformen der christlichen Privatschulen in Deutschland und an Erfahrungen der jüdischen Schulen in USA und Kanada.

Hebräische Sprache, jüdische Religion und Geschichte des Judentums ergänzen das allgemeinbildende Unterrichtsangebot und sind prinzipiell gleichrangig. Die Einbeziehung jüdischer Kultur ist generelles Unterrichtsprinzip in allen Lernbereichen. Das schulische Leben im jüdischen Wochenrhythmus bildet den Bezugsrahmen für die didaktischen Entscheidungen.

Die aus Israel zugewanderten Kinder haben den Vorteil, dass einiges, was sie dort selbstverständlich erlebten, hier Gegenstand des Unterrichts ist. In Hebräisch, Tora und Jüdischer Geschichte profilieren sie sich und können zudem Erfahrungen

aus dem jüdischen Staat einbringen. Schabbat und jüdische Feiertage sind selbstverständliche Zäsuren des schulischen Alltags und werden von allen Kindern gemeinsam erlebt.

Der Zyklus der jüdischen Feiertage bietet Raum für die Erfüllung des erweiterten Lehrplans. Bezogen auf den schulischen Ausbildungsgang insgesamt ergibt sich ein an den jüdischen Feste orientiertes Spiralcurriculum.

Eine grundsätzliche Entscheidung war die von vorne herein erfolgte Einrichtung der jüdischen Schule als *Ganztagschule*.⁴ Damit konnte ein spezifisch jüdisches Interesse verwirklicht werden, da eine Ganztagschule Gelegenheit bietet, im sozialen Alltag z.B. Kaschrut-Regeln als tägliche Selbstverständlichkeit einzuhalten bzw. durch Variierung des Tagesablaufs die Kinder am Freitag auf den Schabbat einzustimmen. Die Schule wird zu einem jüdischen Mikrokosmos.

Hebräisch wandelt sich seit Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts im Lande Israel von einer Gebetssprache zur lebendigen Umgangssprache. Dies muss die jüdische Schule im Lehrplan aufgreifen. Von der ersten Klasse an wird daher Hebräisch in Schrift und Sprache gelernt und im schulischen Alltag praktiziert.

Für diese pädagogischen Aufgaben gab es allenfalls einige fragmentarische Ansätze aus dem Talmud-Tora-Unterricht. Deutschsprachige Modelle für Hebräisch als Umgangssprache fehlten. Es musste zunächst mit selbst erstellten Materialien gearbeitet werden. Diese Materialien sollen mit vergleichbaren Schulen ausgetauscht und übergreifend koordiniert werden.

Erfahrene Lehrer für diese komplexe Aufgabe gab es kaum. Angeboten hatten sich zunächst nahezu nur israelische Lehrer, die sich in die deutsche Schulsituation erst einarbeiten mussten. Trotz mehrfacher Ansätze gelang es nicht einen Lehrplan zu erstellen, der in den jüdischen Schulen im deutschen Sprachraum allgemeine Zustimmung fand.

Nach mehreren Jahren wurde das *Programm „TAL SELA . TaL AM“*⁵ angeboten, das seit 1980 vom Jewish Education Council of Montreal zunächst für Kanada entwickelt wurde. Es umfasst ebenso jüdische Tradition wie Wissen über Israel und Hebräisch in Gebet und Alltag. Allerdings entspricht dieses Lernprogramm nur bedingt den Verhältnissen in der deutschen Schule sowohl im quantitativen Ansatz als auch in den angebotenen Sachbezügen. Es bietet jedoch den Einstieg in einen strukturierten und vergleichbaren Unterricht in den jüdischen Fächern. Auch den Eltern der Schüler kann es eine Hilfe sein, denn durch das im Programm ergänzend vorgesehene häusliche Arbeiten gewinnen sie Überblick und zuweilen auch neue Erkenntnisse.

Damit lag ein Programm *als Ersatz für die in Deutschland verlorenen Maßstäbe* gefunden vor. Eine lineare Übernahme war nicht möglich, jedoch als Modell, das den deutschen Verhältnissen entsprechend angepasst werden kann, bleibt dieses Programm hilfreich. Das Profil einer jüdischen Schule liegt im Aditum, aber auch die Regelfächer müssen verantwortlich durchgeführt werden. Jüdische Lehrer für diese Fächer standen nicht zur Verfügung und die wenigen, die es in Deutschland gab, waren im öffentlichen Schuldienst engagiert und konnten meist nicht für die neuen Aufgaben an jüdischen Schulen beurlaubt werden. Vielleicht war es Glück, dass zum Zeitpunkt der Schulgründungen nur junge Lehrer sich beworben hatten, die fast alle nicht Juden waren. Die schließlich für die Ganztagschule angestellten Lehrer und Erzieher konnten ihre fachdidaktischen Entscheidungen den Wünschen und Werten der jüdischen Gemeinschaft anpassen.

Aus dem Kindergarten heraus hatte sich der Bedarf nach einer Grundschule entwickelt. Direkt im Anschluss an die sechsjährige Berliner Grundschule wurde auf Drängen der Eltern im Jahre 1993 die *Jüdische Oberschule (JOS)*⁶ eröffnet. Sie begann als Gymnasium ab der siebten Jahrgangsstufe und fügte bald einen Realschulzweig hinzu. Mit der Einrichtung der fünften und sechsten Jahrgangsstufe entspricht sie auch dem Gymnasium in anderen Ländern der Bundesrepublik. Inzwischen hat die JOS stetig mehr als 450 Schüler.

Gemäß dem spezifischen Profil sind *Hebräisch, jüdische Religion und Geschichte des Judentums* auch *Pflichtfächer in der Sekundarstufe*. Neben Englisch und Französisch wird als zusätzliche Fremdsprache Russisch angeboten, um vor allem Schülern aus den GUS-Staaten den Weg zu einem Schulabschluss zu erleichtern. Das Abitur kann abgelegt werden in Hebräisch als Fremdsprache und in Religionsphilosophie als „gesellschaftsrelevantem“ Fach. Die Jüdische Oberschule in Berlin ermöglicht somit eine in Deutschland einzigartige Hochschulqualifikation.

Es läßt sich erkennen, dass die Kombination von allgemeiner Schulbildung mit jüdischer Erziehung Nachfrage zu allen Schulabschlüssen aufweist. Die neuen Maßstäbe für das Prädikat „jüdische Schule in Deutschland“ zeichnen sich ab.

V. Auf dem Weg

Der Mikrokosmos jüdische Schule ist eine KHILA KTANA, eine Gemeinde im Kleinen, in deren Alltag jüdisch gelebt wird. Die Schule orientiert sich an den sich wandelnden Bedürfnissen der jeweiligen jüdischen Gemeinde. Umgekehrt muss die jüdische Gemeinde mehr sein als nur offizieller Träger der Schule.

Schule und Gemeinde sind vielfach miteinander vernetzt. Die Schule veranstaltet Tage der offenen Tür für Gemeindemitglieder und Öffentlichkeit. Der Chor der Schule übernimmt Aufgaben bei Festakten der Gemeinde. Die Schüler beginnen frühzeitig aktiv das Geschehen in der jüdischen Gemeinde mit zu gestalten.

Mitbestimmungsmöglichkeiten erhöhen das Interesse am Geschehen in Schule und jüdischer Gemeinde und ermuntern die nächste Generation zur Mitarbeit. Der Bildungsdezernent der Gemeinde, Schul- und Bildungsausschuss der Repräsentantenversammlung und Eltern-Vertreter in den Bildungseinrichtungen betreiben gemeinsam mit der öffentlichen Schulaufsicht die anerkannte private jüdische Schule.

Das Interesse der jüdischen Gemeinschaft aber auch der staatlichen Schulaufsicht muss es sein, die Schule nicht zu einer in sich gekehrten Konfessionsschule werden zu lassen oder gar zu einer gegenüber der Gesellschaft isolierten „Ghettoschule“.

Überregionale Koordination zwischen den deutschsprachigen jüdischen Schulen sowie Erfahrungsaustausch und Lehrerfortbildung wurden zu Aufgaben des Bildungsreferenten bei der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland.

Im Rückgriff auf die Bildungstradition der jüdischen „Freischule“ seit der Aufklärung bezieht die jüdische Schule bewusst Schüler mit ein, deren Eltern nicht jüdisch sind. Nach der deutschen Einheit zeigte sich, das Angebot dieser Privatschule findet Anklang auch bei in der DDR aufgewachsenen nicht-jüdischen Eltern.

Andere Bildungsprobleme stellten sich der jüdischen Schule angesichts der „Kontingentflüchtlinge“⁷ aus den GUS-Staaten. Diese Menschen durften nach Deutschland einwandern unter der Bedingung, dass sie Juden sind, mussten aber oft erst *lernen, was Jude-Sein in der demokratischen Gesellschaft Westeuropas bedeutet*. Dabei erwies es sich für die Integration als besonderes Glück, wenn an dem Ort, der ihnen als Wohnsitz zugewiesen wurde, eine jüdische Schule erreichbar war.

Mit der fast gleichzeitigen Zunahme orthodox-jüdischer Tendenzen wurde der Ruf nach mehr fundamentalem Judentum laut. In Berlin wurden neben der Grundschule der Jüdischen Gemeinde zusätzlich orthodoxe Grund-

schulen aufgebaut. Sie greifen historische Formen der Yeschiwa auf, führen aber auch den Regelunterricht durch, da sie ebenfalls auf staatliche Anerkennung Wert legen. Diese Grundschulen der Chabad-Bewegung bzw. der Lauder-Stiftung stehen mit der Jüdischen Gemeinde in Verbindung. In den orthodoxen Schulen ist der Anteil an jüdischen Unterrichtsinhalten umfassender. Die Schüler werden besonders beansprucht, da die jüdische Bildung gleichgewichtig mit der allgemeinen Bildung erarbeitet wird.

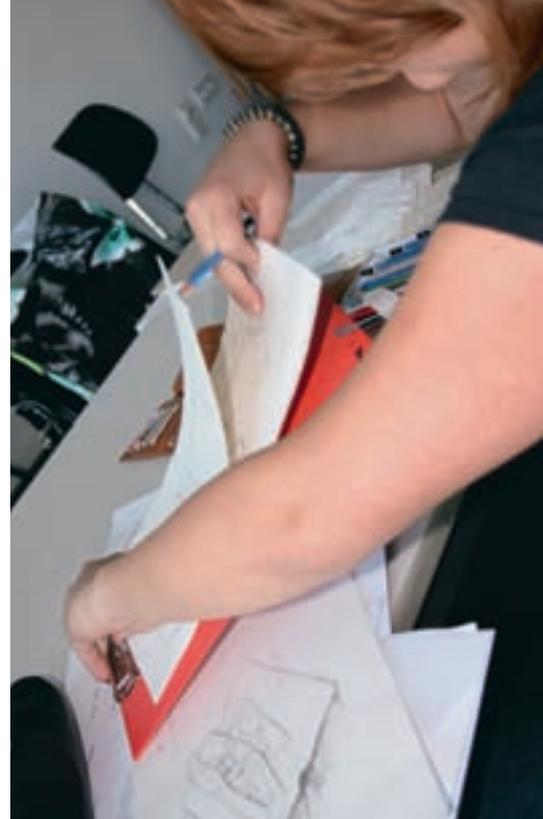
Seit 1945 wurde in Deutschland ein *stufenweiser Einstieg gefunden zu einem neuen jüdischen Bildungssystem*. Es beginnt mit der Krabbelkrippe, geht über Kindergarten und Vorschule zu Grund- und Oberschule. Mit dem Abitur öffnet sich auch die Möglichkeit zu neuen Berufsfeldern:

Die Lehrtätigkeit an Talmud-Tora-Schulen, den so genannten Sonntagsschulen, ist dort, wo keine jüdische Schule erreichbar ist, eine wichtige Aufgabe der jüdischen Gemeinde. Dieser außerschulische Unterricht kann von Absolventen jüdischer Schulen erteilt werden.

Die Berufsperspektive als jüdischer Religionslehrer umfasst neben der Tätigkeit an jüdischen Schulen auch die Aufgabe, das jüdische Lehramt im Ethik- oder Religionsunterricht an öffentlichen Schulen zu erfüllen. Grundsätzlich muss Wert darauf gelegt werden, dass Juden Judentum vorstellen. Die zur Zeit noch weit verbreitete Praxis, diese Aufgabe an öffentlichen Schulen christlichen Katecheten und Religionslehrern zu übertragen, kann nicht sachgerecht sein.

Im Rahmen einer wissenschaftlichen Ausbildung ist es möglich, sich auf eine berufliche Tätigkeit an jüdischen Schulen vorzubereiten. Durch spezifische Schwerpunktsetzung erwachsen weitere Felder in Lehrplanforschung und Lehrerfortbildung für das jüdische Bildungssystem.

