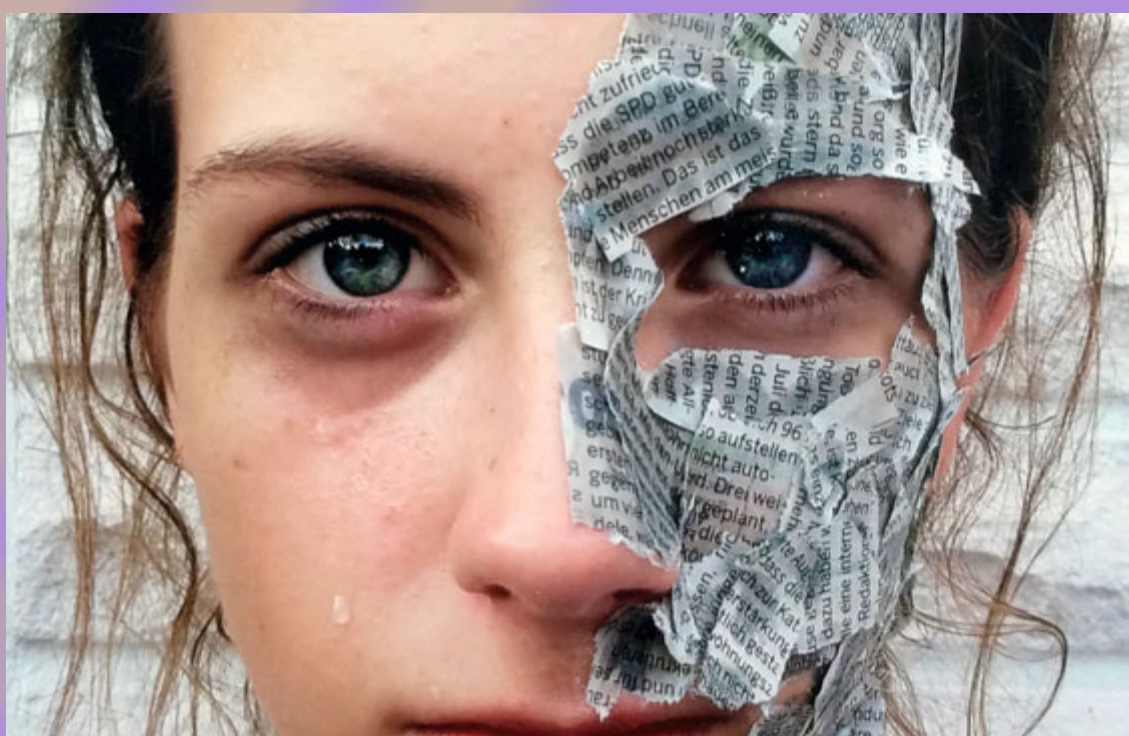




UM GOTTES WILLEN

THEMENHEFT 2016

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



DIE THEMENHEFTE des Deutschen Koordinierungsrates

Lesen, was Menschen bewegt.

Denken, das uns in Bewegung versetzt.

Handeln, um neue Wege zu bahnen.



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

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

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





Lena Adams, Hannah Deppe, Leonard Fuchs, Jana Kuchenbuch (Klasse 7b), Ekaterini Karageorgion, Vivien Kielinsky, Vincent Mischok, Maria Mitsis, Robyn Pettke, Mark Nagengast Porro, Karina Robert, Bianca Sinn, Anna Stepien, Amelie Tepper, Alexander Tomaszek, Paula Tran (Klasse 8a), Ava Ahrens, Chiara Beiser, Kimberly Bouaalam, Laura Bruns, Mareike Dröge, Tim Hakemeyer, Nick Janzen, Laura Koren, Louisa Ostermann, Clara v.Reichhaupt, Miriam Schreier, Davina Schreyer, Till Seidenfus, Patrycia Soltys, Torben Steenbusch (Klasse 9b), Tabea Austen, Karna Deeke, Amy Dudson, Florian Feldwisch, Fabian Friedel, Lennart Früh, Jennifer Geminiani, Mona Gröneweg, Anna Gudelj, Marlene Hamma, Jil Henning, Jasmin Janosch, Esther Juskiewicz, Emma Kathmann, Alex Kuberek, Marcel Makarewicz, Naomi Okpala, Simon Pohl, Clemens Riemer, Natalie Ritter, Natalie Rohowski, Maja Schröder, Jamie Tadge, Johanna Ulbricht, Nina Vollkommer, Zlatunic, Matea (Klasse 10a), Sophia Friesen, Fee Furch, Marie Hodel, Jonah Hohlfeld, Marcel Mainusch, Julia Steege (Klasse 10b), Elina Hennigs, Sarah Tenbrock (Klasse 10e), Helena Arning, Laurin Beckmann, Rika Berhorst, Bjarne Breuer, Cedric Jähmig-Rockmann, Rebecca Kelm, Matea Koparan, Julia Krawczyk, Miriam Krüssel, Lara Neuhaus, Katharina Poloczek, Zuzanna Poloczek, Felix Schlossarek, Sebastian Starke (Jahrgang 12 eA-Kurs Kunst). Sie wurden unterstützt von ihren Lehrkräften: Herr Plich, Frau Büring, Herr Meisig, Herr Heber, Herr Eckhout, Norbert Junker, Schulleiter der St.Ursula-Schule Hannover

Die St. Ursula-Schule Hannover ist ein Gymnasium (980 Schüler/87 Lehrkräfte) in der Trägerschaft der katholischen Kirche. Sie wurde 1851 gegründet und steht in der Tradition des Ursulinenordens. Weltweite Offenheit und ursulinische Wertschätzung jedes Einzelnen bilden zwei Säulen der christlichen Identität unserer Schule.

Am 25.03.2012 wurde die St. Ursula-Schule anlässlich einer Feier zu 60 Jahre „Woche der Brüderlichkeit“ der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Hannover mit der Abraham-Medaille ausgezeichnet. Damit wurden u.a. herausragende Aktivitäten der St. Ursula-Schule im Rahmen der christlich-jüdischen Zusammenarbeit geehrt. Unser langjähriges Zeitzeugenprogramm und das Seminarfach „Spurensuche“ mit der von Schülern und Lehrern initiierten Verlegung von 5 Stolpersteinen unmittelbar vor dem Schulgelände zum Gedenken des ergreifenden Schicksals der jüdischen Familie Jacobs sind Anstöße gegen das Vergessen und für die Erinnerung. Das Seminarfach „Israelestina“ zielt mehr in Richtung Gegenwart und Zukunft, wenn es im Rahmen eines intensiven Schüleraustauschprogramms zwischen israelischen Palästinensern und unseren Schülerinnen und Schülern „um Gottes Willen“ Wege in eine gemeinsame friedliche Zukunft sucht.

Vor diesem Hintergrund hat sich unsere Schulgemeinschaft über das Angebot der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit sehr gefreut, an der künstlerischen Gestaltung des Themenheftes 2016 „Um Gottes Willen“ mit Schülerinnen und Schülern mitzuwirken.



LIEBE LESERINNEN UND LESER,

Einst zog ich Gott mit meinen Kleidern ab. // Ich warf ihn hin. Er hing vom Stuhl herab,
Wo schmaler Florstrumpf um die Lehne rankte. // Wie lang schon, daß ich nicht mit ihm mehr zankte.

So beginnt das Gedicht „Die Leugnerin“ von Gertrud Kolmar. Sie ist müde geworden mit Gott zu streiten und legt ihn ab wie ein lästiges Kleidungsstück. Er hing vom Stuhl herab – ein fast blasphemisches Bild einer schlaffen, leeren Gottesvorstellung. Wie einst Abraham stritt sie mit Gott, aber müde des aussichtslosen Kampfes sagt sie sich los von Gott, bloß um am Ende festzustellen, dass es nicht so einfach ist, Gott abzuwerfen. Gottesvorstellungen können wir abstreifen, aber Gott? Das Gedicht endet mit neuen schmerzhaften Bildern einer Gottesnähe / -ferne. So entsteht die Vorstellung eines schmerzenden, schwierigen und unbequemen Gottes in diesem Gedicht:

...bin müd in mich verkrochen // Gott lag sehr fest um meinen Stirnenknochen //
Er war mir angewachsen als die Haut, // Von Glut geschwächt, in Frösten angeraut. //
Ganz fahl und wund gebeizt von bittren Laugen.

Diese Verse könnten wohl auch ein Sinnbild für Westeuropa sein. Wir lebten so ganz zufrieden in unseren weitgehend säkularen Gesellschaften, hatten Gott abgelegt, wir stützten unsere Entscheidungen auf Vernunftsprinzipien, und ein universales Verständnis der Menschenrechte, aber merkten kaum, wie unsere Welt sich veränderte, wie der Einbruch der Religion in der säkularen Welt sich zu artikulieren begann. Plötzlich war unser „christliches Abendland“, seine Werte und Kultur in Gefahr. Als bald fügten wir dem christlich noch ein jüdisch hinzu, und meinten etwas verteidigen zu müssen, was es vielleicht nie gab. Es entwickelte sich eine neue Debatte um die Begriffsbestimmung beider Adjektive – christlich-jüdisch – und ihrer Geschichte miteinander, getrennt voneinander, oder gar gegeneinander. Die Debatten wurden emotional und oft irrational. Und so waren wir mittendrin im Ringen um Gottesvorstellungen. Unsere eigenen Vorstellungen von Gott wurden herausgefordert durch Bewegungen und ihre Vertreter, die die Grundpfeiler unseres Zusammenlebens UM GOTTES WILLEN bestreiten und bekämpfen, die vorgeblich UM GOTTES WILLEN ihre Prinzipien, ihren Glauben und ihr Denken als allein gültig und allgemein-verbindlich betrachten und nicht selten UM GOTTES WILLEN mit Gewalt durchzusetzen versuchen.

Erinnern wir uns an das gerade vergangene Jahr: Im Januar 2015 wurden in Paris Journalisten vorgeblich UM GOTTES WILLEN ermordet. In Frankreich verlassen immer mehr Juden das Land, weil sie sich als Juden dort nicht mehr sicher fühlen. Im Nahen Osten werden Christen von Kämpfern, die GOTTES WILLEN genau zu kennen meinen, erbarmungslos verfolgt und ermordet. Gotteskrieger des IS verbreiten weltweit Furcht und Schrecken im Namen Gottes und der Erfüllung seines Willens. Die Spur von Gewalt, die im Namen Gottes christliche und muslimische Krieger und Fromme unterschiedlichster Couleur in der Geschichte hinterlassen haben, muss uns verstören, irritieren und herausfordern. In Israel etwa ringen sie um den Begriff „jüdisch“ in Beziehung zum Staat: ist es ein jüdischer Staat und damit ein religiöser Staat? Und für unser Land:

Was bedeutet Religion für uns heute hier in Deutschland? Welchen Nachhall hat die Beschneidungsdebatte und ihre zum Teil religionsfeindlichen Argumente hinterlassen? Kann der Staat der Religionspraxis Grenzen setzen? Sind wir überhaupt ein christliches Land? Was bedeutet Trennung von Staat und Religion für uns heute? Und was für ein jüdisches Land wie Israel? Wie steht es um das Gewaltpotential gerade in monotheistischen Religionen? Wie stellen wir uns der Herausforderung des Fundamentalismus – in den eigenen Reihen ebenso wie in Judentum und Islam? Dies sind nur einige Fragen, die unser Jahresthema 2016 UM GOTTES WILLEN aufwerfen – und auf die unsere Autoren unterschiedliche Antworten und Gedanken formulieren, um unser eigenes Nachdenken anzuregen. Wie in allen Jahren haben Schüler und Schülerinnen sich mehrere Monate mit dem Jahresthema auseinandergesetzt und es graphisch in verschiedenen Materialien und Formen gestaltet. Ihre Arbeiten geben den Worten Farbe und Gestalt und erlauben ihnen, aus dem engen Rahmen der gedruckten Seite zu treten. Wir wünschen Ihnen viel Freude und neue Erkenntnisse beim Lesen.

Eva Schulz-Jander

Das Redaktionsteam

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



„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.“

INHALT

4 EDITORIAL

BLICKPUNKT Theologie und Philosophie

- 6 ELSE LASKER SCHÜLER: An Gott
- 7 HANS MAAß: Gedanken zum Jahresthema aus theologischer Sicht
- 9 EDNA BROCKE: Monotheismus und Gewalt – eine jüdische Sicht
URS MEIER: Heilige Schriften unter Verdacht
- 12 KAREN ARMSTRONG: Religion hat keinen gewalttätigen Kern ► **ONLINE**
SIGRID BRINKMANN, RUTH KIRAT: Judentum. Religion, Kultur oder Abstammung? Wie die Frage nach der jüdischen Identität die Juden spaltet
- 14 OMRI BÖHM: Judentum ist Ungehorsam
- 17 ANDREAS GOETZE: „Um Gottes Willen! – Wenn der Geist sich radikalisiert.“ Fundamentalismus als Phänomen der Moderne
- 19 SHALOM AUSLÄNDER: Ich vermiss dich!

BLICKPUNKT Gesellschaft und Politik

- 25 JANIS JOPLIN: Mercedes Benz
- 26 HERIBERT PRANTL: Um Gottes willen
- 28 GEORG SEEßLEN: Mister Jefferson lebt hier nicht mehr
- 33 ELISA KLAPHECK: Kann/darf Religion politische Ansprüche stellen?
- 36 THOMAS GROßBÖLTING: Religion kann anstößig sein
- 38 JÖRG WINTER: Von Weimar zum Grundgesetz. Die Religionsverfassung in Deutschland
FRANK WALTER STEINMEIER: Rede von Außenminister Steinmeier an der Universität von Tunis „El Manar“ ► **ONLINE**
- 40 HANNES STEIN: Nein, Amerika ist kein christliches Land

BLICKPUNKT Bildung und Erziehung

- 41 ROBERT GERNHARDT: Lieber Gott ...
- 42 MICHA BRUMLIK: Um Gottes Willen aus pädagogischer und bildungspolitischer Sicht
- 45 ABDELKADER BENALI: Zweifel und Zorn: Als Muslim in einer säkularen Welt:
- 47 CHARLOTTE MORGENTHAU: Der heilige Mord – viel Religion im „Tatort“
- 48 HARTMUT RUPP: Lady Gaga, Born this way – ein Beispiel für populäre und fluide Religion
- 51 JANINA MOGENDORF: Fluchen und jubeln – Gottes Namen auf den Lippen
- 53 F. NIETZSCHE: Der Tod Gottes wird ausgerufen. Der tolle Mensch
- 54 BURKHARD WEITZ: Ist es peinlich über Religion zu reden? Es kommt eben darauf an, wie darüber gesprochen wird

BLICKPUNKT Israel

- 55 HILDE DOMIN: Bitte
- 56 BENJAMIN NEUBERGER: Die Bedeutung der Religion im Staat Israel
- 59 DEBBIE WEISMANN: Was ist jüdisch am jüdischen Staat?
ANDREAS MAIN: Die große Vielfalt religiösen Lebens in Israel. Weltliche Talmudschulen ► **ONLINE**
- 61 MICHAEL HASIN: Viele Wege führen nach Jerusalem
- 62 ANDREA BACKHAUS: Araber und Juden in Israel. Uns bringt ihr nicht auseinander
- 63 EVA SCHULZ-JANDER: Lizzie Doron – Who the fuck is Kafka
- 65 EWALD WIRTH: „Und was heißt schon New York? Großstadt ist Großstadt; ich war schon oft genug in Hannover“

Die mit ► **ONLINE** gekennzeichneten Beiträge können in der „Mediathek“ auf der Homepage des DKR www.deutscher-koordinierungsrat.de abgerufen werden.



An GOTT

Du wehrst den guten und den bösen Sternen nicht;
All ihre Launen strömen.

In meiner Stirne schmerzt die Furche,
Die tiefe Krone mit dem düsteren Licht.

Und meine Welt ist still-
Du wehrtest meiner Laune nicht.

GOTT, WO BIST DU?

Ich möchte nah an deinem Herzen lauschen,
Mit deiner fernsten Nähe mich vertauschen,

Wenn goldverklärt in deinem Reich
Aus tausendseeligem Licht

Alle die guten und bösen Brunnen rauschen.

„An Gott“, aus Else Lasker-Schüler, Werke und Briefe.
Kritische Ausgabe, Band 1: Die Gedichte, Jüdischer Verlag
im Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1996

Um Gottes Willen

TEXT ■ HANS MAAß

Das Jahresthema 2016 ist doppeldeutig, je nachdem, wie man es betont, – und das mit voller Absicht: Es kann sowohl um die Verwirklichung des Willens Gottes in unserer Alltagsrealität gehen, wie auch als entsetzter Ausruf verstanden werden. So variabel ist unsere Sprache!

Immer wieder haben Menschen versucht, ihre eigenen Vorstellungen von Recht und Ordnung unter Berufung auf Gott durchzusetzen, und sei es mit Gewalt. Heere haben auf ihre Waffengurte die Parole geschrieben „Gott mit uns“ und damit den Eindruck erweckt, sie befänden sich in einem heiligen Krieg für die Sache Gottes, und religiöse Terroristen unserer Tage bringen Menschen um mit einem Lobpreis Gottes auf den Lippen. Kreuzfahrer sind im Mittelalter in den Krieg gezogen in der Überzeugung „deus vult“, „Gott will es“. Was will Gott?

Mir fällt als erstes ein Wort aus dem Neuen Testament ein, das aber genau so gut bei den Propheten Israels stehen könnte: Gott „will, dass allen Menschen geholfen werde“ (1.Tim 2,4). Dieser Satz dient als Begründung für die Ermahnung, „dass man vor allen Dingen tue Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung für alle Menschen, für die Könige und für alle Obrigkeit, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen können in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit.“ Aber ist dies tatsächlich Gottes Wille, dass wir ein ruhiges und stilles Leben führen können oder ist dies nicht eher unser Wille, unser bürgerliches Ideal?

Unser deutsches Wort „Wille“ ist abgeleitet von dem Verb „wollen“. Beide bringen eine bewusste, auf ein Ziel ausgerichtete Absicht zum Ausdruck. Dafür kennt das Hebräische keine wirklich entsprechende Vorstellung. Wo unsere deutschen Bibelübersetzungen etwas darüber aussagen, was Gott „will“, steht im Hebräischen durchweg eine Futurform, eine Aussage, was Gott tun wird. Außerdem gibt es ein eigenes Wort, das ausdrückt, woran Gott „Wohlgefallen“ hat, etwa an gutem, gerechtem Verhalten. Auch dies wird in aller Regel mit „Willen“ übersetzt, besitzt aber eine andere Note.

Es ist also gar nicht so einfach, definitiv vom „Willen Gottes“ zu sprechen. Oft geben Menschen ihre eigenen Wünsche und Vorstellungen als Gottes Willen aus – schon in biblischer Zeit.

Als David den Plan gefasst hatte, in Jerusalem einen prunkvollen Tempel zu bauen, weil in der Antike die Tempel immer auch als

Zeichen der Macht und Bedeutung eines Königreiches galten, bestätigte ihn der Prophet Nathan zunächst in diesem Vorhaben; denn ein prächtiges Gotteshaus dient ja der Ehre Gottes – sollte man meinen. Seine spontane Antwort war also: „Wohlan, alles, was in deinem Herzen ist, das tu, denn der HERR ist mit dir.“ Aber war dies tatsächlich Gottes Wille?

Die Fortsetzung in 2.Sam 7 lautet allerdings: „In der Nacht aber kam das Wort des HERRN zu Nathan: Geh hin und sage zu meinem Knecht David: So spricht der HERR: Solltest du mir ein Haus bauen, dass ich darin wohne? Habe ich doch in keinem Hause gewohnt seit dem Tag, da ich die Israeliten aus Ägypten führte, bis auf diesen Tag, sondern ich bin umhergezogen in einem Zelt als Wohnung.“ Selbst ein Prophet kann sich also über Gottes Willen täuschen und muss sich von Gott korrigieren lassen. Auch von Jesaja wird erzählt, er habe eine angeblich (im wahrsten Sinne des Wortes) „todsichere“ Nachricht revidieren müssen; 2.Kön 20 ist zu lesen: „Zu dieser Zeit wurde Hiskia todkrank. Und der Prophet Jesaja, der Sohn des Amoz, kam zu ihm und sprach zu ihm: So spricht der HERR: Bestelle dein Haus, denn du wirst sterben und nicht am Leben bleiben.“ Jesaja tritt also wie ein Bote Gottes auf, der einen göttlichen Urteilsspruch zu verkündigen hat. Der König Hiskia ist zwar verzweifelt; wer von uns wäre es nicht! Aber er gibt nicht auf. Er betet. Und dann geht die Geschichte weiter: „Als aber Jesaja noch nicht zum mittleren Hof hinausgegangen war, kam des HERRN Wort zu ihm: Kehre um und sage Hiskia, dem Fürsten

meines Volks: So spricht der HERR, der Gott deines Vaters David: Ich habe dein Gebet gehört und deine Tränen gesehen. Siehe, ich will dich gesund machen“ – auch hier steht das Verb lediglich im Futur: „ich werde“; von einem ausdrücklichen Willen als einer zielgerichteten Absicht Gottes ist nicht die Rede. Fakten, nicht Absichtserklärungen!

Hatte sich Jesaja getäuscht? Hatte zuerst gar nicht Gott zu ihm gesprochen, sondern seine Lebenserfahrung, sein gesunder Menschenverstand, der ihm sagte, dass eine solche Krankheit nicht zu überleben ist? Oder ist Gottes Wille gar nicht so eisern, dass man felsenfest behaupten könnte, so hat es Gott beschlossen und so will er es?

Solche biblischen Erzählungen sind hilfreich und lesenswert und zwar aus mehreren Gründen:

- Sie können uns davor bewahren, anderen Menschen unsere Meinung und unseren Willen als Gottes Willen aufzuzwingen; sie mahnen uns zur Vorsicht gegenüber vorschnellen, scheinbar unumstößlichen Urteilen und Wahrheiten.

- Sie schützen uns vor einer starren Gottesvorstellung, die im buchstäblichen Sinn „fatal“ wäre, weil sie Gottes Willen wie ein Fatum, ein unabänderliches Schicksal, über uns verhängt sehen würde.

Die Bibel vertritt eher eine partnerschaftliche Gottesvorstellung, keine unpersönliche, starre, autoritäre. Und dies macht es auch erträglich, so ganz andere Erzählungen in der Bibel zu finden, in denen uns der Wille Gottes unverständlich und fremd erscheint.

Wer hätte nicht schon mit Schauer und Entsetzen die Erzählung vom Gottesurteil gehört, das der Prophet Elia auf dem Berg Karmel her-



beiführte! Der Anfang ist begeisternd und mitreißend; Kinder in Schulklassen hören gespannt zu und ergreifen sofort Partei für Elia wie bei allen Heldengeschichten: Dieser Prophet will eine Entscheidung herbeiführen, wer in Israel als Gott verehrt werden soll: der kanaänische Gott Baal oder der Gott, den Israel bei seiner Errettung aus Ägypten erfahren, und dessen Willen es am Berg Sinai gehört hat. Er lässt zwei Altäre auf dem Kamm des Karmelgebirges errichten, Holz aufschichten und ein Opfertier darauf legen. Dann lässt er die Baalspriester ihren Gott bitten, mit einem Blitz dreinzufahren; denn Baal ist ein Gewittergott. Nichts passiert. Sie singen, sie schreien, sie fügen sich Verletzungen zu; nichts passiert. Dann schüttet Elia auf seinen Altar Wasser über Wasser, dass sogar der Graben um den Altar herum randvoll ist, betet zu dem Gott Israels – und das Opfer entzündet sich. Der Beweis ist erbracht! Zehnjährige, denen man diese Geschichte erzählt, sind begeistert, wenn man ihnen die Geschichte bis hierhin erzählt. Aber sie ist ja noch nicht zu Ende; denn es folgt noch ein Vers, ein einziger: „Elia aber sprach zu ihnen: Greift die Propheten Baals, dass keiner von ihnen entrinne! Und sie ergriffen sie. Und Elia führte sie hinab an den Bach Kischon und tötete sie daselbst“. Schrecklich! Darf man einen solchen Vers Kindern zumuten? Kann man ihn Erwachsenen

zumuten? Ermutigt man sie damit nicht, „um Gottes willen“ Gegner Gottes – oder wen man dafür hält – zu töten? Sensible Religionspädagogen lassen diesen Vers deshalb gerne weg. Ist dies eine ehrliche Lösung?

Ach ja, die biblische Erzählung ist damit immer noch nicht zu Ende. Zwei Verse danach wird erzählt, während der König erleichtert tafelt, weil ihm Elia das Ende einer mehrjährigen Trockenperiode verkündigt hatte, „ging Elia auf den Gipfel des Karmel und bückte sich zur Erde und hielt sein Haupt zwischen seine Knie“. Merkwürdig! Diesen Vers unterschlägt man in aller Regel – nicht nur bei Kindern, weil man seinen Sinn nicht versteht. Aber ist er nicht das Korrektiv zu diesem scheinbar unanfechtbar Gottes Willen vollstreckenden Elia? Erschauert er womöglich angesichts seines rigorosen Eintretens für „Gottes Willen“, bei dem er sogar über Leichen geht?

Die Tatsache, dass die Bibel auch von Propheten erzählt, die ihre so sicher vorgebrachten Meinungen über Gottes Willen revidieren müssen, lässt vielleicht auch diese Erzählung in einem anderen Licht erscheinen – ebenso wie die von vielen als Genozid empfundenen Erzählungen von der Eroberung kanaänischer Städte durch die einwandernden

den Stämme Israels. In keiner dieser Erzählungen wird behauptet, Gott habe daran „Wohlgefallen“ gehabt. In der Tora, den fünf Büchern Mose kommt dieser Ausdruck fast nur im Zusammenhang mit Opfern vor, in den Büchern Josua und Richter, die von der Eroberung des Landes handeln, überhaupt nicht. Gibt dies nicht zu denken?

Jedenfalls sollte dies alle verunsichern, die bis heute mit Feuer und Schwert, mit Kalaschnikow und Sprengstoff für den von ihnen vertretenen „Willen Gottes“ kämpfen. ■



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



Monotheismus und GEWALT

TEXT ■ EDNA BROCKE

– eine jüdische Sicht



Die mir gestellte Aufgabe legt die Vermutung nah, es gäbe einen zwingenden Zusammenhang zwischen monotheistischen Religionen einerseits und Gewaltausbrüchen andererseits.

Das Kunstwort Monotheismus soll den Eingottglauben vom Vielgötterglauben unterscheiden. Es wurde zwar im 17. Jahrhundert in England geprägt, aber erst vom 19. Jahrhundert an gebräuchlich. Der Begriff bezieht sich auf ein Abstraktum, jenem Eingottglauben, der in der Wirklichkeit real ja nicht vorkommt. Sowohl Judentum als später das Christentum und schließlich auch der Islam haben je nicht nur unterschiedliche Versionen vom Konstrukt „Monotheismus“, sondern sind auch in sich noch einmal sehr variantenreich.¹

In Folge der Aufklärung bei Christen und bei Juden verloren traditionelle, herkömmliche Lebensweisen und Lebenswelten vielerorts an Einfluss. In gewissen Kreisen im Westen fanden deshalb Theorien, die im Eingottglauben die wichtigste Ursache für Gewaltausbrüche sehen wollen, Anhänger.² Jan Assmann gehört zu ihnen und vertrat bereits in den 1990er Jahren u.a. die Meinung: „Die sogenannten monotheistischen Religionen sind intrinsisch gewalttätig, die sogenannten polytheistischen Religionen sind intrinsisch friedfertig.“³

Ich möchte jedoch versuchen, das Thema „Monotheismus und Gewalt“, grundlegend anders anzugehen. Als das Judentum – das ja als erste monotheistische „Religion“ bezeichnet wird – sich herausbildete, stand für jene Gruppe von Menschen, die sich als Gemeinschaft verstanden, die Frage nach einem Ordnungsprinzip im Zentrum. Wie jedes Ordnungsprinzip musste auch in der Antike ein Modus für seine Legitimierung und Sanktionierung gefunden werden. Die biblischen Hebräer, Judäer, Israeliten, Juden fanden ihn, in dem sie „ihre“ Gottheit als zuständige Instanz für dieses Ordnungsprinzip deklarierten. In der Folge ging es dann um die politische Durchsetzung eben dieses Ordnungsprinzips.

Das frühe Judentum ging hier einen neuen Weg und schuf sich zunächst einen eigenen Bezugsrahmen. Bis heute weicht diese Form grundlegend ab sowohl von allen späteren Monotheismen als auch von späteren Ordnungsprinzipien. Mit anderen Worten: Diese Gemeinschaft entwickelte sowohl auf der theologischen als auch auf der politischen Ebene eine Form, die eben sui generis ist. Amos Funkenstein, ein israelischer Historiker, beschrieb es so: „Die Juden erfreuten sich in der Antike religiöser und politischer Autonomie, weil sie als altes Volk mit einer ... selbsterschaffenen Verfassung betrachtet und gewürdigt wurden. Dies ist der Grund dafür, dass die jüdische Gemeinde auch in der Moderne, collegialica blieb.“⁴

Der TaNaCh, die jüdische Bibel, bei Christen als das sogenannte Alte Testament bekannt, unterscheidet sich ja nicht nur durch die Sprache vom christlichen Verständnis des AT. Diese Sammlung von Erfahrungsberichten und historischen Vorgängen, die im Zeitraum von rund eintausend Jahren entstand, ist primär das Geschichtsbuch des jüdischen Volkes und zugleich auch seine durch die Gottheit sanktionierte Verfassung. Heute bauen westliche Demokratien auf ganz andere Formen von Organisationsprinzipien und verbinden mit dem Wort „Verfassung“ andere juristische Vertragswerke.

Das passt vielleicht heute nicht so in die political correctness, doch hat der israelische Historiker, Amos Funkenstein, zum jüdischen Ordnungsprinzip zutreffend formuliert: „Das Judentum stellt keine Variante der Religion unter anderen Religionen dar, nicht einmal die am höchsten entwickelte Variante, sondern ein Genus für sich.“⁵ Mit anderen Worten: Judentum passt nicht in die Kategorie „Religion“, so wie sie in der christian-

isierten Welt ebenso wie in der muslimischen Welt verstanden wird. Es ist mehr als nur eine Religion. Über jüdische Existenz wurde und wird – auch heute – kontrovers diskutiert, in Israel und in der Diaspora. Über einen Aspekt kann man sich jedoch nicht hinwegsetzen: jüdische Identität ist eine binomische Identität. Als geborener Jude oder Jüdin ist man automatisch zweierlei: Mitglied im jüdischen Kollektiv (ich meide das Wort Volk, das im Deutschen belastet ist), in der jüdischen Ethnie, und ist gleichzeitig, – um es mit moderner Sprache zu sagen – Mitglied in der „Religionsgemeinschaft“ des Judentums. Beides zusammen macht den Einzelnen zum Juden/Jüdin. Ob der einzelne Jude an eine Gottheit glaubt oder nicht, ist den meisten Juden egal. Das muss schon in biblischer Zeit so gewesen sein, denn wie sonst sind die Scheltreden so vieler Propheten zu verstehen? Natürlich sehen es orthodoxe Juden anders. Doch können sie einem nicht-religiösen Juden sein Jüdisch-Sein nicht absprechen. Diese einzigartige binomische Konstruktion führt auch dazu, dass diese in den Schriften niedergelegte jüdische Verfassung eben nicht für alle Menschen auf Erden gültig und sinnvoll sein kann. Sie ist eine Verfassung, die nur für diese Existenzform relevant ist. Eine wesentliche Konsequenz daraus ist, dass das Judentum nicht missioniert.

