



# IN VERANTWORTUNG FÜR DEN **ANDEREN** 60 JAHRE WOCHEN DER BRÜDERLICHKEIT

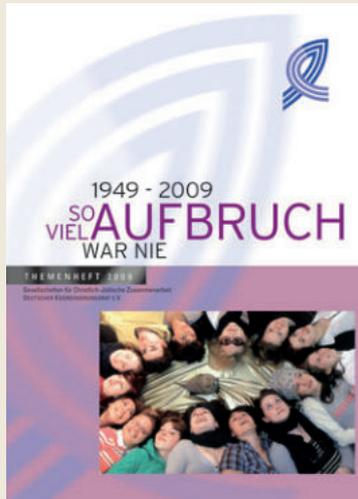
THEMENHEFT 2012

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](mailto:info@deutscher-koordinierungsrat.de)

oder online bestellen unter:  
[www.deutscher-koordinierungsrat.de](http://www.deutscher-koordinierungsrat.de)





Wir am Robert-Schumann-Gymnasium Leipzig haben uns über das Angebot der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, das Themenheft „In Verantwortung für den Anderen – 60 Jahre Woche der Brüderlichkeit“ mit bildkünstlerischen Arbeiten zu gestalten, sehr gefreut. An der künstlerischen Umsetzung des Themas waren die folgenden 15 Schülerinnen und Schüler des Kunst-Leistungskurses 11: Lindsay Ansell, Jessica Auerswald, Lisa Eisenblätter, Melissa Friedemann, Steven Hoch, Mandy Hoffsky, Annabel und Isabel Kardetzky, Jasmin Liepke, Dorothea Menz, Felix Müller, Melanie Nisser, Valeriya Sergyeyeva, Nicholas Staudt, Florian Streller und 14 Schülerinnen und Schüler des LK 12: Rico Döring, Ludwig Epple, Bäheschta Foladi, Gregor Gorzynski, Franziska Günther, Hans Heyde, Tuan Anh Hoang, Maria Lang, Maria Nagel, Trang Nguyen Thu, Franziska Pahle, Lucas Peters, Sarah Stanuschewski und Anna-Maria Stockmann beteiligt.

Bei unserer Arbeit an dem Projekt erhielten wir Unterstützung durch die Jüdische Gemeinde Leipzig. Bereits vor Beginn der künstlerischen Arbeit wurden die Schüler durch den Vorsitzenden der Israelitischen Religionsgemeinde Leipzig, Kuf Kaufmann in einer Gesprächsrunde an das Thema herangeführt. Der Workshop im Ariowitsch-Haus im Waldstraßenviertel war für alle Schüler ein besonderes Erlebnis. Er war das Ergebnis einer bildnerischen Auseinandersetzung mit dem Jahresthema. Für die Schüler eröffneten sich dadurch neue Formen der Zusammenarbeit untereinander und mit außerschulischen Partnern. Entstanden ist ein Gemeinschaftswerk der 29 Schülerinnen und Schüler, das die individuelle Auseinandersetzung auf großformatigen Leinwänden zeigt.

Das Robert-Schumann-Gymnasium hat eine gute Tradition in der musisch-künstlerischen Ausbildung, Kunst-Leistungskurse werden hier seit 1992 angeboten. Das künstlerische Profil für die Klassen 8 bis 10 hat sich fest etabliert. Viele Schüler entscheiden sich auch aufgrund dieses guten Rufes für einen Wechsel an diese Schule.

Christiane Pönisch, Anja Sander (Kunstlehrerinnen)





# LIEBE LESERINNEN UND LESER,

als wir das Thema für 2012 wählten, dachten wir vor allem an 60 Jahre Woche der Brüderlichkeit, und an die mehr als 60 Jahre christlich-jüdischer Zusammenarbeit, die aus feindlicher Distanz eine freundschaftliche Nähe zwischen Juden und Christen in diesem Land geschaffen hat. Dies spiegeln auch die im Heft verstreuten Äußerungen verschiedener prominenter Persönlichkeiten wider, die wir nach ihren ganz persönlichen Erinnerungen und Eindrücken von der Woche der Brüderlichkeit befragt haben.

Zugleich aber dienen auch zwei Namen, Franz Rosenzweig und Emanuel Levinas, gewissermaßen als Paten des Jahresthemas in Verantwortung für den Anderen. Die nachfolgenden Beiträge lösen das Thema jedoch aus der philosophischen Sprache heraus und verankern seine Botschaft in unserer eigenen Realität. Sein Sitz im Leben ist das leitende Thema dieses Themenheftes.

So zeigt im Blickpunkt Theologie und Philosophie der katholische Theologe Rainer Kampling, wie christliches Reden über das Judentum sich im Lichte des Jahresthemas verändert und sich dadurch die eigene christliche Identität erst voll entfalten kann. Präses Nikolaus Schneider, der diesjährige Preisträger der Buber-Rosenzweig-Medaille, verdeutlicht, wie das christlich-jüdische Miteinander sich an biblischen Motiven orientieren kann, weist auf einige Meilensteine auf diesem Weg hin und benennt die aktuelle Herausforderung des christlich-jüdischen Miteinanders. Inken Rühle zeichnet die Dialogphilosophie Franz Rosenzweigs nach, der nach der jahrhundertelangen christlichen Polemik gegen das Judentum zu Beginn des 20. Jahrhunderts das wirkliche Gespräch mit seinen christlichen Freunden suchte und dadurch selbst zu seinem eigenen Judesein fand. Ausgehend vom Gebot der Nächstenliebe fächert Josef Wohlmut die Philosophie Emanuel Levinas' als Philosophie der Anderheit und Gastlichkeit auf.

Im Blickpunkt Gesellschaft und Politik beleuchtet Robert Leicht das Wort Verantwortung in seinem Bedeutungswandel, und Sergey Lagodinsky nimmt den Faden auf, indem er der Spur des anderen Blickes als Bereicherung in der Politik folgt.

Die Beiträge im Blickpunkt Bildung und Erziehung verweisen darauf, wie durch Kenntnis des Anderen, des Fremden, das Eigene bereichert wird, und das Zusammenleben harmonischer gelingen kann. Das Israelkapitel beginnt mit dem Beitrag Katarina Hackers, in dem sie das Café Tamar beschreibt, das aus der Zeit gefallen zu sein scheint. Während die anderen Beiträge noch einmal sehr eindringlich verdeutlichen, wie wichtig es ist die Geschichte des Anderen anzuhören, ihm in vertrauensvoller Offenheit und in aller Verletzlichkeit gegenüberzutreten, um zu einer gerechteren Gesellschaft zu gelangen. Die kurzen literarischen Texte gemeinsam mit der Bildebene, die Schüler des Robert-Schumann-Gymnasiums gestaltet haben, erweitern das Jahresthema um seine emotionale und sinnliche Komponente.

Eva Schulz-Jander

Das Redaktionsteam

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



# INHALT

## 4 EDITORIAL

### BLICKPUNKT Theologie und Philosophie

- 7 **RAINER KAMPLING:** Die Verantwortung christlicher Theologie dem Judentum gegenüber
- 10 **NIKOLAUS SCHNEIDER:** Miteinander auf dem Weg, miteinander im Diskurs
- 13 **MICHA BRUMLIK:** Gibt es eine jüdische Theologie des Christentums?
- 16 **HANS MAASS:** „In Verantwortung für den Anderen“ - 60 Jahre Woche der Brüderlichkeit
- 19 **VERENA LENZEN:** Der „Tag des Judentums“ in der Schweiz
- 21 **FRANZ ROSENZWEIG:** Der Stern der Erlösung
- 22 **INKEN RÜHLE:** Der christlich-jüdische Dialog in der Sicht Franz Rosenzweigs
- 28 **JOSEF WOHLMUTH:** Emanuel Levinas als Philosoph der Anderheit und Gastlichkeit

### BLICKPUNKT Gesellschaft und Politik

- 32 **ROBERT LEICHT:** Das Prinzip Zahnbürste
- 34 **SERGEY LAGODINSKY:** Vielfalt politisch gestalten
- 36 **MARTIN DULIG:** Welche Verantwortung trägt der Einzelne für die demokratische Gesellschaft
- 38 **Gabriele Goldfuß:** Städtepartnerschaft Leipzig + Herzliya
- 40 **HEINZ RAUBER:** „In Verantwortung für den Anderen“

### BLICKPUNKT Bildung und Erziehung

- 44 **ERNST WIDMANN/HANS-WINFRIED AUDEL:** Erziehung zur Verantwortung
- 47 **ECKHART LÜCK:** „Erziehungskisten und Religion“ - Ein Projekt macht Karriere
- 48 **MICHAEL SCHWAGER:** Maria, Michal und Mohamed
- 49 **IRIS WEISS:** Bibliolog: Aus Liebe zur Schrift und weil jede/r etwas zu sagen hat
- 53 **MARIA GRJASNOW:** Für Demokratie Courage zeigen

### BLICKPUNKT Israel

- 57 **KATHARINA HACKER:** Der verblasste Traum vom Frieden
- 59 **SHLOMO AVINERI:** Der Schmerz der Palästinenser und ihre Verantwortung
- 60 **MOHAMMED DAJANI DAUDI/ROBERT SATLOFF:** Warum Palästinenser über den Holocaust unterrichtet werden sollten
- 62 **HANS-CHRISTIAN RÖSSLER:** Friedliche Koexistenz auf dem Schulhof
- 64 **AARON K. ROTH:** Freiwillig in Deutschland
- 65 **TIMOTHEUS ARNDT:** Jüdisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft in Leipzig

### Gedichte von

**Bertolt Brecht, Erich Fried, Hilde Domin und Rose Ausländer**

### Wenn ich an die Woche der Brüderlichkeit denke ...

**21 Dagmar Reim, 37 Karl Kardinal Lehmann, 46 Hans Koschnick, 55 Prof. Dr. Andreas Nachama, 63 Friedrich Magirius**

„Die Redaktion ist stets bemüht, keine Urheberrechte von Dritten zu verletzen. In der Regel besitzen wir daher bei jedem abgedruckten Text die Genehmigung des Copyright-Inhabers. In seltenen Fällen jedoch waren die Rechteinhaber nicht ermittelbar bzw. sind unbekannt. Sollte dies daher unwillentlich zu einer Rechtsverletzung geführt haben, bitten wir um eine entsprechende Nachricht mit nachvollziehbarem kurzen Hinweis auf die tatsächlichen Urheberrechte.“



Wir waren eingeladen, den Shabbat zusammen mit einer religiösen Familie zu begrüßen. Der Tisch war festlich gedeckt. Immer wieder ging die Tür auf, und es kamen neue Gäste dazu. Nicht alle kannte der Familienvater, aber auch sie wurden willkommen geheißen. Schließlich waren mehr als 20 Menschen um den Tisch versammelt.

Nachdem der Segen über Brot und Wein gesprochen, jedes einzelne der sechs Kinder gesegnet war und wir ein gemeinsames Lied gesungen hatten, lud der Gastgeber jeden von uns ein, etwas zu erzählen. Juden und Christen, versammelt um einen Tisch, erzählten etwas von ihrer Geschichte. Wir hörten zu, schauten einander an. Einer der Gäste sprach davon, wie er nur zu sich finden kann in solchen Gesprächen und Begegnungen, und wie der Shabbat für ihn nur in der Gegenwart anderer seine volle Bedeutung entfalten kann. Für mich war dieser Abend ein konkretes Beispiel unseres Jahresthemas 2012 „In Verantwortung für den Anderen“. Ein unbekannter „Er“, eine unbekannte „Sie“ wurden angesprochen als „Du“ und verwandelten sich zu einem „Ich“, mir ähnlich und doch ganz anders....

Das Jahresthema hat etwas Reziprokes in der Bewegung vom Ich, das in den Worten in Verantwortung impliziert wird, hin zum Anderen. Aber wer ist der Andere? Und warum sollte ich ihn einladen, mir zu begegnen, oder gar in Verantwortung für ihn leben? Weil ich den Schöpfungsbericht im 1. Mose 1,27, Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn, ernst nehme; so kann ich ihm, wie Abraham den drei Männern im Hain Mamre, entgegentreten und ihn einladen. In meiner verletzlichsten Offenheit stehe ich ihm gegenüber und höre seinen Ruf, ihn als Menschen wahrzunehmen, was gleichzeitig auch ein Aufruf ist, Verantwortung zu übernehmen, behutsam mit seinem Anderssein umzugehen. So hat das Jahresthema auch etwas mit dem biblischen Bilderverbot, Du sollst Dir kein Bildnis machen, zu tun, in dem Sinne, dass ich mir kein Bild mache, oder keine vorgefasste Meinung habe von dem Menschen, der mir gegenüber steht, sondern ihm zuhöre und ihn in seiner Fremdheit und Andersheit respektiere. In Verantwortung für den Anderen verlangt also etwas scheinbar Gegensätzliches, Nähe auf der einen Seite und Nichtvereinnahmen auf der anderen. Erst in einer Begegnung, die Nähe und Getrenntheit zugleich enthält, kann das Ich sich seiner Subjektivität im Angesicht des Anderen gewiss werden.

Eva Schulz-Jander

# Die Verantwortung christlicher Theologie dem Judentum gegenüber

## BESTIMMUNGEN AUS DER MITTE CHRISTLICHER THEOLOGIE

TEXT ■ RAINER KAMPLING

### Vorbemerkung

Im Titel wird das Wort Judentum genannt. Daher ist eine Erklärung angebracht, wie dieser Begriff hier verstanden wird. Damit ist nicht die dem Antijudaismus eigene Redeform gemeint, nach der es möglich wäre, das Judentum objektiv zu beschreiben, oder, noch vermessener, was Judentum in den Augen Gottes ist. Diese Redeform erklärt sich aus der Negativbestimmung der Kirche selbst, womit gemeint ist, dass man sich in Abgrenzung und Abwertung von anderen definiert. Diese negative Lehre von der Kirche bedarf zwingend des verworfenen Gegenübers. Diese Aufgabe kam früh aus vielfachen Gründen dem Judentum zu, zu dem man sich in einer Art Heilskonkurrenz ausgesetzt wähnte. Ihm hefteten christliche Theologen all das an, was es zu einer Negativfolie werden ließ, von der man sich selber abheben wollte. Das führte zu einer polemischen Verzeichnung des Judentums und der Juden, in der nicht die Realität die Wahrnehmung bestimmte, sondern das Judentum zum Objekt christlicher negativer Imagination wurde. Insofern diese Rede die Heilige Schrift missbrauchte und offensichtlich von Hass geleitet war, ist sie nur hinsichtlich der Subjekte der Rede, nämlich christlichen Theologen, nicht aber hinsichtlich des Inhalts und der Bedeutung für den Glauben als christlich zu bezeichnen.

Das christliche Sprechen über das Judentum, das sich dem Glauben und seinen Grundlagen verpflichtet weiß, muss anders aussehen. Dabei setzt es nicht bei dem Gegenüber an, sondern bei der Reflexion auf das, was die Kirche aus den Christus-Erwählten Gottes mit dem Volk der Erwählung verbindet. Damit ist christliches Sprechen vom Judentum ein Reden darüber, was das Judentum für die Kirche ist. Es geht mithin um die Frage des **pro nobis** und nicht des **extranobis**. Freilich ist damit auch der Anspruch auf Schriftgemäßheit und für den Raum der Katholischen Kirche auch auf Traditionsbindung benannt. In dieser geschichtlich gese-

hen neuen christlichen Rede über das Judentum wird nicht Neues behauptet, sondern das Verschüttete und auch Verschwiegene in Schrift und Tradition offen gelegt und zu einer befreiten Wahrnehmung des Judentums und seiner Selbst verholfen. Erst unter dieser Prämisse kann von Verantwortung im Kontext von Judentum und christlicher Theologie gesprochen werden.

Verantwortung ist gewiss ein Begriff, dem erst in neuerer Zeit als Antwort auf das dem Menschen Geschehene und dem Menschen Mögliche sein überragender Stellenwert innerhalb der ethischen Diskussion zugewachsen ist.<sup>1</sup> Und obgleich es sich nicht um einen biblisch fundierten Begriff handelt, finden sich durchaus Entsprechungen zum Gemeintem in der Schrift, wobei, wie sich am Schöpfungsbericht zeigen läßt, Gott selber in die Verantwortung für sein Werk tritt.<sup>2</sup> Von der theologischen Dimension her ist auch die Begegnung der Menschen miteinander, aus der Verantwortung erwächst, dem rein zwischenmenschlichen Bereich entgrenzt. Nach biblischer Auffassung kann es kein menschliches Agieren geben, das sich nicht in Beziehung setzt zu Gott. Auch da, wo er nicht gewusst oder geglaubt wird, ist er gegenwärtig beteiligt.

Zwischen Menschen ereignet sich Verantwortung im Innewerden des Anderen: „So bedeutet die Anwesenheit des Antlitzes eine nicht abzulehnende Anordnung, ein Gebot, das die Verfügungsgewalt des Bewußtseins einschränkt. ... Seine Gegenwart ist eine Anforderung zur Antwort. ... Von daher bedeutet Ichsein, sich der Verantwortung nicht entziehen können.“<sup>3</sup> Die Frage ist demnach nicht, ob es Verantwortung gibt, sondern ob und wie man sie übernimmt. Da die Verweigerung der Verantwortung eine Infragestellung seiner Selbst bedeutete, muss die Übernahme der Verantwortung und ihrer inhaltlichen Füllung dem entsprechen, was das Selbst ausmacht. Bezogen auf die christliche Theologie meint das nicht mehr und nicht weniger als die Mitte des Glaubens.

### Die Rede von Gott

Christliche Rede über das Judentum muss ihr Zentrum in der Rede von Gott haben. „Treu ist, der euch ruft: Er wird es auch tun.“ (1 Thess 5, 24) Mit diesem Satz fasst Paulus eine zentrale Aussage über Gott zusammen. In der Berufung offenbart sich Gott als Gott, dessen Wesenszeichen ist, sich als treu zu erwiesen. In der Treue teilt sich die Selbigkeit des Einen Gottes bleibend aktiv mit. Es handelt sich um eine Gottespredikation, die sowohl das Wesen wie auch das Handeln Gottes ausspricht. Diese Treue ist nach Paulus so gewiss, dass aus dem gegenwärtigen Erleben eine Aussage über die Zukunft getroffen werden kann.<sup>4</sup>

Nun ist das Wort Treu(-er) im Deutschen von seinem griechischen Ursprung weit entfernt. **Pistos** ist verwandt mit dem griechischen Verb für glauben **pisteuein**. Wie so oft fällt es schwer, eine wirklich adäquate Übersetzung zu finden. **Pistos** kann in Bezug auf Gott und die, die an ihn glauben, wiedergegeben werden. Das hieße dann: Glaubwürdig ist ER, weil ER sich als der erweist, dem man vertrauen kann. Nach 1Thes 5,24 zeigt sich das Gott zukommende Vertrauen im Akt der Berufung. Weil Gott so ist, wie er ist, kann der Mensch sich als Berufener begreifen. Es liegt hier im ersten Brief des Paulus die Rechtfertigungslehre in nuce vor. Und weil Gott der Berufende ist, dürfen auch die aus den Völkern hoffen, dass sie berufen werden.

Der Gedanke der Treue Gottes ist einer der Leitbegriffe beider Teile der Heiligen Schrift der Christen. Hinzu treten noch Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Dass Gott sich je neu als der treue Gott zeigt, ist die Klammer beider Testamente. Indem Gott sein Volk aus dem Sklavenhaus Ägypten geführt hat, bezeugte er seine Treue so wie er es tat, als er Jesus Christus aus dem Tod holte.

Im Neuen Testament gibt es ein Hohes Lied der Treue Gottes, das Magnifikat, in dessen zweitem Teil (Lk 1,49-55) es heißt:

„Und heilig ist sein Name, und seine Barmherzigkeit gilt von Geschlecht zu Geschlecht denen, die ihn fürchten.“

...



Er hat sich Israels, seines Knechtes, angenommen, und seiner Barmherzigkeit gedacht, wie er es unseren Vätern versprochen hat, Abraham und seinen Nachkommen in Ewigkeit.“

In diesem, wie auch anderen Texten des lukianischen Werkes, wird das im der Schrift bezeugte Handeln Gottes an seinem Volk Israel als Hoffungsgrund für das Evangelium aufgezeigt. Dass man ihm trauen darf, ist in Gott selbst und seinem zeitübergreifenden Erweis seiner Treue begründet. Nicht das Neue wird ausgesagt, sondern das Geschehene ereignet sich je neu in dieser Kontinuität. <sup>5</sup>

Paulus bringt den Sachverhalt in gewohnter Kürze auf den Punkt. „Denn unwiderrufbar sind die Gnadengaben von Gott und die Berufung.“ (Röm 11,29) Paulus formuliert diesen Basissatz am Ende von Röm 9-11. Diese Kapitel behandeln die Frage, wie die aus den Völkern, denen die Erwählung heilsgeschichtlich nicht gilt, gleichwohl gerettet werden können. Paulus, der hier in Bezug auf Israel und seiner Geschichte mit Gott von einem Mysterium spricht, stellt einen engen Zusammenhang zwischen der Treue Gottes zu Israel und zu denen, die in Jesus Christus erwählt wurden, her. <sup>6</sup>

Für ihn gründet die Möglichkeit, die Rechtfertigung der Gottlosen zu glauben, in dem Erweis der unverbrüchlichen Treue, die Gott hält, auch wenn der Mensch nicht treu ist. Man täusche sich nicht: Dieser Gedanke hat bei Paulus zentral mit der Gotteslehre zu tun. Gott ist auch dann nicht vom Menschen abhängig, wenn dieser sich als untreu erweist. Wenn Origenes nicht einmal 200 Jahre später das Verhältnis zwischen Gott und Israel mit dem eines Ehemannes zu seiner untreuen Frau vergleicht, die er verlässt, zeigt sich daran, welche Veränderungen möglich waren. <sup>7</sup> Das Gottesbild des Antijudaismus geht davon aus, dass Gott gar nicht anders handeln konnte, als das Judentum zu verlassen, da es sich ihm und seinen Messias verweigerte. Damit wird Gott in eine Abhängigkeit von menschlichem Handeln gesetzt, auf das er gezwungenermaßen reagiert. In diesem Verständnis ist Gott wie ein Mensch gedacht, der sich aus den Zwängen und Launen nicht befreien kann. Damit wird eine Unberechenbarkeit in das Gottesbild eingetragen. Das Gottesbild des Antijudaismus kennt eine Aufspaltung Gottes in einen zornigen und einen gütigen, einen gewalttätigen und friedlichen Gott. Sein Zorn und seine Gewalt galten dem Judentum, seine Güte und sein Friede

der Kirche. Schrifttheologisch begründete man dies, indem man alle positive Rede auf die Kirche, alle negative auf das Judentum bezog. Damit hatte man das Judentum aus dessen eigener Geschichte mit Gott vertrieben und sie sich selbst angeeignet. <sup>8</sup>

Heilsgeschichtlich hatte man sich durch dieses antijudaistische Konstrukt zwar salviert. Für das Gottesbild aber hatte man einen hohen Preis bezahlt. Denn trotz aller Erklärungsmodelle enthielt es die Aussage: **Gott ist untreu geworden.** Es wäre gewiss lohnenswert, die Epochen der Kirchengeschichte einmal darauf zu überprüfen, wie sich die Vorstellung eines ungetreuen Gottes in Theologie und Frömmigkeit niedergeschlagen hat.

In der gegenwärtigen theologischen Rede über das Judentum wird auf dem Zeugnis der Schrift aufbauend der Gedanke des Mysteriums stärker betont. <sup>9</sup> Es geht mithin um die Anerkennung der Freiheit Gottes, seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu erweisen, ohne ihn an menschliche Maßstäbe zu binden. Damit entspricht diese Rede der Grundaussage der Rechtfertigung, dass sich diese nämlich als ein reiner Gnadenerweis ereignet.

Die grundlegende Änderung in der christlichen Rede über das Judentum entfaltet sich in der Wiederentdeckung des gemeinsamen Bandes zwischen der Kirche Jesu Christi und dem Volk der Erwählung. Dabei haben sich sowohl die Kirchen der Reformation wie die Römisch-Katholische Kirche zurückgehalten, den theologischen Begriff Israel und Judentum empirisch zu füllen. Es findet somit keine Fremdbestimmung statt wie in vergangenen Jahrhunderten, in denen sich christliche Theologen nicht genug damit tun konnten, wortreich festzulegen, wer ein Jude oder was das Judentum sei.

Die Beschreibungsgrößen und Sprachfiguren innerhalb des christlichen Diskurses über das Verhältnis von Christen und Juden knüpfen zu Recht und notwendigerweise an biblische Begriffe an wie „Bund“ oder „Volk Gottes“, mit denen sowohl die Relationalität untereinander wie zu dem erwählenden Gott beschrieben wird. <sup>10</sup> Die Explikationen dieser theologischen Begriffe im neuen Kontext sind bisweilen dadurch erschwert, dass sie traditionell als Oppositionsbegriffe oder zur Behauptung der Exklusivität benutzt wurden, sodass die Neuinterpretationen nicht davor gefeit sind, die überkommenen Konnotationen mitzutransportieren. Worte und Begriffe, die über die Jahrhunderte hin auf Abgrenzung vom Judentum zielten, sollen nun Träger des neuen Verständnisses werden. Damit ist freilich ein sprachliches Problem benannt, das im Rahmen der Transferierung theologischer Erkenntnisse stets gegenwärtig ist.



Es ist erwägenswert, dem Wort vom „Reich Gottes“ eine größere Bedeutung für die Beschreibung des je Gegenwärtigen von Juden und Christen einzuräumen. Die relative Offenheit dieses theologischen Konzepts vereint in sich den Aspekt der Anheimgabe an Gottes Macht und den der eschatologischen Hoffnung, die wiederum menschlichen Machbarkeiten entzogen ist.

Mit dieser theologischen Größe ist es möglich, die Alterität des Anderen anzunehmen, ohne seine eigene Identität bedroht zu sehen, weil die Begegnung im Prozess des Vorläufigen und nicht des Endgültigen geschieht. Von zentraler Bedeutung ist die Hinordnung auf das Zukünftige. Dieses ist beschreibbar aus dem Eingedenken des stattgehabten Handelns Gottes und der kritischen Befragung der Gegenwart. Im Erinnerten und im Befragten werden Gemeinsamkeiten sichtbar und erfahrbar, da es um den einen Gott geht, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Christen als Vater Jesu Christi glauben und bekennen. Eine theozentrische Fundierung könnte eben auch eine Erleichterung menschlichen Tuns bedeuten, insofern sie nicht als Apologie der Untätigkeit verstanden wird, sondern als in Glauben und Hoffnung begründete Gemeinsamkeit, die tragfähiger ist als nur menschlicher guter Wille. In der Gemeinsamkeit ist dann auch ein gemeinsames Wirken an der Heilung der Welt möglich, weil damit die Hoffnung auf das nur von Gott zu Wirkende bezeugt wird.

### Verantwortung

Die Verantwortung der christlichen Theologie für das Judentum gründet sich mithin aus dem, was diese Theologie ausmacht. Zugespitzt könnte man sagen, dass christliche Theologie zwischen der Verantwortung für sich selbst und für das Judentum nicht un-

terscheiden kann. Denn beide Formen der Verantwortung ruhen auf der Offenbarung des Einen. Man kann nicht von Gott reden, ohne vom Judentum zu reden, da durch dessen Zeugnis erst diese Rede möglich wird. Insofern man nicht die Heilsgeschichte Gottes in die Belanglosigkeit des Zufälligen auflösen will, sondern sein Handeln als gültig wirkmächtig anerkennt, wird man nicht nur von einer Verantwortung christlicher Theologie für das Judentum sprechen müssen, sondern auch von einer vor dem Judentum. Erst dadurch wird die von Gott gewollte Verbundenheit von Judentum und Christenheit in Habitus und Handlung gelebt. In dieser Verantwortung geschieht nicht Vereinnahmung, sondern vielmehr Annahme der Anderen in ihrem Anderssein. Der Glaube von Gott berufen zu sein kann nicht zu der Annahme führen, dass die menschliche Antwort gleichförmig ist. Wollte man von dem schweigen, was an Erfahrung den Glauben begründet und hält, so müsste man sich der Rede von Gott enthalten, und dies hieße nichts anderes, als sich der Rede von seiner Existenz zu enthalten. In der Verschiedenartigkeit der Verwiesenheit auf den einen Gott gilt es, Seine Macht, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu entdecken. Worin nun die Verantwortung besteht, ergibt sich wiederum aus dem Glauben selbst. Wenn Christinnen und Christen glauben, dass sie durch Jesus Christus der Barmherzigkeit des Gottes Abrahams, Jakobs und Isaaks teilhaftig geworden sind, dann sind sie nach eigenem Glauben deren Kindern beiseite gestellt.

Daraus folgert, dass christliche Theologie und Christen in der Verantwortung sind, Juden und Judentum beizustehen, und zwar nicht nur, weil es der Menschlichkeit entspricht, sondern weil es Ausdruck des Glaubens an die eigene Berufung ist. **11 ■**



### Prof. Dr. Rainer Kampling

wurde 1953 im Münsterland geboren. Er studierte nach dem Zivildienst Katholische Theologie, Lateinische Philologie und Judaistik an der WWU Münster, promovierte 1983 und habilitierte 1991 ebendort. Seit 1992 ist er Professor für Biblische Theologie/NT an der Freien Universität Berlin. U.a. leitet er den Ernst-Ludwig-Ehrlich Masterstudiengang für Geschichte, Theorie und Praxis der Jüdisch-Christlichen-Beziehungen.

### ANMERKUNGEN:

- <sup>1</sup> Vgl. besonders: Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt 1979;
- <sup>2</sup> Vgl. Rainer Kampling, Art. Verantwortung, in: in: A. Berlejung, Ch. Frevel (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT), Darmstadt 2006, 404-405.
- <sup>3</sup> Emmanuel Lévinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg 1999, 223-224; vgl. zur Position von Levinas u.a.: Bernhard Casper, Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas - Elemente seines Denkens, Paderborn 2009; Matthias Müller, Christliche Theologie im Angesicht des Judentums. Bausteine einer Phänomenologie des Wartens, Stuttgart 2009, 49-80; bereits ein Klassiker: Hans Hermann Henrich, (Hg.), Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas, Aachen 1984.
- <sup>4</sup> Vgl. dazu immer noch: Peter von der Osten-Sacken, Gottes Treue bis zur Parusie. Formgeschichtliche Beobachtungen zu 1 Kor 1. 7b -9., in: ZNW 68 (1977), 176-199.
- <sup>5</sup> Vgl. Rainer Kampling, „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels“. Zur Theozentrik von Lk 1-2, in: Th. Söding (Hg.), Der einzige Gott (FS Wilhelm Thüsing), Münster 1996, 149-179.
- <sup>6</sup> Vgl. dazu die meisterliche Lektüre von: Klaus Wengst: „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!“ Israel und die Völker als Thema des Paulus - ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart 2008.
- <sup>7</sup> Matthäus Kommentar 14,18.
- <sup>8</sup> Vgl. Rainer Kampling, Art. Substitutionslehre, in: Wolfgang Benz (Hg.), Handbuch des Antisemitismus, Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart Bd. 3. Begriffe Theorien, Ideologien (2010), 310-312.
- <sup>9</sup> Die ist zu einem nicht geringen Teil Verdienst von Franz Mußner; vgl. etwa: Was macht das Mysterium Israel aus?, in: R. Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999, 15-30.
- <sup>10</sup> Vgl. etwa: Hubert Frankemölle, Der „ungekündigte Bund“ im Matthäusevangelium? Oder: Von der Unverbrüchlichkeit der Treue Gottes im Matthäusevangelium zu Israel und zu den Völkern, in: ders. (Hg.), Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments (QD 172), Freiburg 1998, 171-210; Erich Zenger, Gottes ewiger Bund mit Israel: Christliche Würdigung des Judentums im Anschluss an Herbert Vorgrimler, in: Rudolf Miggelbring u.a. (Hg.), Gotteswege. Für Herbert Vorgrimler, Paderborn 2009, 37-61; Bertold Klappert, Der niemals gekündigte Bund und die gemeinsame messianische Hoffnung, in: von Katja Kriener (Hg.), Gottes Treue. Hoffnung von Christen und Juden, Neukirchen 1998, 207-218.
- <sup>11</sup> Vgl. dazu meine Überlegungen: Iudaeus Iesus Christus Dominus noster - Christologie als Verpflichtung auf das christliche Reden mit Israel, in: Michael Bongardt u.a. (Hg.), Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation (Jerusalem Theol. Forum 4), Münster 2003, 167-177.



# Miteinander auf dem Weg, miteinander im **Diskurs**

## BIBLISCHE MODELLE DER VERANTWORTUNG FÜR DEN ANDEREN UND IHRE BEDEUTUNG IM CHRISTLICH-JÜDISCHEN VERHÄLTNIS DER GEGENWART

TEXT ■ NIKOLAUS SCHNEIDER

### „In Verantwortung für den Anderen“

In Verantwortung für den Anderen? Reicht es nicht, wenn wir Verantwortung für uns selbst übernehmen sollen? Ist es nicht genug, unser eigenes Tun und Lassen verantwortlich auszurichten? Nein, sagt uns die biblische Überlieferung, das reicht nicht. Und 60 Jahre Woche der Brüderlichkeit haben das ernst genommen, dass wir als Christen und Juden in unserem Miteinander Verantwortung für den Anderen tragen.

#### **Mensch, wo bist du? Und: Wo ist dein Bruder?**

„Mensch, wo bist du?“, fragt Gott ganz am Anfang der Hebräischen Bibel, in der sogenannten zweiten Schöpfungserzählung (Gen 3,9). Gott ruft mit dieser Frage den Menschen zur Verantwortung für sein Tun. Der Mensch, Adam, ist hier noch im Paradies. Nur ein Kapitel später, nun außerhalb des Paradieses, d.h. im Bereich der Menschheitsgeschichte, folgt eine sehr viel weiter reichende göttliche Frage: „Wo ist dein Bruder Abel?“, fragt Gott nun den Menschen. Und Kain entgegnet abwehrend: „Ich weiß nicht; soll ich meines Bruders Hüter sein?“ (Gen 4,9)

Vor genau 10 Jahren verband sich mit dieser Antwort Kains an Gott das tiefgründige Motto für ein ganzes Themenheft des Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit. <sup>1</sup> Damals feierten wir die fünfzigste Woche der Brüderlichkeit. Auch das, so wurde damals deutlich, gehört zu unserer Verantwortung: Geschehenes können wir nicht rückgängig machen. Jüdisches Geschichtsverständnis aber lehrt uns: Geschichte ist nicht einfach nur abgeschlossene Vergangenheit, sondern auch vor uns liegende Verantwortung. Deshalb heißt es in dem Gedicht von Hilde Domin: „Wenn du nur aufstehst / und es rückgängig machst / die erste falsche Antwort / auf die einzige Frage / auf die es ankommt / steh auf / damit Kain sagt / damit er es sagen kann / Ich bin dein Hüter / Bruder.“

Gerade weil Kain, gerade weil wir Christinnen und Christen geschehenes Unrecht an unseren jüdischen Geschwistern nicht ungeschehen machen können, scheint eine Detail-Wahrnehmung am biblischen Text umso bedeutsamer: Das Fragezeichen hinter Kains meist als rhetorisch verstandener Frage steht im ursprünglichen Konsonantenbestand des Hebräischen Textes nicht. Für sich genommen könnte man ihn durchaus als Aussage und nicht als Frage lesen. Dann hieße die Antwort, die Kain an Gott auf seine Nachfrage nach dem Bruder gibt: „Der Hüter meines Bruders soll ich sein.“ Liest man ihn so, dann wird zwar auch nichts rückgängig gemacht, sondern Kain würde diesen Satz im Licht aller Schuld sagen, die er auf sich geladen hat. Kain hat seinen Bruder Abel bereits erschlagen, als er erkennt, dass er sein Hüter hätte sein sollen. Für das irdische Leben Abels eine späte, eine zu späte Erkenntnis. Aber für das irdische Leben Kains und für das Leben seiner Nachkommen eine zukunftsrelevante und Leben fördernde Erkenntnis.

Und das war, um zu unserem Kontext zurück zu kommen, bei der ersten Woche der Brüderlichkeit, die der damalige Bundespräsident Theodor Heuss 1952 eröffnet hat, ja nicht anders. Die Erkenntnis auf Seiten der Täter und Täterinnen, auf christlicher Seite, kam viel zu spät für das Leben von mehr als 6 Millionen Jüdinnen und Juden. Viel zu spät erst begannen Christinnen und Christen wahrzunehmen, dass wir Verantwortung für den Anderen tragen. Und dennoch ist diese Erkenntnis notwendig und wegweisend für die Zukunft.

Zehn Jahre, nachdem wir über Kain und Abel nachgedacht haben, ist daher entscheidend, dass hinter dem Jahresthema 2012 kein Fragezeichen steht: „In Verantwortung für den Anderen.“ Das steht außer Frage, und die Er-

fahrungen mit den bisherigen sechzig Wochen der Brüderlichkeit haben uns dies eindrücklich bestätigt. Wir stehen im christlich-jüdischen Miteinander in Verantwortung nicht nur für uns selbst, sondern auch für den Anderen.

#### **Biblische Modelle einer „Verantwortung für den Anderen“**

Wie aber übernehmen wir Verantwortung für den Anderen? Was heißt „Verantwortung für den Anderen“ im Licht christlich-jüdischer Zusammenarbeit? Was es heißt, in „Verantwortung für den Anderen“ einzustehen, bedarf immer der weiteren Konkretisierung, um nicht einfach ein abstraktes Schlagwort zu bleiben. Zwei biblische Erzählungen können dabei je einen wichtigen Aspekt von „Verantwortung für den Anderen“ in Szene setzen: Zum einen die Erzählung im Buch Rut und zum anderen eine kurze Episode zwischen Mose und seinem Schwiegervater Jitro in der Exoduserzählung.

#### **Rut und Noomi: Miteinander auf dem Weg**

Rut lebt „Verantwortung für die Andere“ sehr konkret. Als Ausländerin macht sie sich mit auf den Weg und begleitet ihre Schwiegermutter Noomi in deren Heimatland nach Bethlehem. Das ganze Buch Rut, könnte man sagen, dreht sich um das Thema „Verantwortung für Andere“. Dies drückt sich vor allem in den beiden Lebensbeziehungen aus, die in der Erzählung eingegangen werden: Rut übernimmt Verantwortung für ihre Schwiegermutter, indem sie sich an sie bindet und sich für ihr Wohlergehen verantwortlich macht (vgl. Rut 1,16f). Boas wiederum übernimmt Verantwortung für Rut und Noomi, indem er für die beiden mittellosen Frauen sorgt und die beiden schließlich durch die





Heirat mit Rut auch sozial absichert (Rut 4,9ff). Im Hebräischen steht hier immer wieder das Wort *chessed* im Zentrum. Es geht um eine Verantwortung, die bei uns oft mit „Güte“ übersetzt wird, die vor allem aber eine sehr praktische und konkrete Solidarität meint. Mit dem herablassenden Ton, den das Wort „Güte“ in unserem Sprachgebrauch bisweilen haben kann, hat das nichts zu tun. Der Alttestamentler Erich Zenger, einer der großen Förderer der christlich-jüdischen Begegnung und Träger der Buber-Rosenzweig-Medaille, hat uns die Vision mitgegeben, dass „die Weggemeinschaft Naemi-Ruth zum Paradigma einer besonderen künftigen jüdisch-christlichen Weggemeinschaft werden“ könnte.<sup>2</sup> Für ihn verband sich hiermit die Hoffnung, dass „Christen und Juden sich nun gegenseitig annehmen und stützen, wie Naemi und Ruth“.<sup>3</sup> „Verantwortung für den Anderen“ heißt dann zunächst und vor allem, dass wir sehr praktisch und konkret im Alltag unserer Sorgen und Nöte in Verantwortung für einander eintreten.

### Mose und Jitro: Miteinander im Diskurs

Neben der praktischen Solidarität leuchtet in einer anderen biblischen Erzählung eine weitere Form der „Verantwortung für den Anderen“ auf. Auch sie ist für unseren heutigen Kontext von grundlegender Bedeutung: Es geht um die Verantwortung im gemeinsamen Diskurs, im kontroversen Gespräch und im Ringen um das richtige Tun und um seine Begründungen. Im 18. Kapitel des Buches Exodus wird von Jitro erzählt, dem Schwiegervater des Moses. Jitro ist, wie Rut, ein Fremder, ein Nichtisraelit. Dennoch bekennt er sich zum Gott Israels und preist ihn für seine Taten, die er an Israel vor aller Welt getan hat (Ex 18,9ff). Jitro ist, kann man sagen, ein „JHWH-Verehrer der Völker“,<sup>4</sup> der seinem Schwiegersohn und dem Volk Israel in theologischer Nachbarschaft verbunden ist. Im Fortgang der Erzählung, und auf den kommt es mir jetzt an, streiten Mose und Jitro im besten Sinne darüber, was zu tun ist, um Gottes Willen zu erfüllen. Beide, Mose und Jitro hören auf Gottes Willen und beratschlagen, wie sie diesen umsetzen sollen. Da gibt

es durchaus auch Kritik am Anderen: „Es ist nicht gut, wie du das tust“, sagt Jitro zu Mose und unterbreitet ihm einen konstruktiven Vorschlag zur Verbesserung (Ex 18,17). Auch dies ist eine anschauliche Inszenierung dafür, was es heißen kann, Verantwortung für den Anderen zu übernehmen, nämlich in kritischer Verbundenheit miteinander Rat zu halten. Beide berufen sich auf den Gott Israels und so kann auch der Nichtisraelit Jitro zu Mose sagen: „Höre auf mich, ich will dir einen Rat geben, und Gott möge mit dir sein.“ (Ex 18,19)

Ähnlich wie Jitro mit Mose und den Israeliten in einen Diskurs darüber tritt, was gut und was nicht gut sei, um ein Leben nach Gottes Weisung zu führen (Ex 18,17ff), so stehen auch wir Christinnen und Christen unter einander und mit unseren jüdischen Gesprächspartnern und Gesprächspartnerinnen in einem Dialog über unseren jeweiligen Weg im Angesicht JHWHs.<sup>5</sup> „Verantwortung für den Anderen“ wird auch im gemeinsam geführten Diskurs übernommen, in dem wir uns auf der Grundlage unserer engen Verbundenheit durchaus auch mit kritischen Fragen und Anmerkungen gegenseitig begleiten.

## Meilensteine auf dem Weg und aktuelle Herausforderungen

Blickt man auf die Anfänge der Wochen der Brüderlichkeit und die damalige Zeit zurück, so ist seither schon viel im Sinne einer „Verantwortung für den Anderen“ erreicht. Für uns in der Rheinischen Kirche war dabei vor allem der Synodalbeschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ aus dem Jahr 1980 ein Meilenstein und ein wegweisendes Ereignis. Ausschlaggebend hierfür war damals zunächst die Erkenntnis christlicher Mitverantwortung und Schuld am Holocaust. Damit hatte sich zum ersten Mal eine Synode der Schuld unserer Kirche und einzelner ihrer Mitglieder im Verhältnis zu den Juden verbindlich gestellt. Die jüdische Theologin Chana Safrai, die uns lange Jahre als eine der engsten Gesprächspartnerinnen unserer Kirche in kritischer Solidarität begleitet hat, hat später einmal die Bedeutung des Rheinischen Synodalbeschlusses als Wendepunkt für christlich-jüdische Beziehungen in drei Aspekten zusammengefasst:

1 Juden und Judentum werden nicht länger als „Fehler vor Gott“ angesehen.  
2 Daraus folgt die Ablehnung, Juden das Christentum aufzuzwingen.

3 Statt christlicher Überheblichkeit, beginnt ein Bewusstsein der Verbundenheit von Juden und Christen das Verhältnis neu zu prägen. 6 Mit diesem Wendepunkt in unserer christlichen Tradition ist es tatsächlich zu einer realen Möglichkeit geworden, dass unsere christlichen und jüdischen Gemeinden wie Rut und Noomi, wie Jitro und Mose in „Verantwortung für den Anderen“ gemeinsam auf dem Weg sind.

In der Präambel des Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit wird dabei sehr konkret benannt, an welchen Punkten es heute gilt, auf unserem gemeinsamen Weg und im gemeinsamen Diskurs „Verantwortung für den Anderen“ zu übernehmen:

■ Es geht um „Verständigung und Zusammenarbeit zwischen Christen und Juden bei gegenseitiger Achtung aller Unterschiede“. Ein Punkt, an dem das z.B. relevant ist: Aus theologischen Gründen lehnen wir in der Evangelischen Kirche im Rheinland jegliche Mission unter Juden ab und haben das auch unlängst noch einmal bekräftigt: 7 Weil christliche Judenmission die Treue Gottes zu seinem Volk in Frage stellt und weil Judenmission damit ebenso absurd wäre, wie die Katholikenmission. 8

■ Neben der Bekämpfung und Überwindung von Judenverachtung und Judenfeindschaft bedeutet „Verantwortung für den Anderen“ heute auch, dass wir uns als christliche Kirchen immer wieder stark machen, wie es in der Präambel heißt, für die „Entfaltung freien, ungehinderten jüdischen Lebens in Deutschland“. Ähnlich wie bei Rut und Noomi geht es hier um eine sehr konkrete praktische Form der Solidarität.