Die in den letzten Jahrzehnten entwickelten Modelle einer Schule für Juden in Deutschland stehen vor großen Herausforderungen: Aus der politisch gewollten Verteilung der Zuwanderer auf die Bundesländer wurde ein breit gestreuter Aufbau jüdischer Gemeinden. *Es entsteht ein neues Judentum in Deutschland. Anstelle der durch die Shoa ver-*



nichteten deutsch-jüdischen Bildungssymbiose wird die Schaffung einer eigenständigen jüdischen Kultur in den neuen Gemeinden zur zentralen Aufgabe. Mit den jüdischen Schulen werden Maßstäbe gesetzt für eine sich entwickelnde jüdische Gemeinschaft in Deutschland. ■

Nahariya/Berlin, September/Oktober 2009

¹ Dieter Fitterling, „... in besonderen Lagern untergebracht“. Displaced Persons und jüdische Flüchtlinge in Berlin-Zehlendorf 1945-1946, in: Kulturamt Steglitz-Zehlendorf, 1946. Davor. Danach, Berlin 2008, S. 88 - 115.

² Esther Slevogt-Birnbach, 50 Jahre jüdischer Kindergarten, in: Förderverein der Freunde der jüdischen Kindertagesstätte Berlin e.V., Der jüdische Kindergarten in Berlin 1946 - 1996, Berlin 1996, S. 45 - 61.

³ Jael Botsch-Fitterling, Jahresbericht des Vorstands der Jüdischen Gemeinde zu Berlin für das Jahr 5751 (1990 / 91), Abteilung Jugend und Erziehung, Berlin 1991, 22 S.

⁴ Jael Botsch-Fitterling, Zur Konzeption der Jüdischen Grundschule Berlin, in: Senatverwaltung für Bau und Wohnungswesen Berlin, Grundschule der Jüdischen Gemeinde zu Berlin, Internationaler Bauwettbewerb für den Neubau, (Städtebau und Architektur, Bericht 3 / 1991), S.14 - 19.

⁵ Jewish Education Council of Montreal (Ed.), TAL SELA .Tal AM, Montreal (1980) 1998, 146 S.

⁶ 10 Jahre Jüdische Oberschule. 225 Jahre Jüdische Schule in Berlin. Festschrift. Berlin 2003, 149 S.

⁷ Nadine Fügner, Jüdische Zuwanderung im Land Brandenburg, 2. aktualisierte Auflage. Potsdam 2007, 128 S.



Jael Botsch-Fitterling, 1941 in Jerusalem geboren als Tochter deutsch-jüdischer Einwanderer. Aufgewachsen in Israel. Abitur und Studium der Biologie, Chemie und Physik für das höhere Lehramt und im Nebenfach Judaistik in Frankfurt / Main und Berlin - West. Studiendirektorin an einer Berliner Gesamtschule. Seit 1986 ehrenamtlich in zahlreichen Gremien der Jüdischen Gemeinde zu Berlin u.a. Mitglied der Repräsentantenversammlung und zeitweilig Dezernentin für Jugend und Erziehung. Seit 1991 Jüdische Vorsitzende der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Berlin. Derzeit außerdem Mitglied des Schulausschusses der Jüdischen Gemeinde zu Berlin und Vorsitzende der Synagogengemeinde Sukkat Schalom Berlin-Hüttenweg.

Von Konfuzius bis KANT

»Goldene Regel« Maßstab menschlichen Verhaltens

KONFUZIUS:

Was du selbst nicht wünschest, das tue nicht den Menschen an. *Analekten des Konfuzius XII,2*

MÄANDROS VON SAMOS:

Ich will aber das, was ich an einem andern tadele, nicht selbst tun, soweit es in meiner Macht steht. *nach Historien des Herodot III, 142*

ZOROASTRISMUS:

Dass die (menschliche) Natur nur gut ist, wenn sie nicht anderen antut, was ihr nicht selbst bekommt. *Dādistān-i Dīnik 94, 5*

DIASPORAJUDENTUM UM 200 V.D.Z.:

Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu. *Tob 4,16 (Lutherübers.)*

HILLEL:

Abermals ereignete es sich, dass ein Nichtjude vor Schammaj trat und zu ihm sprach: Mache mich zum Proselyten unter der Bedingung, dass du mich die ganze Tora lehrst, während ich auf einem Fuße stehe. Da stieß er ihn fort mit der Elle, die er in der Hand hatte. Darauf kam er zu Hillel und dieser machte ihn zum Proselyten und sprach zu ihm: Was dir nicht lieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht. Das ist die ganze Tora und alles andere ist nur Erläuterung; geh und lerne sie. *bSchab 31a (L. Goldschmidt I, S. 521 f.)*

JESUS:

Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch! Das ist das Gesetz und die Propheten. *Matthäus 7,12 (Lutherübers.)*

KANTS KATEGORISCHER IMPERATIV:

Übliche Fassung:

Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)*

Dieses Gesetz formuliert Kant in einem Kategorischen Imperativ. In seiner Grundlegung zur Metaphysik finden sich **insgesamt fünf Fassungen:**

- 1 „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (BA 52 = Grundformel)
- 2 „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden solle.“ (BA 52 = Naturgesetzformel)
- 3 „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (BA 67 = Menschheitsformel)
- 4 „Handle so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.“ (BA 76/77 = Autonomieformel)
- 5 „Handle so, als ob du durch deine Maxime jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reich der Zwecke wärest.“ (BA 87 = Reich der Zwecke - Formel)

(Quelle: Wikipedia)

DER KATEGORISCHE IMPERATIV

„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde!

Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte!

Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst!“

Immanuel Kant, Philosoph, 1785

„Es gibt **ZWEI ARTEN** **VON JUDEN** auf der Welt.

Da ist die Art von Jude, der den Krieg und die Gewalt verabscheut, der glaubt, dass das Kämpfen nicht der jüdische Weg ist, der bereitwillig akzeptiert, dass Juden ihre eigenen und höheren Standards von Verhalten haben. Und nicht nur, dass wir diese haben, sondern dass diese Standards unser Lebensodem ist, dass sie das sind, was uns ausmacht. Und dann ist da jene Art von Jude, der denkt, wir seien lange genug passiv gewesen, der überzeugt ist, es sei an der Zeit, dass wir unseren Feinden gegenüber zurückschlagen müssen, dass wir ein für alle mal die Rolle des Opfers zurückweisen müssen, der bereitwillig akzeptiert, dass wir nicht vom guten Willen anderer abhängig sein dürfen, dass wir hart und stark sein müssen. Und das Ärgernis besteht darin, dass die meisten von uns beide Arten von Jude zugleich sind.“

Leonard Fein, zitiert nach Christoph Münz, Der Welt ein Gedächtnis geben, Gütersloher Verlagshaus 1995, S. 386



RELIGION in der SIEDLUNGSPOLITIK

TEXT_GIL YARON

Sie sind nicht wegen des atemberaubenden Ausblicks hier. Friedlich rascheln die Zweige der grünen Olivenhaine auf den sanft rollenden Hügeln, die seit Menschengedenken bebaut werden und an Jesajas Versprechen erinnern, dass die Völker „ihre Schwerter zu Pflugscharen ... verschmieden werden; kein Volk wird wider das andere ein Schwert erheben, und sie werden den Krieg nicht mehr erlernen.“

Das Mittelmeer schimmert im Hintergrund unter der heißen Mittagssonne und lässt bibelromantische Ferienstimmung aufkommen. Aber der schweifende Blick bleibt an den Wachtürmen, dem Stacheldraht und den Armeepatrouillen hängen und katapultiert den Besucher jäh in die politische Gegenwart des Nahen Ostens. Nicht die biblische Naturlandschaft motiviert die Mehrheit der israelischen Siedler, sich in einem der heikelsten Brandherde des Nahen Ostens niederzulassen. Sie ziehen wegen Ortsnamen wie Schilo, in denen die Israeliten einst ihre Bundeslade aufbewahrten, oder Beth El, wo der Stammesvater Abraham gerastet haben soll, hier her. Trotz Terror und internationaler Kritik fühlen sich die Siedler hier „zu Hause“.

Willkommen im Westjordanland, ein von Israel 1967 im Sechs-Tage Krieg erobertes Gebiet, knapp doppelt so groß wie das Saarland. Viele der rund 300.000 Siedler, die hier in rund 150 staatlich anerkannten Siedlungen und 87 Außenposten im Auftrag oder gegen den Willen ihrer Regierung wohnen, haben einen anderen Namen für das umstrittene Gebiet: Sie nennen es Judäa und Samaria, in Anlehnung an die Bibel. Mit rund 80% der Bevölkerung jenseits der grünen Linie, die bis 1967 die Westgrenze Israels markierte, stellen gläubige Juden heute die absolute Mehrheit der Siedler. Ein abgegriffenes Stereotyp beschreibt sie als religiöse Menschen, in der einen Hand das Gebetsbuch, Sinnbild ihrer „Jüdischkeit“, und in der anderen eine ur-israelische Uzi-Maschinenpistole. Dabei ist diese Kooperation von Religion und zionistischem Ethos alles andere als selbstverständlich.

Als die jüdische nationale Befreiungsbewegung, der Zionismus, Ende des 19. Jahrhunderts entstand, sah das ultra-orthodoxe Establishment in ihr einen ketzerischen Feind. Schon lange führte das traditionelle Judentum einen Rückzugskrieg gegen Reformatoren wie Abraham Geiger, die versuchten, den Glauben im Sinne der Auf-

klärung zu modernisieren. Orthodoxe wie Mosche Schmueel Sofer stemmten sich gegen jeden Versuch einer Erneuerung und erklärten, dass „alles, was neu ist, von der Tora verboten wird“.

Nun gesellte sich der Zionismus zu den Rivalen der Orthodoxie, war er doch ursprünglich eine säkulare, wenn nicht gar anti-religiöse Bewegung, die dem Glauben den Rücken kehrte. Moses Heß definierte in seiner frühen Schrift „Rom und Jerusalem“ (1862) sein Judentum erstmals als Nationalität: „Ein Gedanke, den ich für immer in der Brust erstickt zu haben glaubte, steht wieder lebendig vor

mir: Der Gedanke an meine Nationalität, unzertrennlich vom Erbteil meiner Väter, dem heiligen Lande und der ewigen Stadt, der Geburtsstätte des Glaubens an die göttliche Einheit des Lebens.“ Ascher Zwi Ginsburg, auch als Ehad Ha'am bekannt, war Begründer des kulturellen Zionismus. Er wollte das Judentum vom Glauben in eine Kultur umwandeln. Jüdische Schriften sollten nicht mehr im Sinne der Orthodoxen als heilige Texte gelesen werden, in denen die Priester aus der Vergangenheit Anweisungen für den Alltag erteilten. Stattdessen solle man sie „prophetisch“ für die Zukunft neu interpretieren. Die Rabbiner, so die Zionisten, seien mit ihrer überholten Weltanschauung Teil des Problems und müssten „umerzogen“ werden.

Kein Wunder also, dass Rabbiner wie Haim Halvei Solobeitschik den Zionismus verteilten: „Das Endziel des Zionismus ist es, die Tora auszumerzen“, wettete er. Die orthodoxe Agudat Israel begründete noch 1937 auf einem Kongress in Marienbad ihre ablehnende Haltung gegenüber dem Zionismus mit



dem Argument, dass ein Staat, der nicht auf den Prinzipien der Tora beruhe, „sich unmöglich als jüdischer Staat bezeichnen“ könne. Zur antireligiösen Haltung der Zionisten gesellte sich ihr Aufruf, nach Palästina auszuwandern und mit der Errichtung eines jüdischen Staates zu beginnen. Dies wurde als Sakrileg betrachtet. Die Sicht der „Haredim“, der Gottesfürchtigen, stützte sich auf den biblischen Befehl, das Kommen des Messias abzuwarten: „Denn der HERR, dein Gott, führt dich in ein gutes Land“ (Deut 8,7). Allein die Einhaltung der Gebote könne den Messias beschleunigen. Wer durch eigene Taten vorgegreife wolle, handle ketzerisch. Zionisten und Haredim waren scheinbar unversöhnliche ideologische Feinde.

Dies änderte sich erst mit dem Auftreten von Abraham Jizchak Hacohen Kook. Im Januar 1904 wartete im Hafen von Jaffa eine Menschenmenge auf die Ankunft des 39-jährigen Rabbiners aus Lettland. Kook war dazu bestellt, Oberrabbiner der größten und dynamischsten jüdischen Gemeinde Palästinas zu werden. In Jaffa und Umgebung lebten zu diesem Zeitpunkt mehrere tausend Juden, ein Mikrokosmos der jüdischen Bewohner des Landes. Vertreter des „alten Jischuw“, der orthodoxen Gemeinde, die seit Jahrhunderten im Land wohnte um hier zu beten und zu sterben, lebten neben einer großen Ge-

meinde von Juden, die aus arabischen Ländern eingewandert waren. Immer mehr wurde das jüdische Jaffa jedoch von den zionistischen Pionieren dominiert. Sie alle erwarteten das Kommen von Kook, der in Neve Zedek, dem wohlhabenden jüdischen Vorort Jaffas, ein Haus bezog.