Das Judentum ist eine Seins-Gemeinschaft. Da kommt es darauf an, wer man ist, während im Christentum und Islam im Zentrum steht, was man glaubt. Das ist m.E. ein grundlegender Unterschied zum europäischen Verständnis des Wortes Religion. Aus dieser Sicht ist es schwer zu verstehen, dass das Judentum nicht in die Rubrik Religion passt. Das Judentum ist etwas anderes. Wichtig ist mir zu betonen, dass dies lediglich eine Aussage über die existenzielle Differenz ist, keinerlei Wertung oder Rangfolge. ⁶

Nach der Aufklärung lässt sich ein Anspruch auf eine „absolute Wahrheit“ oder auf eine „ewige Wahrheit“ nicht mehr aufrechterhalten. Das Judentum in seiner Gesamtheit hat nie einen solchen Anspruch auf „absolute Wahrheit“ erhoben und folgerichtig auch keine Dogmen entwickelt. Mit anderen Worten: deshalb gibt es im Judentum auch keinen Zwang zu glauben. Orthodoxe Juden sehen das anders, sind aber für viele Juden nur eine Variante jüdischer Existenz unter mehreren jüdischen Varianten.

Die dreizehn ‚Glaubenssätze‘ des Maimonides, die oft in diesem Zusammenhang genannt werden, haben aber weder den Rang einer inner-jüdischen „absoluten Wahrheit“, noch stellen sie eine Vorform eines Dogmas dar. Viele Juden kennen sie nicht und nur wenige richten sich danach. In dem Moment, wo eine Gruppe von Menschen oder eine Religion der Auffassung ist, im Besitz einer ewigen Wahrheit zu sein, kann sie gar nicht anders als zu meinen, dass diese ewige Wahrheit weltweit Geltung bekommen müsste, weil sie ja eben die ewige Wahrheit sei. Dies sind, aus meiner Sicht, immanente Ursachen für Gewalt in der Geschichte und leider auch der Gegenwart.

Je nachdem, ob man über politische, militärische

und ökonomische Gewalt verfügt, sehen die Zeiten unterschiedlich aus. Mir scheint, dass das Missionieren den Akteuren selbst die Fähigkeit schmälert, politische Analysen zu betreiben, weil die Akteure von der Überzeugung ihrer absoluten Wahrheit ja überzeugt sind – doch sind dies Fragen, die an anderer Stelle eine intensive Reflexion wert wären.

Nochmal zur einzigartigen jüdischen Verfasstheit. Ich gehe von einem Begriffspaar aus: Am Jisrael, das Volk Israel, und Elohej Jisrael, der Gott Israels. Egal, wie abstrakt oder konkret Juden sich diese Gottheit vorstellen. Alles, was uns diese Verfassung vermitteln will, ist, dass diese beiden in einer Partnerschaft stehen. Das mag für Sie blasphemisch klingen. Denkt man diese Idee der Partnerschaft weiter, wird deutlich, dass die Interdependenz zwischen Am Jisrael und Elohej Jisrael auch wirksam wird. Wäre es damals Amalek gelungen, oder den Nazis oder sollte es Da’esch, (hier heißt Da’esch „ISIS“, der Eigenname ist Da’esch), gelingen, das jüdische Volk auszurotten, dann wäre Adonaj Elohej Jisrael, ohne sein reales Israel, etwas anderes. Vielleicht wäre es eben nur noch der Schöpfergott, wie er zu Beginn der jüdischen Bibel bezeugt wird.

Diese Partnerschaft wird zusammengehalten durch die Lehre Israels, besser Wegweisung Israels (Torat Jisrael). Durch dieses Ordnungsprinzip in der Torah binden sich die Partner aneinander, gewissermaßen als eine Klammer. Dieser Dreiklang Am Jisrael, Elohej Jisrael und Torat Jisrael ist verortet in Eretz Jisrael – im Land Israel. Deswegen hat das Land Israel eine so zentrale Bedeutung für religiöse und nicht-religiöse Juden. Diese Konstruktion zielt eben nicht auf eine ewige oder absolute Wahrheit ab, sondern benennt ihren partikularen „Geltungsbereich“, der eben nicht weltweit Verbreitung finden sollte. Die (spätere) christliche Missionierung steht in deutlichem Widerspruch dazu und löste recht früh eine heftige Kritik am Judentum aus, das „partikularistisch“ sei, so als ob es um einen kollektiven Egoismus gehe.

Nur: Bitte nicht missverstehen, wenn Funkenstein (und ich mit ihm) hier von einer Verfassung sprechen. Gemeint ist nicht eine Vorgabe für einen Halacha-Staat, wie ihn sich manche orthodoxe Juden wünschen. Der moderne Staat Israel ist eine westliche Demokratie, die ein vollständiges Grundgesetz hat, dem allerdings zwei wesentlichen Dinge bis heute fehlen, ja fehlen müssen, um es als Verfassung bezeichnen zu können:

1 Für dieses umfassende Grundgesetz kann kein Geltungsbereich benannt werden. Auch mit jenen Nachbarn, mit denen ein Friedensvertrag besteht (Ägypten und Jordanien), dienen nur die Waffenstillstandslinien als Grenzen.

Mit Syrien und Libanon steht ein Friedensvertrag noch aus. Beides „Failed States“.

2 In einer Präambel müsste nicht nur der geographische Geltungsbereich formuliert sein, sondern auch eine juristische (nicht religiöse) Definition, wer Jude ist.

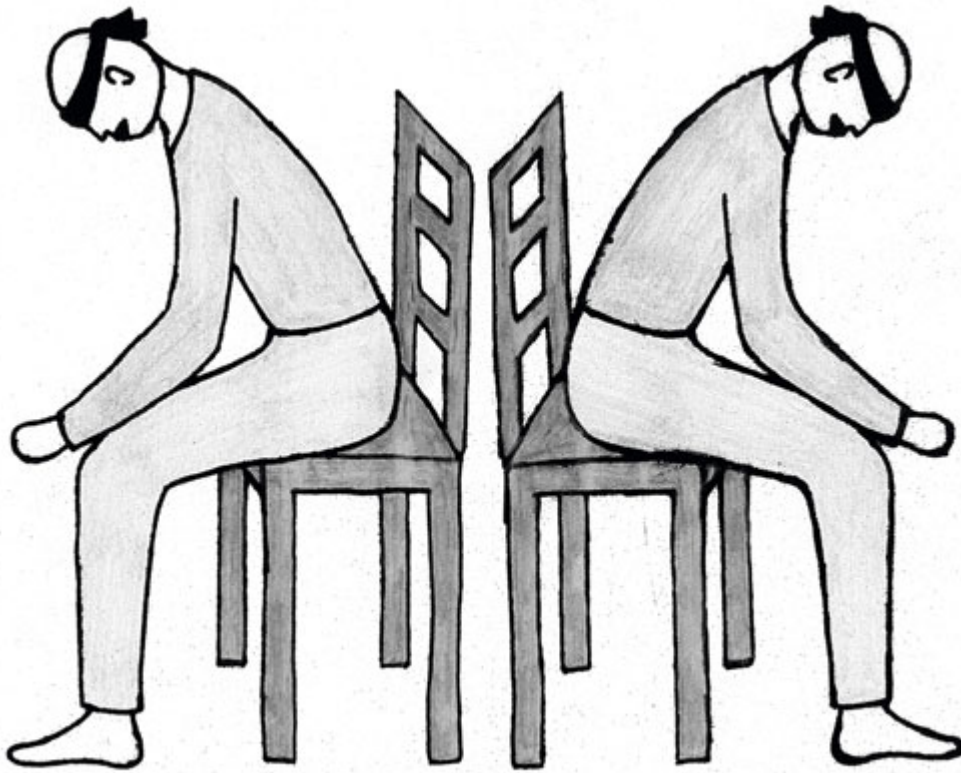
Hierüber können sich die verschiedenen Strömungen im Judentum bis heute nicht einigen.

Die Entstehung des Christentums nahm in der Loslösung von der jüdischen binomischen Existenzform ihren Anfang. Es entstanden zwei Gruppen, die mit der Zeit immer unterschiedlichere Wege gingen und somit grundverschieden wurden, ungeachtet der Tatsache, dass die spätere Gruppe die Existenztexte der ersten zum Teil übernahm. So entstanden nicht nur unterschiedliche Milieus, sondern es entstanden grundlegend andere Sichtweisen und Erwartungen an ein Gemeinwesen.

Für Juden in der Diaspora, sowohl in der christlich dominierten ebenso wie in der muslimisch dominierten, war Wachsamkeit immer angesagt. Das ist eine jüdische Erfahrung von rund gesprochen 1600 Jahren, die in der Blackbox abgespeichert ist. Das ist eine Lebensperspektive, die die jüdischen Gemeinden in der Diaspora völlig anders auf die Welt schauen lässt, als wenn man einer großen religiösen Mehrheit angehört, zumal einer, die die ganze Welt umspannt. Auf jüdische Wachsamkeit kommt es auch heute in den Diasporen an. Es kommen Millionen Menschen nach Europa, die in ihren Herkunftsländern – seit Jahrzehnten – geimpft und indoktriniert wurden mit einem tief sitzenden Hass gegen alles Jüdische und mit dem öffentlich erklärten Ziel, Juden zu vernichten und den Staat Israel zu eliminieren. Die Zuwanderer bringen ganz deutlich als Re-Import all jene Antisemitismen mit, von denen viele in Europa geglaubt/gehofft haben, sie seien überwunden.

Die damit einhergehende Gewaltbereitschaft konnte man schon im Juli 2014 sehen, z.B. in Essen, als eine antiisraelische Demonstration durch die Jugendorganisation der Partei „die Linke“ veranstaltet wurde. Die zahlreichen jungen muslimischen Männer, die aktiv und aggressiv teilnahmen, haben jedem, der Augen hat zu sehen, gezeigt, welches Gewaltpotential hier vorhanden ist. Zwei missionierende Glaubensrichtungen – Kommunisten und Muslime – verbündeten sich in Essen, um ihrer jeweiligen absoluten Wahrheit zum Erfolg zu verhelfen. Ob die beiden auch nach Erreichen ihres Primärzieles wieder gegeneinander vorgehen werden? Das bleibt heute noch offen.

Ein letztes Wort also noch zu Glaubensgemeinschaften, die der Meinung sind, im Besitz einer ewigen Wahrheit oder einer absoluten Wahrheit zu sein, und die nicht unter den Begriff „Monotheismus“ fallen. Sie werden selten mit Gewalt in Verbindung gebracht. Es ist aber offenkundig, dass neben Religionen wie z.B. Christentum oder Islam, die missionieren,



in der Geschichte und in der Gegenwart politische, atheistische Bewegungen Gewalt gegen andere ausüben. Ich erinnere hier nur an kommunistische und sozialistische Ideologien, die große Blutspuren hinterlassen. Die Beispiele sind leider zahlreich. In dem Moment, wo man eine profane Ideologie hat, die aber genauso eine ewige Wahrheit meint erkannt zu haben und für eben diese missioniert, wird sie auf Anwendung von Gewalt nicht verzichten.

Vielleicht für Sie ein noch überraschender, ja irritierender Hinweis: Viele Menschen im Westen, die eigentlich ihre Bindung an herkömmliche Glaubensreligionen verloren haben, handeln vielfach so, als sei ihre ‚Ideologie der Menschenrechte‘ ein Ersatz für Religion. Diese Ideologie der Menschenrechte unserer Zeit ist ebenso von einem extremen missionarischen Eifer begleitet ⁷. Nur vor dem Hintergrund dieser Ideologie kann ich das Entstehen einer Weltsicht zu verstehen versuchen, die Slogans wie „Yes, we can“ Kandidaten tatsächlich zum Präsidenten werden lassen. Aber auch ihre Übersetzung ins Deutsche „Wir schaffen es“ – mit dem Wunsch, der Welt zu zeigen, man sei keine Nazis mehr, sondern die Humanitärsten in Europa – bleiben die entscheidenden Fragen offen. Von welchem „wir“ ist hier die Rede? Was ist das „es“, das geschafft werden soll“ und wenn dies genannt worden wäre, käme die Folgefrage: „wie“ kann es gelingen. All das ist noch nicht verraten worden.

Die Vorstellung, man könne die ganze Welt retten, am ehesten, wenn überall Demokratie und Menschenrechte (nach dem Verständnis der Ideologen) herrschen würden, trägt Züge omnipotenter Selbstherrlichkeit. Dieser militante Ansatz hat auch eine Vokabel wie

„Weltfrieden“ geschaffen, eine Vokabel, die im biblischen Kontext ja – bewusst – in den Schatten verschoben wird.

Ich plädiere also für die Vorläufigkeit unserer Erkenntnisse, die eben nicht verabsolutiert werden dürfen und gegen einen Missionseifer, dem m.E. Gewalt immanent ist. Ich möchte Sie also nicht missionieren, wenn ich Sie auf etwas hinweise, was man aus der jüdischen „Verfassung“ vielleicht doch allgemein lernen kann. Ein aus der „Verfassung“ abgeleitetes jüdisches Rechtsprinzip lautet Dina de-Malchuta Dina – das heißt, das Gesetz des Landes ist das bindende Gesetz. Denkbar ist ja, dass das Gesetz in dem Land, in dem ein Jude lebt, mit seiner „Verfassung“ kollidiert. Wenn er in diesem Land bleiben möchte, muss er eben seine Vorgaben dem Landesrecht unterordnen.

Das verweist auf eine sehr frühe Erkenntnis dessen, was Rechtsstaatlichkeit bedeutet und wie zentral sie ist. Ein Rechtsstaat muss z.B. auch die Bedingungen nennen, die Zuwanderer zu akzeptieren haben und der Rechtsstaat muss eben diese auch durchsetzen. Mit anderen Worten: Ein Staat, der seine eigenen Dina de-Malkhuta Dina weder ernst nimmt, noch durchsetzt, hat aufgehört, das Gemeinwesen zu bewahren.



Edna Brocke, geb. 1943 in Jerusalem, ist die ehemalige Leiterin der Begegnungsstätte „Alte Synagoge“ Essen. Sie war lange Jahre Mitglied in der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag. Edna Brocke ist Trägerin der Buber-Rosenzweig-Medaille.

Im Moment scheint Rechtlosigkeit in vielen ehemaligen Staaten vorzuherrschen. Nicht nur in failed states wie Libyen, Syrien, Irak, Somalia, usw. Diese politischen Veränderungen, die u.a. auch Ströme von Zuwanderern nach Europa hervorrufen, werfen ganz andere weiterführende Fragen auf, als jene, die mit Begriffen wie Nächstenliebe oder Humanität umfassend beantwortet werden können.

Ich möchte zum Schluss kommen: Ist der Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt wirklich so unauflöslich? Vorsicht vor vorschnellen Antworten ist angebracht: Der Islam begann mit einer binomischen Existenzform wie das Judentum. Die ursprünglichen Muslime waren Berber oder Araber, jedenfalls Araber von ihrem Selbstverständnis her. Die Parallele zu Am Jisrael ist auf arabisch Umma. Das kann man als „Nation“ übersetzen. Die arabische Nation. Die Glaubensgemeinschaft war der Islam. Alles zusammen machte den frühen Islam aus. Mit der Zeit sah man aber den Erfolg der Christen, die durch Missionierung zahlenmäßig erheblich wuchsen, während das Volk der Juden klein blieb. So begann der Islam auch zu missionieren. Welche Blutspuren neben der christlichen Mission auch die muslimische Mission hinterließ, kann man vielerorts nachlesen.

Deshalb überzeugt mich der einfache Schluss nicht, dass Gewalt meist von den monotheistischen Religionen ausgehe. Meiner Meinung nach sind es der jeweilige Absolutheitsanspruch einerseits und der Missionierungsdrang andererseits, denen Gewalt immanent – oder wie Assmann schreibt, intrinsisch – ist.

Vielen Dank. ■

ANMERKUNGEN »

¹ Siehe Ekkehard W. Stegemann, Wieder einmal Unbehagen am Monotheismus. In: *Reformatio*, Jg. 56, (2007) H. 1. S. 20-27.

² Einer der hierzulande bekannteren Vertreter dieser Sicht ist Jan Assmann.

Vgl. nur Jan Assmann, *Die Mosaïsche Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003; ders., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, in: Peter Walther (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg 2005, 18-38.

³ In: Jan Assmann *Moses der Ägypter*. Entzifferung einer Gedächtnisspur“, München 1998, S. 69.

⁴ Amos Funkenstein, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt 1995, S. 39-40

⁵ Funkenstein, S.163

⁶ Edna Brocke, *Judentum und Christentum - bleibende Unterschiede zwischen Seins- und Glaubensgemeinschaft*, in: Johann Ev. Hafner (Hg.), *Takt und Tacheles: Festschrift für Hanspeter Heinz*, 2009, S. 70 -95,

⁷ www.henning-klingen.de/2012/06/11/die-idee-der-menschenrechte-ist-die-religion-der-moderne



Heilige Schriften *unter* VERDACHT

TEXT ■ URS MEIER

Islamistischer Terror gibt Anlass, das Destruktive von Religion zu untersuchen. Es heißt, die monotheistischen Schriftreligionen hätten eine Disposition zu Intoleranz und Gewalt.

Eckhard Nordhofen hat in der Zeitschrift «Merkur» seine Abschiedsvorlesung «Idolatrie und Grapholatrie» publiziert. Der Titel lässt nicht ohne weiteres ahnen, welch gewichtiges Vermächtnis der Philosoph und Theologe seiner Hörer- und Leserschaft da überreicht hat. Nordhofen gibt einen Einblick in das Wesen und die historische Entwicklung von Schriftreligionen und Monotheismus. Vor allem aber nimmt er hierbei eine noch kaum diskutierte Differenzierung vor, die weitreichende Bedeutung hat.

Vom Poly- zum Monotheismus

Die älteste der monotheistischen Schriftreligionen, das Judentum, ist aus einer Auseinandersetzung mit polytheistischen Kulturen hervorgegangen, zu denen die Verehrung von Götterbildern gehörte. Diese Idolatrie (von «eidolon», Götterbild oder -figur, und «latreia», Verehrung oder

Anbetung) ist im Alten Testament als Versuchung und Negativfolie vielfach präsent. Der prophetische Kampf gegen die «Götzen» und die als oberste der Zehn Gebote stipulierten Mahnungen – keine anderen Götter! keine Gottesbilder! – zeugen von einem grossen, über Jahrhunderte ausgefochtenen Kampf für ein damals umwälzend neues Gottesverständnis. Selbst eine der in der hebräischen Bibel verwendete Gottesbezeichnung spiegelt diese Geschichte: «Elohim» ist eine Pluralform, die als Singular gebraucht wird und spiegelt so sprachlich noch die alten polytheistischen Wurzeln der israelitischen Religionsgeschichte.

Zunächst ging es in dieser Auseinandersetzung mit überkommenen Glaubensvorstellungen noch um die Treue zu einem bestimmten unter den vielen Göttern. Die in äl-

teren Schichten der Bibel von den Israeliten geforderte Monolatrie war eine Vorstufe zu dem, was wir unter Monotheismus verstehen. Erst im fünften vorchristlichen Jahrhundert, zur Zeit des babylonischen Exils der jüdischen Elite, reifte in Auseinandersetzung mit verschiedenartigen Einflüssen die Vorstellung des einen Gottes, der – anders als im ägyptischen «monotheistischen» Sonnenkult außerhalb des natürlichen Kosmos stand und eine eigene Klasse des Seienden bildete. Das Judentum reservierte in seinen Schriften diesem gegenüber den früheren Vorstellungen ganz anderen Gott sogar ein sprachliches Zeichen, das der außerweltlichen Position Gottes entspricht: das nicht auszusprechende Tetragramm JHWH.

Aufklärung im fünften Jahrhundert vor Christus

Die Epochenschwelle von den idolatrisch-polytheistischen Religionen zur monotheistischen Schriftreligion im Judentum des Alten Testaments ist – da befindet sich Nordhofen im Mainstream religionshistorischer Forschung – ein kulturgeschichtlicher Moment



der Aufklärung. Sie hob nicht nur den vordergründigen Widerspruch auf, dass im Fall der Idolatrie die von Menschen gemachten Figuren als über die Menschen herrschende Götter gelten sollten. Auch die für polytheistische Religionen typische Funktionalisierung der Götter unterlag nun der Kritik: Der Umstand, dass für jeden Belang unterschiedliche Gottheiten zuständig waren, entlarvte das Kultische insgesamt als religiöse Überhöhung menschlicher und gesellschaftlicher Bedürfnisse. Hinter diesen in der hebräischen Bibel dokumentierten geistigen Umbrüchen stehen die gleichen religionskritischen Ideen wie in der etwa zeitgleichen antiken griechischen Philosophie.

Seit Adornos und Horkheimers «Dialektik der Aufklärung» gilt als ausgemacht, dass der Prozess der Aufklärung niemals eine lineare Fortschrittsgeschichte ist. Indem die Überwindung der Idolatrie zu einer – Nordhofen prägt diesen Begriff – «Grapholatrie» führte, also zu einer Schriftverehrung, war der nicht greifbare, der «ganz andere» Gott dann doch in einem Buch, beziehungsweise in einer Schriftrolle gewissermaßen anwesend. Die Schrift, die quasi von ihm stammte, indem sie als von ihm autorisiert galt, machte den Gott, der außerhalb dieser Welt ist, gleichzeitig zu einer Entität in dieser Welt. Schrift und Buch sind – nun anstelle der abgeschafften Götterfiguren – der «Ort Gottes» für die gläubigen Menschen.

Heilige Schriften als Instrumente der Macht

Bei Juden, Christen und Moslems hatte diese paradoxe Gleichzeitigkeit im Verhältnis zwischen Gott und dem heiligen Buch eine entsprechende kultische und spirituelle Praxis zur Folge. Die heiligen Schriften wurden verehrt, studiert und zur Grundlage für Kult und Alltag gemacht. Als Offenbarungen Gottes behielten sie eine gewissermaßen außerweltliche, jenseitige Qualität. Und doch waren sie in verständlicher, ja oft unmissverständlicher Sprache abgefasst; das heißt, sie griffen ein in die Welt. Wer die Deutungshoheit über diese Texte besaß, konnte eine gewissermaßen überirdische Macht in religiösen, aber mitunter auch in sehr weltlichen Belangen beanspruchen.

Der Ägyptologe und Kulturwissenschaftler Jan Assmann hat aus diesem Grund über die monotheistischen Schriftreligionen das Verdikt verhängt, sie hätten den absoluten Gegensatz zwischen Gott und Götzen, zwischen Richtig und Falsch in die Welt gebracht. Assmanns Monotheismusthese versagt zwar in vielen konkreten Situationen, aktuell etwa angesichts von Gewalterruptionen seitens hinduistischer Extremisten gegen (vor allem) muslimische Bevölkerungsgruppen in Indien. Zudem ist sie nun ihrerseits eine grobe Wahrheitsbehauptung, die den vielschichtigen und widersprüchlichen geschichtlichen Fakten

nicht immer gerecht wird. Insbesondere kommt nicht in den Blick, dass der Glaube an den einen Gott auch dazu motiviert hat, die Gleichheit aller Menschen zu postulieren. Der maßgebliche Beitrag der Quäker bei der Abschaffung der Sklaverei etwa speiste sich aus dieser Überzeugung.

Trotzdem ist Assmanns Theorie nicht einfach falsch. Sie richtet den Fokus auf ein strukturelles Moment des Monotheismus und trägt so zweifellos bei zur Erhellung der Hintergründe zahlloser Beispiele jüdischer, christlicher und moslemischer Gewalttaten in Geschichte und Gegenwart wie auch der blutigen Auswirkungen säkularisierter Heilslehren des vergangenen und jetzigen Jahrhunderts.

Ein verwandelter Gottesglaube

Auch Nordhofen will mit seiner Abhandlung nicht hinter diese kritischen Einsichten bezüglich der monotheistischen Schriftreligionen zurückgehen. Er setzt jedoch einen anderen Schwerpunkt: Ihm kommt es darauf an, ein zweites Schwellenereignis in der Entwicklung des Monotheismus zu beleuchten, das diesen grundlegend verwandelt hat. Es ist dies die Vorstellung von der Inkarnation, das heißt der Menschwerdung der göttlichen Botschaft.

Der Prolog des Johannesevangeliums drückt diese radikal neuartige religiöse Idee so aus: In Jesus als Erstem – und dann auch in allen, die ihm nachfolgten – ist das Wort Gottes «Fleisch», also diesseitige Wirklichkeit geworden. Nicht mehr die Schrift ist somit der «Ort Gottes» in der Welt, sondern der Mensch, der sich Gottes Botschaft anvertraut.

Hier hat nach Nordhofen ein abermaliger «Medienwechsel» des Monotheismus stattgefunden (der Begriff des Mediums ist in einem sehr weiten kulturwissenschaftlichen Sinn gebraucht). Es ist ein Übergang, der zugleich eine Überbietung ist. Die Schrift als religiöse Autorität sollte nach dieser neuen Sicht nicht verschwinden, aber sie reichte nicht mehr aus. Wie ein roter Faden zog sich der Grundsatzstreit mit den Schriftgelehrten durch Jesu Praxis und Predigt. Die heiligen Schriften blieben in Geltung, aber Jesus wollte mehr als die Schrift kann. Es ging ihm nicht um die buchstäbliche Einhaltung der Gebote, sondern um ein Leben in deren Sinn. Gerieten Geist und Buchstabe der religiösen Vorschriften in Konflikt (etwa bei der Frage, ob am Sabbat ein Kranker geheilt werden dürfe), so hatte die freie, dem Sinn und Geist der Gebote gerecht werdende Lesart Vorrang.

Unterscheidung zwischen Christen und Christen

Für Nordhofen ist klar: Das Christentum zusammen mit Judentum und Islam als Schriftreligion zu etikettieren im Sinn eines grapholatriischen Kults, ist ein populäres Missverständnis. Denn aufgrund der geschilder-

ten zweiten revolutionären Wende in der Geschichte des Monotheismus ist die Bibel des Christentums gewissermaßen entsakralisiert. Sie steht der wissenschaftlichen Erforschung und der historisch-kritischen Deutung offen. Die Bibel ist in dem Sinn keine «heilige» Schrift, denn im Gegensatz etwa zum Koran (zumindest nach vorherrschendem muslimischem Verständnis) ist sie keine Manifestation des Jenseits. Die Bibel ist ein historisches Dokument, geschrieben von Menschen unter bestimmten geschichtlichen und kulturellen Umständen. Für Nordhofen ist diese Feststellung nicht ein bedauerliches Zugeständnis, sondern vielmehr Anerkennung einer besonderen Qualität: «Das exegetische Säurebad bringt die Substanz zum Glänzen und macht das Christentum modernitätskompatibel, gerade weil es den historischen Kontext erschließt.»

Allerdings, und das ist eine wichtige Einschränkung, gilt das nicht für fundamentalistische Christen, die der Bibel im Sinn der «Grapholatrie» eine absolute Autorität zuschreiben. Fundamentalisten verschaffen sich damit einen undiskutierbaren Wahrheitsanspruch, aus dem sie unverrückbare Normierungen ableiten und eine Gottesnähe usurpieren, die sie in den Stand setzt, in allem den Willen Gottes zweifelsfrei zu kennen. Nordhofen stellt dies in einen großen religiösen Zusammenhang: Wie Gott sein zu wollen, das war der biblische Sündenfall – wobei der Wunsch sich ja nicht erfüllte; die Schlange im Paradies hatte bekanntlich gelogen. Diese Geschichte, so Nordhofen, zeige den Sinn des theologischen Begriffs der Erbsünde auf: «Sie erzeugt die Spannung, die jedem einen Schlag versetzen sollte, der im Begriff ist, sich auf den Thron Gottes zu schleichen.»

Fundamentalismus oder Freiheit

Nordhofen lässt offen, worin ein Äquivalent zur christlichen Inkarnationslehre beim Judentum zu sehen wäre. Denn offensichtlich kennt diese Religion ganz ähnliche Spannungen zwischen fundamentalistischen Wahrheitsbesitzern und liberalen Wahrheitssuchern, wie sie auch im Christentum zutage treten. Der Islam hingegen scheint zurzeit eine Entwicklung zu durchlaufen, in der die einst sehr ausgeprägte geistig-religiöse Vielfalt und kulturelle Lebendigkeit immer mehr verschwinden und ein zunehmend strengerer Fundamentalismus die Deutungshoheit beansprucht. Nordhofen beendet seine Abschiedsvorlesung mit der Bemerkung, es gebe «in Religionswissenschaft und Theologie derzeit kaum ein aktuelleres Thema als die Grapholatrie». Man könnte anfügen, genau dies sei auch für die Kirchen ein ebenso dringendes wie verdrängtes Problem. Sie haben in ihren Reihen viele Fundamentalisten und kultivieren zahlreiche grapholatriische Residuen. Solches zum Thema und zum Streitgegenstand zu machen, wäre eine längst überfällige Auseinandersetzung der Kirchen mit sich selbst. Es ist ein Zeichen intellektueller Schwäche und geistlicher Mutlosigkeit, dass dies allzu selten geschieht. ■

Mit freundlicher Genehmigung,
journal 21, 18.4.2015

Wie die Frage nach der jüdischen Identität die Juden spaltet

JUDENTUM. Religion,

Wer gehört dazu, wer nicht? Alle Religionen müssen diese Frage für sich beantworten. Die anspruchsvollsten Regeln hat das Judentum, trotzdem herrscht keine Einigkeit, wer Jude ist.

Berlin Eichkamp. An der jüdischen Grundschule Heinz Galinski feiern die sechsten Klassen Chanukka. Die Eltern der Schüler sind gekommen, die Kinder tragen weiße Hemden und Blusen, die Jungen eine Kippa. Heute zünden sie die sechste der acht Chanukka-Kerzen an. Im Chor sprechen die Schüler den Segen – auf Hebräisch.

„Jüdische Identität ist nicht nur Party, Party, sondern man muss die Thora kennen und wesentliche Ereignisse, die diesem Volk die Ursprungsform gegeben haben – und später, wie das geändert wurde und warum.“

Noga Hartmann leitet die Heinz-Galinski-Schule seit fünf Jahren. Sie unterrichtet Judentum und Hebräisch. Sie ist in Holon aufgewachsen, einer Industrievorstadt von Tel Aviv. Sie ist promovierte Islamwissenschaftlerin und außerdem Vorbeterin an der Synagogengemeinde Sukkat Shalom, die der Weltunion für Progressives Judentum angehört.

„Wir bringen ihnen das Theoretische bei und das Praktische, und der Klebstoff dazwischen ist das Emotionale, das Herz. Solidarität, Zusammenhalt, das Leben als ein Kreis und wir als ein Teil dieser Gesellschaft, der Welt. Wir sind erst einmal ein Teil der Familie, der Schule, der Gemeinde, der Stadt, der Welt.“

Blutsbande und Bekenntnis

Die Vielfalt der Identitäten an der Berliner Heinz-Galinski-Schule ist groß. Zwar haben alle Schüler einen Bezug zum Judentum, aber nicht alle sind jüdisch im Sinne der Halacha, des jüdischen Religionsgesetzes. Manche haben einen jüdischen Großvater, andere haben Eltern, die in der früheren Sowjetunion als Juden galten, aber im Sinne der Halacha keine Juden waren, weil deren Mütter nicht jüdisch waren. Wer seine Kinder an eine jüdische Schule in Berlin schickt, der wünscht sich jedenfalls, dass deren jüdische Identität gestärkt wird. Aber was macht die jüdische Identität aus?

Wenn man von der Halacha ausgeht, dann gibt es auf die Frage, wer ein Jude ist, eine klare Antwort, sagt Jonah Sievers. Er ist Landesrabbiner in Niedersachsen und Gemeinderabbiner in Braunschweig.



„Die Definition, was Deutschland anbelangt, ist für die Orthodoxie und das liberale Judentum identisch, nämlich die klassische Position: Nämlich, dass Jude diejenige Person ist, die a) entweder von einer jüdischen Mutter geboren oder b) rechtmäßig übergetreten ist.“

Diese halachische Definition öffnet den Horizont der jüdischen Identität in zwei unterschiedliche Richtungen: die ethnische, über die Blutsbande sich definierende Zugehörigkeit zum jüdischen Volk einerseits und die sich über das Bekenntnis definierende Zugehörigkeit andererseits. Diese beiden halachisch begründeten Traditionsstränge finden sich in der religiösen Gerichtsbarkeit in Israel allerdings nicht gleichberechtigt wieder. Das orthodoxe Rabbinat betont vielmehr die ethnische Definition der Zugehörigkeit zum Volk Israel.