■ Die „Achtung der Eigenständigkeit ethnischer Minderheiten“ erinnert uns daran, dass „Verant-

wortung für den Anderen“ nicht nur wechselseitig auf unsere christlichen und jüdischen Gemeinden zu beziehen ist, sondern dass wir in unserer pluralen Gesellschaft immer wieder auch gemeinsam für die Rechte anderer Minderheiten einzutreten haben. Das betrifft heute z.B. das Zusammenleben mit den Muslimen in unserer Gesellschaft. Dabei stellt uns die Frage, inwiefern und in welchen Kontexten Muslime konkret in die Arbeit der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit einbezogen werden können, nach wie vor auch vor kontroverse Meinungen.

■ Schließlich geht es, sagt die Präambel, auch um „Solidarität mit dem Staat Israel als jüdischer Heimstätte.“ Das Existenzrecht des Staates Israels ist unmissverständlich gegen alle Anfeindungen und Angriffe in Schutz zu nehmen – gerade auch, wenn wir politische Entscheidungen der je aktuellen israelischen Regierung in Frage stellen, kritisieren oder ablehnen. Jede Diskussion über den Nahostkonflikt, die wie die Diskussion zwischen Jitro und Mose über den angemessenen Weg auch geführt werden kann und geführt werden muss, muss auf dieser Grundlage stattfinden. 9

In Verantwortung für den Anderen? – Ja, wir stehen in Verantwortung für den Anderen. Wie Rut und Noomi sind wir dabei miteinander auf dem Weg und sind solidarisch aufeinander verwiesen. Und wie Jitro und

Mose nehmen wir unsere Verantwortung dabei auch im gemeinsamen Diskurs wahr. Das wird immer wieder auch strittige Fragen aufwerfen. An unserer gemeinsamen Verantwortung für einander und für Frieden und Gerechtigkeit in unserer Welt ändert das nichts. ■

### ANMERKUNGEN:

1 Vgl. Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit (Hg.), „Abel steh auf, damit es anders anfängt zwischen uns“. Themenheft 2002. Theologische, gesellschaftspolitische und pädagogische Beiträge zum Jahresthema aus christlich-jüdischer Perspektive.

2 Erich Zenger, Das Buch Ruth. ZBK, Zürich 2. Aufl. 1992, 127.

3 Ebd., 127.

4 Vgl. Volker Haarmann, JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen, ATANT 91, Zürich 2008, 91ff.

5 Vgl. ebd., 292.

6 Vgl. Chana Safrai, 25 Jahre Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland in jüdisch-orthodoxer Sicht, in: Katja Kriener / Johann Michael Schmidt (Hg.), „- um seines Namens willens“. Christen und Juden vor dem Einen Gott Israels -- 25 Jahre Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 2005, 58-68, 60ff.

7 „Absage an Begriff und Sache christlicher Judenmission.“ Beschluss der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 12./13.12.2008. [www.ekir.de/www/downloads/ekir2008absage\\_judenmission.pdf](http://www.ekir.de/www/downloads/ekir2008absage_judenmission.pdf)

8 Vgl. Rainer Stuhlmann, Absurd wie die Katholikenmission. Es ist theologisch falsch, Juden zum Übertritt in die Kirche zu bewegen, in: Zeitzeichen 10 (2009) 47-49.

9 Genau das ist leider in Vollmers Artikel „Vom Nationalgott Jahwe zum Herrn der Welt und aller Völker. Der Israel-Palästina-Konflikt und die Befreiung der Theologie“ im „Deutschen Pfarrernblatt 8, 2011“ nicht geschehen.



Preisträger der  
Buber-Rosenzweig-Medaille 2012:

Ratsvorsitzender der EKD  
**Präses Nikolaus  
Schneider**

Zu Leben und Werk

Nikolaus Schneider, geboren 1947. Nach dem Abitur studierte er an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal und den Universitäten in Göttingen und Münster evangelische Theologie. Von 1977 bis 1984 war er Pfarrer in Rheinhausen und setzte sich dort für die Erhaltung von Arbeitsplätzen in der Kohle- und Stahlindustrie ein. Von 1984 bis 1991 war Schneider Diakoniefarrer des Kirchenkreises Moers. Zwischen 1987 und 1997 bekleidete er zudem das Amt des Superintendenten im Kirchenkreis Moers. 1997 wurde er Vizepräses der Evangelischen Kirche im Rheinland und am 9. Januar 2003 zum Nachfolger von Manfred Kock als Präses der rheinischen Landeskirche gewählt. Seit 2010 ist er Ratsvorsitzender der EKD.

Schneider hatte als Präses maßgeblichen Anteil an der Aktualisierung und Fortschreibung der bahnbrechenden Synodalerklärung der rheinischen Kirche von 1980 zur „Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“. So sieht er mit seiner Kirche in der Gründung, aber auch im Bestand des Staates Israel ein Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk. Ebenso wegweisend bleibt seine deutliche „Absage an die Judenmission ohne Wenn und Aber“, die aus der Überzeugung erwächst, dass die Kirche nicht an die Stelle, sondern an die Seite des Gottesvolkes Israel getreten ist. Als Ratsvorsitzender der EKD hat Präses Schneider zudem immer wieder auf das Juden und Christen gemeinsame Anliegen hingewiesen, „gegen jedes Wiedererstarken von Rassismus und Antisemitismus“ einzutreten.

# Gibt es eine jüdische Theologie des Christentums?

TEXT ■ MICHA BRUMLIK

Wenn man unter einer jüdischen Theologie des Christentums einfach nur versteht, dass sich jüdische, gläubige Denker mit dem Christentum befasst haben, dann kann die Antwort nur „ja“ lauten – will man darunter aber mehr verstehen, also etwa eine positive Wertung, so sieht die Situation anders aus: dann wird man bis ins frühe Zwanzigste Jahrhundert gehen müssen, um – das dürfte bekannt sein – etwa bei Martin Buber oder Franz Rosenzweig geschichtsphilosophische Wertungen und religionsbezogene Einschätzungen zu erhalten. So empfiehlt sich ein historischer Durchgang, den man grob in fünf epochale Abschnitte teilen kann:

- 1 Die späte Antike, in der sich rabbinisches Judentum und Kirche durch wechselseitige Abgrenzung in ihrer je eigenen Gestalt konstituiert haben;
- 2 Das hohe Mittelalter, in dem sich jüdische Philosophen teils gezwungen, teils freiwillig mit dem Christentum auseinandergesetzt haben: im christlichen Herrschaftsbereich gezwungen, im islamischen Herrschaftsbereich freiwillig;
- 3 In Renaissance und Zeit der Aufklärung, sowie
- 4 im frühen Zwanzigsten Jahrhundert sowie eventuell noch
- 5 neue Einschätzungen auf der Wende vom Zwanzigsten zum Einundzwanzigsten Jahrhundert

## 1. Späte Antike

Rabbinische Stellungnahmen zur christlichen Religion sind der kontroverstheologischen Konstellation geschuldet, in der sich Kirche und Synagoge befanden – spätestens seit Anerkennung des Christentums als Staatsreligion des Römischen Reiches durch wechselseitige Abgrenzung konstituierten.<sup>1</sup> Seit Konstantin befand sich das Judentum nicht nur auf dem Rückzug, sondern auch unter erheblichem Druck – allenfalls in Persien, unter den Sassaniden, konnten sich jüdische Stimmen halbwegs frei, ohne politische Rücksichtnahmen, artikulieren.

Rabbinische Schriften äussern sich vielfältig negativ über Jesus, seine Familie und seine illegitime Herkunft<sup>2</sup>, richten sich in systematischer Hinsicht jedoch vor allem gegen trinitätstheologische Vorstellungen und verurteilen Haltungen, die einen sog. „Schituf“, also Ansichten über eine weitere göttliche Kraft im Himmel akzeptieren.<sup>3</sup>

## 2. Hohes Mittelalter

Das hohe Mittelalter, das sich philosophisch-systematisch im Rahmen vor allem der aristotelischen Philosophie bewegte, brachte mindestens drei herausragende Stellungnahmen jüdischer Denker zur christlichen Religion hervor: die des Maimonides, des Nachmanides und Jehuda Halevis, wobei Jehuda Halevis in diesem Zusammenhang zu selten beachtetem Dialog „Kusari“<sup>4</sup> eine besondere Rolle zukommt. In diesem Buch rekonstruiert Jehuda Halevi (1075 – 1141) die Argumente eines Juden, eines Christen und eines Muslim, die im Ringen um einen konversionswilligen khasarischen Khan die Überlegenheit ihres je eigenen Glaubens erweisen wollen. Auf die dem khasarischen Khan in den Mund gelegten Hinweise auf die vorbildliche Zeugnis- und Leidensbereitschaft der Christen lässt Jehuda Halevi den Rabbi, ohne Christentum und Islam direkt zu nennen, mit Hinweisen auf eine verborgene Vorsehung antworten, und mit Bildern einer Saat, die reiche Frucht trage: „Die Völker“ so Halevis Rabbi „dienen, indem sie den Weg des erwarteten Moshiaich bahnen, der der fruchttragende Baum sein wird, und sie alle werden seine Frucht sein. Dann, wenn sie ihn anerkennen, werden sie zu einem Baum werden.“

Maimonides (1138 – 1204), er wurde kurz vor dem Tode Jehuda Halevis geboren, äusserte sich in seinem politischen Werk „Hilkhot Melakhim“, dem „Buch der Könige“ zu Jesus und dem christlichen Glauben, teils entsprechend, teils schroff polemisch: Dort behauptete er, dass der Messiasprätendent Jesus der Nazarener mitsamt seinem furchtbaren

Ende vom Propheten Daniel vorhergesagt worden sei: Die Abtrünnigen werden straucheln. Auf jeden Fall seien die Gedanken Gottes von den Menschen nicht zu erfassen. Daher „Und all diese Dinge über Jesus von Nazareth und den Ismaeliten, der auf ihn folgte: es gibt nichts anderes als den Weg für den König Moshiaich zu bereiten und die Welt zu heilen, um zusammen Gott zu dienen.“ Man kann diese Stelle so deuten, als ob Maimonides damit zumindest eine Gemeinsamkeit von Juden, Christen und Muslimen im gemeinsamen messianischen Streben befürwortete.<sup>5</sup> Dort freilich, wo er sich ausdrücklich mit wirklich auftretenden Messiasprätendenten auseinandersetzen muß, vor allem in seinem 1172 geschriebenen „Brief in den Jemen“, klingen ganz andere Töne an. Indem er zwei Methoden, das Judentum zu bedrängen benennt, Polemik und Disput, erwähnt er eine Strategie, das Prophetentum zu propagieren und ein neues religiöses Gesetz zu postulieren, um zu schließen: „Der erste, der diesen Vorsatz hatte, war Jesus der Nazarener – mögen seine Gebeine zu Staub zermahlen werden – der ein Israelit war; denn obwohl sein Vater kein Israelit war, war seine Mutter doch Israelitin. ... Er wollte glauben machen, dass er von Gott geschickt worden sei, um komplizierte Stellen in der Tora zu erklären, und dass er der Messias wäre, den alle Propheten vorausgesagt hätten. Aber seine Auslegung würde zur Annullierung des Gesetzes insgesamt führen, zur Aufhebung aller seiner Gebote und zur Missachtung aller seiner Verbote. Dies ist sein Ziel und seine Absicht. Die Weisen – ihr Andenken sei in Ehren – haben seine Absicht intuitiv erkannt, bevor sein Name in unserer Gemeinschaft an Einfluß gewinnen konnte und bereiteten ihm den gebührenden Empfang. Bereits Daniel hat vor langer Zeit warnend verkündet, dass ein gottloser und abtrünniger Mann aus der Gemeinschaft Israels das Gesetz sabotieren und sich selbst als Propheten ausgeben würde. Er würde vorgeben, Wunder zu tun, und behaupten, er wäre der Messias. Aber Gott würde ihn zu Fall bringen, so, wie er ihn zu Fall brachte, denn es steht geschrieben: »Auch werden sich Abtrünnige aus deinem Volk erheben und eine Weissagung erfüllen und werden fallen.«“<sup>6</sup>



Der hier geäußerten negativen Meinung des Maimonides über Jesus entspricht eine noch schlechtere Meinung über die christliche Religion, die Maimonides mit ihrem Bilderkult und ihrer Trinitätslehre schlicht für einen Fall von Götzendienst, von Avoda Zara hält.

Nachmanides, also Mose Gironi, (1194 - 1270) musste sich 1263 erzwungenermaßen in Barcelona einem Streitgespräch mit dem zum Christentum konvertierten Pablo Christiani stellen. <sup>7</sup> In seiner Rechenschaftslegung über dieses Streitgespräch erörtert er die Frage, ob der Messias bereits erschienen ist, ob dieser Messias von den Propheten als göttlich prognostiziert wurde, und ob Juden und Christen im Besitz des wahren Glaubens seien. Schon zu Beginn hatte Nachmanides festgestellt, dass es die Christen - seit den Tagen Jesu - waren, die mehr Blut vergossen hätten als alle anderen Völker, ein schlagender Beweis dafür, dass die messianischen Zeiten auf keinen Fall angebrochen sind. <sup>8</sup> Die Sorgfalt und vor allem die Ausführlichkeit, mit der Nachmanides auf alle Behauptungen seines neuchristlichen Gegenübers eingeht, ist hier nicht zu wiederholen; ein Hinweis auf den abschließenden Disput über die Trinität aber sollte nicht fehlen: in virtuoser Weise setzt sich Nachmanides mit den modalistischen Argumenten von Bruder Pablo auseinander: wenn man Eigenschaften eines Wesens hypostasiert, also Gottes Eigenschaften, Willen, Macht und Weisheit zu besitzen, so könne man sofort auch weitere Eigenschaften wie die Göttlichkeit, bzw. Gottes Lebendigkeit in An-

schlag bringen und wäre dann nicht nur bei einer Trinität, sondern auch bei einer Quaternität und Quinternität angelangt. <sup>9</sup>

### 3. Zeit der Aufklärung

Eine wirklich bahnbrechende Neubewertung des Christentums sollte erst im Zeitalter der Aufklärung einsetzen und zwar durch Jacob Emden (1697 - 1776). Jacob Emden, der sein Leben in Altona verbrachte, war als im Glauben rationalistischer, im Leben orthodoxer Jude ein vehementer Gegner der Sabbatianer. <sup>10</sup> Im Jahr 1757 verfasste er einen Brief über den christlichen Glauben, indem er sich penibel mit den neutestamentlichen Schriften auseinandersetzte, um deren inneren Widersprüche aufzudecken und nachzuweisen, dass jedenfalls Jesus gar keine neue Tora einführen wollte. Emden lobt Jesus über alle Massen:

„Ich sage daher gewohnheitsmäßig, dass der Nazarener der Welt eine doppelte Wohltat erwies: Einerseits stärkte er majestätisch die Tora des Moses und keiner unserer Weisen sprach besser über die Unveränderbarkeit der Tora. Andererseits erwies er den Völkern viel Gutes ... Und es gibt wahre Gelehrte unter den Christen, die den Götzendienst aufgeben und die Bilder unter ihnen verbannen.“ <sup>11</sup>

Emden beendet seinen Brief mit einem Aufruf an die Angehörigen des christlichen Glaubens, sich an das zu halten, was ihnen

von ihren frühen Lehrern befohlen wurde und sie die Juden dabei unterstützen werden, der Tora gemäß zu leben. Sie werden himmlischen Lohn erhalten, wenn sie sich an die sieben noachidischen Gebote halten.

### 4. Neunzehntes und Zwanzigstes Jahrhundert

Es bedurfte des jüdischen Aufbruchs im deutschen Kaiserreich und in der Weimarer Republik, dass derlei Positionen auch theologisch systematisch fruchtbar wurden. In den Arbeiten von Hermann Cohen, <sup>12</sup> Martin Buber <sup>13</sup>, Leo Baeck <sup>14</sup>, und vor allem Franz Rosenzweig <sup>15</sup> wird der christliche Gedanke bzw. die Gestalt Jesu ernst genommen; diesem Geist entsprang eine jüdische Jesusforschung, die von Joseph Klausner <sup>16</sup> über Schalom Ben Chorin <sup>17</sup> bis zu David Flusser <sup>18</sup> und Geza Vermes <sup>19</sup> reichen sollte und schließlich durch eine jüdische Paulusforschung <sup>20</sup> ergänzt wurde. Leo Baeck immerhin war der erste, der „das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte“ <sup>21</sup> untersuchte.

Am weitesten freilich ging Franz Rosenzweig: Im „Stern der Erlösung“ legt dieser ehemals konversionswillige, denn doch im Judentum gebliebene Autor eine von Schelling inspirierte Geschichtstheologie vor, die dem Judentum einen Ort jenseits der Zeit, im Jetzt bei Gott stehenden zuschreibt, während er im Christentum jene geschichtliche Macht sieht,



die dem Glauben an den in der Bibel bekundeten Gott in Zeit und Raum Geltung verschafft - und zwar bis zu jenem, wie Rosenzweig beiläufig in einem Brief spekulieren sollte, an dem Gott alles in allem sein wird, Jesus Christus seine Sohnschaft und Israel seine Erwählung verlieren werde. <sup>22</sup>

Der konservative us.amerikanische Rabbiner Fritz Rothschild als Herausgeber <sup>23</sup> hat in dem im Jahr 2000 erschienenen Band „Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum“ diese Bemühungen dokumentiert und über die bekannten deutsch-jüdischen Denker hinaus noch auf Arbeiten von Will Herberg und - vor allem - von Abraham J. Heschel aufmerksam gemacht.

### 5. Eine neue Epoche - das 21. Jahrhundert?

In diesen Spuren publizierten jüdische Gelehrte aller Denominationen am 10. September 2000 in der New York Times eine Aufse-

hen erregende Erklärung unter dem Titel „Dabru Emet“, in der sie feststellten, dass Juden und Christen zu demselben Gott besten, für sie dasselbe Buch, die Hebräische Bibel gültig ist, dass Christen den Anspruch der Juden auf das Land Israel respektieren können, dass Juden und Christen die moralischen Grundsätze der Tora anerkennen; der Nationalsozialismus kein christliches Phänomen gewesen sei und dass - ganz im Geiste Rosenzweigs - der menschlich gesehen unversöhnliche Unterschied zwischen Juden und Christen nicht aufgehoben werde, bis Gott alle Welt versöhnt hat und daher eine gute christliche-jüdische Beziehung die jüdische Lebenspraxis nicht schwächen werde, zumal dann nicht, wenn Juden und Christen gemeinsam für Frieden und Gerechtigkeit zusammenwirken. Diese Erklärung war kein prophetischer oder willkürlicher Akt, sondern das Ergebnis langjähriger und gründlicher theologischer Bemühungen, wie sie in dem von Tikva Frymer Kensky, David Novak und anderen herausgegebenen Band „Christianity in Jewish Terms“ <sup>24</sup>, der ebenfalls im Jahr 2000 erschien, dokumentiert sind.



**Micha Brumlik** lehrt Erziehungswissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Von 2000 bis 2005 leitete er dort auch das Fritz Bauer Institut zu Geschichte und Wirkung des Holocaust.

### Ein Fazit

Die Frage, ob es eine einzige jüdische Theologie des Christentums gibt, ist nach alledem eindeutig zu verneinen, zu bejahen ist indes, dass es viele jüdische Theologien des Christentums gab und gibt und zwar nicht nur - wie man meinen könnte - als Reaktionen auf christliche Vorgaben, sondern - wie im Falle Jacob Emdens - durch eigenes Nachdenken.

Bei alledem will ich nicht verhehlen, auf den kaum hoch genug einzuschätzenden Flurschaden hinzuweisen, den Benedicts XVI motu proprio mit der Neuformulierung einer lateinischen Karfreitagsfürbitte für die Juden ausgelöst hat - mit diesem Schritt jedenfalls hat die katholische Kirche in den Augen vieler Juden alle jüdischen Bemühungen, eine neue Perspektive auf das Christentum zu gewinnen, desavouiert. Die drohende Seligsprechung Pius XII durch den Vatikan könnte - was theologische Bemühungen betrifft - am Ende, mindestens im katholisch-jüdischen Verhältnis - denn doch eher Maimonides recht geben und den Durchbruch, den etwa Jacob Emden erzielt hat, wieder verschließen. ■

### ANMERKUNGEN:

- <sup>1</sup> D. Boyarin, BorderLines. The Partition of Judeo-Christianity, Philadelphia 2004, deutsch: Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums, Berlin 2009
- <sup>2</sup> J. Maier, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung, Darmstadt 1978; J. Maier, Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike, Darmstadt 1982;
- <sup>3</sup> A. F. Segal, Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism, Boston/Leiden 2002
- <sup>4</sup> Judah Halevi, The Kuzari. An Argument for the Faith of Israel, N.Y. 1964
- <sup>5</sup> Zitiert nach: A. J. Rudin, Christians & Jews Faith to Faith: Tragic History, Promising Present, Fragile Future, Woodstock 2010, S. 128/9
- <sup>6</sup> Moses Maimonides, Der Brief in den Jemen, Texte zum Messias, Berlin 2002, S. 35/36
- <sup>7</sup> H. Maccoby, Ed. Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputation in the Middle Ages, Oxford/Portland 2006
- <sup>8</sup> A.a.O. S. 121
- <sup>9</sup> A.a.O. S. 145/146
- <sup>10</sup> Emden, Jacob, in: Encyclopedia Judaica, Vol. 6, Jerusalem o. J. S. 721 - 724;
- <sup>11</sup> Journal of Ecumenical Studies 19:1, Winter 1982; [www.auburn.edu/allenkc/falkla.html](http://www.auburn.edu/allenkc/falkla.html)
- <sup>12</sup> H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Wiesbaden 2008, S. 146
- <sup>13</sup> M. Buber, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950
- <sup>14</sup> L. Baeck, Romantische Religion, in: F. A. Rothschild (Hrsg.) Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum, Berlin/Düsseldorf 2000, S. 69 - 103
- <sup>15</sup> F. Rosenzweig, der Stern der Erlösung, Ffm. 1921; Ffm. 1993
- <sup>16</sup> J. Klausner, Von Jesus zu Paulus, Königstein 1981
- <sup>17</sup> S. Benchorin, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967
- <sup>18</sup> D. Flusser, Jesus, Reinbek bei Hamburg 1999
- <sup>19</sup> Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1993
- <sup>20</sup> S. Benchorin, Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht, München 1970; A. F. Segal, Paul the Convert. The Apostolate and the Apostasy of Saul the Pharisee, Yale 1992; D. Boyarin, A radical Jew. Paul and the Politics of Identity, Berkeley 1994
- <sup>21</sup> L. Baeck, Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte, in: ders. Werke, Bd. 4, Gütersloh 2000, S. 403 - 473
- <sup>22</sup> F. Rosenzweig, Die Schrift, Aufsätze, Übertragungen und Briefe, Königstein 1976, S. 217
- <sup>23</sup> Vrgl. FN 14
- <sup>24</sup> T. Frymer-Kensky et al., Christianity in Jewish Terms, Boulder 2000

# IN VERANTWORTUNG FÜR DEN

60 JAHRE WOCHEN DER BRÜDERLICHKEIT TEXT ■ HANS MAASS

## **Verantwortung - ein biblischer Begriff?**

Der biblische Befund ist recht eindeutig: Wo die Lutherbibel von „verantworten“ oder „Verantwortung“ spricht, geht es um Verteidigung und Rechtfertigung. Der im modernen Hebräisch gebräuchliche Begriff für das, was wir unter „Verantwortung für andere“ verstehen, *acharajut*, ist nicht biblisch belegt, nachbiblisch steht der Begriff für Haftbarkeit, sogar für Schulden. Dies könnte weiterführen. Es geht um das, wofür man einsteht, geradestehen muss, und seien es Schulden, auch Schulden, die ein anderer auf sich genommen hat. Anschaulich wird dies an der europäischen Schuldenkrise.

Zugleich wird daran deutlich: Begriffe führen nicht weiter; es geht um richtiges Verhalten, darum, dass man für etwas einsteht. Dafür bietet uns allerdings die Bibel einige erzählerische Beispiele. Gleich zu Beginn des ersten Buches begegnet uns eine Erzählung, in der Menschen, die paradigmatisch für die Menschheit stehen, Verantwortung für ihre Tat, die Übertretung eines Verbots, zu leugnen versuchen. „Die Frau, die du mir zugesellt hast,...“ ... „Die Schlange betrog mich, ...“ lauten ihre Ausreden. Die Schlange darf sich nicht verteidigen; sie muss ihre Bestrafung „stehenden Fußes“ hinnehmen und fortan „auf dem Bauch kriechen“. Aber auch die Menschen können sich der Verantwortung nicht entziehen. Sie dürfen nicht mehr in paradiesischen Verhältnissen leben, sondern müssen sich abmühen, bei der Liebe sowohl wie bei der Arbeit.

„Cosi fan tutte“ - „So machen es alle“, will uns die Erzählung sagen und nicht von einem schuldlos vererbten Schicksal sprechen.

Verantwortung für ihr Tun, damit zugleich aber für den Anderen haben auch ihre Söhne zu übernehmen. Als Kain zornig wurde, weil sein Bruder offensichtlich bei Gott mehr Ansehen genoss, wird er davor gewarnt, sich seiner augenblicklichen Stimmung hinzugeben. Die Gefahr schuldig zu werden, lauert vor seiner Tür wie ein zum Sprung bereiter Löwe und giert nach ihm. Er aber soll darüber herrschen - ein Ruf zur Verantwortung! Er achtet jedoch nicht darauf, erschlägt seinen Bruder und leugnet, als er dafür zur Rechenschaft gezogen wird, jegliche Verantwortung mit dem heute „geflügelten“ Wort: „Soll ich meines Bruders Hüter sein?“ Totalverweigerung könnte man das nennen. Aber

steckt in dieser empörten Zurückweisung nicht auch ein Körnchen Wahrheit? So sehr er für sein eigenes Tun gegenüber seinem Bruder verantwortlich ist, darf er nicht zum „Hüter“ seines Bruders werden, der diesem Schritt für Schritt vorschreibt.

## **Verantwortlichkeit - eine biblische Erwartung**

Verantwortung für andere darf nicht zur Bevormundung werden. Die Trennlinie ist sehr schmal und gar zu leicht schlägt das eine in das andere um. Aber Bevormundung seines Bruders Abel wurde von Kain auch nicht erwartet. Er sollte ihn keineswegs vor allen denkbaren Gefahren bewahren, sondern in erster Linie vor seinen, Kains unkontrollierten Gefühlsausbrüchen. Zunächst schien es auch so, als hätte Kain dies begriffen. Nach der Warnung vor seiner Unbeherrschtheit heißt es: „Da sprach Kain zu seinem Bruder Abel“. Reden ist schon einmal gut! „Solange sie reden, schießen sie nicht“, sagt eine Erfahrungsweisheit aus der internationalen Politik. Meistens stimmt sie, leider gibt es auch Gegenbeispiele.

Was Kain mit seinem Bruder redete, steht nicht in der Bibel, jedenfalls nicht in der hebräischen! Aber schon die Septuaginta, die griechische Übersetzung, ergänzt, „lass uns aufs freie Feld gehen!“, und so kennen es Christen aus ihren Bibeln. Auch der Midrasch macht sich Gedanken über den Inhalt dieses Gesprächs und nimmt u.a. an, sie hätten darüber geredet, auf wessen Grund und Boden der Tempel einmal stehen solle. Man nimmt also einen Streit als Grund für den Totschlag an. Die offenere Formulierung der Septuaginta, „lass uns aufs Feld gehen“ wirkt listiger; sie lässt Abel nicht vermuten, was Kain mit ihm vorhatte. Wie dem auch sei: die hebräische Bibel begnügt sich mit der Feststellung, dass Kain zu Abel spricht, und lässt damit zunächst offen, wie die Sache ausgeht: Vielleicht treffen sie ein irgendwie geartetes Arrangement, so dass die Aufforderung, „du aber herrsche über sie“, d.h. über die grobe Verfehlung eines unkontrollierten Zornausbruchs, befolgt wäre. Aber es kam anders, wie wir wissen. Aufpasser seines Bruders will Kain nicht sein; mit Recht! Aber das hebräische Wort bedeutet auch „Bewahrer“; und dies ist er eben auch nicht, indem er dies von sich weist. Die Bibel sieht mitmenschliche Verantwortung darin, einander zwar nicht zu bevormunden, aber vor Unheil zu bewahren.

## **Prophetische Verantwortung**

Vor allem einer Personengruppe im alten Israel kam diese Aufgabe innerhalb der Gesellschaft zu: den Propheten. Nicht die Vorhersage der Zukunft war ihre Aufgabe, sondern die Warnung, was geschehen wird, wenn das Volk oder seine Führung Gottes Gebote missachtet.

Natan, Davids prophetischer Gesprächspartner, ging bei seiner Kritik wegen Davids Ehebruch und mörderischem Vertuschungsversuch mit beachtlichem pädagogischen Geschick ans Werk, indem er David die Geschichte eines brutalen Reichen erzählte, der sich ohne Rücksicht auf die Gefühle eines Armen an dessen Besitz vergreift, einem Schaf, das wie ein Familienmitglied gehegt wurde. David ist mit Recht empört, dass so etwas in seinem Reich geschieht, merkt aber nicht, dass er damit das Urteil über sich selbst gefällt hat. Natan hat ihn gewissermaßen auf dem falschen Fuß erwischt. Bei anderen merken wir nämlich alle viel eher, was richtig und falsch ist, als bei uns selbst. So also kann Verantwortung für den Anderen aussehen: ihn auf kluge, nicht verletzende Weise zur Selbsterkenntnis zu führen.

Ezechiel (Hesekiel) erhält einen wesentlich härter klingenden Auftrag. Er soll den Frevler warnen. Hört dieser, ist es gut, wenn nicht, muss dieser die Konsequenzen tragen. Warnt er aber den Frevler nicht, dann muss er selbst die Folgen tragen. Von diesem prophetischen Auftrag in Ez 3 stammt der Begriff „Wächteramt“, der mittlerweile in unseren Sprachgebrauch übergegangen ist, ohne dass die meisten, die ihn gebrauchten, wohl wissen, woher der Ausdruck stammt. Man könnte auch vom „Späheramt“ sprechen; denn das Wort bedeutet eigentlich - gemäß der Aufgabe der „Wächter“ auf den Stadtmauern - „spähen“. Gefahren erspähen, aufspüren und entsprechend warnen, das bedeutet bei diesem Propheten „Verantwortung“. Zugleich wird deutlich: wo sich der Prophet dieser Verantwortung entzieht, statt ihr gerecht zu werden, wird er selbst zur Verantwortung gezogen. Damit mag es mit den biblischen Beispielen genügen.

## **Verantwortung - eine bleibende Aufgabe**

Haben auch Christen und Juden einander gegenüber diese Aufgabe, diese Verantwortung? Müssen wir anlässlich 60 Jahre „Woche der Brüderlichkeit“ daran erinnert werden, dass wir „in Verantwortung für den Anderen“ leben sollen? Nicht um besserwisserische Bevormundung geht es. Auch hier gilt der Grundsatz, jeder ist für sich selbst verantwortlich, keiner darf dem an-



# Anderen

deren Vorschriften machen. Aber könnte uns das Paradigma des ersten biblischen Brüderpaares nicht eine Richtung weisen, wie „Verantwortung für den Anderen“ im guten Sinne aussehen könnte? Vielleicht würde dann auch der so oft problematisierte Begriff „Brüderlichkeit“, der vielen antiquiert erscheint, wieder mit konkretem Inhalt gefüllt.

Kains Verantwortung für seinen Bruder Abel sollte nicht darin bestehen, dass er diesen vor Fehlern bewahrte, sondern vor seinen eigenen Aggressionen und Neidgefühlen. Müsste „Brüderlichkeit“ zwischen Christen und Juden daher ihren Ausdruck darin finden, dass wir uns prüfen, wo wir einander Unrecht tun, schaden, uns womöglich sogar bedrohen?

Die Geschichte der Kirchen ist voll von Beispielen verbaler und physischer Art. Was haben Christen den Juden angetan, als sie ihnen die Schuld an Jesu Tod aufbürdeten, sei es, dass alle Juden aller Zeiten dafür verantwortlich gemacht wurden, sei es in der abgemilderten Form, dass man behauptet, „nur eine Gruppe innerhalb der Elite der Tempelpriester habe auf seinen Tod hingewirkt“.

Warum fällt es so schwer, die Kreuzigung Jesu als einen Willkürakt des damaligen römischen Präfekten Pilatus zu bezeichnen, wo es doch sogar im Bekenntnis heißt, „gelitten unter Pontius Pilatus“?

Und was haben Christen den Juden angetan, indem bis vor wenigen Jahrzehnten die Überzeugung galt, diese seien von Gott verworfen und die Erwählung sei auf die Christenheit übergegangen! Von den Judenmorden und Verfolgungen während des Mittelalters bis hin zu den widerstandslos hingegenommenen Vernichtungsaktionen der Nazis und Boykottaufrufen gegen israelische Waren in jüngster Zeit.

Christen haben nicht das Recht, Glauben und Leben der Juden zu kritisieren; aber haben Juden in den vergangenen Jahrhunderten Möglichkeiten des Gesprächs genügend gesucht und genutzt oder sich einfach in die Rolle der Ungewollten zurückgezogen? Beinahe wäre das Gespräch zwischen Christen und Juden durch den Naziterror für immer unmöglich geworden.

Wie dankbar müssen wir daher jenen Juden wie Schalom Ben Chorin, Pinchas Lapide und anderen sein, die in Anknüpfung an das jäh

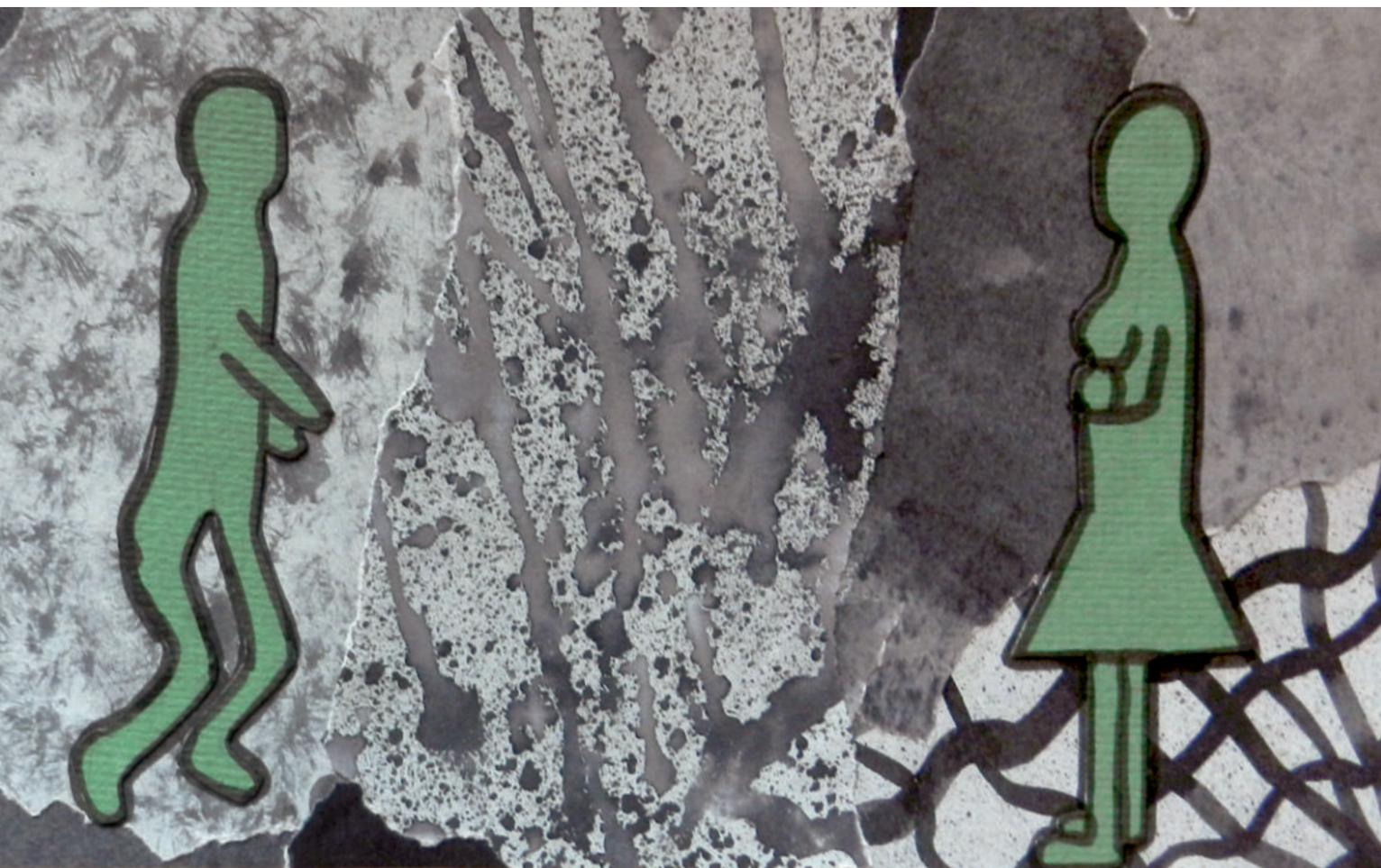
zum Stillstand gekommene Gespräch, das Martin Buber noch am Anfang der Nazizeit zu führen bemüht war, neu begonnen haben. Kommt in diesem Gespräch bei Kirchen- und Katholikentagen, bei Vorträgen und in Arbeitskreisen nicht zum Ausdruck, wie jüdische Menschen „Verantwortung für den Anderen“ wahrgenommen haben, indem sie Christen zur Selbstbesinnung und Überwindung jahrtausendelanger Vorurteile halfen?

Sechzig Jahre „Woche der Brüderlichkeit“ bieten einen willkommenen Anlass, sich der Dimension dieser Bewegung bewusst zu werden, um an dieser Aufgabe unermüdlich weiterzuarbeiten. ■



**Hans Maaß,**

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





# Der TAG DES JUDENTUMS in der Schweiz

TEXT ■ VERENA LENZEN

Im Jahr 2011 hat die römisch-katholische Kirche der Schweiz einen **Tag des Judentums (Dies Iudaicus)** eingeführt, um auf diese Weise die tiefe Verbundenheit von Judentum und Christentum zum Ausdruck zu bringen. Ein solcher Jahrestag wird schon seit einigen Jahren in vielen benachbarten Ländern von der katholischen Kirche begangen, so in Italien, Österreich, Polen und den Niederlanden. Die **Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum** hat diese Einrichtung empfohlen, der die **Schweizer Bischofskonferenz** mit ihrem Entschluss gefolgt ist. Die Initiative entstand in der **Jüdisch/römisch-katholischen Gesprächskommission (JRGK)**, dem Dialogforum von katholischen und jüdischen Engagés in der Schweiz, das vor 25 Jahren gegründet wurde. Das Präsidium der JRGK wird vom Präsidenten des **Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes (SIG)** und von einem Mitglied der **Schweizer Bischofskonferenz (SBK)** gebildet. Co-Präsidium und Geschäftsleitung werden von der Leiterin des **Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung der Universität Luzern (IJCF)** getragen und sind eng mit den Anliegen dieses Instituts verbunden. Zu den wichtigsten Publikationen der JRGK zählen folgende Schriften: **Das Bild des Anderen, 2005; Erklärung gegen Terror und Gewalt, 2002; Erklärung der Schweizer Bischofskonferenz zum Verhalten der katholischen Kirche in der Schweiz zum jüdischen Volk während des Zweiten Weltkriegs und heute, 2000; Antisemitismus: Sünde gegen Gott und die Menschlichkeit, 1992.**<sup>1</sup>

## Geschichte

Bereits vor über einem Jahrzehnt verfolgte die **Jüdisch/römisch-katholische Gesprächskommission** das Ziel, ein festes Datum im liturgischen Kalender der katholischen Kirche in der Schweiz zu bestimmen, um so der Verbundenheit zwischen Judentum und Christentum öffentlich Ausdruck zu verleihen. Damals regten sich Widerstände von Kritikern, die einen weiteren Themensonntag fürchteten oder das Anliegen bereits im Rahmen der Ökumene erfüllt sahen. In den vergangenen Jahren wurde das Projekt in der JRGK erneut aufgenommen und beharrlich

weiter verfolgt. Leider konnte Ernst Ludwig Ehrlich die Einführung des **Dies Iudaicus** in der Schweiz nicht mehr erleben. Er gehörte zu den Gründungsmitgliedern dieser Gesprächskommission und vertrat bis zu seinem Tode 2007 das Co-Präsidium jüdischerseits mit einem Engagement und einer Überzeugung, die auch kritische Phasen des jüdisch-katholischen Dialogs konstruktiv zu bestreiten wusste. Immer wieder hat er dankbar auf die Fülle und Vielfalt kirchlicher Dokumente zum Verhältnis von Christentum und Judentum verwiesen, doch kritisch ange mahnt, dass diese letztlich die Basis und die Öffentlichkeit erreichen müssen. In einem posthum erschienenen Sammelband **Was uns trennt, ist die Geschichte** würdigen die Herausgeber seinen internationalen Einsatz für die jüdisch-christliche Verständigung, ohne seine Tätigkeit in der Schweiz aus dem Blick zu verlieren: „Ernst Ludwig Ehrlich war auch der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz eng verbunden, deren Generalsekretär er von 1958 bis 1996 war. Aber er lebte den Dialog am meisten im jüdisch-katholischen Verhältnis. Das hat wohl biographische Gründe. Er hat von Katholiken die entscheidende Hilfe erhalten, die ihm die Flucht aus Berlin in die Schweiz ermöglichte, und seine Enttäuschung darüber, «dass die katholische Kirche als Institution nicht größeren Widerstand geleistet und vor allen Dingen kein stärkeres Engagement für die Juden (in der NS-Zeit) gezeigt hat», saß zeit seines Lebens sehr tief in ihm. Er erwartete nämlich von der katholischen Kirche ‚anderes und mehr.‘“<sup>2</sup>

Die Einführung des **Tags des Judentums** in der Schweiz wurde vor allem von dem damaligen Bischof des Bistums Basel und Vorsitzenden der SBK, Kurt Koch, unterstützt, welcher der JRGK bis 2006 vorstand, und wurde in diesem Sinne weiter getragen von Bischof Vitus Huonder und Bischof Felix Gmür in seiner damaligen Funktion als Generalsekretär der SBK.

Im Sinne eines echten Dialogs begegnet der **Dies Iudaicus** einem Wunsch auf jüdischer Seite. Er wurde vom **Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund** ausdrücklich begrüsst. Dr. Herbert Winter, Präsident des SIG, beton-

te dessen Möglichkeiten im gemeinsamen Kampf gegen den Antisemitismus. Die Oberrabbiner Israels haben in einem Gespräch mit Papst Johannes Paul II. bereits 2004 die Bedeutung unterstrichen, die sie einem solchen Tag zumessen würden.

## Theologische Begründung

Der **Tag des Judentums** wird in der römisch-katholischen Kirche der Schweiz nun jährlich am 2. Fastensonntag begangen. Das Konzilsdokument **Nostra Aetate** und die seither erfolgte Erneuerung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum bilden den inhaltlichen Hintergrund, dem sich die Kommission verpflichtet weiss. Aus dieser Sicht wird das Anliegen des **Tags des Judentums** in den katholischen Gemeinden der Schweiz vermittelt: Am **Dies Iudaicus** wollen wir ins Bewusstsein rufen, was das Judentum in Vergangenheit und Gegenwart für uns und für den christlichen Glauben bedeutet. Wir sind darin verwurzelt (vgl. Römer 9-11). Die Juden sind unsere älteren Geschwister im Glauben. Gott hat das Volk Israel in Liebe erwählt und mit ihm seinen Bund geschlossen, und dieser bleibt für immer bestehen. So stehen die Juden in einem besonderen Verhältnis zu uns Christen und Christinnen. Wir teilen mit ihnen den Glauben an Gott, der sich zuerst dem Volk Israel offenbart hat. Jesus und seine Mutter Maria, die Apostel und die ersten gläubigen Christen waren Juden. Früh kamen dann auch Heiden, das heisst also Nicht-Juden, zum Glauben an Christus und bildeten zusammen mit jenen Juden, die an Jesus als Sohn Gottes glaubten, die eine gemeinsame Kirche aus Juden und Heiden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies in der Epoche machenden Erklärung **Nostra Aetate** (1965) festgehalten. Es war eine geistliche Revolution, als das Konzil 1965 die israelitisch-jüdischen Wurzeln unseres christlichen Glaubens in Erinnerung rief und zeigte, wie verehrungswürdig sie für uns sind. Seitdem haben zahlreiche Dokumente von katholischer, evangelischer und jüdischer Seite die geistliche Verbundenheit der Kinder Abrahams betont und das geschwisterliche Gespräch gefordert.<sup>3</sup> Die Kirche will die gegenseitige Kenntnis und Achtung der Religionen fördern. Es hat in der Geschichte zuviel Ablehnung, Verachtung und Hass gegenüber den Juden gegeben. Das widerspricht dem christlichen Glauben und muss im Kampf gegen alle Manifestationen von Antijudaismus und Antisemitismus endgültig überwunden werden.