Hier begann Kook mit der Synthese von Zionismus und Orthodoxie. Im Gegensatz zu den haredischen Rabbinern sah Kook im Zionismus ein Instrument Gottes: „Der Sehende erkennt, dass sich unter dem augenscheinlich „Säkularen“ die Erlösung vollzieht“, sagte Kook. Schließlich habe ja auch Herodes nicht aus Gottesfurcht, sondern aus politischen Beweggründen den Zweiten Tempel in Jerusalem errichten lassen. Wie der „Esel des Messias“ handelten auch die Zionisten unwissentlich als Handlanger Gottes. Kook verwandelte damit den gottlosen zionistischen Judenstaat vom Sakrileg in die „Atchalta de Geula“, zum ersten Schritt im Prozess der verheißenen Erlösung. Diese Interpretation legte die Grundlage für das Entstehen des national-religiösen Zionismus.

Mit der Eröffnung der Toraschule (Jeschiwa) Merkas Harav 1924 begann Kook damit, national-religiöse Führungskader zu schmieden. Später erwuchs daraus die Siedlerbewegung. Lange spielte der religiöse Zionismus im Staat die zweite Geige. Die Führung Israels hatte sich Ehad Ha´ams Weltanschauung

zu Eigen gemacht. Sie betrachtete die Bibel als kulturelles, nicht religiöses Erbe. Ihr Ziel war es, das Problem der Juden als Volk und als Individuen zu lösen, nicht das Heilige Land zu erlösen. Immer wieder stimmte die pragmatische Führung des Jischuw einer Teilung des Landes und sogar einer Aufgabe der Klagemauer zu. Der Staat diente als Instrument zur nationalen Befreiung und kulturellen Renaissance, er hatte keinen göttlichen Auftrag zu erfüllen.

Der Sechs-Tage Krieg 1967 markierte den Wendepunkt, der dem national-religiösen, messianisch angehauchten Zionismus eine neue Führungsrolle übertrug. Der überwältigende Sieg der Streitkräfte des Zwergstaates Israel über vier arabische Armeen in einer biblisch anmutenden Zeitspanne („Sechs Tage soll man arbeiten; aber am siebenten Tag ist Sabbat, die heilige Ruhe des HERRN“ (Ex. 31,15)) überzeugte weite Kreise von der Richtigkeit der Argumente Kooks. Auch sie betrachteten Israel jetzt als Instrument für die Erfüllung eines göttlichen Auftrags: die „Erlösung“ des gesamten Heiligen Landes und die Errichtung eines Staates, der sich nach jüdischer Gesetzgebung verhält.

Die ersten, staatlich geförderten Siedlungen waren säkulare Unternehmen. Die neue Verteidigungsdoktrin der Arbeiterpartei sah die Annektierung der Jordansenke und einer strategisch wichtigen Hügelkette im Westjordanland vor. Bis heute werden diese Siedlungen, die hier auf Geheiß der Regierung entstanden, hauptsächlich von säkularen Israelis bewohnt, die sich als erste Verteidigungslinie verstehen. Nach dem Regierungswechsel 1977 betrieb die Regierung des Likud ebenfalls eine vorsichtige Siedlungspolitik, die jüdische Wohnorte hauptsächlich in der Nähe der grünen Linie schuf. Diese „Schlafstädte“ waren für israelische Pendler gedacht, die sich mit dem staatlich subventionierten Kauf für wenig Geld den kleinbürgerlichen Traum vom Häuschen im Grünen erfüllten. Religiöse Motivation spielt bei diesen beiden Gruppen nur eine untergeordnete Rolle, wenn überhaupt.

Ganz im Gegensatz dazu steht die Strategie der Siedler. Noch bevor die ersten „staatlichen“ Siedlungen entstanden, schufen religiös motivierte Siedler in Kfar Etzion und Hebron tief im Westjordanland zwei Präzedenzfälle. Israel hatte Kfar Etzion im Unabhängigkeitskrieg nach schweren Kämpfen an Jordanien verloren. Die heilige Stadt Hebron, in der sich der Überlieferung nach das Grab Abrahams befindet, war seit einem arabischen Pogrom im Jahr 1929 „judenrein“. Anfangs ging es den Siedlern nur um die Wiederherstellung der jüdischen Präsenz an diesen Orten. Mit staatlicher Billigung errichteten sie hier Siedlungen inmitten der palästinensischen Bevölkerung. Von hier bis zur „Wiederherstellung“ der jüdischen Präsenz in ganz Judäa und Samaria war es konzeptuell nur noch ein kleiner Schritt.



Doch für Israel wurde der kleine Schritt zu einem gewaltigen ideologischen Sprung. Jetzt begnügten sich Teile des Staates nicht mehr mit der nationalen Emanzipation der Juden. Stattdessen ging es darum, durch die Schaffung von Tatsachen die Gründung eines Palästinenserstaates unmöglich zu machen. Langfristig streben die Siedler die Annektierung der gesamten Westbank und die Errichtung eines jüdischen Staates auf dem Land des biblischen Israels an um den Beginn des messianischen Zeitalters zu beschleunigen.

Bis in die neunziger Jahre deckten sich die Interessen des Staates und der Siedler. Die offizielle Siedlungspolitik resultierte aus der Ansicht, dass nur die Annektierung strategisch wichtiger Gebiete, wie der Jordansenke, der Hügelkette in Grenznähe und wichtigen Anhöhen im Umfeld Jerusalems, langfristig die Sicherheit Israels gewährleisten. Territorium galt als Garant für das Überleben. Für die Siedler erfüllten die eroberten Gebiete neben der militärischen auch eine eschatologische Funktion.

Bis in die neunziger Jahre arbeitete man Hand in Hand. Siedlungen entstanden oft nicht nach langfristigen Überlegungen, sondern aufgrund der entschlossenen Handlung einer kleinen Zahl von Aktivisten, die der Regierung ihre Meinung aufzwingen. Kurzfristige politische Erwägungen haben im politischen Gefüge bis heute mehr Gewicht als strategische Bedenken. Dank ihrer straffen Organisation und hohen Motivation gelang es den Siedlern jahrzehntelang, den Staat für ihre Zwecke einzuspannen. Die Armee schützte jede handvoll Siedler, die abgelegene Berghügel besetzten. Sympathisanten in Ministerien beschafften, oft retroaktiv, Baugenehmigungen und sorgten für den Anschluss an Strom, Wasser und Verkehr. Die Siedler gaben die Richtung vor, der Staat folgte, freiwillig oder in Folge politischen Drucks.

Das Friedensabkommen von Oslo zwischen Israel und der palästinensischen PLO stellte den ersten Bruch dar. Der tiefe Riss war das Ergebnis eines tief greifenden Umdenkens in der Staatsführung. Dachte man einst, dass Territorium Israels Überleben sichern könnten, erkannte man nun die demographische Gefahr der rapide wachsenden palästinensischen Bevölkerung. Bis heute sind die israelischen Pragmatiker davon überzeugt, dass man sich dieser Bedrohung nur erwehren kann, indem man sich vom Westjordanland trennt. Die vertragliche Demilitarisierung des Palästinenserstaates soll dabei die verlorene strategische Tiefe ersetzen.

Für Religiöse bedeutete der Wandel Verrat. Ihr Hass wurde durch den Mord an Premier Jizchak Rabin im November 1995 offenbart. Der Täter, ein rechts-extremistischer, religiöser jüdischer Student, erklärte später, Rabin sei gemäß Auslegung der Bibel des Todes gewesen. Er wandte das Kon-

zept von „Din Mosser“ und „Din Rodef“ auf Rabin an, rabbinische Auslegungen, die die Todesstrafe über jeden Juden verhängen, der andere Juden an Andersgläubige ausliefert oder droht, sie umzubringen. Die Ermordung Rabins galt in den Augen extremistischer Siedler als Selbstverteidigung.

Der Beschluss des Premiers Ariel Scharon, 22 Siedlungen im Gazastreifen im Jahr 2005 einseitig zu räumen, führte nicht nur zum endgültigen Bruch im symbiotischen Verhältnis von Staat und messianischen Aktivisten. Die Machtlosigkeit der Siedlerführung, die die Zwangsäumung Gazas nicht verhindern konnte, spaltete die Siedlerbewegung in zwei Lager. Die „staatliche“ Strömung, die „Mamlachtim“, halten an der Sicht vom Staat Israel als Beginn der Erlösung weiterhin fest.

„Selbst wenn der Staat den Sabbat entweiht, werde ich für ihn beten. Das ist immer noch meine Regierung“, sagte der bekannte Mamlachti Rabbiner Schlomo Aviner.

Immer mehr Siedler kehren jedoch dem Staat Israel enttäuscht den Rücken. Sie stellen die Anweisungen ihrer Rabbiner über die staatlichen Gesetze und bezeichnen israelische Premiers als „Verräter“. Wie nach der Teilung des davidischen Königreiches der Bibel haben sie begonnen, vom Krieg des gottesfürchtigen „Judäa“ gegen das ketzerische „Israel“ zu sprechen. Der extremistische Rabbiner Schmuel Tal wies sein Anhänger an, Israels Unabhängigkeitstag nicht mehr zu feiern. Er träumt von der Errichtung eines Tora-Staates an Israels statt. Laut einer Schätzung des israelischen Inlandgeheimdienstes „Schabak“ aus dem Jahr 2005 gehören rund 8% der Siedler solchen extremistischen Strömungen an. In Anbetracht des Umstandes, dass viele Siedlungen eigene bewaffnete Einsatzkräfte besitzen (die Schätzung liegt bei rund 2000 gut ausgebildeten und bis an die Zähne bewaffneten Männern), befürchten viele einen bevorstehenden Bürgerkrieg, sollte es zu weiteren Zwangsäumungen von Siedlungen kommen. Im Gazastreifen haben sich diese Ängste 2005 jedoch nicht bestätigt.

Ein Grund dafür mag der Umstand sein, dass die national-religiösen und zunehmend auch ultra-orthodoxen Siedler nicht nur Gott, sondern auch die Zeit auf ihrer Seite wähen. Die demographische Entwicklung in Israel und

dem Westjordanland gibt ihnen Recht: Säkulare israelische Familien haben im Durchschnitt 2,5 Kinder, religiöse hingegen mehr als sechs. Dank anhaltender Zuwanderung und der hohen Geburtenrate wächst deswegen die jüdische Bevölkerung jenseits der grünen Linie rasant. In den vergangenen zehn Jahren hat sich die Zahl der Siedler verdoppelt. Auch im Kernland nimmt ihr Anteil beständig zu. Ultra-orthodoxe Juden machen zwar nur 10% der Gesamtbevölkerung aus, stellen aber bereits 20% der Erstklässler. Gemeinsam mit den national-religiösen gehören etwa 8% der Bevölkerung über 50 dem „messianischen Lager“ an, in der Altersgruppe zwischen 18-30 Jahren sind es aber bereits 32%.

Im Westjordanland wächst die Anzahl der Ultra-Orthodoxen am schnellsten. Ihre Städte, wie Modiin Illit (42.000 Einwohner), verzeichnen Zuwachsraten von rund 10% im Jahr. Oft ziehen Orthodoxe wegen der niedrigen Wohnpreise in die Siedlungen. Die überwiegend arme ultra-orthodoxe Bevölkerung kann sich die horrenden Mieten im israelischen Kernland kaum leisten. Doch der Umzug verändert auch ihre Weltanschauung. Täglicher Kontakt mit der palästinensischen Bevölkerung und die anhaltende Bedrohung durch Terror während der zweiten Intifada, während der im Westjordanland mehr als 400 Attentate verübt wurden, haben viele der ehemaligen „Anti-Nationalisten“ zu „Ultra-Nationalisten“ gemacht. Für sie gibt es sogar bereits eine neue Bezeichnung: Hardelim heißen die nationalistischen Ultra-Orthodoxen heute. Je größer der Anteil dieser Hardelim in der Bevölkerung wird, desto geringer wird die Chance, dass Israel zu weitgehenden Kompromissen bereit sein wird. Mehr als 80% der säkularen Israelis stimmen heute prinzipiell noch einer Zwei-Staaten Lösung zu, bei den Ultra-Orthodoxen liegt die Zustimmung bei nur 36%.

Die Szenen in Judäa und Samaria mögen heute oft friedlich wirken. Doch jede vorbeirauschende Armeepatrouille sollte Jesaja vergessen machen und das Buch Samuels ins Gedächtnis rufen: „Soll denn das Schwert ohne Ende fressen? Weißt du nicht, dass hernach möchte mehr Jammer werden?“ Manche Bewohner der Siedlungen scheint diese Aussicht nicht zu betrüben. ■



Dr. Gil Yaron ist Buchautor und Israel-Korrespondent mehrere deutschsprachiger Tageszeitungen und Radiosender. Im Rahmen seiner Tätigkeit als ausgewiesener Nahostexperte doziert Yaron auch im akademischen Rahmen.

Besessen vom LEID

Europa hätschelt die Palästinenser und dämonisiert Israel, um sich von seiner Schuld am Holocaust zu befreien

An der Grenze zwischen der Demokratischen Republik Kongo und dem Sudan sind in den vergangenen Wochen mindestens ebenso viele Menschen der Gewalt zum Opfer gefallen wie bei den jüngsten israelischen Operationen in Gaza - und doch beschäftigt der Terror in Afrika die europäischen Medien höchstens am Rande.