„Biologistische Definition greift viel zu kurz“

Das Reformjudentum dagegen hat einen weiteren Begriff von Zugehörigkeit zum jüdischen Volk. Wie der niedersächsische Rabbiner Jonah Sievers zum Beispiel.

„Man kann ja zum Judentum konvertieren. Man kann ja Teil des Volkes werden, also kann man naturalisiert werden, also greift eine rein biologistische Definition natürlich viel zu kurz. Ein Volk kann an die gleichen Dinge glauben, die gleichen Schriften, den

gleichen Narrativ haben. Und da kann man auch dazu kommen von außen. Diese Definition von Volk, die gefällt mir sehr gut, weil sie in überhaupt keinem Widerspruch steht, dass wir auch Staatsbürger und Bürger, Deutsche, Franzosen, Russen, Ukrainer oder Amerikaner sind.“

In Israel allerdings beherrscht das orthodoxe Rabbinat die Szene. Im Jahr 1953, fünf Jahre nach der Gründung des Staates Israel, setzte die Knesset das orthodoxe Oberrabbinat als für die in Israel lebenden Juden zuständige religiöse Instanz ein. Dem orthodoxen Rabbinat obliegen seitdem Eheschließungen, Scheidungen und Erbfragen, denn in Israel gilt immer noch das sogenannte Millet-System, das auf die Zeit der osmanischen Herrschaft zurückgeht und das den religiösen Gerichtsbarkeiten die Regelung sämtlicher Familienstandsfragen unterstellt.

Israel: „Neue Inquisition“ des orthodoxen Rabbinats

Ein ziviles Standesamt gibt es in Israel bis heute nicht. Säkulare, konservative und reform-orientierte Juden haben keine Wahl. Sie können nur vor dem orthodoxen Rabbinat heiraten. Wer das nicht will und es sich finanziell leisten kann, geht zum Heiraten ins Ausland und lässt seine Eheschließung nachträglich vom Innenministerium anerkennen. Auf diese Weise lösen jedes Jahr etwa 20 Prozent der heiratswilligen Israelis ih-

Kultur oder Abstammung?



re Probleme mit dem orthodoxen Rabbinat. Diese Praxis wird in Israel mit wachsendem Nachdruck kritisiert. Im November 2013 publizierte die israelische Tageszeitung Haaretz in ihrem Wochenendmagazin eine ausführliche Reportage von Naomi Darom über die „Neue Inquisition“ des orthodoxen Rabbinats. Darom schildert darin haarsträubende Fälle von jüdischen Israelis, die in Israel heiraten wollen und sich dafür in vielen Fällen einer demütigenden Prozedur unterziehen müssen, bei der ein orthodoxer Rabbiner ihre jüdische Abstammung miss-trauisch durchleuchtet. Viele junge Israelis haben davon die Nase voll. Sie wollen selbst ihre Identität definieren:

„Ich bin Ofir Krengel, ich bin aus Israel. Ich bin in Ramat Ha Shofet geboren, in der Nähe von Haifa, meine Mutter ist in Holland geboren, mein Vater kommt aus Uruguay.“

Konversionskurs mit Abschlusstest

Ofirs Mutter kam als Volontärin nach Israel. Aus einem protestantischen Elternhaus. Sie hat es versucht mit einer Konversion, aber als ihr klar wurde, dass sie am Ende eine Prüfung würde bestehen müssen, um als Jüdin anerkannt zu werden, da hatte sie kein Interesse mehr daran. Sie brach den Konversionskurs ab und blieb Protestantin. Deshalb sind ihre vier Kinder, deshalb ist Ofir, der Halacha nach kein Jude, obwohl sein Vater Jude ist.

„Als ich dann verstand, dass ich kein Jude bin, war das für mich kein Drama. Eher eine Art Witz. Denn im Christentum richtet sich die Religion nach dem Vater und im Judentum nach der Mutter. Und als Sohn eines jüdischen Vaters und einer christlichen Mutter habe ich dann keine Religion.“

Immer wieder gab es Momente in Ofirs Leben, in denen es einfacher gewesen wäre, Jude zu sein als ein jüdisch sozialisierter Israeli ohne offizielle Religionszugehörigkeit. Bei der Armee zum Beispiel, wo er es mit einem Konversionskurs versuchte. Oder während eines Auslandsjahrs in Australien, wo er sich oft einsam fühlte und bei der chassidischen Chabad Lubawitscher Bewegung freitagsabends beim Shabbat-Essen familiäre Wärme suchte.

Religion bei Mehrheit der Israelis in Verruf

Aber Ofir wollte nicht aus einer Identitätskrise heraus in den Schoß der Religion oder, wie man auf hebräisch sagt, in die „Antwort“ flüchten:

„Im Judentum gibt es viele sehr primitive Dinge, bei der Trauung und bei der Beschneidung zum Beispiel. Es gibt viele Dinge, die heute einfach nicht mehr passen. Beim Thema der gleichgeschlechtlichen Eheschließung zum Beispiel, die im Judentum nicht erlaubt ist. Wir brauchen eine Trennung zwischen der Religion und dem Staat.“ Das Herrschaftsmonopol der Orthodoxen im Land hat bei der säkularen Mehrheit der jüdischen Israelis die Religion insgesamt in Verruf gebracht, findet zum Beispiel der israelische Schriftsteller Assaf Gavron:

„Ich glaube, dass die Religiösen in Israel einen einigermaßen großen Schaden angerichtet haben, was das jüdische Selbstverständnis angeht. Sie haben dazu beigetragen, dass wir uns von den schönen Aspekten der Religion entfernen, von der Gemeinschaft. Über die schönen Dinge schreibe ich auch in meinem neuen Roman 'Auf fremdem Land'. Ich glaube, dass die Religiösen an der Entfremdung vieler Israelis vom Judentum schuld sind. Denn sie drücken uns die Religion als etwas auf, das unseren Alltag bestimmen soll, beim Heiraten, am Shabbat und bei der Umstellung der Uhr im Sommer und im Winter. Ich fühle mich nicht als Jude wegen der Religion, höchstens durch die Kultur, durch Bücher von Philip Roth und Filme von Woody Allen.“

Religionsfeste nur noch Brauchtum

Das Lernen der Traditionen zu den jüdischen Festen wie Rosh Hashanah, Yom Kip-

pur, Sukkot, Purim, Pessach und Chanukka in Kindergärten und Schulen in Israel hat für Assaf Gavron wenig mit Religion zu tun. Eher mit Brauchtum, das in einer säkularen Gesellschaft eine nationale Identität begründet. Das Gebet in der Synagoge und das Studium der heiligen Texte zieht Gavron nicht an:

„Mir scheint das so fremd, in einem alten Buch zu lesen, das aus diesen merkwürdig gesetzten Buchstaben besteht und in einer Sprache verfasst ist, die ich nicht verstehe und in der es um eine Macht geht, an deren Existenz ich nicht glaube. Bei allen Problemen, die die israelische Staatsangehörigkeit mit sich bringt, sind wir doch mit der Gründung des Staates Israel von dem Druck befreit worden, uns mit der Religion auseinandersetzen zu müssen.“

Der Schriftsteller Amos Oz und seine Tochter Fania Oz-Salzberger gehen noch einige Schritte weiter. In ihrem Buch „Juden und Worte“, das im Herbst 2013 auf Deutsch erschien, fordern sie die Freigabe der Definitionshoheit über das jüdische Selbstverständnis und damit die Entmachtung des orthodoxen Rabbinats als Hüter des Judentums.

„Wer sich entscheidet, Jude zu sein, ist Jude“

„Viele Ultraorthodoxe und ihre Rabbiner leben in einer abgeschlossenen Welt, in der es keinen Platz gibt für Veränderung, für Evolution, für die Frauen. Das erleben wir hier in Israel sehr stark. Wir schreiben, dass Leute wie wir, säkulare, hebräisch sprechende und lesende Israelis nicht weniger jüdisch sind als die streng orthodox lebenden Charedim. Obwohl die Charedim glauben, dass sie viel jüdischer sind als wir. In unserem Buch sagen wir, dass, wer sich entscheidet, Jude zu sein – was eine etwas verrückte Entscheidung ist – Jude ist. Und wir sagen, dass das, was die jüdische Familie ausmacht nicht die Biologie, nicht die Blutsbande sind, sondern die Verbindung durch die Texte.“

Amos Oz und Fania Oz-Salzberger, der Schriftsteller und die Historikerin, haben ihr Buch als Rahmenessay für die zehnbändige Anthologie der Jüdischen Kultur und Zivilisation verfasst, die von der Schweizer Posen Foundation herausgegeben wird. Die Posen Library trägt Quellen zur jüdischen Geschichte zusammen und formuliert Grundzüge einer säkularen jüdischen Identität. Eben diese zu begründen sind Amos Oz und Fania Oz-Salzberger angetreten:

„Unser Buch wendet sich auch gegen die extrem linke Position, wonach es nie ein jüdisches Volk gegeben hat. Die behauptet, dass das Judentum immer nur eine Religion war und der Zionismus deshalb nicht gerechtfertigt ist. Dass es nicht um ein Volk geht, das einen Staat braucht, sondern um eine Religion, die versucht

hat, eine nationale Identität zu erfinden. Wir sagen, dass das Volk Israel immer ein Volk war und dass es immer eine nationale Identität hatte und dass deshalb Israel mit Recht das Land des jüdischen Volkes ist. Natürlich auch Staat der Palästinenser. Aber wir fordern eine politische Positionierung Israels als liberaler, moderner, säkularer und friedensorientierter Staat. Wir sind Angehörige des jüdischen Volkes, nicht der jüdischen Religion.“

Attacken auf das zionistische Selbstverständnis Israels

Shlomo Sand lehrt seit mehreren Jahrzehnten Geschichte an der Universität von Tel Aviv. Seine Studien „Die Erfindung des jüdischen Volkes“ und „Die Erfindung des Landes Israel“ standen monatelang auf israelischen Bestsellerlisten und lösten heftige Proteste aus. Sand attackiert das zionistische Selbstverständnis des Staates Israel und die Weise, wie die Vergangenheit „zurecht geknetet“ werde.

Gerade hat Shlomo Sand einen neuen Essay vorgelegt, der zuerst in Frankreich, dann in Israel, Russland und Deutschland herauskam: „Warum ich aufhöre, Jude zu sein.“

„Der Staat Israel definiert mich nicht als Juden, weil ich eine jüdische Sprache spreche, jüdische Lieder singe, jüdische Speisen esse, jüdische Bücher schreibe oder irgendeiner anderweitigen jüdischen Aktivität nachgehe. Ich gelte nach Ansicht des Staates als Jude, weil er meinen Stammbaum durchstöbert und sich vergewissert hat, dass meine Mutter jüdisch ist, weil meine Großmutter es auch war, was wiederum meiner Urgroßmutter zu verdanken ist, und so weiter bis ans Ende der Ahnenreihe.“

Shlomo Sand kappt die genealogische Linie. Er lehnt das Verständnis der Juden als Ethnie und „unvergängliches Rassevolk“, wie er es nennt, strikt ab. Die biologisch und religiös begründete Identitätspolitik in Israel führt für ihn zwangsläufig zu Diskriminierung und Rassismus.

„Jude in Israel sein, das heißt vor allem, Privilegien zu besitzen“

„Mein ganzes Leben lang habe ich mich als Jude definiert wegen der Geschichte, der Vergangenheit. Ich habe immer gesagt, ich bleibe Jude, solange noch irgendwo auf diesem Planeten ein Antisemit lebt. Die Kämpfe gegen den Antisemitismus: Die waren gestern nötig. In Anbetracht der Identitätszuschreibungen der israelischen Politik kommt mir diese Haltung seit geraumer Zeit immer unsinniger vor. Sie hat nichts zu tun mit der Wirklichkeit, wie ich sie erfahre, denn Jude in Israel sein, das heißt vor allem, Privilegien zu besitzen. Das ist einfach so.“

Weil der von einer nichtjüdischen Mutter geborene Enkel des Schriftstellers Yoram Kaniuk als Israeli „ohne Religion“ registriert wurde, verlangte Yoram Kaniuk vom Innenministerium, dass man seinen Status ebenfalls ändere. Die Behörde lehnte dies ab. Großvater Kaniuk nahm einen Anwalt und zog vor Gericht. Dieses beschied, er habe dasselbe Recht wie sein Enkel.

Im Oktober 2011 wurde die Änderung im Ausweis vorgenommen. Yoram Kaniuk war nun seinen Papieren nach ebenfalls, wie sein Enkel, „ohne Religion“. Der BBC sagte er damals:

Der erste nicht-religiöse Israeli jüdischer Herkunft

„Ich glaube, mein Fall wird eine bahnbrechende Wirkung haben, denn die Leute warteten darauf, dass die jüdische Religion und das jüdische Volk als zweierlei angesehen werden. Die religiösen Juden sind zu einer Geißel geworden. Sie zerstören das Judentum. Wenn in einem Land Religion und Staat nicht getrennt sind, dann wird es Zustände geben wie im Iran. Wir müssen dahin kommen, dass Religiöse ihre Religion leben und Nichtgläubige areligiös bleiben können. Eine Nation braucht das.“

Yoram Kaniuk erlaubte das Gericht zu sein, was bis dahin in Israel offiziell nie jemand gewesen ist: ein nicht-religiöser Israeli jüdischer Herkunft. Auf die Argumentation von Yoram Kaniuk stützen sich jetzt einige homosexuelle Eltern. Sie versuchen, beim Obersten Gerichtshof ihr Recht einzuklagen, beim Innenministerium nicht mehr als Juden, sondern als Religionslose geführt zu werden. Da ihre Kinder von nicht-jüdischen Leihmüttern ausgetragen wurden, werden sie nach dem jüdischen Religionsgesetz nicht als Juden anerkannt. Und ihre homosexuellen Eltern wollen unter keinen Umständen, dass es bei der Religionszugehörigkeit einen Unterschied zwischen ihnen und ihren Kindern gibt. Wenn also ihre Kinder nicht als Juden anerkannt werden, dann wollen sie selbst auch nicht länger Juden sein.

Eine Liga für die Trennung von Staat und Religion

Und dann gibt es noch Uzzi Ornan. Der inzwischen 90 Jahre alte emeritierte Linguistik-Professor und Buchautor rief nur wenige Jahre nach der Staatsgründung eine Liga ins Leben, die für die Trennung von Staat und Religion eintritt. 1998 gründete Ornan die „Ani Israeli“- („Ich bin Israeli“)-Bewegung. Er hält dem israelischen Innenministerium vor, dass es 120 Nationalitäten anerkenne, aber nicht bereit sei, die Bürger des Landes unterschiedslos als „israelisch“ beim Einwohnermeldeamt zu registrieren. Im Oktober 2013 lehnte der Oberste Gerichtshof eine von Ornan eingereichte Petition ab. Ein Viertel aller Bürger Israels sind Muslime, Christen und Drusen.

Shlomo Sand: „Ich habe die Petition von Uzzi Ornan und anderen unterstützt, denn ich denke, sie sind gute Israelis. Mein Buch 'Warum ich aufhöre, Jude zu sein' habe ich geschrieben, weil Israeli zu sein heute vor allem heißt, kein Araber zu sein. Diese Petition dem Gericht zu überreichen, ist das Mindeste, was man in Israel tun muss, wenn

man sich wirklich als Demokrat versteht. Es ist mir unmöglich zu begreifen, wie beispielsweise deutsche Intellektuelle darauf beharren können, dass Israel ein jüdischer Staat zu sein habe.“

In seinem Buch „Warum ich aufhöre, Jude zu sein“, verabschiedet sich Sand auch von der, wie er sagt, Fiktion, es gäbe eine säkulare jüdische Kultur.

Es gibt „keine säkulare jüdische Kultur“

„Das Jüdische hat im weltlichen Leben keinerlei Gemeinsamkeit gestiftet. Juden siedeln nicht freiwillig in Israel. Von Woody Allen bis Henryk M. Broder ziehen sie es vor, sonstwo zu wohnen. Da, wo ich zuhause bin, halten sie es nicht aus. Die Zionisten haben eine israelische Kultur geschaffen – Kino, Theater, Literatur –, aber eine säkulare jüdische Kultur, die gibt es nicht.“

Amos Oz und Fania Oz-Salzberger sind vom Gegenteil beseelt:

Oz-Salzberger: „Das Judentum ist vor allem eine Zivilisation. Sie ist der antiken griechischen Kultur vorausgegangen und auch der römischen. Und sie bestand auch noch nach der antiken römischen Kultur. Als Zivilisation. Und das heißt nicht nur Religio – obwohl die Religion wichtig ist – sondern auch Gesetz, Gericht, Literatur, Poesie, Vorstellungen von Gesellschaft und Gerechtigkeit, Philosophie, Erzählung, Mythos. All dies macht das antike Judentum und das moderne Judentum aus. Es ist eine Zivilisation mit einer außergewöhnlichen Überlebenskraft, weil sich unser Überlebensantrieb aus Texten speist. Er baute nicht auf einer Armee auf oder Waffen, auf einem König, einem Kardinal oder General. Wir verstehen das Judentum als antike Zivilisation, die auch der modernen Welt etwas zu sagen hat.“ ■

Mit freundlicher Genehmigung,
Deutschlandradio 8.2.2014



»Judentum ist UNGEHORSAM«

DER ISRAELISCHE PHILOSOPH OMRI BOEHM ÜBER DIE BINDUNG ISAAKS UND WIDERSTAND ALS RELIGIÖSE TUGEND

■ NATASCHA FREUDEL IM GESPRÄCH MIT OMRI BOEHM

Herr Boehm, im ersten Buch Mose, Kapitel 22, fordert Gott Abraham auf, seinen Sohn Isaak zu opfern. Als Abraham schon das Messer über Isaak hält, wird er von dem »Engel des Herrn« aufgehalten. Sie haben diese Passage uminterpretiert, aus einer Geschichte über religiösen Gehorsam in eine über Ungehorsam. Warum?

» Üblicherweise wird angenommen, dass diese Geschichte ein Lehrstück über absoluten Gehorsam ist. Die Frage, die dort gestellt wird, lautet in dieser Lesart: Muss der Gläubige alles befolgen, was Gott ihm befiehlt, ungeachtet des ethischen Gehalts des Gebots? Und die Antwort ist: Ja. Abraham tat, religiös gesehen, das Richtige, als er Gottes offenkundig unzulässigen Befehl befolgte, auch wenn dies unethisch war. Ich versuche nun, zu zeigen, dass zwei Verse dieser biblischen Geschichte in Wirklichkeit nachträgliche Hinzufügungen zum Originaltext sind. Es handelt sich um die Verse 11 und 12, in denen der Engel des Herrn Abraham im letzten Moment davon abhält, seinen Sohn zu töten. Wenn man diese Verse wieder herausnimmt, bekommt man eine in sich geschlossene, aber völlig andere Geschichte.

Erzählen Sie!

» Ich zitiere mal den Text der Tora: »Und sie kamen an den Ort, den ihm Gott genannt hatte, dort baute Abraham den Altar und schichtete das Holz auf und band seinen Sohn Isaak und legte ihn auf den Altar oben auf das Holz. Und Abraham streckte seine Hand aus und nahm das Messer, um seinen Sohn zu schlachten.« An dieser Stelle erscheint der Engel und greift ein. Wenn wir aber diese Passage weglassen, geht es im Text so weiter: »Da hob Abraham seine Augen auf und sah: Das war ein Widder, der im Gebüsch mit seinen Hörnern sich verfang. Da ging Abraham hin und nahm den Widder und brachte ihn zum Opfer dar statt seines Sohnes.« Abraham entscheidet selbst und auf eigene Verantwortung – ohne das Eingreifen des Engels –, Gottes Weisung nicht zu befolgen.

Was folgern Sie daraus?

» Ich behaupte, dass genau das der Grund war, die Passage mit dem Engel nachträglich einzufügen, um eine theologische Botschaft des Ungehorsams in ihr Gegenteil zu verkehren. Liest man jedoch die Geschichte so, wie ich es tue, und schaut dann in andere Passagen der Tora, findet man auch dort einen ungehorsamen Abraham. Etwa in Mose 1 Kapitel 18, der Geschichte von Sodom und Gomorra. Gott sagt Abraham dort, dass er ganz Sodom und Gomorra zerstören wird. Und Abraham tritt an Gott heran und spricht: »Willst du gar den Gerechten mit dem Frevler hinraffen? (...) Schmach sei das dir! Sollte der Richter aller Erde nicht Recht üben? Kann derselbe Abraham, der Gott so widerspricht, einige Kapitel später wortlos seinen Sohn auf dem Altar zum Opfer binden? Ich behaupte, nein.

Nun taucht der Engel noch ein zweites Mal auf, in Vers 15 bis 19, und lobt im Auftrag Gottes Abraham, weil er bereit war, dem ursprünglichen Opferbefehl zu folgen, und segnet ihn und seine Nachkommen. Fällt diese Passage in Ihrer Lesart auch weg?

» Ja, und meine Argumentation wird dadurch noch verstärkt. Alle Bibelforscher sind sich einig, dass diese Passage eine nachträgliche Einfügung ist. Schon philologisch

ergibt sich das. Es handelt sich, wie ein Wissenschaftler sagte, um einen sprachlich unbeholfenen Zusatz zu einem ansonsten schön geschriebenen Text. Was ich jetzt sage, ist, dass dieselben philologischen Gründe dafür sprechen, dass auch das erste Eingreifen des Engels eine nachträgliche Einfügung ist. Beide Textstellen gehören zusammen. Die eine wurde eingefügt, um den Kern der Geschichte von Ungehorsam zu Gehorsam zu wenden, die andere, anschließend eingefügt, um diesen Gehorsam zu segnen.

Es geht Ihnen nicht nur um Theologie. Sie haben in Haaretz Ihre Interpretation der Opferung auf die gegenwärtige israelische Politik bezogen. Was war dabei Ihre Stoßrichtung?

» Eigentlich habe ich dort versucht, zu interpretieren, was Maimonides zu dieser biblischen Erzählung geschrieben hat. Maimonides, der vielleicht bedeutendste jüdische Philosoph aller Zeiten, versteht das biblische Wort für Gott, »Elohim«, nicht als Begriff der Göttlichkeit, sondern der Staatlichkeit. Er unterscheidet zwischen dem Gottesbegriff Elohim und dem Begriff Jahwes, des Herrn.

Abraham erhält also die Weisung, Isaak zu opfern, zuerst von Gott, bevor der Engel Jahwes auftaucht, der die Opferung stoppt.

» Genau. Maimonides sagt, dass Abraham in der Opferung Isaaks das Höchstmaß an Prophetie demonstriert. Ich habe mich gefragt, was er damit gemeint haben könnte. Ich verstehe ihn so: Während Gott, den Maimonides im Grunde als staatliche Autorität begreift, die Opferung Isaaks befiehlt, fordert Jahwe, diese Opferung zu unterlassen. Abrahams Fähigkeit, Jahwes Engel zu erkennen und seiner Autorität zu folgen, statt der Gottes und des Staates, die Fähigkeit außerhalb staatlicher Strukturen zu denken, war seine größte prophetische Leistung. Und dieses prophetische Modell, sage ich, ist auch das Modell des jüdischen Glaubens. Israel definiert sich als im Wesen jüdischer Staat. Wer sich als Jude in einem jüdischen Staat begreift, dessen Verhältnis zu diesem Staat muss eines des jüdischen Ungehorsams sein. ■

Mit freundlicher Genehmigung,
Jüdische Allgemeine, 26.2.2015





„Nur die Weisen sind im Besitz von Ideen.
Die meisten Menschen sind von Ideen besessen“ Samuel Coleridge

„UM GOTTES WILLEN! - WENN DER GEIST SICH RADIKALISIERT“

Fundamentalismus als Phänomen der Moderne

TEXT ■ DR. ANDREAS GOETZKE

„Ein Gespenst geht um in der modernen Welt – das Gespenst des Fundamentalismus“. So beginnt ein sehr lesenswertes Essay von Thomas Meyer unter dem Titel: „Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne“. ¹ Warum Gespenst? Jeder hat es schon irgendwo, irgendwie gesehen, aber es ist nicht so recht zu fassen. Es gibt sich als Lösung aller Probleme der modernen Welt. Es tarnt sich als Vorwurf oder als Unterstellung. Eine Grundfrage steht dahinter: Wie kann ich auf Fundamenten gründen, ohne fundamentalistisch zu sein? Oder anders gefragt: Wie können wir in unsicheren Zeiten Gewissheit und Lebensperspektive erlangen?

Nicht erst seit dem 11. September 2001 sind die Fragen nach der Legitimierung politisch motivierter Handlungen durch Religionen und Weltanschauungen wieder auf der tagesspolitischen Bühne. Dabei fand der Begriff „Fundamentalismus“ im Zusammenhang mit der Revolution im Iran 1979 ebenso zunehmend Verwendung wie zur Beschreibung des „Marsches durch die Institutionen“ der christlichen Rechten in den USA oder der jüdischen Siedlerbewegungen, die den exklusiven Anspruch auf „das biblisch verheißene Land“ in Israel und Palästina festmauern wollen.

Die letzten Jahre wurde der Begriff zumeist auf den Islam eingeengt. Dabei ist der Begriff „Fundamentalismus“ christlicher Herkunft. Er begegnet zunächst im Zusammenhang einer 12-teiligen Schriftenreihe, die in den Jahren 1910-1915 unter dem Titel „The Fundamentals – A Testimony to the Truth“ in den USA erschien. Fünf „Fundamentals“ waren damals grundlegend: Die Irrtumslosigkeit und Autorität der Bibel, die Jungfrauengeburt und die Wunder, die Gottheit Jesu Christi, sein Tod für die Sünden der Menschen (stellvertretende Sühne), seine leibliche Auferstehung und seine (baldige) Wiederkunft. Fundamentalismus war anfänglich eine Reaktion auf den beginnenden Prozess der Modernisierung der Religion, nicht weniger als ein umfassendes Gegenprogramm zur neuzeitlichen Gesellschaft. Es markiert eine Krisensituation und zugleich einen Ausweg.

Ein Phänomen der Moderne

Am Anfang stand eine Erschütterung: Das hohe Pathos der Neuzeit seit dem 17./18. Jahrhundert, nur das als „wahr“ gelten zu lassen, was durch den Prüfstand der Vernunft gegangen ist, wurde seit Beginn des 20. Jahrhunderts nicht nur durch zwei Weltkriege und die Ökokatastrophen grundlegend erschüttert. Das Motto „anything goes“ (richtig ist, „was geht“) setzte den Menschen in der Moderne in eine „neue Unübersichtlichkeit“. ² Die Relativierung des Absoluten war zur sozialen Erfahrung geworden.

Das „Unbehagen in der Modernität“ ³ nennt Peter L. Berger den inneren Widerspruch, der in der modernen Kultur eingebaut ist, der als Quelle einer fortwährenden Orientierungs- und Identitätskrise wirkt. Einerseits soll das moderne Individuum alle Gewissheit und Sicherheit, derer es im Denken, Handeln und Leben bedarf, allein aus sich selbst schöpfen. Dabei muss es sich mit ständigem Wandel und Vereinheitlichungsbestrebungen auseinandersetzen. Andererseits ist aber das moderne Individuum aufgrund der wachsenden Ungewissheiten und des wachsenden Pluralismus immer weniger zu solch einer Leistung in der Lage. Es ist nicht überraschend, dass der moderne Mensch an einer dauernden Identitätskrise leidet – ein Zustand, der „zu starker Nervosität“, zu Ängsten und Verunsicherungen führt. So ist der moderne Mensch nach Berger durch die „Notwendigkeit zur Wahl“ hin- und hergerissen zwischen dem Gefühl der Befreiung und der Erfahrung der Angst und Entfremdung. ⁴ In diesem Zusammenhang richtungweisende Fundamente zu haben, ist alles andere als zu unterschätzen und durchaus positiv zu würdigen. Das bedeutet: Nicht sein Inhalt qualifiziert den Fundamentalismus schon als solchen, denn aus und mit Fundamenten zu leben, ist für jeden Menschen eine lebenswichtige Grundlage. Der bergende Schutz der Eltern, Liebe, Fürsorge und Vertrauen, tragende Erfahrungen von Generation zu Generation weitergegeben, Überzeugungen und Glaube – Fundamente bieten Orientierung und Halt, gewähren dem Menschen Stabilität und ermöglichen Lebensbewältigung. Es ist vielmehr die

Art, in der der Geltungsanspruch gegen das prüfende Argument, den Zweifel und Vorbehalte immunisiert wird.

Fundamentalismus – fünf Kriterien

Dass es Deformationen von Religion und Weltanschauungen gibt, die das Leben und die Würde des Menschen nicht achten, steht außer Frage. Doch religiöse Gefahrenabwehr darf nicht in Religionsabwehr umschlagen. Im Rahmen der Beschneidungsdebatte in Deutschland im Jahre 2012 war diese Unterscheidung nicht immer gewahrt. Ebenso fand sich in Teilen der Gesellschaft kein Verständnis für die Proteste muslimischer Gläubiger gegenüber dem Schmähdvideo von Muhammad.

Der größte Feind eines Begriffs ist seine Verwendung, zumindest seine inflationäre. Denn mit zunehmender Verwendung eines Wortes in der öffentlichen Debatte wird der Begriff selbst zunehmend unscharf. Der Vorwurf des „Fundamentalismus“ wurde immer mehr zu einem Kampfbegriff, um sich selbst ins rechte Licht und den anderen ins Abseits zu stellen, indem man ihn als den radikal Anderen konstruiert ⁵. Daher lohnt sich ein genauerer Blick auf das Phänomen des Fundamentalismus in der Moderne. Von „Fundamentalismus“ (sei es in religiöser, kultureller, politischer Hinsicht) ist es m. E. erst dann sinnvoll zu sprechen, wenn die nachfolgenden fünf Kriterien zusammenwirken. Ansonsten würde ich von fundamentalistischen Tendenzen sprechen, die jeder religiösen wie weltanschaulichen Bewegung inhärent einwohnt, wenn sie nicht immer wieder bereit ist, ihre Grundlagen selbstkritisch zu überprüfen.

¹ Die Behauptung der „Irrtumslosigkeit“ der ausgewählten (!) Elemente religiöser Tradition (z.B. Thora, Bibel, Pali-Kanon, Koran, „Mao-Bibel“, politisches Manifest). Die eigene Wahrheit ist absolut vorrangig, gestützt auf den Glauben an die Unfehlbarkeit einer „Schrift“ bzw. der eigenen Glaubensurkunden. Dabei kommt es letztlich sogar gar nicht auf die Existenz eines schriftlich verfassten Kanons an, sondern es genügt das Prinzip der Kanonisierung ausgewählter Elemente der religiösen bzw. weltanschaulichen Tradition wie z. B. eine äußere Verehrungsform oder ein bestimmtes ethisches Verhalten oder das Tragen

eines Kleidungsstückes als Zeichen der „wahren Gesinnung“. Die kultische Verehrung eines Tieres, der Kuh, kann so im Hinduismus zum Hauptgrund stilisiert werden, warum Hindus und Muslime nicht friedlich zusammenleben können.

2 Der feste Wille und der autoritäre Anspruch zur politischen Durchsetzung der eigenen, als unfehlbar verstandenen „Wahrheit“, die als „alternativlos“ oder mit: „Es gibt keine andere Möglichkeit“ beschrieben wird. Daher sind evangelikale und charismatische Gruppen keineswegs zwingend fundamentalistisch, wenn z. B. der Anspruch gesellschaftlicher Durchsetzung fehlt (vgl. auch Gemeinschaften wie die Hutterer oder die „Amish-people“). ⁶ Umgekehrt können politische Gruppen durchaus fundamentalistische Züge haben, wenn z. B. die Rede vom „freien Markt“ quasi-religiös in den Rang der unfehlbaren Wahrheit erhoben wird oder wenn eine bestimmte Form der „Vernunfts- und Technikgläubigkeit“ absolut gesetzt wird („Ich glaube nur, was ich sehe, was ich beweisen kann“). Dazu zählt auch ein Säkularismus, der Religionen und Weltanschauungen prinzipiell als „Privatsache“ deklariert und die negative Religionsfreiheit absolut setzt.