## Liturgische Begründung

Für den **Dies Iudaicus** in der Schweiz wurde der 2. Fastensonntag gewählt. Die Weggemeinschaft zwischen Juden und Christen ist ein Anliegen des Glaubens und des Gebetes. Daher hat es seinen Platz in der Liturgie und im Gottesdienst der Kirche. Gerade die Fastenzeit eignet sich für eine solche Besinnung, denn es werden viele Abschnitte aus dem Alten Testament, der jüdischen Bibel, vorgelesen und erklärt. Die Liturgie stellt in dieser Zeit des Kirchenjahres den Zusammenhang zwischen Judentum und Kirche her.

Da die positive Beziehung der Christen und Christinnen zum Judentum konstitutiv zum Glauben gehört, wurde bei einer bewussten Gestaltung der Liturgie angesetzt. Die vertiefte Feier des Glaubens in der Eucharistie und den Wortgottesdiensten soll auch in Zukunft der Kern des **Dies Iudaeus** bilden. Dazu werden nicht nur jedes Jahr Materialien in deutscher, französischer und italienischer Sprache für die Verantwortlichen bereitgestellt, sondern auch Veranstaltungen im Vorfeld durchgeführt, die der Vorbereitung dienen. Zugleich besteht das Bestreben, den **Tag des Judentums** in eine zweifache Richtung weiter zu etablieren und zu entwickeln: Einerseits werden die Pfarreien aufgefordert, neben der Liturgie an diesem Tag auch andere Gefässe zu nutzen, um das Verhältnis zum Judentum zu thematisieren. Vorträge, Konzerte, Gesprächsrunden helfen, den Glauben zu vertiefen. Es ist wünschenswert, dass sich hier auch ökumenische Initiativen ergeben. Andererseits – und dies ist noch wichtiger – soll sich der **Tag des Judentums** auch zu einem Tag des gelebten Dialogs mit dem Judentum entfalten. Dialogveranstaltungen zwischen Gemeinden, Begegnungen mit Vertretern und Vertreterinnen des Judentums, gemeinsame kulturelle oder soziale Initiativen sollen organisiert werden. Die unterschiedlichen Initiativen von Einzelnen, von Gemeinden oder anderen Institutionen, die sich der Beziehung von Kirche und Judentum verpflichtet wissen, sind willkommen. Es ist zu hoffen, dass die regelmässige, jährliche Begehung eines **Tags des Judentums** den Dialog zwischen christlichen und jüdischen Frauen und Männern sowie das gegenseitige Kennenlernen der beiden Religionen fördern wird. Jede Form von Judenmission wird abgelehnt. Ein echtes Gespräch setzt die Anerkennung und Wertschätzung der anderen Religion sowie die Treue zum eigenen Glauben voraus. Es geht auch nicht um eine politische Stellungnahme zum Nahostkonflikt, sondern um die grundlegende Verbundenheit der Kirche mit dem Volk Israel.

### Ziele

Die theologische und liturgische Begründung und Zielsetzung des **Tags des Judentums** in der Schweiz klingt nicht neu für alle, die mit dem jüdisch-christlichen Dialog vertraut sind, wie er sich in Deutschland und darüber hinaus in Europa und in den USA etabliert und institutionalisiert hat. Seit meiner Gymnasialzeit bin ich in der Dialogbewegung engagiert. Ich erinnere mich an jene kritischen Worte, die Heinrich Böll als Mitglied und Mitbegründer der **Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit** in Köln in seiner Ansprache zur Eröffnung der **Woche der Brüderlichkeit** am 8. März 1970 im Kölner Gürzenich sprach. Böll warnte vor vierzig Jahren vor Rhetorik, Routine und Ritual jüdisch-christlicher Versöhnungsfeiern und wandte sich gegen eine protokollarische Übung, die Brüderlichkeit einmal im Jahr vorzuzeigen, „wie ein Votivbild während der Pilgerwoche“<sup>4</sup>. Mahnworte sind immer wichtige

Wegweiser, doch ist es in Deutschland meines Erachtens dem **Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit** gelungen, durch die alljährliche **Woche der Brüderlichkeit** seit sechzig Jahren ein öffentliches Bewusstsein und eine mediale Wahrnehmung für die Anliegen der jüdisch-christlichen Dialogbewegung zu schaffen.

Die Schweiz bildet einen anderen historischen und gesellschaftlichen Kontext, der nicht über eine vergleichbare Kontinuität, gesellschaftliche Breitenwirkung und medienpolitische Aufmerksamkeit des interreligiösen Engagements verfügt. Dennoch besitzt sie über viele langjährig bewährte und angesehene Einrichtungen, die dem Anliegen der jüdisch-christlichen Begegnung dienen, dazu zählen u. a. die **Christlich-Jüdische Arbeitsgemeinschaft (CJA)**, die **Evangelisch-Jüdische Gesprächskommission**, die **Jüdisch/römisch-katholische Gesprächskommission (JRGK)**, das **Zürcher Lehrhaus von der Stiftung für Kirche und Judentum**, das **Lassalle-Haus Bad Schönbrunn**. Das **Institut für Jüdisch-Christliche Forschung (IJCF)** der Universität Luzern, das 1981 von Clemens Thoma gegründet und seit 2001 von Verena Lenzen geleitet wird, fühlt sich dem Anliegen der jüdisch-christlichen Verständigung im Geiste der Konzilerklärung **Nostra Aetate** zutiefst verpflichtet. Am IJCF gehören die Judaistik seit 1971 und die jüdisch-christliche Dialogforschung seit 1981 zum Fächerkanon und zu einem Pflichtfach des Theologie-Studiums und bezeichnen nicht einfach ein weiteres Fach, sondern eine neue Form des Theologietreibens. Gleichzeitig ist die Judaistik hier auch an der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät vertreten, so dass sich in Luzern christliche, jüdische und säkulare Studierende treffen, um die Religion und Kultur des Judentums und die Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen kennen zu lernen. Seit der Gründung des IJCF (1981)<sup>5</sup> war es ein Anliegen, dass dieses Fachverständnis über den akademischen Raum ausstrahlen soll und in gesellschaftlichen Institutionen wie der JRGK Ausdruck findet.

Eine historisch internationale Wirkung ging von der Schweiz durch die **Seelisberger Konferenz** aus. In einer Zeit, in der sich der Vatikan noch skeptisch gegenüber einem interreligiösen Glaubensdialog verhielt, kamen im



**Prof. Dr. Verena Lenzen:** *Katholische Co-Präsidentin und Geschäftsleiterin der Jüdisch/Römisch-katholischen Gesprächskommission und Leiterin des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung der Universität Luzern.*

Sommer 1947 auf dem Seelisberg am Vierwaldstättersee 65 Teilnehmer und Teilnehmerinnen aus 19 Ländern zu einer jüdisch-christlichen **Dringlichkeitskonferenz gegen den Antisemitismus** zusammen, die zur Gründung des **Internationalen Rates für Juden und Christen (ICCJ)** führte.<sup>6</sup> Ihr Ziel war die Untersuchung der Ursachen und Folgen des Antisemitismus und eine Überprüfung der christlichen Lehre über das Judentum hinsichtlich judenfeindlicher Traditionen. Es wurde ein Programm von **Zehn Punkten** zur Vermeidung von antijüdischen Vorurteilen erarbeitet. Dieses folgte weitgehend den Vorschlägen des französischen Historikers Jules Isaac, der neben anderen jüdischen und christlichen Engagés das Ziel verfolgte, eine neue Verhältnisbestimmung der katholischen Kirche zum Judentum auf dem Konzil einzuleiten.

Der **Tag des Judentums** kann auch diese wertvollen Traditionen eines jüdisch-christlichen Dialogs im eigenen Lande bewusster und öffentlicher machen.

Das zentrale Ziel ist jedoch, in den katholischen Gemeinden der Schweiz mehr Wissen über das Judentum in seinem Eigenwert zu vermitteln und das Bewusstsein der Verbundenheit von Judentum und Christentum zu stärken, damit auch hier das „Aufeinander hören – Miteinander leben“ gefördert wird. Es geht hier nicht um ein Thema für einen Sonntag, sondern um ein vertieftes Bewusstsein einer jüdisch-christlichen Geschwisterlichkeit, welches das Denken und den Glauben auf Dauer zu einem Leben in Frieden und Respekt vor dem Anderen inspiriert. ■

Aus dem Englischen übersetzt von Christoph Münz

### ANMERKUNGEN:

- <sup>1</sup> Download unter: [www.unilu.ch/deu/jrgk\\_36701.html](http://www.unilu.ch/deu/jrgk_36701.html)
- <sup>2</sup> Hanspeter Heinz; Hans Hermann Henrix (Hg.): „Was uns trennt, ist die Geschichte“. Ernst Ludwig Ehrlich – Vermittler zwischen Juden und Christen. München 2008, Einführung, 7-18; 13.
- <sup>3</sup> Vgl. Rolf Rendtorff; Hans Hermann Henrix (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985, Paderborn München 1988; Hans Hermann Henrix; Wolfgang Kraus (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1985-2000, Paderborn 2000.
- <sup>4</sup> Heinrich Böll: Schwierigkeiten mit der Brüderlichkeit. Ansprache zur Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit am 8.3.1970 im Kölner Gürzenich. In: Ders.: Neue politische und literarische Schriften. Köln 1973, 151-158; 152.
- <sup>5</sup> LINK: [www.unilu.ch/ijcf](http://www.unilu.ch/ijcf)
- <sup>6</sup> Vgl. 60 Jahre Seelisberger Thesen. (Hg.): Schweizer Bischofskonferenz; Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund; Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund. Bern, Fribourg, Zürich 2007, 4f; 54-56.

# DER Erlösung

## Dritter Teil: Drittes Buch

Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk. Er kann keinen entbehren. Zwischen beiden hat er in aller Zeit Feindschaft gesetzt und doch hat er sie aufs engste wechselseitig aneinander gebunden. Uns gab er ewiges Leben, indem er uns das Feuer des Sterns seiner Wahrheit in unserem Herzen entzündete. Jene stellte er auf den ewigen Weg, indem er sie den Strahlen jenes Sterns seiner Wahrheit nacheilen machte in alle Zeit bis hin zum ewigen Ende. Wir schauen so in unserem Herzen das treue Gleichnis der Wahrheit, doch wenden wir uns dafür vom zeitlichen Leben ab und das Leben der Zeit sich von uns. Jene hingegen laufen dem Strom der Zeit nach, aber sie haben die Wahrheit nur im Rücken; sie werden wohl von ihr geleitet, denn sie folgen ihren Strahlen, aber sie sehen sie nicht mit Augen. Die Wahrheit, die ganze Wahrheit, gehört so weder ihnen noch uns. Denn auch wir tragen sie zwar in uns, aber wir müssen deswegen auch den Blick erst in unser eignes Innere versenken, wenn wir sie sehen wollen, und da sehen wir wohl den Stern, aber nicht – die Strahlen. Und zur ganzen Wahrheit würde gehören, daß man nicht bloß ihr Licht sähe, sondern auch, was von ihr erleuchtet wird. Jene aber sind ohnehin schon in alle Zeit bestimmt, Erleuchtetes zu sehen, nicht das Licht.

Und so haben wir beide an der ganzen Wahrheit nur teil. Wir wissen aber, daß es das Wesen der Wahrheit ist, zuteil zu sein, und daß eine Wahrheit, die niemandes Teil ist, keine Wahrheit wäre; auch die „ganze“ Wahrheit ist Wahrheit nur, weil sie Gottes Teil ist. So tut es weder der Wahrheit Abbruch noch auch uns, dass sie uns nur zuteil wird. Unmittelbare Schau der ganzen Wahrheit wird nur dem, der sie in Gott schaut. Das aber ist ein Schauen jenseits des Lebens. Lebendiges Schauen der Wahrheit, ein Schauen, das zugleich Leben ist, wächst auch uns nur aus der

## Der Stern oder die Ewige Wahrheit

Versenkung in unser eignes jüdisches Herz und auch da nur im Gleichnis und Abbild. Und jenen ist um des lebendigen Wirkens der Wahrheit willen das lebendige Schauen überhaupt versagt. So sind wir beide, jene wie wir und wir wie jene, Geschöpfe grade um desentwillen, daß wir nicht die ganze Wahrheit schauen. Grade dadurch bleiben wir in den Grenzen der Sterblichkeit. Grade dadurch – bleiben wir. Und wir wollen ja bleiben. Wir wollen ja leben. Gott tut uns, was wir wollen, solange wir es wollen. Solange wir am Leben hängen, gibt er uns das Leben. Er gibt uns von der Wahrheit nur, soviel wir als lebendige Ge-

schöpfe tragen können, nämlich unseren Anteil. Gäbe er uns mehr, gäbe er uns seinen Anteil, die ganze Wahrheit, so hübe er uns aus den Grenzen der Menschheit heraus. Aber eben solange er das nicht tut, solange tragen wir auch kein Verlangen danach. Wir hängen an unserer Geschöpflichkeit. Wir lassen sie nicht gerne. Und unsere Geschöpflichkeit ist bedingt dadurch, daß wir nur Teil haben, nur Teil sind. Den letzten Triumph über den Tod hatte das Leben gefeiert in dem Wahrlich, mit dem es die eigne empfangene zuteilgewordene Wahrheit als seinen Anteil an der ewigen bewährt. In diesem Wahrlich klammert sich das Geschöpf an seinen Anteil, der ihm zuteil ward. In diesem Wahrlich ist es Geschöpf. Dies Wahrlich geht als ein stummes Geheimnis durch die ganze Kette der Wesen; im Menschen gewinnt es Sprache. Und im Stern glüht es auf zu sichtbarem, selbstleuchtendem Dasein. Aber immer bleibt es in den Grenzen der Geschöpflichkeit. Noch die Wahrheit selber spricht Wahrlich, wenn sie vor Gott tritt. Aber Gott selbst spricht nicht mehr Wahrlich. Er ist jenseits von allem, was Teil werden mag, er ist noch über dem Ganzen, das bei ihm ja auch nur Teil ist; noch über dem Ganzen ist er der Eine. ■

Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp Bibliothek Bd. 973, Abschnitt 449

**Dagmar Reim** (Intendantin des RBB) **1 Wenn ich „Woche der Brüderlichkeit“ höre, dann ist mir besonders in Erinnerung ...** die Verleihung der „Buber-Rosenzweig-Medaille“ an den Schriftsteller Dr. Navid Kermani im vergangenen Jahr. Er ist der erste Muslim, der diese Auszeichnung erhalten hat. Ein Schritt weiter hin zum christlich-jüdisch-islamischen Dialog. Gerade in Zeiten der aufgeheizten kulturell-religiösen Grabenkämpfe habe ich mich gefreut über dieses wichtige Zeichen des gegenseitigen Interesses und Respekts. Denn – ganz im Sinne der Lessingschen Ringparabel – gehören doch zur Brüderlichkeit die drei Söhne des einen Vaters. **2 Die „Woche der Brüderlichkeit“ ist für mich heute vor allem ...** ein Lebensgefühl des Miteinanders, das vor 60 Jahren wieder seinen Anfang nahm: Mit der unbeschreiblich großmütigen Bereitschaft deutscher Juden, nur wenige Jahre nach dem Holocaust auf ihre Mitbürger zuzugehen. Daran erinnert die „Woche der Brüderlichkeit“ in ihren Diskussionsrunden, Ausstellungen, Konzerten, Gottesdiensten. Und auch an den übrigen 358 Tagen des Jahres wird dank solcher Initiativen das Zusammenleben in unserem Land wieder selbstverständlich. So auch in der Sonnenallee in Berlin-Neukölln, wo junge Israelis mit ihren deutschen Freunden im libanesischen Imbiss das beste Hummus der Stadt genießen. **3 Wenn ich an die „Woche der Brüderlichkeit“ im Jahre 2020 denke, könnte ich mir vorstellen ...** für die Zukunft möchte ich mich einem Wunsch Nathans des Weisen anschließen: „Möcht auch doch die ganze Welt uns hören“, und sich ein Vorbild nehmen an dem Geist der Brüderlichkeit – der respektvollen Begegnung und dem offenen Gespräch zwischen Andersgläubigen und Andersdenkenden.

# Der jüdisch-christliche Dialog in der Sicht **Franz Rosenzweigs**

TEXT ■ INKEN RÜHLE

## Die Ausgangslage zu Beginn des 20. Jahrhunderts

„An Edom! / Ein Jahrtausend schon und länger / Dulden wir uns brüderlich; / Du, du duldest, dass ich atme, / Dass du rasest, dulde ich.“<sup>1</sup> Mit diesen Versen beschrieb etwa 100 Jahre vor Rosenzweig der Dichter Heinrich Heine treffend die schwierige Beziehung zwischen Christen und Juden in beinahe zwei Jahrtausenden. „Edom“ – das war in der Bibel zunächst ein Spitzname für Esau,<sup>2</sup> den so ungleichen Zwillingbruder Jakob-Israels. Später wurde Edom jüdischerseits zum Inbegriff aller Feinde Israels, besonders der Christen. Denn seit sich die Kirche mit der so genannten konstantinischen Wende im 4. Jahrhundert auf die Seite der politisch Mächtigen gestellt hatte, war ihr Verhältnis zu Israel fast durchgängig von Verachtung, Triumphalismus, auch von Gewalt bestimmt – eine Haltung, deren Wurzeln bis ins Neue Testament zurückreichen und daher christliches Selbstbewusstsein seit je geprägt haben.

All das waren keine günstigen Voraussetzungen für einen Dialog zwischen Christen und Juden. Denn Dialog impliziert ja eine gewisse Gleichstellung beider Gesprächspartner und damit ein Gespräch auf Augenhöhe. Daran aber hatten Christen in der Regel kein Interesse. Und so ist es vielleicht kein Wunder, wenn zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit Rosenzweig ausgerechnet ein Jude den Versuch unternahm, nach Jahrhunderten des Schweigens oder des aggressiv-polemischen Streitgesprächs endlich ein wirkliches Gespräch zu eröffnen.

## Dem Eigenen treu bleiben, das Fremde kennen lernen

Zu Recht wird Rosenzweig oft als Begründer des jüdisch-christlichen Dialogs in der Moderne bezeichnet. Er als erster bemühte sich (in seinem Hauptwerk, dem Stern der Erlösung), das Verhältnis von Juden und Christen ohne Polemik zu beschreiben, so dass sich beide Seiten darin sollten wieder erkennen können. Dieses seiner Zeit sehr ungewöhnliche Anliegen Rosenzweigs ist in seiner Biographie begründet. Denn der Dialog war für ihn nicht graue Theorie oder Ausdruck „theologischer Korrektheit“, sondern persönliche Notwendigkeit; waren doch viele seiner engsten Freunde Christen, darunter etliche aus dem Judentum konvertiert. Mit ihnen suchte er, der sich als junger Doktor der Philosophie sehr bewusst dafür entschied, Jude zu bleiben, unermüdlich das Gespräch, damit die Freundschaften Bestand haben sollten.

Ein Schlüsselerlebnis war das später so genannte „Leipziger Nachtgespräch“. In einem assimilierten Elternhaus groß geworden, trug Rosenzweig sich eine Weile mit dem Gedanken, das Judentum hinter sich zu lassen. In einem nächtlichen Gespräch mit seinen damals engsten Freunden, den Christen Eugen Rosenstock und Rudolf Ehrenberg, die beide ebenfalls aus jüdischen Familien stammten, ließ er sich im Jahr 1913 nach langer Diskussion zur Taufe überreden. Das für ihn ausschlaggebende Argument war aber nicht ein frommes Gefühl, sondern (neben der Nähe zu den Freunden) vor allem die historische und kulturelle Bedeutung des Christentums, das die abendländische Kultur so sehr geprägt hatte – eine Kultur, der Rosenzweig sich zu tiefst verbunden fühlte.

Eine Bedingung stellte er jedoch für seinen geplanten Übertritt: er wollte diesen wichtigen Schritt nicht als Unwissender tun, sondern verstehen, was er mit dem Übertritt konkret hinter sich lasse. Daher verbrachte er die folgenden Monate – zum ersten Mal in seinem Leben – mit einem intensiven Studium des Judentums, das ihn schließlich zu der Entscheidung führte: „ich bin in langer

und ... gründlicher Überlegung dazu gekommen, meinen Entschluss zurückzunehmen. Er scheint mir nicht mehr notwendig und daher, in meinem Fall, nicht mehr möglich. Ich bleibe also Jude.“<sup>3</sup>

Zur Begründung verwies Rosenzweig ausgerechnet auf das Neue Testament. So wollte er seine christlichen Gesprächspartner mit Hilfe von christlichen Traditionen dazu bringen, ihn als Juden zu akzeptieren. Auch später blieb dies ein Grundzug seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum, was eine große Kenntnis christlicher Theologie voraussetzte. Und die besaß Rosenzweig wie kaum ein anderer Jude seiner Zeit.

Zunächst griff er einen berühmten Satz aus dem Johannes-Evangelium auf, den er einmal als das eigentliche Dogma des Christentums bezeichnete<sup>4</sup> und der einige Jahre später im Stern der Erlösung sogar das Gliederungsprinzip des gesamten dritten Teils bildete: <sup>5</sup> „(Jesus sagt:) Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; keiner kommt zum Vater denn durch mich“ (Joh 14,6). Rosenzweig interpretierte diesen Vers – gerade weil er ihn, gut jüdisch, tatsächlich ganz wörtlich nahm (ohne dabei einem naiven Biblizis-



mus zu verfallen) – auf sehr originelle Weise, und zwar im vollkommenen Gegensatz zur gewöhnlichen, missionarisch orientierten Auslegung der Kirche: „Das Christentum erkennt den Gott des Judentums an, nicht als Gott aber als den ‚Vater Jesu Christi‘. Es hält sich selbst an den ‚Herrn‘, aber weil es weiß, dass nur er der Weg zum Vater ist. [...] Es kommt niemand zum Vater – anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel“. <sup>6</sup> Beide – Juden und Christen – sind demnach einig in ihrem Wunsch, Gott nahe zu sein. Das Ziel ist dasselbe, nur die Wege dorthin sind verschieden. Und Israel ist der Kirche um einen Schritt voraus, weil es – von Gott erwählt – bereits jetzt beim Vater ist und daher auf den „Umweg“ über Christus verzichten kann. Die Kirche dagegen ist noch unterwegs, sie ist tatsächlich auf Christus als „den Weg“ angewiesen.

Ein weiterer neutestamentlicher Satz, auf den Rosenzweig bereits in seinem Brief an Rudolf Ehrenberg vom 31. Oktober 1913 und auch später immer wieder zu sprechen kam, weist in eine ähnliche Richtung: dass „das Christentum einmal aufhören wird, zu Christus zu beten, und sich an Gott direkt halten wird, [...] steht sogar im Neuen Testament“ <sup>7</sup> – nämlich bei Paulus in 1. Korinther 15,28. Dort heißt es über das Ende dieser Welt-Zeit: „Wenn alles ihm [Christus] unterworfen sein wird, dann wird auch er selbst, der Sohn, unterworfen sein dem, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott sei alles in allem.“ Rosen-

zweig betrachtet also die zentrale Rolle des Christus für die Kirche als etwas Vorläufiges. Am Ende wird er – zugunsten Gottes – seine Bedeutung für die Menschen verlieren.

Allerdings bleibt Rosenzweig bei dieser Begrenzung der Bedeutung Christi nicht stehen, sondern fährt fort: „Das Volk Israel, erwählt von seinem Vater, blickt [...] auf jenen letzten fernsten Punkt, wo dieser sein Vater, dieser selbe, der Eine und Einzige – ‚Alles in Allem! – sein wird. An diesem Punkt, wo Christus aufhört der Herr zu sein, hört Israel auf erwählt zu sein“. <sup>8</sup> Da für Rosenzweig die Erwählung den Zentralgedanken des Judentums bildet, <sup>9</sup> bedeutet diese Aussage nicht weniger als dass es am Ende nicht nur keine Christen, sondern auch keine Juden mehr geben wird! Wenn Gott einst seine Herrschaft antritt, wird endlich nicht mehr eine Institution (die „-tümer“, wie Rosenzweig sie auch nennt, und mit ihnen all die Konflikte zwischen Juden und Christen) im Zentrum stehen, sondern einzig und allein Gott!

Aller christlich-jüdischen Zergewnungsgeschichte, allem Antisemitismus im Deutschland der wilhelminischen Ära und aller Judenfeindschaft, die ihm auch im eigenen Freundeskreis immer wieder begegnete, – all dem zum Trotz war Rosenzweig also bereit, um der Gemeinschaft willen auch das Eigene zu relativieren, allerdings ohne es inhaltlich auszudünnen. Denn gerade das zeichnet jeden echten Dialog aus: dass die Teilnehmer sich selbst treu bleiben können und dennoch aufeinander zu gehen. Und noch etwas gehört zu einem guten Gespräch, in dem die Gesprächspartner einander ernst nehmen: dass sie sich darum bemühen, die Traditionen und Überzeugungen des jeweils anderen kennen und verstehen zu lernen.

Das bedeutet allerdings nicht automatisch, diese auch für gut zu halten. Selbst bei Rosenzweig darf sein enormes Verständnis für die christliche Tradition nicht darüber hinweg täuschen, dass ihm vieles, was er etwa im Neuen Testament las, nicht gefiel. So schrieb er einmal in einem privaten Brief und entsprechend offen und schonungslos: „Ich lese ja nicht im Neuen Testament, aber an das eine Mal, wo ich es – 1916 – ganz durchgelesen habe, denke ich mit gradezu physischen Übelkeitsgefühlen zurück. Ich kann nur Christen sehen und Christen lieben und ihr Christentum als ein Stück von ihnen, – aber wenn ich mich unmittelbar Auge in Auge ‚Christus‘ gegenüberstelle, so graut es mich.“ <sup>10</sup> Nicht Sympathie mit der Sache, der Überzeugung des anderen ist für Rosenzweig also Voraussetzung für einen gelingenden Dialog, sondern die Liebe zu dem Menschen und die Bereitschaft, ihn auch in seinem Anderssein anzunehmen.

## Der Andere ist anders

Rosenzweig hat im Laufe seines Lebens das Verhältnis zwischen Kirche und Judentum auf vielerlei Weise beschrieben. Seit 1913 und bis hin zum Stern, der 1919 abgeschlossen wurde, dienen ihm als Vorbilder seiner Darstellung vor allem die steinernen Statuen von Ecclesia und Synagoga, wie sie am Eingangsportal vieler mittelalterlicher Kirchen stehen: etwa am Straßburger Münster, aber auch in Freiburg, wo Rosenzweig viele Jahre mit Blick auf das Münster wohnte. All diese Bildnisse folgen demselben Schema: auf der einen Seite die Synagoge, gesenkten Hauptes, mit einer Binde vor den Augen als Zeichen ihrer Blindheit, da sie Christus ablehnt; in der Hand der zerbrochene Herrscherstab, die Krone ist ihr vom Kopf gefallen, die Gebotstafeln gleiten ihr gerade aus der Hand. Ihr gegenüber die stolze, hochmütige Kirche: bekrönt als Zeichen dafür, dass sie in der Welt herrscht, siegessichere Kämpferin, weltoffenen Auges, den unzerbrechlichen Herrschaftsstab in der einen, den Abendmahlskelch in der anderen Hand. <sup>11</sup>

Der Kern des christlichen Ecclesia-Synagoga-Motivs besteht darin, dass eine historische Tatsache als Beweis für eine theologische Behauptung dienen soll: aus dem missionarischen Erfolg, aus der Weltherrschaft der Kirche, die mit Kaiser Konstantin ihren Anfang nahm, wird auf den Wahrheitsgehalt des Christentums geschlossen. Und umgekehrt verweist man auf die Ohnmacht der Synagoge, um daraus zu folgern, dass Israels Zeit vorbei sei und Juden fortan nur die Wahl bleibe zwischen Taufe oder Verdammnis.

Es scheint eigenartig, dass Rosenzweig sich ausgerechnet dieses christliche und zutiefst judenverachtende Klischee von Ecclesia und Synagoga (dessen literarische Vorlagen bis ins 5. Jahrhundert zurückreichen <sup>12</sup>) zu eigen macht, um das Verhältnis von Judentum und Christentum positiv zu beschreiben. Doch wie im Falle der neutestamentlichen Texte, die er wegen seiner christlichen Gesprächspartner aufgreift, um sie dann gehörig gegen den Strich zu bürsten, so verfährt er auch hier. Es war offenbar sein besonderer Stolz, gerade nach seiner persönlichen Entscheidung für das Judentum all das gelten zu lassen, was die Kirche in diesem Symbol gegen das Judentum zu sagen hatte, und dennoch die Position der Synagoga zu halten. Diese muss sich nach Meinung Rosenzweigs (wie er ja auch in seiner eigenwilligen Auslegung des Neuen Testaments deutlich gemacht hatte) gerade nicht zu Christus bekehren, um Gott nahe zu sein. Sie erfüllt ihre Aufgabe im Rahmen der Heilsgeschichte vielmehr genau so, wie sie dort am Kirchenportal steht: ohnmächtig in der Welt und blind für Christus – also: jüdisch. Denn nur als unmissionierte Gemeinschaft kann das Judentum das weltmächtige und weltverliebte Christentum davor bewahren, ins Heidentum zurück zu fallen und das kommende Gottesreich mit der gegenwärtigen Herrschaft der Kirche zu verwechseln. <sup>13</sup>



Mit dieser Verhältnisbestimmung schließt Rosenzweig jede Form von aktiver Judenmission grundsätzlich aus <sup>14</sup> und verweist zur weiteren Begründung abermals auf das Neue Testament: schreibe doch kein geringerer als Paulus, dass die „Verstockung“ der Juden – die sich konkret ja in ihrem Jüdisch-bleiben äußert – Teil des göttlichen Heilsplanes sei (Röm 11,25f). Jeder Versuch, Juden zu Christen zu machen, sei daher schon vom Neuen Testament her abzulehnen. <sup>15</sup> Durch seine bloße Existenz stellt das Judentum dem christlichen Wahn des „Schon-am-Ziel-Seins“ ein zwar schweigendes, aber entschiedenes „Noch-Nicht“ entgegen. Sie kann dies, gerade weil sie selbst der Welt abgewandt ist, weil sie auf alle äußere Wirksamkeit und Pracht verzichtet und weil ihre Wirklichkeit in dieser Welt von Fremdheit und Exil geprägt ist. All diese Charakteristika, für die das Judentum von der Kirche verachtet wird, erweisen sich plötzlich als Stärke. Zwar erkennt die Synagoge die erfolgreiche Weltarbeit der Kirche an, die „voll erobernder Kraft“ <sup>16</sup> durchs Leben geht. Im Symbol des Stern, des MAGEN DAVID, repräsentieren die nach außen gerichteten Strahlen, die vom feurigen Zentrum ausgehen, diese Leistung der Kirche. Aber das Christentum braucht, um überhaupt strahlen zu können, das Judentum als seine Quelle. Juden wiederum brauchen Christen als die „Strahlen“ ihres „Feuers“, auf dass die gesamte Welt erleuchtet werde. <sup>17</sup> Aber immer dann, wenn die Kirche sich an die Welt zu verlieren droht, bedarf sie – um ihrer selbst willen! – der Synagoge als stummer Mahnerin, die sie daran erinnert, dass nach 1. Korinther 1,23 „das Wort vom Kreuz“ der Welt stets eine Zumutung – „eine Torheit und ein Ärgernis“ – bleiben soll. <sup>18</sup> Auch hier wird wieder ein Zitat des Neuen Testaments in die Argumentation verwoben, noch dazu eines, das für protestantisches Selbstverständnis von zentraler Bedeutung ist. Und so vermag Rosenzweig selbst mit Hilfe eines ursprünglich zutiefst judenfeindlichen Bildprogramms ein gleichberechtigtes Verhältnis von Juden und Christen zu begründen, das freilich genau im Gegensatz zur ursprünglichen Absicht des Ecclesia-Synagoga-Motivs steht!

Beide – Kirche und Synagoge – sind und bleiben in Weltzeit aufeinander bezogen, und zwar gerade in ihrer Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit. Die Herausforderung aber besteht in der Bereitschaft, bestehende Unterschiede zu ertragen, statt sie klein zu reden. Dies ernst zu nehmen, war ein Hauptanliegen Rosenzweigs, das ihn von den meisten zeitgenössischen Versuchen eines interreligiösen Dialogs unterscheidet, wo man sich auf das Gemeinsame konzentriert – in der Hoffnung, mit einem eher oberflächlichen Pragmatismus ein friedliches Nebeneinander verschiedener ethnischer oder religiöser Gruppen im Alltag zu erreichen. Dass viele Konflikte allerdings gerade dort aufbrechen, wo Unterschiede bestehen, wird in solch einem Gesprächsmodell nicht wirklich ernst genommen.

Die Betonung von Gemeinsamkeiten begann in Europa mit der Epoche der Aufklärung. Was einerseits einen Gewinn an Freiheit und Toleranz bedeutete – gerade auch für Juden, deren Emanzipation damals ihren Anfang nahm –, hatte allerdings auch eine Schattenseite: denn das Streben nach Gleichheit und Brüderlichkeit ging auf Kosten des Besonderen. So wurde aus Emanzipation schnell Assimilation und in ihrer Folge religiöse und kulturelle Heimatlosigkeit, die Rosenzweig in seinem Elternhaus selbst schmerzhaft erfahren hatte. Kein Wunder, dass er – spätestens nach seiner Heimkehr ins Judentum – leidenschaftlich für die Vielfalt und Verschiedenheit eintrat.

1919 hielt er in Kassel vor jüdischem Publikum zwei Vorträge über Lessings Nathan der Weise. Darin führte er das Ecclesia-Synagoga-Schema, das sich vor allem an den Institutionen Christentum und Judentum orientiert hatte, weiter zugunsten der konkreten einzelnen Menschen: der Christen und der Juden. In der Gestalt Nathans hatte der Aufklärer und Christ Lessing einst seinem Freund Moses Mendelssohn, dem Begründer der jüdischen Aufklärung, ein literarisches Denkmal gesetzt. Gerade die „Ringparabel“ gilt bis heute als ein Schlüsseltext der Aufklärung und als pointierte Formulierung der Toleranzidee. Doch Rosenzweig hatte in seinem Vortrag – entgegen den Erwartungen des Publikums – nicht vor, Lessing zu loben, sondern ihn zu kritisieren (wozu er allerdings, wie er eigens betonte, nur vor jüdischen Hörern bereit war). <sup>19</sup>

Als Ausgangspunkt seiner Kritik wählte Rosenzweig die Frage Nathans: „Sind Christ und Jude eher Christ und Jude als Mensch?“ <sup>20</sup> In ihr kommt prägnant das aufklärerische Ideal von einem allgemeinen Menschentum zum Ausdruck, das über alle gesellschaftlichen oder konfessionellen Schranken hinweg Brücken zu schlagen vermag. Rosenzweig gesteht dieser Auffassung historisch ihr Recht zu und erkennt die Leistung der Aufklärung an, den großen Irrtum des Mittelalters entlarvt zu haben, der darin bestand, dass die einzelnen Menschen mit dem Kollektiv, dem sie angehörten, gleichgesetzt wurden.

Allerdings – so Rosenzweig – führe der Hinweis darauf, dass wir, von äußerlichen Unterschieden einmal abgesehen, alle Menschen, alle eines Geschlechts seien, im wirklichen Leben nicht weit. Denn durch das Wissen, Brüder zu sein, hätten sich Menschen noch niemals davon abhalten lassen, einander zu hassen. Im Gegenteil: gerade Brüder hassten sich oft sogar am meisten. Als Beispiel führte Rosenzweig die biblischen Zwillingbrüder Jakob-Israel und Esau-Edom an, wobei er sich allerdings weniger auf die Bibel als auf ein 1918 veröffentlichtes Theaterstück Jaakobs Traum des jüdischen Autors Richard

Beer-Hofmann (1866 – 1945) bezog, dessen Aufführung er nur wenige Tage zuvor in Berlin gesehen hatte. <sup>21</sup>

Als Kernsatz dieses Stückes zitierte Rosenzweig die Worte Jakobs an Edom, der ihn schon lange verfolgt und ihm nach dem Leben trachtet: „Gott braucht mich so – und anders dich! Nur weil / du, Edom bist, darf ich, Jaakob sein!“ <sup>22</sup> Dann führte er aus: „das ist nun die neue Lösung des Toleranzproblems; ‚Nur weil du Edom bist, darf ich Jaakob sein‘. Nicht mehr das Nebeneinander zweier Statuen, nicht mehr das gleichgültige Durcheinander, das man früher aus Nathan dem Weisen lesen wollte, nein: organischer Zusammenhang, organisches Neben-, Gegen- und Miteinander [...] der jüdischen und christlichen Menschen.“ <sup>23</sup>

Bei Lessing ist es „der nackte Mensch, dessen Familiarität besungen wird [...] weil wir alle gleich sind, deshalb mögen wir uns gegenseitig zugestehen die harmlosen Verschiedenheiten von Kleidung, Speise und Trank.“ <sup>24</sup> Anders Rosenzweig, der sich entschieden gegen diese Nacktheit, gegen ein abstraktes Menschen-Einerlei wendet. Denn Menschen sind nicht einfach gleich, das lehrt die Erfahrung des Alltags, das lehrten ihn besonders seine Erfahrungen mit seinen christlichen und oft so unduldsamen Freunden, allen voran Eugen Rosenstock. Zwischen Juden und Christen bestehen Unterschiede, die es zu berücksichtigen gilt, wenn eine Erziehung zu wirklicher Toleranz und mehr noch: zu Akzeptanz gelingen soll.

Rosenzweig will daher den einzelnen Menschen mit seiner ganz konkreten Geschichte ernst genommen wissen, die ihn von anderen Menschen gerade unterscheidet. In Abgrenzung gegen das Mittelalter stimmt Rosenzweig Lessing zwar zu: ein Mensch ist mehr als die Institution, zu der er gehört; doch „nicht der unbehaute. Nicht der ‚reine‘, d.h. der nackte Mensch [...]. Sondern allein der behaute [...] Christ und Jude sind nicht eher Christ und Jude als Mensch, sondern christlicher und jüdischer Mensch sind mehr als nackter Mensch und nackte Institution.“ <sup>25</sup>

Dennoch sind die Institutionen wichtig; es gilt sie nach Meinung Rosenzweigs auch in der Moderne, wo sie durch Säkularisation zunehmend bedroht werden, zu erhalten – allerdings nicht länger mehr um ihrer selbst, sondern nur um der einzelnen Menschen willen, die darin zuhause sind. <sup>26</sup> Denn in den Institutionen, den „tümern“, findet die religiöse Haltung und Erfahrung des Einzelnen ihren gesellschaftlichen Rahmen und Ausdruck. Das Ich, das in der Offenbarung von Gott angesprochen wird, braucht solch ein Jenseits der Zweisamkeit hin zu einem Wir – einer Gemeinschaft, die der Welt angehört. <sup>27</sup>

Gemäß seiner eigenen Biographie hatte Rosenzweig vor allem Judentum und Christen-

tum als die Institutionen im Blick, in denen die zentrale Erfahrung der persönlichen Existenz auf der Ebene der Gemeinschaft reproduziert wird. <sup>28</sup> Und so gewinnt in seinem Werk die Offenbarung des einen, allen gemeinsamen Gottes in der Welt eine zweifache Gestalt: Jaakob und Edom.

„Nur weil Du, Edom bist, darf ich Jaakob sein“ – in diesem Satz ist die Erkenntnis enthalten, dass der Andere anders ist und anders sein soll. Gerade in ihrer Verschiedenheit gehören Juden- und Christentum zusammen, deren Beziehung Rosenzweig aber nie konträr, sondern stets komplementär versteht: wie zwei ineinander verzahnte Knochennähte: „vor Gott einerlei, vor Menschen schnurstracks entgegengesetzt“. <sup>29</sup>

### **Verbunden in der Hoffnung und (manchmal) in der Liebe**

„Vor Gott sind [...] die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk. Er kann keinen entbehren.“ <sup>30</sup> Das ist Rosenzweigs Fazit am Ende von Stern III – dem dritten Teil seines Hauptwerkes, in dem er die jeweilige Eigenart und die Aufgaben der beiden Gemeinden im Angesicht Gottes beschreibt. Beide leben auf die Erlösung, auf die Königsherrschaft Gottes hin, deren Kommen sie in ihren zentralen Gemeindegebeten (dem Achtzehn-Segen und dem Vaterunser) täglich erbitten. <sup>31</sup> Und so sind sie – bei allen Unterschieden – in ihrer Hoffnung für die Zukunft einander ganz nah.

Jedem Versuch allerdings, den Ansatzpunkt für ein christlich-jüdisches Miteinander in der Vergangenheit – etwa in einer gemeinsamen Wurzel – zu finden, wie in vielen christlich-theologischen Entwürfen nach 1945 üblich, erteilt Rosenzweig eine klare Absage. Für ihn ist nicht das beinahe 2.000 Jahre zurückliegende Hervorgehen des Christentums aus dem Judentum, sondern allein die heidenchristlich geprägte Tradition und Gegenwart der Kirche entscheidend. Dem entspricht, dass Rosenzweig, wenn er das Bild von der Wurzel überhaupt verwendet, das Gewicht nicht auf das Herauswachsen aus einer bereits bestehenden Wurzel, sondern vielmehr auf das aktive Wurzeltreiben des Baumes selbst legt. <sup>32</sup> Die Geschichte der Kirche zeigt, dass Christen sich seit Paulus darum bemüht haben, im Heidentum Wurzeln zu schlagen, um – so mit neuem und fremdem Lebenssaft versorgt – die ganze Welt zu erobern. Ein positives Bewusstsein um den Ursprung im Judentum dagegen verdorrte bald – und mit ihr jede Wurzel, die in dieser Richtung jemals vorhanden war.