TEXT_LEON DE WINTER



Offenbar haben die Palästinenser etwas, das den Kongolesen und Sudanesen fehlt. Etwas, das ihnen die geballte Aufmerksamkeit der europäischen Medien beschert.

Anders auch als die Millionen Vertriebenen und Flüchtlinge nach dem Zweiten Weltkrieg konnten die Palästinenser sich ihren Status als Dauerflüchtlinge erhalten. Bis heute, sechzig Jahre später, werden Palästinenserstädte als Flüchtlingslager bezeichnet; inzwischen tragen vier Generationen von Palästinensern von Geburt an das Etikett »Flüchtling«.

Die Palästinenser in Gaza haben eine religiös-faschistische Partei gewählt, deren erklärtes Ziel die Vernichtung der Juden ist. Voller Enthusiasmus versprach Hamas Krieg und Märtyrertum mit Slogans wie »Palästinenser lieben den Tod mehr als das Leben« oder »Kein Opfer ist zu groß, um Israel zu vernichten«.

Nun gab Israel den Bewohnern von Gaza das, was diese sich angeblich mehr als alles andere wünschen: eine Gelegenheit, heldenhaft Widerstand zu leisten und Juden zu töten. Doch statt ihre tiefe Befriedigung über diese Chance zu äußern, schrien die Palästinenser auf, sie würden mit unverhältnismäßiger Härte behandelt, und den Juden müsse das Schießen auf Frauen und Kinder verboten werden. Dieselben Leute, die Gewalt und Krieg forderten, zeigten den Medien, wie brutal sie von den Juden angefasst wurden.

Als der Palästinenser Sami Kuntar, der 1979 einem vierjährigen Mädchen mit dem Gewehrkolben den Schädel eingeschlagen hatte, im vergangenen Juli von Israel freigelassen wurde, gratulierte Hamasführer Ismail Haniya Kuntar zum »großen Sieg im Widerstand; der Beweis, dass unser Weg richtig ist«.

Jahrelang hat Hamas Raketen auf Israel abgefeuert, doch die europäischen Medien zuckten nur mit den Schultern. In einem blutigen Bürgerkrieg vertrieb Hamas die sogenannte gemäßigte Fatah aus Gaza; die Medien reagierten gelangweilt. Jeden Tag prophezeien die Hamasführer Israel einen qualvollen Untergang; Europa gähnt.

Und wenn die Provokation für Israel unerträglich wird und es gegen Hamas zurückschlägt, mit einem Bruchteil der Gewalt, die diese Organisation gegen Israel einsetzen würde, wenn sie nur könnte, dann treffen die Reporter sich auf dem Flughafen Tel Aviv, um vom grausamen Tod von Frauen und Kindern zu berichten.

Was an den Palästinensern fasziniert die Europäer dermaßen, dass viel schrecklichere Konflikte, Putins Zerstörung von Tschetschenien etwa, daneben völlig verblassen?

Die Antwort: Der Feind der Palästinenser ist zugleich Europas Obsession, nämlich der Jude. National und ethnisch zersplittert, wie Europa war und ist, galt dem Europäer der Jude, wie der umherziehende Zigeuner, als undurchschaubar und gefährlich. Judenhasser fürchteten sich vor dem Juden, denn der war clever und passte sich leicht an, war dem hebräischen Stamm jedoch loyal verbunden. Alles Übel auf der Erde ließ sich aus den Machenschaften des Juden ableiten - Antisemitismus ist die ultimative Verschwörungstheorie. Von Europa aus hat der Judenhass sich auf der ganzen Welt ausgebreitet. In einer Zeit der Globalisierung, mitten im Wirtschaftschaos, muss der intrigante Jude sogar in Ländern ohne Juden als Erklärung des Bösen und Bedrohlichen erhalten.

Die Ausrottung der europäischen Juden war die Konsequenz eines Prozesses, der 1000 Jahre zuvor begonnen hatte. Und bis heute hat Europa die Konsequenzen des Holocaust nicht verarbeitet. Im Gegenteil, seit Jahrzehnten fühlt der Kontinent sich von den Juden erpresst. Europas Sympathie für die Palästinenser hat wenig mit deren elenden Lebensbedingungen zu tun. Europa liebt die Palästinenser, weil es sich auf diese Weise von seiner Schuld am Massenmord frei machen kann. In den sechziger Jahren hatte Jassir Arafat, ein korrupter Warlord alter Schule, die Idee, die Sache der Palästinenser in antiimperialistische Rhetorik neu zu verpacken und Palästina so auf die Tagesordnung der europäischen Intelligenzija zu setzen. Als christliche Milizen 1982 unter den Augen der israelischen Armee in den Flüchtlingslagern Sabra und Schatila Massaker verübten, wurde zum ersten Mal Kritik an den Juden laut, seit 1945 ein Tabu in der europäischen Öffentlichkeit. Die erste Intifada mit ihren Bildern von steinerwerfenden Palästinensern und schwer bewaffneten jüdischen Soldaten beherrschte die Weltpresse und machte den Weg zur Verleumdung Israels frei. Schritt für Schritt wurde daraus ein Angriff auf jüdische Arroganz und, noch wichtiger, ein Angriff auf den israelischen und jüdischen Missbrauch der Erinnerung an den Holocaust. Verantwortungsbewusste europäische Politiker - und von ihnen gibt es zum Glück viele - sind sich der Gefahren des islamischen religiösen Faschismus bewusst, und trotz des von Teilen der Medien ausgehenden massiven Drucks bemühen sie sich um eine ausgewogene Perspektive. Kein anderer Konflikt jedoch, möge er auch Hunderttau-



sende Opfer fordern, heizt europäische Emotionen derart an wie der israelisch-palästinensische. Europa ist besessen davon.

Die europäischen Medien betrachten Israels Abwehrhandlungen wie unter einem selektiven Vergrößerungsglas; dieses Verfahren ermöglicht es ihnen, die Erben der Opfer, die Europas obszönstem Hass - dem Antisemitismus - zum Opfer fielen, als Bösewichte darzustellen und Europa endlich von seinen toten Juden zu befreien.

Wer auch nur einen Hauch von Gewissen und Geschichtskennntnissen hat, weiß eins genau: Selbst wenn Tausende Unbeteiligter in Gaza gestorben wären, könnte man das nicht mit dem Massenmord an den Juden in Nazi-Deutschland gleichsetzen, und trotzdem werfen linke und muslimische Protestierer und Kommentatoren ununterbrochen mit Begriffen wie »Holocaust« und »Nazi« um sich, wenn sie Israels Antwort auf den Terrorismus von Hamas beschreiben. So verharmlosen sie den Nationalsozialismus und unterstellen indirekt, die Juden mit ihrer Hinterhältigkeit treffe im Grunde eine Mitschuld an ihrem Leiden unter der Naziherrschaft.

Sicher wäre es falsch, alle Europäer des unsinnigen Judenhasses zu bezichtigen, doch

gibt es in Europa ein starkes altes Ressentiment. Laut einer neuen Umfrage der Anti-Defamation League (ADL) in sieben europäischen Ländern glauben 31 Prozent der Erwachsenen, die Juden in der Finanzindustrie seien für die Wirtschaftskrise verantwortlich. Aus der Erhebung geht auch hervor, dass Kritik an Israel und die Einstellung zu den Juden zu Synonymen geworden sind: 58 Prozent der Befragten erklärten, sie würden die Juden wegen der israelischen Politik jetzt stärker ablehnen. Die ADL fragte diese Europäer nicht, ob sie auch die russisch-orthodoxe Kirche ablehnen, weil die russische Armee Grosnyj zerstört hat.

Europa dämonisiert Israels sechs Millionen Juden, obwohl sie sich nur gegen einen von blindem religiösen Hass angetriebenen Feind wehren. Darin drückt sich sein brennender Wunsch aus, endlich die sechs Millionen Toten loszuwerden. Europa wird den Juden die Bürde von Auschwitz nicht verzeihen. Deshalb sind die Hunderte Toten von Gaza für Europa so viel bedeutsamer als die Millionen Toten von Darfur und im Kongo. Wie andere Menschen auch haben die Juden nicht viel aus der Geschichte gelernt, aber eins wissen sie genau: Sie wiederholt sich. ■

Aus dem Englischen von Elisabeth Thielicke
Mit freundlicher Genehmigung DIE ZEIT 02.04.2009



Leon de Winter lebt als Schriftsteller in Amsterdam und Los Angeles. Seine Eltern entkamen dem Holocaust. Preisträger der Buber-Rosenzweig-Medaille 2006.

DIE GEIGE NICHT VERSTECKEN

Ihren Rauswurf will Wafa Younis nicht akzeptieren. Die arabische Israelin liebt ihre Arbeit. Eine ungewöhnliche Frau.

TEXT_SUSANNE KNAUL

Eine Minigitarre aus Plastik war ihr erstes Musikinstrument. An der Hand ihrer Mutter geht die kleine Wafa Younis in den Spielzeugladen der nächstgrößeren Stadt und sucht sich das Ding mit den klirrenden Saiten aus. Ganze Nachmittage verbringt sie damit. Jahre später bekommt sie einige Privatstunden im Geigespielen bei einem Lehrer, den die Eltern eigens für ihren begabten Nachwuchs nach Ara, ihrem Heimatort in Galiläa, holen. Nach dem Abitur geht sie für ein Jahr zum Musikstudium nach Haifa. Bereits nach einem Jahr ist Younis staatlich anerkannte Musikpädagogin. Ein Naturtalent.

„Ich war mit 18 Jahren die jüngste Lehrerin“, sagt sie stolz, „aber das Lehrerinnendasein war eigentlich nichts für mich. Da laufen 40 johlende Kinder im Klassenzimmer herum, und ich stehe da mit meiner Geige und versuche, denen ein Lied beizubringen.“ Inzwischen ist Wafa 54 Jahre alt, wegen eines Unfalls seit sechs Jahren pensioniert und glücklich, dass sie endlich das tun kann, was sie sich schon immer gewünscht hat: ein Orchester leiten. Im palästinensischen Flüchtlingslager Dschenin, kaum zehn Kilometer Luftlinie von Ara entfernt, jedoch jenseits der israelischen Trennanlagen, gründete sie die „Saiten der Freiheit“. 14 pubertierende Streicher, Trommler und Sänger, die zusammen klassische arabische Musik und Volksmusik machen. „Musikmachen war nicht üblich“, berichtet Wafa über ihre eigene Jugend in einer angesehenen Großfamilie. Sie erinnert sich noch, wie ihr Lehrer seine Geige immer verschämt unter dem Mantel versteckt hielt und erst im Haus auspackte. Vielleicht ist diese Erfahrung der Grund, warum es ihr so wichtig ist, palästinensischen Jugendlichen die Chance zum Musizieren zu geben. Doch seit Ende März darf Wafa Younis das Flüchtlingslager nicht mehr betreten. Eine Strafmaßnahme, weil sie mit den Jugendlichen in einem israelischen Altenheim vor Überlebenden des Holocausts gespielt hat.

„Der ist völlig verrückt geworden“, ruft Wafa Younis aufgebracht und fuchtelt mit den Armen, sobald die Sprache auf Zakarija Sbeidi kommt. Der jahrelang gesuchte Komman-

dant der Fatah-nahen Terrorgruppe Al-Aksa-Brigaden steht für die inoffizielle Exekutive im Lager von Dschenin. Das Besuchsverbot sprach er auf Anweisung von Ortsrat Adnan Hindi aus, einem Funktionär der Fatah. Man wirft der Musiklehrerin die „Verbreitung westlicher Werte“ und „Irreführung von Jugendlichen und deren Eltern“ vor.

Kaum zu fassen, dass um die kleine, zierliche Frau, die am Stock gehen muss, seit sie sich bei einem Autounfall einen Beckenbruch zugezogen hat, so viel Aufhebens gemacht wird. Der Ausflug nach Tel Aviv sollte doch bloß eine Abwechslung für die Jugendlichen werden. 17 waren es insgesamt, davon drei, die zwar nicht in der Gruppe musizieren, aber die Fahrt, inklusive Museumsbe-



such und Baden im Meer, nicht verpassen wollten. Ein Jahr vorher hatte Sbeidi selbst noch einen seiner Söhne mitgeschickt.

„Wir wollen dazu nichts mehr sagen“, wehrt dieser jeden Kommentar ab. Die Sache ist nicht gut gelaufen für ihn. Seit der Auflösung des Orchesters klingelt pausenlos sein Telefon. Die Journalisten fordern eine Erklärung für sein Verhalten gegenüber Wafa Younis. Der frühere Guerillachef war nicht immer so medienscheu. Im Sommer 2007 avancierte Sbeidi geradezu zum Liebling der israelischen Fernsehstationen, als er, zahm geworden, die Waffen niederlegte. Er wurde zum Symbol für die Abkehr der Fatah vom bewaffneten Kampf gegen die Besatzung.