3 Die Betonung der „Gemeinschaft der Erretteten“ oder der „Rechthabenden“ inmitten der „Verlorenen“ oder „Verworfenen“: Konstitutives Element fundamentalistischer Bewegungen, seien sie religiös oder politisch, ist ein Feindbild, an dem das eigene Profil geschärft wird. Damit verbunden ist grundlegend ein dualistisches Weltbild, in der die Welt zu einem Schauplatz des kosmischen Kampfes zwischen Gut und Böse wird.

Diese dualistisch, auch manichäisch genannte Denkweise kann den Anderen, der anders ist bzw. anderes glaubt, bestenfalls nur abwerten, eher liegt darin die Motivation zur Vertreibung bis hin zur Vernichtung des Anderen. „Die Welt muss von Sündern und Ketzern gereinigt werden“. – „Archaische Formen von Religion wie das Judentum haben ebenso wenig einen Platz in der aufgeklärten Welt wie der gewaltbereite Islam“ – „Menschen, die noch glauben, haben noch nicht zu denken angefangen“. – „Wer noch Fleisch ist, gehört zu den ungebildeten Weltzerstörern“ – „Die vielen Flüchtlinge gefährden die Einheit Deutschlands.“ Solche Reinheitsvorstellungen werden gerne mit „vernünftigen Argumenten“ begründet. Doch egal in welcher Religion und Weltanschauung, ob es fromm daher kommt, nationalistisch oder aufklärerisch: Wer ein hohes Trennungsinteresse hat, sondert aus – und sondert sich ab. Wir – und die anderen. Reinheitsvorstellungen und Gewalt verbünden sich dann zu einem Säuberungskommando.

4 Die sichere Kenntnis des „Anfangs“ sowie des „Endes“ der Menschheit. Durch die Rückkehr zu den „goldenen Anfängen“ meint man, dem schleichenden Verfall Einhalt bieten zu können. Verheißen ist als Endziel die Rettung des „heili-

gen Restes“, der „wahrhaft Gläubigen“. Daher sind klare Entscheidungen angesagt. Grauzonen und plurale Gesellschaftsmodelle sind nicht vorgesehen.

5 Konstitutiv ist ebenso die religiöse Reglementierung des Lebens. Es besteht ja die Angst, aus der Gemeinschaft der „Geretteten“ durch unbotmäßiges Verhalten herauszufallen. Diese Haltung ist oft mit einer Idealisierung patriarchalischer Autorität verbunden, der Gehorsam zu schulden ist: z. B. durch den Bezug auf einen „Heiligen Meister“, eine charismatische Führerfigur oder die „Unfehlbarkeit des Lehramtes“.

Die Folgen sind offensichtlich: Die Gruppe in der Definition des Führers, eines bestimmten Verständnisses der „Heiligen Schrift“ etc. hat immer Vorrang vor den individuellen Bedürfnissen und Einsichten und auch neuen gesellschaftlichen Gegebenheiten und wissenschaftlichen Erkenntnissen. Die Anerkennung historisch-kritischer Forschungsergebnisse, die offene Austragung von Konflikten bzw. die kritische Auseinandersetzung mit den Interessen und Meinungen der Anderen wird unmöglich. Das Individuum tauscht mit alldem sozusagen seine Individualität, Kritikfähigkeit und Autonomie gegen ein dem Zweifel entzogenes Angebot von Sinn, Geborgenheit, Eindeutigkeit, Vertrautheit, Ge-

wissheit und Heil – und erhält damit eine überlegene Bestätigung des eigenen Selbstwertes. Fundamentalistische Tendenzen wirken nicht nur abschottend nach außen, sondern auch integrierend nach innen. „Fundamentalismus“ ist dementsprechend keine Lehre, sondern eine Art und Weise, Lehre zu interpretieren und zu leben. Es ist eine Geistes- und Lebenshaltung.

Beziehung statt bloßen Gehorsam

Glaube ist unverfügbar. Diese schlichte Grunderkenntnis hat elementare Auswirkungen auf das Verständnis von Offenbarung und Wahrheit. ⁷ Wer eher davon ausgeht, dass ihm die Wahrheit eindeutig und unumstößlich als Information gegeben wurde, weiß sich im „Besitz“ der Wahrheit. Er erwartet, dass andere diese objektiv absolute Wahrheit gehorsam annehmen und für sich selbst akzeptieren. Die plurale Welt kann dementsprechend maximal geduldet werden, sie ist letztendlich zu überwinden. Der damit verbundene Absolutheitsanspruch sieht im Dialog vor allem die Chance, seine eigene Wahrheit weiterzugeben.

Wer dagegen Offenbarung mehr im Sinne einer sich immer wieder neu geschichtlich erschließenden Selbstmitteilung Gottes versteht, wird weniger von einem dualistischen Wahrheitskonzept ausgehen, das sich an der





Gegenüberstellung von „wahr“ und „falsch“ orientiert. Die Wahrheit erschließt sich dialogisch in immer wiederkehrenden Vergewisserungsprozessen und ist nicht losgelöst von der eigenen Person bzw. der Gemeinschaft, zu der man gehört, auszusagen. Weniger ein rationales, verobjektiverbares Wahrheitsverständnis steht im Mittelpunkt, sondern die existentielle Wahrheit aus der Erfahrung, dass dieser Glaube mich selbst unbedingt angeht, weil er sich als verlässlich und tragfähig erwiesen hat.

Hier liegt ein Auftrag für alle (religiöse) Erziehung: Kinder, die sich grundsätzlich geliebt wissen und mit Selbstvertrauen aufgewachsen sind, können es sich leisten, eine eigene Meinung zu haben, ohne befürchten zu müssen, sie würden dann nicht mehr geliebt werden. Sie haben erfahren, dass Verschiedenheit möglich ist, dass Zweideutigkeiten und Konflikte offen ausgetragen, manchmal auch schlicht ertragen werden und nicht aus Angst vor Beziehungs- oder Machtverlust vermieden oder verdrängt werden müssen. Kinder, die vor allem gelernt haben, dass es „richtige“ und „falsche“ Denkweisen gibt, neigen eher dazu, sich anzupassen. Und: Je hierarchischer ein System, desto anfälliger ist es dafür, nicht auf Beziehungsstrukturen, sondern auf Gehorsamsstrukturen zu setzen.

Glaube und Skepsis sind Geschwister

Gegen den Irrglauben religiöser Fanatiker hilft nur – so paradox es klingen mag – Religion. Vernünftige und spirituell ausgerichtete Religion, die die Welt nicht in Gläubige und Ungläubige scheidet, die falsche Reinheitsvorstellungen und allmächtigkeitsgetränkte Absolutheitsansprüche überwindet. Denn die Differenz ist normal. Sie hat ihre eigene Würde.

Nichts ist entlastender, als die eigene Überzeugung als Gottes Willen auszugeben oder als „alternativlose Notwendigkeit“. Nichts ist entlastender, als sich auf der „richtigen Seite“ zu wissen und die Anderen im Irrtum. Damit bin ich aller Kritik enthoben. Da ist Selbstkritik nicht mehr notwendig. Intoleranz, Gewalt und Ausgrenzung stehen dann schon in der Tür. Der Ausschluss der Skepsis, des Zweifels führt in den Fundamentalismus – ob religiös argumentiert wird, politisch oder sä-

kularistisch. Das erkennen zu können ist eine Bildungsaufgabe. Nur wer religiös wenig gebildet ist, kann von Religion instrumentalisiert werden. Ich muss meine eigenen und die Traditionen der Anderen kennen – als Glaubender, aber auch und gerade, wenn ich nicht glaube. Nur dann kann ich unterscheiden zwischen dem gewaltfördernden und dem friedensstiftenden Potential in jeder Religion und Weltanschauung.

Keinen Glauben gibt es nicht. Es kommt erstens darauf an, was man glaubt. Es geht um tragfähige Verlässlichkeit. Und das ist mehr als schöner Schein. Also: Die Wahrheitsfrage darf nicht ausgeblendet werden. Das hat nichts mit Intoleranz zu tun, sondern mit Fundamenten: Auf wen oder was ist wirklich Verlass? Worauf kann ich mein Leben ausrichten? Was ist wirklich sinnstiftend?

Zweitens kommt es darauf an, wie man glaubt. Es kommt auf die Haltung an. Demut, Nachdenklichkeit, Überwindung dualistischer Weltbilder nach dem Schema hier die Guten, da die Bösen. Überwindung von einfachen Kategorien wie „richtig und falsch“, Vieldeutigkeit zulassen. Eben Glauben und Skepsis verbinden. Das beinhaltet zumindest Humor. Humorlosigkeit ist ein Kennzeichen fundamentalistischer Tendenzen. Spirituell gesprochen: Nicht irgendein „absolutes Wissen“, sondern die Gewissheit ist Kennzeichen eines beziehungsorientierten Glaubens. Das macht den Glauben durchaus schwieriger, aber auch kostbarer. ■

ANMERKUNGEN

- 1 T. Meyer, Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne, Hamburg 1989, S. 7.
- 2 J. Habermas, Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a. M. 1985.
- 3 Zum Folgenden P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt 1975.
- 4 P. L. Berger, Der Zwang zur Häresie, Frankfurt 1979, S. 33-41.
- 5 W. Schiffauer, Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz, Frankfurt a. M. 1997, S. 172: „Die Durchsicht der Publikationen zeigt, dass die Konstruktion des Fundamentalismus zum größten Teil davon abhängt, wie das Eigene (um das gefürchtet wird) bestimmt wird. Je nachdem, ob man das Eigene als Moderne, als Aufklärung, als Zivilgesellschaft usw. deutet, wird der Fundamentalismus als Anti-Moderne, Anti-Aufklärung, Anti-Zivilgesellschaft gefasst: Daraus leitet sich ab, welche sozialen Gruppen man als Träger sieht, welche Motive und Ursachen man konstruiert und welche Bewertungen man vornimmt“.
- 6 W. Joest, Art. Fundamentalismus, in: TRE Bd. 11, Berlin/New York 1983, S. 732-738, 732f.
- 7 Zum Folgenden vgl. Andreas Goetze, Jenseits von Absolutheitsdenken und Beliebigkeit. Perspektiven einer im Glauben gründenden Toleranz, in: Roland Herpich/ Andreas Goetze (Hg.), Toleranz statt Wahrheit? Herausforderung interreligiöser Dialog., Jüdische, christliche und muslimische Perspektiven zum Verhältnis von Wahrheit und Toleranz. Berlin 2014?, S. 52-107, bes. S. 55-59.

Dr. Andreas Goetze ist Landespfarrer für den interreligiösen Dialog in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO), Lehrbeauftragter an der Humboldt-Universität („Institut Kirche und Judentum“, islamwissenschaftliche Studien und Studien zum orientalischen Christentum u.a. in Beirut und Jerusalem, Vikar in Jerusalem, Geistlicher Begleiter.



Ich vermisse Dich!

Ein Jude wendet sich von Gott ab und hält das für eine gute Idee.

Doch dann stellt er fest, dass er niemandem mehr die Schuld geben kann

Kürzlich hat ein grauenhaftes Erdbeben den kleinen Karibikstaat Haiti erschüttert. Hunderttausende sind gestorben, Millionen wurden obdachlos, unzählige weitere wurden verletzt oder sind vermisst. Familien, die gerade noch beisammensaßen, waren plötzlich nicht mehr da. Väter und Mütter verschwanden unter ihren Häusern, Söhne und Töchter wurden unter ihren Schulen zerquetscht. Glück hatte, wer gleich starb; Pech hatte, wer über einen langen Zeitraum einen langsamen, qualvollen Tod starb; das größte Pech hatten wohl die Überlebenden, die nun hungerten und obdachlos waren, die Leichen stapeln und ihre Toten begraben mussten.

**Es war unbegreiflich.
Es war unvorstellbar.
Es war unerklärlich.**

Und da trat hier, in Amerika, noch bevor der Staub sich auf die geschundenen Unschuldigen hatte niederlassen können, ein Mann namens Pat im Fernsehen auf und gab die Schuld den Haitianern selbst.

Pat ist Pfarrer. Er ist auch der Gründer des Christian Broadcasting Network, eines christlichen Fernsehsenders, und Moderator von dessen Vorzeig-Talkshow "The 700 Club". Warum 700, fragen Sie? Ist das vielleicht eine mystische Zahl? Bezieht sie sich auf ein besonderes Datum im Leben Christi? Ist sie ein kryptischer Verweis auf einen alten Vers von moralischer Bedeutung? Nein. Sie bezieht sich auf die ersten 700 Menschen, die Pat zur Förderung des Christian Broadcasting Network zehn Dollar im Monat spendeten. Und so stellte sich Pat, gleich nachdem die haitianische Tragödie in den amerikanischen Nachrichtensendern erschienen war, in seiner Talkshow hin und erklärte, die Haitianer hätten das Erdbeben selbst über sich gebracht, weil sie einige Jahre davor einen Pakt mit dem Teufel geschlossen hätten. „Sie versammelten sich und gelobten einen Pakt mit dem Teufel“, sagte Pat. „Seitdem werden sie mit einer Strafe nach der anderen belegt.“ Sieht man es so, kann man Gott keine Schuld an dem kaltblütigen Mord an Hunderttausenden von ihnen geben.

**Manche entrüsteten sich über Pat.
Manche sagten,
Pat solle sich schämen.
Manche sagten,
Pat solle sich entschuldigen.
Ein Mann namens Yehuda jedoch nicht.**

Yehuda ist Rabbiner. Er ist der Sprecher der Rabbinical Alliance of America, einer Vereinigung von über 800 Rabbinern. Yehuda, der im Namen von über 800 Rabbinern sprach, hatte eine andere Erklärung für das Erdbeben in Haiti.

Yehudas Erklärung für das schreckliche Erdbeben in Haiti war: Männer und Frauen, die Liebe zu Angehörigen des eigenen Geschlechts bekunden. Yehuda, der im Namen von über 800 Rabbinern sprach, sagte, die Homosexuellen lösten Erdbeben aus.

Er sagte auch, die Homosexuellen hätten Katrina verursacht, was allerdings kein Erdbeben, sondern ein Hurrikan war, daher glaubt Yehuda entweder a), die Homosexuellen könnten Hurrikane wie auch Erdbeben auslösen, oder b), Hurrikane würden durch Erdbeben ausgelöst, die, wie jeder weiß, von den Homosexuellen ausgelöst werden.

**Manche entrüsteten sich über Yehuda.
Manche sagten,
Yehuda solle sich schämen.
Manche sagten, Yehuda solle sich entschuldigen.**

Ein Mann namens Jerry jedoch nicht. Zum Teil deswegen, weil Jerry tot ist, aber wenn er noch am Leben gewesen wäre, hätte er Pat und Yehuda wahrscheinlich zugestimmt.

Jerry war ein amerikanischer Baptist, Fernsehprediger und Mitgründer einer Gruppe namens Moral Majority, die weder moralisch war noch eine Mehrheit. Nach den Anschlägen vom 11. September trat Jerry in Pats Talkshow auf und gab die Schuld an den Anschlägen den Abtreibungsbefürwortern, Heiden, Feministinnen, Schwulen und Lesben. „Ich zeige mit dem Finger auf sie“, sagte Jerry, „und sage: Ihr habt dazu beigetragen.“ Die restliche Welt gab die Schuld unerklärlicherweise den neunzehn islamistischen Entführern, die die Flugzeuge ins World Trade Center gesteuert hatten.

**Manche entrüsteten sich über Jerry.
Manche sagten,
Jerry solle sich schämen.
Doch Jerry schämte sich nicht.
Auch Yehuda nicht.
Auch Pat nicht.**

Ich weiß, was sie haben.

Sie haben eine Riesenangst. Sie haben eine solche Angst, dass ihnen die Hände zittern, dass ihnen der Schweiß auf der Stirn steht, dass sie ins Bett machen. Nicht vor den Homosexuellen, nicht vor dem Teufel, nicht einmal vor Gott. Diese Angst – eine solche, dass ihnen die Hände zittern, der Schweiß auf der



Stirn steht, sie ins Bett machen – haben sie vor dem Leben. Vor der Menschheit. Vor dem Tod.

Vor dem Zufall.

Ich weiß, was sie haben.

Vor Kurzem, nach fast 35 gemeinsamen Jahren, gingen Gott und ich getrennte Wege. Es lief einfach nicht gut. Offen gesagt, war Er ein bisschen ein Kontrollfreak, und ich glaube, Er hat einige tiefliegende seelische Probleme, die anzugehen er sich hartnäckig weigert. Er geht gern an die Decke, Er tötet mit hemmungsloser Hingabe und neigt dazu, immer wieder für längere Zeit zu verschwinden und sich nicht mal telefonisch abzumelden.

Ich tat mein Bestes, doch mein Bestes war nicht gut genug. Ihm genügt von keinem das Beste, glauben Sie mir. Dem orthodoxen Judentum zufolge, in dem ich aufgezogen wurde, hat Er über 600 Vorschriften, und die auch nur, damit Er einen nicht umbringt. Meine Rabbiner haben mich gelehrt, dass es ein unmittelbares Verhältnis von Ursache und Wirkung zwischen meinen Handlungen und meinem Schicksal gibt: Adam aß vom Baum der Erkenntnis, also wurde er aus dem Garten Eden geworfen; die Menschen waren gewalttätig, also flutete Gott die Erde; die Sodomitler vergewaltigten Fremde, also zerstörte Gott ihre Stadt; Lots Frau drehte sich zu der untergehenden Stadt um, also machte Gott sie zur Salzsäule. In der dritten Klasse, als der Vater eines Klassenkameraden plötzlich an einem Herzinfarkt starb, meinten meine Rabbiner, er müsse etwas getan haben, womit er das verdiente. Als meine Schwester an der Schilddrüse erkrankte, sagte man mir, ich solle um Vergebung beten.

„Vergebung wofür?“, fragte ich.

„Für das, was du getan hast“, sagte mein Rabbiner. „Gott bestraft nur die Bösen.“

Schon damals überlegte ich, ob das Alte Testament nicht besser „Das Große Buch des Sonst“ hätte heißen sollen. Halte den Sabbat ein, sonst. Halte Fleisch und Milch getrennt, sonst. Ehre meinen Namen, sonst.

**Ich war fünfunddreißig.
Ich brauchte eine Veränderung.
Ich musste frei sein.
Ich musste neu anfangen.**

Fairerweise gebührt ein Teil des Verdiensts für diese Trennung Bill Gates, dem Begründer von Microsoft und dem weitverbreiteten Textverarbeitungsprogramm Microsoft Word. Microsoft Word hat eine interessante Funktion namens „Suchen/Ersetzen“, womit man jedes Wort suchen und gleichzeitig durch ein anderes ersetzen kann. Ich hatte einen schlechten Tag gehabt – morgens verschlafen, dann noch ein Knöllchen und daher einen Termin beim Psychiater verpasst. Gott war zornig auf mich und ich auf ihn, und als ich mich dann an jenem Nachmittag zum Schreiben an den Computer

setzte, fragte ich mich: Was wäre, wenn ich wahllos Passagen aus der Bibel nähme, in ein Word-Dokument tippte und ein einfaches Suchen/Ersetzen machte? Was wäre, wenn ich „Gott“ oder „Herr“ oder „Gott unser Herr“ oder „Herr unser Gott“ durch, sagen wir, Frank ersetzte?

Da reute es Frank, dass er die Menschen gemacht hatte auf Erden, und es bekümmerte ihn in seinem Herzen, und er sprach: „Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vertilgen von der Erde ...“ (1. Mose 6,6-7)

So sagt Frank: Ich will zu Mitternacht ausgehen in Ägyptenland; und alle Erstgeburt in Ägyptenland soll sterben ... (2. Mose 11,4-5) Frank hat gewisse Probleme.

Und ihre Auen, die sowohl standen, verderbt sind vor dem grimmigen Zorn Franks. Er hat seine Hütte verlassen wie ein junger Löwe, und ist also ihr Land zerstört vor dem Zorn des Tyrannen und vor Franks grimmigem Zorn. (Jeremia 25,37f.)

Frank aber sprach zu Mose: Der Mann soll des Todes sterben; die ganze Gemeinde soll ihn steinigen draußen vor dem Lager. Da führte die ganze Gemeinde ihn hinaus vor das Lager und steinigte ihn, dass er starb, wie Frank dem Mose geboten hatte. (4. Mose 15,35f.)

Ganz klar, Frank ist eine ziemliche Arschgeige.

Denn ich, Frank, dein Frank, bin ein eifriger Frank, der da heimsucht der Väter Missetat an den Kindern bis in das dritte und vierte Glied, die mich hassen. (2. Mose 20,5)

Transkribieren Sie nun das ganze Alte Testament. Ersetzen Sie „Gott“ durch „Frank“, drucken Sie es aus und zeigen Sie das Buch Frank einem Fünfjährigen. Bitten Sie ihn, er soll den Bösen herausuchen.

Es sind nicht die Israeliten.

Es ist Frank.

Die ganze Beziehung machte mich irgendwie nervös. Noch nachdem ich den Versuch aufgegeben hatte, ihn zu besänftigen, lebte ich in Furcht vor Seinem Zorn. Jedes Missgeschick – jeder platte Reifen, jede Grippe, jede Steuererhöhung – war Sein Werk. Es gab keine Zufälle, keine simplen Missgeschicke, keine schlechten Tage. Es gab immer nur Bestrafung, Rache, Vergeltung.

Also verließ ich ihn.

Ich ging.

Und ich sagte mir, jetzt wird alles gut.

Dr. Green, der Kinderarzt meines Sohnes, hat zwei bedauerliche Eigenheiten, die lustig wären, wenn mein Sohn zu der Zeit, als sie mir zum ersten Mal auffielen, nicht dem Tod nahe gewesen wäre. Seine erste Eigenheit ist, das absolute Worst-Case-Szenario bis ins letzte, schauerliche Detail darzulegen – ohne dabei zu erklären, dass das, was er beschreibt, eben das absolute Worst-Case-Szenario ist.

Mein Sohn lag wenige Wochen nach seinem fünften Geburtstag in der Notaufnahme des Benediktinerkrankenhauses in Kingston, New York, auf einer Trage, auf dem Gesicht eine Sauerstoffmaske, im Arm eine Kanüle. Eine Röntgenaufnahme seiner Brust zeigte, dass der gesamte linke Lungenflügel blockiert war und der rechte nur halb frei. Die Sauerstoffsättigung seines Bluts lag gerade etwas über 50 Prozent. Ein Apparat hinter ihm piepste bestürzend. Ich hielt ihn fest, während die Schwestern versuchten, ihm aus dem rechten Arm Blut abzunehmen. Er schrie und bettelte, nach Hause zu dürfen.

„Natürlich“, sagte Dr. Green, „wirken nicht alle Antibiotika bei allen Patienten. Manchmal machen sie die Sache noch schlimmer.“

„Schlimmer?“, fragte ich.

„Selbst wenn sie wirken“, sagte Dr. Green, „kann sich Flüssigkeit im Brustkorb sammeln, wenn die Schwellung zurückgeht.“

„Schwellung?“

„Der Lungen. Natürlich kann das zu weiteren Infektionen führen, die schlimmer sind als die ursprüngliche. Wenn das Atmungssystem schlappmacht, haben wir ein echtes Problem. Und wenn seine Sauerstoffsättigung zu niedrig wird, kann das aufs Gehirn gehen.“

Ich richtete mich auf und wandte mich zu ihm. Das Zimmer kreiste um mich.

„Was sagen Sie mir da?“, fragte ich. „Was erzählen Sie mir da, erzählen Sie mir, dass mein Sohn einen Hirnschaden haben wird? Was sagen Sie da, verdammt?“

„Nein, nein“, sagte Dr. Green. „Das ist das Worst-Case-Szenario. „Den meisten Kindern mit einer Lungenentzündung geht es nach einigen Tagen besser.“

„Lungenentzündung?“, fragte ich. „Wie sind Sie denn von Lungenentzündung auf Hirnschaden gekommen?“ Dr. Greens zweite bedauerliche Eigenheit, die lustig wäre, wenn mein Sohn zu dem Zeitpunkt, als sie mir zum ersten Mal auffiel, nicht dem Tod nahe gewesen wäre, ist sein zweitklassiger jüdischer Humor, der immer im denkbar schlechtesten Moment kommt.

„Besser als Jungenentzündung“, sagte Dr. Green. „Jungenentzündung?“ „Jungenentzündung, Lungenentzündung“, sagte Dr. Green, „let’s call the whole thing off“ „Was?“ „Louis Armstrong. Sie wissen schon: „Tomato, to-mah-toe, let’s call the whole thing off“ „Verdammt, was reden Sie denn da?“ „Wir sollten ihn auf die Kinderstation bringen“, sagte Dr. Green. Die Kinderstation war im Albany Medical Center, anderthalb Autostunden entfernt. Die Sanitäter steckten meinen Sohn in einen Rettungswagen, meine Frau stieg ein und setzte sich neben ihn, ich folgte in meinem Wagen. Unterwegs rief ich meinen Freund Jason an, um zu hören, ob er sich um meine Hunde kümmern könnte, solange wir weg waren.

„Kein Problem“, sagte Jason. „Danke“, sagte ich. „Wie geht’s Lisa?“ „Nicht so besonders“, sagte er. Lisa, Jasons Frau, hatte Krebs im Endstadium. Die Ärzte hatten ihr noch ein halbes Jahr gege-

ben. Das war ein Vierteljahr her. Jetzt hatte sie Flüssigkeit im Magen. Warum, wussten sie nicht. „Herrgott“, sagte ich. „Herrgott“, sagte Jason. „Ein beschissenes Leben, Mann.“

„Alles beschissen“, sagte Jason. Mein Sohn wurde in ein Isolierzimmer gefahren; man hatte die Sorge, dass seine Lungenentzündung noch durch eine Schweinegrippe verschärft war. Um drei Uhr morgens hatten sie ihn endlich stabilisiert. Meine Frau hustete nun ebenfalls, also schickte man sie nach unten in die Notaufnahme, wo sie sich auf Schweinegrippe testen lassen sollte. Jeder, den ich liebte, war krank. Ihre Lungen füllten sich mit Flüssigkeit. Ihre Mägen füllten sich mit Flüssigkeit. Keiner wusste, warum.

Ich ging hinaus, setzte mich auf die Stufen des Albany Medical Center, steckte mir eine Zigarette an und versuchte verzweifelt, Gott die Schuld zu geben.

Vor einigen Jahren, als meine Beziehung zu Gott gerade anfang zu bröckeln, versuchte meine Mutter, uns zu helfen, mit uns klarzukommen. Sie wusste, dass ich inzwischen gegen Gottes Willen Cheeseburger aß, sie wusste, dass ich am Sabbat, den Gott zum Tag kriegerisch aufgezwungener Ruhe erklärt hatte, Auto fuhr. Sie wollte unbedingt, dass meine Beziehung zu Gott gut war, und so nahm meine liebevolle Mutter mich beiseite, legte liebevoll den Arm um mich, sah mir liebevoll in die Augen und sagte: „Du führst zu Ende, was Hitler begonnen hat.“

Vielleicht bedarf die Mathematik dieser Gleichung einer Erklärung:

**A: Hitler hat versucht, die Juden zu töten. Und:
B: Die Juden gehorchen Gottes Vorschriften. Und:
C: Ich beachtete Gottes Vorschriften nicht. Daher:
D: Ich tötete einen Juden (mich) und womöglich noch andere Juden (meine noch kommenden Kinder und Enkel).**

Somit:

E: Ich führte zu Ende, was Hitler begonnen hatte.

Ich glaube, man kann einigermaßen sicher sagen, dass Mom die Auszeichnung „Mutter des Jahres“ in nächster Zeit nicht erhalten wird, doch um die Sache noch schlimmer zu machen:

Sie log. Sie glaubte an Gott und sie wusste, was meine Rabbiner wussten: Hitler hat niemanden getötet. Sondern Gott. Hitler war, wie meine Rabbiner sagten, eine Strafe der Juden in Deutschland, die sich assimiliert hatten.

Die Inquisition war, wie meine Rabbiner sagten, eine Strafe der spanischen Juden, die zum Christentum konvertiert waren. Überschwemmungen, Hungersnöte, Völkermord, Dürre, Krieg, Krankheit. Für all das gibt es einen Grund. Gott. Frank.

Nur jetzt, nach 35 Jahren, plötzlich nicht mehr.

Ich dachte, wenn ich erst mit meinem ausfälligen Gott gebrochen hätte, würde alles einfacher. Ich dachte, ich müsste nicht in Angst leben, ich dachte, ich müsste mir nicht so viele Sorgen machen. Das war falsch. Was sagt einer, der sein ganzes Leben damit verbracht hat, zu glauben, dass alles Schlechte, das auf der Welt geschieht, das Ergebnis eines böswilligen Gottes ist, wenn er morgens aufwacht und aus dem Fenster schaut und die Welt noch immer so beschissen ist, wie sie es immer war?

Er sagt: „Scheiße.“

Das jedenfalls habe ich gesagt.

Ich saß auf den Stufen des Albany Medical Center und versuchte, Gott die Schuld zu geben, vermisste ihn, wünschte, ich könnte ihm die Schuld geben, wünschte, es gäbe einen Grund für das alles und eine Lösung, für die Lungen meines Sohnes und den Krebs der Frau meines Freundes, und als ich keinen fand, sagte ich: „Scheiße.“

Ich vermisste Gott.

Ich vermisste es, eine Antwort zu haben.

Es ist eine Sache, in einem Universum zu leben, das von einem brutalen Diktator kontrolliert wird, dessen Wille manipuliert, dessen Zorn gezügelt wird, gegen dessen Urteile Berufung eingelegt werden kann. Aber ohne den Diktator, was bleibt einem da noch? Es bleibt einem eine beschissene Welt, in der alles ohne guten Grund geschieht, in der sechs Millionen Menschen in Todeslagern umgebracht werden und dreitausend Menschen im World Trade Center sterben und zweitausend in einem Hurrikan in New Orleans und eine Viertelmillion in einem Hurrikan in Haiti. So halt. Man kann nur dem Universum die Schuld geben, man hat nur Menschen zu fürchten, die aus einem freien und oftmals grausamen Willen handeln. Hitler hat nicht getötet, weil sich die Juden assimilierten. Hitler tötete, weil Hitler ein Mörder war. Das Erdbeben in Haiti hatte als Ursache keinen Pakt mit dem Teufel; seine Ursache war die Verschiebung der Karibischen Platte. Die Karibische Platte verschob sich nicht wegen der Homosexualität, sondern wegen eines Bruchs in der Enriquillo-Plantain-Garden-Verwerfung.

Was mich wieder zu dem Pfarrer namens Pat und dem Rabbiner namens Yehuda und dem Prediger namens Jerry führt und der Furcht, die sie und ich teilen. Es ist die Furcht vor einer Welt, die wir nicht beherrschen können. Es ist die Furcht vor einer brutalen Welt. Es ist die Furcht vor einer Welt, in der alles passieren kann und wahrscheinlich auch wird. Es ist schwer, auf diesem Planeten gut zu schlafen. Nachdem der Pastor namens Jerry 2007 gestorben war, nannte Christopher Hitchens ihn einen Schwindler. Er nannte ihn auch

noch andere Dinge, aber ich glaube, mit dem Schwindler hatte er unrecht. Ich glaube nicht, dass Jerry ein Schwindler war. Ich glaube nicht, dass Yehuda ein Schwindler ist, ebenso wenig Pat. Ich glaube, sie haben Angst. Und ich glaube, sie sind feige.

Es ist schwer, auf diesem Planeten gut zu schlafen.

Der Deal, den wir machen, ist hart. Werden Sie damit fertig. Wenn Sie beten wollen, beten Sie.