Über das Trennende und das Gemeinsame zwischen Juden und Christen schrieb Rosenzweig einmal sehr persönlich an Margrit Rosenstock. Und wieder griff er ein neutestamentliches Zitat auf, um sich seinen christli-

chen Freunden zu erklären, dieses Mal den berühmten Satz aus dem 1. Korinther-Brief 13,13: „Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.“ <sup>33</sup> In seinem Brief versuchte Rosenzweig zu beschreiben, was es für ihn bedeutete, dass beinahe all seine engsten Freunde und Geliebten in den für ihn so entscheidenden Jahren zwischen 1913 und 1919 ausgerechnet Christen waren. Es heißt dort: „in der Hoffnung halten wir uns gegenseitig fest als die ‚...tümer‘, ‚wir‘ und ‚ihr‘. Aber zwischen uns Einzelnen allen ist ein Wunder geschehn, das uns über die überlieferte, offenbarte Gemeinschaft der Hoffnung hinaus verbindet, verbindet durch das Band nicht der Hoffnung, sondern der Liebe. Und so war unser Band doppelt geflochten, aus der überlieferten gemeinsamen Hoffnung und aus dem uns geschehenen Ereignis der Liebe – und es war alles gut, bis Hans Ehrenberg in das zwiegeflochtene Tau noch den dritten Strang, den des Glaubens, der dogmatischen Gemeinschaft, hineinflechten wollte. Die aber ist [...] uns nicht gegeben. [...] Sollen wir aber nun deshalb [...] die Gemeinschaft der Liebe, die uns gegeben ist, verleugnen aus einem kindischen Trotz weil uns nicht auch die Gemeinschaft des Glaubens dazu geschenkt ist? Wo doch die Gemeinschaft der Liebe [...] uns in alle Ewigkeit verbürgt ist durch die längst und über unsre einzelnen Häupter weg gegründete Gemeinschaft der Hoffnung!“ <sup>34</sup>

Rosenzweig versuchte stets, seine persönlichen Erlebnisse in sein Denken mit einzubeziehen. Die intensive, wenn auch immer wieder schwierige Freundschaft zu Eugen Rosenstock, die beflügelnde Liebe zu Margrit Rosenstock, die Nähe zu Hans und Rudolf Ehrenberg – allesamt überzeugte Christen –, all diese Begegnungen hat der Jude Rosenzweig als ein großes Wunder in seinem Leben erfahren. Die lebendigen Beziehungen zu anderen Menschen haben ihn gelehrt, dass es für Juden und Christen – über die institutionelle und relativ abstrakte Verbundenheit in der Hoffnung hinaus – noch ein weiteres Band gibt, das mindestens ebenso wichtig, wenn nicht noch wichtiger ist für jede echte Gemeinschaft: nämlich das Band der Liebe, das in besonders glücklichen Momenten zwischen einzelnen Menschen entsteht und sich von bestehenden Unterschieden, etwa in der religiösen Überzeugung, nicht hindern lässt: „Ich glaube nicht das Gleiche, was du [Eugen], Gritli, Rudi, Hans [...] glauben. Und ihr nicht das, was ich glaube. [...] Unser Glaube spricht zweierlei Sprache. Und wir wären einander fremd geblieben, wenn nur aus dem Glauben gesprochen werden könnte. Aber dem widersprechen die Tatsachen. Wir sind uns nicht fremd geblieben. [...] Ihr wächst aus andern Wurzeln. Und trotzdem verschlingt sich ineinander, was aus den getrennten Wurzeln

wuchs. Quälen wir uns doch nicht um das, was Gott damit will. Es ist. [...] Und daran halte ich mich.“ <sup>35</sup>

### **Von der Vielgestaltigkeit der Wahrheit**

Wo Menschen mit verschiedenen religiösen Überzeugungen aufeinander treffen, steht schnell die Frage nach der Wahrheit im Raum. Das Ringen um „die“ Wahrheit sorgt bis heute für viel Streit und Unfrieden in der Welt. Dennoch kann, wer den Dialog mit Menschen anderer Religion sucht, diese Frage nicht einfach ignorieren. Im Gottesdienst am Neujahrstag, einem wichtigen Feiertag im jüdischen Festkalender, wird mehrfach das Bekenntnis gesprochen: „Du, Gott, bist Wahrheit“. <sup>36</sup> Rosenzweig griff dieses Gebet auf, <sup>37</sup> um zu erklären, welche Bedeutung die Wahrheit im Verhältnis der Religionen haben könnte. In einem Brief heißt es dazu: „Gott ist der Herr der Wahrheit. Er teilt sie uns aus, je nachdem wo wir sind, so dass sie stets unsre Wahrheit ist oder besser: so dass wir stets Teil an ihr haben [...]. Gott ist die Wahrheit.“ <sup>38</sup>

In diesen wenigen Sätzen ist zusammengefasst, was Rosenzweig am Ende des Stern ausführlich darstellt. Demnach sind weder das Judentum noch das Christentum „im Besitz“ der Wahrheit. Sondern die ganze Wahrheit ist allein bei Gott. In der Offenbarung aber lässt er den Menschen jeweils ihren Teil an der Wahrheit zukommen, so dass die weltliche Gestalt der Wahrheit viele Formen annehmen kann. Doch bedeutet dies keine Verflüchtigung oder Relativierung der Wahrheit, die stets eine bleibt. Denn ihre Vielgestaltigkeit wird durch die Gemeinschaft zusammengehalten, welche von der Offenbarung gestiftet wird. In dieser Gemeinschaft stehen auch Juden und Christen, aller Verschiedenheit zum Trotz.

Im Stern heißt es dazu, dass der Mensch leben muss, wohin er gestellt ist; denn er ist von der Hand Gottes hingestellt. Das gilt nach Rosenzweig für einen Juden ebenso wie für einen Christen. Als Individuum, das sich in einem der beiden „-tümer“ bereits vorfindet, ist es seine Aufgabe, zu seiner besonderen Sendung Amen – „Wahrlich“ – zu sagen. Denn die Wahrheit, die von Gott urspringt, muss dem Menschen als seine Wahrheit zukommen, er muss sie sich persönlich zu-eignen. Ob das, was ihm zuteil wird, die ganze Wahrheit ist, braucht ihn nicht zu kümmern. Genug, dass sie ihm „zu Teil“ wurde. Und so lässt er die ganze Wahrheit auf sich beruhen und erkennt dennoch den Teil, an den er selbst sich hält, für ewige Wahrheit. Diese aber soll im eigenen Leben bewährt werden. <sup>39</sup>

Vom Substantiv Wahrheit leitet Rosenzweig hier das Verb „bewähren“ ab und bringt damit seine Überzeugung zum Ausdruck, dass Wahrheit nicht statisch, bloß ein Gedanke, sondern zutiefst dynamisch ist und zur Tat werden soll. <sup>40</sup> Mit solcher Rede von der „Bewährung der Wahrheit“ wird im Deutschen nachgeahmt, was in der hebräischen Bibel vorgegeben ist: nämlich ein etymologischer

Zusammenhang zwischen ÄMÄT - „Wahrheit“, und dem Gebetsruf AMEN - „wahrlich“, einem Ausdruck des Sich-zu-eigen-Machens. <sup>41</sup> Wegen dieser sprachlichen Zusammengehörigkeit gilt: „Der Wahrheit, die Gottes Siegel ist, entspricht als Siegel des Menschen das Wahrlich. Sein Wahrlich, sein Ja und Amen, darf er sagen und soll es.“

<sup>42</sup> Und darum kann es gar nicht nur eine Wahrheit geben. Es ist vielmehr notwendig, „dass unsre Wahrheit vielfältig wird und dass ‚die‘ Wahrheit sich in unsre Wahrheit wandelt. Wahrheit hört so auf, zu sein, was wahr ‚ist‘, und wird das, was als wahr - bewährt werden will. Der Begriff der Bewährung der Wahrheit wird zum Grundbegriff dieser neuen Erkenntnistheorie, die an die Stelle der Widerspruchslosigkeits- und Gegenstandstheorien der alten tritt und an Stelle des statischen Objektivitätsbegriffs jener einen dynamischen einführt“. <sup>43</sup>

Diese Definition Rosenzweigs von Wahrheit ist wohl der langfristig fruchtbarste Gedanke des Stern der Erlösung - sowohl für das Verhältnis zwischen Juden- und Christentum als auch für jedes andere interreligiöse Gespräch. Dies gilt umso mehr, als gerade manche Christen sich zur Rechtfertigung ihrer judenmissionarischen Gelüste bis heute gern auf „die Wahrheit“ berufen, die den „jüdischen Geschwistern“ nicht vorenthalten werde dürfe. Rosenzweig lehnt diesen starren, anmaßenden Wahrheitsanspruch ab. Dagegen stellt er die Subjektivität und Stückhaftigkeit jeder menschlichen Wahrheit. Natürlich ist er für sich persönlich davon überzeugt, dass der jüdische Weg der richtige ist. Aber er weiß, dass solch eine Gewissheit allein im überzeugenden Lebensvollzug - eben nicht bewiesen, aber bewährt werden kann, von Juden und Christen gleichermaßen.

Als Maßstab der Bewährung bezeichnet Rosenzweig zum einen den Preis, den ein Mensch für seine Wahrheit zu zahlen bereit ist, wobei er sicher auch an die vielen jüdischen Opfer christlicher Arroganz im Lauf der Jahrhunderte denkt. Da aber auch Fanatiker oft bereit sind, für ihre nicht eben lebensförderliche Sicht der Wahrheit ihr Leben einzusetzen - man denke aktuell nur an die muslimischen Selbstmord-Attentäter -, nennt Rosenzweig als zweites und noch wichtigeres Kriterium von Wahrheit das Band, das sie unter Menschen zu stiften vermag. <sup>44</sup> Damit aber wird - soweit es die Christen betrifft - das Verhältnis der Kirche zu Israel zu einem ganz wesentlichen Katalysator für die christliche Teilhabe an der Wahrheit.

### Plädoyer für eine neue Streitkultur

Rosenzweigs Überzeugung, der gemäß Gott den Menschen jeweils ihren Teil an der Wahrheit zu kommen lässt, erscheint auf dem Hintergrund der jüdischen Tradition, wie sie in Talmud und Midrasch überliefert ist, als gewagte Ausweitung eines zunächst allein für das Judentum typischen Prinzips. Gewagt umso mehr, als Rosenzweig sogar denen Teilhabe an der Wahrheit zugesteht,

deren teilweise penetrantes Beharren auf dem Besitz der ganzen Wahrheit nicht eben dazu einlädt, derart großzügig bedacht zu werden. Denn leider fehlt es in der christlichen Tradition weitgehend an dem, was für das Judentum schon immer so charakteristisch gewesen ist: nämlich an einer Streit- und Diskussionskultur, die auch gegensätzliche Wahrheiten gelten lassen kann.

Veranschaulicht sei dies anhand einer Talmud-Geschichte, nach der die zwei konkurrierenden Lehrhäuser Hillels und Schammais drei Jahre lang um eine Sache stritten und ihre Argumente vorbrachten. Am Ende ging eine Himmelsstimme hervor und sagte: „Diese und jene sind Worte des lebendigen Gottes! Die Lebensregel aber geht nach Meinung derer vom Lehrhaus Hillels.“ Auf die Frage, warum denn Gott dennoch zugunsten einer Seite, nämlich der Hillel-Schüler entschieden habe, antwortet die Himmelsstimme: „weil sie sanftmütig und demütig waren: sie lernten ihre Worte und die Worte derer vom Lehrhaus Schammais. Aber nicht nur das, sondern sie stellten die Erwähnung derer vom Lehrhaus Schammais ihrer eigenen voran“. <sup>45</sup>

Auch wenn Rosenzweig in einem assimilierten Elternhaus aufwuchs und sich sein jüdisches Wissen mühsam erarbeiten musste, so war doch je länger desto mehr diese Art jüdischen Denkens für ihn maßgeblich, die recht anders ist als eine nach geschlossener Systematik strebende kirchliche Dogmatik. Hier gibt es christlicherseits noch viel zu lernen! Denn auch das gehört unbedingt zum jüdisch-christlichen Dialog: die Bereitschaft der Kirche, von Israel - etwa von Rosenzweig - zu lernen.

Dies nämlich unterscheidet den jüdisch-christlichen Dialog von jedem anderen interreligiösen Dialog: dass wir als Christen auf das Zeugnis von Juden angewiesen sind, um unsere eigene Tradition immer besser zu verstehen und auch selbstkritisch zu hinterfragen. Das aber ist dringend geboten nach manchem Irrweg, den die Kirche in der Vergangenheit gegangen ist. Mag das Gespräch mit dem Islam auch derzeit vielen Menschen drängender erscheinen - und es ist wichtig für ein friedliches Zusammenleben -, der Dialog mit Israel ist von anderer, von besonderer Qualität und unverzichtbar für alle Christen, die ihren Teil an der einen Wahrheit Gottes glaubwürdig bewähren wollen. ■

### ANMERKUNGEN:

- 1 Heinrich Heine II, S. 298.
- 2 1. Mose 25,29ff.
- 3 GS II, S. 132f.
- 4 GS II, S. 555.
- 5 Dazu Inken Rühle 2004: Gott spricht die Sprache der Menschen. Franz Rosenzweig als jüdischer Theologe - eine Einführung, S. 387.
- 6 GS II, S. 134f. Ähnlich auch, S. 129 und 158.
- 7 GS II, S. 445. Ähnlich auch, S. 134, 135, 137, Gritli-Briefe, S. 372; GS III, S. 9f; GS II, S. 457ff.
- 8 GS I, S. 135.
- 9 GS III, S. 677
- 10 Gritli-Briefe, S. 390.
- 11 Dazu etwa GS I, S. 133f., 135f.
- 12 Die künstlerische Aufnahme des Ecclesia-Synagoga-Motivs steht unter dem Eindruck der anonymen Schrift „Altercatio Ecclesiae et Synagoga“, die vermutlich vor 476 entstanden ist; Heinz Schreckenberg 1982, S. 354; Herbert Jochum 1993, S. 12f; Wolfgang Seiffert 1964, S. 56f u. 63f; Alfred Raddatz 1959, S. 55.
- 13 GS II, S. 460. Ähnlich auch GS I, S. 401f.
- 14 GS I, S. 1076.
- 15 So schon 1913 in GS I, S. 142, dann wieder GS II, S. 461.
- 16 GS II, S. 388.
- 17 Ephraim Meir 2006: Letters of Love. Franz Rosenzweig's Spiritual Biography and Oeuvre in Light of the Gritli Letters, S.88f.
- 18 GS I, S. 135f.
- 19 GS III, S. 451.
- 20 Gotthold Ephraim Lessing 1779: Nathan der Weise, II, S. 378f, mehrfach zitiert in GS III, S. 449f.
- 21 Gritli-Briefe, S. 492f.
- 22 Richard Beer-Hofmann 1918: Jaakobs Traum, S. 111.
- 23 GS III, S. 450.
- 24 GS III, S. 450.
- 25 GS III, S. 450; Gritli-Briefe, S. 512.
- 26 GS III, S. 450, GS I, S. 658.
- 27 GS III, S. 155.
- 28 Stéphane Mosès 1985: System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs, S. 98.
- 29 GS I, S. 316.
- 30 GS II, S. 462.
- 31 GS II, S. 325f.
- 32 Etwa GS II, S. 332f und 338f.
- 33 Dazu auch GS II, S. 316f.
- 34 Gritli-Briefe, S. 372f.
- 35 Gritli-Briefe, S.386ff. Ähnlich auch S.390 und GS I, S. 641f.
- 36 KI ATA ÄLOHIM ÄMÄT - Heidenheim 1870, S. 24, 82 und 230. Dazu auch Elie Munk 1985, II, S. 198f.
- 37 GS II, S. 422, 423, 427, 428, 429, 439 u.ö.
- 38 Gritli-Briefe, S. 246ff.
- 39 GS II, S. 437.
- 40 So auch GS III, S. 159.
- 41 Zum etymologischen Zusammenhang beider Worte auch Äwän-Schoschan 1968, B. 1, S. 114; Wilhelm Gesenius 1962, S. 52.
- 42 GS II, S. 439 in Aufnahme eines Talmud-Zitates aus Schabbat 55a, in dem die Wahrheit als das Siegel Gottes bezeichnet wird.
- 43 GS III, S. 158f.
- 44 GS III, S. 159.
- 45 Babylonischer Talmud, Eruwin 13b.



**Dr. Inken Rühle**, 1965 in Kiel geboren, Studium der evangelischen Theologie und Judaistik in Kiel, Tübingen, Heidelberg, Jerusalem, dort auch Volontariat an der Holocaust-Gedenkstätte Jad wa-Schem. Promotion an der Freien Universität Berlin mit einer Arbeit über Franz Rosenzweig; wissenschaftliche Mitarbeiterin von Dr. Reinhold Mayer, Mitherausgeberin der „Gritli-Briefe“. 2004 Ordination, Pfarrerin in Lübeck und seit 2008 in Böblingen.

# ES GIBT dich

DEIN ORT IST  
WO AUGEN DICH ANSEHN.  
WO SICH DIE AUGEN TREFFEN  
ENTSTEHST DU.

VON EINEM RUF GEHALTEN,  
IMMER DIE GLEICHE STIMME,  
ES SCHEINT NUR EINE ZU GEBEN  
MIT DER ALLE RUFEN.

DU FIELEST,  
ABER DU FÄLLST NICHT.  
AUGEN FANGEN DICH AUF.

ES GIBT DICH  
WEIL AUGEN DICH WOLLEN,  
DICH ANSEHN UND SAGEN  
DAß ES DICH GIBT.

Hilde Domin, „Gesammelte Gedichte“,  
Fischer Verlag, 1987, S. 208





# Emmanuel Levinas

## als Philosoph der Anderheit und Gastlichkeit

TEXT ■ JOSEF WOHLMUTH

Es ist vielleicht kein Zufall, dass in der Philosophie der Gegenwart die Beziehung der Menschen zueinander eine größere Rolle spielt als in den Philosophien früherer Jahrhunderte. Der Glaube daran, Beziehung von Mensch zu Mensch sei durch politischen Druck herbeiführbar oder durch gesellschaftliche Strukturen „machbar“ geworden und der Menschheit von heute und morgen könne endlich Hass und Krieg erspart werden, hat schon durch die Katastrophen des 20. Jahrhunderts gewaltige Risse bekommen. Es gibt das Doppelgesicht der Moderne, das Walter Benjamin in seinen Thesen *Zum Begriff der Ge-*

*schichte* so eindrücklich vor Augen geführt hat, als er davon schrieb, der Blick in die Vergangenheit lasse uns schauern, weil die Katastrophen sich auf türmten und die Geschichte der Menschheit sich wie im Sturm immer weiter vom Paradies entferne, wengleich viele Zeitgenossen diesen Sturm immer noch mit Fortschritt verwechseln würden, der die Menschheit schließlich zum Triumph führen werde.

Es wird wohl kein Zufall sein, dass es vor allem jüdische Denker sind, die zumal nach der Schoa der Frage nach der menschlichen Be-

ziehung besonders intensiv nachgehen und über eine neue Form der Humanität nachdenken, die für die Zukunft der Menschheit Lösungsvorschläge von erheblicher politischer und gesellschaftlicher Bedeutung unterbreitet. Emmanuel Levinas, von dem der Buchtitel *Humanismus des anderen Menschen* (dt. 1989) stammt, gehört zu den herausragenden Philosophen des 20. Jahrhunderts, der jüdisches Denken in den internationalen Diskurs eingebracht und dafür gearbeitet hat, dass sein Denken gerade auch von denen ernst genommen wurde, die aus ande-



ren Voraussetzungen dachten und schrieben. Emmanuel Levinas, der 1905 im litauischen Kaunas als Kind einer jüdischen Familie geboren wurde, in den 1920er Jahren als Student in den Westen Europas kam und sich bereits vor dem Zweiten Weltkrieg in Frankreich niederließ, so dass er als französischer Staatsangehöriger auch am Krieg teilnehmen und einige Jahre in deutscher Kriegsgefangenschaft verbringen musste, hat ein beachtliches Doppelwerk hinterlassen, das aus streng philosophischen Schriften und aus Beiträgen über die facettenreiche jüdische Tradition besteht. Emmanuel Levinas starb im Jahre 1995 in Paris. Wenn der Deutsche Koordinierungsrat für 2012 das Jahresthema „In Verantwortung für den Anderen“ gewählt hat, gibt er den Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit etwas zu denken auf, was im Werk von Emmanuel Levinas geradezu unnachahmlich vor-gedacht ist.

Ich beginne den Einblick in seine Philosophie der Anderheit oder Alterität mit seiner Auslegung des Gebotes der Nächstenliebe, das sich in der Hebräischen Bibel findet. (Lev 19,18) Emmanuel Levinas war sich nicht zu schade, darüber nachzudenken und zunächst zu fragen, wie der hebräische Text in der Tora zu übersetzen sei. Die gängige Übersetzung des kurzen hebräischen Textes *veahavta lereacha kamocha* in den christlichen Bibeln ist bekannt. Sie lautet: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ Mit dieser Übersetzung ist die seit alters geläufige Interpretation verbunden, dass, wer den Nächsten lieben wolle, zuerst ein Verhältnis zu sich selbst gefunden haben müsse. Selbstliebe sei Voraussetzung für die Nächstenliebe. Emmanuel Levinas hat in der Gefolgschaft von Franz Rosenzweig eine eigene Auslegung des Textes im Buch Levitikus vorgelegt, die sich in deutscher Sprache im Band *Wenn Gott ins Denken einfällt* (dt. 1985) findet. (S. 114-116) Levinas hat sich mit keiner der gängigen Übersetzungen begnügt, nicht mit der klassischen „wie dich selbst“, nicht mit der Rosenzweig-Buberschen „er ist wie du“, nicht mit der zweiten Buberschen „dir gleich“. Levinas versucht vielmehr, das hebräische *kamocha* vom Vorausgehenden abzuheben. „Liebe deinen Nächsten; dieses Werk ist wie du selbst; ‘liebe deinen Nächsten; das bist du selbst; ‘diese Liebe des Nächsten ist es, die du selbst bist.“ Levinas bevorzugt ohne Zweifel seine zuletzt vorgetragene Übersetzung, die eigentlich schon eine Interpretation darstellt. Aber, so meint er, die Bibel lasse eben verschiedene Übersetzungen zu. Sie würden sich in ihrer Tragweite erst erweisen, wenn man sie in den biblischen Gesamtrahmen hineinstellt. „Im Ganzen des Buches aber gibt es immer eine Priorität des Anderen

im Verhältnis zu mir. Darin liegt der biblische Beitrag insgesamt. [...] ‚Liebe deinen Nächsten; dies alles bist du selbst; [...] diese Liebe bist du selbst.‘“ Levinas fügt noch den für sein Denken programmatischen Satz hinzu: „Die Bibel, das ist die Priorität des Anderen im Verhältnis zu mir.“ Der Andere aber ist nicht irgendeine neutrale Größe. Vielmehr sieht Levinas darin immer – nahe an der Sprache der Bibel orientiert – „die Witwe und die Waise“. Diese konkreten Anderen in Not und Bedrängnis haben immer den Vorrang, weshalb Levinas in philosophischer Sprache hinzufügt, dies genau habe er, griechisch gesprochen, die Asymmetrie der interpersonellen Beziehung genannt. Ja, Levinas verbindet damit sogar ein persönliches Bekenntnis, wenn er schreibt: „Keine Zeile von dem, was ich schreibe, hat mehr Bestand, wenn es das nicht gibt.“ Dies betreffe eine Verletzlichkeit, weil nur „ein verletzliches Ich“ seinen Nächsten lieben könne. Ein Ich, das nichts an sich herankommen ließe, das nicht verletzt- oder verwundbar wäre, wäre unfähig dem Mitmenschen zuvorkommend zu begegnen.

Im philosophischen Werk von Emmanuel Levinas findet sich für das eben Dargelegte ein anderes Wort, das gewissermaßen in die Welt des Vorderen Orients zurückführt. Er schreibt nämlich in der Einleitung seines ersten Hauptwerkes *Totalität und Unendlichkeit* (dt. 1987), es gehe ihm um eine „Ethik der Gastlichkeit“. Programmatisch heißt es dort: „Dieses Buch stellt die Subjektivität als etwas dar, das den Anderen empfängt, es stellt sie als Gastlichkeit dar.“ Mit dieser Programmatik will Levinas nicht einfach von Gastlichkeit sprechen, als drehte es sich um ein harmloses Thema des Menschseins. Vielmehr erhält bei Levinas die Gastlichkeit eine grundlegende Bedeutung für das menschliche Selbstverständnis. Das Ich könnte sich nämlich gar nicht verstehen, würde es nicht den Anderen empfangen (können). Im begegnenden Anderen komme dem Ich allerdings eine Größe entgegen, die sich der „Verobjektivierung“ gänzlich entzieht. Der Andere begegnet nicht wie ein sonstiger Gegenstand unserer Wahrnehmung, den wir gewissermaßen in unsere Denkkategorien einordnen. Der Andere begegnet vielmehr als „Antlitz“ (*visage*), von dem Levinas sagt, wir würden es zwar sehen, aber in Wirklichkeit habe es zuerst schon gesprochen; denn der Andere hat das erste Wort, nicht ich.

Um dies zu verdeutlichen, greift Levinas erneut auf eine jüdische Tradition zurück. In einem Pariser Gespräch von 1986 erinnert er nämlich an eine rabbinische Tradition, wonach die 10 Worte auf zwei Tafeln geschrieben sind. Die Sätze der ersten Tafel und die der zweiten stehen nebeneinander und man

kann sie wie in einer Zeile lesen: Ich bin JHWH, euer Gott, der euch aus Ägypten herausgeführt hat. – Du wirst nicht töten.“ In dieser Anordnung wird deutlich: Der erste Satz der zweiten Tafel, „Du wirst nicht töten“, ist die Offenbarung des „Ich bin“, d.h. des unaussprechlichen göttlichen Namens und somit des Tetragramms JHWH. Dabei ist das „Gebot“ keine Größe, die mit göttlicher Gewalt aufgedrängt wird. Der Gott Zebaoth, so bemerkt Levinas, ist eine „Autorität ohne Waffengewalt“. Den Satz: „Das Antlitz spricht“, interpretiert Levinas in immer wieder neuen Anläufen, z. B. als „Erscheinung des Antlitzes, in der die erste Rede geschieht“. Es geht gewiss um das Gesicht des anderen Menschen, doch dieses kommt uns unmittelbar entgegen und erhält seine Bedeutung nicht, indem wir es in den Kontext der Welt einordnen. In seiner Unmittelbarkeit ist das Antlitz „Epiphanie“ und „Heimsuchung“. Das Antlitz entzieht sich grundsätzlich der verobjektivierenden Thematisierung. Der Andere tritt mir in seiner Hoheit gegenüber; das Ich verliert dadurch seine absolute Souveränität und sieht sich zur Verantwortung für den Anderen aufgerufen. Das Ich hat den Tod des Anderen mehr zu fürchten als den eigenen Tod. Der Ruf zur Verantwortung, in dem das Antlitz spricht, stellt die ethische Grundsituation dar. Die verschiedenen Formulierungen ließen sich noch vielfach ergänzen.

Jacques Derrida, der kritische Gesprächspartner und Freund von Emmanuel Levinas, interpretiert ihn deshalb rückschauend völlig zutreffend, wenn er ausführt, das Ja des Ich sei kein erstes Ja, sondern bereits das Ja einer Antwort, auf das erste Wort, das der Andere qua Antlitz bereits gesprochen hat, ehe er seinen Mund aufatet. Der Empfang, der dem Anderen gebührt, weil ihm das erste Wort zukommt, erfordert beim Ich deshalb eine offene Empfangshaltung, gegebenenfalls auch eine offene Türe oder gar ein offenes Haus. Es geht um eine Offenheit, die so groß ist, dass sie auf den Empfang des Unendlichen gefasst ist. Es ist näherhin die Offenheit des leibhaftigen Ich samt seiner Vernunft und samt seiner Habe gegenüber dem leibhaftigen Menschen samt seiner Not und Armut. Von der Offenheit des Empfangens her, in der das Ich dem Anderen antwortet, bedenkt Levinas auch die menschliche Sprache. Ihrer Mitteilungsfunktion als gesprochener Sprache liegt, wie er sich ausdrückt, die „reine Kommunikation“ zugrunde, in der ein Sprecher in der Ichposition allen Gestus der Macht und der Herrschaft ablegt. In der reinen Kommunikation geht es nicht zuerst um Austausch von Inhalten gesprochener Sprache. Vielmehr antworte ich dem Anderen, wenn er als Nackter, als Witwe oder Waise vor meiner Türe steht, nicht mit schönen Worten, sondern mit vollen Händen. Ich sehe mich aufgefordert, mir als Hausherr und Besitzer irdischer Güter das Brot vom Mund zu reißen und es ihm zu geben, wie Levinas vor allem in seinem zweiten Hauptwerk *Jenseits des Seins oder an-*

ders als Sein geschieht mit deutlichen Ausdrücken betont. (Dt. 1992, S. 134). Gastlichkeit erhält somit eine leibliche Dimension und mit ihr auch die menschliche Sprache. Deshalb ist die erste Sprache, die aller Sprache und Logik zugrunde liegt, nicht die Sprache, mit der wir **etwas** sagen, sondern die leibliche Sprache, mit der wir **geben**: Sprache der reinen Kommunikation, mit der die Priorität des Anderen seine Anerkennung findet.

In meiner Lesart des Levinas'schen Werkes ist freilich noch zu ergänzen, dass Levinas, je mehr er über die Priorität des Anderen gegenüber dem Subjekt nachgedacht hat, ihm auch die Subjektivität des Ich immer wichtiger wurde. Die Anderheit gehört gleichsam zum Ich, ist dem Ich schöpfungsmäßig eingepflanzt, so dass Levinas die Formel geprägt hat: „der-Andere-im-Selben“. Was diese Formel bedeutet, hat Levinas wiederholt in drastischen Metaphern zu präzisieren versucht. Dies geschieht zumal in seiner Spätphilosophie, in der er etwa davon spricht, dass das Subjekt Geisel des Anderen sei, der Andere mir im Nacken sitze, das Ich auf Gedeih und Verderb für den Anderen verantwortlich sei - wie eine Schwangere, von der das Wohl und Wehe des werdenden Kindes abhängt. Hier erhält die oben vorgestellte Auslegung des Gebotes der Nächstenliebe ihre konkrete Zuspitzung und zugleich philosophische Radikalisierung. Das Ich lebt nicht zuerst seine Subjektivität aus, um dann erst auf den Gedanken zu kommen, dass es sich gnädigst dem Anderen zu öffnen habe. Vielmehr ist das Ich in der Begegnung mit dem hilfebedürftigen Anderen so unmittelbar angesprochen, dass sich im Augenblick der Begegnung entscheidet, ob das Ich die Priorität des Anderen respektiert. Nicht von ungefähr hat Levinas in diesem Zusammenhang in einem einzigen Atemzug auf das 58. Kapitel des Propheten Jesaja und das 25. Kapitel des Matthäusevangeliums verwiesen. Ein „Humanismus des anderen Menschen“, wonach das Ich den Anderen **immer schon** empfangen hat, legt über das bisher Betonte auch offen, dass das leibhaftige Ich gegenüber dem Anderen nicht nur verantwortlich ist, sondern auch eine grenzenlose Sehnsucht (*désir*) in sich trägt, dem Anderen das Haus zu öffnen und dem Armen das Brot zu reichen. Wenn das Ich dem Anderen Nahrung gibt, wird es selbst großzügiger. Für Levinas zeigt sich hier eine Welt an, von der Platon gesagt hat, sie sei „jenseits des Seins“. Die tiefste Sehnsucht des Menschen richtet sich über das Sein hinaus auf das Gute. Eine Welt, die sich darauf ausrichtet, erweist sich als eine Welt einer je größeren Humanität.

Es ist freilich nicht verwunderlich, dass sich an die Radikalität, mit der Emmanuel Levinas die dialogische Grundsituation Anderer-Ich vertritt, die Frage richtet, ob mit der Betonung der Priorität des Anderen nicht eine Situation der Gewalt entsteht, in der der Andere das Ich überfällt und zur

Antwort zwingt. Dieser Einwand wäre Levinas zufolge berechtigt, wenn sich die aufgezeigte dialogische Begegnung nur in einer Welt der Ökonomie ohne Ethik vollziehen würde. Dann würden wir uns unablässig gegenseitig den Platz an der Sonne streitig machen, wie Levinas mit Pascal sagt, und wir würden in dem aufgehen, was Martin Heidegger die Sorgestruktur des Daseins genannt hat. Dies aber würde den Krieg aller gegen alle fortsetzen und wäre das Gegenteil von Gastlichkeit.

Was aber trägt dazu bei, dass aus der Priorität des Anderen gegenüber dem Ich keine Gewalt des Anderen über mich wird? Spätestens an diesem Punkt zeigt sich, dass Levinas nicht nur als Philosoph des Dialogs verstanden werden darf, sondern auch - und ebenso prinzipiell - als Sozialphilosoph zur Kenntnis zu nehmen ist. Levinas spricht von der sozialen Konstellation, indem er vom „Dritten“ spricht. Damit kommt Gerechtigkeit ins Spiel und mit der Gerechtigkeit der Ausgleich. Die Konstellation der Zweierheit erhält in der sozialen Dreierheit eine notwendige Ergänzung. In der Welt der Ökonomie und Arbeit würde nämlich einer den anderen verdrängen, dort würde einer dem anderen zur Last, wenn es nicht eine Humanität gäbe, die sich in der dialogischen Grundsituation der Verantwortung und somit der Ethik stellte, wie die obige Analyse gezeigt hat. Dank der Sozialität des Menschseins, d.h. dank der Tatsache, dass wir gesellschaftliche Wesen sind, erfährt das Ich, dass es durch den „Dritten“, d. h. durch die Gesellschaft, auch aufgefangen und getragen wird. Auch die Gesellschaft ist auf Gastlichkeit angelegt. Die Gesellschaft besteht aus Menschen, deren Häuser Zufluchtsstätten werden können, weil seine Bewohner selbst Gäste auf Erden sind und sich nicht wie Besitzer aus eigener Macht benehmen sollen. Nach erfolgter Rückkehr ins Land der Väter und der Gründung des Staates Israel macht Levinas dem Judentum der Gegenwart bewusst, dass das Land eine Gabe ist und nicht ein Besitz, über den man selbstmächtig verfügt. Israel habe deshalb ein gastliches Land zu sein. In einer seiner berühmten Talmudlesungen schreibt Levinas: „Dass ein Volk diejenigen anerkennt, die sich bei ihm niederlassen, so fremd sie auch seien, mit

ihren Sitten und Trachten, mit ihrer Mundart und ihren Gerüchen; dass es ihnen eine Achsanja [Herberge], gleichsam einen Platz in der Herberge und etwas zu atmen und zu leben gibt - ist ein Lied zum Preis des Gottes Israels.“ (Die Stunde der Nationen [dt. 1994], S. 149) Die Gastlichkeit geht jedenfalls allem Besitzenwollen und Besitz voraus und ist somit nicht in der Welt der Ökonomie und Politik, sondern zuerst in der der Ethik grundgelegt.

Deshalb ist für Levinas auch der Friede ein wichtiges Thema. Er betrifft das Zusammenleben der Menschen und der Völker und stellt nicht nur einen kriegslosen Zustand dar, sondern ist letztlich in der Gastlichkeit und in einer „Rationalität des Friedens“ grundgelegt. Der Friede übersteigt das politische Denken. Gleichwohl hat Levinas wiederholt zum Ausdruck gebracht, dass sein philosophisches Werk auch politische Implikationen hat. So formuliert Levinas etwa die Frage: „Dem anderen Menschen bei sich Schutz zu geben, die Anwesenheit der Land- und Obdachlosen auf einem so eifersüchtig - so böse - geliebten ‚Boden der Vorfahren‘ zu dulden - ist dies das Kriterium für das Menschliche?“ Die Antwort besteht in einem einzigen Wort: „Unbestritten.“ (Die Stunde der Nationen, S. 150)

Unter Christen wird bis heute die falsche These vertreten, das doppelte Liebegebot, Gottes- und Nächstenliebe, stamme nur in seinem ersten Teil aus der Tora, den zweiten Teil habe erst Jesus hinzugefügt und sei deshalb „christlich“. Levinas berichtigt nicht nur diesen Irrtum, sondern fügt bisherigen Auslegungen des Gebotes der Nächstenliebe, wie wir gesehen haben, auch eine beachtliche jüdische Auslegung mit philosophischen Konsequenzen hinzu. Die Priorität des Andern gegenüber dem Ich bedeutet, dass der Andere dem Ich von Anfang an mit- und aufgegeben ist. Wir leben in einer Schöpfung, über die das „sehr gut“ (*tov meod*) des ersten Schöpfungstextes im Buch Genesis geschrieben steht. Darin ist Levinas zufolge die Verantwortlichkeit ebenso grundgelegt wie die Schöpfungsgabe der menschlichen Sehnsucht nach dem Guten. Insofern geht es der Tora, wie Levinas sie versteht, „um die Rückkehr des Menschen zu seiner wahren Menschlichkeit“. (Jenseits des Buchstabens, Bd. 1 [dt. 1996], S. 75) Das Ideal ist für Juden und Christen klar, die Realisierung bleibt Aufgabe. ■



**Prof. Dr. Josef Wohlmuth**, geboren 1938, nach dem Studium der katholischen Theologie und Ordination zum Priester 1964 war er bis 2003 Professor für Dogmatik an der Universität in Bonn, Mitglied des Gesprächskreises Juden und Christen beim ZdK in Bonn.



# Gründe

**Weil** das alles nicht hilft  
Sie tun ja doch was sie wollen

**Weil** ich mir nicht nochmals  
die Finger verbrennen will

**Weil** man nur lachen wird;  
Auf dich haben sie gewartet  
Und warum immer ich?

Keiner wird es mir danken

**Weil** da niemand mehr durchsieht  
sondern höchstens noch mehr kaputt geht

**Weil** jedes Schlechte  
vielleicht auch sein Gutes hat

**Weil** es Sache des Standpunktes ist  
und überhaupt wem soll man glauben?

**Weil** auch bei den anderen nur  
mit Wasser gekocht wird

**Weil** ich das lieber  
Berufeneren überlasse

**Weil** man nie weiß  
wie einem das schaden kann

**Weil** sich die Mühe nicht lohnt  
weil sie alle das gar nicht wert sind

Das sind Todesursachen  
zu schreiben auf unsere Gräber  
die nicht mehr gegraben werden  
wenn das die Ursachen sind

aus: Erich Fried, und Vietnam und ... Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1966

# Das Prinzip Zahnbürste Alle reden von Eigenverantwortung. Aber was ist das?

EINE KLEINE BEGRIFFSGESCHICHTE TEXT ■ ROBERT LEICHT

Wenn es so etwas wie einen Wortverbrauchs-zähler gäbe, dann hätte er im zurückliegenden Jahr einen Maximalverbrauch des Begriffs „Eigenverantwortung“ angezeigt. Ob bei Gesundheitsreform, Rentenreform oder Arbeitsmarkt: Jeder redet von Eigenverantwortung, aber wer weiß, was er wirklich damit meint? Und fällt niemandem auf, dass der Begriff - fast ein Unwort - zunächst eher sinnwidrig klingt? Doch trotz des inflationären Gebrauchs verbirgt sich hinter dem Wort ein interessantes Kapitel politischer Geistesgeschichte.

Ein Rückblick auf die Begriffsgeschichte zeigt: Am Anfang war das Verb. Nur das Verb! Im Mittelhochdeutschen bedeutet verantworten oder verantworten, dass man vor einer überlegenen Instanz Fragen zu einer Tat beantwortet. Die früheste derartige Frage finden wir im Alten Testament im 1. Buch Mose nach dem Brudermord an Abel: „Da sprach der Herr zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel?“

## ... Was hast du getan?“

Mit anderen Worten: Wo sich jemand verantworten muss, da ist zuvor etwas vorgefallen. Anschließend muss der Täter die Frage beantworten: Warum? Und nachdem er Auskunft gegeben hat, wird er - philologisch aber erst vom 15. Jahrhundert an - zur Verantwortung gezogen, das heißt, er muss eine Sanktion hinnehmen. Vom 17. Jahrhundert an kommt es zu der Wortbildung „verantwortlich“. Wer verantwortlich ist, schuldet Rechenschaft. Immer aber gibt es zuerst einen Vorfall. Verantwortung kommt nach dem Fall!

Antizipierende Verantwortung in dem Sinn, wie wir heute darüber sprechen oder wie Hans Jonas in seinem Buch Das Prinzip Verantwortung darüber schrieb, also Verantwortung gewissermaßen nach vorne gedacht („Wir stehen in der Verantwortung für die kommenden Generationen!“), taucht erst sehr spät auf, nämlich im 20. Jahrhundert. Weder bei Martin Luther noch bei Immanuel Kant spielt der Begriff eine Rolle. Dort, wo wir heute imperativisch von Verantwortung für künftiges Handeln reden, steht bei Kant das Wort „Pflicht“.

Auch wenn Kant an ein autonomes Pflichtbewusstsein denkt, erfüllt der gute Deutsche noch

bis ins frühe 20. Jahrhundert obrigkeitstreu und „fremdgesteuert“ seine ihm von oben vorgehaltene, auferlegte Pflicht. Erst nach dem Ersten Weltkrieg ersetzt nach und nach die Rede von der bürgerlichen Verantwortung die Rede von der obrigkeitlichen Pflicht. (In diesen Zusammenhang gehört die von Max Weber in seinem Vortrag Politik als Beruf 1919 eingeführte Unterscheidung zwischen Gesinnungsethik und Verantwortungsethik.) Nach dem Zweiten Weltkrieg nimmt das Wort Verantwortungsbewusstsein einen edlen Klang an, während das Pflichtbewusstsein auf den Status einer fragwürdigen Sekundärtugend absinkt.

## Fraternité, verstaatlicht

Aber jederzeit hatte Verantwortung zwei Aspekte: Verantwortung für etwas vor jemandem - also für zurückliegendes, inzwischen aber auch künftiges Handeln oder Unterlassen vor einer externen Instanz, einem gegenwärtigen Gericht, einer künftigen Generation. Das Wort Eigenverantwortung erscheint demgegenüber als sinnwidriger Kunstbegriff. Dass ich mich vor einer Instanz selber verantworten muss (und mich nur für eigenes Unterlassen und Handeln verantworten kann), versteht sich per se. Dass ich mich für mich selber vor mir selber verantworten müsste, ergibt dagegen vorerst keinen rechten Sinn.



Wenn man aber nicht unterstellen will, dass der inflationäre Gebrauch des Wortes Eigenverantwortung völlig absurd ist, muss man einem anderen Begriff und dessen Geschichte nachgehen - dem der Solidarität. Als Kain gefragt wird: „Wo ist dein Bruder Abel?“, antwortet er nicht bloß: „Ich weiß nicht“, sondern fügt hinzu: „Soll ich meines Bruders Hüter sein?“, als ahne er, dass von ihm mehr verlangt wird als nur dies, dass er seinen Bruder nicht erschlage. Als die Französische Revolution den Dreiklang anschlug: „Liberté, Egalité, Fraternité“ - da nahm sie mit dem Begriff Brüderlichkeit Bezug auf die archaische Verpflichtung, Hüter des eigenen Bruders zu sein, sozusagen proaktiv. Diese uralte Brüderlichkeit wird in den ersten sozialistischen Bewegungen Frankreichs im frühen 19. Jahrhundert in den moderneren Begriff solidarité übersetzt. Ursprünglich verstand man unter Solidarität die Unterstützung auf Gegenseitigkeit unter Menschen gleicher Interessenlage oder, wie Hans Jonas formulierte, eine „Zweck-Bruderschaft“: Der Arbeiter verhält sich aufgrund der gemeinsamen Klassenlage solidarisch mit dem Arbeiter - nicht aber ist der Arbeiter solidarisch mit dem Kapitalisten oder gar der mit ihm. Der französische Soziologe Emile Durkheim (1858 bis 1917) beschrieb, wie aus der „me-

chanischen Solidarität“ (kraft Ähnlichkeit der Interessenlage) die „organische Solidarität“ wurde - Solidarität als arbeitsteilig wahrgenommene staatliche Aufgabe. Mit der „Verstaatlichung“ der „Brüderlichkeit“ im modernen Sozialstaat flachte nach und nach die enge Beziehung zwischen den „Zweck-Brüdern“ ab. Es schwand auch die persönliche Verantwortung füreinander, womit die gegenseitige Verantwortung dafür abnahm, einander in der Solidarität nicht zu überfordern. Die moderne Sozialpolitik wirkte gewiss effektiver, aber auch anonym. Allerdings konnte in dieser Anonymität ein Denken um sich greifen, das sich in zwei Sätzen zusammenfassen lässt, die unser heutiges Problem umreißen. Erstens: „Was ich einbezahle, will ich auch wieder herausbekommen, möglichst sogar mehr.“ Zweitens: „Wir können nicht mehr alles für alle bezahlen.“ Wenn wir also heute von Eigenverantwortung reden, sprechen wir in Wirklichkeit davon, dass in der arbeitsteiligen Anonymisierung der Solidarität des Sozialstaats die persönliche Verantwortung auf Gegenseitigkeit weithin verloren gegangen ist: Die Kosten der Sozialpolitik geraten auch deshalb außer Kontrolle, weil die Anspruchsberechtigten jene aus den Augen verloren haben, die das alles bezahlen sollen.

### Die Parolen von New Labour

Auf den ersten Blick mag also der Begriff Eigenverantwortung fragwürdig sein.

Die Sache, die hinter dem Begriff steht, geht indessen auf eine längere Denktradition zurück, nämlich bis auf die Anfänge des sozialen Liberalismus im 19. Jahrhundert. So nennt John Stuart Mill in seinen Betrachtungen über die repräsentative Demokratie 1861 eine Reihe von Gründen, weshalb auch der wohlwollendste und aufgeklärteste Despot abzulehnen wäre. Der wichtigste Grund ist dieser: Nur eine Volksregierung im weitesten Sinne, so Mill, könne den aktiven Staatsbürger hervorbringen und den passiven zurückdrängen. Vor allem aber: „Der Mensch ist vor Unrecht von Seiten anderer nur in dem Maße sicher, als er in der Lage und auch bereit ist, sich selbst zu schützen (self-protecting) - in seinem Kampf gegen die Natur ist er nur soweit erfolgreich, wie er sich, von anderen unabhängig (self-dependent), mehr auf das verlässt, was er allein oder in Gemeinschaft tun kann, als auf das, was andere für ihn tun.“ An anderer Stelle des Essays fallen die Begriffe self-help (Selbsthilfe) und self-reliance (Selbstvertrauen).