Ausgerechnet das Flüchtlingslager von Dschenin im Westjordanland sucht sich Wafa Younis für ihr Projekt aus. Sie tut es ohne Aufsehen, ohne Plakate oder politische Slogans. Die geschasste Orchesterleiterin wuschelt sich mit der Hand durchs Haar und nimmt resigniert lächelnd einen Schluck von ihrem starken schwarzen Kaffee. Die tiefen Falten in ihrem Gesicht lassen sie deutlich älter wirken, als sie ist. Gleichzeitig strahlen die wachen Augen Neugierde und fast kindliche Naivität aus.

„Die ersten Schüler sind noch zu mir nach Ara gekommen“, erzählt sie. Um den Jugendlichen die umständliche Anreise und die Kontrollen zu ersparen, nimmt sie sich eine Wohnung im „Muchajem“, wo sie regelmäßig drei bis vier Tage in der Woche zum Unterrichten verbringt. Umgerechnet 100 Euro zahlt sie an Miete, das ist viel für die Frührentnerin, die von insgesamt 500 Euro monatlich lebt. „Ich bekomme kein Geld von niemandem“, ruft sie stolz. Den Unterricht erteilt sie ehrenamtlich und die meisten Instrumente stellt sie auch selbst. Ihre gesamte Abfindung vom israelischen Erziehungsministerium, rund 35.000 Euro, sind in das Projekt geflossen.

„Wenn jetzt eine Spende käme, würde ich davon die psychologische Behandlung für Sbeidi bezahlen“, lacht sie und will sich keine Angst machen lassen. Nicht genug mit der Auflösung des Orchesters. Ihr wird auch Kollaboration mit dem israelischen Geheimdienst vorgeworfen. Noch in der Nacht der Orchesterauflösung hat Sbeidi angeblich unerwünschten Besuch vom israelischen Geheimdienst bekommen.

Der Auftritt vor den Holocaust-Überlebenden ist nicht der erste „Fehltritt“ der Orchesterleiterin. Vor gut einem Jahr holte sie ihre palästinensischen Musiker in ihr Heimatdorf Ara, um ein Konzert für die Befreiung der Inhaftierten zu geben. „Aller Inhaftierten“, wie sie betont. Neben den Bildern von drei israelischen Soldaten, die man damals in Geiselhaft glaubte, forderte ein großes Plakat die Entlassung der palästinensischen Häftlinge.

Wafa breitet ein T-Shirt aus, das die Kinder während des Konzerts in dem Altersheim trugen: „Der Tag der guten Taten“ steht dort auf Hebräisch. „Freiheit für Schalit“, hat es Sbeidi den

Eltern der Musiker in Dschenin falsch übersetzt. „Das ist doch unerhört!“, schimpft sie über diese Lüge. Tatsächlich kennt Wafa den Vater des vermissten Soldaten. „Sbeidi baut Mauern auf“, sagt Wafa, „zwischen Juden und Muslimen und auch zwischen den Palästinensern im Westjordanland und denen in Israel.“

Die kulturellen Unterschiede auf beiden Seiten der Trennanlagen werden ständig größer. „Man muss die Leute respektieren“, sagt Wafa. Wenn sie ins „Muchajem“ fährt, wird das Tuch fest um den Kopf gebunden, nicht so nachlässig, wie sie es zu Hause in Ara trägt, wo die Leute schon gewohnt sind, dass es ihr immer vom Kopf rutscht, wenn sie, auf den Stock gestützt, die paar Schritte zu ihrem Musikstudio humpelt. Gleich neben der Moschee liegt es, im ersten Stock eines Mietshauses. Eine Nachbarin winkt ihr freundlich zu und fragt, was es Neues gibt. „Die Leute hier sind auf meiner Seite“, flüstert Wafa. In Ara hält sie niemand für eine Spionin.

In dem galiläischen Dorf lässt es sich gut leben, auch für eine geschiedene arabische Frau. Die Musiklehrerin wird trotz ihres ungewöhnlich emanzipierten Lebenswandels zu Hause hoch geachtet. Das kleine Orchester aus Ara beschert dem Dorf bescheidenen Ruhm. Wafa wohnt zusammen mit ihrer 24-jährigen Tochter in einem Haus der Großfamilie, dahinter liegt ein wilder Garten voller Obstbäume. Die Idylle in ihrem Dorf und die größere Freiheit als Frau würde Wafa aufgeben, wenn sie für immer nach Dschenin gehen könnte, wo Computer, Fernsehen und Konsum noch keine so tiefen Spuren hinterlassen haben.

„Ich vermisse die Kinder“, sagt sie traurig und zeigt auf die Fotos an der Wand in ihrem Studio. Auf einem Bild steht sie Arm in Arm mit Daniel Barenboim, ein anderes zeigt sie mit dem israelischen Expräsidenten Mosche Katzaw. Auf den Notenständern sind die verschiedenen Stimmen eines Stücks von Umm Kulthum aufgeschlagen. „Sieh mal hier“, sagt sie und holt ein Foto von der Wand. „Das ist Sbeidis Sohn.“ Das Bild zeigt Wafa, wie sie einen vielleicht achtjährigen Jungen auf ihren Armen hält.

Palästinenserpräsident Mahmud Abbas alias Abu Masen „muss eine Untersuchung anord-

nen“, wünscht sie. Er soll sie von dem Vorwurf der Kollaboration befreien. Wafa setzt ihre Hoffnung auf ihre Verbindungen zu Fatah-Funktionären in Ramallah, die ihre Arbeit immer geschätzt haben und jetzt die Parteigenossen aus Dschenin zur Raison bringen sollen. Wenn weder die Partei noch Abbas helfen können, will sie einen unabhängigen Anwalt engagieren, keinen Israeli und keinen Palästinenser. „Ich gebe nicht auf, bevor ich zu meinem Orchester zurückkann“, sagt Wafa. „Ich bin eine Kämpferin.“

Wafa Younis

54 Jahre alt, bis heute wohnhaft im Dorf Ara, im Norden Israels. 30 Jahre Musiklehrerin im öffentlichen Dienst und als solche zuständig für den Unterricht in mehreren arabischen Dörfern Galiläas. Seit 2002 Orchesterleiterin der „Saiten der Freiheit“ im Flüchtlingslager von Dschenin im Westjordanland. Sie engagiert sich auch außerhalb der Musik für Menschen in Not, darunter minderjährige palästinensische Häftlinge.

Israelische Araber und palästinensische Israelis

BEVÖLKERUNGSANTEIL: Araber oder Palästinenser mit israelischer Staatsbürgerschaft machen rund 20 Prozent der Gesamtbevölkerung aus. Sie leben verteilt in Städten und häufig im Norden des Landes, in Galiläa. Die größte Minderheit Israels ist zerrissen zwischen der Solidarität zum eigenen Volk und der Loyalität zu dem Staat, in dem sie leben. Da die arabische Bevölkerung im Gegensatz zur Restbevölkerung Israels sehr kinderreich ist, wird erwartet, dass der Anteil israelischer Araber an der Gesamtbevölkerung Israels deutlich steigen wird.

SOZIALE LAGE: Die arabische Bevölkerung wird benachteiligt. Es gibt in den arabischen Ortschaften deutlich mehr Arbeitslosigkeit, zudem sind einige Ortschaften bis heute nicht anerkannt und haben deshalb keine Strom- und Wasserversorgung.

POLITISCHE VERTRETUNG: Die israelischen Araber sind in der Knesset (Parlament) durch zwei Parteien, die Vereinigte Arabische Liste sowie Balad, vertreten.

BESONDERHEITEN: Für arabische Israelis besteht keine Wehrpflicht. Daraus können sich Nachteile für das Berufsleben ergeben. ■

Mit freundlicher Genehmigung der TAZ, 23.04.2009



Susanne Knaul, 48 Jahre alt, studierte Publizistik und Ethologie an der FU Berlin. Sie lebt seit 20 Jahren im Nahen Osten und berichtet seit 1999 für die TAZ aus Israel und den Palästinensergebieten.

Wenn das Überleben des jüdischen Volkes auf dem Spiel steht, bleibt **kein Platz für die Moral**¹

Es besteht wenig Dissens darüber, dass jeder jüdische politische Verantwortliche, jede jüdische Organisation und Gemeinschaft und jedes jüdische Individuum die Pflicht hat, den Fortbestand des jüdischen Volkes sichern zu helfen.

TEXT_YEHEZKEL DROR

Doch in einer Welt, in der die längerfristige Fortexistenz des jüdischen Staates weit entfernt davon ist, sicher zu sein, wirft der Imperativ zu existieren unausweichlich schwierige Fragen auf, und zwar vor allem die folgende: Wenn das Überleben des jüdischen Volkes im Widerstreit zur Moral des jüdischen Volkes steht, ist dann die Existenz des jüdischen Volkes noch lohnenswert oder gar möglich? Die physische Existenz - so behaupte ich - muss an erster Stelle stehen. Ungeachtet dessen, was eine Gesellschaft zu sein anstrebt, muss die physische Existenz den Vorrang vor allem haben.

Klare äußere wie innere Gefahren bedrohen die bloße Existenz Israels als jüdischer Staat. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass der Zusammenbruch Israels oder der Verlust seines jüdischen Charakters die Existenz des jüdischen Volkes insgesamt untergraben würde. Aber auch wenn die Fortexistenz des jüdischen Staates gegeben ist, so bedrohen noch wenig klare, aber nicht weniger schicksalhafte Gefahren die längerfristig nachhaltige Existenz der Diaspora.

Wenn daher die Erfordernisse der Existenz mit anderen Werten im Widerstreit liegen, so muss der „Realpolitik“ der Vorrang eingeräumt werden. Es muss dieser Imperativ die Politikmacher leiten, und zwar von der Bedrohung durch einen desaströsen Konflikt mit islamistischen Akteuren, wie etwa dem Iran, bis hin zur Notwendigkeit der Aufrechterhaltung der Unterscheidung zwischen „uns“ und „anderen“, um die Assimilation zu begrenzen. Bedauerlicherweise widerlegt die Menschheitsgeschichte die idealistische Forderung, dass ein Staat, ein Volk oder eine Gesellschaft moralisch sein muss, um dauerhaft zu bestehen. Angesichts der vorhersehbaren Realitäten des 21. Jahrhunderts und darüber hinaus sind herbe Entscheidungen unvermeidbar, verbunden mit Existenzansprüchen, die oft im Widerspruch zu anderen wichtigen Werten stehen.

Manche mögen dagegen einwenden, dass es kontraproduktiv hinsichtlich der Existenz selbst sein könnte, wenn die Existenz an die erste Stelle gesetzt wird. Denn das, was als unmoralische Handlungen angesehen werden könnte, könnte äußere wie innere Unterstützung unterminieren, die ja für die Existenz wesentlich ist.

Gleichwohl verleiht das Kalkül der „Realpolitik“ der Existenz den Vorrang und lässt nur begrenzten Spielraum für ethische Überlegungen übrig. Die traurige Wirklichkeit ist, dass das jüdische Volk mit tragischen Wahlmöglichkeiten konfrontiert werden könnte, wobei wichtige Werte um noch wichtigerer Werte willen geopfert werden müssten.

Verantwortungsvolle Entscheidungen in solch schwierigen Situationen erfordern klares Erkennen der involvierten moralischen Fragen, behutsames Abwägen aller relevanten Werte und die Übernahme der Verantwortung für ein eigenes autonomes Urteil. Sie erfordern zugleich die Anstrengung zur Reduzierung der Verletzung der moralischen Werte auf ein Minimum.

Wenn das jüdische Volk sich solchen Alternativen gegenübergestellt sieht, darf es sich trotzdem nicht von political correctness oder von anderen das Denken unterdrückenden Moden gefangen nehmen lassen. Im Hinblick auf China, beispielsweise, sollten die Anstrengungen, die Beziehungen dieser wachsenden Supermacht zum jüdischen Volk zu verstärken, moralgebundene Kampagnen zur Änderung von Beijings Verhalten in internen Fragen und im Verhalten in Tibet übertrumpfen. Gleiches gilt für die Türkei. Angesichts seiner wichtigen friedensschaffenden Rolle im Nahen Osten, sollte die Diskussion darüber, ob die Osmanen einen Völkermord an den Armeniern begangen haben, den Historikern überlassen bleiben, vorzugsweise nichtjüdischen Historikern.

Dies bedeutet nicht zwingend, Chinas Politik stillschweigen zu dulden oder die armenische

Geschichte zu leugnen. Vielmehr bedeutet dies anzuerkennen, dass das jüdische Volk der Existenz den Vorrang einräumen muss, wie richtig oder auch nicht solche moralischen Haltungen auch immer sein mögen.