Wenn Sie sich betrinken wollen, betrinken Sie sich. Ich mag Marihuana. Aber nur Feiglinge schauen auf die Welt in all ihrer Unschönheit und versuchen, ihre Ängste zu vertreiben, indem sie mit dem Finger auf andere zeigen.

Pat ist ein Feigling, weil er die Schuld den Haitianern gibt. Yehuda ist ein Feigling, weil er die Schuld den Homosexuellen gibt. Jerry war ein Feigling, weil er so ziemlich jedem die Schuld gab. Manche geben die Schuld den Juden. Manche geben die Schuld den Schwarzen. Ich habe Gott die Schuld gegeben. Und jetzt kann ich nur noch zugeben, dass wir in einem grausamen Universum leben und dass die Einzigen, denen wir die Schuld an den meisten der schlimmsten Dingen geben können, die passieren, wir selbst sind. Oder niemand.

Ich vermisste Gott.

Ich vermisste die Drohungen, die Strafen. Ich vermisste das Flehen und das Beten und die Kontrolle des Unkontrollierbaren. Ich vermisste es, eine Ursache für die Abscheulichkeit des Lebens zu haben.

Ich vermisste die Klagemauer.

Ich vermisste es, in die Ritzen zwischen ihren alten Steinen Gebete zu stopfen und sicher zu sein, dass sie erhört werden. Ich vermisste es, einen Ort zu haben, zu dem ich mit einem Stift und einem Fetzen Papier gehen und um den Weltfrieden bitten kann, um eine sichere Geburt oder einen neuen Job oder die Heilung des Krebses einer Freundin oder dass Gott in Seiner Gnade herunterlangt und die Lunge meines Sohnes von Flüssigkeit befreit, wenn ich nur verspreche, nie, nie mehr das zu tun, was er bei mir nicht mehr sehen will.

Ich vermisste Frank.

Frank tat gut. Meine Tage waren angespannt, aber ich schlief besser.

Und als ich da auf den Stufen des Albany Medical Center saß und versuchte, Gott die Schuld zu geben, aber merkte, dass ich über ihn hinweg war, merkte, dass es mir nicht mehr möglich war, ihn erneut heraufzubeschwören, war mein erster Gedanke nach einer derart langen und schmerzhaften Trennung: „Endlich bin ich frei.“

Mein zweiter Gedanke war: „Scheiße.“ ■

Mit freundlicher Genehmigung,
Die Zeit 30.3.2015

Oh Lord *Won't You* *Buy Me* a Mercedes Benz

OH LORD, won't you
Buy me a Mercedes Benz
My friends all drive Porsches
I must make amends

Worked hard all my lifetime
No help from my friends
So Lord, *won't you*
Buy me a Mercedes Benz

OH LORD, won't you
Buy me a color TV
Dialing For Dollars
Is trying to find me

I wait for delivery
Each day until three
So, OH, LORD, won't you
Buy me a color TV

OH LORD, won't you
Buy me a night on the town
I'm counting on you, Lord
Please don't let me down

Prove that you love me
And buy the next round
Oh, Lord, won't you
Buy me a night on the town

Everybody, oh, Lord, won't you
Buy me a Mercedes Benz
My friends all drive Porsches
I must make amends

Worked hard all my lifetime
No help from my friends
So, OH, LORD, *won't you*
Buy me a Mercedes Benz



Um Gottes willen

Die Terrorwarnung ist der Weckruf für eine neue alte Angst. Der Weckruf erschreckt eine ohnehin höchst verunsicherte Gesellschaft. Er erschreckt sie so, dass sie ihre anderen Ängste verdrängen kann: die Angst vor der globalisierten Wirtschaft, die Angst vor einem marodierenden Finanzsystem und vor einem taumelnden Euro, die Angst um den Arbeitsplatz und die eigene kleine Existenz. All diese Verunsicherungen gehen auf in der einen großen kollektiven Angst vor dem Terror, die nach radikaler Soforthilfe ruft. Die Angst dringt darauf, dass etwas getan wird, möglichst schnell, möglichst alles, sie fordert befreiende Taten. Sie ruft danach, nicht so viel Rücksicht zu nehmen. Die Terrorangst ist das Fieber der Gesellschaft. Sie sucht nach Sündenböcken. Sündenbock der Terrorangst ist der Islam.

Ein Hörspiel des Westdeutschen Rundfunks wollte die Vorurteile über den Islam zurechtrücken. Es trug den Titel: „Über den Islam weiß ich nichts, aber er macht mir Angst.“ „Das war vor zwanzig Jahren. Die Unwissenheit ist seitdem nicht kleiner, die Angst aber viel größer geworden. Eine „gewisse antikorbanische Tollwut“, die der Dominikanerpater Georges Anawati konstatierte, ist seit den islamistischen Terroranschlägen noch virulenter geworden. Anawati war der Islam-Experte der katholischen Kirche. In der westlichen Mehrheitsgesellschaft wird heute über den Koran so geredet, als sei er eine Anleitung zum Bombenbau. Und über das Kopftuch wird gestritten, als sei aufgedeckt worden, dass Bin Laden es anfertigt. Der Islam wird im Westen – aus Angst – als verdächtige Religion betrachtet und mit Exzessen seiner Fanatiker gleichgesetzt.

Allein vor der Angst muss man Angst haben

Die Angst war nach dem 11. September 2001 furchtbar groß; das war angesichts der Monstrosität der Anschläge berechtigt; jetzt in Zeiten neuer Terrorwarnungen, kehrt die Angst wieder. Damals im Herbst und Winter 2001, waberte sie durch Nachrichtensendungen und U-Bahnen, sie besetzte das Denken der Menschen und der Politik, sie versorgte sich vorbeugend mit Gasmasken und Medikamenten, sie zog sich Latex-Handschuhe über die Finger und hielt Taubendreck für Milzbrand-Bakterien. Der Radius des Formenkreises der Angst wuchs wöchentlich: Es gab die Angst vor Giftanschlägen, vor Biobomben, vor Schläfern, vor Scharia; und all diese Ängste kaprizierten sich auf den „Islam“. Gegen die Angst wurden überall im Westen grundstürzende Gesetze beschlossen, mit Sonderrechten für Geheimdienst und Polizei. Heute ist die Angst noch nicht so groß, aber schon gebiert sie sonderliche Vorschläge: Der CDU-Rechtsexperte Siegfried Kauder hat geraten, angesichts der Terrorgefahr notfalls die Pressefreiheit einzuschränken.

„Das Einzige, wovor wir Angst haben müssen, ist die Angst selbst, weil sie sämtliche Anstrengungen lähmt, die nötig wären, den Rückschritt in Fortschritt zu verwandeln.“ Der Ratschlag stammt vom früheren US-Präsidenten Franklin Roosevelt. Und welche Anstrengungen wären nötig? Noch mehr Bombardement in Afghanistan? Eine militärische Niederwerfung Irans? Ausrufung des Ausnahmezustands, des Kriegsrechts im Inneren? Einführung eines Sonderrechts für echte oder angebliche Terroristen? Die Umkehrung der geltenden Rechtsprinzipien – im Zweifel nicht für, sondern gegen den Terrorverdächtigen? Muss man den Rechtsstaat partiell abschalten, um ihn zu erhalten? Und ist es „Appeasement“, wenn man das nicht macht? Appeasement – so nennt man die Beschwichtigungspolitik, die der britische Premier Chamberlain betrieben und die zum Münchner Abkommen mit Hitler geführt hat. Indes: Die Welt des Islamismus ist keine Hitler'sche Welt, sie ist kein geschlossener Machtblock, sondern eine diffuse globale Bewegung. Welche Anstrengungen wären nötig? Es wäre nötig, den Islam und die Muslime als Bündnisgenossen gegen den gewalttätigen islamistischen Fundamentalismus zu gewinnen, um dann dem Terror gemeinsam entgegenzutreten.

Der Westen hat eigene Erfahrung mit dem Fundamentalismus. Der Fundamentalismus prägt die Geschichte seiner Religionen; partiell hat dieser Fundamentalismus überlebt. Was ist das Kennzeichen aller Fundamentalisten? Sie finden immer einen Satz, der passt. Sie nehmen ihre jeweilige Heilige Schrift wörtlich, Buchstabe für Buchstabe, Punkt für Punkt. Das gilt für die jüdischen Siedler in Hebron, die sicher sind, dass Gott ihnen das israelische Großreich versprochen hat. Das gilt für die bibeltreuen Christen, die Homosexualität und die Evolutionstheorie als Frevel wider den Schöpfer brandmarken. Dies gilt für den Staatsislamismus im Iran, das gilt für die Taliban, das gilt für die islamistischen Attentäter. Sie haben den Drang, den öffentlichen Raum nach ihrer eigenen Glaubensüberzeugung einzurichten. Sie halten sich für Ingenieure des göttlichen Bauplans und tun so, als habe Gott ihnen die Blaupause für sein Königreich auf Erden in die Hand gedrückt.

Gegen Fanatismus hilft keine Selbst-Fanatisierung

Daraus leiten gewalttätige Fundamentalisten erstens das Recht ab, jeden zu beseitigen, der ihnen bei der architektonischen Umsetzung des angeblichen Plans im Weg steht; und zweitens die Gewissheit, dass das Paradies

auf sie wartet, wenn sie sich dabei selbst opfern. Sie sind Fanatiker. Fanum ist das Heiligtum. Der Fanatiker geht für das, was er für heilig hält, über Leichen, auch über seine eigene. Dagegen helfen keine Cluster-Bomben. Gegen den Fanatismus hilft auch keine Selbst-Fanatisierung.

„Alles, was ich tat, tat ich für Gott“, sagte Yigal Amir, der Mörder des israelitischen Ministerpräsidenten Rabin. So sagte es der Ayatollah Chomeini, als er seine Fatwa gegen Salman Rushdie verhängte und zum Kampf gegen die Gottlosigkeit aufrief. So sagte es Bin Laden, als er die Anschläge vom 11. September feierte. So sagen es die islamistischen Terroristen, wenn sie ihren Terror als gerechten Krieg preisen: Gott will es. Bernhard von Clairvaux, der heilige Zisterzienser-Abt, hat einst die Kreuzzüge damit begründet. Und die Päpste versprachen den Ablass der zeitlichen Sündenstrafen und ewige Seligkeit. Ein Jünger Allahs „tötet mit gutem Gewissen, noch ruhiger stirbt er“, so predigte nicht Bin Laden, sondern der heilige Bernhard; er sagte allerdings nicht „Jünger Allahs“, sondern „Ritter Christi“. Bei der Eroberung Jerusalems vor neunhundert Jahren veranstalteten die Kreuzritter, so ein Augenzeuge, ein solches Gemetzel, „dass die Unsrigen bis zum Knöchel im Blut wateten“. Anschließend plünderten sie die Häuser der Reichen und gingen sodann, „vor Freude weinend... um das Grab unseres Erlösers zu verehren.“

Die Geschichte vom Christentum und Islam ist eine Geschichte gescheiterter Beziehungen

Diese Gewalttätigkeit des Christentums ist Geschichte. Die Gewalttätigkeit der islamistischen Fundamentalisten ist Gegenwart. Hilft da der Hinweis darauf, dass der Islam in einer Zeit, in der das Christentum die Schwertmission predigte, zur Zeit der Omajjaden in Spanien also, ein Wunder an Friedfertigkeit, Toleranz und Gelehrsamkeit war? Das ist schon über tausend Jahre her – und zeigt, wie es sein könnte, aber nicht ist. Islamismus ist aggressive Unduldsamkeit, aufgestaute Wut gegen den Westen, Zorn über das eigene Scheitern im Wettlauf um Macht und Reichtum. Die desolate Lage der meisten Muslim-Staaten wird nicht als Folge einer unzureichenden, sondern einer übertriebenen Modernisierung gesehen; man fühlt sich von ihr infiziert wie von einer Krankheit. Also kämpft man gegen das westliche Gesellschaftsmodell, das auf der Trennung von Kirche und Staat und der Anerkennung weltanschaulicher und politischer Pluralität beruht. Es geht den Islamisten um eine Zeitverschiebung – zurück in die Zeit von der Aufklärung, zurück

in die absolute Unterwerfung der Menschen unter religiöse Dogmen, über die man angeblich nicht diskutieren darf, weil sie von Gott geschaffen sind. Gegen Gottes Wort gibt es keinen Protest, da werden Redefreiheit, Pressefreiheit, Glaubensfreiheit, Wissenschaftsfreiheit, da wird die Ausübung von Grundrechten zur Blasphemie.

Die Geschichte von Christentum und Islam ist eine Geschichte gescheiterter Beziehungen. Es ist eine Geschichte von Heiligen Kriegen, von Flugzeug- und Rucksackbomben, von Hass und Terror im Namen Gottes. Die Fundamentalisten beider Religionen haben jeweils die alleinige Wahrheit für sich gepachtet und darum gekämpft, wessen Gott der stärkere ist, der Gott der Christen oder der Allah der Muslime. So wurde aus dem Monotheismus der Muslime und der Christen ein heiliger Nationalismus. Im Westen ist dieser unheilige Nationalismus überwunden worden. Religiosität und Christentum haben sich seit der Aufklärung und nach Auschwitz verändert. Der moderne Mensch des Westens ist eine oft eine sehr ratlose Gestalt geworden: Kein personifizierter Gott regelt ihm mehr die Dinge, kein Gott scheidet klar Gutes und Böses. Die Muslime aber trumpfen noch immer auf mit dieser alten Sicherheit - und stören damit weniger die Kirchen (bei denen die Angst vor dem Islam nicht verbreitet ist), sondern erstens die Alltagsbürger, die ihre Ruhe haben wollen und zweitens die Humanisten, die mit dem Glaubensstolz der Muslime nichts anfangen können.

Es ist nicht so, dass nichts geglaubt wird im Westen; geglaubt wird fast alles. Auch diese Gleich-Gültigkeit trägt zur Angst vor dem Islam bei, sie befördert die Gleichsetzung von

Islam und Fundamentalismus, von Muslimen und Gewalttätigen; sie erspart sich den Dialog zwischen Okzident und Orient. Mit diesem Dialog tun sich Christen und die, die es einmal gewesen sind, unendlich schwer, weil sie weder dem muslimischen Glaubensstolz noch den religiösen Kenntnissen der Muslime viel entgegenzusetzen haben. Eine Auseinandersetzung mit den glaubensbewussten Muslimen machte den Westlern, ob gläubig oder nicht, erst einmal ihre eigene Unkenntnis über die Grundlagen des Christentums klar. Über Gemeinsamkeiten und Unterschiede können sie nicht reden, weil sie das kaum kennen, was beim Reden über Leitkultur heuchlerisch „christlich-jüdisches Erbe“ genannt wird. Die Gleich-Gültigkeit im Westen überzeugt dort diffuse Unterlegenheitsangst. Und so wird die Angst vor dem Terror zu einer Angst vor dem Islam insgesamt. Das ist der furchtbarste Fehler, den man aus Angst vor dem Terror machen kann.

Miteinander leben, nicht nebeneinander

Viele Islam-Kritiker reden heute (obwohl sie nicht oder wenig gläubig sind) so ähnlich wie einst Bernhard von Clairvaux. Sie reden über den Islam wie der Reformator Philipp Melancthon über die Türken, der wusste, dass es sich bei ihnen um die Endzeitvölker Gog und Magog handelte, angetreten zum Kampf gegen die christliche Kirche. Die Befürworter eines Dialogs mit dem Islam stehen dagegen auf dem Fundament der Annäherung durch Dialog, das einst Petrus Venerabilis, John Wyclif, Ramon Llull und Nikolaus von Kues gelegt haben. Der mittlerweile verstorbene Wiener, Kardinal Franz König, einer der Gro-

ßen des Katholizismus im 20. Jahrhundert, hat vor Jahren in einem SZ-Interview auf die Frage geantwortet, ob er denn die „islamistische Herausforderung“ nicht sehe: „Es mag sein, dass momentan das Interesse an einem Dialog nicht besonders groß ist, aber: Wir - Christentum und Islam - müssen miteinander leben, nicht nebeneinander.“ Man kann heute hinzufügen: und schon gar nicht gegeneinander. Es ist wohl so, dass weniger die beiden christlichen Großkirchen die Gegenpole zum Islam sind; Gegenpol zum Islam ist vielmehr die säkulare Zivilgesellschaft. Aber die Kirchen werden Gesprächsführer der Zivilgesellschaft beim Dialog mit dem Islam sein müssen. Es gibt gefährliche und ungefährliche Methoden, mit Ängsten fertig zu werden. Die relativ ungefährlichen richten sich nach innen: Zu ihnen gehören Riten, Zeremonien, Gebete. Die gefährlichen Methoden sind die, die aggressiv nach außen gerichtet sind: Dazu gehören die Verkürzung des Rechts und die Suche nach Sündenböcken. Religionsfeinde, Gesellschaftsfeinde, Erbfeinde, Rassenfeinde - immer dann, wenn mit solchen Stigmatisierungen die Würde des Menschen relativiert worden ist, war das der Beginn des Unheils und eines Terrors der Macht. Angst ist die Triebfeder des Krieges, auch des Krieges im Inneren. Machiavelli hat gelehrt: Wer seinem Volk Angst macht, braucht es, für eine gewisse Zeit jedenfalls, nicht zu fürchten. Was dem Vatikan jahrhundertlang der Teufel war, waren dem Weißen Haus daher Bin Laden und Saddam Hussein. Wer angeblich gegen den Teufel kämpft, hat den lieben Gott logischerweise auf seiner Seite - so glaubte es US-Präsident Bush.

Der eine baut den Glockenturm, der andere das Minarett

Es gibt klügere Methoden, mit der Angst fertig zu werden: miteinander reden. Miteinander reden über die Riten und Zeremonien, die uns wichtig sind. Miteinander reden aber auch über die existentiellen und alltäglichen Ängste und Sorgen, die uns bewegen - ob die Kinder eine gute Ausbildung und einen Arbeitsplatz finden, ob das Geld reicht, ob die alten Eltern gut versorgt sind. Und das beste Mittel gegen Fanatismus ist der Dialog der Menschen, die in verschiedenen Kulturen und Religionen zu Hause sind. Für den einen kann sich dann zeigen, dass sein Gott der Gott ist, den auch der andere verehrt, aber jeder nennt ihn anders: Der eine baut ihm einen Glockenturm, der andere ein Minarett. Für den anderen, der den althergebrachten Glauben verloren hat und der sich als Suchender versteht, kann der Dialog zum Eingeständnis führen, dass er den Gottglauben in gewisser Weise beneidet. Miteinander suchen, Gemeinsamkeiten finden: Das ist ein bisher gescheitertes Projekt, es ist unendlich viel größer als Stuttgart 21. Ein gemeinsamer Aufstand der Religionen gegen einen anmaßenden Terrorismus, der im Namen Gottes auftritt - es wäre das Megaprojekt zur Befreiung von Angst. ■

Mit freundlicher Genehmigung, aus Heribert Prantl, ALT. AMEN. ANFANG, Neue Denkanstöße, Süddeutsche Zeitung Edition, 2011





TEXT ■ GEORG SEEßLEN

Mister Jefferson lebt hier nicht mehr

DIE GÖTTER WAREN SCHON INS PRIVATE VERBANNT. WORAN DER NACHBAR GLAUBTE, WAR GLEICHGÜLTIG. ÜBER DIE FURCHTBARE RÜCKKEHR DER RELIGION IN DIE POLITIK.

Wir waren, am Ende der Moderne und am verheißenen Beginn einer neuen, elektronisch verstärkten Aufklärung (die dann doch ausblieb), mehrheitlich der Meinung, wir würden es wohl schaffen, ohne die Hilfe der Götter zu leben. Ob sie uns verlassen hätten oder ob wir sie abgeschafft hätten, ob sie sich in own personal Götter oder beliebige Gleichnisse verwandelt hätten, das wäre eher eine Frage der Poesie als eine der Politik, und aus eben dem Umstand, ohne die Hilfe der Götter zu leben (zu denen man ja privat und ästhetisch durchaus seine Bindung hätte aufrechterhalten können), hätte uns eine neue Solidarität erwachsen sollen. Nur als Demokraten, nicht als Gläubige, würden wir den öffentlichen

Raum beanspruchen; Politik und Religion seien ein für allemal voneinander zu trennen, anders würde es nichts mit einer menschenwürdigen Zukunft, gegen die, nebenbei gesagt, kein Gott, der noch bei Verstand ist, etwas haben könnte.

Thomas Jeffersons berühmter Satz wäre nun endlich Grund fürs Zusammenleben geworden: »Es verletzt mich nicht, wenn mein Nachbar meint, es gebe zwanzig Götter oder keinen Gott.« Und hatte nicht schon vor langer Zeit ein preußischer König verkündet, in seinem Land könne jeder nach seiner Fassung selig werden? Beide, die demokratische wie die monarchische Auffassung, religiöse

Überzeugungen könnten weder den politischen Konsens noch den Gehorsam eines Untertanen ernsthaft gefährden, dem Einzelnen aber durchaus bei seinem Wohlbefinden und seiner Vervollkommenung behilflich sein, fußten auf der Überzeugung, dass das Bewusstsein der Menschen weit genug entwickelt sei, um moralische Werte ohne Paradiesversprechung und Höllendrohung zu pflegen. Der aufgeklärte, politische Mensch müsste den gläubigen, spirituellen Menschen nicht unbedingt ersetzen, hätte ihn aber, wie man so sagt, domestiziert.

Erstens war alles nicht so einfach und zweitens kam es ganz anders. Die Götter, die man

ins Private verbannt hatte und denen man eine sanfte Verabschiedung aus der Geschichte der Menschheit bereiten wollte, kamen zurück. Als Kriegsgötter. Nicht als Friedensstifter, sondern als amoralische Gewalttäter.

Eine Bruchstelle scheint die Frage gewesen zu sein, ob die Götter das Gute im Menschen lieben, weil es das Gute ist, oder ob das Gute nur das Gute ist, weil es von den Göttern kommt. Damit haben sich die Menschen schon ein paar Jahrtausende abgemüht. Wenn die Götter das Gute um des Guten willen lieben, dürfen sie getrost ein paar kosmische Schritte zurücktreten und die Menschen sich selbst überlassen; wenn sie allerdings der Meinung sind (und dabei noch, wie einige von ihnen, besonders eifersüchtig), dass nichts Gutes komme, außer von ihnen, dann müssten sie natürlich durch die Verbannung in den Privatbereich besonders gekränkt sein und entsprechend zornig reagieren. Das Problem eines jeden »Fundamentalismus« ist also, dass seine Gläubigen nur als gut ansehen können, was von ihren Göttern kommt. In der furchtbaren Umkehrung aber ist alles gut, was von den Göttern kommt, ob es nun im »menschlichen« Sinne gut ist oder nicht. »Fundamentalismus«, auch wenn er der direkten Gewalt entsagt, hat nicht nur einen antiaufklärerischen und antidemokratischen, sondern immer auch einen antihumanen Zug.

Was den ersten Punkt anbelangt, nämlich die zähen Widerstände der Religionen gegen ihre Entpolitisierung im Namen der Demokratie oder der Aufklärung, so musste sich eine Kritik etablieren, die viel weniger den Göttern galt als vielmehr den Personen, Institutionen und Diskursen, die sich weigerten, den Gang einerseits ins Museale (die Kirche, die ihren sozialen Niedergang als Kunstwerk überlebt), andererseits ins Private mitzumachen. Diese Form der Blasphemie ist nicht nur ein Recht der Aufklärung, sondern auch eine Pflicht. Der Vorrang der Freiheit, der Demokratie und der Vernunft vor aller Religion musste durchgesetzt werden, und deswegen sollte es zu einem erst einmal sehr einfach erscheinenden Deal kommen: a) Staat und Gesellschaft garantieren dem Einzelnen die Religionsfreiheit. b) Die Religionen verzichten im Gegenzug darauf, sich in Staat und Gesellschaft breit zu machen. c) Staat und Gesellschaft garantieren dem einzelnen eine Freiheit, die eine Kritik, wenn es sein muss, auch mit drastischen Mitteln, einschließt, gegenüber dem Teil der Religionen, der sich nicht an diese Abmachungen hält. Jede Religion ist erlaubt, und ebenso ist jede Kritik der Religionen erlaubt, solange und soweit sie nicht mit Gesetzen in Konflikt geraten, die nichts mit Religion zu tun haben. Das wird hier und da heikel. Natürlich kann die Ausübung einer Religion nicht erlaubt sein, deren oberstes Gesetz es

ist, Ungläubigen die Nasen abzuschneiden. Ist aber die Ausübung einer Religion erlaubt, deren oberstes Gesetz es ist, sich gegenseitig die Nasen abzuschneiden? Den Frauen, den Kindern, den Greisen die Nase abzuschneiden (deren Einverständnis ja durch die Religionszugehörigkeit vorausgesetzt wird, oder etwa nicht)? Ist die Ausübung einer Religion erlaubt, deren oberstes Gebot es ist, sich selber die Nase abzuschneiden?

Neben Elementen der Religion, die sich problemlos privatisieren lassen, Glaubensinhalte, Riten oder kulinarische Vorschriften etwa, treten solche auf, die sich in einem Graubereich bewegen, Eingriffe in den Körper, Kleidervorschriften, die sich nicht auf den privaten Bereich begrenzen lassen, Eingriffe in den öffentlichen Kommunikationsfluss zum Beispiel, und schließlich solche, die sich einfach nicht privatisieren lassen, zum Beispiel jenes Gesetz, das mehr oder zwingend vorschreibt, das göttliche Gesetz auch zum weltlichen zu machen oder Ungläubige nicht nur zu ignorieren (wohlgemerkt: ausschließlich in ihrer religiösen, nicht in ihrer politischen Praxis), sondern aktiv zu bekämpfen, oder zum Beispiel durch Hochzeitsvorschriften die Freiheit der Lebensgestaltung der Einzelnen zu beschränken. Die Privatisierung der Religion funktioniert nur, wenn sie zugleich eine Individualisierung ist.

Um Mitglied einer modernen, demokratischen und aufgeklärten Gesellschaft zu werden, muss jeder religiöse Mensch Elemente seiner Religion opfern, um andere erhalten zu können. Weder ist das Opfer seinem Ausmaß nach gerecht verteilt, noch ist es gleich praktikierbar. Deswegen waren in diesem Prozess die Religionen – der Blick auf etliche der früheren »insularen« Gesellschaften mit multireligiöser Kultur zeigt es – nicht nur auf gegenseitige Duldung, sondern auch auf gegenseitige tätige Hilfe angewiesen. Man musste einander, um ein gedeihliches (ja: ein fröhliches) Miteinander zu ermöglichen, gegenseitig bei der Privatisierung helfen, Crossover dulden und andere Merkmale von Gemeinsamkeit mindestens genauso achten wie die religiösen. Humor, nebenbei bemerkt, war immer ein gutes Mittel, so etwas zu erleichtern.

Nun war es fatalerweise nicht nur so, dass die Religionen nicht von der weltlichen Macht lassen wollten, vielmehr fiel es auch der weltlichen Macht schwer, sich von der Religion als Instrument und Legitimation zu trennen. (Erinnern wir uns an unsere Geschichte: Die monotheistischen Gottesvorstellungen waren allesamt zugleich religions-, staats- und »volks«-bildende Konstrukte; eine Entpolitisierung ist daher gewiss etwas anderes als eine formale Beschränkung, sie verwandelt den heißen Kern der Religion selber. Beziehungsweise sie tut es nicht, denn offenkundig bricht er an allen Ecken und Enden in der Kri-

se wieder hervor, auch nach scheinbar langen Perioden des Arrangements sei es mit der Konkurrenz, sei es mit der Aufklärung.)

Dass sich eine der großen Parteien, die sich in der Architektur der bürgerlichen Gesellschaft als »konservativ« anpries, christliche Demokratie nannte, und zwar signifikant gerade in den Ländern, die sich noch mit ihrem faschistischen Erbe herumplagten, in Deutschland und in Italien, war ein bewusster Bruch mit Jeffersons Idee der Privatisierung der Religion. Weil auch dies im Rahmen des allgemeinen Arrangements zu bleiben versprach, fällt es nicht weiter auf, dass sich eine sogenannte christliche Partei darüber empören kann, dass es bei der Konkurrenz nicht anders geht.

Die Antwort auf diesen Widerspruch nun ist der verräterische Satz, mittlerweile offenbar kanonisiert, der Islam gehöre zu Deutschland. Wenn mit Deutschland der Staat gemeint ist, dann ist diese Aussage grundfalsch, denn zu einem Staat gehört der Islam genau so wenig wie jede andere Religion. Ist damit allerdings eine Gesellschaft in Deutschland gemeint, so ist er vollkommen tautologisch, denn die freie Religionsausübung in ihrer privatisierten Form ist ja ohnehin grundgesetzlich garantiert und Demokratie ohne sie nicht denkbar. Wenn es sich also nicht um ein reines Werbebild für »irgendwie« praktizierte Toleranz handelt, bedeutet er einen Deal mit der – wie es scheint unaufhaltsamen – Repolitisierung der Religion.

Christlich nannte sich die CDU wohl nur einem kleineren Teil ihrer Protagonisten zuliebe, in der Hauptsache sollte die Religiösifizierung der Demokratie diese einer bestimmten Klientel schmackhaft machen, die noch ganz und gar nicht bereit war, ihre Religion zu privatisieren, sondern sie als historisch-moralische Kontinuität benutzte und den Übergang vom Faschismus zur Demokratie moderieren. Die Demokratie zu verchristlichen war ebenso ein Angebot für den »sanften« Übergang vom Faschismus zur Demokratie wie die »Verheiratlichung« der Nation (die im übrigen selbst wiederum nur durch die Verwendung christlicher Symbole und Allegorien funktionieren konnte).

Auch im zweiten deutschen Staat nach dem Faschismus, der DDR, hat es ein Arrangement von Politik und Religion gegeben, das man vielleicht als das genaue Gegenbild ansehen mag. Der Staat konnte die Religion hier nicht gebrauchen, wusste aber um ihre gesellschaftliche Notwendigkeit. Die Duldung ohne Diskurs war ein prekäres Spiel für beide Seiten. Und so trat auch hier das Gegenteil einer Privatisierung, das Gegenteil einer Jefferson-Modellierung ein. Die Folgen bei der »Wiedervereinigung« (die man im Nachhinein, da wir gerade bei Karikaturen sind, als eine Annexion mit Hilfe der Kirchen ansehen könnte) sind bekannt, und sie betreffen weit mehr als eine (wiederum zum Karikaturhaften tendierende) Herrschaft bestimmter Repräsentanten des neuen Arrangements, das die Privatisierung der Religion auf ganz neue Weise aufhebt.

So wie man von »schwarzer Pädagogik« spricht, kann man wohl auch von »schwarzer Politik« (keine kabarettistische Doppeldeutigkeit ist hier intendiert, aber wenn es schon einmal passt!) sprechen, eine Politik, die mit teilvirtuellen Methoden der Angsterzeugung und mit sehr realer Gewalt operiert, um die Menschen in ihrem Sinne gefügig zu machen. Die Politik der jungen Bundesrepublik war mindestens halbschwarz, sie räumte den christlichen Redaktionen einen breiteren Raum in der politischen Ökonomie ein, als sie nach den Vorgaben einer echten Demokratie nicht nur in Jeffersons Sinne hätten beanspruchen dürfen. Religion und Politik halfen einander und missbrauchten einander.