Aus den Argumenten Mills folgt keine Ablehnung von Solidarität und Sozialpolitik, wohl aber eine Warnung davor, die Verhältnisse so zu ordnen, dass die Antriebe und Anreize zum möglichst selbstständigen Handeln aller Individuen abflachen oder erstickt werden. Von diesen Ansätzen zieht sich eine Traditionslinie bis in die Moderne hinein. Der Nationalökonom Wilhelm Röpke schrieb 1979: „In der Tat droht die im Einzelnen und seiner Selbstverantwortung liegende geheime Triebfeder der Gesellschaft zu erschlaffen, wenn die Ausgleichsmaschine des Wohlfahrtsstaates sowohl die positiven Folgen der Mehrleistung wie die negativen einer Minderleistung abstupft.“ Auch die Parole vom aktivierenden Sozialstaat, zuerst von New Labour in Großbritannien formuliert, geht letztlich auf John Stuart Mills Idealbild vom aktiven Staatsbürger (active type of character) zurück.

Wie könnte aus dem flachen Gerede über „mehr Eigenverantwortung“ eine Debatte mit Tiefgang und Tiefenschärfe werden? Indem man sich in der aktuellen Auseinandersetzung über die begriffs- und geistesgeschichtlichen Hintergründe der Vokabeln klar wird und die Worte wirklich genau nimmt. Es sollte dabei nicht nur um Kostendämpfung, sondern auch um Leistungsförderung gehen. Der erste Hauptsatz müsste dabei lauten: Nur wenn jeder für sich selber das tut, was er kann, werden genügend Mittel frei, um denen zu helfen, die sich nicht alleine helfen können. Dann wäre Eigenverantwortung kein Gegensatz zur Solidarität, sondern deren erste Voraussetzung. ■

Mit freundlicher Genehmigung  
DIE ZEIT, 22.12.2003



# Vielfalt POLITISCH GESTALTEN

Kurz nach Gründung des Arbeitskreises jüdischer Sozialdemokrat/innen begegnete ich im Restaurant des Reichstags einem hochrangigen Parteifunktionär. Nachdem ich ihm in meiner Funktion als Sprecher des Arbeitskreises vorgestellt wurde, brachte er sein Unbehagen zum Ausdruck: „Arbeitskreis jüdischer Sozialdemokraten? Was soll das denn? Sind wir nicht alle Sozis?“

TEXT ■ SERGEY LAGODINSKY

Einige Jahre sind seitdem vergangen: Der Arbeitskreis ist mittlerweile eine etablierte Institution innerhalb der SPD, ich bin seit kurzem weder sein Sprecher noch ein SPD-Mitglied und der misstrauische Sozialdemokrat bestimmt die Geschicke seiner Partei derweil an einer viel prominenteren Stelle. Doch die Frage bleibt: Brauchen wir innerhalb politischer Parteien Untergruppen für Menschen, die neben ihrem Parteibuch eine weitere gemeinsame kulturelle, religiöse oder ethnische Identität teilen?

Manche würden solche Gruppen Lobbygruppen nennen, andere nennen sie Interessenvertretungen. Für mich sind beide Begriffe unpräzise und instrumentalistisch. Sie vermissen das positive Potential, das solche Gruppierungen mit sich bringen, und zwar für alle Seiten, nicht nur für die, deren Interessen sie angeblich vertreten. Ich ziehe es vor, in diesem Zusammenhang von **Perspektivenvertretungen** zu reden, von Institutionen also, die nicht lediglich die Interessen der Minderheiten kanalisieren, sondern den Blickwinkel der jeweiligen Parteien weiten und so manch eine gefestigte Parteienweisheit in Frage stellen oder umgekehrt - durch zusätzliche Perspektiven bestärken.

Ob unsere politische Landschaft solche Institutionen braucht, kann kaum pauschal beantwortet werden. Für verschiedene Parteien müsste die Antwort unterschiedlich ausfallen. Aber gerade in Volksparteien, die sich (immer noch) durch eine gewisse gesamtgesellschaftliche Breite auszeichnen, sind Perspektivenvertretungen wichtig. Die Gründe dafür mögen nicht offensichtlich sein, doch sie gibt es genug.

In erster Linie dienen solche Perspektivenvertretungen einer Stärkung der Positionen von Minderheiten selbst und erfüllen damit eine **emanzipatorische Funktion**. Gerade Volksparteien vereinen eine breite Palette an Gruppen und Meinungen. Jede kleine Minderheit muss politisch anspruchsvoll agieren, um sich Gehör zu verschaffen. Ein Mitgestaltungsanspruch kann aber nur durch eine Mitgestaltungschance realisiert werden und dazu bedarf es einer institutionellen Plattform. Minderheiten müssen signalisieren können, dass sie politische Insider sind - keine Fremdlinge, die sich in den Fluren der Parteien

tummeln. Gerade deswegen wäre die Bezeichnung „Lobby“ so verhängnisvoll. Nein, es geht um mehr als Lobby, es geht um eine reale Chance zur gleichberechtigten politischen Mitgestaltung, die solche Gruppierungen, wie die religiös definierten Arbeitskreise der Bundes-SPD oder der aktiv tätige Arbeitskreis Grüner Muslim/innen in Nordrhein-Westfalen bieten.

Die Stärkung der politischen Beteiligungschancen für die Minderheiten ist aber nicht lediglich durch die Lautstärke der Perspektivenvertreter erreicht. Es geht nicht nur um das Gehört-, sondern auch um das Verstandenwerden. Und so können die Perspektivenvertreter in politischen Parteien eine wichtige **Übersetzungsfunktion** übernehmen. Beim geschickten und professionellen Auftreten, können sie nämlich die Anliegen der Minderheiten in die Sprache der jeweiligen politischen Kultur übersetzen. Eine solche politische „Dienstleistung“ ist auch bitter nötig: Alle politischen Strömungen (links oder rechts) tendieren dazu, die Welt vereinfacht durch die Brillen der jeweiligen Ideologie zu sehen, dies betrifft auch die schwierigen Themen wie der Nahostkonflikt oder die Rolle der Religion. Gerade deswegen war es schon immer mein persönliches Anliegen, mehr Nuancen in die verfestigten und oftmals verfahrenen politischen Diskussionen zu bringen: etwa den Links-Rechts-Schematismus bei der Deutung des Nahostkonflikts zu aufzubrechen oder manche Stereotypen der politischen Linken im Umgang mit religiösen oder orthodoxen Juden zu problematisieren. Dies alles kann man mit den Parteimitgliedern am besten in der Sprache der Parteien selbst erklären, falls und gerade dann, wenn man Teil einer Partei ist. Perspektivenvertreter können in diesem Sinne dazu beitragen, die nötigen Nuancen in relevanten Fachfragen oder in der Wahrnehmung von Minderheiten zu setzen, und so nicht nur die Perspektiven dieser Minderheiten in die Parteien hineinzu bringen, sondern diese auch in die verständliche, ideologisch kompatible Parteisprache zu übersetzen.

Doch es geht nicht nur um die Anliegen der Minderheiten alleine. Was eine **Beteiligungschance** für Minderheiten ist, ist für uns alle eine Bereicherungschance. Denn gerade in Volksparteien droht die gelebte Vielfalt der Gesellschaft in einem Allerweltbrei unterzugehen. Deshalb muss die Stärkung politischer Kraft für Minderheiten als Teil des gesamtgesellschaftlichen Vielfaltsprogramms verstanden werden. Vielfalt ist kein statischer Zustand, sie ist ein Prozess, der nur durch Ausstattung aller Beteiligten mit Rechten und Kommunikationschancen ermöglicht wird. Und diese Rechte und Chancen zählen wenig, wenn man sie nicht entsprechend institutionell verankert.

Die politische Beteiligung verschiedener Gesellschaftssegmente kann nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden - sie müssen sich die Minderheiten hart erarbeiten, ja politisch erkämpfen. Zu oft ist der Fall, dass die Partikularbedürfnisse der Minderheiten durch die Wunschvorstellungen der Mehrheit übertönt werden! Die Positionen der Minderheiten selbst werden entweder nicht erhört, oder (fast noch schlimmer!) ihre Perspektiven werden durch die Mehrheit „fremdkonstruiert“. Wir kennen es gerade aus dem symbolgeladenen Bereich des sogenannten „deutsch-jüdischen“ Verhältnisses, wo solche Konstruktion der Beteiligten immer wieder stattfindet, sind doch die deutschen jüdischen Gemeinden zu klein oder zu unpolitisch. Und so wird ihre Stimme häufig durch Annahmen der nicht-jüdischen Mehrheit ersetzt und die jüdische Seite zur Projektionsfläche der Mehrheitsgesellschaft degradiert. Diese Bevormundung und diese Projektionen haben zugleich bedenkliche Konsequenzen: Schauen wir etwa auf die Erinnerungskultur in Deutschland, so stellen wir fest, wie sehr das Anliegen der Mehrheitsgesellschaft, sich der eigenen Geschichte zu stellen, auf Juden projiziert wird, wie die Gesellschaft selbst die Juden zu Vehikeln der Erinnerung, zu „ewigen Mahnern“ reduziert. Und so verlieren Juden die Möglichkeit abseits monumentaler Erinnerungsrituale, ihre besonderen Perspektiven auf Augenhöhe mit dem Rest der Gesellschaft zu kommunizieren. Ähnliches, wenn auch in einem anderen Kontext, passiert mit anderen Minderheiten, etwa mit Musliminnen und Muslimen, der Umgang mit denen gelegentlich auf Themen wie Zwangsehe oder Terrorbekämpfung reduziert wird. Die Gründung von Perspektivenvertretungen dient damit auch dem Zweck, die Minderheiten in der Wahrnehmung der Mehrheit von

monothematischen Reduktionen, Fremdzuschreibungen und Projektionen zu befreien. Kurz: Es geht auch um die **Verhinderung der reduktionistischen Wahrnehmungen**. Die jüdischen und andere Arbeitskreise können also dazu beitragen, die eigenen Perspektiven unabhängiger und freier von eingerasteten Diskussionsmustern zu formulieren und die Themenpalette des eigenen Engagements zu erweitern.

Im Falle des parteipolitischen Engagements der jüdischen Menschen kann man sogar weiter gehen: Hier geht es um die **Wiedereinkkehr des Alltäglichen**. Durch die Gründung des ersten und bisher einzigen jüdischen Arbeitskreises in einer deutschen politischen Partei, aber auch durch weitere Gründungen, wie etwa durch den Bund jüdischer Soldaten oder durch das jüdische Studienförderwerk ELES, haben wir, jüdische Menschen in Deutschland, uns dem gesamtgesellschaftlichen Alltag gestellt. Dies schon deswegen, weil die Mitglieder solcher Gründungen für sich in Anspruch nehmen, zu einer breiten Palette gesellschaftlicher Themen Stellung zu beziehen, statt sich mit historisch bedingter Rollenverteilung zu begnügen. Also: Weg von ritualisierten Rollen - hin zum Politalltag! Symbolisch ist auch, dass deutsche Juden, denen die Gesellschaft lange moralische Aufladungen jenseits parteipolitischer Inhalte zugeschrieben hat, sich in die „Niederungen“ der politischen Parteiarbeit begeben und damit offen zeigen, dass sie sich parteipolitisch und damit streitig und strittig positionieren können und wollen. Auch Juden sind in diesem Lande politische Akteure, die innerpolitisch buchstäblich „Partei“ ergreifen.

Und damit wären wir bei einer weiteren positiven Auswirkung einer Kultur politischer Perspektivenvertretungen angelangt. Denn solche Gründungen wirken sich nicht nur auf die Gesamtgesellschaft, sondern auch auf die **Eigenwahrnehmung der Minderheiten** selbst aus. Jede gut funktionierende kulturelle/religiöse Untergruppe in einer Partei ist zugleich ein Signal an die Minderheiten. Es ist ein Beweis, dass diese in einer Partei, ja in einer Gesellschaft willkommen sind. Und dass es sich lohnt, sich mit gesellschaftspolitischen Themen auseinanderzusetzen, gerade weil es Möglichkeiten gibt, eigene Perspektiven einzubringen. Aus eigener Erfahrung kann ich diesen Wechsel in der Selbstwahrnehmung nur bestätigen. Nicht nur hat die Gründung des Arbeitskreises jüdischer Sozialdemokratinnen und Sozialdemokraten viele sozialdemokratische Juden zu mehr Engagement motiviert, auch Sympathisanten anderer Parteien gar andere Minderheiten (etwa viele muslimische Kolleginnen und Kollegen) haben unseren Arbeitskreis als Inspiration für mehr politische Arbeit betrachtet.

Last but not least, die Gründung einer jüdischen Parteiuntergruppe bringt mehr Vielfalt

auch in die jüdische Community selbst. Sie bietet Raum für **politischen Binnenpluralismus**. Allgemein ist zwar nachvollziehbar, dass jüdische Gemeinden in Deutschland bemüht sind, mit einer Stimme zu sprechen. Nur so können die etablierten Institutionen der Juden genügend Schlagkraft aufbringen, um trotz kleiner Mitgliederzahlen eigene Anliegen effektiv zu kommunizieren und zu verfolgen. Eine solche Einigkeit hat aber ihren Preis. Die Meinungen rechts und links des jüdischen Mainstreams werden wenig vertreten, die Themen außerhalb des üblichen Themenspektrums nur selten angeschnitten. Damit entsteht eine natürliche Spannung zwischen Meinungsvielfalt und effektiver Interessenvertretung. Politische jüdische Gründungen innerhalb von Parteien befreien die jüdische Gemeinschaft vom inneren Druck, den diese Spannung auslöst. Es wird auf einmal möglich, neue und andere jüdische Positionen zu verhandeln, ohne vom Anspruch der Globalvertretung eingeengt zu sein.

Alle diese Ziele kann man nur erreichen, wenn die Beteiligten konventionelle Muster und Erwartungen aufbrechen. Dies gilt für die Partei, für die Perspektivenvertreter selbst sowie für die Minderheiten insgesamt (hier also die jüdische Gemeinschaft).

Für die **Perspektivenvertreter** gilt: Sie dürfen nicht in die Lobby-Falle tappen. Wie schon angedeutet, hängt mit einer Lobby-Rolle auch eine Outsider-Funktion zusammen. Die besonderen Perspektiven innerhalb von Parteien werden aber am besten gehört, wenn die Perspektivenvertreter eine interne Glaubwürdigkeit als politische Insider besitzen, ja sich diese hart erarbeiten. Dies heißt, dass man sich innerhalb der Parteien zu verschiedenen politischen Themen äußern muss und sich nicht scheuen darf, bei minderheitsspezifischen Themen, die althergebrachten Erwartungen der Beteiligten zu enttäuschen. Auch ein politischer Mut zur Lücke ist angebracht. Um dies bei einem typischen Konfliktpunkt zuzuspitzen: Nicht jede Kritik an Israel muss verurteilt und nicht jede Kritik an Israel muss mitgetragen werden. Es ist nicht nötig, sich zu Allem zu äußern, was von einer jüdischen Gruppen von allen Seiten - von den Parteien wie von der jüdischen Community - erwartet wird! Auch in dieser Befreiung von verschiedenen Erwartungen besteht die emanzipatorische Chance einer jüdischen Parteiuntergruppe.

Zugleich dürfen die **Parteien** diese Gruppen nicht zu Kronzeugen und Alibijuden funktionalisieren. Natürlich gehört es dazu, dass jüdische Institutionen innerhalb der deutschen politischen Landschaft besonders aufmerksam beäugt werden, dass die politischen Akteure stolz auf „ihre eigene“ jüdische Neugründungen sind. Solche Neugründungen werden begrüßt, ja gelegentlich gefeiert. Doch der Stolz darf nicht aufhören, wo der Alltag anfängt. Die Parteien müssen verstehen, dass jüdische (wie nichtjüdische) Perspektivenvertreter in der jeweiligen Partei sind, um ihre Politik aktiv mitzugestalten, und nicht dazu, zereemoniell anwesend zu sein oder historisch bedingte Absolutionen zu erteilen. Insofern sind auch Parteien gefordert, jüdische Gruppen als „normale“ Parteieinheiten anzuerkennen und zu behandeln. Dies hat nach meiner Einschätzung in der SPD im Laufe der Jahre nicht zuletzt durch eine gute Betreuung des zuständigen Parteireferats gut funktioniert.

Schließlich sind auch weitere Mitglieder der **jeweiligen Minderheiten** gefordert. Auch diese müssen akzeptieren, dass politische Perspektivenvertreter andere Ziele und andere Arbeitsweisen haben, als dies die etablierten Interessenvertreter tun. Zu oft war ich in meiner Zeit als Sprecher des Arbeitskreises mit unrealistischen Erwartungen seitens anderer Juden konfrontiert, die jüdische Sozialdemokraten als Mini-Zentralrat in Rot betrachtet haben. Erwartet wurde, dass man zu allen möglichen Themen, in denen man sich die Stimme des Zentralrats gewünscht hätte, Presseerklärungen abgibt oder sonst Kritik äußert. Dies ist eine Fehleinschätzung der politischen Funktion von jüdischen Perspektivenvertretungen.

Dieser Text wird schwerlich alle Bedenken gegenüber institutionalisierten Parteigruppen von Juden, Christen oder Moslems ausräumen können. Doch abseits aller Diskussionen gilt: Es ist Zeit für eine vielfältige, aktive und professionelle politische Positionierung der Juden in Deutschland. Denn - allen Stereotypen zum Trotz - politische Arbeit in Deutschland ist ein faszinierendes Feld. Die globalen Herausforderungen, vor denen wir alle stehen, die steigende Komplexität der deutschen Gesellschaft selbst, die allgegenwärtige Kulisse der deutschen Vergangenheit - dies alles macht die politische Betätigung in diesem Lande hoch erkenntnisreich und lohnenswert. Dies gilt für jeden Einzelnen wie für zahlreiche Gesellschaftsgruppen als Gemeinschaften. Für uns alle gilt: anpacken! Und für die Juden in Deutschland, zum ersten Mal seit Jahrzehnten - erst recht! ■



**Dr. Sergey Lagodinsky** lebt als Rechtsanwalt und Publizist in Berlin. Er ist Gründer des Arbeitskreises Jüdischer Sozialdemokratinnen und Sozialdemokraten, dessen Ko-Sprecher er bis zu seinem Ausscheiden aus der SPD im Jahre 2011 war.

# WELCHE VERANTWORTUNG FÜR DIE DEMOKRATISCHE

TEXT ■ MARTIN DULIG

In der Geschichte der Menschheit finden sich viele Personen, die versucht haben Verantwortung für die Gesellschaft zu übernehmen. Nicht alle hatten dabei das Konstrukt einer demokratischen Gesellschaft vor Augen, so wie wir es heute definieren. Schlicht und ergreifend deswegen, weil sie diesen Begriff nicht kannten und somit nicht nach diesem handeln konnten.

Für mich als praktizierenden Christen ist die Bergpredigt ein entscheidender Text, der sich mit der Verantwortung der Menschen für die Gesellschaft beschäftigt. Die überlieferte Rede von Jesus von Nazaret birgt bereits vieles in sich, was wir heute unter Verantwortung des Einzelnen für die Gesellschaft zusammenfassen können. Besonders sinnbildend und eindrucksvoll erschien mir dabei immer die folgende Passage:

„Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen!“

Dieser so einfache Satz ist in meinen Augen der Kern, welcher demokratisches Miteinander ausmacht. Ich handel nach diesen Worten, und wünsche mir das auch von Anderen.

Jeder Einzelne trägt natürlich auch Verantwortung für eine demokratische Gesellschaft, wenn diese noch nicht existiert. Auch hierfür lassen sich mannigfaltige Beispiele in der Geschichte finden. Allein, wenn man in die jüngere Vergangenheit blickt, sind Personen wie Robert Blum, Mahadma Gandhi, Jan Pallach und so viele andere, meist unbekannte Personen, Träger der Idee eines demokratischen Miteinanders gewesen. Viel zu häufig erscheinen dabei die prominenten Persönlichkeiten als diejenigen, „ndete er sich selbst am 16. Januar 1969 auf den Treppenstufen des Nationalmuseums in Prag an. Auch Jan Palach bezahlte sein Eintreten für eine andere Gesellschaft mit dem Leben. Er erlag wenige Tage nach seinem Handeln seinen schweren Verbrennungen.

Wenn man dieser Linie weiter folgt, dann ist man recht schnell bei den vielen Engagierten und Aktiven, welche ab dem Herbst 1989 in der DDR auf die Straße gegangen sind und ihren Unmut gemeinschaftlich artikuliert haben. Dies war zum damaligen Zeitpunkt nicht selbstverständlich. Dem SED-Regime zum Trotz und unter Beobachtung durch die Staatssicherheit hatten sie den Mut und die Kraft, sich gegen das bestehende System aufzulehnen und eine Veränderung herbei zu führen. Aber es war nicht nur die anonyme Masse, die die SED-Diktatur zum Einbruch brachte. Es waren Land auf Land ab tausende enga-

gierte Menschen, die Verantwortung übernommen haben und eine demokratisches Gemeinwesen aufbauten.

Was die Genannten alle eint, ist der Umstand, dass sie Verantwortung übernommen haben, ohne dafür eine Gegenleistung zu erwarten. Sie haben ihr körperliches Wohl und ihre Zukunft aufs Spiel gesetzt, um für ein, in ihren Augen höheres Ideal einzustehen.

Demokratie lebt von Beteiligung. Denn nur wer sich beteiligt, sich beteiligen will und sich auch beteiligen kann, wird die Bereitschaft aufbringen, sich für die demokratische Gesellschaft einzusetzen und Verantwortung zu übernehmen. Nur wer die Demokratie und das Ideal der gemeinschaftlichen Gesellschaft als notwendiges Element einer funktionierenden Gesellschaft erkannt hat, wird für diese auch einstehen. Wenn nun aber jeder und jede Verantwortung für die demokratische Gesellschaft besitzen sollte, dann ist es eine interessante Frage, ob hier Realität und Theorie tatsächlich zusammenpassen.

Wenn man sich die Zustimmungswerte für Demokratie und die Veränderungen der letzten Jahre in diesem Bereich anschaut, dann muss uns das nachdenklich stimmen. Viele Menschen fühlen sich abgehängt von der Gesellschaft und allein gelassen von der Politik. Vor diesem Hintergrund verwundert es natürlich nicht, dass das Gut der Demokratie nicht mehr so hoch geschätzt wird. An diesem Punkt gilt es anzusetzen, gilt es Veränderung hervorzurufen. Getreu dem Ausspruch von Willy Brandt, müssen wir mehr Demokratie wagen. Aber auch mehr Demokratie zulassen. Sie muss aber auch erklärt werden, denn nicht jedem Menschen leuchtet ein, warum wir Milliarden für Banken ausgeben und gleichzeitig eine viel, viel geringere Summe z.B. für die Sanierung der Schule um die Ecke fehlt. Politik muss erklären und darf nicht nur agieren, sie muss die Menschen mitnehmen und darf sie nicht ignorieren. Denn, Menschen streiten im Normalfall nur für etwas, von dem sie die Bedeutung kennen und zu schätzen wissen. Deswegen muss Demokratie, die demokratische Gesellschaft jeden Tag und aufs Neue erkämpft werden. Wir dürfen es nicht zulassen, dass Demokratie als etwas Selbstverständliches erscheint, das man nicht pflegen braucht. Tun wir das, so gerät die Demokratie in Vergessenheit und wir überlassen sie ihren Feinden.

Die Erosion des Vertrauens in Demokratie bereitet mir große Sorgen. Denn wenn das Vertrauen sinkt, dann verlieren Alle, sowohl die Parteien, als auch andere zivilgesellschaftlich engagierte Organisationen. Gerade die konstant niedrigen Zustimmungswerte zur Demokratie in Ostdeutschland sowie das stark ausgeprägte Misstrauen gegenüber Massenorganisationen ist inzwischen mehr als nur ein Phänomen, es ist eine verfestigte Einstellung. Hier gilt es anzusetzen, um wirksam für Demokratie zu kämpfen. Denn die die Erosion von Politik findet nicht nur von außen, sondern auch von innen statt.

In Sachsen sitzt eine rechtsextreme Partei in der zweiten Legislatur im Landtag. Und auch in den Kreisen ist sie wahrnehmbar vertreten. So sitzt die NPD inzwischen in jedem Kreistag in Sachsen. Die Feinde der Demokratie ziehen in die Institutionen ein, welche die Demokratie ausmachen und schützen. Dies ist eine absurde und äußerst gefährliche Mischung und Entwicklung. Die Wahl von NPDlern in die Stadträte und Kreistage zeigt eines ganz deutlich, es ist eben nicht nur ein Problem auf Landesebene, im Gegenteil, die Rechtsextremisten werden in einigen Gesellschaftsschichten hoffähig. Rechtsextremisten sind nicht mehr anonym, keine unbekannte Masse mehr, denn die persönliche Bindung zu politisch aktiven Personen ist auf kommunaler Ebene deutlich höher, als auf anderen politischen Ebenen. Viele, die NPD wählen, tun dies inzwischen aus Überzeugung und in Übereinstimmung mit ihren persönlichen Werteeinstellungen. Der oft beschriebene Protestwähler, als Konstrukt um die Realität nicht zur Kenntnis zu nehmen, existiert nicht - auch das muss nachdenklich stimmen.

Es gilt Engagement zu fördern, nicht nur finanziell, sondern auch und gerade durch eine Kultur der Anerkennung gegenüber Aktiven. Wer sich für die Demokratie und gegen Rechtsextremismus engagiert, darf nicht automatisch im Verdacht stehen, in der linksextremen Ecke zu stehen. Eine Argumentation, mit der wir in Sachsen leider viel zu häufig konfrontiert sind. Ich wünsche mir eine Gesellschaft, in der es selbstverständlich ist, sich gegen die Feinde der Demokratie zu engagieren und man sich nicht erklären muss, warum man dies tut, sondern Zuspruch dafür bekommt. Ich wünsche mir, dass Engage-

# TRÄGT DER EINZELNE GESELLSCHAFT

ment für Demokratie nicht per se kriminalisiert wird, sondern selbstverständlich ist. Wir alle müssen stärker und jeden Tag für die Demokratie kämpfen, denn die Konsequenz, wenn wir es nicht tun, sieht düster aus.

Politik heißt Position beziehen und Aushandlungsprozesse zu initiieren. Demokratie heißt zu akzeptieren, dass es Mehrheiten und Minderheiten gibt und das man, wenn man etwas verändern möchte, so lange darum werben muss, bis eine Mehrheit davon überzeugt ist. Deswegen müssen uns die sinkende Wahlbeteiligung alarmieren und Protestwahlen wachrütteln.

Dabei reicht es selbstverständlich nicht nur, die bestehende Situation zu analysieren und zu kritisieren. Wir müssen auch selbst aktiv werden und das Unsrige dazu beitragen, dass sich die Einstellung gegenüber Demokratie und Gesellschaft wieder zum Positiven wandelt.

Demokratie und das Eintreten für die Gesellschaft darf sich nicht darin erschöpfen, alle paar Jahre zur Wahl zu gehen - vorausgesetzt, man macht dies überhaupt. Um als Einzelner und Einzelne auch Verantwortung übernehmen zu können, muss einem auch die Gelegenheit dazu gegeben werden. Als Politiker heißt das für mich, Wünsche und Ängste ernst zu nehmen und Wort zu halten, sowie stringent im Handeln zu bleiben. Politik darf nicht beratungsresistent sein und muss die Bürgerinnen und Bürger mitnehmen. Man muss im Dialog miteinander agieren und darf sich nicht davon abschrecken lassen, dass dies auch manchmal schwierig sein kann. Gerade weil man Volksvertreter auf Zeit ist, heißt das, dass man keinen Alleinvertretungsanspruch für gesellschaftliche Prozesse hat.

Engagement für die Gesellschaft zu übernehmen ist viel mehr, als die parlamentarische und politische Ebene leisten kann. Man übernimmt mit Entscheidungen Verantwortung - sage ich etwas und handle ich, wenn jemand meine Hilfe benötigt, wenn jemand Probleme hat oder wenn ich etwas als ungerecht empfinde? Stehe ich auf und trete ein für meine Überzeugungen oder ducke ich mich weg, aus Angst vor den möglichen Konsequenzen?

Nicht jeder Mensch ist ein Held, und nicht immer sind Helden gefragt. Eine funktionierende Gesellschaft lebt davon, dass viele Menschen ihr Leben zusammen gemeinschaftlich bestreiten. Dieses Spannungsfeld gilt es auszubalancieren, gilt es zu gestalten. Nächstenliebe, für einander da sein, Menschlichkeit und Toleranz sind nur einige Tugenden, welche dies ermöglichen. So sind diese und noch viele weitere, eigentlich selbstverständliche Einstellungen, die Grundlage für ein funktionierendes Miteinander. Es ist eine innere Einstellung wie viel ich der Gesellschaft, in der man hoffentlich gut aufgewachsen ist, zurückgeben möchte und kann. Und es braucht Vorbilder. Damit sind nicht in erster Linie jene Vorbilder gemeint, die prominent sind, es sind vielmehr die kleinen Beispiele und die einfachen Begebenheiten, welche für die Entwicklung eines Gefühls notwendig sind.



**Martin Dulig** ist Vorsitzender der SPD-Fraktion im Sächsischen Landtag und Parteivorsitzender der SPD in Sachsen. Der 1974 geborene Diplom-Pädagoge und Erziehungswissenschaftler engagiert sich seit vielen Jahren ehren- und hauptamtlich für Demokratie und zivilgesellschaftliches Engagement und ist Vorsitzender des bundesweit agierenden Netz für Demokratie und Courage e.V.

Wir können auf sehr vielfältige Weise unseren Beitrag für die Gesellschaft leisten. Wir sollten uns viel häufiger darauf besinnen, welche Bedürfnisse die Menschen um uns herum haben. Wenn wir mit offenen Augen durch die Welt gehen und eben nicht nur uns selbst betrachten, sondern auch die Anderen vor Augen haben.

Die positive Haltung zur Demokratie und zur Gesellschaft ist eine Frage der inneren Einstellung. Deswegen ist „die Gesellschaft“ - also jeder und jede - verantwortlich dafür, dass sie positiv ist und dies ist nur möglich, wenn sich möglichst jeder und jede für sie einsetzt. Deswegen ist Engagement für die Gesellschaft heutzutage auch immer Engagement für die Demokratie und damit schlussendlich für die demokratische Gesellschaft.

Ohne Frauen und Männer, die immer wieder Zivilcourage gezeigt haben, gegen Barbarei und Tyrannei, ohne jene Personen, die sich für etwas engagiert haben, würden wir heute nicht in der Welt leben, in der wird dies tun.

Mein Ziel ist es, Menschen dies zu vermitteln und ihnen zu zeigen, dass es sich lohnt, für die demokratische Gesellschaft ein- und aufzustehen. Denn dieses Engagement kann maximal „von oben“ unterstützt werden, aber nur „von unten“ wachsen und gedeihen und nur damit gesellschaftliche Akzeptanz erlangen.

Wenn wir alle mit Freude und mit Überzeugung für unsere Gesellschaft streiten, wird es uns auch gelingen, dem Ideal immer näher zu kommen, dass wirklich jeder und jede für die demokratische Gesellschaft Verantwortung übernimmt. Mein Wunsch wäre dies jedenfalls und ich ermuntere alle, die so denken, auch so zu handeln, damit dieses Ideal sich wieder mehr und mehr in Richtung der gesellschaftlichen Realität verschiebt. ■

**Karl Kardinal Lehmann** (Bischof von Mainz) **1** Wenn ich „Woche der Brüderlichkeit“ höre, dann ist mir besonders in Erinnerung ... wie es bald nach dem Zweiten Weltkrieg gelang, die vielen Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit zu gründen und im Koordinierungsrat zusammenzufassen. Ein Meilenstein ist seit 1968 die Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille.

**2** Die „Woche der Brüderlichkeit“ ist für mich heute vor allem ... ein Aufruf und eine Mahnung für die universalen Menschenrechte, für den Einsatz für Menschenwürde und Toleranz.

**3** Wenn ich an die „Woche der Brüderlichkeit“ im Jahre 2020 denke, könnte ich mir vorstellen ... dass das Anliegen der Gesellschaften noch mehr Akzeptanz findet in den Städten und Gemeinden und dass Judentum und Christentum sich gemeinsam als „Licht der Völker“ erweisen!

# StädtePARTNERSchaft Leipzig + Herzliya

TEXT ■ DR. GABRIELE GOLDFUß

Leipzig hat seit September 2011 eine neue Partnerstadt: Herzliya in Israel. Oberbürgermeister Burkhard Jung unterzeichnete im Rahmen einer Delegationsreise gemeinsam mit seiner israelischen Amtskollegin Yael German im Herzliya Ensemble Theater die Städtepartnerschaftserklärung. An der Festveranstaltung nahmen unter anderem Andreas Michaelis, deutscher Botschafter in Israel, sowie Vertreter der jeweiligen Stadträte beider Kommunen teil. Anwesend waren auch zahlreiche ehemalige Leipziger jüdischen Glaubens, die heute in Israel leben. Achtzig Leipziger aus Wirtschaft, Wissenschaft, Kultur, Religion und Politik hatten den Oberbürgermeister nach Israel begleitet.

## Die Idee der Städtepartnerschaft Leipzig-Herzliya

Über viele Jahrhunderte wurde Leipzig auch von seiner großen jüdischen Gemeinde geprägt. Nachdem zahlreiche Juden im Rahmen der Leipziger Messen als Pelzhändler, vor allem aus Osteuropa, Leipzig besucht hatten, siedelten sich bald die ersten Händler zeitweise oder dauerhaft an. 1847 wurde die Israelitische Religionsgemeinde zu Leipzig gegründet. Schnell wuchs die Gemeinde zur größten in Sachsen und zur sechstgrößten in Deutschland. Sie verfügte 1925 über 13.000 Mitglieder verschiedenster Strömungen. Die Mitbürger jüdischen Glaubens waren in der Stadt gut integriert und sehr geschätzt. Dies änderte sich jedoch mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten 1933. In Leipzig haben immer auch mutige Bürgerinnen und Bürger, wie Carl Friedrich Goerdeler, gewirkt. Trotzdem kam es auch hier wie überall in Deutschland zu unglaublichem Unrecht. Die Reichspogromnacht, die Verfolgung der jüdischen Bevölkerung und die Deportationen in die Vernichtungslager führten zum barbarischen Massenmord an jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern auch in Leipzig. Am Ende des Zweiten Weltkrieges bestand die jüdische Gemeinde aus gerade einmal 24 Personen. In den sozialistischen Zeiten der DDR konnte die Gemeinde den Verlust nur schwer verschmerzen. Durch den Mut und das bürgerschaftliche Engagement der Leipzigerinnen und Leipziger kam es 1989 zur Friedlichen Revolution, die 1990 in der Wiedervereinigung mündete. Mit dieser Zeitenwende gelang es auch, das jüdische Leben in Leipzig wiedererstarken zu lassen. Leipzig ist mit mehr als 1.300 Mitgliedern heute wieder die größte jüdische Gemeinde in Sachsen. Um das Wissen um die jüdischen Kultur zu fördern, hat die Stadt Leipzig die alle zwei Jahre stattfindende „Jüdische Woche“ ins Leben gerufen. Die Stadt Leip-

zig begeht zahlreiche Gedenkveranstaltungen und organisiert Besuchsprogramme für ehemalige Leipzigerinnen und Leipziger jüdischen Glaubens und deren Nachkommen. Außerdem engagieren sich Organisationen, Stiftungen und Vereine für vielfältige Aspekte der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Judentums in Leipzig. Aus diesem Grund gibt es seit Jahren auch einen engen Austausch zwischen Israel und Leipzig. Mit der Städtepartnerschaft werde ein „neues Kapitel unserer Städte, ja Länder“ aufgeschlagen, sagte Jung in Herzliya. Denn in Ostdeutschland sei es keineswegs typisch, Partnerschaften zu israelischen Städten unterhalten. Jung weiter: „Wir werden den Massenmord an unseren jüdischen Mitmenschen nie vergessen und wir wollen Zeichen der Versöhnung setzen. Ohne Verdrängung des Unentschuldbaren möchten wir im 21. Jahrhundert Brücken zwischen unseren Menschen bauen.“

## Verband ehemaliger Leipziger in Israel stand am Anfang der Beziehung zu Herzliya

Einen ihrer Ursprünge hat die Leipziger Verbindung zu Herzliya in der Zusammenarbeit mit dem „Verband der Ehemaligen Leipziger in Israel“ und seiner Vorsitzenden Frau Channa Gildoni. Über diese Besuche kam die erste Initiative zur Begründung einer Städtepartnerschaft mit Herzliya. Diese ersten Kontakte begannen sich rasch zu intensivieren. Für die Zusammenarbeit der Städte hatte sich vor allem der ehemalige Stadtrat Moshe Dangot aus Herzliya eingesetzt. Er lebte ab seinem 12. Lebensjahr in Leipzig und blieb bis 1957. Noch heute fühlt er sich sehr mit seiner alten Heimat Leipzig verbunden und engagiert sich in hohem Maße dafür, dass sich die Menschen in beiden Städten kennenlernen. Ab 2007 kam es zu mehreren Reisen von und nach Herzliya. Die Begegnungen zu Beginn der Zusammenarbeit brachten bereits unvergessliche Erlebnisse für alle Teilnehmer und festigten rasch den Entschluss zu einer langfristigen Partnerschaft. So können Leipzig und Herzliya heute bereits auf vielfältige Aktivitäten zurückblicken: Durch Delegationsreisen, vielfältige kulturelle Projekte bis hin zu Jugendbegegnungen und Schulpartnerschaften lernten sich die Menschen in beiden Städten in den letzten fünf Jahren kennen. Es entstanden zahlreiche Projekte und auch Freundschaften.

## Begegnungen und Kultur als Bindeglieder zwischen Leipzig und Herzliya

Beim öffentlichen Festkonzert am Vorabend der Unterzeichnung der Städtepartnerschaftsurkunde und gleichzeitigem Abschlusskonzert der Veranstaltungsreihe „Concert in the park“ beeindruckten der Chor der Jerusalem Academy of Music and Dance, besonders aber das Städtepartnerschaftskonzert von Gewandhausmusiker Frank-Michael Erben (Violine) mit dem Herzliya Chamber Orchestra unter Leitung von Harvey Bordowitz. Gemeinsam eroberten sie mit Felix Mendelssohn-Bartholdys Violinkonzert e-Moll die Herzen des Publikums. Als großer Leipziger Musiker spielt Mendelssohn in der Verbindung der Städte eine wichtige Rolle, haben sich das Mendelssohn-Haus in Leipzig und die Internationale Mendelssohn-Stiftung sehr bei der Entwicklung der Städtepartnerschaft engagiert. Das Festkonzert in Herzliya war nicht die erste Kooperation des Leipziger Künstlers Frank-Michael Erben mit dem Herzliya Chamber Orchestra aus Israel. Bereits im Januar 2010 dirigierte Frank-Michael Erben auf Einladung von Harvey Bordowitz ein musikalisches Leipzig-Programm, bestehend aus Bach, Schumann und Mendelssohn, in Israel. Harvey Bordowitz wiederum dirigierte im Dezember 2010 in Leipzig.

Für das Jahr 2010 können beide Städte insgesamt auf einen intensiven musikalischen Austausch zurückblicken: So gastierte zum Beispiel der Leipziger Synagogalchor für mehrere Konzerte in Israel. Höhepunkt war neben dem Konzert in Herzliya der Auftritt des Ensembles in der Holocaust Gedenkstätte Yad Vashem. Kammersänger Helmut Klotz pflegt überdies seit vielen Jahren intensiv persönliche Verbindungen und Freundschaften in Israel.

Auch im Theaterbereich gab es erfolgreiche Kooperationen: Das Leipziger Theater der Jungen Welt besuchte auf Einladung des Goethe Instituts Herzliya. Die Aufführung der Kinderoper Brundibár mit dem Leipziger Gewandhauskinderchor und dem Moran Choir fand ebenfalls 2010 in Herzliya statt. Das Projekt stand unter der Schirmherrschaft von Bundeskanzlerin Angela Merkel. Im Rahmen dieses Besuches kam es zur Unterzeichnung einer Absichtserklärung (Memorandum of Understanding), welches den Willen zur verstärkten Zusammenarbeit zwischen Herzliya und Leipzig ausdrückte.



Vielfältige Kontakte konnten während Delegationsreisen des Leipziger Oberbürgermeisters geknüpft werden. Das Interesse an einer Teilnahme war stets groß, Burkhard Jung wurde stets von einer umfangreichen Delegation begleitet. Erstmals reiste 2007 eine umfangreiche Delegation aus Verwaltung, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kultur und Religion nach Herzliya. Mit einem Hauskonzert in der Residenz des deutschen Botschafters mit dem Leipziger Arzberger Quartett und einer emotionalen Begegnung mit den ehemaligen Leipzigern jüdischen Glaubens entstanden persönliche Verbindungen. Eine weitere Delegationsreise folgte im Jahr 2008: Die Stadt Leipzig präsentierte sich als Mitgastgeber des „Tages der Deutschen Einheit“ in der Residenz des Deutschen Botschafters in Herzliya. Umrandet wurde dies durch die künstlerische Ausstellung „Die menschliche Landschaft“ des Leipziger Künstlers Michael Touma.

Ebenso gibt es seit mehreren Jahren einen regen Künftleraustausch zwischen Leipzig und Herzliya. So reiste im Jahr 2007 Axel Töpfer als erster Leipziger Künstler nach Herzliya, um dort an der Biennale teilzunehmen. Seine Werke stellte er in der Artists' Residence aus. Seine Fortsetzung fand der Künftleraustausch 2008, als die Grafikerin Orit Hofshi aus am 18. Druckgrafik-Symposium in Hohenossig teil nimmt. Weitere Besuche folgten: Die Kuratorin der Herzliya Artists' Residence, Varda Genossar, besuchte

Leipzig 2009 und nahm Kooperationsgespräche mit dem Leipziger Museum der bildenden Künste auf. Eine Ausstellung zur „Neuen Leipziger Schule“ soll in Herzliya folgen!

Weitere Austauschprojekte gab es mit Gudrun Petersdorff aus Leipzig, sie besuchte im Mai/Juni 2009 Herzliya, nur wenige Monate später konnte Anna-Louise Kratzsch, Leiterin des Leipzig International Art Programme (LIA) nach Herzliya reisen, um ein Atelier für einen israelischen Künstler in der Leipziger Baumwollspinnerei zu planen. Etmor Beglikter erhielt schließlich dieses Stipendium, der Künstler lebte und arbeitete für zwei Monate in Leipzig und stellte seine Werke im Rahmen des Frühjahrsrundgangs der Baumwollspinnerei aus.

In den vergangenen Jahren sind überdies auch viele Freundschaften zwischen (jungen) Menschen in beiden Städten entstanden. Sehr engagiert ist an dieser Stelle der Leipziger Verein Messemagistrale e. V.; durch den großen ehrenamtlichen Einsatz konnten sich bereits mehrere Jugendgruppen aus Leipzig und Herzliya treffen. Ab 2012 soll es ein regelmäßiges Programm geben: „Junge Botschafter“. Zielgruppe sind Jugendliche aus Leipzig und Herzliya, die als Botschafter ihrer Heimatstadt in die jeweilige Partnerstadt reisen.

Darüber hinaus sind durch Schulpartnerschaften des Leipziger Anton-Philipp-Reclam-Gymnasiums mit der Harishonim High School Freundschaften entstanden, die nicht nur durch die regelmäßigen Austauschprojekte gepflegt werden. Die Neugierde auf die andere Kultur und der Wunsch, sich intensiver auszutauschen ist Dank der weltweiten Vernetzung in sozialen Netzwerken im Internet problemlos möglich.

Weiterhin unterhält das Max-Klinger-Gymnasium Leipzig eine Schulpartnerschaft mit der Ben Gurion Junior High School Herzliya. Schülerinnen und Schüler arbeiteten in der Vergangenheit gemeinsam am Projekt „Life on wheels“ in beiden Städten. Das Projekt sah vor, den Alltag von körperlich benachteiligten Personen in den Partnerstädten zu erfahren.

Weitere Begegnungen gab es auch auf sportlicher Ebene. Im Juni 2011 nahm erstmals eine Gruppe von jungen Sportlern aus Herzliya an der LIPSIAD 2011, den alljährlich stattfindenden Leipziger Kinder- und Jugendsportspielen, teil.

An der Vielfalt der Verbindungen zwischen Leipzig und Herzliya lässt sich das gegenseitige große Interesse erkennen. Die Gründung des Städtepartnerschaftsvereins Leipzig-Herzliya e. V. im Leipziger Ariowitsch-Haus unterstreicht das bürgerschaftliche Engagement, den Wunsch nach gemeinsamen Projekten und die Neugierde auf das gegenseitige Kennenlernen von Land, Leute und Kultur.

Bereits in 2011 organisierte der Verein die erste Bürgerreise nach Herzliya, die Planungen für eine erfolgreiche Fortsetzung im Jahr 2012 sind bereits angelaufen.