Was benötigt wird ist ein A-priori-Abwägen von Werten, um so Richtlinien zu haben, die für die Beurteilung in spezifischen Kontexten und unter Krisenbedingungen bereitstehen. Der Kernpunkt von allem ist, ob der Imperativ für das jüdische Volk, seine Existenz zu sichern, ein kategorischer Imperativ ist, der fast alle anderen Werte außer Kraft setzt oder unter vielen vergleichbar beständigen Imperativen einen Vorrang einräumt. Sowohl im Hinblick auf die Geschichte als auch angesichts der gegenwärtigen Situation des jüdischen Volkes plädiere ich dafür, dass der Imperativ, die Existenz abzusichern, von vorrangigem moralischen Gewicht ist.

Das Vertrauen auf transzendente Argumente, biblische Gebote und Sprüche der Weisen, die alle für unterschiedliche Interpretationen offen sind, lassen wir außer Betracht. Die Rechtfertigungen, den notwendigen Belangen der Existenz Vorrang zu geben, sind vierfach: Erstens. Das jüdische Volk hat - wie jedes andere Volk oder Zivilisation - das angeborene Recht zu existieren.

Zweitens. Ein Volk, das über 2.000 Jahre regelmäßig Verfolgungen ausgesetzt war, hat - im Sinn von ausgleichender Gerechtigkeit - das moralische Recht, um seine Existenz besonders besorgt zu sein, was das moralische Recht, ja sogar die Pflicht einschließt, zu töten oder getötet zu werden, wenn dies essentiell für die Sicherung der Existenz ist und auch wenn es zu Lasten anderer Werte oder anderer Völker geht. Dieses Argument zwingt sich im Lichte des beispiellosen Ermordens eines Drittels des jüdischen Volkes vor einigen Jahrzehnten umso stärker auf - ein Massenmord, der direkt oder indirekt unterstützt oder wenigstens nicht verhindert wurde, obwohl möglich durch große Teile der zivilisierten Welt. Drittens. Vor dem Hintergrund der Geschichte des Judentums und des jüdischen Volkes scheint es sehr wahrscheinlich, dass wir auch weiterhin

dringend benötigte ethische Beiträge für die Menschheit leisten werden. Um dies jedoch tun zu können, ist eine stabile Existenz erforderlich. Viertens. Der Staat Israel ist der einzige demokratische Staat, dessen bloße Existenz durch tief feindlich gesonnene Akteure gefährdet ist - wiederum ohne dass die Welt entscheidende Gegenmaßnahmen ergreift. Dies rechtfertigt - ja erfordert - Maßnahmen, die nicht nur notwendig, sondern auch potentiell unmoralisch unter anderen Bedingungen sein können. Das jüdische Volk sollte ein viel größeres Gewicht dem Imperativ der Absicherung seiner Existenz geben als allen anderen Werten. Gewiss gibt es auch Grenzen. Nichts kann das Initiieren eines Völkermordes rechtfertigen. Mit wenigen Ausnahmen jedoch, wo es z. B. besser ist, getötet oder vernichtet zu werden, als absolute und totale Normen zu überschreiten, muss die Absicherung der Existenz des jüdischen Volkes, die Existenz des jüdischen Staates Israel eingeschlossen, als höchste Priorität gewertet werden.

Wenn daher die Sicherheit Israels signifikant durch gute Beziehungen mit der Türkei und China gestärkt wird, nach manchen Ansichten aber die Türkei sich in der Vergangenheit des Genozids an den Armeniern schuldig gemacht hat und China gegenwärtig Tibet und eine eigene Opposition unterdrückt, müssen jüdische Verantwortliche

und Organisationen die Türkei und China unterstützen, oder sich jedenfalls neutral verhalten, wenn es um deren Angelegenheiten geht. Wenigstens sollten jüdische Verantwortliche nicht in den Chor liberaler und humanitärer Aktivisten mit einstimmen, die die Türkei und China verurteilen.

Gleichermaßen sollten jüdische Verantwortliche harte Maßnahmen gegen Terroristen, die Juden potentiell gefährden, unterstützen, sogar um den Preis von Menschenrechten und humanitären Gesetzen. Wenn die Bedrohung ernst genug ist, wäre der Einsatz von Massenvernichtungswaffen durch Israel gerechtfertigt, sofern das womöglich notwendig ist, um das Überleben des Staates abzusichern, und zwar trotz des bitteren Preises einer großen Zahl getöteter unschuldiger Zivilisten.

Ganz sicher gibt es viele Möglichkeiten, darüber zu diskutieren, was wirklich notwendig ist, um überleben zu können. Deshalb schließt die Priorisierung des Imperativs zur Existenzwahrung keineswegs eine Unterstützung jeglicher Politik des Staates Israel mit ein. Das Gegenteil trifft zu. Verantwortliche in der Diaspora, Organisationen und Individuen haben die Pflicht, israelische Politik zu kritisieren, wenn sie aus ihrer Sicht die Existenz des

Staates und die Existenz des jüdischen Volkes gefährden. Diese Kritik muss allerdings mit Alternativvorschlägen einhergehen, wie die Existenz des jüdischen Volkes garantiert werden kann.

Doch am Ende geht kein Weg an den harten und schmerzlichen Implikationen der Priorisierung der Existenzsicherung als einer vorrangigen moralischen Norm vorbei. Wenn es für die Existenz wichtig ist, muss das Übertreten der Rechte anderer mit Bedauern, aber mit Entschlossenheit akzeptiert werden. Unterschätzung oder Verurteilung seitens verschiedener Länder und ihrer Politik müssen primär im Licht mutmaßlicher Folgen für die Existenz des jüdischen Volkes beurteilt werden.

Zusammengefasst: Dem Imperative der Existenz sollte Vorrang vor anderen Interessen eingeräumt werden - so wichtig auch immer diese sein mögen - einschließlich liberaler und humanitärer Werte, Unterstützung für Menschenrechte und Demokratisierung. Die tragische, jedoch zwingende Schlussfolgerung ist nicht leicht zu schlucken, doch ist sie essentiell für die Zukunft des jüdischen Volkes. Ist unsere Existenz einmal gesichert, einschließlich der grundlegenden Sicherheit des Staates Israel, kann und muss vieles geopfert werden um des tikkun olam ² willen. Doch angesichts der gegenwärtigen und vorhersehbaren Realitäten muss die Absicherung der Existenz vorgehen. ■

Aus dem Englischen übersetzt von Edna Brocke.

Yehezkel Dror, geb. 1928, ist Professor emeritus für Politikwissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem und Gründungspräsident des Jewish People Policy Planning Institute. Schwerpunkte seines Interesses sind politische Planung und strategische Fragen. Zwei Jahre war er Mitglied des Senior bei der RAND Corporation in den USA, leitete die Strategic Studies Section des Davies Institute for International Relations an der Hebräischen Universität, und ist Mitglied des International Institute of Strategic Studies sowie des Club of Rome. Zwei Jahre beriet er das israelische Verteidigungsministerium als Senior Policy Planning and Analysis Advisor. Er beriet das israelische Kabinett sowie verschiedene Premierminister. Unter den zahlreichen Artikeln und Büchern zu Fragen der Sicherheitspolitik findet sich auch *Crazy States: A Counterconventional Strategic Issue* (Englisch, Hebräisch, Deutsch und Japanisch) sowie *Grand-Strategies for Israel* (Hebräisch). Als Träger des Israel-Preises (2005) gehörte er dem Winograd-Untersuchungsausschuss an, der Israels Krieg gegen die Hisbollah 2006 untersuchte.



Yehezkel Drors Verteidigung jüdischen Faschismus' im Forward³

TEXT_JEREMIAH HABER

„Faschismus“ bedeutet verschiedenen Menschen Verschiedenes und ist – wie ich zugeben muss – ein hoch belasteter Begriff.

Linke rufen „Faschist“ so häufig, dass man einen wirklichen Faschisten schwer ausmachen kann. Für diesen Beitrag definiere ich „jüdischen Faschismus“ deshalb als einen Glauben daran, dass die Existenz des jüdischen Staates alle Werte übertrumpft, besonders die moralischen, und dass individuelle und kollektive Sittlichkeit den Interessen des Staates untergeordnet sein müssen. In der zionistischen Geschichtsschreibung wird der jüdische Faschismus mit den Revisionisten gleichgesetzt; doch kann man darüber streiten. Jabotinsky⁴ verwendete häufig, wie so viele andere, eine faschistische Sprache, war aber ambivalent. Arbeiter-Zionisten⁵ vermochten nicht öffentlich so zu formulieren wie Jabotinsky, da sie ja Sozialisten waren, doch bestätigten ihre Taktiken seine Strategie.

Yehezkel Dror, ein emeritierter Professor für Politikwissenschaft der Hebräischen Universität Jerusalem und Träger des Israel-Preises hat eine nicht sehr brillante Verteidigung des jüdischen Faschismus' ausgerechnet im Forward⁶ veröffentlicht. Das Argument ist ein bekanntes und enthält die bekannten Auslassungen: Der Staat Israel ist mit dem jüdischen Volk identisch, so dass das Überleben des ersteren mit dem des letzteren gleichzusetzen oder mindestens eine notwendige Bedingung dafür ist. Dror macht sich noch nicht einmal die Mühe, die Frage zu stellen, ob der Staat Israel für das Überleben des jüdischen Volkes taugt; er hält das für eine selbstverständliche Wahrheit. Die Tatsache, dass mehr Juden seit 1945 als Juden wegen des Staates Israel starben als wegen irgendeines anderen Grunds, bringt ihn nicht in Ver-

legenheit. Die Tatsache, dass kein einziger Jude durch den jüdischen Staat gerettet wurde, der nicht eben durch diesen zuvor in Gefahr gebracht worden ist, kommt ihm nicht in den Sinn. Er könnte natürlich Gründe dafür anführen, dass jüdische Existenz sicherer ist als vor einem Jahrhundert. Dies tut er aber nicht, sondern nimmt es einfach als gegeben an. Nehmen wir einmal – in seinem Sinn – an, dass das Überleben Israels dem Überleben der Juden gleichzusetzen ist. So stellt sich die Frage, was getan werden kann, um das Überleben zu gewährleisten? Und es stellt sich heraus, dass Dror, wie viele andere intellektuelle Faschisten einfach bei diesem Punkt kneift. Er akzeptiert es als legitim, die Politik eines Staates zu kritisieren, solange diese unzumutbar ist oder nicht die Interessen des Staates fördert. Wer jedoch entscheidet darüber, was sie sind? Wohl, Dror, vermute ich, und andere ähnlich denkende Individuen. Gewiss gibt es kein gutes Argument dafür, warum die Demokratie israelischer Prägung essentiell für das Überleben des Staates sei. Eine fundamentalistische Theokratie à la Iran würde hierfür genau so gut dienen.

Nein, für Dror geht es um Realpolitik einerseits und Moral andererseits; streichen wir letzteres, so sagt er, zugunsten des ersten. Nun gut, in diesem Fall haben wir Neokonservatismus und liberalen Interventionismus gestrichen und sind somit zurück bei Walts und Mearsheimers These, dass uneingeschränkte Unterstützung Israels durch die USA gegen die Interessen der USA ist. Ich habe kein Problem mit Realpolitik, nur weshalb muss man annehmen, dass sie etwas mit Judentum oder Juden zu tun hat? Noch einmal: Dror hat keinen Beweis für einen liberalen demokratischen Staat; er glaubt daran genau wegen jener Werte, die ihn geprägt haben.

Sind Staaten Moralvermittler? Dazu gibt es eine lange philosophische Diskussion, in die ich mich hier nicht vertiefen kann. Aber ob sie es sind oder nicht, so erweisen sich Staaten, die eine weitverbreitete Immoralität zulassen,

auf Dauer als nicht stabil. Wenn Dror behaupten will, dass liberale Moral im Interesse des jüdischen Staates ist (zum einen, weil es einen stabilisierenden Faktor darstellt, und zum anderen, weil es einem kleinen Staat wie Israel die Akzeptanz in der „Familie der Nationen“ erleichtert), ist das eine Sache. Und Dror würde dem vermutlich zustimmen. Es ist jedoch ein Zeichen seiner intellektuellen Armut, dass er nicht sehen kann, dass diese Schlussfolgerung durch seinen zentralen Anspruch unterminiert wird. In Wahrheit versuchen Leute wie Dror, Podhoretz und Wisse moralische Rechtfertigungen für Israels Handeln zu liefern. Wenn sie meinen, das nicht zu können, nehmen sie Zuflucht bei der jüdischen faschistischen Strategie, dass Israels „Überleben“ alle Gesichtspunkte übertrumpft. Ihr Argument lautet: Entweder sind Israels Handlungen moralisch, oder Moral zählt nicht.

Natürlich hat all dies – wie gesagt – nichts mit Judentum zu tun. Ich vermute, dass es etwas mit all jenen biblischen Königen zu tun hat, die ihre eigenen Interessen mit jenen ihres Volkes gleichsetzten, aber prompt bezüglich dieser Idee von den Propheten eines Besseren belehrt wurden. Prophetisches Judentum hält nicht viel von jüdischen Faschisten. Jüdischer Faschismus ist die jüngste Version jüdischen Zelotentums und geht auf Reuwen und Schim'on zurück, die ein ganzes Volk massakrieren würden, um die verlorene Ehre ihrer Schwester Dina zu rächen. Für sie übertrumpfte das Überleben des Clans jegliche Moral. Für den Chefredakteur von Azure, David Hazony, haben die Brüder realpolitisch gehandelt. Meine Antwort – die jüdische Antwort – ist: Be-sso-dam al tawo nafschi („An ihren Ratsversammlungen möchte ich nicht teilnehmen“). Jüdisches Zelotentum ist so jüdisch wie Felafel, mein bevorzugtes palästinensisches Gericht. ■

Aus dem Englischen übersetzt von Edna Brocke.