Der neue, alte Gegner, der Sozialismus, konnte nur bekämpft werden, indem neben vielem anderen (der Angst um die schönen bunten Sachen zum Beispiel) die religiösen Mythen wieder in den Dienst der Politik gestellt wurden, was nicht nur ein gemeinsames Vorgehen von Kirche und Staat gegen unliebsame gesellschaftliche Entwicklungen meint, sondern auch einen identitätspolitischen Kreuzzug. Allerdings gelang hier, was anderswo so radikal scheitern musste, nämlich eine moderate Assemblage von Kirchen und kapitalistischer Demokratie. Dass Religion den »Fortschritt« hier und da ein wenig verlangsamte (die katholische Sexual- und Familienpolitik als Diskursfutter: Der große Abwehrkampf um den nächsten Schritt der Privatisierung wurde ausgerechnet am Körper der Frau geführt und musste zu einer Spaltung in eine offensichtlich starrsinnige Amtskirche, eine zu Aufklärung und, nun eben, spiritualisierter Privatisierung bereite Mehrheit und eine sich radikalisierende, militante Minderheit führen), konnte nichts mehr daran ändern, dass sie in der Form einer Amtskirche, in Form eines mehr oder weniger geschlossenen Ordnungssystems, nicht mehr in der Lage war, Staat und Gesellschaft entscheidend zu prägen. Die Religion verschwand darauf freilich eben nicht in der Jeffersonschen Nachbarschaftsprivatheit, sondern sie wechselte gleichsam den Aggregatzustand, aus einer festen wurde eine flüssige Religion, aus einer hierarchischen eine subjektive, aus einer architektonischen eine mediale. Die Kirchen leerten sich, dafür wurden die Jakobswege voll; nicht ein Priester wurde Bundespräsident, sondern einer, der politische Reden mit Priestertechniken pimpte. Nicht in fester, sondern in flüssiger Form kehrte diese Religion in die Politik zurück und zeigte eines überdeutlich: Die Privatisierung des Religiösen war nicht akzeptiert worden, sondern hatte nur zu neuen Erscheinungsformen geführt.

Zur gleichen Zeit aber, und das eine ist schlechterdings nicht ohne das andere zu denken, etablierten sich immer weiter »orthodoxe« und »fundamentalistische« Inseln in den neuen Flüssen der Religion in der Politik. Die Evangelikalen, keineswegs nur in den USA, wenngleich dort mit den modernsten Mitteln an Medien, Technik und Kapital ausgestattet (woanders begnügt man sich mit aggressiv in den öffentlichen Raum gesetzten Architekturen), und die »Islamisten«



wetteifern um die drastischere Rückkehr der Religion in die Politik und mancherorts, wie in Afrika, auch um die brutale Form des Terrorismus im Namen Gottes.

Jene Demokratie, die sich auf die Fähigkeit der Menschen berufen musste, »vernünftig mit ihrer Religion umzugehen«, wird von der Rückkehr der Götter in ihrer neuen Form als Kriegsgötter (und als Bürgerkriegsgötter) auf doppelte Weise bedroht, durch die innere, flüssige und durch die äußere, »manifeste« Form. Die Religion politisiert sich wieder, schlimmer aber noch: Die Politik in den so oder so zerfallenen Nationalstaaten (die zu traurigen Überresten in den neuen globalen Regulations- und Deregulationszirkeln wurden) rief – man kann es nicht anders nennen als skrupellos – die Religion zu Hilfe. Die furchtbarsten Ausbeuter- und Terrorregimes auf dieser Welt seit dem Jahrtausendwechsel (sehen wir einmal von Nordkorea ab, wo gleich eine eigene Religion erzeugt wurde) sind durch Religionen oder in politisch-religiösen Allianzen entstanden; hingegen ist kein Beispiel bekannt für ein Land, das sich mit Hilfe der Religion demokratisieren konnte.

Vielleicht kann man indes nicht nur daran ablesen, dass der Jeffersonsche Vorschlag der Demokratisierung der Gesellschaft im Zei-

chen der Privatisierung der Religion gescheitert ist (ein erstes Scheitern der Demokratie, dem weitere folgten). Er setzt einen Menschen voraus, der vollständig in der Vernunft aufgeht und in vollständiger Weise »erwachsen« geworden ist. Ob es diesen Menschen überhaupt geben kann? Er ist jedenfalls nicht, und da schließt sich ein Kreis, nach unserem Kanzlerinnenwort »marktkonform«. Denn, was Thomas Jefferson in seinem Statement nicht bedacht hat: Zu klären wäre nicht nur das Verhältnis der Religionen zur Politik (durch ein einvernehmliches Projekt zur Privatisierung und Individualisierung), sondern auch das Verhältnis der Religionen zur Ökonomie. Religionen sind in der Welt der Waren- und Geldströme dies und jenes (Flucht und Trost möglicherweise eingeschlossen), sie sind immer auch ein Geschäft. Ein Bombengeschäft sogar.

Wollte man die Religionen im Sinne Jeffersons privatisieren, müsste man sie nicht nur entpolitisieren, sondern auch entökonomisieren oder, zeitgemäß, entkapitalisieren. Aber so sehr die Religionen in Politik gewachsen sind, so sehr sind sie in Ökonomien gewachsen, und Ökonomien sind in ihnen gewachsen. Und so wenig die Religionen (als System von Organisationen) von der Ökonomie las-



sen können, so wenig die Ökonomien von den Religionen. Und das reicht vom »Konsumkapitalismus« bis zur »Plünderungsökonomie«. Nicht viel weniger bedeutend ist etwas, das zwischen beidem vermittelt, die »Sozialarbeit« der Religionen, eine Schnittstelle zwischen der privaten und der politischen Seite, moralisch so unanfechtbar wie tückisch in seiner politischen Ökonomie. Die Religionen als Sozialarbeiter (als Speiser der Armen, als Erzieher, als Heiler der Kranken, Diszipliner der manischen Störer, Pfleger der Alten) schaffen sich nicht nur Aktionsfelder.

Die »großen« Religionen (mit ihren Welterzählungen und ihrem Organisationsgrad) waren maßgeblich am Entstehen der Nationen beteiligt; das Entstehen von neuen oder erneuerten Nationen in einer Zeit, da Nationen nicht nur als ökonomisches Konzept überholt scheinen und auch die Geschichte der nationalen Demokratien sich dem Ende zuneigt, ist von einer massiven Religiösifizierung begleitet. Der ukrainische Regierungschef lässt keine Gelegenheit aus, sich mit einer Phalanx der klerikalen Elite fotografieren zu lassen, auch Putin macht sich die ursprüngliche Staatskirche zunutze; neo- und kryptofaschistische Regimes wie das in Ungarn binden die Kirchen in ihre Konzepte ein; die Re-

ligionen spielten ihre Rolle sowohl beim Zerfall Jugoslawiens wie bei den Neugründungen danach. Religionen sind Verstärker einer Vielzahl von Separatismuskonflikten, und Radio Maria begleitet den Autofahrer durch Europa, stets religiöse Erbauung, Bigotterie und politische Botschaften vermengend, in national abgewogenen Dosierungen. Noch ungleich heftiger ist der politische Islam (wir haben mittlerweile gelernt, an der Existenz einer unpolitischen Religion zu zweifeln) in Zerfall und Neugründung von Nationen involviert. Der Zerfall von Nationen, so scheint es, setzt sich in religiöse Energien um, die eine gemeinsame Wiedergeburt verheißen. Eine vorausseilende Islamisierung des Staates, wie sie in der Türkei zu beobachten ist, scheint als eine Notbremse zu funktionieren, wenn sich eine Nation gegenüber ihrer inkohärenten und ungleichzeitigen Gesellschaft behaupten will, während anderswo schwache laizistische Nationen (die, unter anderem, ihren sozialen Verpflichtungen nicht nachkommen wollen oder können) durch »islamistische« Gruppierungen zu Fall gebracht werden.

Natürlich gibt es den Islam und das Christentum nicht. Wie die Nationen, so »leiden« auch die Religionen nicht nur unter Zerfallerscheinungen, sondern auch unter einem er-

heblichen Sinnverlust. Die Politisierung der Religionen ist ein untrügliches Zeichen für den Verlust ihrer spirituellen und narrativen Substanz. Religionen müssen politisch werden (und politisch werden bedeutet letztlich immer: gewalttätig werden), wenn sie ansonsten ihre Gestalt verlieren würden. Umgekehrt muss Politik religiös werden, wenn es ihr ansonsten an Legitimation und Narration fehlt. Diese neue Einheit verlangt, gleichsam als Spiegelbild des Opfers, das der religiöse Mensch für eine demokratische, moderne Gesellschaft, die Jeffersons Liberalität als Grundlage eines Prosperitätsversprechens zu erbringen hatte, nicht nur das Opfer der demokratischen, modernen Gesellschaft, sondern auch das Opfer des Prosperitätsversprechens. Das Opfer von Bürger- und Menschenrecht auf dem Altar der Identität durch politisierte Religion und religiösifizierte Politik ist dabei zwingend. Unter vielem anderen ist der Terror eine Praktizierung dieses Opfers. Dass sich eine der entsprechenden Gruppen den Titel »Westliche Bildung ist Sünde« gibt, ist demnach konzentrierteste Programmarbeit.

Ihn als »Krieg der Kulturen« oder gar als »Krieg der Religionen« zu bezeichnen, trifft daher mitnichten den Kern des Konflikts. Das, was wir den »islamistischen Terror« nennen, tötet wesentlich mehr Muslime als »Ungläubige«, und denjenigen, die schon wieder wegen einer »Kränkung« auf die Straßen gehen und Gewalt verüben, scheint es nicht im geringsten zu denken zu geben, dass sich da aus scheinbaren Kollateralschäden eine Hauptsache entwickelt. Muslime werden Muslime töten (müssen), solange sie sich nicht in einem fundamentalen Zusammenschluss von Nation und Religion verbunden fühlen dürfen. Dies ist der Weg des terroristischen politischen Islam von al-Qaida zu IS, von einer militanten Reaktion auf den Zerfall zu einer militanten Neugründung (ob dies nun realistisch ist oder einer Bewegung entspricht, die nichts so sehr fürchten müsste, wie die Erreichung ihrer Ziele).

In der Moderne mussten sich, in den industrialisierten Zentren des Westens wie in den sozialistischen Staaten (wenn auch unter ganz anderen Umständen), die Religionen retten, indem sie sich bis zu einem gewissen Grad privatisierten. Diese Domestizierung der Religionen betraf, mit wenigen Ausnahmen, auch die Länder der damals so genannten Dritten Welt. Die meisten postkolonialen Diktaturen, Kleptokratien oder Terrorregimes unterdrückten nicht nur die sozialistischen und bürgerlich-demokratischen Oppositionellen, sondern auch die politischen und sozialen Potentiale der Religionen. Sowohl die postkolonialen, missionarischen als auch die traditionellen, gegenmissionarischen Religionen arbeiteten »im Untergrund«, so oder so. Die auf diese Weise gesammelten Energien warteten gewissermaßen nur auf den Zusammenbruch von Regimes beziehungsweise von Nationen (oder deren Fiktionen), hier wie dort. Offensichtlich sind alle monotheistischen Religionen in ihrem heißen Kern so auf eine Einheit von Staat, Volk und Religion bezogen, dass das große Projekt der Moderne, die Privati-

sierung der Religionen (übrigens natürlich Voraussetzung für eine Einwanderergesellschaft mit demokratisch-kapitalistischen Zielsetzungen), ihre Domestizierung, genau dann sein Scheitern so drastisch offenbaren musste, da das zweite große Projekt, die nationalen Demokratien, und das dritte große Projekt, die Aufklärung, ihren Steuerungscharakter verlieren.

Aber steckt dieses Scheitern einer Domestizierung der Religion nicht schon in dem Projekt selbst?

Was geschieht, wenn eine religiöse und eine politische Überzeugung miteinander in Konflikt geraten? So wie sich der »überzeugte Demokrat« von einer in den öffentlichen Raum und zu politischer Macht drängenden Religion bedroht fühlen kann, so kann sich der religiöse Mensch von einer Demokratie bedroht fühlen, die seine religiösen Überzeugungen begrenzt. Kein Schweinefleisch zu essen und zu bestimmten Zeiten zu fasten, das lässt sich einigermaßen konfliktfrei privatisieren, das Gebot einer Strafe für eine bestimmte (religiöse) Missetat indes nicht.

Das Scheitern von Jeffersons Modell kann zwei Ursachen haben. Die erste wäre: Er hat die Menschen überschätzt. Sein aufklärerisches Menschenbild war, nett gesagt, utopisch, weniger nett, mit Richard Rorty gesagt: »absolutistisch«. Die Religionen, so scheint es, haben nicht nur unterschiedliche Techniken, sondern auch unterschiedliche Grenzen der Privatisierung. Die Privatisierung der Religion kränkt insbesondere jene, die sich als »historische Religionen« verstehen (im Gegensatz etwa zu lokalen Göttern oder zu zyklischen Weltbildern).

»Wenn der Einzelne in seinem Gewissen Überzeugungen vorfindet«, so Richard Rorty, »die für die öffentliche Politik von Belang, aber nicht zu rechtfertigen sind auf der Basis von Überzeugungen, die ihm und seinen Mitbürgern gemeinsam sind, muss er sein Gewissen auf dem Altar des öffentlichen Nutzens opfern.«

Wie kann man zu diesem Opfer überredet werden? Natürlich erst einmal durch einen Nutzen. Durch die Privatisierung meiner Religion wachsen mir als gesellschaftlichem und ökonomischem Wesen Vorteile zu. Daher ein bekannter Widerspruch: Einem urbanen Mittelstand fällt die Privatisierung der Religion leichter als einer entwurzelten und vom sozialen Aufstieg ausgeschlossenen Unterschicht. Auf der einen Seite aber wächst sich ein Schuldgefühl aus – das Opfer, das man für die Integration und den Wohlstand gebracht hat, kann nicht vollständig innerlich verarbeitet werden, und der Konflikt bricht wieder auf, wenn persönliche Krise und äußere Verstärkung zusammen kommen. Und auf der anderen Seite entfalten sich die destruktiven, »milieubedingten« Energien und sehen die politische Religion als ideale Lösung, sie zugleich auszuagieren und zu sanktionieren. So mag sich das Phänomen erklären, dass sich der »islamistische Terror« sowohl aus jungen Angehörigen der »integrierten« Mittelschicht als auch aus der deprivierten, gewohnheitskriminellen »Unterwelt« rekrutieren kann.

Zum zweiten könnte sich eine Domestizierung der Religionen durch einen Diskurs vollziehen. Man hörte und wurde gehört bei der Bestimmung dessen, was richtig, angenehm, vernünftig, schön und sinnvoll ist. Die Elemente der religiösen Praxen wären selbst Gegenstand der demokratischen Verhandlungen und hätten dabei eine mehr oder weniger selbstverständliche Würde. Statt sie also schlicht zu opfern, könnte der religiöse Mensch seine Religion öffentlich erklären. Sie wäre dann allerdings auch für andere Sinn- und Erklärungssysteme, die Wissenschaft, die Medien, die Kunst, offen, darauf zu reagieren. Die Privatisierung der Religionen aber hat auch dazu geführt, dass Techniken des Verbergens und Maskierens, der Ausschließung auch, entwickelt wurden. Eine Religion, die weder vollständig privatisiert noch demokratisch veröffentlicht werden kann, muss zwangsläufig eine gekränkte und eine »verschwörerische« sein.

Zum dritten könnte die Domestizierung der Religion durch die Ausstattung des Rückzugsortes geschehen. Die Privatsphäre darf, unter Duldung der Jeffersonschen Nachbarn, bis zu einem gewissen Grad ausgedehnt werden. Das Opfer, das die Religiösen der Zivilgesellschaft bringen, wäre miteinander abgeglichen, so dass keine Konkurrenz entsteht zwischen einer Religion, die mehr und einer anderen, die weniger Raum aus dem Privaten in die Öffentlichkeit hinein beanspruchen darf.

In besonderen Situationen lassen sich allerdings alle diese Argumente für das Opfer umdrehen. Es wird kein Vorteil in einer Gesamtgesellschaft gewährt, so dass es von Vorteil in einer »Partialgesellschaft« oder »Parallelgesellschaft« ist, dieses Opfer nicht zu vollziehen, sondern es im Gegenteil offensiv zu verweigern. Der Diskurs wurde von der Gesamtgesellschaft abgelehnt oder nicht ernst genommen. Der Rückzugsraum wird unter Druck gesetzt, der Wettbewerb zwischen den Religionen wird – aus unterschiedlichen Interessen und mit unterschiedlichen Techniken – angeheizt. Dann schlägt die in der Privatisierung angestaute Energie durchaus explosiv zurück, und die Legitimation dazu verschafft die Lektüre der jeweiligen heiligen Schriften auf die Aspekte der Kriegsgötter hin. Und so kehrt der domestizierte Friedensgott als unkontrollierbarer Kriegsgott zurück.

All das macht eine religiöse Kultur oder eine religiöse Subkultur noch nicht automatisch fundamentalistisch oder terroristisch. Aber sie bilden dadurch ein offenes System, das die Grenzen der Privatisierung der Religion immer weiter in Frage stellt. Das Instrument dazu ist die Kränkung, die wir als geradezu maschinelle Reaktion derzeit erleben dürfen. Die absehbare Reaktion von islamischen Gruppierungen oder Milieus auf Karikaturen ihrer religiösen Zeichen (beziehungsweise

des Unzeichenbaren) wäre selbst nur in Form einer Karikatur darzustellen, verböte sich das nicht durch eben das, was dem Laizisten heilig sein muss, nämlich das Menschenleben, die Unversehrtheit und die Freiheit durch den brutalen und barbarischen Angriff auf kulturelle Objekte und schließlich auf Menschen. Natürlich ist es unsinnig, den Islam sowie die repolitisierte Religion insgesamt unter einen terroristischen Generalverdacht zu stellen. Aber genauso unsinnig ist es, an eine klare und verlässliche Trennungslinie zwischen einer guten, domestizierten und einer bösen, terroristischen Religion zu glauben.

Warum sind die Götter als Kriegsgötter, als ihre eigenen Negationen, zurückgekehrt? Welche heiligen Schriften man auch studiert, diese »böse Rückkehr« steckt in allen, in den monotheistischen Religionen natürlich ganz besonders. Gewiss findet man in ihnen immer auch die andere Seite, die Seite von Göttern, die den Menschen helfen wollten, zu einer Gemeinschaft der Freien, Gerechten und Solidarischen zu werden. Doch ist das nicht nur eine Frage der Lesart (Terroristen oder religiöse Begleiter terroristischer Nationalisten hätten mithin ihre heiligen Schriften nur falsch gelesen oder »Dinge aus dem historischen Zusammenhang« gerissen, wie uns die zivilgesellschaftlichen Wissenschaftler aller Religionen nicht müde werden zu erklären), sondern extrem schmerzhaftes Symptom einer grandiosen Modernisierungskrise. Die Umwandlung des Konsenskapitalismus in den Finanzkapitalismus, die Umwandlung der nationalen Demokratien in universale Steuerungsinstanzen ohne andere Legitimation als ihre Funktionalität in dieser Umwandlung selbst, kurzum die fundamentale Umwandlung der Weltordnung nimmt eine ungeheure Masse Menschen einfach nicht mit. Die überflüssigen Menschen indes können kein revolutionäres Subjekt bilden. Neben einem hoffnungslosen Versinken in Drogen, Entertainment, Verblödung und Entkräftung im Überlebenskampf bieten sich nur die beiden Dinge als Identitätsrettung an, die objektiv so überflüssig werden wie es die Menschen subjektiv werden: die Nation und die Religion. Beides als gekränkte und bedrohte, beides als militante und terroristische Varianten. Einmal als fundamentales Gegensatzpaar, einmal als bizarre Verbindung. Schwer zu sagen, was von beidem schrecklicher ist. Beides verlangt Menschenopfer, Blutbäder, Terrorakte, das Unbewohnbarmachen immer weiterer Zonen der Welt.

Mr. Jefferson lebt hier nicht mehr. Er geriet in einen Religionsstreit seiner Nachbarn, die sich nicht nur über einander, sondern auch über einen Kerl empörten, der behauptete, ihr Glauben tue ihm nicht weh. Religionen, die niemandem weh tun, gibt es nicht. ■

Mit freundlicher Genehmigung,
Jungle-world, 5.2.2015

Kann/darf

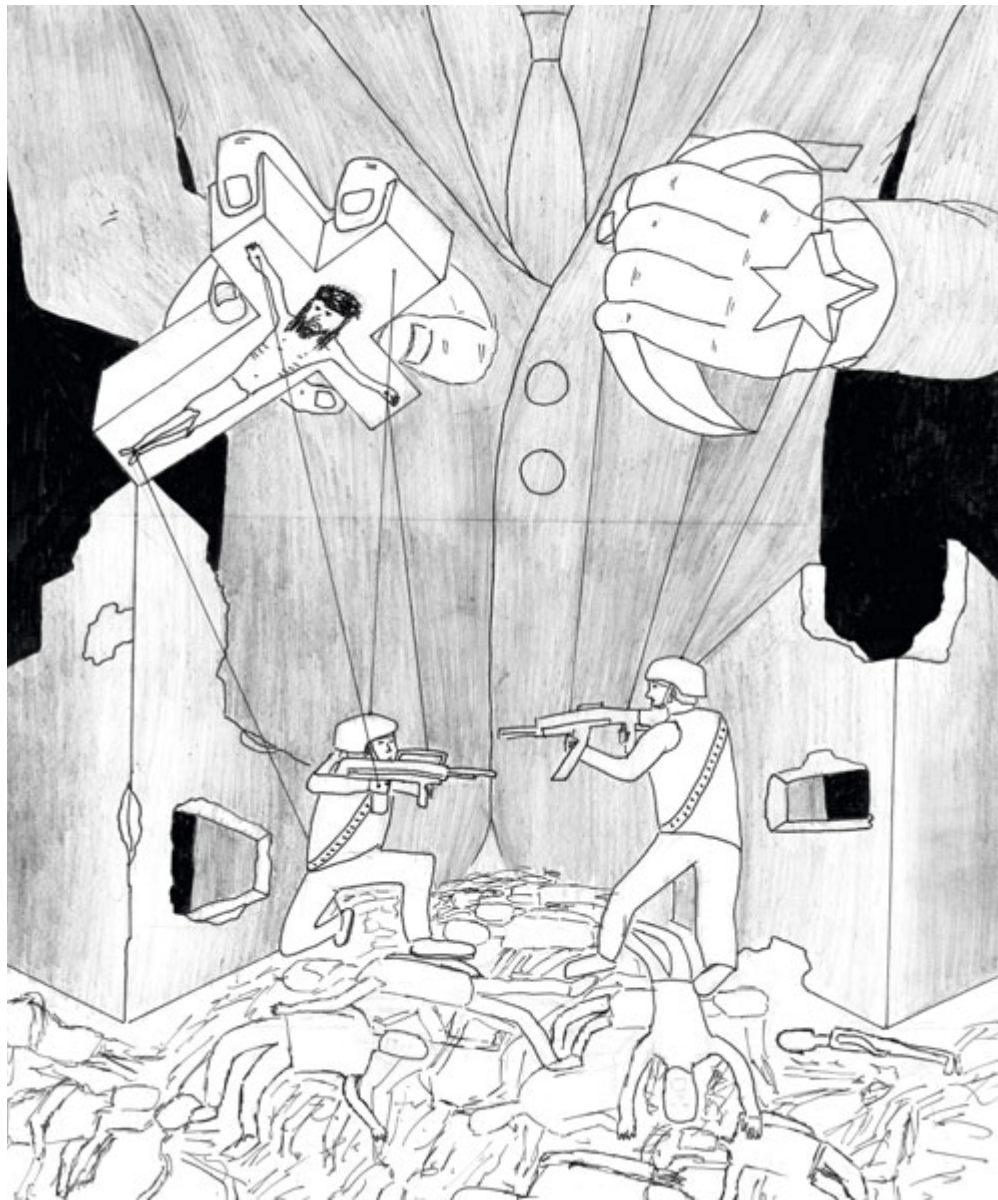
Religion politische Ansprüche stellen?

TEXT ■ RABBINERIN ELISA KLAPHECK

Im demokratischen Rechtsstaat haben Religionen vor allem einen politischen Anspruch – nämlich den der Religionsfreiheit. Den dürfen sie nicht nur stellen – den müssen sie stellen. Er ist jedoch heute weitaus vielschichtiger als noch vor hundert Jahren. Vor hundert Jahren kämpften Katholiken und Juden für Religionsfreiheit gegenüber dem preußisch-protestantischen Hegemonieanspruch des Kaiserreiches („Kulturkampf“ unter Bismarck). Ihre Forderung richtete sich gegen die Idee einer Staatskirche, die ein politisches Hoheitsprivileg über den Bereich der Religion in der Gesellschaft anstrebte. Um das zu verhindern und die staatliche Diskriminierung der Juden zu beenden, wurde die Religionsfreiheit als ein Grundrecht in die Weimarer Verfassung aufgenommen.

Heute, in einer in religiöser Hinsicht viel pluralistischeren Gesellschaft ist der Anspruch auf Religionsfreiheit zwangsläufig anders beschaffen. Er bezieht sich nicht nur auf die Vielfalt der Religionen – sondern auch auf die innere Vielfalt der jeweiligen religiösen Tradition. Die multireligiöse Wirklichkeit hat dazu geführt, dass keine religiöse Richtung mehr einen vollen Alleinvertretungsanspruch besitzen kann. Rechtlich gesehen hat jeder Bürger und jede Bürgerin die Möglichkeit, ihre jeweilige Religionsgemeinschaft zu verlassen und sich religiös neu zu orientieren. Im Rahmen der Demokratie bedeutet dies jedoch zunächst, dass eine Religion – wenn sie einen anerkannten politischen Status, etwa als „Körperschaft des öffentlichen Rechts“ oder auch als „Eingetragener Verein“ – zuvor und zuvörderst den Rechtsstaat mit seinen Gesetzen akzeptiert. Das ist, zumindest rechtlich gesehen, die Bedingung, unter der eine Religion ihre Werte und Überzeugungen frei entfalten darf, ja sogar den politischen Anspruch stellen muss, dass die Gesetze des Rechtsstaates ihr dies ermöglichen.

Das Wort „Anspruch“ hat jedoch mindestens zwei Aspekte. Zunächst einmal den Aspekt der Forderung. Darüber hinaus aber auch den der Qualität. Beide sind innerlich verbunden. Kann die Religion politische Ansprüche stellen – im Sinne von: Kann die Religion eine bestimmte politische Qualität von der Gesellschaft verlangen? Das reflektiert immer auch auf die Religion zurück: Welchen politischen Anspruch stellt sie an sich selbst? Denn das, was sie selbst sein will, spiegelt sich in ihrer



Forderung an ihr politisches Umfeld, bzw. wie dieses beschaffen sein sollte.

Vor dieser Herausforderung stehen heute vor allem die muslimischen Glaubensgemeinschaften in der westlichen Welt. Aber auch die Rolle der jüdischen Tradition ist politisch in Bezug auf die pluralistische Gesellschaft herausgefordert. Wenn wir, wie etwa unlängst geschehen in der Beschneidungsdebatte, auf die Religionsfreiheit pochen, stellt sich die Frage, ob wir damit auch einen politischen Anspruch stellen, der über die Riten unserer Religion hinausgeht und die Gesellschaft im Ganzen mitgestaltet. Es ist zu erinnern, dass die jüdische, insbesondere die or-

thodox-jüdische Seite nicht den Ritus ohne Wenn und Aber nach ihren Vorstellungen durchsetzte, sondern am Ende einem gesetzlichen Kompromiss zustimmte, durch den der Ritus gewahrt bleibt, aber bestimmte medizinische Vorgaben eingehalten werden. So könnte es durchaus geschehen, dass dieser Kompromiss die religiöse Auffassung der Zukunft prägen wird – dass sich der Bund Gottes noch stärker im Wohlaufbefinden des Neugeborenen manifestiert und daraus ein neuer politischer Anspruch im Wechselspiel von gesellschaftlicher Realität und religiöser Tradition hervorgeht. Möglicherweise werden sich dem auch Muslime und Andere anschließen, so dass die Auseinandersetzung mit einem be-



stimmten Detail gesellschaftsgestaltende Auswirkungen birgt.

Historisch gesehen hat gerade die jüdische Tradition eine erstaunliche Transformationsfähigkeit bewiesen und dabei immer auch ihren politischen Anspruch auf den Prüfstand gestellt. Schon die Tora bezeugt dramatische politische Veränderungen, dokumentiert in jeweils neuen politischen Ansprüchen an die Gesellschaft. Die israelitischen Stämme überwandten sich zu einer Nation unter dem einen Gesetz. In dieser Nation sollte gleiches Recht für alle herrschen – der König wäre genauso an die Tora gebunden wie die von den Holzfällern und Wasserträgern repräsentierte untere Klasse. Einen anderen politischen Anspruch, den die alt-israelitische Gesellschaft an sich selbst stellte, erkennt man in ihrer Emanzipation von archaischen Riten – z.B. dem Talionsprinzip („Auge um Auge“) oder dem Umgang mit vermutetem Ehebruch („Sota“). Anstelle von Rache und Selbstjustiz institutionalisierte die Tora neutrale Gerichte, Maßstäbe der Entschädigung und transparente Vorgehensweisen. Mit den Prophetenbüchern gibt die Bibel darüber hinaus zu verstehen, dass öffentliche Kritik gegen die Obrigkeit sowie Kritik gegen eine Politik des Unrechts zur religiösen Pflicht gehören. Das Erfolgsgeheimnis der jüdischen Tradition bestand darin, aus der jeweils herrschenden politischen Realität eine Herausforderung an den eigenen politischen Anspruch abzuleiten – der sich natürlich aus der Religion begründet. Der Anspruch wandelte sich qualitativ entsprechend der Zeitläufte. In der Tora verlangte Gott eine Theo-

kratie, seine Sprecher waren die Propheten und Priester. Im Talmud wurde die Institution der Prophetie jedoch abgeschafft. Prophezeiungen in Bezug auf das Ende der Geschichte und den Beginn des messianischen Zeitalters wurden zurückgedrängt. Stattdessen entwickelten die talmudischen Gelehrten eine Rabbinerdemokratie, in der argumentiert und am Ende abgestimmt wird. Der messianische Anspruch wurde deswegen nicht aufgegeben. Aber seine politische Qualität wandelte sich. Er galt fortan als ein Maßstab aus einer besseren Zukunft, an der die gesellschaftspolitische Gegenwart zu messen ist. Die Rabbinen entwickelten hierfür den Begriff der Olam haba, der „kommenden Welt“, die aber schon jetzt im Kommen ist und die man mit dem Tikkun olam, der „Korrektur der Welt“ schon aktiv gestaltet. Die neuen politischen Ansprüche, die sich aus dieser Überzeugung ergaben, machten für manchen Rabbinen die apokalyptischen Endzeitvorstellungen überflüssig. So sah etwa im 3. Jahrhundert der große Rechtsgelehrte Samuel das messianische Zeitalter ganz unspektakulär: Man werde immer noch arbeiten müssen. Nur würden die Menschen freundlicher zueinander sein. Und ganz wichtig: Die Herrschaft werde aufhören. Niemand brauche mehr einen Herrn über sich. Außerdem verstehen die Eltern die Anliegen ihrer Kinder – also der jüngeren Generation. Die Jüngeren wiederum erkennen die Verdienste der Älteren.

Die politischen Ansprüche des Tikkun Olam setzten manche Bestimmung der Tora außer Kraft. Das berühmteste Beispiel war der Prosbul, jenes Dokument, durch das die Schulden über das Erlassjahr hinauswirkten. Das half dem Kreditwesen, unterstützte Investitionen und stärkte die allgemeine Wohlfahrt – was in der Tora als religiöses Ideal angesehen wird. Es ist jedoch bezeichnend, dass eine solche Transformation gerade unter Bedingungen entstanden ist, als Juden keine Hoffnung auf Hegemonie haben konnten und ihre Wirklichkeit zusammen mit Angehörigen anderer Völker und Religionen gestalten mussten. In dieser Zeit entwickelte der Talmud auch ein Verständnis für Religionsfreiheit – festgeschrieben in den „Sieben Noachidischen Geboten“.

Bemerkenswerter Weise verlangen die „Noachidischen Gebote“ als oberstes Prinzip die Schaffung des Rechtsstaates – gefolgt von sechs ethischen Mindeststandards.¹ Dass die Schaffung eines Rechtsstaates als erstes Gebot genannt wird, kann gar nicht stark genug betont werden. Offenbar hatten die talmudischen Rabbinen erkannt, dass der Rechtsstaat einen geeigneteren Boden bietet, sich mit den Anderen zu verständigen, als gegenseitige religiöse Überzeugungsversuche. Der große Rechtsgelehrte Samuel bekräftigte die damit verbundene Vorgabe für die in Babylonien lebenden Juden: Dina deMalchuta Dina – die Gesetz des Rechtsstaates gelten! – Auch für die Juden.