„Gemeinsam mit den Vereinen, unterschiedlichsten Institutionen in beiden Städten und Ländern werden wir auch in der Zukunft die Verbindung zwischen Leipzig und Herzliya weiter ausbauen. Die Leipzigerinnen und Leipziger haben von Anfang an das Projekt der Städtepartnerschaft großartig unterstützt. So soll es auch bleiben! Dass bei der Unterzeichnung der Städtepartnerschaftsurkunde in Herzliya so viele Leipziger dabei waren, freut uns deshalb ganz besonders“, sagt Dr. Gabriele Goldfuß, Leiterin des Referates Internationale Zusammenarbeit der Stadt Leipzig. Die Förderung der Verbindungen zwischen den Städten wurden gemeinsam mit ihrem Referat, der Israelitischen Religionsgemeinde zu Leipzig sowie dem Städtepartnerschaftsverein Leipzig-Herzliya e. V. und vielen Einzelpersonen, Kulturinstitutionen und Firmen in den letzten Jahren maßgeblich gefördert. Viele weitere Kooperationen in den Bereichen Jugend, Soziales und Bildung werden die Städtepartnerschaft mit Leben erfüllen. Leipzig ist für Herzliya die 11. Partnerstadt, Herzliya ist Leipzig 14. Partnerstadt.

### Über Herzliya und die gemeinsame Zukunft

Leipzigs jüngste Partnerstadt befindet sich ca. 15 Kilometer nördlich von Tel Aviv und wurde nach dem Vater des Zionismus, Benjamin Theodor Herzl, benannt. Die 1924 gegründete Stadt beherbergt etwa 95 000 Einwohner und gilt als innovativ, jung und kulturell sehr aktiv. Bekannt ist Herzliya vor allem als Studienstandort, durch den Tourismus und seine Wirtschaftskraft.

Herzliyas Oberbürgermeisterin German sagte im Rahmen der Zeremonie zur Unterzeichnung der Städtepartnerschaftsurkunde: „Wir vergessen die Vergangenheit nicht, wenden uns jedoch der Zukunft zu.“ Deutschland sei „ein wahrer Freund des Staates Israel“. Für Herzliya öffne sich nun „ein Einblick in die kulturelle Welt“ des Partners. Wirtschaftliche Kontakte stellten „ein unerschöpfliches Potenzial“ dar. Burkhard Jung ergänzte: „Mir ganz persönlich ist die Partnerschaft zwischen Herzliya und Leipzig eine Herzensangelegenheit, und ich freue mich einen wichtigen Beitrag zu deren Zustandekommen geleistet zu haben.“ Frau German schloss ihren Vortrag mit dem bekannten Wort Theodor Herzls: „Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen ... In diesem Sinne soll unsere Verbindung gedeihen.“ ■



**Dr. Gabriele Goldfuß,**  
Leiterin  
des Referates  
Internationale  
Zusammenarbeit  
der Stadt Leipzig.

# Idee und Konzeption der BUDGEstiftung

TEXT ■ HEINZ RAUBER

Das Motto der diesjährigen Woche der Brüderlichkeit könnte auch als Beschreibung des Wirkens unserer Stifter Henry und Emma Budge dienen. Mit Fug und Recht darf hier behauptet werden, dass unsere Stifter (in ihrem vielseitigen philanthropischen Wirken bei der Gründung ihrer unterschiedlichen Stiftungen) stets Verantwortung für den Anderen wahrgenommen haben. Die Wahrnehmung der Verantwortung für den Anderen beinhaltet immer ein partizipatives Element. Die Andere, der Andere wurde durch die Unterstützung von Henry und Emma Budge nicht aus der Verantwortung für sein eigenes Handeln entlassen. Vielmehr sollte sie mittels der Unterstützung in die Lage gebracht werden, eine eigene existenzielle und soziale Sicherheit zu erlangen, die wiederum die Grundvoraussetzung dafür schaffen sollte, für den Anderen wirken zu können.



Die großzügigen Spenden für die Gründung der Frankfurter Universität können so interpretiert werden. Ebenso die Förderung von jungen Frauen und Männer in beruflicher Ausbildung. In beiden Fällen sollte über das Erlangen einer guten Bildung und Ausbildung der Weg in die Gesellschaft und das dortige Wirken positiv gestärkt werden. Die Förderung z.B. junger Künstler oder auch der Erwerb von Kunst unterschiedlichster Stilrichtungen und aus unterschiedlichen Epochen zeigen das weitreichende Verständnis der Bereitschaft, Verantwortung für Andere zu übernehmen.

Dabei die Würde des Anderen, der sich der Gunst der Stifter erfreuen konnte, zu wahren, zeigt deutlich ein tiefgreifendes philanthropisches Verständnis.

Damit setzten die Stifter in die Tat um, was geradezu die Definition von Wohltätigkeit gemäß der jüdischen Lehre ausmacht und von Mainonides so formuliert wurde.

Stets begegneten die Stifter mit großem Respekt den Menschen, die von ihren Stiftungen Nutzen haben könnten.

Obwohl Henry und Emma Budge keine tiefgläubigen Juden waren, so fühlten sie sich doch stark dem jüdischen Glauben verbunden. Das Judentum war aus ihrer Sicht mit dem Christentum als Grundlage der europäischen Kultur zu sehen. Alle Stiftungen, so auch die Henry und Emma Budge-Stiftung hier in Frankfurt, wahren diese Sichtweise als ein konstituierendes Element ihrer Arbeit.

Das für das gemeinsame Leben unter einem Dach vorgesehene Pflegeheim wurde in einem Architektenwettbewerb entwickelt. Der damalige Gastdozent am Dessauer Bankhaus, der junge Holländer Mart Stam, beeinflusste die Planungen maßgeblich. Das Gebäude am Edingerweg manifestierte in seinen Strukturen die großartige Idee der Stifter. Hell und freundlich, befreit von Enge, sollte das Haus sein.

Die Dankbarkeit gegenüber seinen eigenen Eltern war es, die Henry Budge mit diesem modernsten Pflegeheim der damaligen Zeit zum Ausdruck bringen wollte. Einzelzimmer mit eigener Nasszelle, sowie Terrasse bzw. kleinem Vorgarten, Licht durchflutete Flure und Aufenthaltsräume waren äußerer Zeichen der Wohltätigkeit und gleichzeitig Voraussetzung für das auf Gelingen ausgelegten Konzeptes des gemeinsamen Lebens im Hause. Individuelle Rückzugsmöglichkeiten einerseits und offene Begegnungsorte andererseits dienten dem gedeihlichen Zusammenleben.

Es war ein Gebäude entstanden, welches das Selbstbewusstsein der Stifter und deren Wissen um das von ihnen geschaffene Werk wirksam darzustellen vermochte.

Im heutigen Gebäude der Budge-Stiftung sind diese Ideen der Stifter noch immer abgebildet. Im Gegensatz zum Gebäude aus dem Jahre 1930 verfügt die Stiftung heute in ihrer Immobilie über eine Synagoge und eine christliche Kapelle.

Die Errichtung einer Synagoge in der Stiftung war in Folge der Schreckensherrschaft der Nazis erforderlich geworden, da in der Stadt Frankfurt jüdisches Leben fast völlig vernichtet worden war.

Heute sind Synagoge und Kapelle selbstverständliche Orte der hausinternen, aber auch der Begegnung mit den unterschiedlichsten Gruppen, die Gäste der Budge-Stiftung sind.

Damit wird der religiöse Dialog bzw. die interreligiöse Zusammenarbeit direkt und unmittelbar wahrgenommen. Die Gestaltung stellt sicherlich eine den Stiftungsgedanken weiterentwickelnde Interpretation dar. Die heutigen Bewohner und das Personal sowie alle Gäste können im Alltag das jüdische Leben des Hauses auf sich einwirken lassen.

Wie im Jahre 1930, so sollten jüdische und nichtjüdische Bewohner je zur Hälfte in das von Henry und Emma Budge gestiftete Altenheim aufgenommen werden. Juden wie Christen sollten in gleicher Weise von den Wohltaten der Einrichtung Nutzen haben, so der Wortlaut der im Jahre 1920 verfassten und bis heute gültigen Satzung der Stiftung. Vereinfacht ausgedrückt sollte jeder Reichsmark, die für einen jüdischen Bewohner ausgegeben wurde, eine Reichsmark für einen christlichen Bewohner gegenüber stehen.

Das gemeinsame Leben unter einem Dach gab und gibt den Religionen gleiche Entfaltungsmöglichkeiten. Offenheit und Dialog sollten und sollen das Miteinander prägen, keine Dominanz und keine missionarische Handlungsweisen sollten Raum gewinnen. Henry und Emma Budge legten Wert darauf, dass Arm und Reich im Hause „Am Dornbusch“, so hieß das Altenheim im Jahre 1930, leben konnten. Aus eigenen finanziellen Mitteln ermöglichte das Ehepaar Menschen mit geringem Alterseinkommen den Einzug in das Altenheim. Den wunderbaren Ideen von Henry und Emma Budge bereiteten die Nationalsozialisten mit brutaler Macht ein Ende. Sie zerschlugen die Stiftung, beraubten sie ihres Vermögens, vertrieben die jüdischen Bewohner und ließen 23 von Ihnen in den Konzentrationslagern ermorden.

Die Stiftungsidee selbst konnten die Nationalsozialisten nicht vernichten und so kam es in den 50er Jahren zur Wiedererrichtung dieser einzigartigen Stiftung. Es gehörten Kraft und Mut aller Beteiligten dazu, kurz nach der Schreckensherrschaft des sogenannten Dritten Reiches ein Zusammenleben von Juden und Nichtjuden in Deutschland unter einem Dach erneut möglich werden zu lassen bzw.

das Projekt eines gemeinsamen Lebens von Juden und Christen in einem Haus zu entwickeln. Niemand konnte wissen ob dieses Vorhaben einen Neubeginn jüdisch-christlichen Zusammenlebens markieren würde. Galt es doch in der unmittelbaren Zeit nach der Shoa tastende Wege in ein Miteinander von Juden und Christen zu finden. „Es ist aber nichts schwerer als dies scheinbar Einfachste: einander gegenseitig unsere Wirklichkeit zu glauben.“ Formulierte einst Franz Rosenzweig. Die schier unfassbare Wirklichkeit des geschehenen Massenmordes raubte den hier lebenden Frauen und Männern nicht den Glauben, auf eine neue gemeinsame Wirklichkeit zu hoffen.

Heute dürfen wir feststellen, dass mehr als 5.000 Frauen und Männer, die seit 1968 in der Budge-Stiftung gelebt haben bzw. dort heute leben, daran mitgewirkt haben, diesem Wagnis tragfähige Inhalte gegeben zu haben.

Der jeweils Andere hat in aller Regel sein Leben hier in (Mit-) Verantwortung für den Anderen gelebt. Und zusammen haben alle in vorbildlicher Art und Weise auch nach außen ein Zeichen gesetzt, dass es möglich ist ein Leben in Verantwortung für den Anderen gelingen zu lassen.

Im 91. Jahr ihres Bestehens wagt die Stiftung einen von Optimismus getragenen Blick in die Zukunft.

Wer all die Schrecken der NS-Herrschaft erlitten hat und trotzdem kraftvoll gemeinsames jüdisch-christliches im Land der Täter zu gestalten vermag, der hat keinen Grund zaghaft oder zögerlich die Schritte in die Zukunft zu lenken. Wir wollen eine Zukunft, in der das gemeinsame Leben von Juden und Christen wieder Normalität werden kann, also das Normale das Besondere und nicht das Besondere die Normalität ist. Wir sind davon überzeugt, dass die Stifter mit all ihren Stiftungen und Schenkungen ein wesentliches Ziel verfolgt haben - das Ziel jüdischer Religion und jüdischer Kultur einen fest verankerten Stellenwert in einer offenen, fairen und gerechten Gesellschaft zu sichern.

Die Budge-Stiftung in Frankfurt fühlt sich diesen Zielen verpflichtet. ■



**Heinz Rauber**, geboren 1953 in Wetzlar, wurde im Jahre 2003 zum Direktor der Henry und Emma Budge-Stiftung berufen. Der Diplom-Sozialpädagoge war zuvor u.a. als Mitglied im Hessischen Landtag und als Sozialdezernent in der Stadt Wetzlar tätig.

# Le Cháim

Willkommen  
Wanderer  
hereingeweht zu uns  
aus der Steppe

In einer Wolke aus Staub  
hinter dir  
Wölfe

Im gefrorenen Dorf  
Hütten ummauert  
von Schnee  
Weg ohne Atem  
Eis dein Ohr

und du lebst

Sabbatgast  
daß du lebst  
wir ehren das Wunder

Auf dein Wohl  
auf das Wohl  
aller Wanderbrüder  
Le Cháim  
Ahasver

## BRUCHTEIL

Wenn ich  
ich sage  
meine ich auch  
dich  
ohne den ich nicht  
singen könnte  
meine Trauer  
die auch Freude ist  
an unserem Zusammenspiel

Bruchteil  
meines bestürzenden  
Überlebens

Gedichte Rose Ausländer, Gesammelte Gedichte,  
Hrg. Von Hugo Ernst Käufer und Berndt Mosblech,  
Literarischer Verlag Braun, Köln, 1977,  
S. 72 „Le Cháim“, S. 146 „Bruchteil“



# Ich habe gehört, ihr wollt **nichts LERNEN**

Ich habe gehört, ihr wollt nichts lernen  
Daraus entnehme ich: ihr seid Millionäre.  
Eure Zukunft ist gesichert - sie liegt  
Vor euch im Licht. Eure Eltern  
Haben dafür gesorgt, daß eure Füße  
An keinen Stein stoßen. Da mußt du  
Nichts lernen. So wie du bist  
Kannst du bleiben.  
Sollte es dann noch Schwierigkeiten geben,  
Da doch die Zeiten  
Wie ich gehört habe, unsicher sind

Hast du deine Führer, die dir genau sagen  
Was du zu machen hast, damit es euch gut geht.  
Sie haben nachgelesen bei denen  
Welche die Wahrheiten wissen  
Die für alle Zeiten Gültigkeit haben  
Und die Rezepte, die immer helfen.  
Wo so viele für dich sind  
Brauchst du keinen Finger zu rühren.  
Freilich, wenn es anders wäre  
Müßtest du lernen.

Bertolt Brecht



# Erziehung zur VERANTWORTUNG

TEXT ■ ERNST WIDMANN //  
HANS-WINFRIED AUDEL

Als Rabbi Hillel einmal von einem Schüler gefragt wurde, ob dieser ihm das Gesetz und die Propheten zusammenfassen könne, solange er, der Schüler, auf einem Bein stehe, antwortete Rabbi Hillel: „Du sollst Gott den Herrn lieben von ganzem Herzen, ganzer Seele und mit allen deinen Kräften und deinen Nächsten wie dich selbst. Alles andere ist Auslegung.“ Diese – wie gesehen – in kürzester Zeit von einem guten Lehrer zu erklärende fundamentale Verbindung von Gottesliebe und Verantwortung für den Nächsten, ist die gemeinsame Grundlage jüdischen und christlichen Glaubens (vgl. Lev. 19,18 und Mt 22,37ff).

## **Gottesliebe und Verantwortung für den Nächsten im Schulprofil der St. Lioba-Schule**

Die St. Lioba-Schule, eine staatlich anerkannte Privatschule in Trägerschaft des römisch-katholischen Bistums Mainz, an der wir seit zehn Jahren unterrichten, fußt in ihrem Schulprofil auf dieser Grundlage.

Das Spirituelle, die Verbindung zum Göttlichen, als wichtigen Teil eines erfüllten Lebens zu begreifen, ist ein wesentlicher Bestandteil der an der St. Lioba-Schule vermittelnden Lerninhalte, heute würde man sagen: „Kompetenzen“.

Wöchentlich stattfindende, jahrgangsbezogene konfessionelle und ökumenische Gottesdienste sowie das Schulgebet zu Beginn der ersten Stunde sind obligatorisch. Die Schüler\* wachsen,

auch wenn sie zu einem Großteil nicht mehr aus aktiven volkswirtschaftlichen Elternhäusern kommen, in ihren 8 bzw. noch 9 Gymnasialjahren durch Beteiligung an der Gestaltung von Gottesdiensten und Gebeten gewissermaßen in diese spirituelle Dimension hinein. Die in der Jahrgangsstufe 10 stattfindenden „Reflexionstage“ bieten den Schülern die Möglichkeit, zu Beginn der Oberstufe, sich des eigenen Standpunkts im Leben, in der Gesellschaft bewusst zu werden und sich im Blick auf die Zukunft zu orientieren. Die Bibel und der Glaube als Orientierungspunkte spielen während dieser Tage ebenso eine wesentliche Rolle wie die Frage nach dem „sozialen Netz“, das die Schüler umgibt, und die Frage, welche Verantwortung sie für die Men-

schen innerhalb dieses sozialen Netzes ihrerseits tragen.

Von Jahrgangsstufe 5 bis 7 finden – jeweils in Abstimmung mit den Klassenlehrern und Klassenlehrern – durch die Schulseelsorge gestaltete „Klassentage“ statt, in denen versucht wird, die gesamte Lerngruppe als „soziale Gruppe“ zu sehen und die sozialen Kompetenzen der Schüler – spielerisch – zu fördern. In der Jahrgangsstufe 10 absolvieren die Schüler ein zweiwöchiges Sozialpraktikum in einer diakonischen oder sozialpädagogischen Einrichtung des Wetterau- oder Main-Kinzig-Kreises. Diese Praktika verschaffen den Schülern unserer Schule einen Blick auf eine Seite der Gesellschaft, die sie in der Regel in ihrem familiären Umfeld nicht kennenlernen.



Liebe zu Gott und Verantwortung für den Nächsten: Ein wenig wurde nun schon deutlich, wie dieses Doppelgebot sich in dem Profil unserer Schule und damit im alltäglichen Erleben der Schüler widerspiegelt.

### **Kennenlernen einer neuen Dimension der Verantwortung im „Triolog der Kulturen“**

An unserer Schule werden z.Zt. knapp 1.200 Schüler unterrichtet. 54% gehören der römisch-katholischen und 44% der evangelischen Konfession an.

Nur 2% der Schüler sind Mitglied der orthodoxen Konfession oder einer nicht-christlichen Religionsgemeinschaft. Bei Letzteren handelt es sich um einige wenige jüdische und muslimische Schüler.

Da die Teilnahme am Fach Religion von Jahrgangsstufe 5 bis zum Abitur obligatorisch ist und kein Fach „Ethik“ an unserer Schule angeboten wird, nehmen diese Schüler am Unterricht der beiden großen christlichen Konfessionen - mehrheitlich jedoch am evangelischen Religionsunterricht - teil. Das Thema „interreligiöser Dialog“ spielte deshalb bis vor vier Jahren im großen schulischen Rahmen der St. Lioba keine wesentliche Rolle. Es erschöpfte sich im unterrichtlichen Bearbeiten der vom Fachcurriculum Ev. Religion vorgegeben Jahrgangsthemen: „Das Judentum“ (Jahrgangsstufe 6) und „Der Islam“ (Jahrgangsstufe 7). Die Wende markierte im Jahre 2007 die Ausschreibung eines Schul-

projektes der Herbert-Quandt-Stiftung in Bad Homburg zum Dialog der Kulturen. Gerade weil unsere Schüler innerschulisch kaum Kontakt zu Andersgläubigen hatten und die inhaltliche Auseinandersetzung mit diesem Thema eher eine zufällige und oberflächliche sein konnte, sprach uns das Angebot der Quandt-Stiftung an.

### **Das Projekt „Europa klingt nach Abraham“**

„Schulen im Dialog - was glaubst du denn?“ - so lautete der Ausschreibungstitel.

Die Frage „Was glaubst du denn?“, intendiert: „Ich möchte mich für dich interessieren, gerade weil du mir fremd bist“. Fremdsein in seiner kulturellen und religiösen Identität ist ein Phänomen, das unseren Schülern außerhalb unserer Schule begegnet - und sei es bei einer gewöhnlichen Urlaubsreise ins europäische Ausland oder im städtischen Bereich beim Gang ins nächste Viertel. Vor diesem Hintergrund entwickelte sich die Frage nach dem Glauben in einem viel größeren Zusammenhang. Wir stellten unser Schuljahresprojekt 2007/08 unter den Titel: „Europa klingt nach Abraham“.

Diese Aussage verdeutlichte nicht nur die Prägung unseres Kontinents durch alle drei monotheistischen Weltreligionen, sondern auch die verschiedenen Perspektiven für die unterrichtlichen Aktivitäten:

- Der Aspekt Europa: Der Kontinent hat unterschiedliche kulturelle Wurzeln, so die der hellenistisch-römischen Welt, das jüdisch-christliche Erbe, die Aufklärung, den Islam zunächst in Spanien und auf dem Balkan. Aktuelle politische Konflikte sind oftmals innerhalb dieses Spannungsfeldes zu verstehen.

- Der Aspekt Klang: Gewiss ist die intellektuelle Beschäftigung mit den Positionen der anderen Religionen wichtig. Dem voran steht aber, einander zuzuhören. Dazu ist es wichtig, ins Gespräch zu treten, aber einfach auch zu lauschen, wie die andere Religion klingt.

- Der Aspekt Abraham: Die drei monotheistischen Religionen sehen in Abraham ihren Urvater. Aus ihm heraus entwickelten sich unterschiedliche theologische Gebäude. Dennoch steht ihnen die Grundidee voran: Es gibt nur einen Gott, der mit uns auf dem Weg ist. Neben diesen Gemeinsamkeiten bleiben inhaltliche Unterschiede. Es war unser Anspruch, diese in Verantwortung dem Nächsten gegenüber ernst zu nehmen.

In den Fächern Deutsch, Englisch, Latein, ev. Religion, kath. Religion, Geschichte, Politik und Wirtschaft sowie in Kunst und Musik sind in ganz unterschiedlichen Einzelprojekten „triologische“ Inhalte thematisiert worden. Zudem gab es immer wieder gemeinsame, fächerübergreifende Angebote, in denen sich die Einzelergebnisse miteinander verknüpfen und vor allem erfahren ließen. So waren Besuche in der Moschee der Nachbarstadt Fried-

berg, der Bad Nauheimer Synagoge, der Benediktiner-Abtei in Niederaltaich und des koptischen Klosters in Waldsolms wichtige Erfahrungsorte für die Schüler. Meist verstanden sie die Inhalte der Gebete und Gesänge in den Gotteshäusern wegen der sprachlichen Andersartigkeit nicht, sie konnten aber die Haltungen der jeweiligen Gläubigen beobachten und eben auch hören.

Hier lag auch die Idee eines „Konzertes der Kulturen“ in der evangelischen Dankeskirche in Bad Nauheim. Chöre und Geistliche der abrahamitischen Religionen ließen ihre Worte und Gesänge erklingen. Auf diese Weise stellten sich die Religionen akustisch gegen-, aber vielmehr neben- und miteinander. Deutlich wurde hier trotz inhaltlicher Differenzen, wie sich in den Religionen die Menschen dem Heiligen nähern, und zwar in ganz unterschiedlichen Formen. Diese Klammer war nun nicht mehr nur eine These des Lehrers im Religionsunterricht der Oberstufe, sie war tatsächlich erfahrbar.

Schüler erstellten ein eigenes Theaterstück mit dem Titel das „Herz des Feindes“, das die Nahostproblematik ausgesprochen sensibel beschrieb. Weiterhin präsentierten sie die Ergebnisse ihrer Auseinandersetzungen mit dem Thema in schulinternen Ausstellungen, auf dem Jugendkirchentag der EKHN oder gestalteten Schaufenster in Buchhandlungen. Hierin zeigten sie, dass sie ein Interesse hatten, die gewonnenen Erkenntnisse hinauszutragen. Es war also eine hohe Identifikation mit der Thematik abzulesen.

Das gesamte Schuljahr hindurch wurde die „triologische“ Idee sichtbar und „begehrbar“. Vor die schuleigene Kapelle stellten Schüler mit uns ein Nomadenzelt - das „Zelt Abrahams“ - auf. Dieses wurde im Religionsunterricht als Anschauungsmaterial genutzt, Schüler wählten es - durchaus respektvoll - als besonderen Aufenthaltsort in den Pausen. Inhaltlich war uns aber Folgendes am wichtigsten: Wer in die Kapelle wollte, musste durch das Zelt hindurchgehen. So symbolisierte das Zelt, dass das Hier und Jetzt unseres Glaubens ohne seinen, mit den anderen monotheistischen Religionen gemeinsamen Ursprung nicht zu verstehen ist.

### **Ergebnisse des Projektes**

Das Projekt hat der Schule deutlich geholfen, sich anderen Kulturkreisen zu öffnen. Was so allgemein klingt, heißt in Wirklichkeit viel mehr: Etliche Schüler opferten ihre Freizeit, um Texte zu schreiben, auf Exkursionen zu gehen oder Ausstellungen aufzubauen. Kollegen ließen sich begeistern, arbeiteten sich in die Thematik ein und organisierten in ihren Fächern Unterrichtsprojekte, die von uns gar nicht angedacht waren. Daneben eröffnete uns die intensive Auseinandersetzung mit der Thematik unterschiedliche inhaltliche Ergebnisse:

- In unserer Erfahrung durch Gottesdienste und obligatorische Freizeiten für die Schüler wird uns immer deutlicher, dass es nicht genügt, eindimensional mit Konfessionen und Religionen in Kontakt zu treten. Genauso wie Menschen die ei-

gene Religion vielschichtig ausüben (in Kontemplation und Feiern, in Individualität und Gemeinschaft), ist es notwendig, auch dem Fremden vielschichtig zu begegnen.

■ So ist es wenig sinnvoll, sich über die anderen monotheistischen Religionen oder auch über die uns fremd gewordenen, aber für die europäische Identität wichtigen anderen christlichen Konfessionen - vornehmlich die der Orthodoxie - nur zu informieren. Unabdingbar ist es zudem, heilige Räume und sakrale Musik sowie die Besonderheit der jeweiligen religiösen Sprache zu erspüren. Aus seiner Art zu glauben können wir viel von dem Anderen lernen: Wir sehen seine Haltung und fragen, wie ist unsere Haltung, wir spüren seine Liebe zu Gott und fragen: Ist unser Tun auch Gottesliebe oder nur äußeres Handeln aus Tradition?

■ Über diesen Zugang haben sich unsere Schüler dem Judentum und dem Islam sowie orthodoxen Konfessionen angenähert und dabei gleichzeitig Unterschiede zur eigenen Position erkannt. Annäherung heißt also auch, Differenzen klarer zu durchdringen, aber sie zu akzeptieren und auf diesem Fundament miteinander ins Gespräch treten zu können. Genau hierin besteht die Chance, die uns der Wettbewerb geboten hat.

### Erziehung zur interreligiösen Verantwortung, die weiterwirkt

Das Projekt brachte uns nicht nur die o.g. neuen Erkenntnisse, sondern auch als Siegerschule 15.000 Euro Preisgeld. Beides zusammen ermöglichte uns, den trialogischen Gedanken nachhaltig und mit interessanten Angeboten in das Schulleben einzupflanzen.

So führten wir im Jahr 2009 innerhalb der „Schulprojekttage“ ein stark angewähltes Projekt unter dem Thema: „Die Geschichte der Juden und Muslime in Bad Nauheim“, durch. Die Schüler recherchierten im Archiv der Wetterauer Zeitung, im Tourismusbüro, sowie in der jüdischen und islamischen Gemeinde. Das Ergebnis präsentierten sie in einer Ausstellung, die u.a. bisher unveröffentlichte Fotos aus dem Fundus der jüdischen Gemeinde vom ersten Synagogengottesdienst und der ersten jüdischen Hochzeit nach Ende der Kriegshandlungen in Hessen, im März 1945 (!), zeigte.

Ein Großteil des Preisgeldes wurde in eine Fahrt nach Israel investiert, die wir im März 2010, mit 22 Schülern, durchführten. Der Besuch der heiligen Stätten der drei abrahamitischen Religionen beeindruckte die Reisegruppe ebenso wie die Erfahrung des anhaltenden Nahostkonfliktes. Die Israelfahrt der Schülergruppe weckte das Interesse innerhalb der Lehrerschaft nach einer eigenen Kollegiumsreise in das Heilige Land, die noch aussteht. Auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag 2010 in München war unsere Schule mit einem eigenen Stand vertreten. Der Stand, der auf großes Publikumsinteresse stieß - u.a. besuchte uns der Kirchenpräsident der EKHN, Dr. Volker Jung-, war viergeteilt: In drei kleinen Einheiten zeigten die Schüler die drei abrahamitischen Religionen mit ihren Heiligen Stätten, Räumen und Schriften. Im vierten Standteil informierten sie über die interreligiösen Aktivitäten an unserer Schule. Nach unserer Rückkehr aus München referierte eine Schülergruppe in der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit Bad Nauheim über unsere Aktivitäten und Erfahrungen auf dem Ökumenischen Kirchentag. Im Jahr 2011 führte ein Ausflug aller evangelischen 5. Klassen in den Hessenpark, nach Neu-Anspach. Das Thema des im Religionsunterricht ausführlich vorbereiteten Tages war: „Heilige Stätten von Juden und Christen in Hessen“. Durch eine der dort zu besichtigenden Synagogen führte die Schülergruppe das Vorstandsmitglied der jüdischen Gemeinde Bad Nauheim, Herr De Vries. Für 2012 ist eine Fahrt von Oberstufenschülern in die Benediktinerabtei Niederaltaich geplant.

Mittel- bis langfristig wollen wir die Initiative der jüdischen Gemeinde Bad Nauheim unterstützen, in unserer Stadt „Stolpersteine“ verlegen zu lassen, die an die zahlreichen ehemaligen jüdischen Mitbürger erinnern sollen, die dem Holocaust zum Opfer fielen. Wir haben der jüdischen Gemeinde bereits zugesagt, die ersten drei Steine aus Restmitteln unseres Preisgeldes zu finanzieren.

Diese Geste soll zum Ausdruck bringen, dass die Verantwortung dem Nächsten gegenüber - nicht eine etwaige „überindividuelle“ Schuld - die Generationen überdauert. ■

\* Um die Lesbarkeit des Artikels zu vereinfachen, wird im Fortlauf immer von Schülern gesprochen.



**Ernst Widmann**, geb. am 4.1.1958 in Darmstadt, Studium der Ev. Theologie in Frankfurt/Main, Bonn und Marburg, von 1986 bis 2001 Gemeindepfarrer in Friedberg-Fauerbach, im Jahr 2000 drei-monatiger Studienurlaub zum Thema „Triolog der Religionen“ in Jerusalem, seit 2001 Schulpfarrer an der St. Lioba-Schule Bad Nauheim. Zusammen mit Hans-Winfried Auel Koordination des Projektes „Europa klingt nach Abraham“ im Schuljahr 2007/08



**Hans-Winfried Auel**, geb. am 12.2.1972 in Eschwege. Studium an der Philipps-Universität Marburg von 1991-1997 der Fächer Evangelische Theologie und Geschichte. Referendariat in Nordrhein-Westfalen 1998-2000. Studienrat St. Lioba-Schule Bad Nauheim seit 2000, dort ab 2010 als Oberstufenleiter. Zusammen mit Ernst Widmann Koordination des Projektes „Europa klingt nach Abraham“ im Schuljahr 2007/08.

**Hans Koschnick** ① Wenn ich „Woche der Brüderlichkeit“ höre, dann ist mir besonders in Erinnerung ... die zum Teil skeptische Reaktion gegenüber dem Versuch, ein neues und tragfähiges Miteinander von Christen und Juden zu entwickeln. Die Belastungen einer nicht zu verdrängenden mordbehafteten Vergangenheit und Vorurteile standen diesen Bemühungen entgegen. Wir haben dessen ungeachtet uns auf den Weg gemacht und uns für das gewünschte Miteinander angestrengt. Es hat sich gelohnt. ② Die „Woche der Brüderlichkeit“ ist für mich heute vor allem ... ein Tag des Erinnerns und des Neubeginns; es geht um eine gemeinsame menschlich gestaltete Zukunft. ③ Wenn ich an die „Woche der Brüderlichkeit“ im Jahre 2020 denke, könnte ich mir vorstellen ... dass es trotz aller heutigen Schwierigkeiten ein friedliches Miteinander der Staaten Israel und Palästina geben wird und wir uns mit aktiver Unterstützung nicht zurückhalten.

# „Erziehungskisten und Religion“

EIN PROJEKT  
MACHT KARRIERE

TEXT ■ ECKHART LÜCK

Drei Anlässe – sozusagen unser eigener Triolog – erzählen die Entstehungsgeschichte der Ausstellung „Erziehungskisten und Religion“. Da war zuerst ein Projekt des Bereichs Sozialwesen der Uni-Kassel, das 2007 mit Schülerinnen und Schülern der damaligen Klasse 9a der Carl-Schomburg-Schule und älteren Menschen aus dem Stadtteil (organisiert vom Stadtteilbüro Wesertor) durchgeführt wurde. Eine Studentin der Sozialpädagogik versammelte wöchentlich die älteren Frauen und Schüler für 2 Stunden und brachte sie miteinander ins Gespräch. Themen waren bspw. Urlaub, Schule und Freizeitverhalten im Vergleich zu damals und heute. Die Ergebnisse dieser Gespräche wurden dann mit Hilfe von verschiedensten Materialien in farbig ausgekleideten „Bananenkartons“ aufbereitet. Diese „Erinnerungskartons“ wurden während der documenta 12 in einem Zelt am Schlachthof ausgestellt.

Hier fand die erste Begegnung mit dem Projekt „Making Memories Matter“ statt. Neben unseren „Erinnerungskartons“ wurden auch zwei „Erinnerungskisten“ eines anderen Projektes gezeigt und von den „Erbauern“ vorgestellt. Angeregt durch den Vortrag Frau Beckers, einer Kistenbauerin, nahmen wir Kontakt zu ihr auf, woraufhin sie ihre „Kiste“ in der Schule vorstellte. Daraus wurde später eine Projektarbeit der Klasse zum Wettbewerb der Landeszentrale für politische Bildung mit dem Thema „Bulgarien und Rumänien“.

Im Sommer 2009 – als die alte Klasse entlassen und eine neue Klasse am Start war, erhielten wir die Information, dass die Herbert-Quandt-Stiftung einen Wettbewerb zum „Triolog der Kulturen“ mit dem Thema „Aufwachsen-Erwachsen in Judentum, Christentum und Islam“ ausgelobt hat. Wir bewarben uns für den Wettbewerb und wurden ausgewählt. Im Rahmen dieses Wettbewerbs sind neben einem Theaterstück, einem Video mit Interviews und einer Stationenarbeit zum Triolog, als Kernstück unsere „Erziehungskisten“ entstanden.

Die Ausstellung ist nach dem Prinzip der russischen Puppen aufgebaut. Es gibt eine große Basiskiste in der alle weiteren Kisten aufbewahrt werden. Die Basiskiste erhält als Inschrift den Weltethos und seine Entsprechungen in den jeweiligen Religionen.



Es folgen jeweils 4 Kisten für Judentum (blau), Christentum (gelb) und Islam (grün). Dabei hat jede Religion eine große Kiste, die Basiskiste. Um diese Kisten zu füllen, haben uns Rabbiner, Pfarrer und Hodscha geholfen. Diesen Kisten folgt eine halb so große Kiste mit dem Titel Familie und Religion. Diese Kisten haben die Eltern bzw. die Schüler nach Informationen ihrer Eltern gefüllt. Die zwei letzten Kisten, wieder halb so groß wie die Familienkisten sind thematisch in Jungen und Religion sowie Mädchen und Religion aufgeteilt. Diese Kisten haben die Schüler selbst befüllt. Dass die „Kinderkisten“ in Jungen- und Mädchenkisten getrennt wurden, ist den Wünschen der muslimischen Mädchen geschuldet, hat aber auch bei den Christen zu deutlich anderen Schwerpunktsetzungen beim inhaltlichen Füllen der Kisten geführt. Mit diesen Kisten sind wir nun seit einem Jahr unterwegs. Sie haben sich als „Erfolgsmodell“ erwiesen. Egal wo wir sie aufbauen, sofort kommen wir mit den Besuchern in anregende Gespräche über einzelne Exponate oder über grundsätzliche Fragen. Speziell die

Kisten des Islam und des Judentums führen zu regen Gesprächsrunden. So waren wir bei den interkulturellen Tagen im Rathaus in Kassel, bei der von der Herbert-Quandt-Stiftung initiierten Alumni-Tagung im Haus der Kirche, beim Stadtteilfrühstück Wesertor, im PTI, zusammen mit den Kisten des Projekts „Making memories matter“ im PSH im Rahmen der Ausstellung „Lebensgeschichten“ und im Gemeindesaal der neuen Brüderrkirche. Demnächst wird unsere Ausstellung in der Jugendbücherei zu sehen sein.

Mit einem solchen Erfolg haben wir nicht gerechnet. Besonders erfreut sind wir über die vielen guten Gespräche, die speziell den muslimischen Kindern die Möglichkeit gibt, ihre Religion von Vorurteilen und Missverständnissen zu befreien. Wie sagte Merve (beteiligte Schülerin am Projekt) so schön nach der Veranstaltung beim Stadtteilfrühstück: „Was die alle wissen wollten, z.B. warum ich kein Kopftuch trage und ob das meine Eltern erlauben?“

Nach eineinhalb Jahren Wanderschaft zeigen sich jetzt erste „Verschleißerscheinungen“ an den Kisten und mit dem Blick auf unsere Erfahrung würden wir heute noch einiges anders machen. Aber das ist ein anderes Thema. ■



**Eckhard Lück** ist Lehrer für eine Vielzahl von Fächern – Mathematik und Physik, Ethik und ev. Religion, Politik und Theater an der Carl-Schomburg-Schule in Kassel. In den letzten Jahren entdeckte er seine Freude an der Projektarbeit. Die Erziehungskisten sind in einem solchen Projekt entstanden.

# Maria, Michal und MOHAMED

DER WEG FÜR DIE ERSTE DREI-RELIGIONEN-GRUNDSCHULE IST GEEBNET TEXT ■ MICHAEL SCHWAGER



Nach den Sommerferien 2012 beginnt in Osnabrück ein Experiment: An einer Grundschule sollen jüdische, christliche und muslimische Kinder gemeinsam unterrichtet werden. Die Vertreter der beteiligten Gemeinden wollen mit dem Projekt einen Beitrag zur Verständigung unter den drei abrahamischen Religionen leisten. Ein entsprechender Kooperationsvertrag wurde am 18. März unterschrieben.

Das bundesweit einmalige Projekt ist umstritten. Aber Michael Grünberg, Vorsitzender der Jüdischen Gemeinde Osnabrück, ist froh darüber, dass jüdischen Kindern seiner Gemeinde nun eine Schule zur Verfügung steht. „Unsere Kinder sind jetzt auf viele Schulen verteilt und sagen in der Regel nicht, dass sie Juden sind.“

## Interesse

Anmeldungen für die neue Drei-Religionen-Schule liegen Grünberg zwar noch nicht vor, er erwartet jedoch reges Elterninteresse beim ersten Informationsabend am 3. April. Der Grund für den Optimismus des Gemeindevorsitzenden: Für ein ähnliches Kindergartenprojekt, das im Sommer in der katholischen St.-Barbara-Kita startet, liegen ihm schon 16 Anmeldungen vor. Die meisten dieser Kinder dürften nach Grünbergs Einschätzung später auch in die neue Grundschule wech-

seln. Voraussetzung für die Aufnahme in die Drei-Religionen-Schule: Die Eltern müssen dem Konzept der Schule zustimmen. So ist beispielsweise die Teilnahme am Religionsunterricht Pflicht. Wenn noch Plätze frei sind, werden auch nichtkonfessionelle Kinder aufgenommen. Sie müssen sich aber für einen Religionsunterricht entscheiden. Einen weltanschaulich neutraler Unterricht im Fach Werte und Normen wird es nicht geben. „Die Kooperationspartner entwickeln und gestalten diese Schule gemeinsam zur Lern- und Lebensgemeinschaft von jüdischen, christlichen und islamischen Kindern, Eltern und Lehrkräften“, heißt es im Kooperationsvertrag.

Konkret bedeutet das für Grünberg: „Jedes Kind ist an dieser Schule willkommen und kann die Gebote seiner Religion erfüllen.“ Alle respektierten die Vorschriften der anderen. Im Schulalltag sollen die religiösen Überzeugungen und Riten zum Thema gemacht und beachtet werden. Zu religiösen Festen sollen möglichst auch die anderen eingeladen werden. Der Schulkalender wird „religiönsensibel“ gestaltet. So wird es keinen Klassenausflug an Jom Kippur, Allerheiligen oder am Zuckerfest geben. Menora, Kreuz und Halbmond bekommen ihre Plätze in der Schule.

Träger dieses Projektes ist die Schulstiftung des katholischen Bistums Osnabrück. Juden und Muslime haben ein Anhörungsrecht in grundsätzlichen Fragen. Dabei geht es vor allem um die Entwicklung des Schulprogramms, um den Religionsunterricht und um Angebote außerhalb des Unterrichts. Neben christlichen Lehrern werden auch jüdische und muslimische Pädagogen eingesetzt. Für Michael Grünberg sowie Avni Altiner von der Schura, dem Landesverband der Muslime in Niedersachsen, und Metin Süer, Vorstand der DITIB-Türkisch-Islamischen Gemeinde, gute Voraussetzungen für das Projekt.

Der Evangelisch-Lutherische Kirchenkreis sieht das anders. Er fühlt sich in einem Beirat unterhalb der Ebene der Schulträgerschaft, in dem er in religiösen Fragen lediglich Anhörungsrecht genießt, zum Juniorpartner degradiert. So kritisieren die Protestanten an den Vereinbarungen unter anderem, dass Vorsteher der beteiligten Religionen Kinder

der anderen von bestimmten religiösen Feiern ausschließen können. Grundsätzlich wolle man lieber multireligiöses Lernen an allen öffentlichen Schulen unterstützen.

## Kritik

Das ist auch Kern der Kritik einiger Kommunalpolitiker. Sie befürchten, dass eine multireligiöse Privatschule zur pädagogischen Kuschelecke für Kinder bessergestellter und besser integrierter Eltern wird. Eine solche Schule verschärfe die Probleme der öffentlichen Schulen.

Mit diesen Argumenten lehnte im Februar 2009 der Osnabrücker Stadtrat das Vorhaben der evangelischen Kirche ab, die Trägerschaft für eine Gesamtschule zu übernehmen. Dass dann vergangenen Dezember eine Mehrheit für die Drei-Religionen-Schule zustande kam, lag daran, dass Teile der Grünen den multikulturellen Ansatz überzeugend fanden. Inzwischen freut sich Grünen Fraktionschef Michael Hagedorn, dass kurz vor der Vertragsunterzeichnung auch noch die DITIB ins Boot geholt wurde, die die große Gruppe der türkischen Muslime repräsentiert.

Im Dezember reichten die Fraktionschefs von CDU, FDP und Grünen einen Antrag ein, der mit 25 zu 21 Stimmen angenommen wurde. Danach wird das Schulgebäude der bisher öffentlich-katholischen Johannisschule die Drei-Religionen-Schule beherbergen. Ein Drittel der Betriebskosten trägt künftig die Stiftung.

## Name

Die Schule wird voraussichtlich auch künftig Johannisschule heißen. „Wir wünschen uns, dass sie weiterhin den Namen des Täufers trägt“, sagte Winfried Verbürg, Leiter der Schulabteilung des Bischofs. Johannes sei ein guter Namenspatron, selbst Jude, einer der ersten Heiligen der katholischen Kirche und im Koran als asketischer Mann geehrt. Für Michael Grünberg ist vor allem eines entscheidend: „Jüdische Kinder haben in einer solchen Schule erstmals die Chance, ihren Glauben selbstbewusst zu leben.“ ■

JÜDISCHE ALLGEMEINE  
WOCHENZEITUNG, 31.03.2011



# BIBLIOLOG: Aus Liebe zur Schrift UND WEIL JEDE/R ETWAS ZU SAGEN HAT

TEXT ■ IRIS WEIS

Die Bibel ist ein Drehbuch.  
Du verstehst sie nur, wenn du mitspielst.  
Es ist egal, welche Rolle du übernimmst:  
ob du an der Rampe spielst  
oder im Hintergrund, ob du Held bist  
oder Gefangene, ob du Prophetin bist  
oder Feldherr, ob du schweigst oder  
redest, ob du deine Sätze  
hinaussprudelst oder stotterst,  
ob du deine Rolle kennst oder  
an den Souffleurkasten gehst ...

so schreibt Wilhelm Bruners in einem Gedicht. Mit seinen Worten lade ich Sie ein zu einer Reise über Zeiten und Länder hinweg, eine Reise in einen biblischen Text, den wir miteinander erforschen wollen. Heute ist der fünfte Tag von Sukkot und die Uschpisin, die biblischen Gäste in unserer Sukka heute sind Mosche und Zippora. Ich bin Ihre Reiseleitung, führe in die Geschichte ein, lese aus der Torah und halte an manchen Stellen an. Dann spreche ich Sie als biblische Person an und stelle eine Frage.