Jeremiah (Jerry) Haber ist das Pseudonym eines orthodoxen Professors für Jüdische Studien, der seine Zeit zwischen Israel und den USA aufteilt (so seine Selbstbeschreibung).

Das Leben des JÜDISCHEN STAATES UND VOLKES ist der Güter Höchstes - oder nicht?

Auf die Frage, welche Zitate von Schiller er für die bedauerlichsten oder törichtsten hält, hat Marcel Reich-Ranicki in der FAZ im Jahr 2005 u.a. geantwortet: „'Das Leben ist der Güter höchstes nicht'. Vielleicht sollten wir dieses Wort aus der ‚Braut von Messina‘ kürzen: ‚Das Leben ist der Güter höchstes.‘“⁷

TEXT_EKKEHARD W. STEGEMANN

Eine ähnliche Kürzung hat Yehezkel Dror mit seinem Beitrag vorgenommen, den wir hier dokumentieren. Das Überleben des jüdischen Volkes ist der Güter höchstes. Damit hat Dror einen Sturm der Entrüstung und Empörung geerntet. Die Entgegnung eines sich als jüdisch bezeichnenden, aber nur pseudonym auftretenden Kritikers drucken wir hier als ein Beispiel ebenfalls ab. Charakteristisch für die Wut, die sich etwa in den Kommentaren zum Artikel in der Internetzeitschrift *Forward* austobt⁸, ist, dass man sich gar nicht erst die Mühe macht, die Argumentation Drors nüchtern zur Kenntnis zu nehmen, sondern ihm etwas andichtet, was er gar nicht behauptet hat. Ich rede nicht von den absichtsvollen Verfälschungen, sondern von offenbar aus moralischer Überzeugung rührenden „Verlesungen“. So unterstellt man etwa, dass Dror Israel und jüdischen Politikern empfiehlt, den Genozid an den Armeniern zu leugnen; aber sie hätten sich dann jedoch auch nicht zu beschweren, wenn irgendjemand und zumal der iranische Präsident den Holocaust leugnet.

Dror hat freilich nichts dergleichen geschrieben, sondern nur eine Güterabwägung vorgenommen, die lautet: Wenn Israel gute Beziehungen zur Türkei etablieren kann, die sehr wichtig für seine Sicherheit und die Herstellung von Frieden im Nahen Osten sind, dann soll es die Diskussion darüber, ob die Osmanen einen Genozid an den Armeniern begangen haben, den Historikern – und am besten noch nichtjüdischen – überlassen. Dass das nicht notwendigerweise bedeutet, die „Armenische Geschichte zu leugnen“, sagt er ausdrücklich. Aber offenbar ist das für die Kritiker Drors unzureichend.

An diesem Beispiel wird deutlich, wie Dror argumentiert. Er geht davon aus, dass Israels Existenz als jüdischer Staat und der Fortbestand des jüdischen Volkes gegenwärtig und in absehbarer Frist keineswegs als gesichert angesehen werden

können, ja, dass dann, wenn Israels staatliche Existenz vernichtet werden würde, dies auch sehr negative Folgen für die Juden in der Diaspora haben wird. Der Punkt ist also, dass für Dror das Überleben des jüdischen Volkes nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch und tatsächlich auf dem Spiel steht.

Eine andere Deutung der gegenwärtigen Realitäten sieht er nicht. Und es ist auf der Basis dieser realpolitischen Analyse, dass er alle israelische Politik und alles Handeln von jüdischen Verantwortlichen in der Diaspora unter den kategorischen Imperativ stellt, die Existenz und das Überleben des jüdischen Staates und Volkes abzusichern und Unterstützung dafür innen und außen zu fördern. Dieses Gut darf nicht geopfert oder noch weiter gefährdet werden, als es schon ist, selbst wenn andere Güter oder Werte dabei vernachlässigt werden.

Für Dror bedeutet das aber nicht, dass man Israels Politik nicht kritisieren darf. Im Gegenteil. Gerade weil Israels Politik der Pflicht unterstellt ist, das Überleben des Staates und des Volkes zu sichern, kann sie und muss sie von Diasporajuden kritisiert werden, sofern sie eben diesem Ziel nicht dient. Genau an dieser Stelle öffnet Dror also die Tür weit für kritische, auch moralische Diskurse. Aber er stellt sie unter die Kondition, dass die Kritik alternative Handlungsweisen vorzuschlagen verpflichtet ist, die der Existenzabsicherung dienlicher sind. Wer etwa aus moralischen Gründen empfiehlt, dass Israel die Abriegelung des Gaza-Streifens aufheben oder den Sicherheitszaun zu den palästinensischen Gebieten niederreißen soll, ist verpflichtet zu begründen, inwiefern diese Maßnahmen der Sicherheit bzw. dem Überleben des Staates und des Volkes förderlicher sind.

Dror wendet also Kants Kategorischen Imperativ, nach dem jeder so handeln soll, dass

sein Handeln jederzeit zur Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung taugt, so: Jüdische Politik muss so handeln, dass sie jederzeit zur Erhaltung oder Verbesserung der Überlebensbedingungen des jüdischen Staates und Volkes taugt.

Das ist natürlich sehr partikularistisch gedacht und nicht universalistisch. Dessen ist sich Dror bewusst. Denn er kann sich Situationen denken, in denen sehr wertvolle moralische Grundsätze eingehalten werden können, die eben möglicherweise im Fall der Anwendung des kategorischen Imperativs für das jüdische Volk („Handle so, dass Du überlebst!“) übergangen werden müssen. Natürlich gibt es Grenzen für Dror. Wenn Israel sein eigenes Überleben gegen Genozid absichern möchte, darf es natürlich nicht selbst einen Genozid initiieren. Aber den Luxus, für die Menschenrechte aller Elenden dieser Welt und die Anprangerungen aller Mörder und Schurken besorgt zu sein, weil das eigene Überleben durch die Nachbarn nicht gefährdet ist, bzw. weil die eigene Existenz keines kategorischen Imperativs zum Überleben bedarf, kann sich Israel nicht leisten.

Wer Drors Imperativ für falsch oder für unmoralisch hält, muss entweder seine Einschätzung der Realität Israels für falsch oder übertrieben erklären oder aber das Leben des jüdischen Volkes und seines Staates nicht für der Güter höchstes halten.

Der pseudonyme Jeremiah Haber argumentiert darum so: Dror setzt das Überleben des Staates Israel mit dem des jüdischen Volkes gleich, ohne sich damit auseinanderzusetzen, wie gefährlich eigentlich der Staat für das Volk sein kann. Wenn Juden gefährdet wurden nach 1945, dann wegen des Staates, und wenn Juden aus Gefahren gerettet wurden, dann, weil der Staat sie vorher in dieselben



gebracht habe. Ist es also gerade der jüdische Staat, der nach 1945 das Leben des jüdischen Volks in Gefahr gebracht hat? Der Pseudonymos geht nicht ganz so weit, diese Frage zu bejahen. Er weiß nämlich, dass Dror „Gründe dafür anführen“ könnte, „dass jüdische Existenz sicherer ist als vor einem Jahrhundert“, heute, nur wirft er Dror vor, das nicht getan zu haben. Tut er es? Nein. Und dass die sicherere jüdische Existenz etwa mit der Existenz eines jüdischen Staates zusammenhängen könnte, sagt er natürlich auch nicht. Wissen wir es besser? Können wir sagen, dass der Staat Israel für das Überleben des jüdischen Volkes nach 1945 dienlich war und ist, jedenfalls tauglicher als eine bloße und ausschließliche Diasporaexistenz? Ich glaube zwar, dass das so ist. Aber das ist spekulativ und letztlich unbeweisbar. Sicher ist aber, dass der Staat Israel seine Existenz und das Überleben seines Volkes mit hohem Einsatz verteidigt hat und verteidigen muss. Dass er dies, wenn er im Land Baden-Württemberg oder in Florida gegründet worden wäre, und zwar mit Zustimmung der deutschen oder amerikanischen Regierung, nicht nötig gehabt hätte und hat, ist schon wahr. Nur gab es diese Möglichkeit, wenn ich mich nicht täusche, gar nicht. Und sie gab es auch nicht in Uganda oder am Suez oder in Kasachstan. Gleichwohl kann man der Meinung sein, den Staat Israel ausge-

rechnet im Nahen Osten zu gründen, war falsch. Aber die Vereinigten Staaten ausgerechnet in den Dreizehn Kolonien der Briten in Amerika zu gründen, war dann auch nicht richtiger. Vielleicht sollte man überhaupt keine Staaten gründen. But it happens. Haber verschiebt seinen Angriff auf eine andere Ebene. Er unterstellt, dass Dror eigentlich nur Israels Handeln moralisch rechtfertigen wolle, koste es auch die Moral. Wie andere „jüdische Faschisten“ (welche Freude dürfen antisemitische „Moralisten“ bei diesem Aufkleber fühlen) würde Dror, wenn er Israels Politik nicht mehr moralisch rechtfertigen kann, „Zuflucht (nehmen) bei der jüdischen faschistischen Strategie, dass Israels ‚Überleben‘ alle Gesichtspunkte übertrumpft. Ihr Argument lautet: Entweder sind Israels Handlungen moralisch, oder Moral zählt nicht.“ Das ist eine üble propagandistische Verzerrung von Drors Argumentation. Denn Dror argumentiert nicht, dass Israels Handlungen immer moralisch sind oder dass sie der Moral immer dann enthoben sind, wenn sie nicht moralisch sind, sondern dass die Absicherung des Überlebens des jüdischen Volkes, wenn das Überleben auf dem Spiel steht, in der moralischen Güterabwägung Priorität hat. Mit anderen Worten: Der kategorische

Imperativ, den Dror für Juden (!) aufstellt, ist, dass unter den Bedingungen der Bedrohung des Fortbestands das Leben der Güter höchstes und zu sichern ist, zwar nicht mit jedem Mittel, aber durchaus mit Mitteln, welche andere hohe moralische Güter vernachlässigen. Man kann dieser Argumentation widersprechen, wenn man der Meinung ist, dass auch die Bedrohung Israels mit Vernichtung nicht rechtfertigt, Handlungsweisen vorzunehmen, die unter Umständen das Leben unschuldiger Menschen gefährden. Man kann dieser Argumentation aber nur widersprechen, wenn man die Vernichtung dann unter Umständen in Kauf nehmen würde. Man kann freilich nicht verlangen, dass Israel sein Überleben opfert, um moralischen Ansprüchen zu genügen, die zu erfüllen man selbst den Luxus hat - ohne Opfer des Lebens. ■

Ekkehard W. Stegemann, Dr. theol., ist Professor für Neues Testament an der Universität Basel. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören die Paulusforschung, die Sozial- und Entstehungsgeschichte des Christentums sowie die Antisemitismusforschung. Außerdem gehört er zu den Herausgebern der Zeitschrift „Kirche und Israel“, der die hier veröffentlichten drei Beiträge entnommen sind.

ANMERKUNGEN:

- 1 Der Beitrag ist unter www.forward.com/articles/13388/ zu finden.
- 2 Tikkun Olam ist ein hebräischer Ausdruck, welcher „Verbesserung der Welt“ oder „Reparieren der Welt“ bedeutet. Im Judentum entstand das Konzept des tikkun olam ursprünglich in der frühen Periode des Rabbinischen Judentums. Dieses Konzept wurde in der jüdischen Kabbala aufgenommen und erhielt neue Bedeutungen während des dunklen Mittelalters und weitere Bedeutungsbeilegungen in modernen Strömungen des Judentums
- 3 <http://themagnesianist.blogspot.com/2008/05/yehezkel-dror-s-defence-of-jewish.html> vom 21. Mai 2008.
- 4 Wladimir Zeev Jabotinsky wurde am 18. Oktober 1880 in Odessa geboren und starb am 8. August 1940 in Hunter, USA. Er war ein führender Zionist sowie Schriftsteller, Redner und Gründer der Jüdischen Legion im Ersten Weltkrieg. Er zählt zum revisionistischen Flügel im Zionismus.
- 5 Ab 1900 entwickelte sich vor allem von Russland aus ein sozialistischer Zionismus. Die marxistischen Poalei Zion hatten darin die größte Bedeutung und prägten die spätere Kibbuz- und Arbeiterbewegung in Israel. In Osteuropa gab es zudem die nichtmarxistischen Zionisten- Sozialisten, die sich nicht auf Eretz Israel als zukünftiges Siedlungsgebiet festlegten, und die Sejmisten, die kulturelle und politische Autonomie in Russland als Zwischenschritt zu einem eigenen Gebiet erreichen wollten. Auch bürgerliche, religiöse und völkisch-nationalistische Zionisten bildeten eigene Organisationen mit je eigenen Vorstellungen vom Erreichen und Gestalten des erstrebten Judenstaats. Auch die 1897 in Wilna gegründete jüdischsozialistische Partei BUND lehnte die Ideen eines Judenstaates ab und forderte stattdessen die volle Gleichberechtigung der jüdischen Arbeiterschaft Osteuropas sowie eine national-kulturelle Autonomie für die dort ansässigen Juden. Orthodoxe Juden wiederum sahen in den Zionisten abtrünnige Ketzler, die sich gegen das von Gott verfügte jüdische Exil auflehnten und sich selbst erlösen wollten, statt demütig auf die Ankunft des Messias zu warten. Aus den Reihen der Arbeiter-Zionisten ist die israelische Labour Party hervorgegangen.
- 6 Am 22. April 1897 erschien Forward - als jiddischsprachige Tageszeitung - erstmalig in New York und vertrat eine gewerkschaftliche Position sowie demokratischen Sozialismus. 1983 wurde aus der Tageszeitung ein Wochenblatt mit einem englischsprachigen Anhang. Ab 1990 ist Forward eine zweisprachige Wochenzeitung von hohem Niveau mit einer online-Ausgabe.
- 7 Nachzulesen unter: www.faz.net/s/Rub117C535CDF414415BB243B181B8B60AE/Doc~E6FCD3E5D7AC248359E8F5268E4C70324~ATpl-Ecommon~Scontent.html.
- 8 Nachzulesen unter: www.forward.com/articles/13388/.