Gerade der babylonische Talmud bezeugt eine pluralistische Welt, in der die jüdische Minderheit von den Anregungen ihrer nichtjüdischen Umgebung profitierte und sie für die eigene Tradition adaptierte. Indem die pluralistische und rechtsstaatliche Herausforderung in die jüdische Tradition hineinwirkte, stellte sich zugleich die Notwendigkeit, einen inneren Freiraum zu ermöglichen, in dem die Rabbinen die Tora einerseits bewahrten, aber sie andererseits weiterentwickelten. So konnte das Judentum in der neuen Realität fortbestehen. Der Schlüssel hierzu lag darin, das Andere anzuerkennen, aber damit zugleich das Eigene weiterzuentwickeln. Damals war es den Juden nicht zu empfehlen, allzu hochgesteckte politische Ansprüche im Sinne von Forderungen an die babylonische Gesellschaft zu stellen. Trotzdem scheint im Talmud eine Wechselbeziehung auf, in der auch heute die Frage nach den politischen Ansprüchen der Religion an die Gesellschaft zu beantworten ist. Aufgrund der Wechselbeziehung zwischen der politischen Realität Babyloniens und der jüdisch-religiösen Tradition schufen die Rabbinen einen geistigen Raum, in dem sie den politischen Anspruch sowohl nach außen - an das politische System Babyloniens - als auch nach innen - an das jüdische Leben - entfalteten. Heute fordert uns dieselbe Wechselbeziehung heraus. Es ist vollkommen klar, dass der Zentralrat der Juden in Deutschland seit seinem Bestehen umfänglich klar gemacht hat, nichts anderes als den demokratischen Rechtsstaat für das jüdische Leben zu wünschen. Ebenso klar ist, dass der Zentralrat unter Anerkennung des demokratischen Rechtsstaates die umfängliche Religionsfreiheit fordert, um damit die Ausübung der jüdischen Religion und die Wahrung der jüdischen Identität zu sichern. Die spannende, darüber hinausgehende Frage aber ist, ob die Wechselbeziehung zwischen der gesellschaftspolitischen Entwicklung und dem politischen Anspruch der religiösen Tradition noch eine Stufe weiter geht - ob sich die jüdisch-religiöse Tradition unter den gesellschaftspolitischen Bedingungen Deutschlands und mehr noch Europas weiterentwickelt und daraus weitergehende politische Ansprüche hervorbringt. Im demokratischen Rechtsstaat kann eine Religion über die Religionsfreiheit hinaus keine unmittelbaren politischen Ansprüche stellen. Was über die Freiheit der Religionsausübung hinausgeht und der Gesamtgesellschaft ein spezifisches religiöses Diktat auferlegt, ist ihr zu verwehren. Wohl aber kann eine religiöse Tradition ihre religiösen Überzeugungen in allgemeine Werte transformieren und sie der größeren Gesellschaft nahebringen. Das bedeutet, dass sie aus sich Orte schaffen muss, in denen der Diskurs über die Transformation geführt wird. Vielleicht bedarf dies eines „Dazwischen“, eines Zwischenbereichs, zwischen religiöser Tradition

und politischer Wirklichkeit - in dem der politische Anspruch erst formuliert werden kann. Ich selbst bin jedenfalls der Meinung, dass die Zeit für neue Foren reif ist, in denen der politische Anspruch der heute in Deutschland und Europa lebenden Juden als gestalterisches Prinzip der pluralistischen und multi-religiösen Wirklichkeit entwickelt wird. Ganz sicher ist damit auch eine größere innere Religionsfreiheit verknüpft. Ohnehin sind Religionen gut beraten, ihren inneren Pluralismus als Chance zu begreifen, um in der pluralistischen Gesellschaft eine mitgestaltende Rolle spielen zu können, die auch von den Anderen ernst genommen wird - wie ja auch demokratische Parteien dann stark sind, wenn sie die relevanten gesellschaftlichen Herausforderungen intern diskutieren und reflektieren und so beeinflussen können. In jedem Fall fordert das heutige Europa, mit seiner Entwicklung als EU, die religiösen Traditionen auf eine ganz eigene Weise heraus - nämlich in genau diesem Rahmen ihren politischen Anspruch zu stellen. Das bedeutet jedoch, dass sie nach innen hin einen Diskurs ermöglichen sollten, der die verschiedenen Gesichtspunkte des politischen Anspruchs erwägt. Es ist nicht das erste Mal, dass von der jüdischen Religion her neue Gesichtspunkte erwogen werden. Genau genommen spiegelt sich im Begriff Halacha die Wechselbeziehung zwischen der sich wandelnden Wirklichkeit und der sich daran erneuernden jüdischen Tradition. Heute halten wir die Halacha für etwas unumstößlich Festgesetztes - als einen Kodex, der sich gegen innerreligiöse Neuentwicklungen, Pluralismus und Emanzipation stellt. Das Wort Halacha ist tatsächlich schwierig zu übersetzen. Es kommt von h-l-ch, dem Verbstamm für „laufen“. Man sollte es als das „Gangbare“ verstehen. Die Tora kannte das Wort Halacha noch nicht. Sie spricht vor allem von Chukim uMischpatim (Gesetze und Rechtssatzungen). Erst mit der Notwendigkeit, die nichtjüdische Realität im Römischen Reich und im babylonisch-persischen Reich anzuerkennen, kam der Begriff Halacha auf. In ihm spiegelte sich der Anspruch der Rabbinen, die jüdischen Ideale auch unter nicht-idealen Voraussetzungen „gangbar“ zu machen. Er ist der genuine Beweis, dass sich die jüdische Tradition unter veränderten Erfordernissen zu transformieren vermag und zu neuen politischen Ansprüchen gelangt.



Elisa Klapheck, geboren 1962, ist Rabbinerin der liberalen Synagogengemeinschaft „Egalitärer Minjan“ in der Jüdischen Gemeinde in Frankfurt am Main. Sie publiziert Bücher, Artikel und Radiobeiträge.

Heute steht die Gangbarkeit der jüdischen Tradition in einer größeren politischen Wirklichkeit erneut auf dem Prüfstand. Juden sollten politische Ansprüche an das werdende Europa stellen - nicht nur gegen Antisemitismus und Rechtsradikalismus, sondern aus ihrer religiösen Tradition. Hierfür bedarf es eines eigenen, neu zu konstituierenden Bereiches, in dem die Ansprüche aus der Wechselbeziehung zwischen politischer Realität und religiöser Tradition formuliert werden können. Die hieraus zu gewinnende Gangbarkeit wird nicht Halacha heißen, sondern einen eigenen Namen finden. Sie wird die Vielfalt Europas als gestalterisches Prinzip für die europäisch-jüdische Identität begreifen. „Aschkenasisch“ und „sefardisch“ werden sich als zu grobe Kategorien erweisen. Aus den Nuancen der Judentümer in Frankreich, Polen oder Skandinavien - in Italien, Griechenland oder Lettland werden durch und durch kosmopolitisch-jüdische Regionalidentitäten zu Tage treten, die alle zusammen einen politischen Anspruch an Europa und seine jüdischen Wurzeln stellen. Es wird von diesem Europa aus zugleich die Bitte an die jüdische Tradition gestellt, sich zur pluralistischen Wirklichkeit zu verhalten und sie aus der religiösen Inspiration der verschiedenen Identitäten mitzugestalten. Die jüdische Tradition wird unendlich viel Inspiration hierzu bieten können - sei es zu Fragen des Rechtsstaates, der Ethik, der globalen Wirtschaft, des Sozial- und Solidargedankens, undso weiter undso weiter. Die öffentliche Auseinandersetzung mit der Anwesenheit von Juden in Europa ist heute nicht mehr in erster Linie vom Antisemitismus überschattet. Es herrscht vielmehr ein großes Interesse am Judentum. Nicht nur bei Christen. Auch unter den modernen Muslimen in Deutschland hoffen nicht wenige auf jüdische Inspiration. Und so könnte es durchaus kommen, dass die jüdischen Anregungen aufgenommen, ja die politischen Ansprüche der jüdischen Tradition das Europa von morgen mitgestalten werden. Die Voraussetzung hierfür liegt jedoch nicht nur in der allgemeinen Wirklichkeit - sondern fast mehr noch im politischen Anspruch des europäisch-jüdischen Lebens an sich selbst. Erst von hier aus lassen sich weitere Ansprüche an die allgemeine gesellschaftspolitische Wirklichkeit stellen. ■

ANMERKUNGEN »

¹ „Sieben Gebote wurden den Noachiden auferlegt: der Rechtsstaat, [das Verbot der] Gotteslästerung, des Götzendienstes, der Unzucht, des Blutvergießens [Mord], des Raubes und des Genusses eines Gliedes von einem lebendigen Tiere [Verstümmelung bzw. Tierquälerei].“ (Sanhedrin 56a)

Religion KANN

■ ANDREAS FASEL IM GESPRÄCH
MIT THOMAS GROßBÖLTING

DER HISTORIKER THOMAS GROßBÖLTING SPRICHT IM INTERVIEW ÜBER KIRCHENASYL, LAUES CHRIS- TENTUM UND HERAUSFORDERUNGEN DES ISLAM. ER FORDERT EINE NEUE DEBATTE ÜBER DAS VER- HÄLTNIS VON RELIGION UND STAAT.

Thomas Großbölting, Historiker der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, muss nicht lange überlegen, wenn es darum geht, einen Ort für den Fototermin auszuwählen: die Lamberti-kirche. Dort hängen jene Käfige, in denen im 16. Jahrhundert exekutierte Wiedertäufer zur Schau gestellt wurden – drastische Erinnerung an einen Gottesstaat im Zeichen des Kreuzes.

Welt am Sonntag: Derzeit befinden sich Kirchengemeinden mit dem Staat im Konflikt, weil sie Menschen Asyl gewähren, die von Rechts wegen abgeschoben werden sollten.

Thomas Großbölting: Zwar sind es nur wenige Menschen, denen Kirchenasyl gewährt wird. Aber in ihrer symbolischen Dimension ist diese Diskussion hochinteressant. Der Streit um das Kirchenasyl bietet ein Beispiel dafür, dass Religion und Rechtsstaat nicht immer auf einer Linie sind und Religion auf diese Weise anstößig wird. Besonders interessant ist diese Konstellation, weil es hier die Religion der Mehrheitsgesellschaft ist, das Christentum nämlich, die sich mit der Rechtsstaatlichkeit anlegt.

Sie meinen im Unterschied zum Islam als Religion einer Minderheit?

» Richtig. Wenn wir über das Burka-Verbot oder das Schächten von Tieren diskutieren, reden wir gerne von der Unvereinbarkeit mit christlich-abendländischer Kultur. Doch der Streit ums Kirchenasyl zeigt, dass es auch zwischen christlicher Religion und unserem Staat knirschen kann. Die Spannung zwischen Staat und Religionsgemeinschaft ist also kein spezifisches Phänomen des Islam.

Sie haben das Verhältnis von Staat und Religion in der Bundesrepublik untersucht. Sie kommen zu dem Schluss, dass die Politik es versäumt habe, die Gesellschaft auf eine religiöse Vielfalt im Land vorzubereiten.

» Insbesondere die beiden großen Volksparteien ruhen sich auf dem aus, was man in der Nachkriegszeit als sogenannte hinkende Trennung von Staat und Kirche etabliert hat. Beide haben sich darin bequem eingerichtet.

Können Sie diesen Begriff der „hinkenden Trennung“ erläutern?

» Wir haben kein Staatskirchentum, aber auch keinen beziehungslosen Laizismus. Der Staat geht Hand in Hand mit den beiden großen Konfessionskirchen. In den 50er- und 60er-Jahren hat das hervorragend funktioniert. Die Kirchen haben Wertedebatten angestoßen und in gewisser Weise die ideale Grundlage geliefert. Im Gegenzug hat der Staat die Kirchenorganisationen stark gestützt. Denken Sie an die Kirchensteuer, die der Staat für die Kirchen einzieht. Oder an die Rundfunkkräfte, in denen Kirchenvertreter sitzen. Oder an den kirchlich getragenen Religionsunterricht an staatlichen Schulen. Zunächst war das eine Win-win-Situation für Staat und Kirche, schließlich gehörten in den 50er-Jahren mehr als 95 Prozent der Bevölkerung den großen christlichen Kirchen an.

Heute sind es noch etwa 60 Prozent.

» Und deshalb passt das System von damals nicht mehr. Wir müssen sehen, wie wir diesen bundesdeutschen Weg so transformieren, dass er den Herausforderungen gerecht wird, die mit der größeren Religionsvielfalt und mit dem Ende der Volkskirchen einhergehen.

Woran machen Sie die Versäumnisse der Politik fest?

» Nehmen Sie aktuell die Debatte um den Satz der Kanzlerin, dass der Islam zu Deutschland gehöre. Nach diesem Statement gab es sofort kritische Stimmen aus ihrer eigenen Partei, sodass Merkel ihre eh schon wenig kräftige Aussage gleich wieder relativiert hat. Ein emphatisches Bekenntnis zur Religionsvielfalt in Deutschland sieht anders aus! Vielmehr demonstriert dieses Verhalten, wie zwiespältig Politiker insbesondere mit der Herausforderung Islam umgehen.

Viele fürchten eine Islamisierung und bangen um den Erhalt unserer christlich-abendländischen Prägung.

» Aber was wird denn da beschworen, wenn immerzu vom christlichen Abendland

die Rede ist? Das ist so eine Art Kulturchristentum, das mit der biblischen Botschaft und mit dem, was in den Gottesdiensten allsonntäglich gefeiert wird, nur noch wenig zu tun hat. In der Bundesrepublik hat sich, gestützt durch die Politik, ein sehr spezielles Verständnis von dem etabliert, was als Religion legitim und gesellschaftlich angemessen ist. Zugespielt gesagt, ist das ein angepasstes und in vielerlei Hinsicht laues Christentum, das die bundesrepublikanische Normalmoral bedient: Diese Form der Religion ist nicht anstößig, sie bringt keine großen Debatten auf, sie stört nicht. Stattdessen liefert sie die gefragte religiöse Folklore und fügt sich damit problemlos in die Lebensweise der größeren Mehrheit in diesem Land.

Sollte man es nicht positiv sehen, dass die öffentliche Ordnung nicht auch noch durch religiöse Eiferer der christlichen Kirchen gestört wird?

» Natürlich ist es ein hohes Gut, Religionsfrieden zu haben. Aber wenn wir diese besondere Annäherung, die sich zwischen Christentum, Staat und Gesellschaft in der Bundesrepublik entwickelt hat, zur Norm erklären, dann haben wir ein Problem mit den islamischen Gemeinschaften, die in der Regel eben doch religiös aktiver sind und deren Mitglieder sich in ihrem Alltag stärker an die Religion gebunden fühlen. Wenn wir anderen Religionsgemeinschaften immerzu mit diesem kulturchristlichen Background kommen, dann wird es nichts mit der gelebten Vielfalt. Im Übrigen muss man daran erinnern, dass es noch nicht lange her ist, dass die Christlichen Kirchen in Deutschland Auffassungen vertreten haben, die uns heute etwa bei muslimischen Gemeinschaften anstößig erscheinen.

Zum Beispiel?

» Bis Mitte der 60er-Jahre gab es in Bayern und Baden-Württemberg getrennten Sportunterricht – und zwar nicht nur nach Geschlechtern, sondern auch nach Konfessionen getrennt. Evangelische und katholische Kinder sollten nicht zusammen Sport treiben, weil das Verständnis von Leib und Körper so unterschiedlich sei, dass man das nicht verantworten könne, so die Auffassung dahinter. Wir müssen uns also nur zwei bis drei Generationen zurückversetzen, um zu sehen, wie die Religion der Mehrheit in Deutschland sehr viel stärker Umgangsformen etabliert hat, die uns heute fremd sind. Oder nehmen Sie das Verhältnis der katholischen Kirche zur Demokratie. Die Katholiken haben es im Prinzip erst mit dem Zweiten

ANSTÖßIG SEIN

Vatikanischen Konzil geschaffen, die Demokratie als eine berechnete und aus der Religion heraus legitime Staatsform anzuerkennen. Auch das ist erst 50 Jahre her.

Aber nun ist der gemeinsame Sportunterricht abgesegnet, jedenfalls von den großen Kirchen. Und man darf als guter Katholik die Demokratie gut finden. Wie gehen wir jetzt mit Religionen um, bei denen das nicht durchgehend selbstverständlich ist?

» Zunächst einmal ist es wichtig, dass der Staat und seine Institutionen sich in die gleiche Nähe oder eben in die gleiche Distanz zu allen Religionsgemeinschaften setzen. Im Moment gibt es meines Erachtens noch eine gläserne Decke für islamische Gemeinschaften, weil sie nicht kirchenförmig organisiert sind.

Aber es gibt Bestrebungen, islamischen Gemeinschaften manche Formen des gesellschaftlichen Mitwirkens zu ermöglichen. Etwa die Organisation von Wohlfahrtsverbänden ähnlich wie Caritas oder Diakonie.

» Das sind meines Erachtens Schritte in die richtige Richtung. Der Staat sollte sich fair verhalten und die verschiedenen Religionsgemeinschaften gleich behandeln.

Andererseits sagten Sie eingangs, die Kirchen und der Staat hätten es sich in ihrer Nähe bequem eingerichtet. Ist es da nicht wenigstens eine Überlegung wert, mehr Distanz zwischen Staat und Kirche herzustellen?

» Auch das ist zu bedenken, zumal wir ja einen hohen Anteil an Konfessionslosen haben. Wie nah oder distanziert Staat und Religionsgemeinschaften voneinander sein sol-

len - diese Frage bedarf einer gesellschaftlichen Debatte. Generell aber halte ich die Nähe für durchaus positiv, da man in der bundesrepublikanischen Geschichte doch sehen kann, dass die Kirchen viele positive Beiträge zur Gestaltung unserer Gesellschaft geleistet haben. Und deswegen halte ich es für richtig, die christlichen Kirchen weiterhin einzubinden - ohne sie allerdings einseitig zu privilegieren. Es gibt für die Antwort auf Ihre Frage aber einen weiteren Aspekt. Und der spricht durchaus für ein bisschen mehr Distanz.

Und wie lautet dieser Aspekt?

» Für die Religionsgemeinschaften selbst hat die Einpassung in den Staat vieles von der religiösen Spannung und Attraktivität zunichte gemacht. Nehmen wir wieder das Beispiel des Kirchenasyls. Daran sieht man, wie Menschen aus ihrem Glauben heraus anders handeln, als der Staat ihnen vorgibt. Das ist für den Staat natürlich ein Ärgernis, denn er ist ja darauf angewiesen, dass seine Gesetze angewendet werden. Das ist aber nur die eine Seite.

Und wie sieht die andere Seite aus?

» Religionsgemeinschaften sind gerade dann erfolgreich, wenn sie zeigen können, dass sie auf die Diskussionen der Gesellschaft eigene Antworten haben - Antworten, die deswegen anders ausfallen als die Antworten des Staates, weil sie sich auf eine Transzendenz beziehen. Im Christentum nennen wir das Gott. Wenn dieser Markenkern, um es im Marketing-Deutsch zu sagen, wegfällt, dann macht Religion sich selbst überflüssig. Das ist im Moment das Problem der beiden großen Konfessionsgemeinschaften.

Deswegen fordern traditionell ausgerichtete Gläubige mehr Abgrenzung.

» Ich halte eine Rückkehr zu vorkonziliarem Dogmatismus oder einen stärkeren Pietismus nicht für den richtigen Weg. Ich würde mir stattdessen wünschen, dass die Kirchen sich wieder mehr profilieren als eine Lobby für jene, die am Rand stehen. Das bequeme und finanziell gut abgedeckte Sicheinrichten in den bröckelnden Status quo, wie wir es heute oft beobachten, und die zu enge Anlehnung an die Strukturen von Macht und Geld sind das Gegenteil davon. Dass mancher katholische Bischof heute dem Beispiel des Papstes folgt und seinen Dienst-Mercedes gelegentlich stehen lässt, ist da wohl nur ein erster Schritt. ■

Mit freundlicher Genehmigung,
Die Welt, 1.3.2015



Von Weimar zum Grundgesetz. DIE RELIGIONS- VERFASSUNG IN DEUTSCHLAND.

I.

Das deutsche Staatskirchenrecht – oder in neuerer Terminologie das Religionsverfassungsrecht – ist nur zu verstehen, wenn man sich seine historischen Wurzeln bewusst macht. Deutschland unterscheidet sich damit nicht von anderen europäischen Staaten, denn die Bestimmung des Verhältnisses eines Staates zu den in seinem Gebiet bestehenden Religionen und Religionsgemeinschaften ist eine Fragestellung, die auf das engste mit seiner politischen und sozialen Geschichte verwoben ist. Die Religionsverfassung gehört deshalb im Kontext der Europäischen Union zur kulturellen Identität ihrer Mitgliedstaaten und ist dem unmittelbaren Zugriff durch die Gemeinschaft entzogen. In der Schlussakte zum Amsterdamer Vertrag vom 2. Oktober 1997 hat sich die Europäische Union ausdrücklich verpflichtet, den Status, den Kirchen und Religionsgemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, zu achten und nicht zu beeinträchtigen. Diese Verpflichtung gehört seit dem Inkrafttreten des Lissaboner Vertrages vom 13. September 2007 sogar zum primären Gemeinschaftsrecht.

In den einzelnen europäischen Ländern haben sich deshalb einerseits Systeme der organisatorischen Verflechtung in der Tradition einer Staatskirche erhalten, wie z.B. in Dänemark, andererseits aber auch Modelle, die auf eine strikte Distanz des Staates zur Religion und ihren Organisationen Wert legen und deshalb eine staatliche Förderung der Religionsausübung und jede Form der Zusammenarbeit des Staates mit den Religionsgemeinschaften ausschließen. In diesem Sinne versteht sich Frankreich nach Art. 1 seiner Verfassung bis heute in der Tradition des Gesetzes zur Trennung von Staat und Kirche aus dem Jahre 1905 als eine laizistische Republik. Zu dem Grundproblem von Distanz und Nähe des staatlichen Gemeinwesens zur Religion und ihren konfessionellen Ausprägungen hat jede Epoche und jedes Land in Europa, seine jeweils eigene Antwort entwickelt.

Die historisch begründete Herkunft der Rechtsbeziehungen des Staates zu den Religionsgemeinschaften wird in Deutschland besonders augenfällig in der Vorschrift von Artikel 140 des Grundgesetzes, der bestimmte auf die Religionsgemeinschaften bezogene Artikel aus der Weimarer Reichsverfassung vom 11. August 1919

zum Bestandteil des Grundgesetzes erklärt. Diese sind damit vollgültiges Verfassungsrecht geworden und bilden auch heute noch die normative Grundlage für die institutionellen Beziehungen des Staates zu den Religionsgemeinschaften. Der Parlamentarische Rat hat damit nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges auf einen Rechtszustand zurückgegriffen, wie er nach dem Ersten Weltkrieg entwickelt worden ist.

Mit dem Zusammenbruch der Monarchie im Jahre 1918 war dem bis dahin gültigen staatskirchenrechtlichen System endgültig der Boden entzogen, wie es seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 und nach dem Westfälischen Frieden von 1648 in Deutschland über Jahrhunderte bestanden hatte. Dieses System hatte zum Teil Züge eines extremen Staatskirchentums entwickelt, die aber bereits im 19. Jahrhundert in Auflösung begriffen waren. Ein wesentliches Kennzeichen war neben der Stellung des jeweiligen Monarchen als „Summus episcopus“ der evangelischen Landeskirchen eine Privilegierung der großen christlichen Hauptkonfessionen. Der durch die Reformation eingetretene Prozess der religiösen Pluralisierung verlangte im Interesse der Wiederherstellung und Sicherung des religiösen Friedens nach einer politischen Kanalisation, deren politisches Instrument neben dem Recht der Fürsten, über die Konfession in ihren Territorien zu bestimmen, auf der Reichsebene das Gebot der religionsrechtlichen Parität gewesen ist. Ursprünglich bezog sich dieses nur auf die römisch-katholische und die lutherische Konfession unter Ausschluss anderer Konfessionen.

Vor 1919 war die Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften in drei Gruppen unterteilt, nämlich in die drei christlichen Hauptkonfessionen (röm.-kath., lutherisch, reformiert), die anderen öffentlich-rechtlichen Korporierten, und die kleinen Religionsgemeinschaften des Privatrechts. Während der Staat mit den beiden Großkirchen ein System enger institutioneller Verbundenheit praktizierte und andere Religionsgemeinschaften mit dem Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft, zu denen z.B. auch



die jüdischen Gemeinden in Preußen durch das Gesetz von 1847 gehörten, in begrenzter Weise bevorzugte, wurde den privatrechtlich Organisierten nur mindere Rechte eingeräumt.

Mit der Weimarer Reichsverfassung ist dieses bis dahin praktizierte System einer „Drei-Stufen-Parität“ abgelöst worden zugunsten eines Systems der prinzipiellen Statusgleichheit aller Religionsgemeinschaften unter Einschluss der Weltanschauungsgemeinschaften. Die religionsrechtliche Parität wurde aber nicht in der Weise hergestellt, dass den großen christlichen Religionsgemeinschaften der hervorgehobene Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts entzogen worden wäre. Durch Art. 137 Abs. 5 der Weimarer Reichsverfassung wurde vielmehr umgekehrt allen Religionsgemeinschaften die Möglichkeit eröffnet, diesen Status unter bestimmten formalen Voraussetzungen zu erwerben.

Das durch die Weimarer Verfassung geschaffene religionsrechtliche System beruht auf drei wesentlichen Säulen, nämlich dem Verbot einer Staatskirche (Art. 137 Abs. 1 WRV) und damit auf dem Trennungsprinzip, auf der Garantie des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften (Art. 137 Abs. 3 WRV) und der Möglichkeit der Religionsgemeinschaften, den hervorgehobenen Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zu behalten bzw. zu erwerben (Art. 137 Abs. 5 WRV).

Nach dem Zusammenbruch des „Dritten Reiches“ trafen im Parlamentarischen Rat die unterschiedlichen Positionen, wie sie schon in der Weimarer Nationalversammlung be-

standen hatten, erneut aufeinander. Eine der Kontroversen bestand in der Frage, ob das Grundgesetz überhaupt Bestimmungen zum institutionellen Verhältnis des Staates zu den Religionsgemeinschaften enthalten solle. Dahinter stand die Überlegung, das Grundgesetz auf die Gewährleistung der individuellen Freiheitsrechte - hier der ungestörten Religionsausübung - zu beschränken und vor allem im kulturellen Bereich die Länderkompetenzen zu betonen. Zudem bezog sich der erste Antrag der DP-Fraktion ausschließlich auf die Rechtsstellung der christlichen Kirchen. Der Vorschlag der Abgeordneten Theodor Heuss, des späteren Bundespräsidenten, und Hermann Höpker-Aschoff, des späteren ersten Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts, auf die Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung Bezug zu nehmen, hat sich schließlich durchgesetzt. Der Rückgriff auf Regelungen, wie sie in der Zeit vor dem Nationalsozialismus in der ersten deutschen Republik gegolten hatten, bot sich an, weil die Zeit für völlig neue Lösungen und einen radikalen Kurswechsel nicht reif war. Die großen christlichen Kirchen hatten damals noch ein solches Gewicht, dass man auf eine Regelung des institutionellen Verhältnisses des Staates zu den Religionsgemeinschaften in der neuen Bundesverfassung glaubte, dann doch nicht verzichten zu können.

II.

Damit steht die Frage im Raum, ob die damalige Entscheidung heute noch zeitgemäß ist und den Anforderungen gerecht wird, die sich inzwischen durch den fortgeschrittenen Prozess der Säkularisierung und der Pluralisierung religiöser und weltanschaulicher Positionen ergeben. Die Tragfähigkeit der normativen Grundlagen der Religionsverfassung muss sich vor allem daran erweisen, ob sie neben der Gewährleistung der Freiheit zur Religionsausübung für den Einzelnen, Bedingungen schaffen, die es den Religionsgemeinschaften ermöglichen, an den gesellschaftlichen und politischen Prozessen ohne staatliche Eingriffe und Behinderung zu partizipieren.

Stellt man das deutsche Staatskirchenrecht unter diesem Gesichtspunkt auf den Prüfstand, ergibt sich folgendes: Aus dem Zusammenspiel verschiedener Vorschriften des Grundgesetzes, zu denen vor allem das Verbot der Diskriminierung aus Gründen des Glaubens und der religiösen oder politischen Anschauungen in Art. 3 Abs. 3 GG, die Gewährleistung der allgemeinen Religionsfreiheit in Art. 4 GG und das Verbot der Staatskirche in Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 1 WRV gehören, hat das Bundesverfassungsgericht und ihm folgend die herrschende Auffassung in der Literatur den Schluss gezogen, der Staat sei als „Heimstatt aller seiner Bürger“ ohne Ansehen der Per-

son zur religiös-weltanschaulichen Neutralität verpflichtet. Als eine der wichtigsten Konsequenzen ergibt sich daraus, dass sich der Staat inhaltlich nicht mit den Positionen einer bestimmten Religion oder Weltanschauung identifizieren darf („Identifikationsverbot“).

Trotz der Anerkennung des Christentums durch das Bundesverfassungsgericht als einen überragenden Kulturfaktor, auf dem die gesellschaftlichen Denktraditionen, Sinnerfahrungen und Verhaltensmuster bis heute beruhen (BVerfGE Bd. 93, S. 22), darf das nicht zu einer Identifikation des Staates mit dem Christentum und zu einer Privilegierung der christlichen Kirchen führen. Die Vermittlung religiöser Glaubenssätze und weltanschaulicher Überzeugungen oder auch nur deren Bewertung ist dem Staat auf jeden Fall verwehrt. Deshalb darf er „keine gezielte Beeinflussung im Dienste einer bestimmten politischen, ideologischen oder weltanschaulichen Richtung betreiben oder sich durch von ihm ausgehende oder ihm zuzurechnende Maßnahmen ausdrücklich oder konkludent mit einem bestimmten Glauben oder einer bestimmten Weltanschauung identifizieren und dadurch den religiösen Frieden in der Gesellschaft von sich aus gefährden“ (BVerfGE Bd. 108, S. 300). Die Haltung des Staates zur Religion ist allerdings nicht im Sinne einer strikten Distanz zu verstehen, sondern aus dem Grundgesetz ergibt sich die Verpflichtung, die Glaubensfreiheit aller Religionen und Bekenntnisse gleichermaßen zu fördern und den Raum für deren aktive Betätigung zu sichern.

Dieses der Religion und ihrer öffentlichen Betätigung freundlich gesinnte System des Grundgesetzes bei gleichzeitiger Wahrung der notwendigen Neutralität des Staates, wie es auf der Basis der grundrechtlichen Gewährleistungen und der aus der Weimarer Reichsverfassung übernommenen Artikel vor allem in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts entwickelt worden ist, steht in doppelter Hinsicht unter Druck. Zum einen werden die Begleiterscheinungen der Migrationsbewegungen seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als eine Bedrohung unserer „abendländischen“ Werteordnung empfunden, wie sie zumindest auch vom Christentum geprägt worden ist. Vor allem aus der Konfrontation mit den re-

ligiösen Vorstellungen des Islam nährt sich die Sehnsucht nach der Wiederherstellung eines „christlichen Staates“ und die Forderung nach einer Privilegierung christlicher Anschauungen und Symbole. Der erbitterte Streit um das Kopftuch einer muslimischen Lehrerin im Schulunterricht ist dafür ein prominentes Beispiel.