So oder ähnlich beginne ich einen Bibliolog. Vor neun Jahren habe ich diesen Zugang bei einem amerikanischen Juden, Peter Pitzele, Literaturwissenschaftler und Psychodramatiker aus New York, kennengelernt. Seit fünf Jahren bin ich Ausbilderin im europäischen Netzwerk Bibliolog. Je länger ich bibliologisch arbeite, desto mehr begeistert mich diese Form des Entdeckens und Auslegens biblischer Texte, denn Bibliolog ist inklusiv: Jede/r kann mitmachen. Je unterschiedlicher die Teilnehmenden sind, desto bereichernder und vielfältiger ist das gemeinsame Entdecken: Vom Grundschul- bis zum Seniorenalter, Vorkenntnisse der Teilnehmenden spielen keine Rolle und unterschiedliche persönliche und religiöse Hintergründe sind eine Bereicherung für alle. Auch Menschen, die sonst oft bei sprachlichen



Gruppenaktivitäten am Rand stehen, können sich beteiligen: Migranten mit eingeschränkten sprachlichen Kenntnissen, geistig behinderte und auch dementiell veränderte Menschen können sich bei fachlich fundierter Anleitung einbringen. In die Sukka, in die ich Sie heute mitnehme sind religiöse und säkulare Juden gekommen. Einige haben nicht-jüdische Familienangehörige oder Freunde mitgebracht.

Ich erzähle die Geschichte von Mosches Flucht und wie er am Brunnen von Midian ankommt. Ich beschreibe die Szene, schlage die Torah auf und lese aus Schemot Kap. 2 (Exodus 2):

„Mosche flüchtete nach Midian. Dort machte er an einem Brunnen Rast“ Dann spreche ich die Teilnehmenden als Mosche an und frage, was sie jetzt in dieser Situation bewegt. Die Antworten können ganz unterschiedlich sein, und das ist im Bibliolog gewollt:

- Ich bin müde und erschöpft. Endlich ein Brunnen, wo ich mich ausruhen kann.
- Wie ist denn hier eigentlich mein Aufenthaltstitel? Wenn hier Einheimische kommen, muß ich dann vorsichtig sein oder sind sie mir wohl gesonnen?

- Wenn der Pharao Kopfgeldjäger auf mich angesetzt hat und die hierher kommen, wird dann ein Auslieferungsverfahren eingeleitet?
- Endlich Wasser - endlich was zu trinken.
- Ich habe schon tagelang mit keiner Menschenseele gesprochen.
- Ich fühle mich so enturzelt. Ägypten ist weit weg, liegt hinter mir. Und jetzt?

Bei jeder dieser Äußerungen versuche ich das Anliegen zu erfassen und wiederhole, was ich verstanden habe, mit meinen eigenen Worten. Gelegentlich frage ich auch nach, wenn ich etwas nicht verstanden habe oder in einem Beitrag noch etwas verborgen liegen könnte. Durch das Wiederholen („Echoing“) verlangsame ich den Prozeß. Auch leise Gesprochenes wird für alle verständlich und jeder Beitrag ist gleich wichtig und wird wertgeschätzt. Das Wiederholen ermöglicht auch eine tiefere Ebene des Verstehens und klärt. Durch die Entschleunigung kommen Details, die sonst übersehen werden, ganz anders ins Blickfeld.

Nach einigen Teilnehmeräußerungen beende ich die Rolle, gehe weiter in der Geschichte und halte an einer anderen Stelle an. So bewege ich mich mit der Gruppe durch die Geschichte. Durch das Hören der Beiträge von anderen, die Gedanken und Details zur Sprache bringen, die einem einzelnen nicht einfallen würden, entfaltet sich der Text immer wieder neu. Das erlebe ich immer wieder bei Texten, die ich oft bibliologisch anleite. Ich frage in die Lücken des Textes hinein, dort wo der Duktus des Textes nicht erzählt, sondern andeutet. Wie ist das für die Töchter des Jitro jeden Tag zu erleben, dass sie am Brunnen von den Hirten bedrängt werden? Und was ist der erste innere Impuls von Mosche als er das mitbekommt?

Die jüdische Tradition spricht vom „schwarzen Feuer“ und vom „weißen Feuer“. Das „schwarze Feuer“ ist die wörtliche Bedeutung des Textes (Peschat), das weiße Feuer steht für die Ideen, Auslegungen, Andeutungen hinter dem Text - die Botschaften „zwischen den Zeilen“, die zum Leben kommen, wenn wir den Text befragen und mit in Beziehung treten. Die schwarzen Buchstaben begrenzen. Zugleich sind sie begrenzt und festgelegt. Die weißen Räume dazwischen weisen uns auf den Bereich jenseits des Intellekts - des Grenzenlosen, des sich immer Verändernden und Verwandelnden. Sie stehen auch für das Schweigen, für das noch nicht Sagbare, das Unsagbare.

Die Rabbinen haben dafür eine Methodik entwickelt, wie etwa die 13 halachischen Auslegungsregeln des Rabbi Jischmael. In der jüdischen Tradition sprechen wir vom Midrasch, Geschichten und Diskussionen, die den Toratext (schwarzes Feuer) immer wieder neu auslegen und aktualisieren. In Amerika wird Bibliolog (dort „bibliodrama“ genannt) als „moderner Midrasch“ (contemporary midrash) bezeichnet.

Auch beim Bibliolog kann ich Geschichten aus der rabbinischen Auslegung einbringen. Das bietet sich besonders bei jüdisch-christlichen Gruppen an. In unserer Geschichte von Mosche und Zippora an einer späteren Stelle etwa so: „Der Midrasch erzählt: Als Jitro der Heirat von seiner Tochter Zippora und Mosche zustimmt, da stellt er dem Mosche eine Bedingung. Von den Kindern, die Mosche und Zippora bekommen, muß die eine Hälfte als Midianiter erzogen werden, die andere Hälfte nach der Tradition von Mosche.“<sup>1</sup> Ich frage nun Mosche, wie das aussehen soll, wenn die Kinder in einer Familie ganz unterschiedlich erzogen werden sollen, die einen ganz anders als die anderen?

- Ach, alles nicht so heiß gegessen wie gekocht
- Bis es soweit ist, hat mein Schwiegervater das vielleicht vergessen

- Wer weiß, wie die Situation dann sein wird, wenn die Kinder da sind
- bleibt mir wohl nichts anderes übrig als darauf einzugehen in meiner Lage
- Was der für Ideen hat und wie der sich das vorstellt ... meinen andere Stimmen

Die Entdeckung des Textes geschieht also von innen heraus. Die Teilnehmenden begeben sich in die Erzählwelt des Textes hinein und übernehmen die Stimme einer biblischen Figur oder auch eines Gegenstandes. Das ist - und darin liegt eine besondere Chance - grundsätzlich für alle Teilnehmenden möglich, da es lediglich um eine identifikatorische Einfühlung in mögliche Gefühle, Gedanken, Reaktionen oder Impulse einer vorgestellten biblischen Person oder eines Gegenstandes geht.

Auf diese Weise bringen wir den Text in Resonanz zu unserem Leben und lassen ihn neue Gestalt annehmen, ringen ihm neue Bedeutungen ab. Im Bibliolog treffen zwei Welten aufeinander: Die Welt der biblischen Personen und unsere eigene innere Welt. Durch den Bibliolog finden wir unsere Stimmen im Text und die Stimmen des Textes in uns. All das geschieht liebevoll und mit Respekt für die verschiedenen Auslegungstraditionen aus unterschiedlichen Zeiten und in der Offenheit für Anregungen aus Psychologie, Geschichte, Archäologie, Ethnologie, Literaturwissenschaft, Sozialwissenschaft, textkritischen Ansätzen ...

Bibliolog eröffnet neue Begegnungsräume mit Texten von Menschen unterschiedlicher Herkunft und religiöser Traditionen. Ganz wichtig ist dabei, dass der Umgang mit dem Text kein beliebiger im Sinne eines „everything goes“ ist. Die subjektiven Zugänge und Aussagen der einzelnen bereichern, ergänzen und korrigieren sich. Keine einzelne Deutung kann einen allein gültigen Wahrheitsanspruch erheben. Die Textbegegnung ermöglicht eine vertiefende Erschließung durch die ganz unterschiedliche Füllung von Leerstellen durch die Teilnehmenden.

Jede und jeder kann im Prozess bestimmen, ob und in welchem Ausmaß er oder sie sich einbringen möchte. Bibliolog ermöglicht ein sehr unterschiedliches Ausmaß an Partizipation. Wenn jemand „nur“ zuhören möchte ist das auch in Ordnung. Alle Teilnehmenden bestimmen selber Nähe und Distanz zum Text als Ganzen als auch zu einzelnen Personen, Passagen und Perspektiven. In den verschiedenen Abschnitten eines Bibliologs ist ein unterschiedliches Ausmaß an aktiver Teilnahme bzw. Rückzug möglich. Eine besondere Verantwortung liegt deshalb bei den Bibliolog Anleitenden wenn sie Fragen entwickeln. Es geht nicht darum, irgendwelche Fragen, die einem spontan interessieren oder einfach in den Raum zu stellen, sondern Fragen zu

stellen, die am Text entlang gehen, ein großes Spektrum von unterschiedlichen Reaktionsmöglichkeiten eröffnen, jedoch niemals gegen den Text laufen dürfen. Mosche kann deshalb nicht am Brunnen von Midian befragt werden, was er jetzt macht wenn er sieht wie die Hirten mit den jungen Frauen umgehen, denn das wird im Text erzählt. Im Bibliolog hat immer das schwarze Feuer das letzte Wort. Deshalb wird am Ende eines jeden Bibliologs der Text nochmals gelesen.

Für die Leitung eines Bibliologs ergibt sich daraus eine dreifache Aufgabe und Verantwortung, nämlich den Text, die Gruppe und den Auslegungsprozess in eine gute Balance zu bringen. Bibliolog wirkt oft ganz einfach. Die Komplexität dieses Zugangs wird deshalb gern unterschätzt. Peter Pitzele schreibt in seinem Buch „Scripture Windows“ 2:

„Der Bibliologe ist jemand, der religiöse Texte vermittelt und auslegt. Er soll sich bewußt sein und den Teilnehmenden transparent machen, was sein Kenntnisstand ist, wo seine persönlichen Befangenheiten sind und von welchen Grundwerten er geprägt ist, und wie all dies seinen persönlichen Arbeitsstil prägt. Bibliolog ist kein Werkzeug zur Indoktrination, sondern eine Methode Texte zu erforschen und auszulegen. Bibliolog ist seinem Wesen nach inklusiv und pluralistisch orientiert ... Bibliolog entwickelt einen Teil seiner Kraft aus dem Nährboden der persönlichen Geschichte, die unterhalb unserer aktiven Interpretation liegt. Es ist weder meine Aufgabe als Leitung, diese tieferen Schichten der Erinnerung und der persönlichen Geschichte an die Oberfläche zu zerrren, noch, sie deutlicher zu machen, als die Betreffenden es freiwillig anbieten. Es ist aber auch nicht meine Aufgabe, diese Informationen zu unterdrücken. Meine Aufgabe ist es, dem Prozess zu vertrauen und durch meine Leitung und

die von mir gesetzten Schranken sicherzustellen, dass diese Arbeit in interpretativem Spiel, die den Text und die Person miteinander verwebt, weder den Text noch die Person verletzt ... Ausbildung und Einübung, wie mit den persönlichen Dimensionen in der bibliologischen Arbeit umgegangen werden kann, sind eine unabdingbare Voraussetzung um Bibliolog zu praktizieren“. In Deutschland werden dazu an unterschiedlichen Institutionen viertägige Bibliolog-Grundkurse angeboten.

Im Unterschied zum im deutschsprachigen Raum besser bekannten Bibliodrama ist Bibliolog auch in kürzeren Zeiträumen (ab 20 Minuten) und mit größeren Gruppen durchführbar. Peter Pitzele arbeitet gelegentlich mit mehreren hundert Teilnehmenden. Beim Bibliodrama verabreden sich die Teilnehmenden zu Textauslegung UND Selbsterfahrung. Beim Bibliolog steht die Textauslegung im Mittelpunkt. Selbsterfahrung wird von der Leitung nicht thematisiert. Beim Bibliolog ist auch eine stille Teilnahme möglich.

Seit über vier Jahren biete ich einmal monatlich eine offene interreligiöse Bibliologwerkstatt an, die in einem interkulturellen Stadtteilzentrum stattfindet. Die Teilnehmenden kommen von ganz unterschiedlichen weltanschaulichen Prägungen: Christinnen verschiedener Denominationen, liberale Jüdinnen und Juden, Säkulare, Bahai, Buddhistinnen und Buddhisten und andere, nahmen bis jetzt teil. Unerwartet schwierig erwies es sich, Muslime und Musliminnen „ins Boot“ zu bekommen. Die Zusammensetzung der Gruppe schwankt sehr stark. Deshalb ist es besonders wichtig, dass jeder Abend in sich abgeschlossen ist.

Im ersten Jahr standen die „Frauen um Moses“ (die Hebräer Schifra und Puah, die Mutter Jochewed, die Schwester Miriam, die Ehefrau Zippora sowie die fünf Töchter des Zelophchad) im Mittelpunkt der Abende. Im zweiten Jahr be-



schäftigte uns die Familiengeschichte und die Beziehungen von Abraham, Sarah, Hagar, Jischmael und Jitzchak in Tanach und Midrasch. Im dritten Jahr beschäftigen wir uns mit „Begegnungen an Brunnen und Quellen“ und seit Beginn des vierten Jahres stehen „Geschichten vom Fortgehen und Ankommen“ im Mittelpunkt.

Im Gegensatz zum christlich-jüdischen Gespräch kommen zu diesen Abenden viele Menschen, die religiös nicht von diesen Traditionen geprägt sind, sie aber aus unterschiedlichen Gründen kennen lernen wollen. Oft äußern die säkularen Teilnehmenden den Wunsch, sich damit zu beschäftigen, um ihr Verständnis zu erweitern. Für manche ist ein literarisches Interesse der Ausgangspunkt, entweder die Bibel als wichtiges Werk der Weltliteratur an sich oder als Vorlage für literarische Werke (Joseph und seine Brüder). Andere wollen die Mythen und Geschichten kennen lernen und verstehen, die unsere Kultur prägen. Immer wieder wird auch das Interesse benannt, sich Kunstwerke erschließen zu können – sei es in Museen oder an Fassaden oder in Innenräumen von Kirchen.

Gerade für säkulare Teilnehmende ist es von großer Bedeutung, dass es im Bibliolog keine falschen Beiträge gibt und sie nicht „zugetextet“ oder „bepredigt“ werden. Das wird von ihnen in besonderem Maße als befreiend erlebt und ermöglicht ihnen, sich in den Text hineinzubegeben und zu experimentieren. Oft sind sie im Nachgespräch erstaunt, wie viel sie eingebracht haben und wie ihre Beiträge von anderen aufgenommen und weitergeführt wurden.

Da jede Perspektive respektvoll behandelt wird und gleiche Gültigkeit hat, wird die Unterschiedlichkeit der Perspektiven als bereichernd erlebt und benannt. Insider sind mit ihrem Vorwissen nicht im Vorteil, wobei nicht verschwiegen werden soll, dass gerade dies für manche religiös ge-

prägten Menschen schwierig ist. Bibliolog fördert nicht nur Diversität, sondern lebt geradezu davon.

Ich bin immer wieder erstaunt, wenn ich Monate später auf Bibliologe angesprochen werde, wie viel gerade säkulare Teilnehmende, für die es eine Erstbegegnung mit dem Text und oft auch mit biblischer Tradition insgesamt war, noch von der Textgestalt, aber auch von Beiträgen anderer Teilnehmender behalten haben. Die bringen zum Ausdruck, wie sehr sie es schätzen, dass sie Texte kennen lernen konnten, eigene und fremde Perspektiven erlebt haben und nicht „zugetextet“ oder „bepredigt“ worden sind.

Mich haben Bibliologe mit säkularen Menschen gerade in interreligiösen Kontexten sehr bereichert. Da mir durch den unverstellten Zugang dieser Teilnehmenden ganz neue Fragehorizonte eröffnet worden sind, bin ich sehr dankbar für Bibliolog als Weg, der Menschen ganz unterschiedlicher kultureller, religiöser und altersmäßiger Herkunft zusammenbringt.

Eine Teilnehmerin der interreligiösen Bibliolog-Werkstatt, die auf alle Formen von Religionsausübung heftig reagierte, schreibt dazu: „Um meine Religionsphobie los zu werden, begeben mich seit geraumer Zeit in eine Gruppentherapie, die in meinem Stadtteil-

zentrum angeboten wird. Zwar ist dies nicht als Gruppentherapie gedacht, sondern nennt sich „Bibliolog“, der aus dem Judentum entstanden und interreligiös angelegt ist, aber auf mich eine therapeutische Wirkung hat. Bereits nach den ersten Sitzungen bin ich nicht mehr schreiend vor religiösen Menschen (egal welcher Religion) weggelaufen, sondern konnte mich diesen stellen. Nicht nur das: Ich habe mir inmitten einer Welt, in der Religionen für Macht- und Hegemoniezwecke militarisiert werden in der Auseinandersetzung mit dem Bibliolog den Standpunkt des Agnostizismus erarbeitet, wodurch ich gegenüber religiös fühlenden Menschen tolerant und offen reagieren kann und ihnen nunmehr offen und herzlich begegnen kann. Damit habe ich nun den Vorteil, dass ich mit den gemäßigt religiösen Menschen und auch denen, die eine gute Ethik aus ihrem Glauben heraus praktizieren, offen kommunizieren kann. Ich lehne sie nun nicht mehr ab und diese Menschen sind durch den Respekt, den ich ihnen zeige, auch gewillt, meine Zweifel und Kritik nachzuvollziehen.“ ■

#### ANMERKUNGEN:

<sup>1</sup> Sefer VaYosha 42-43 zit. Nach: Ginzberg Louis, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1968; 2:294

<sup>2</sup> Pitzele, Peter, *Scripture Windows, Towards a Practice of Bibliodrama*, New York, 1998, S.220



**Iris Weiss** studierte Sozialwesen, Pädagogik und Linguistik, Ausbildung in Existenzanalyse und Logotherapie nach Viktor Frankl, Weiterbildung in Bibliodrama, Kunst- und Gestaltungstherapie, lebt seit 1991 in Berlin, arbeitet als freiberufliche Bildungsreferentin und Autorin in Berlin; deutsche Übersetzung und Bearbeitung der CD-Rom „Tour durch die Bibel“, Stadtrundgänge zu jüdischen Themen. Sie ist die einzige jüdische Ausbilderin im europäischen Netzwerk Bibliolog. [www.berlin-juedisch.de](http://www.berlin-juedisch.de) und <http://bibliologberlin.wordpress.com>

## Der fürsorgliche Enkel

**BETRÜBT SCHAUT DER KLEINE PETER AUF DEN BODEN.**

**DA LAG ER, DER SCHÖNE TELLER, IN DREI GROßE UND VIELE KLEINE SCHERBEN ZERSPRUNGEN.**

„Was hast du da wieder gemacht, Großvater“, schimpft die Mutter, „lass doch den Teller stehen, wenn du so zittrige Hände hast, ich räume ihn schon weg. Das ist nun schon das zweite mal in dieser Woche.“ Verwirrt schaut der Großvater auf das, was er angerichtet hatte. Der Vater wusste Rat. Am folgenden Tag geht er zum Drechsler und lässt sich für seinen alten Vater einen Holznapf machen und einen Löffel dazu, denn den braucht man, wenn man die Suppe auslöffeln will. Einige Tage vergehen, alles ist in bester Ordnung. – „Sei vorsichtig und schneide dir nicht in die Finger“, mahnt die Mutter den kleinen Peter. Der hatte sich ein Stück Holz besorgt und schnitzte eifrig daran herum. „Was machst du da eigentlich?“ – „Ich schnitze einen Löffel“, kam die treuherzige, aber eifrig beflissene Antwort. – „Und wofür soll das gut sein?“ – „Für euch, wenn ihr einmal so alt seid wie der Großvater“.

Frei nach Johann Peter Hebel

# MIT PROJEKTTAGEN GEGEN RASSISMUS UND MENSCHENVERACHTENDES DENKEN AUFTRETEN

## FÜR DEMOKRATIE COURAGE ZEIGEN

TEXT ■ MARIA GRJASNOW

Rassistische Bemerkungen, Stammtischparolen, die Wahlerfolge der NPD, Übergriffe von Neonazis - die Gründe, die nach wirksamen Strategien gegen Hassideologie und menschenverachtendes Denken rufen lassen, sind vielfältig. Sie fordern dazu auf, Verantwortung zu übernehmen für demokratisches und couragiertes Handeln, einzugreifen, wenn andere diskriminiert werden, klar gegen Ausgrenzung und rechtes Gedankengut aufzutreten.

Das Gefühl, etwas tun zu wollen und selbst aktiv zu werden, war Antriebskraft für die Gründerinnen und Gründer des „Netzwerks für Demokratie und Courage“ (NDC). Die Beobachtung, dass Vorurteile und Sympathien für die rechte Szene bereits bei jungen Menschen weit verbreitet sind, brachte 1999 eine Gruppe engagierter junger Menschen zusammen, die ein gemeinsames Ziel verfolgten: menschenverachtendes Denken zu bekämpfen und Zivilcourage herauszufordern. Die zentrale Idee bestand darin, unterschiedliche Jugendverbände und Bildungsträger aus dem Antirassismusbereich zusammenzubringen und eine Plattform gemeinsamen Handelns zu schaffen, in der junge Menschen auf jungen Menschen treffen und gemeinsam Verantwortung übernehmen.

Im Februar 1999 wurden zunächst drei unterschiedliche Konzepte zu den Themen Rassismus, Diskriminierung und Neonazismus erarbeitet - die Projektstage „Für Demokratie Courage zeigen“ für Schülerinnen und Schüler ab der 8. Klasse. Diese legten den Grundstein für das entstehende Netzwerk für Demokratie und Courage, das heute in 11 Bundesländern aktiv ist und jährlich mehr als 1.000 Projektstage durchführt.

### Schublade öffnen!

#### Am Anfang war das Vorurteil

Rassismus, Vorurteile, Demokratie - um diese und andere Themen geht es in den Projekttagen, die das Ziel verfolgen, klar gegen menschenverachtende Meinungen aufzutreten und Schülerinnen und Schüler zu Zivilcourage und aktivem Handeln zu ermutigen.



Um dieses Ziel möglichst wirksam in die Praxis umzusetzen, orientiert sich unsere Bildungsarbeit an folgenden Prämissen.

#### Die Projektstage bearbeiten sensible Themen ...

Thematisch konzentrieren sich die Projektstage auf wichtige Inhalte, die im Schulalltag

häufig nur peripher behandelt werden. Statt Mathe oder Biologie stehen dann Themen wie rassistische Vorurteile und Zivilcourage auf dem Lehrplan - so tragen wir die Jugendarbeit in die Schule hinein und erreichen so auch Jugendliche, die Angebote der politischen Bildung sonst nicht nutzen würden. Ausgehend von den drei Kernprojekttagen A, B und C, die bis heute Bestand ha-

ben, wurden die Konzepte in den Folgejahren erweitert. Inzwischen bieten wir insgesamt 12 Projektstage zu unterschiedlichen Themen an, die bedarfsorientiert auf Problemlagen in den Schulklassen eingehen. In diesen geht es unter anderem um Antisemitismus, Sexismus und Homophobie, aber auch um Themen wie Medien, Europa, Teamarbeit, Kommunikation und Konfliktbewältigung. Im Mittelpunkt der Projektstage steht dabei immer die Befähigung zu aktivem, demokratischem, couragiertem Handeln.

### **... sind an schulische Bedingungen angepasst ...**

Grundgedanke der Projektstage ist, die Bildungsangebote direkt in den Raum Schule hineinzutragen. Diese „Geh-Struktur“ hat sich bis heute bewährt: Das NDC geht dorthin, wo sich Jugendliche den größten Teil des Tages aufhalten - in die Schule, in Ausbildungseinrichtungen und in Jugendclubs. Konzeptionell wurden die Projektstage an die schulischen Bedingungen angepasst. Sie haben die Dauer eines Schultags (6 mal 45 Minuten) und können dadurch problemlos in den normalen Schul- und Ausbildungsalltag integriert werden. Die Projektstage werden grundsätzlich kostenfrei angeboten. Ohne finanzielle Hürden können LehrerInnen, SchulsozialarbeiterInnen oder auch SchülerInnen so die Projektstage an ihre Einrichtung holen.

### **... werden von Jugendlichen durchgeführt ...**

Für frischen Wind an den Schulen und Jugendeinrichtungen sorgen unsere jungen „Teamer“ und „Teamerinnen“, die die Projektstage ehrenamtlich durchführen. Mit viel Authentizität vermitteln sie die Themen und schaffen eine vertrauensvolle Gesprächsatmosphäre auf Augenhöhe. Dass junge Menschen, die teilweise nur wenig älter sind als sie selbst, die Projektstage gestalten, ist für die meisten Schülerinnen und Schüler neu. Dies ermöglicht es ihnen, frei von Bewertungsdruck persönliche Meinungen äußern zu können. Die freiwillig engagierten Jugendlichen und jungen Erwachsenen werden in einer intensiven, mehrtägigen Ausbildung für die selbstständige Durchführung der Projektstage qualifiziert. Während der Ausbildung setzen sie sich mit den Inhalten der Projektstage auseinander, üben sich in Didaktik und Rhetorik und lernen Bildungsprozesse zu gestalten. Dank des Prinzips „Jugend für Jugend“ können die Projekttaginhalte glaubwürdig und zielgruppengerecht vermittelt werden.

### **... bieten eine mit Spaß verbundene Lernerfahrung ...**

Methodisch bauen die Projektstage auf eine Vielfalt interaktiver Methoden. Gruppendiskussionen, Filme und Elemente aus der Spiel- und Theaterpädagogik machen Lust zum Mitmachen. Demokratie wird so zum greifbaren Erlebnis, das Spaß macht. Im interaktiven Austausch und ausgehend von den eigenen Wahrnehmungen und Erfahrungen der Schülerinnen und Schülern

kommt es zu einer regen Diskussion über Rassismus, Vorurteile und Diskriminierung, die zum Nachdenken und Handeln anregt.

### **... sind Ergebnis eines beteiligungsorientierten Prozesses ...**

Im NDC gestalten die Teamerinnen und Teamer die Projektstage inhaltlich und methodisch mit. Die Konzepte werden beteiligungsorientiert erarbeitet und etwa einmal jährlich angepasst, um die fortlaufende Aktualität zu gewährleisten. Dies geschieht auf Grundlage der Ergebnisse einer prozessbegleitenden Selbstevaluation. Die Selbstevaluation führen die TeamerInnen nach jedem einzelnen Projekttag durch. Mit einem sehr ausführlichen Fragebogen reflektieren sie den Verlauf des Projekttags, die Wirkung der Inhalte und Methoden, ihre Teamzusammenarbeit und Auffälligkeiten in der Klasse. Die Ergebnisse werden zentral ausgewertet und der bundesweit gemischten Überarbeitungsgruppe zur Verfügung gestellt. Die Anmerkungen und Wünsche der TeamerInnen fließen so direkt in die Überarbeitung der Projektstage ein. So bleiben die Projekttagkonzepte immer ganz dicht dran an der Lebenswirklichkeit und den Bedürfnissen der Jugendlichen in den Schulen und Ausbildungseinrichtungen. Dass die TeamerInnen ihre Ideen nicht nur einbringen, sondern sich gleichzeitig auch um deren Umsetzung kümmern, sichert eine hohe Motivation und Identifikation mit der Arbeit des NDC.

### **... und vermitteln soziale Kompetenzen.**

Konflikte lösen zu können, fähig zu sein, in einem Team zu arbeiten und fair und konstruktiv mit Unterschiedlichkeit umzugehen sind als soziale Schlüsselkompetenzen entscheidend für eine erfolgreiche Berufsbiographie. In den Projekttagen stärken wir die sozialen Kompetenzen der Jugendlichen und zeigen Wege zu mehr Partizipation und Engagement auf. Die SchülerInnen lernen, Positionen differenzieren zu können und einen eigenen Standpunkt zu entwickeln. Sie trainieren ihre Diskussions- und Argumentationsfähigkeit und lernen, sich in unterschiedliche Perspektiven hineinzudenken. Die Projektstage leisten so einen Beitrag zu einem offenen und wertschätzenden Umgang mit Menschen unterschiedlicher Hintergründe.

### **Freiwilliges Engagement braucht professionelle Betreuung**

Bundesweit werden im NDC jedes Jahr mehr als 1.000 Projektstage durchgeführt. Möglich ist dies durch eine Vielzahl ehrenamtlich engagierter junger Menschen. Derzeit engagieren sich 550 Teamerinnen und Teamer im NDC. Eine qualitativ hochwertige Umsetzung der Bildungsarbeit in dieser Dimension funktioniert nur dank einer professionell aufgestellten Betreuungsstruktur.

In den 11 NDC-Ländern arbeiten engagierte Hauptamtliche, die das organisatorische Umfeld der Projektstage absichern. Sie betreuen die ehrenamtlichen TeamerInnen, bereiten die Projektstage organisatorisch vor, treffen Absprachen mit LehrerInnen und Kooperationspartnern, organisieren Fortbildungen und Teamschulungen, moderieren den regelmäßigen Austausch der TeamerInnen im Rahmen von Teamtreffen, kümmern sich um die korrekte Abrechnung der Fördermittel, sind Ansprechpartner für Probleme aller Art - kurz: sie sind die Garanten für einen reibungsfreien Ablauf der Bildungsarbeit. Sie halten die Hürden für das freiwillige Engagement der TeamerInnen so gering wie möglich.

Die zentrale Herausforderung in einem Netzwerk wie dem NDC ist es, Synergiepotenziale zu erkennen und zu moderieren. Diese Aufgabe übernimmt das NDC-Overhead. Es fungiert als übergreifende Schnittstelle innerhalb des Netzwerkes. Das Overhead sammelt wichtige Informationen und macht sie für alle zugänglich. Es entwickelt Ideen und Vorschläge für die Zukunft. Es vertritt das gesamte NDC nach außen und wirbt für seine Belange. Und es sichert gemeinsam mit den NDC-Ländern die hohe Qualität der Projektstage und der Ausbildung der Teamerinnen und Teamer. Die im Netzwerk fest vereinbarten Qualitätskriterien bilden den Rahmen, an dem sich unsere bundesweite Bildungsarbeit orientiert. Die Qualitätskriterien geben Aufschluss über die wesentlichen Ziele und Prinzipien unserer Arbeit und enthalten konkrete Verabredungen zum Bildungsmanagement und zur Kommunikation im Netzwerk.

Um Ehrenamtliche in dem beschriebenen Maße einzubinden, bedarf es einer konsistenten und dauerhaften Betreuung. Dafür sind gut qualifiziertes Personal und langfristige Förderperspektiven unabdingbar. Dieser Faktor sollte bei allen Mittelkürzungen im Bildungsbereich Berücksichtigung finden.

### **Demokratie erlebbar machen**

Die Projektstage werden von den SchülerInnen, TeamerInnen und LehrerInnen sehr positiv bewertet. Die Themen interessieren. Dank der sehr offenen Diskussionsatmosphäre erfahren die TeamerInnen viel darüber, welche Fragen die Jugendlichen beschäftigen, welche Wünsche und auch Ängste sie haben. Häufig berichten sie nach einem Projekttag, dass das Konzept voll aufgegangen ist und die SchülerInnen sich nach anfänglicher Distanz schnell auf die Themen eingelassen haben. Aussagen wie „Die Teamer waren cool!“ oder „Ich hatte das Gefühl, mit einem Gleichaltrigen über diese Dinge ganz locker und offen zu sprechen.“ zeigen, dass der Ansatz „Jugend für Jugend“ die gewünschte Wirkung entfaltet. Das Gefühl, mit dem Gegenüber auf gleicher Augenhöhe zu

diskutieren, ist der Schlüssel dafür, auch Jugendliche zu erreichen, die von ihren LehrerInnen oftmals als desinteressiert oder unruhig beschrieben werden.

Die eigentliche Faszination jedoch, so die Erfahrungen aus allen NDC-Ländern, scheint unsere im Vergleich zur gewohnten Schulkonvention ungewöhnliche Herangehensweise zu sein. In den Auswertungsgesprächen zeigt sich, dass die Offenheit der SchülerInnen vor allem den vielfältigen didaktischen Methoden zu verdanken ist. Die Arbeit mit Filmen und Comics, Gruppendiskussionen und theaterpädagogische Ansätze sprechen insbesondere die aktiv-schöpferische Seite der SchülerInnen an. Vor allem in den handlungsorientierten Abschnitten der Projekttage nehmen Rollenspiele einen großen Raum ein. Sie eignen sich, um Empathie mit einem unbekanntem Gegenüber herzustellen, die Perspektive eines anderen Menschen einzunehmen und sich so in dessen Motivlage und Gefühle hineinzuversetzen. So können spielerisch wichtige Inhalte vermittelt und zugleich konkrete Handlungsoptionen erarbeitet werden.

Im Projekttag A stand beispielsweise viele Jahre lang das Rollenspiel „Refugee Chair“ im Mittelpunkt, das die Frage behandelt, warum Menschen flüchten. Viele SchülerInnen nennen Krieg, Armut und Verfolgung als Gründe, aus denen Menschen ihre Heimat verlassen. Den wenigsten sind jedoch die ökonomischen Zusammenhänge zwischen Bevölkerungs- und Reichtumsverteilung auf der Welt bewusst. Im Rollenspiel wird dieser Zusammenhang sinnlich erfahrbar gemacht. Die SchülerInnen stellen sich dabei vor, sie selbst repräsentieren die gesamte Weltbevölkerung und die im Klassenzimmer befindlichen Stühle das gesamte Welteinkommen. Ihre Aufgabe ist es, sich selbst (die Weltbevölkerung) sowie die Stühle (das Welteinkommen) auf die einzelnen Kontinente aufzuteilen. In den meisten Fällen trifft ihre Schätzung, wo die meisten Menschen leben und wo der größte Reichtum liegt, nicht das

real bestehende Missverhältnis. Oft kommt es dann zu spontanen Handlungsvorschlägen wie zum Beispiel „Gebt doch mal einen Stuhl ab!“ oder „Ich komme rüber zu euch!“. Zum ersten Mal wird sinnlich erfassbar, was es bedeutet, ausgeschlossen von materiellen Ressourcen zu sein, wenn mehrere SchülerInnen sich einen Stuhl teilen sollen. Dass Menschen flüchten, bekommt eine Dimension, die persönliches Verständnis ebenso beinhaltet wie eine kritische Betrachtung des Reichtumsgefälles in der Welt.

Nach 11 Jahren Bildungsarbeit ist unser Netzwerk nach wie vor mit Leben erfüllt. Hunderte Teamerinnen und Teamer investieren ihre Ideen, ihre Zeit und Energie in das NDC. Insgesamt haben sie seit 1999 bis heute 11.229 Projekttage durchgeführt, sie haben die Konzepte mitgestaltet, ihre Bildungsarbeit reflektiert, sich weiterqualifiziert, argumentieren gelernt und andere zum Mitmachen bewegt. Dass dieses wichtige Engagement auch mit einer großen Portion Spaß verbunden ist, erleben wir, wenn die Teamerinnen und Teamer uns von ihren Erlebnissen aus einem Projekttag berichten:

„Super fand ich den Typ, der am Ende mitmachen wollte und am Anfang eigentlich keine Lust hatte auf den Projekttag.“

„Es gab eine offene und ehrliche Diskussion darüber, wie es wäre, wenn ein Junge am Morgen zu diesem Tag im Kleid gekommen wäre ...“

„Sehr gute Atmosphäre - einfach ein schöner Tag!“



**Maria Grjasnow**, Studium der Soziologie, Psychologie und Interkulturellen Wirtschaftskommunikation (M.A.) in Jena, Edinburgh, Lyon und St. Petersburg. Danach im universitären Bereich und in NGO-Projekten auf deutscher und europäischer Ebene tätig. Seit 2007 Fachreferentin und Leitung Öffentlichkeitsarbeit im Netzwerk für Demokratie und Courage e.V. Arbeitsschwerpunkte: Demokratie, Rassismus, zivilgesellschaftliches Engagement, Partizipation

Demokratie erlebbar zu machen, ist ein Grundanliegen unserer Bildungsarbeit. Vielfach äußern die SchülerInnen in Pausengesprächen oder nach dem Projekttag, dass sie zum ersten Mal die Möglichkeit hatten, in dieser Form über „politische“ Themen zu sprechen. Auch LehrerInnen, die am Projekttag teilgenommen haben, zeigen sich oft überrascht über die Diskussionsfreudigkeit sonst eher unauffälliger SchülerInnen. Unser Fazit: Das Vermitteln von demokratischen Werten funktioniert nicht mit erhobenem Zeigefinger und Belehrungsrhetorik, sondern kann nur gelingen, wenn Menschen zur Artikulation eigener Standpunkte und der kritischen Auseinandersetzung befähigt werden.

### Das Netzwerk für Demokratie und Courage

Das NDC organisiert jährlich über 1.000 Projekttage „Für Demokratie Courage zeigen!“. Seit 1999 konnten in insgesamt über 11.000 Projekttagen mehr als 152.000 Jugendliche erreicht werden. 2.000 Freiwillige haben eine Schulung zum Teamer oder zur Teamerin mitgemacht, um eigenverantwortlich Projekttage in Schulen und Jugendeinrichtungen umzusetzen. Zum Netzwerk gehören etwa 50 Organisationen - von verschiedenen Jugendverbänden über Gewerkschaften, Stiftungen, lokale Initiativen gegen Rassismus und christliche Organisationen bis hin zu Industrie- und Handelskammern - und natürlich viele engagierte Einzelpersonen. Unser Engagement ist bereits mehrfach ausgezeichnet worden, u.a. im Jahr 2007 mit dem „Ehrensache“-Preis des SWR-Fernsehens und im Jahr 2010 mit dem Preis „Aktiv für Demokratie und Toleranz“. ■

[www.netzwerk-courage.de](http://www.netzwerk-courage.de)

**Prof. Dr. Andreas Nachama** ① Wenn ich „Woche der Brüderlichkeit“ höre, dann ist mir besonders in Erinnerung ... der Eröffnungsvortrag des legendären Rabbiners Dr. Georg Salzberger am 10. März 1963 in der damals eröffneten Deutschen Oper Berlin. ② Die „Woche der Brüderlichkeit“ ist für mich heute vor allem ... ein wichtiger Markstein in den 60er und 70er Jahren der grundlegend veränderten Beziehungen zwischen Juden und Christen, der uns mahnt, das Erreichte nicht durch Nachlässigkeit und Gedankenlosigkeit aufs Spiel zu setzen. Der Jahrtausende alte Konflikt zwischen Kirche und Synagoge bedarf des Dialogs. Dieser seit Jahrzehnten angelaufene Diskurs bedarf der kontinuierlichen Pflege. ③ Wenn ich an die „Woche der Brüderlichkeit“ im Jahre 2020 denke, könnte ich mir vorstellen ... dass es nicht nur um Aufarbeitung gemeinsamer Geschichte und Durchdringung unterschiedlicher Begriffe in der christlichen und jüdischen Tradition geht, sondern vermehrt auch um gemeinsame Aufgaben, z.B. beim Erhalt der Schöpfung.



Gott hat am Sinai zu seinem Volk gesprochen; das Judentum ist die ewige Debatte über die Frage, was genau Er eigentlich gesagt hat, und im modernen Israel streitet man nun, was man mit alledem in einem modernen Staat anfängt.

Silke Tempel, Israel, Reise durch ein altes neues Land, Rowohlt, Berlin, 2008, S. 237

# DER verblasste TRAUM VOM FRIEDEN

Das Intellektuellen-Café Tamar in Tel Aviv war einst erfüllt von Utopien, heute steht da die Zeit still

Mit der Ermordung Jizchak Rabins im Jahr 1995 zerbrach die Hoffnung vieler Israeli, dass es zu ihren Lebzeiten noch einen politischen Ausgleich mit den feindlichen Nachbarn geben könne. Das Café Tamar in Tel Aviv war einst ein Treffpunkt der friedensbewegten Linken, heute wirkt der Ort wie aus der Zeit gefallen.

Als ich in Israel lebte, verbrachte ich viel Zeit im Café Tamar, das früher einmal berühmt war. Die berühmte Zeit hatte ich verpasst. Es saßen aber noch immer Schriftsteller und Maler da, lasen Zeitungen, tranken mausgrauen Kaffee und aßen Beigel-Toast mit einer Sauce, die halb aus frischen Tomaten, halb aus Knoblauch bestand. Unbemerkt betrat keiner das Café. Und wer nicht gelitten war von Sarah, der Besitzerin, blieb weg. Sie herrschte, und sie herrscht immer noch mit ihren letzten Kräften. Sie herrschte wie eine Löwin, gross und schwer, mit blauen Haaren, mit wahrlich scharfen Augen, mit unerbittlichem Kommentar.

Ich war mit einem Freund gekommen, kam dann alleine, und für Monate blieb ich halbe Tage, weil meine Wohnung nicht wasserdicht war. In der Nähe einer Steckdose bekam ich meinen festen Platz. Mit den Älteren zu plaudern, wagte ich trotzdem nicht. Manchmal stellte mich Sarah vor, als eine Attraktion, weil ich so gut Hebräisch sprach. Eine Zeitlang suchte sie, wer mich heiraten könnte, damit ich in Israel bleiben dürfe.

Das Café war vielleicht immer historisch. Dinge fallen aus der Zeit, Orte, sogar Menschen passen mehr oder weniger gut oder eben gar nicht in die Zeit hinein, in der sie leben.

Ich würde gerne durch die Zeit wandern können, um zu wissen, wie das Café früher war, in den sechziger, den siebziger Jahren.

## Fremd geworden

Als ich 1990 nach Israel kam, begann bald der Golfkrieg, da lebte ich noch in Jerusalem. Als ich 1992 nach Tel Aviv zog, spazierte ich mit meinem sephardischen Freund durch Florentin, durchs südliche Tel Aviv. Wir wohnten, wo auch das Café Tamar ist, in der Sheinkin-

Strasse. Die Strasse wurde chic. Inzwischen ist sie dumm.

Der Freund passte schon nicht mehr ins Land. Als Kind hat er noch Eis mit einem Wägelchen geholt aus einer Eisfabrik. Die Butter wurde unterm Bett aufbewahrt.

Aus einer türkisch-griechischen Familie stammend, einer feinen sephardischen Familie, in der lebenswürdige Gastlichkeit die grösste Rolle spielte, bei der griechischen Mutter strengste Bescheidenheit dazu, passte er nicht in das Tel Aviv und Israel der neunziger Jahre, jetzt passt er noch weniger. Wie viele andere läuft er die Strasse entlang und verbirgt seine Fremdheit.

Im Café Tamar hatten sich immer die Linken getroffen, es war geschmäht und angegriffen worden, als unisraelisch, als ein Ort, der das restliche Land verleugnete. Die Zeitung «Davar», für die Agnon und Altermann geschrieben hatten, eine Zeitung der Gewerkschaft, hatte nur hundert Meter entfernt gelegen, bis sie einging und das Haus abgerissen wurde. Die Schriftsteller und Rechtsanwälte und Künstler, die sich im Café Tamar trafen, waren auf der Seite der Arbeiterpartei, der linken Partei Meretz, sogar der Kommunistischen Partei. Die Sympathie galt den Palästinensern. Ins Café kamen nie welche. Aus den besetzten Gebieten kam keiner, aus Jaffa auch nicht. Sie hätten aber kommen können, sie wären willkommen gewesen. Eine Weile hatte aber Sarah einen palästinensischen Freund, der in der Küche half.

## Politische Aufkleber

Im Winter, wenn es regnete, gab es Gemüsesuppe. Die Zeitungen lagen auf einem Tisch am Eingang, verstreuten sich auf die Tische der Gäste, kehrten zurück. Eigentlich ist das

Café ein schmaler Raum, durch einen verglasten Anbau vergrössert, an seinem Rand steht immer noch ein Baumstumpf. Die Tische sind aus Resopal. Die Stühle sind grau oder ein bisschen grünlich. Die Säulen, auf denen das flache Dach aufruhrt, stören, wenn man von Tisch zu Tisch will, ebenso wie der Baumstumpf.