Quelle: Kirche und Israel. Neukirchner Theologische Zeitschrift, Jhg. 23, Heft 2, 2008; © 2009 Copyright bei den Autoren und Redaktion „Kirche und Israel“



DIE GCJZ AUGSBURG UND SCHWABEN:

Nicht nur beieinander, sondern **MiTEiN-** **ANDER** leben

TEXT_GERTRUD KELLERMANN

Geschichte der Gesellschaft

Als 1948 in München eine der ersten Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit gegründet wurde, reichte ihre Anziehungskraft schnell über München hinaus und weckte auch in Augsburg großes Interesse. Beziehungen wurden geknüpft und am 29. Mai 1951 wurde Augsburg Teil der nun München, Augsburg und Regensburg umfassenden GCJZ. Unter diesem Dach entfaltete sich in Augsburg eine rege Tätigkeit, wobei die Themen meist religiöse oder historische Thematik hatten.

Problematisch war und blieb, wie Prof. Oberdorfer in der Festschrift zum fünfzigjährigen Bestehen der Gesellschaft München-Augsburg-Regensburg schreibt, die Balance zwischen Anbindung und Selbständigkeit. Am 22. Juni 1989 wurde die von München unabhängige Gesellschaft Augsburg und Schwaben gegründet.

Fahrten und Tagungen

Die Schwerpunkte haben sich im Lauf der Jahre verlagert. Informationen über das Judentum, Ausstellungen, weite Fahrten nach Antwerpen, Prag, Israel stießen auf großes Interesse.

Dann boten wir in größeren Abständen Wochenendtagungen an. Rabbinerin Goodman-Thau, Rabbiner Goldberger, Professor Wengst waren namhafte Referenten. Partner bei diesen Tagungen ist der Verein BCJ „Begegnung von Christen und Juden“ der evangelischen Landeskirche in Bayern. Bald gewannen wir einen großen Teilnehmerkreis. Auch ein Studientag für Pfarrer wurde erfolgreich durchgeführt. Weitere Tagungen sind geplant.

Neue Herausforderungen

Als 1985 die Augsburger Synagoge in neuem Glanz erstand, war die eigentliche Synagoge Teil des Museums, denn - so schien die Zukunft - vielleicht würde es bald keine Juden mehr in Augsburg geben. Doch zumindest sollten die Leute sehen, was einmal war. Aber mit der Ankunft der Juden aus der ehemaligen Sowjetunion wendete sich das Blatt, Heute sind weit mehr als 2000 Gemeindeglieder eingeschrieben, mehr als beim Bau der Synagoge (1914-1917). Das stellte auch die GCJZ vor neue Aufgaben. Von Anfang an nahmen wir mit den Neuankömmlingen Kontakt auf, luden sie ein zu Begegnungsveranstaltungen. Schnell knüpfte sich auch ein Netzwerk von Menschen, die Tips gaben für das Leben in Deutschland, bei Behördengängen halfen, Kindergartenplätze fanden oder ein Übungsklavier ausfindig machten. Freundschaften bildeten sich.

Lebt nicht nur bei uns, lebt mit uns!

Dann wurde an uns die Bitte herangetragen, im Rahmen eines wöchentlichen Gesprächskreises den russisch sprechenden Neuankömmlingen Gelegenheit zu geben, ihr Deutsch zu üben und zu vervollkommen. Ein fester Kreis ist daraus geworden, und wir bemühen uns, nicht nur Deutschkenntnisse zu vermitteln, sondern die Menschen in ihrem Selbstbewusstsein zu stärken und sie zu ermutigen, hier in Augsburg als selbstbewusste Bürger zu leben.

Aus dem Gesprächskreis heraus wuchs auch unser „Cafe Synagoge“, bei dem sich einmal monatlich bei Cafe und Kuchen, bei Gesprächen und kleinen Vorträgen Begegnungen von Christen und Juden ereignen. Fast scheint mir, wir sind bei unserer wichtigsten Aufgabe angekommen: Nicht über Juden, sondern mit Juden zu sprechen, mit ihnen zu leben, sie als Teil unserer Gesellschaft willkommen zu heißen.

Arbeit mit Jugendlichen

Seit einigen Jahren ist ein Jugendprojekt fester Bestandteil der Woche der Brüderlichkeit. In einem gestalterischen Wettbewerb setzten sich Schülerinnen des Stetteninstituts mit dem Thema „Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist“ auseinander. Erster Preis: ein Schachspiel, bei dem die Figuren nicht gegeneinander kämpfen, sondern miteinander kommunizieren. Im vorigen Jahr entstanden Texte zum Jahresthema, und in diesem Jahr gestalten Jugendliche aus mehreren Gymnasien Szenen. zum Thema „Verlorene Maßstäbe“. Hoffentlich wird es gelingen, einige dieser jungen Leute auf Dauer für den christlich-jüdischen Dialog zu interessieren. ■

Dem Vorstand gehören an:

Prof. Dr. Hanspeter Heinz, 1. kath. Vorsitzender
Pfarrer Dr. Andreas Magg, 2. kath. Vorsitzender
Gertrud Kellermann, 1. evang. Vorsitzende
Pfarrer Dieter Müller, 2. evang. Vorsitzender
Dr. Vladimir Goldenberg, 1. jüd. Vorsitzender
Dr. Iryna Mugerma, 2. jüd. Vorsitzende
Marie Rose Wörner, Schatzmeisterin
Petra Boujung, Schriftführerin



Gertrud Kellermann gehört seit 1985 mit einer kurzen Unterbrechung als evangelische Vorsitzende dem Vorstand der GCJZ Augsburg an, seit 1993 ist sie Geschäftsführerin. Durch die Heirat mit einem evangelischen Pfarrer in die Gemeindegemeinschaft hineingewachsen, engagiert sie sich heute im Evangelischen Bildungswerk Augsburg in der gemeindebezogenen Frauenarbeit und in der Weltgebetstagsarbeit. Für die drei Töchter und acht Enkelkinder soll auch noch Zeit übrig bleiben.



Arbeits**sch**werpunkte

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 Koordinierungsrat 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 Koordinierungsrat 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 (verantw.)

FOTOS: Fakultät für Gestaltung der Hochschule Augsburg, A. B. von Stettensches Institut Gymnasium und Realschule Augsburg

PRODUKTION: www.schwanke-raasch.de

GESTALTUNG: Rudolf Schwanke

ISBN 3-923840-19-0

Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit

Aachen

Augsburg

Bad Kreuznach

Bayreuth

Berlin

Bielefeld

Bonn

Bremen

Celle

Darmstadt

Dillenburg

Dortmund

Dresden

Duisb.-Mül.-Oberh.

Düsseldorf

Essen

Franken (Nürnb.)

Frankfurt

Freiburg

Fulda

Gelsenkirchen

Gießen-Wetzlar

Görlitz

Göttingen

Hagen u. Umgeb

Hamburg

Hameln

Hanau

Hannover

Heidelberg

Herford

Hersfeld/Rotenb.

Hochtaunus

Karlsruhe

Kassel

Koblenz

Köln

Konstanz

Krefeld

Limburg

Lippe

Lübeck

Lüneburg

Main-Taunus-Kreis

Mainz

Marburg

Minden

Moers

Mönchengladbach

München

Münster

Neuss

Niederbayern

Niedersachsen-Ost

Oberbergische

Oberschwaben

Offenbach

Old. Münsterland

Oldenburg

Osnabrück

Ostfriesland

Paderborn

Pfalz

Potsdam

Recklinghausen

Regensburg

Rhein-Neckar

Saarland

Schleswig-Holstein

Siegerland

Stuttgart

Trier

Würzburg u. Unterfranken

Weiden i.d.O.Pf.

Wesel

Westmünsterland

Wetterau

Wiesbaden

Wuppertal

Zwickau

Assoziierte Gesellschaften

Jüdisch-christliche AG Leipzig

AG Kirche u. Judentum Thüringen



Träger der Buber-Rosenzweig-Medaille

| | | | |
|------|---|------|---|
| 1968 | Professor Dr. Friedrich Heer, Wien | 1990 | Charlotte Petersen, Dillenburg |
| | Professor Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Berlin | 1991 | Leo-Baeck-Erziehungszentrum, Haifa |
| 1969 | Professor Dr. Ernst Simon, Jerusalem | 1992 | Dr. Hildegard Hamm-Brücher, München |
| 1970 | Dr. Dr. Eva Reichmann, London | | Dr. Annemarie Renger, Bonn |
| | Rabbiner Professor Dr. R. R. Geis, Düsseldorf | 1993 | Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Berlin |
| 1971 | Bischof D. Kurt Scharf, Berlin | 1994 | Professor Dr. Jakob Petuchowski, Cincinnati |
| 1972 | Msgr. Dr. A. C. Ramselaar, Utrecht | | Professor Dr. Clemens Thoma, Luzern |
| 1973 | Professor Dr. Helmut Gollwitzer, Berlin | 1995 | Dr. Richard von Weizsäcker, Berlin |
| 1974 | Dr. H. G. Adler, London | 1996 | Professor Dr. Franklin Hamlin Littell, Philadelphia |
| 1975 | Archbishop G. Appleton, Jerusalem/Wantage | | Professor Dr. Joseph Walk, Jerusalem |
| | Abt Laurentius Klein, Jerusalem | 1997 | Hans Koschnick, Bremen |
| 1976 | Dr. Ernst-Ludwig Ehrlich, Basel | 1998 | Lea Rabin, Tel Aviv |
| 1977 | Friedrich Dürrenmatt, Neuchâtel | 1999 | Erzbischof Henryk Muszynski, Gnesen |
| 1978 | Dr. Grete Schaeder, Göttingen | 2000 | Dr. h.c. Johannes Rau, Berlin |
| | Professor Dr. Albrecht D. Goes, Stuttgart | 2001 | Schule Ohne Rassismus |
| 1979 | Manès Sperber, Paris | 2002 | Dr. h.c. Edna Brocke, Essen |
| | Dr. James Parkes, Southampton | | Professor Dr. Rolf Rendtorff, Karben |
| 1980 | Professor Dr. Eugen Kogon, Königstein | | Professor Dr. Johann Baptist Metz, Münster |
| | Dr. Gertrud Luckner, Freiburg | 2003 | Dr. h.c. Joschka Fischer, Berlin |
| 1981 | Isaac Bashevis Singer, New York | 2004 | Daniel Barenboim, Berlin |
| 1982 | Schalom Ben-Chorin, Jerusalem | 2005 | Professor Dr. Peter von der Osten-Sacken, Berlin |
| 1983 | Helene Jacobs, Berlin | | Institut Kirche und Judentum, Berlin |
| 1984 | Siegfried Theodor Arndt, Leipzig | 2006 | Leon de Winter, Amsterdam |
| | Helmut Eschwege, Dresden | | Gesicht Zeigen! Aktion weltoffenes Deutschland e.V., Berlin |
| 1985 | Professor Dr. Franz Mußner, Passau | 2007 | Esther Schapira, Frankfurt am Main |
| 1986 | Professor Dr. Heinz Kremers, Duisburg | | Dr. Georg M. Hafner, Frankfurt am Main |
| 1987 | Siedlung Neve Schalom, Israel | 2008 | Stef Wertheimer, Tefen/Tel Aviv |
| 1988 | Arbeitskreis Studium in Israel | 2009 | Professor Dr. Erich Zenger, Münster |
| 1989 | Sir Yehudi Menuhin, London | 2010 | Dr. Daniel Libeskind, New York |