Der Tresen ist etwa vier Meter lang. Am Ausgang, da, wo womöglich einer verschwinden könnte, ohne zu zahlen, wo ein kleiner Durchgang ist, schmal, aber breit genug für Sarah, steht die Kasse, das Kabel führt unübersichtlich irgendwohin, eine Waage steht daneben. Sie ist nicht mehr in Gebrauch. Die Anzeige ist zugeklebt mit Aufklebern, so wie der ganze Tresen. Es sind politische Aufkleber. Einige sind ganz verblasst, fast alle sind alt, eine grosse Anzahl gehört zum 4. November 1995. An diesem Datum wurde Jizchak Rabin während einer Friedensdemonstration erschossen. In den Tagen danach klebten überall Aufkleber: „Schalom, Freund!“ oder „Freund, du fehlst!“. Von überall sind die Aufkleber verschwunden, nur aus dem Café Tamar nicht. Sie kleben an der Waage, an der Kasse, an den Wänden. Vielleicht halten sie längst alles zusammen, was sonst einstürzen müsste.

## Rache der Alten

Yoram Kaniuk hat ein Buch geschrieben, das „Bastards“ heisst und nicht übersetzt wurde. Es erzählt von einer Mordserie. Die Opfer haben nur eines gemeinsam. Sie sind jung. Ein paar Alte bringen sie um, sehr professionell. Sie erschossen die Jungen, weil sie ihre Jugend, ihre Unbekümmertheit nicht ertragen, die Weise, wie sie alles ignorieren, was das Innerste des Staates war, die Werte, die vielleicht verraten wurden, aber ihre Geltung behielten, jetzt aber nicht einmal mehr ignoriert werden müssen. Wann dies entsetzliche Jetzt begann, das ist die Frage.

Der Kaffee ist nicht mehr mausgrau. Sarah, der seit den fünfziger Jahren das Café gehört, ist alt. Ihre Tochter geht ihr zur Hand, wann immer sie in Israel ist. Die Männer, die hier seit je saßen, sind auch alt, und wenn ich an das Café denke, kommt es mir vor wie ein Ort der Toten ebenso wie der Lebenden, das ist seine Gnade. Die hier sitzen, haben den Mut, auszusprechen, was ihnen den Bo-

den unter den Füßen wegziehen könnte. Dass das Land Israel seinen inneren Sinn und seine Berechtigung verlieren könnte, wenn es nicht bewahren kann, was seine Utopie war. Ein gerechtes Land zu sein. Alle wissen, das ist ein Anspruch, mit dem kein Land existiert. Aber hier ist dieser Anspruch hartnäckig wie die Aufkleber im Café Tamar.

Was heisst gerecht? Hier weiss es auch keiner, und die Gespräche sind leiser geworden, das Gespräch über Politik ist nicht mehr, was die Menschen im Café Tamar untereinander und mit den anderen, mit denen, die anderer Meinung sind, verbindet. Vielleicht war das ein Stück Gerechtigkeit: dass man nicht ablässt, dass die Wörter einem nicht zu schade dafür sind, das Gehirn, die Lebenskraft, nicht zu schade, um Stunden über Politik zu reden, darüber, wie sich aus den einzelnen Entscheidungen das Land und das Leben darin zusammensetzen.

Es gibt ein böses Wort, das auf ein ungerechtes Gesetz zurückgeht, das Absentee's Property Law. Wer zwischen 1948 und 1950 als Palästinenser nicht in seinem Haus angetroffen wurde, war enteignet. Das Wort heisst Nochach-Nifkad, anwesend-abwesend. Die anwesenden Abwesenden oder Enteigneten, in gewisser Weise sitzen sie nicht nur in den arabischen Dörfern in Israel und in den Dörfern und Städten der noch immer besetzten Gebiete, ob sie nun Autonomiegebiete oder anders heissen mögen, sie sitzen inzwischen auch im Café Tamar. Vielleicht sind sie seit je da. Vielleicht waren sie zu einem kritischen Zeitpunkt doch abwesend.

### Der Bruch

1967 war der Bruch, sagen einige. Im Moment, in dem die Israeli Besetzer wurden, waren sie verloren. 1995 war der Bruch, sagen andere. Mit Rabins Ermordung zerbrach, was vorher doch Gültigkeit behalten hatte, die Idee, dass man in Israel nur als politisches Wesen leben kann, weil alles andere die Gesellschaft zerfallen lässt, in ihrem Inneren zuerst, in dem die soziale Gerechtigkeit, der Ausgleich zwischen den Glücklicheren, Reichen und den Armen verfällt. Eine Gesellschaft, die kein Bild von sich hat, muss aber die Nachbarn missachten.

Die Stühle stehen in Reihen vor dem Café Tamar, wie sie es immer getan haben. Manchmal rücken sie zu weit vor auf den Bürgersteig, dann schimpfen die Passanten, die es immer eiliger haben und zu den Läden im unteren Teil der Strasse gehen. Das Haus, in dem ich einmal gewohnt habe, ist abgerissen. Der Laden für Hühnereier, der Schuster, der Bäcker, der kleine Gemüseladen, sie sind alle Boutiquen und Restaurants gewichen. Man kann vielleicht seinen Stil finden, überleben kann man aber nur dabei, wenn man die teuren Restaurants bezahlen kann, von den überbeurten Mieten ganz zu schweigen.

### Und wieder ein Anschlag

Mein Freund ist freundlich geblieben und einsam geworden. Sarah hat Mühe, die Rechnung zu machen. Sie zählt ein ums andere Mal, immer ist das Ergebnis anders. Zuweilen flammt noch eine Diskussion über die Tische hinweg auf.

Die Aufkleber verblassen nicht, weder die für Rabin noch diejenigen, die Bibi Netanyahu verhöhnen. Und geschieht wieder ein Unglück, explodiert wieder ein Autobus, in Tel Aviv oder in Jerusalem, drohen wieder der Kummer, die Verzweiflung die lächerlichen Tische aus Resopal wegzuschleudern, so gibt es plötzlich eine Zartheit, wie von Vögeln, eine Art Zwitschern, etwas, das weder den Hohn noch die Gewissheit braucht, die Idee der Gerechtigkeit nämlich, die schier Geduld

heisst oder, wie man es Gott im Judentum zuweilen zuzuschreiben hofft: Langmut.

Sarah sagt etwas. Vielleicht war es auch jemand anders. Vielleicht gehört die Frau, die uns den Kaffee, den Orangensaft, die kleinen Kuchen bringt, zu den sechsunddreissig Gerechten. Man muss sich fürchten und muss sich nicht fürchten. Viel mehr kann man nicht sagen. ■

Mit freundlicher Genehmigung  
Neue Zürcher Zeitung, 8.4.2011

**Katharina Hacker** lebt als Schriftstellerin in Berlin. 2006 bekam sie den Deutschen Buchpreis. Zuletzt erschien im Verlag S. Fischer der Roman „Die Erdbeeren von Antons Mutter“.



# Der Schmerz der Palästinenser und ihre Verantwortung

TEXT ■ SHLOMO AVINERI

Die Versuche von Seiten der extremen Rechten in Israel, den arabischen Bürgern des Landes zu verbieten, der Nakba zu gedenken, sind böse, töricht und zum Scheitern verurteilt. Allerdings sind auch die Initiativen der extremen Linken, die darauf abzielen, den Nakba-Tag zu einem gemeinsamen Gedenktag aller Bürger Israels zu machen, zum Scheitern verurteilt. Israel ist kein binationaler Staat, und bei aller Liberalität und Humanität, ist es schwer, Sieg und Niederlage auf gleiche Weise zu behandeln. Was von der jüdischen Mehrheit gefordert werden kann, ist, der Trauer der Palästinenser respektvoll zu begegnen.

Das Hindernis, das bislang jedem ernsthaften Versuch in dieser Richtung im Wege gestanden hat, ist die Art und Weise, in der die Nakba im palästinensischen Narrativ dargestellt wird. Liberale Israelis müssen aufrichtig genug sein, sich gerade auch mit dieser Frage auseinanderzusetzen.

Erstens, ist der bloße Begriff „Nakba“, dessen arabische Bedeutung am ehesten „Unglück“ ist – als ob von einer Naturkatastrophe die Rede wäre und nicht vom Ergebnis menschlichen Handelns –, ein Ausweichen vor dem historischen Kontext der Ereignisse. Die „Nakba“ war kein Unglück; sie war das Ergebnis einer militärischen und politischen Niederlage, die von politischen Entscheidungen herrührt, für die es Verantwortliche gab.

Zweitens, hört man – wenngleich innerhalb der arabischen Welt im Allgemeinen und bei den Palästinensern im Besonderen wenig Neigung besteht, sich mit der Shoah zu beschäftigen – mitunter Vergleiche zwischen der Nakba und der Shoah. Dieser Vergleich beruht auf moralischer Abstumpfung: Was den Palästinensern 1947-48 widerfuhr, war das Ergebnis eines Krieges, in dem sie besiegt wurden. Die Shoah war ein systematisch geplanter Massenmord. Die sechs Millionen in der Shoah ermordeten europäischen Juden waren nicht gegen Deutschland in den Krieg gezogen. Die deutschen Juden waren gerade gute deutsche Patrioten, und ein beträchtlicher Teil der osteuropäischen Juden sah in der deutschen Kultur den Gipfel der europäischen Kultur.



Drittens, und dies ist die Hauptsache: Der palästinensische Diskurs setzt sich nicht mit der Tatsache auseinander, dass es arabische politische Entscheidungen waren, die das schlimmste Unglück über die palästinensische Öffentlichkeit brachten. Es gibt Hunderte, wenn nicht Tausende von Artikeln und Büchern auf Arabisch, die sich mit dem Krieg von 1948 beschäftigen, und es gibt lehrreiche Analysen zu den Gründen der militärischen Niederlage. Aber bis heute besteht nicht die Bereitschaft dazu, sich mit der einen schlichten Tatsache auseinanderzusetzen: Die Entscheidung, gegen die Teilungsresolution der UNO in den Krieg zu ziehen, war ein schlimmer politischer und moralischer Fehler der arabischen Welt.

Hätten die Palästinenser und die arabischen Staaten den Teilungsbeschluss akzeptiert, wäre Palästina schon seit 1948 ein unabhängiger Staat, und das Problem der Flüchtlinge hätte nie existiert.

Nicht die Gründung des Staates Israel schuf das Flüchtlingsproblem, sondern der Krieg der Araber gegen die Gründung des jüdischen Staates in einem Teil des Landes Israel.

Den Israelis, die nach Versöhnung streben, muss es erlaubt sein, von der arabischen Seite zu fordern, dass sie sich diesen Fragen stellt. So wie es unmöglich ist, die Vertrei-

bung von zwölf Millionen Volksdeutschen aus Osteuropa nach 1945 vom deutschen Überfall auf Polen 1939 abzukoppeln, so unmöglich ist es, von der moralischen Dimension der arabischen Entscheidung, Krieg gegen die Idee der Teilung zu führen, abzusehen:

Wenn man in den Krieg zieht und ihn verliert, dann bringt dies Ergebnisse mit sich, selbst wenn man den Sieger nicht von der Verantwortung für seine Taten freisprechen kann.

Wenn wir uns also auf eine Zwei-Staaten-Lösung zubewegen, kann man von der arabischen Seite ein gewisses Maß an Selbstkritik erwarten – etwa in der Art, wie sie S. Yizhars Buch „Hirbet Hizah“ im israelischen Diskurs symbolisiert. Dies würde es den Israelis erheblich erleichtern, Anteil am Schmerz der Palästinenser zu nehmen.

Die Knospen der demokratischen Entwicklung in der arabischen Welt müssen die Hoffnung wecken, dass eines der Ergebnisse dessen, was auf dem Tahrir-Platz vor sich gegangen ist, ein kritischer Diskurs sein wird – der Beginn der Befreiung auch vom Unvermögen, einen kritischen Blick in den Spiegel zu werfen. ■

(Haaretz, 11.05.2011) ISR Botsch 11/05/11

**Shlomo Avineri** ist Emeritus für Politische Wissenschaften an der Hebräischen Universität Jerusalem.

# Warum Palästinenser über den Holocaust unterrichtet werden sollten

TEXT ■ MOHAMMED DAJANI DAUDI // ROBERT SATLOFF

## Sollten palästinensische und andere arabische Schulen ihre Schüler über den Holocaust unterrichten?

Das ist alles andere als eine akademische Frage. Viele politische Organisationen der Palästinenser und der Araber übten heftige Kritik, als ihnen Berichte zu Ohren kamen, dass für jene Schulen im Gazastreifen, die von der Unrwa, dem Hilfswerk der Vereinten Nationen für Palästina-Flüchtlinge im Nahen Osten, unterhalten werden ein neues Curriculum für Menschenrechte in Vorbereitung sei, das historische Bezüge zum Holocaust enthalte. Diese Reaktionen unterstreichen die Dringlichkeit der grundsätzlichen Frage: Sollten Palästinenser (und andere Araber) über den Holocaust unterrichtet werden? Sollte diese historische Tragödie ein Bestandteil arabischer Curricula sein?

Wir - ein muslimischer Palästinenser und Sozialwissenschaftler sowie ein jüdisch-amerikanischer Historiker - sind davon überzeugt, dass die Antwort „Ja“ lautet. Tatsächlich gibt es viele Gründe, warum es wichtig, ja sogar wesentlich ist, dass Araber über den Holocaust unterrichtet werden. Und vieles davon hat mit Juden und Judentum eigentlich nichts zu tun.

Eine der traurigen Realitäten vieler moderner arabischer Gesellschaften besteht darin, dass arabische Schüler und Studenten der Geschichte beraubt wurden, ihrer eigenen wie auch der Weltgeschichte. Über Jahrzehnte hinweg haben sie unter Autokraten gelebt, die das Erbe ihrer Vorgänger verachteten und in ängstlicher Erwartung ihrer Nachfolger verharrten. Obwohl Araber das Studieren und Lehren der Geschichte sowie die Geschichtsschreibung verehren und viele berühmte Historiker hervorgebracht haben, neigen ihre politischen Führer dazu, die Geschichte als Bedrohung zu betrachten. Im Ergebnis erinnern viele Historiker in den arabischen Ländern eher an die Hofchronisten lange untergegangener Dynastien und ganze Kapitel der Geschichte sind aus den Curricula verbannt worden, mit denen die arabischen Regierungen ihre Schüler und Studenten unterrichten.

In besonderem Maße trifft dies auf den Holocaust zu. In einer Welt voller schrecklicher Grausamkeiten gibt es keine, die größer gewesen wäre als der Versuch des nationalsozialistischen Deutschlands und seiner Verbündeten, das jüdische Volk zu vernichten. Dieser Versuch der Nazis war derart methodisch, bösartig und umfassend, dass ein neuer Begriff geprägt wurde, um ihn zu beschreiben: „Genozid“, Völkermord. Alle Genozide

davor und danach werden am Holocaust gemessen. Um einen Genozid in der Zukunft zu verhindern - ein harter Kampf in Anbetracht der Geschichte der letzten Jahrzehnte -, ist es von entscheidender Bedeutung zu verstehen, wie er entsteht. Es ist sinnlos, über Genozid zu diskutieren, wenn man nicht über den Holocaust diskutiert.

Palästinenser und Araber aber wissen im Allgemeinen wenig über den Holocaust und das, was sie wissen, ist oftmals verzerrt durch den pervertierten Blickwinkel der arabischen Populärkultur, vom Lärm religiöser Extremisten bis hin zu den Verfälschungen bestimmter Satellitenfernseher und vieler fehlinformierter Autoren. Was den Juden während des Zweiten Weltkriegs widerfahren ist, wird an arabischen Schulen und Universitäten nicht gelehrt, weder als Teil der Weltgeschichte noch als eine Lehre in genozidaler Wachsamkeit oder als eine Grausamkeit, die sich nicht wiederholen darf. Araber haben nichts zu befürchten, wenn sie ihre Augen gegenüber diesem Kapitel der Menschheitsgeschichte öffnen. Wie der Koran sagt: „Und sprich: Mein Herr, mehre meine Erkenntnis“. Wenn Araber mehr über den Holocaust im Besonderen und Genozide im Allgemeinen wüssten, wären die Stimmen der Araber vielleicht zwingender, wenn es darum geht, ähnlichen Grausamkeiten Einhalt zu gebieten.

Für Palästinenser gibt es noch einige weitere, besondere Gründe, etwas über den Holocaust zu lernen. Wir fordern keinen Unterricht über den Holocaust, einzig und allein damit Palästinenser der Last jüdischen Leidens und dessen Folgen für die Psyche des jüdischen Volkes mit mehr Verständnis begegnen. Wenngleich es sowohl für Palästinenser wie auch für Israelis wichtig ist, das historische Erbe, das ihre strategischen Haltungen und nationalen Identitäten geprägt hat, zu würdigen, würde eine Unterrichtung der Palästinenser in Sachen Holocaust allein aus diesem Grunde das Risiko erhöhen, jene oberflächliche Gleichsetzung zu nähren, dass „die Juden ihren Holocaust hatten und die Palästinenser ihre Nakba“. Wir drängen darauf, dass die Palästinenser über den Holocaust etwas lernen, damit sie mit Kenntnissen ausgestattet sind, um diesen Vergleich zurückzuweisen, denn wenn dieser Vergleich weithin abgelehnt würde, wäre ein Friede sogar noch eher erreichbar, als es heute der Fall ist.

Bei allem Leid, das die Palästinenser erlitten haben, ist ihr Kampf mit Israel im Kern gleichwohl ein politischer Konflikt, ein Konflikt, der durch Diplomatie und Verträge beendet werden kann. Heute ist die Diplomatie festgefahren, aber es liegt im Wesen von Politik, dass diese Realität morgen schon anders aussehen kann. Der Holocaust war kein politischer Konflikt: die bloße Vorstellung von einem „nationalsozialistisch-jüdischen Friedensprozess“ ist absurd. Die Palästinenser über den Holocaust zu unterrichten ist ein Weg, um sicherzustellen, dass sie nicht dem blinden Glauben erliegen, ihr Friedensprozess mit den Israelis sei so hoffnungslos wie es ein solcher zwischen den Nazis und den Juden gewesen wäre. Über den Holocaust zu reden würde die Idee unterstreichen, dass Friede möglich ist.

Vor fast zwei Jahren haben Millionen von muslimischen Arabern sehr aufmerksam zugehört, als Präsident Barack Obama in Kairo mit großem Respekt den Koran zitierte und Amerikas Unterstützung der Idee einer Zwei-Staaten-Lösung erklärte, um einen dauerhaften Frieden zwischen Israelis und Palästinensern zu erreichen. Nur wenige allerdings erinnern sich, dass er ebenfalls die Verleugnung des Holocaust verdammt. Nun, da die arabischen Massen nach den universalen Lehren der Demokratie, Menschenrechte und des Rechtsstaates greifen, um ihre autoritären Regierungen niederzuwerfen, ist es an der Zeit, auch das Studium der Geschichte wieder aufzugreifen. Dazu gehört es, ihre Kinder auch mit den universalen Lehren des Holocaust vertraut zu machen. ■

Aus dem Englischen übersetzt von Christoph Münz.

### Mohammed Dajani Daoudi

ist Gründer der Wasatia Bewegung, die für einen moderaten Islam eintritt. Siehe: [www.bigdreamsmallhope.com](http://www.bigdreamsmallhope.com); [www.wasatia.info](http://www.wasatia.info). Außerdem ist er Direktor der Abteilung für Amerikastudien an der Al-Quds Universität, Jerusalem.

### Robert Satloff

ist verantwortlicher Direktor des Washington Institute und Autor des Buches „Among the Righteous: Lost Stories from the Holocaust's Long Reach into Arab Lands.“





# Friedliche Koexistenz auf dem Schulhof

In der Heiligen Stadt, in der sich Juden und Araber meist aus dem Weg gehen, ist die „Hand-in-Hand-Schule“ direkt an der an der Grünen Linie eine erstaunliche Ausnahme. Unterrichtet wird auf Arabisch und Hebräisch.

TEXT ■ HANS-CHRISTIAN RÖSSLER

Die Schule ist ein Armutszeugnis für die Stadt. Den langgestreckten Bau mit mehreren Pavillons durchzieht ein Garten. Gäbe es nicht den Spielplatz und die Sportanlagen, könnte man den großzügigen Campus der „Hand-in-Hand-Schule“ in Jerusalem auch für ein Museum halten. Aber dafür geht es auf dem Fußballplatz viel zu munter zu. In Hebräisch und Arabisch bejubeln die Spieler die Tore oder beschwerten sich über ein Foul. Das sind ungewohnte Töne in der Heiligen Stadt, in der sich Juden und Araber oft aus dem Weg gehen.

Die Hand-in-Hand-Schule liegt genau zwischen dem jüdischen Viertel Patt und dem arabischen Stadtteil Beit Safafa an der Grünen Linie. Seit 1967, als die israelische Armee auch die arabischen Stadtteile jenseits der alten Waffenstillstandslinie eroberte, ist die Stadt aus israelischer Sicht „wiedervereint“. Doch die 242 arabischen und 221 jüdischen Schüler, die in der Hand-in-Hand-Schule gemeinsam lernen, sind die Ausnahme geblieben: Insgesamt gibt es in Jerusalem fast eine Viertelmillion Schulkinder, aber auch nach 44 Jahren nur eine zweisprachige Schule – rund ein Drittel aller Einwohner der Stadt sind Araber.

Friedliche Koexistenz wie auf dem Schulhof an der Grünen Linie will die „Jerusalem Foundation“ fördern. Mit der Unterstützung deutscher Spender hat sie maßgeblich den Bau des großzügigen Campus möglich gemacht. Die Stiftung hatte Teddy Kollek gegründet, der fast dreißig Jahre lang Bürgermeister von Jerusalem war. Aber das alltägliche Zusammenleben bleibt in der 1997 gegründeten „Max Rayne Hand-in-Hand-Schule für jüdisch-arabische Erziehung“, wie die Schule mit vollem Namen heißt, eine ähnlich große Herausforderung wie im Rest der Stadt, in der sich die Bevölkerungsgruppen fremder werden.

## „Auch die andere Seite kennenlernen“

In diesem Sommer gibt es in der Schule einen besonderen Grund, zu feiern. Die erste 12. Klasse hat ihre Abiturprüfung abgelegt. Vom Kindergarten bis zur Hochschulreife gibt es jetzt zweispra-

chige Erziehung unter einem Dach. Aber die Freude war nicht ungetrübt, denn in der Abschlussklasse saß kein einziger jüdischer Schüler mehr. Raeif Omari lässt sich davon nicht beirren. „Als Pionier muss man stark sein und für seine Überzeugungen eintreten“, sagt der arabische Oberstufenleiter.

Nach der 6. Klasse, die in Israel eine Art Orientierungsstufe ist, nimmt die Zahl der jüdischen Schüler stark ab. „Für jüdische Oberstufenschüler gibt es eine Menge an Wahlmöglichkeiten. Manche Eltern wollen nicht, dass ihre Kinder Versuchskaninchen sind“, beobachtet die Lehrerin Schahar Viso. Rektor Omari hat von einigen Vätern und Müttern gehört, dass es ihnen wichtig ist, die jüdische Identität ihrer Kinder zu schärfen, wenn sie älter werden. „Aber bei uns bekommen sie noch viel mehr. Sie lernen auch die andere Seite kennen, werden multikulturell“, bekräftigt Omari. Er und seine Lehrer suchen das Gespräch mit jüdischen Eltern, um sie davon zu überzeugen, ihre Kinder nicht wechseln zu lassen.

## Unterricht auf Arabisch und Hebräisch

Gute Gründe für die Schule lassen sich schnell finden, zum Beispiel in der großen hellen Bibliothek. In Jerusalem gibt es wohl keine zweite solche Schulbücherei. Die eine Hälfte der Bücher ist auf Hebräisch, die andere auf Arabisch. In ihren Klassen haben die Schüler mehr Lehrer als in den anderen Schulen der Stadt. Einer unterrichtet auf Arabisch, der andere auf Hebräisch. „Dass ich Arabisch kann, ist für mich ein riesiger Vorteil. Das ist schließlich unsere Schwestersprache“, sagt Noa, die aus einer jüdischen Familie kommt und die sechste Klasse besucht. Freunde und Nachbarn hätten sie anfangs gefragt, ob sie denn keine Angst habe, mit Arabern gemeinsam in eine Schule zu gehen. „Ich möchte keinen meiner Klassenkameraden missen“, sagt die Zwölfjährige, die auf jeden Fall bis zum Abitur bleiben will.



In diesem Jahr haben nur fünf ihrer 32 Mitschüler die Schule gewechselt. Und die Nachfrage nach Schulplätzen ist groß, obwohl die vielen Zusatzangebote ihren Preis haben. Tausend Euro müssen die Eltern zuzahlen. „Wir haben so viele arabische Kinder, dass wir eine weitere Klasse aufmachen könnten. Doch wir wollen die Balance zwischen beiden Gruppen wahren“, berichtet Raeif Omari.

## Schulkrise ist im Ostteil der Stadt

Das große Interesse arabischer Familien kommt nicht von ungefähr: Im arabischen Ostteil der Stadt können Kinder von so viel Platz wie in der Hand-in-Hand-Schule nur träumen. Nach einer Zählung des israelischen Rechnungshofs fehlen dort bis zu tausend Klassenzimmer – vom Kindergarten angefangen. Und rund die Hälfte der vorhandenen Räume entsprechen nicht den städtischen Mindestanforderungen. Sie sind zu klein und die Klassen sind oft um ein Viertel größer als im jüdischen Westteil. Weil die Räume knapp sind, wird teils in zwei Schichten oder in angemieteten Wohnungen unterrichtet. Tausende Kinder gehen daher in kostenpflichtige Privatschulen.

Aus politischen Gründen zögern viele Eltern aber auch, ihren Nachwuchs in Schulen zu schicken, die nach dem israelischen Lehrplan unterrichten, wie es die Hand-in-Hand-Schule ebenfalls tut. An der einzigen zweisprachigen Schule finden sich vor allem Kinder ara-



bischer Eltern, die die israelische Staatsangehörigkeit besitzen. Die meisten palästinensischen Bewohner aus Ostjerusalem zahlen zwar Steuern, haben aber nur ein Aufenthaltsrecht. Die israelische Kontrolle über die arabischen Viertel erkennen sie nicht an.

Die Schulkrise ist im Ostteil jedoch so gravierend, dass sich schon das Oberste Gericht damit befasst hat. Die Richter warfen Staat und Stadtverwaltung jahrelange Untätigkeit vor. Jerusalems Bürgermeister Nir Barakat versprach, für mehr Klassenzimmer zu sorgen. Mehr als 300 seien geplant oder im Bau, sagte er im Juni. Wegen der hohen Geburtenrate in der palästinensischen Bevölkerung schaffen die wenigen neu errichteten Klassenzimmer bisher kaum Erleichterung.

### In einer religiösen Parallelwelt

Die Lage in den Vierteln, in denen die ultraorthodoxen Juden wohnen, ist aber kaum besser. Zusammen mit den Arabern stellen sie den größten Teil der Stadtbevölkerung. Wegen der schnell wachsenden frommen Familien reichen die Klassenzimmer bei weitem nicht aus. Dort leben die Kinder immer stärker in einer religiösen Parallelwelt. Mehr als 60 Prozent aller Jerusalemer Schüler - knapp 95.000 - besuchen mittlerweile ultraorthodoxe Schulen. Rund ein Drittel von ihnen geht dabei nach Schätzungen in Schulen, die sich nicht an den regulären Lehrplan halten. Mehrere zehntausend Schüler beenden ihre Schulzeit, ohne Mathematik oder Englisch gelernt zu haben. Dieser Rückzug aus der israelischen Gesellschaft könnte

bald zu schweren Konflikten führen, befürchten Fachleute. Das Vorbild der Hand-in-Hand-Schule ist in Jerusalem bisher nicht einmal in den Vierteln zu einem Modell geworden, in denen säkulare und religiöse Juden zusammenleben. Im März errichtete die Stadtverwaltung von Jerusalem in einem Kindergarten einen Zaun, der noch mit einer Plane versehen werden sollte. Er trennt die Kinder aus ultraorthodoxen und säkularen Familien voneinander, die zuvor monatelang friedlich miteinander gespielt hatten. Religiöse Eltern hatten zuvor die Sorge geäußert, dass ihre Kinder durch zu freizügig gekleidete Erzieherinnen oder Jungen ohne Kippa auf dem Kopf Schaden nehmen könnten. ■

Mit freundlicher Genehmigung  
FAZ NET, 24.7.2011

**Friedrich Magirius** ① **Wenn ich „Woche der Brüderlichkeit“ höre, dann ist mir besonders in Erinnerung ...** die Eröffnung in Mannheim im Jahre 1991. Zum ersten Mal konnte ich persönlich dabei sein nach den Jahren der Trennung und den Festvortrag halten. Seinerzeit habe ich Juden, Muslime, Christen aufgerufen zum „Beten und Tun des Gerechten“ mitten in den Begrenzungen Schalom zu entdecken, aus den Begrenzungen im Schalom aufzubrechen, in der neuen Gemeinschaft Schalom zu praktizieren. ② **Die „Woche der Brüderlichkeit“ ist für mich heute vor allem ...** eine große Herausforderung, möglichst viele Mitmenschen auf so wichtige Zusammenhänge hinzuweisen. Die uns geschenkte große Freiheit fordert unsere Verantwortung heraus. ③ **Wenn ich an die „Woche der Brüderlichkeit“ im Jahre 2020 denke, könnte ich mir vorstellen ...** dass sich eine intensive Zusammenarbeit entwickelt hat von aktiven Juden, Muslimen und Christen, die einer der Religion entfremdeten Umwelt wertvolle Impulse vermittelt.

# Freiwillig in Deutschland

Aaron K. Roth, 29, aus Haifa ist mit der Aktion Sühnezeichen Friedensdienste in Deutschland: [www.asf-ev.de](http://www.asf-ev.de). Im Schwulen Museum Berlin erstellt er Infomaterial. Er arbeitet im Archiv, organisiert Veranstaltungen und passt in Ausstellungen auf.

EIN PROTOKOLL TEXT ■ AARON K. ROTH

Ich bin in Kasachstan geboren, in Alma-Ata. In der sowjetischen Schule gab es kein Wort für Holocaust, und auch sonst haben wir über die Nazizeit nichts gelernt - nur, dass alle Deutsche Nazis waren und heute noch Faschisten sind. Ich habe gelernt, die deutsche Sprache zu hassen.

Als ich 16 war, wanderte meine Familie nach Israel aus. Dort ist das Thema Holocaust ganz zentral. Auch in Israel hörte ich oft: Juden könnten nicht in Deutschland leben, und sie sollten auch keine deutschen Produkte kaufen.

Ich wollte mir selbst ein Bild machen. Zum ersten Mal kam ich für drei Wochen nach Berlin, zu einem internationalen Studentenprojekt, da trafen sich Polen, Deutsche und Israelis.

Da habe ich schon gemerkt, dass fast alles, was ich bisher über die Deutschen gehört hatte, nicht zutrifft. Natürlich gibt es auch viele nette Deutsche. Damals habe ich schon die ersten Freunde in Deutschland gewonnen.

Ich wollte das Land besser kennenlernen und die deutsche Geschichte auch von der anderen Seite her verstehen. Bis dahin kannte ich ja nur vorgefertigte Meinungen. Ich entschied mich für einen Freiwilligendienst. Die Aktion Sühnezeichen kannte ich von ihrer Arbeit in Israel. Da gehen Deutsche mit friedlicher Absicht auf Israelis zu und zeigen, dass sie anders sind als frühere Generationen. Das hat mich sehr beeindruckt. Nun wollte ich mich selbst auch in der Weise einsetzen und entschied mich für eine Mitarbeit bei der Aktion Sühnezeichen im Schwulen Museum Berlin. Dort habe ich in der Verwaltung mitgearbeitet und Besucher durch die Ausstellung geführt. Jedenfalls bestätigt sich auch im Freiwilligendienst, dass die alten Klischees in Russland und in Israel völlig falsch sind.

## Bei Deutschen gibt es oft einen Unterschied zwischen dem, was man sagt, und dem, was man fühlt

Auch vergleichsweise harmlose Klischees über die Deutschen stimmen nicht. Für mich war es ein kleiner Kulturschock, wie unpünktlich sie sein können. In Berlin entschuldigen sich viele Leute nicht einmal dafür. Die Deutschen sind auch nicht so gefühllos, wie man ihnen nachsagt. Anfangs dachte ich, das ist ein Einzelfall, wenn jemand über seine Gefühle redete. Oder dass es vielleicht mit der Subkultur der Schwulen zusammenhängt. Aber letztlich sind auch die nichtschwulen Freunde sehr offen, auch die Leute von der Aktion Sühnezeichen. Viele Deutsche machen ihre Stimmung vom Wetter abhängig. Im Winter dreht sich fast jedes Gespräch darum, im Frühling wirken alle zufriedener und lächeln. Überrascht hat mich diese Weihnachtseuphorie, schon im September geht das los. Deutsche sind höflicher als Israelis.

Die Privatsphäre wird mehr respektiert. Wenn Touristen an Fahrkartenautomaten nicht klarkommen, hilft immer jemand. Aber man wartet ab, man respektiert, dass die Touristen das erst selber probieren. In Israel würde entweder sofort jemand eingreifen oder gar nicht. Bei den Deutschen gibt es oft einen Unterschied zwischen dem, was man sagt, und dem, was man fühlt. Ich muss immer wieder überlegen, was die Leute nun tatsächlich meinen. Mein Freund kocht. Ich frage ihn, ob ich helfen kann. Sagt er: „Nein danke“, heißt das nicht, dass er Hilfe ablehnt. Er vermutet, dass ich nur höflich frage, aber nicht wirklich helfen möchte. Wenn ich nicht helfe, wird er sauer. Bei einer Frau, die keiner wirklich nett findet, tun alle so, als ob sie sie mögen. Typisch deutsch. Israelis sind da viel direkter. Meine deutschen Freunde sagen das auch von mir. ■

Chrismon, 04.2011



**Dr. Timotheus Arndt,**  
geb. 1958 in Dresden, Studium der ev.  
Theologie, 1988-1996 Pfarrer in Podelwitz  
im Leipziger Land, seit 1996 wissenschaft-  
licher Mitarbeiter in der Forschungsstelle  
Judentum der Theologischen Fakultät  
Leipzig, seit 2005 Vorsitzender der  
Jüdisch-Christlichen Arbeitsgemeinschaft  
als Nachfolger von Superintendent i.R.  
Friedrich Magirius.



# Jüdisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft in Leipzig

TEXT ■ TIMOTHEUS ARNDT

In Leipzig ruft seit 1988 ein Denkstein die biblische Szene ins Gedächtnis, die das Jahresmotto der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit zusammenfaßt: „Wo ist dein Bruder?“ fragt die Inschrift in schwarzem Granit auf dem hohen Ufer eines ausgemauerten Flußbettes, in das 1938 jüdische Einwohner, aus ihren Wohnungen gezerzt, hinabgetrieben worden waren, wo sie stundenlang ausharren mußten, allen anderen Bürgern sichtbar, die mit Spott und Hohn oder Entsetzen und Angst und selten mit Gesten des Mitgeföhls und kleinen Hilfen reagierten. Hier war damals die Frage: Wo sind dein Bruder und deine Schwester? öffentlich gestellt und ist sie heute lesbar. Hier ist die Aufgabe, Verantwortung für andere wahrzunehmen, eindeutig abgebildet. Hier ist keine Frage, welche Richtung der Einsatz für andere haben muß, wenngleich es bisweilen unendlich viel schwerer war und ist, den Einsatz entsprechend den eigenen Kräften und Möglichkeiten zur wirksamen Hilfe zu gestalten. So entlarvend die Gegenfrage „Soll ich meines Bruders Hüter sein?“ in der biblischen Erzählung daher kommt, spricht sie dennoch ein Moment an, das zur Verantwortung gehört: Antworten muß ich auf die Frage nach dem Leben und der Freiheit der Anderen, damit sie selbst ihre Entscheidungen ohne Gefahr für ihr Leben und ihre Freiheit fällen können. Der Weg vom Evangelisch-Lutherischen Zentralverein für Mission unter Israel zur Jüdisch-Christlichen Arbeitsgemeinschaft beschreibt wie sich die Antworten ändern. Stationen des Weges deuten dies an. Der Leipziger Professor für alttestamentliche Wissenschaft Franz Delitzsch hörte die Frage nach

seinen jüdischen Schwestern und Brüdern als pietistisch geprägter Lutheraner. Das führte 1870/1871 zur Bildung des „Lutherischen Centralverein für Mission unter Israel“. Doch sah schon Delitzsch die Mission nicht als Einbahnstraße: Er wollte nicht nur Juden von der Wahrheit des Christentums überzeugen, sondern die Kenntnis des Judentums unter Christen fördern und die Lügen des Antisemitismus bekämpfen. Diese beiden trugen Delitzsch und seiner Schule trotz der Absicht, Juden zum Bekenntnis zu Jesus Christus zu bewegen, Achtung und sogar Freundschaft von jüdischer Seite ein. Doch im nazistischen Deutschland versagten die Arbeitsformen des Zentralvereins. Er löste sich 1935 auf. Wenigstens unternahm Walter Böhme, Pfarrer an der Leipziger Thomaskirche, in Sachsen, die unter dem Namen „Büro Grüber“ bekannte Unterstützung von sogenannten „nichtarischen Christen“. Der 1946 von der Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens neu berufene „Ausschuss für Mission unter Israel“ unter Vorsitz des Neutestamentlers Professor Albrecht Oepke veranlaßte die Synode unserer Landeskirche 1948 zum ersten kirchlichen Bekenntnis zur Mitschuld an den deutschen Verbrechen. Erst 1968 formuliert Gerhardt Küttler als Vorsitzender des Ausschusses: „daß sich die ‚Mission unter Israel‘ als ein ‚Arbeitskreis Kirche und Judentum‘ versteht, der es als seine Aufgabe ansieht, durch Vorträge das Verständnis für das Volk Israel, das durch den Antisemitismus auch heute noch Gegenstand der Verleumdung und des Hasses ist, zu wecken und die Beziehungen zwischen Christentum und Judentum aufzuzeichnen.“

Ab den 1970er Jahren bemühte sich der Vorsitzende Siegfried Theodor Arndt um intensiveren Kontakt zur Israelitischen Religionsgemeinde. Gemeinsam mit deren Vorsitzenden Eugen Gollomb richtete er die Vortragsreihe „Beiträge zum Verstehen des Judentums“ ein. Sein Nachfolger, Superintendent Friedrich Magirius, der aus der Arbeit von Aktion Sühnezeichen kam, lagen die Kontakte nach Polen und Tschechien besonders am Herzen. Dieser Weg führte in den 1980er Jahren zu einer Arbeitsgemeinschaft mit der Israelitischen Religionsgemeinde zu Leipzig, die auf Vorschlag des Gemeindevorsitzenden Aaron Adlerstein 1990 den Namen „Jüdisch-christliche Arbeitsgemeinschaft“ annahm. Sie bildet heute einen Knoten in einem Netz von vielen Menschen, die die Frage nach dem Befinden und Ergehen ihrer Nachbarn hören. Sie ist eine Lerngemeinschaft, die, ausgehend von den Fragen nach Judentum und Christentum, Menschen unterschiedlicher religiöser und säkularer Bekenntnisse zusammenführt. Die Beteiligten geben ihre Antworten manchmal nur für ihre eigene Person, manchmal vertreten sie ihre Gemeinschaften oder tragen die Fragen und Antworten in ihre Gemeinschaften und Einrichtungen hinein.

So sehr uns an Aufmerksamkeit für das Ergehen der Anderen liegt, hat schon das am Wünschenswerten gemessen immer noch geringe Interesse, das den immer kleiner werdenden jüdischen Gemeinde in der DDR entgegengebracht wurde, diese Gemeinden einige Anstrengungen gekostet. Seit dem Fall der Mauer stehen Gemeinde und Stadt vor der erfreulichen Herausforderung, die aus der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten zugewanderten hier zu beheimaten. Unter anderem ist das Ariowitschhaus, einst Stiftung einer Leipziger jüdischen Familie, als Kultur- und Begegnungsstätte dafür eingerichtet. Beispielgebend für viele Bürger der Stadt hat sich Pfarrer Christian Wolff mit der Thomaskirche, in deren Gebiet das Haus liegt, für diesen Ort eingesetzt.

Unsere Arbeitsgemeinschaft ist ein Teil des interreligiösen Gespräches in unserer Stadt. Verschiedene Konfessionen der christlichen Ökumene in unserer Stadt sind in der Arbeitsgemeinschaft vertreten. In der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens verankert, haben wir den Auftrag unserer Kirche, dieses Gespräch zu führen und zugleich dieses Gespräch in unsere Gemeinden hineinzutragen. Im Bereich unserer Landeskirche arbeiten wir mit den Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in anderen Städten zusammen.

An einem Knoten wird von vielen Seiten gezogen. Das macht den Knoten fester und erinnert zugleich daran, daß ein Knoten allein nicht alles halten kann. Das Netz hat seine Kraft von den vielen Fäden, die es halten und die Kräfte verteilen. So fühlen wir uns oft nicht stark genug, werden aber immer wieder gestärkt durch die, die mit uns bereit sind, Verantwortung zu tragen. ■



# 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:** Robert-Schumann-Gymnasium Leipzig  
**PRODUKTION:** www.schwanke-raasch.de  
**GESTALTUNG:** Rudolf Schwanke  
**ISBN** 3-923840-19-0

# Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit

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

Assoziierte Gesellschaften  
Jüdisch-christliche AG Leipzig  
AG Kirche u. Judentum Thüringen



## Träger der Buber-Rosenzweig-Medaille

1968	Professor Dr. Friedrich Heer, Wien	1991	Leo-Baeck-Erziehungszentrum, Haifa
	Professor Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Berlin	1992	Dr. Hildegard Hamm-Brücher, München
1969	Professor Dr. Ernst Simon, Jerusalem		Dr. Annemarie Renger, Bonn
1970	Dr. Dr. Eva Reichmann, London	1993	Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Berlin
	Rabbiner Professor Dr. R. R. Geis, Düsseldorf	1994	Professor Dr. Jakob Petuchowski, Cincinnati
1971	Bischof D. Kurt Scharf, Berlin		Professor Dr. Clemens Thoma, Luzern
1972	Msgr. Dr. A. C. Ramselaar, Utrecht	1995	Dr. Richard von Weizsäcker, Berlin
1973	Professor Dr. Helmut Gollwitzer, Berlin	1996	Professor Dr. Franklin Hamlin Littell, Philadelphia
1974	Dr. H. G. Adler, London		Professor Dr. Joseph Walk, Jerusalem
1975	Archbishop G. Appleton, Jerusalem/Wantage	1997	Hans Koschnick, Bremen
	Abt Laurentius Klein, Jerusalem	1998	Lea Rabin, Tel Aviv
1976	Dr. Ernst-Ludwig Ehrlich, Basel	1999	Erzbischof Henryk Muszynski, Gnesen
1977	Friedrich Dürrenmatt, Neuchâtel	2000	Dr. h.c. Johannes Rau, Berlin
1978	Dr. Grete Schaeder, Göttingen	2001	Schule Ohne Rassismus
	Professor Dr. Albrecht D. Goes, Stuttgart	2002	Dr. h.c. Edna Brocke, Essen
1979	Manès Sperber, Paris		Professor Dr. Rolf Rendtorff, Karben
	Dr. James Parkes, Southampton		Professor Dr. Johann Baptist Metz, Münster
1980	Professor Dr. Eugen Kogon, Königstein	2003	Dr. h.c. Joschka Fischer, Berlin
	Dr. Gertrud Luckner, Freiburg	2004	Daniel Barenboim, Berlin
1981	Isaac Bashevis Singer, New York	2005	Professor Dr. Peter von der Osten-Sacken, Berlin
1982	Schalom Ben-Chorin, Jerusalem		Institut Kirche und Judentum, Berlin
1983	Helene Jacobs, Berlin	2006	Leon de Winter, Amsterdam
1984	Siegfried Theodor Arndt, Leipzig		Gesicht Zeigen! Aktion weltoffenes Deutschland e.V., Berlin
	Helmut Eschwege, Dresden	2007	Esther Schapira, Frankfurt am Main
1985	Professor Dr. Franz Mußner, Passau		Dr. Georg M. Hafner, Frankfurt am Main
1986	Professor Dr. Heinz Kremers, Duisburg	2008	Stef Wertheimer, Tefen/Tel Aviv
1987	Siedlung Neve Schalom, Israel	2009	Professor Dr. Erich Zenger, Münster
1988	Arbeitskreis Studium in Israel	2010	Dr. Daniel Libeskind, New York
1989	Sir Yehudi Menuhin, London	2011	Dr. Navid Kermani, Köln
1990	Charlotte Petersen, Dillenburg	2012	Präses Nikolaus Schneider, Düsseldorf