Auf der anderen Seite schwindet das Verständnis für religiöse Traditionen und die Akzeptanz für die damit verbundenen Gebräuche und Riten, mit der Folge ihrer Anfeindung und dem Versuch ihrer Verdrängung aus dem öffentlichen Leben. Als Beispiele dafür stehen die Kontroverse über die Zulässigkeit von Kruzifixen in den Schulräumen und nicht zuletzt die Debatte über die Strafbarkeit der Beschneidung, wie sie zur Identität des Judentums gehört.

Dem Druck standzuhalten, der aus dieser Zangenbewegung zwischen dem Ruf nach einer Verteidigung des Christentums als Staatsgrundlage einerseits und einer rigiden Ideologie der Trennung von Staat und Religion andererseits entsteht, ist eine der wesentlichen Herausforderungen an das deutsche Staatskirchenrecht. Vor allem die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts hat in der Vergangenheit bewiesen, dass das vorhandene normative Werkzeug der grundrechtlichen Verbürgungen vor allem in den Artikel 3 und 4 GG im Zusammenspiel mit den aus der Weimarer Reichsverfassung übernommen institutionellen Regelungen, eine Offenheit und Flexibilität aufweist, die es ermöglicht, auf neue Entwicklungen und Fragestellungen eine angemessene Antwort zu geben.

Die Stärke dieses Systems besteht darin, dass es die Extreme vermeidet, die sich aus dem vor 1918 praktizierten Staatskirchentum und der besonderen Nähe und Verflechtung des Staates mit bestimmten Religionsgemeinschaften einerseits und der Forderung nach einer radikalen Trennung im Sinne einer Verdrängung der Religionsgemeinschaften als gesellschaftliche Ordnungsmächte andererseits ergeben. Eine weltoffene, pluralistische Gesellschaft und ein in religiösen und weltanschaulichen Fragen neutraler Staat vertragen weder die Privilegierung bestimmter religiöser oder weltanschaulicher Auffassungen und ihrer Organisationen noch eine Ideologie, die die Religionskritik und das Verbot ihrer staatlichen Förderung zur Staatsgrundlage machen will. Die Religionsgemeinschaften in Deutschland dürften kein Interesse daran haben, einer grundsätzlichen Verschiebung der Gewichte in die eine oder die andere Richtung das Wort zu reden. ■



Dr. Jörg Winter. Geboren am 21. September 1944 in Großrudstedt (Kreis Weimar). Aufgewachsen in Lemgo/Lippe. Abitur am Leopoldinum I in Detmold. Studium der Rechtswissenschaft an den Universitäten Bochum und Freiburg i.Br. Juristischer Oberkirchenrat der Evangelischen Landeskirche in Baden bis 31.10.2007. Honorarprofessor der Universität Heidelberg für Kirchenrecht- und Staatskirchenrecht und Lehrbeauftragter der Universität Freiburg i.Br. Zahlreiche Veröffentlichungen zum Kirchen- und Staatskirchenrecht.

Nein, Amerika ist kein christliches Land

TEXT ■ HANNES STEIN

Warum wurde die Bibel nicht zum offiziellen Buch des Staates Tennessee, obwohl es die Abgeordneten des Repräsentantenhauses so wollten? Weil auch Kruzifixe in den USA im Klassenzimmer undenkbar sind.

„Sie werden lachen, die Bibel“, sagte der junge Brecht, als er gefragt wurde, was denn sein Lieblingsbuch sei. Und natürlich gibt es viele Gründe, die Bibel zu mögen: viel Sex, viel Crime, Helden, die als Menschen – statt als Übermenschen – gezeichnet werden, große Poesie, eine ziemlich handfeste Moral.

Außerdem werden weite Teile der europäischen – und folglich auch der nordamerikanischen Literatur schlicht unverständlich, wenn keine Bibelkenntnisse mehr vorliegen; der Germanist Albrecht Schöne hat vor vielen Jahren einen wunderbaren, von sanfter Melancholie gefärbten Essay darüber publiziert, welche Schwierigkeiten es bereitet, Germanistikstudenten zu unterrichten, die von biblischen Texten nicht einmal mehr eine Ahnung haben.

Neben dem Sonnenhut und dem Schleichtier

Aber soll man die Bibel deshalb gleich in den Rang eines Staatssymbols erheben? Viele Abgeordnete des Repräsentantenhauses von Tennessee fanden, das sei eine exzellente Idee. Sie brachten ein Gesetz ein, das die Bibel zu einem offiziellen Wahrzeichen ihres Bundesstaates machen sollte – neben dem „Tennessee Walking Horse“, einem vor Ort gezüchteten Gangpferd, dem „Höhlensalamander von Tennessee“, einem lachsrot schillernden Schleichtier, und dem „Sonnenhut von Tennessee“ (wissenschaftlicher Name: *Echinacea tennesseensis*), einer sternförmigen Blume, die blass violett blüht.

Ausgewählt wurde nicht etwa irgendeine Bibel, sondern das persönliche Exemplar von Andrew Jackson, Linkspopulist, Mitbegründer der Stadt Memphis, amerikanischer Präsident (1829-1837) und gefürchteter Feind der Indianer.

Freilich war das Gesetz nicht unumstritten, und der Stritt ging quer durch die Parteien: Es gab also auch Republikaner, die meinten, die Bibel solle vielleicht besser nicht zu den staatlichen Symbolen von Tennessee gehören.

Die Furcht, andere Religionen zu diskriminieren

Staatssenator Mark Norris etwa meinte: „Wenn einem die Heilige Schrift wirklich etwas bedeutet, möchte man sie nicht zu einer Art säkularem

Symbol herabgewürdigt sehen, nur um an die Massen zu appellieren.“ Daneben gab es Bedenken von erwartbarer Seite: Hedy Weinberg von der Civil Liberties Union meinte, der Staat Tennessee sei eine Mischung aus Juden, Christen und Muslimen, und im Jahr 2015 so zu tun, als gebe es nur eine Religion, sei schlicht falsch.

Der Republikaner Sabi Kumar, ein Inder und Nichtchrist, hielt dagegen: „Ja, folge deinem Herzen und folge deiner Religion, aber ehre die Kultur, das Erbe und die Werte unserer Gesellschaft.“ Er sprach sich damit für die Bibel als Wahrzeichen von Tennessee aus.

Am Ende wurde das Gesetz, das die Andrew-Jackson-Bibel in den Rang eines Symbols des Bundesstaates erhob, mit 55 zu 38 Stimmen verabschiedet, aber damit war die Geschichte nicht vorbei. Es gibt da nämlich noch den kleinen Haken mit der Verfassungsmäßigkeit.

Laut dem ersten Zusatzartikel zur Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika darf der Kongress in Washington nämlich kein Gesetz erlassen, das in Amerika eine Staatsreligion einführt. Und auch den Einzelstaaten ist dies untersagt. Utah hat also nicht das Recht, die Zugehörigkeit zur „Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage“ zur Bedingung zu machen, damit jemand ein öffentliches Amt ausüben darf.

Undenkbar, dass in einem Klassenraum ein Kruzifix herumhinge

Kein Jude kann gezwungen werden, die Hand zum Schwur auf ein Neues Testament zu legen. Kein Muslim muss dem Koran abschwören, ehe er Polizeipräsident, District Attorney oder Abgeordneter wird. Thomas Jefferson hat am 1. Januar 1802 in einem Brief an die Baptisten von Danbury in Connecticut – die fürchteten, als religiöse Minderheit von der Mehrheit in ihrem Bundesstaat unterdrückt zu werden – klargestellt, dass eine „wall of separation“ den Staat von der Kirche trennen sollte: Die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen seien reine Privatsache, gingen also keinen Richter und keinen Politiker etwas an.

Diese „Trennmauer“ wird in den Vereinigten Staaten sehr ernst genommen: So bekommen Kinder an öffentlichen Schulen keinen Bibelunterricht. Ein Kind, das nur jenen Stoff

lernt, der an staatlichen Schulen in Amerika durchgenommen wird, wird nie in seinem Leben von Abraham und Moses, von Jakob und Josef und seinen Brüdern, von Jesus und den zwölf Aposteln hören. Undenkbar, dass in einem Klassenraum ein Kruzifix herumhinge.

Dies dürfte der Grund sein, warum der Senat des Staates Tennessee des Gesetzes des Repräsentantenhauses schon am Tag danach wieder gekippt hat – es hätte keine Klage vor dem Supreme Court in Washington überlebt. Die „wall of separation“ ist eisen und steht fest.

Vielleicht hätte es aber einfach genügt, einen Blick in das fragliche Buch selber zu werfen. Dort steht nämlich geschrieben: „Ein jeglicher wird unter seinem Weinstock und Feigenbaum wohnen ohne Scheu ... Denn ein jegliches Volk wandelt im Namen seines Gottes.“ (Micha 4, 4-5) ■

Mit freundlicher Genehmigung,
Die Welt, 19.4.2015





Lieber **Gott**, nimm es hin,
daß ich was Besond'res bin.
Und gib ruhig einmal zu,
daß ich klüger bin als du.
Preise künftig meinen Namen,
denn sonst setzt es etwas.
Amen.

Robert Gernhardt, Fischer-Verlag

und Kultus beziehen, auf denen endlich vier-
tens Kirchen als reine ethische Gemeinschaf-
ten aufbauen können, also als unpolitische
Gemeinwesen, in denen - anders als in repu-
blikanischen Staatsformen - das Volk nicht
gesetzgebend sein kann, denn:

„Soll das gemeine Wesen aber ein ethisches
sein, so kann das Volk als ein solches nicht
selbst für gesetzgebend angesehen werden.
Denn in einem solchen gemeinen Wesen sind
alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt,
die Moralität der Handlungen (welche etwas
Innerliches ist, mithin nicht unter öffentli-
chen menschlichen Gesetzen stehen kann)
zu befördern, da im Gegenteil die letzteren ...
nur auf die Legalität der Handlungen, die in
die Augen fällt, gestellt sind, und nicht auf die
(innere) Moralität, von der hier allein die Re-
de ist.“ (RGV ebd.) Der reine, also nur ethi-
sche Kirchenglauben, dessen es noch mehre-
re geben mag, wird schließlich fünftens vom
reinen Religionsglauben, der als Annäherung
an das „Reich Gottes“ zur Alleinherrschaft
kommen soll, übertroffen (RGV: B 167 f.)

Aus methodischen Gründen empfiehlt es sich
im Weiteren, von zwei Grenzfällen auszuge-
hen: erstens von einem System politischer
Herrschaft, einem Staat, der sei er nun sei-
nerseits von religiösen Maßgaben oder athe-
istisch-laizistischen Maßgaben so bestimmt,
dass er jede oder auch nur bestimmte öffent-
liche Observanzen verbietet bzw. zweitens
von einer in politischer und religiöser Hinsicht
im weitesten Sinne liberalen, republikani-
schen Ordnung, in deren Rahmen religiöse
Observanzen gepflogen werden, die gegebe-
nenfalls den Menschenrechten widerspre-
chen oder sie im Extremfall gar bekämpfen.
Beide Extremfälle sind getrennt zu betrach-
ten, betreffen sie doch die Frage der men-
schenrechtlichen Religionsfreiheit unter zwei
einander komplementären Aspekten: geht es
hier um das absolute Recht des Individuums
gegen den Staat, so dort um das Recht der
Republik auf Selbsterhaltung bzw. um das
Recht der Republik, Tugenden, die einem re-
publikanischen Zusammenhalt dienen, zu för-
dern und die Ausbildung anderer Haltungen
einzuschränken. Das hat der protestantische
Kirchenrechtler Michael Heinig prägnant so
dargestellt (SZ 22.4.14):

„Religion ist aus politischer Sicht immer am-
bivalent. Sie kann das Gemeinwohl beför-
dern wie gefährden. Doch individuelle Sinn-
stiftung und religiöse Geselligkeit haben in
einer freiheitlichen Gesellschaft auch ein
Eigenrecht. Deshalb muss sich die deutsche
Religionspolitik stärker aus den Ver zweckun-
gen durch die Integrations- und Sicherheits-
politik lösen.“

Es ist dieser Anspruch des Rechts der Repu-
blik, sich und ihre Prinzipien des Zusammen-
lebens nicht nur zu schützen, sondern auch,
sich und ihre Prinzipien den künftigen Gene-

rationen von Bürgerinnen und Bürgern so zu
vermitteln, dass sie später in ihrer politi-
schen Existenz diese Republik und ihre Prin-
zipien bewahren und fortfahren werden. So-
fern also eine republikanische, demokrati-
sche Organisation der Gesellschaft über-
haupt als moralisch legitim angesehen wird,
ist es auch - nach Prinzipien einer bildungs-
theoretisch interessierten advokatorischen
Ethik legitim, die künftigen Staatsbürger in
diese Richtung zu bilden. Aus dieser Legiti-
mitätsunterstellung heraus begründet sich
auch der Anspruch des weltanschaulich neu-
tralen Staates, den verfassungsmäßig ga-
rantierten Religionsunterricht in seinen In-
halten und seinem Vollzug soweit zu kon-
trollieren, als sichergestellt ist, dass in ihm
keine direkt verfassungsfeindlichen Inhalte
vermittelt werden.

Dieser grundsätzlich legitime Anspruch kolli-
diert jedoch mit einer - wenn man so will -
verfassungsrechtlichen Ausführungsbestim-
mung, nämlich: dass überhaupt nur solche re-
ligiösen Inhalte in den Genuss einer staat-
lich/religionsgemeinschaftlichen Überein-
kunft kommen, deren tragende Religionsge-
meinschaften „Körperschaften des öffentli-
chen Rechts“ sind. Zu einer „Körperschaft
des öffentlichen Rechts“ aber können reli-
giöse Vereinigungen überhaupt erst werden,
wenn sie bestimmte Kriterien erfüllen. Be-
züglich der Frage des muslimischen Reli-
gionsunterrichts noch einmal der Kirchen-
rechtler Michael Heinig :

„Die Moscheegemeinden ihrerseits müssen
an ihrer mitgliedschaftlichen Struktur weiter-
arbeiten, wenn sie und ihre Verbände Kör-
perschaften des öffentlichen Rechts werden
wollen. Die Verfassung begründet einen An-
spruch auf Verleihung der öffentlich-rechtli-
chen Rechtsform. Doch das Grundgesetz
kennt auch Bedingungen. Die wichtigste und
für Muslime schwierigste Voraussetzung ist
die Selbstorganisation der Gläubigen als Mit-
glieder einer juristischen Person. Das meint -
so immer noch Michael Heinig - der Begriff
„Religionsgemeinschaft.“

Deshalb muss klar sein, wer zu einer Reli-
gionsgemeinschaft gehört und wer nicht -
und wer für wen gegenüber dem Staat
spricht, wer in seinen religiösen Interessen
durch eine bestimmte Gemeinschaft nicht
vertreten wird.

Daran zeigt sich, dass die gegenwärtigen Un-
wuchten bezüglich des ehemaligen Staatskir-
chen- jetzt Religionsverfassungsrechts weni-
ger in einer direkten Einschränkung der Be-
kenntnis- und Religionsfreiheit bestehen als
darin als in der nicht unmittelbaren Diskrimi-
nierung durch das Kriterium der geforderten
Körperschaftlichkeit. Aus welchen, wenn
nicht aus bestenfalls zweitrangigen organisa-
torischen Erfordernissen heraus, soll das
Grundrecht auf Religionsfreiheit in zwei Klas-
sen zerfallen: das Recht, seinem Glauben un-

behelligt von staatlichen Eingriffen nachzugehen
sowie dem Recht, seinen Glauben darüber hinaus
auch noch auf dem Wege staatlicher Unterstüt-
zung bei der Mittelbeschaffung und der Unter-
richtung des Nachwuchses zu bewahren oder so-
gar zu verbreiten.

Wie im Falle der unbegründeten, unter Verlet-
zung des Gleichheitsgrundsatzes hingenommen-
en, Privilegierung christlichen Religionsunter-
richts in der Grundschule zeigt sich auch bei der
Zulassung von Religionsgemeinschaften zum
System pädagogischer Religionsvermittlung im
öffentlichen Schulwesen das Körperschaftsrecht
als Ausdruck einer Privilegierung. Diese Privile-
gierung geht auf die Übernahme von Art. 137 der
Weimarer Reichsverfassung ins Grundgesetz zu-
rück, der so lautet:

„Die Religionsgesellschaften bleiben Körper-
schaften des öffentlichen Rechtes, soweit sie
solche bisher waren. Anderen Religionsgesell-
schaften sind auf ihren Antrag gleiche Rechte zu
gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und
die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer
bieten.“

Die Überprüfung dieser Kriterien im Antrag auf
Zulassung obliegt den jeweiligen Landesregie-
rungen, deren Vorenthalten des Körperschafts-
status schon zu manchen Rechtstreitigkeiten ge-
führt hat - so in der Klage der Zeugen Jehovas
gegen das Bundesland Berlin im Jahre 2005, die
schließlich zugunsten der Klägerin entschieden
wurde. Der Vortrag des Landes, dass bestimmte
Vorgaben dieser Religionsgemeinschaft das Kin-
deswohl verletzen bzw. - wegen des Verbots an
staatlichen Wahlen teilzunehmen - als „verfas-
sungsfeindlich“ zu qualifizieren seien, überzeug-
te das zuständige OVG nicht.

Zudem: Steht der Anspruch des weltanschaulich
neutralen, demokratischen Verfassungsstaates,
seine schulorganisatorischen Angelegenheiten
funktional und effektiv zu regeln, tatsächlich
über dem grundgesetzlich und menschenrecht-
lich verbürgten Recht nicht nur auf negative, son-
dern auch auf positive Religionsfreiheit sowie
dem Anspruch auf Gleichbehandlung?

Bemerkenswert ist, dass bereits bei Gründung
der Bundesrepublik zwei Bundesländer Artikel 7
GG so nicht in ihre Landesverfassungen über-
nehmen wollten: Bremen und Berlin. Sie stützen
sich auf Art. 141 GG, in dem es heißt:

„Artikel 7 Abs. 3 Satz 1 findet keine Anwendung in
einem Lande, in dem am 1. Januar 1949 eine an-
dere landesrechtliche Regelung bestand.“

Dieser Artikel wurde nach heftigen Debatten in
den Beratungen des parlamentarischen Rats
deshalb ins GG aufgenommen, da in Bremen lu-
therische und reformierte Christen nicht zu einer
einheitlichen Meinungsbildung über das Wesen
des christlichen, des evangelischen, Religionsun-
terrichts bereit waren. Art. 32 Abs. 1 der Landes-
verfassung der Freien Hansestadt Bremen lautet
daher:

„Die allgemeinbildenden öffentlichen Schulen
sind Gemeinschaftsschulen mit bekenntnismäßig

nicht gebundenem Unterricht in Biblischer Geschichte auf allgemein christlicher Grundlage.“

Entsprechend entschied der Bremische Staatsgerichtshof am 23. Oktober 1965, dass der „Biblische Geschichtsunterricht“ nicht auf evangelischer, sondern auf allgemein christlicher Grundlage zu erteilen sei. In den Bundesländern Berlin und Brandenburg gelten ähnliche Maßgaben – entgegen den Klagen einiger Eltern verstößt der in diesen Ländern – zumal Brandenburg – erteilte obligatorisch Ethikunterricht nicht gegen das Grundgesetz und die in ihm verbürgte Religionsfreiheit.

Ein Reformvorschlag

Insofern fragt sich abschließend erstens, ob das bisherige Staatskirchenrecht, das dabei ist, sich zu einem Religionsverfassungsrecht zu wandeln, der sozialen Wirklichkeit der Bundesrepublik Deutschland als einer zunehmend multireligiösen Gesellschaft mit seinen Privilegien und hohen Hürden überhaupt noch gemäß ist, wie aber andererseits der mit gutem Grund verfassungsmäßig garantierte Schutz auch des organisierten religiösen Glaubens weiterhin aufrecht erhalten werden kann.

Womöglich bedarf es dazu einer erneuten systematischen Besinnung, die jedenfalls mich noch einmal zurück in die Philosophie der Aufklärung, nämlich zu Immanuel Kants Schrift über die Religion innerhalb der Grenzen reiner Vernunft führt. Im vollen Bewusstsein dessen, dass sich Kant in dieser Schrift in einer bisweilen unerträglichen Weise antijudaistisch äußert, bin ich dennoch der Meinung, dass seine dort geäußerte Hoffnung auf einen „Kirchenglauben“ der letztlich dazu führen soll, die Menschen zu einem ethischen, nicht einem rechtlichen Gemeinwesen zu bilden, in die richtige Richtung weist. In gewisser Weise reagiert Kant mit dieser Schrift auch auf Überlegungen Moses Mendelssohns in dessen 1783 publizierter Schrift „Jerusalem“, in der sich Mendelssohn – wiewohl er auf das Programm einer universalistischen Religion der Vernunft zielt – gleichwohl gegen religiöse Formen wendet, die die historische Gewordenheit der Religionen einfach überspringt.

In der Religionsschrift heißt es daher:

„Es ist nur eine wahre Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben. Es ist daher schicklicher zu sagen: dieser Mensch ist von diesem oder jenem (jüdischen, mohammedanischen, christlichen, katholischen) Glauben, als: er ist von dieser oder jener Religion.“ (RGV: B 154)

Wenn das zutrifft und wenn wir bereit sind, einzuräumen, dass in allen Religionen, Kant würde sagen Glaubensweisen, Kerne und Ansätze der wahren Religion enthalten sind, dann könnte die politische Antwort auf die Herausforderung einer multireligiösen Gesellschaft darin bestehen, erstens: am Beispiele Berlins und Bremens in allen Bundesländern auch solchen im weitesten Sinne religiösen Gruppierungen, die die Kriterien der Körperschaftlichkeit im Sinne staatlicher Innen-



Preisträger der
Buber-Rosenzweig-
Medaille 2016:

Prof. Dr.
Micha
Brumlik

Zu Leben und Werk:

Micha Brumlik wurde 1947 in Davos, Schweiz, geboren. Sechs Jahre später zogen er und seine Familie nach Frankfurt am Main. Nach seinem Abitur ging Micha Brumlik für zwei Jahre nach Israel, wo er in einem Kibbuz arbeitete und Philosophie studierte. Sein Studium der Philosophie, der Pädagogik und der Soziologie schloss Brumlik in Frankfurt am Main 1973 mit einem Diplom in Sozialpädagogik ab. Brumlik nahm seine Lehrtätigkeit als wissenschaftlicher Assistent an der Universität Göttingen auf, weitere Stationen waren die Universitäten Mainz, Hamburg und Heidelberg. 2000 übernahm Brumlik eine Professur am Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaften an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt. Die Professur hatte er bis zu seiner Emeritierung 2013 inne.

Neben seiner Lehrtätigkeit war Brumlik von 1989 bis 2001 Stadtverordneter der Grünen in Frankfurt am Main. Brumlik trat allerdings bereits 1991 aus der Partei die Grünen aus, da die Partei Waffenlieferungen an Israel nicht unterstützte. Darüber hinaus war Micha Brumlik von 1991 bis 2006 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christen und Juden beim Deutschen Evangelischen Kirchentag und von 2000 bis 2005 Leiter des Fritz-Bauer-Institutes. 2008 übte Brumlik Kritik an der Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für die Juden innerhalb der Tridentinischen Messe und sagte daher seine Teilnahme am Kirchentag ab. Seit WS 2013 hat Brumlik als „Senior Advisor“ eine Seniorprofessur am Zentrum für Jüdische Studien Berlin/Brandenburg inne.

Micha Brumlik ist Mitherausgeber von „BABYLON – Beiträge zur jüdischen Gegenwart“ und der „Blätter für deutsche und internationale Politik“. Außerdem schreibt er regelmäßig die Kolumne „Gott und die Welt“ in der TAZ.

politik nicht erfüllen, die Möglichkeit zur religiösen Unterweisung einzuräumen, sofern – aber das überprüfen dann die zuständigen schulpolitischen Behörden – die Lehrerinnen und Lehrer den akademischen und grundgesetzlichen Kriterien zur Ausübung dieser Funktion genügen. Anders als in Berlin mit seiner im § 13 des Schulgesetzes getroffenen Festlegung, die eine Versetzungsrelevanz dieses Unterrichts nicht vorsieht, wohl aber wie in Bremen, aber sollte dieser freiwillige, durchaus bekenntnisgebundene Religionsunterricht, ein Wahlpflichtfach, dann jedoch auch versetzungsrelevant sein.

Dass damit sowohl auf die Organisatoren schulischer Studentafeln als auch nicht zuletzt auf die universitären Ausbildungsinstitutionen große Herausforderungen zukommen, sei dabei nicht unterschlagen – nicht zuletzt die Frage, ob es nicht eines kritischen Minimums jeweils interessierter Schüler/-innen bedarf, wird weiter zu erörtern sein. Ich kann aus eigener Erfahrung nur beisteuern, dass wir im ersten jüdischen Religionsunterricht, der uns im Jahr 1953 in Frankfurt am Main von einem Rabbiner erteilt wurde, drei Kinder gewesen sind.

Es war Jürgen Habermas, der ebenso richtig wie vorsichtig schon 2005 im Anschluss an Kant geschrieben hat:

„Religiöse Überlieferungen besitzen für moralische Intuitionen insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens eine besondere Artikulationskraft... (Habermas 2005: 137) sowie: „Jedenfalls ist nicht auszuschließen, daß sie – die Religionen, M.B. – semantische Potentiale mit sich führen, die eine inspirierende Kraft für die ganze Gesellschaft entfalten, sobald sie ihre profanen Wahrheitsgehalte freigeben.“ (149)

Ob das tatsächlich so ist, lässt sich freilich nicht theoretisch feststellen, sondern allein durch bildende Praxis. Insofern gilt erstens, dass dort, wo ein politischer Wille ist, es auch einen juristischen Weg gibt sowie zweitens und vor allem, dass die vorgeschlagene Befreiung des Religionsunterrichts von der Körperschaftsregelung sowie die Freigabe an die Anbieter, ob er nun bekenntnisgebunden sein wird oder nicht, der Testfall darauf ist, ob dieses Land bereit ist anzuerkennen, dass es sich grundlegend gewandelt hat. ■

Zweifel und Zorn

TEXT ■ ABDELKADER BENALI

Als Muslim in einer säkularen Welt

Der in Marokko geborene niederländische Schriftsteller Abdelkader Benali berichtet von seinen Nöten, als muslimischer Jugendlicher in einer säkularen Welt aufzuwachsen.

Etwas zerbrach. Ich war dreizehnjährig, träumte von Büchern und Mädchen und sonst nichts. Ein gewöhnliches niederländisches Kind mit einem marokkanischen Hintergrund, das sorglos durchs Leben ging. Dann geschah etwas, das mich spüren ließ: Du bist nicht wie alle anderen. Eines Tages kam während einer Geschichtsstunde die Fatwa gegen Salman Rushdie zur Sprache. Unser Geschichtslehrer sprach von der Meinungsfreiheit, ich sprach über die Beleidigung des Propheten. Es herrschte beklemmendes Schweigen in der Klasse. Wovon sprach dieser Abdelkader? Fat - was?

Aber Herr Fok, unser Lehrer, verstand mich sehr gut. Er erklärte mir, dass die Fatwa keinen Sinn ergebe. Wie sollte jemand von einem literarischen Werk beleidigt werden kön-

nen? Wie kann zur Todesstrafe führen, wenn einer mit Phantasie erzählt? Ich erinnere mich, dass ich aufstand und wie die Tonlage meiner Stimme immer höher stieg, während ich um eine Erklärung rang, warum mir und den Meinen der Prophet heilig war. Je länger Herr Fok mir nüchtern und mit kühler Analyse widersprach, desto zorniger wurde ich. Verstand er denn nicht, dass es hier um mehr als um Vernunft und gesunden Menschenverstand ging? Begriff er denn nicht, dass es ein moralisches Verbrechen war, den Propheten zu verspotten? Meine Klassenkameraden schauten mich an wie einen Verrückten. Ich stand und brüllte. Nie zuvor hatte ich einen solchen Zorn empfunden. Das hier hatte nichts mit einem Roman zu tun, es ging um mich. Um uns.

Von der Wut zur Scham

Ich wollte Rache. Herr Fok schaute mich nur an, belustigt von meinem Aufruhr und ein wenig verärgert, dann schickte er mich hinaus.

Zum ersten Mal in meinem Leben merkte ich, was es hieß, ein Muslim zu sein. Ich wollte mich aber nicht anders fühlen. Ich wollte mich einfügen, ich wollte wie meine Klassenkameraden sein.

Als Frustration und Zorn etwas verebbt waren, empfand ich Scham. Scham darüber, dass ich meine Religion habe herabsetzen lassen, dass meine Familie herabgesetzt wurde, dass ich selbst gedemütigt worden bin. Scham über einen Zorn, den ich noch nicht einmal verstand.

Ich wuchs in einer moderat traditionellen marokkanischen Familie auf. Wir befolgten zwar den Ramadan, aber mein Vater ging nur selten in die Moschee. Wir hatten zwei Bücher im Haus, den Koran und das Telefonbuch. Wir benutzten keines von beiden. Wir sprachen nicht viel über die Fatwa, aber wir konnten sie auch nicht vollends ignorieren. Muslime protestierten in den Straßen von Rotterdam. Es war das erste Mal, dass wir uns als Teil einer Gemeinschaft wahrgenommen fühl-





Fatale Verlockungen

Als ich siebzehn war, fand ich die «Satanischen Verse» in einem Winkel der Schulbibliothek. Ich nahm das Buch, begann zu lesen – und war elektrisiert. Es erzählte von einem jungen Mann, der in einer gottlosen Welt mit seinem Glauben kämpft, hier war das Kind von Immigranten, das aus einer tiefreligiösen Welt in eine Gesellschaft geworfen wird, in der alles möglich und nichts heilig ist. Das Buch bestätigte, was ich die ganze Zeit tief in mir geahnt hatte: Eine freie und offene Gesellschaft ist eine Bedrohung für gläubige Menschen. Ihre Religion wird verspottet, manchmal wird sie sogar unterdrückt. Und das schürt Zorn.

Nun wiederholt sich die Geschichte. Mit Abscheu betrachten europäische Muslime den Aufstieg von Extremisten, die junge Glaubensbrüder im Westen mit Visionen einer islamischen Utopie ködern. Junge Männer und Frauen verlassen ihre Familien und werden zu Tötungsmaschinen ausgebildet. Sie kommen nicht aus Bagdad, aber aus Brüssel und Den Haag. Wir aber bestehen darauf, dass dies nicht unser Islam ist, und sollte dies der Islam sein, dann wollen wir ihn nicht mehr. Aber ich weiß auch aus meiner eigenen Erfahrung, welch mächtige Verlockung der Fundamentalismus darstellt, wenn man in einer Welt aufwächst, in der die Medien und alle um einen herum die eigene Kultur zu verspotten und zu beleidigen scheinen.

Umgekehrt ist es auch nicht hilfreich im Kampf gegen den Extremismus, wenn europäische Regierungen in die von rechtsnationalen Populisten geschürte Islamophobie einstimmen. Ich vermisse den Mut, die europäischen Muslime als Europäer anzuerkennen, als Bürger wie alle anderen auch. Eines der ersten Opfer des Pariser Attentats auf «Charlie Hebdo» war einer von uns: Mustapha Ourrad, ein aus Algerien stammender Korrektor. Danach ermordeten sie einen weiteren Muslim: den Polizisten Ahmed Merabet. Die Mörder verschonten auch sie nicht. Im Namen des Islam ermordeten sie Muslime. Und jedes Mal, wenn ein europäischer Muslim Bilder sieht von Ahmed Merabets letzten Augenblicken, sieht er sich selber dort auf der Straße liegen. Hilflos. Und die nächste Frage wird sein: Was werde ich morgen in der Schule sagen, bei der Arbeit?

Was vor einer Woche in Paris geschehen ist, hat nichts zu tun mit einem Mangel an Humor, mit Unverständnis gegenüber Karikaturen oder mit Hass gegenüber dem Westen. Es geht um fehlgeleiteten Zorn. Der Zweifel macht uns menschlich und kreativ. Aber Zweifel allein kann sich in Zorn verwandeln und in Fundamentalismus.

«Der Mensch kann ohne Gott nicht leben. Das Leben wäre unerträglich», sagte der Schriftsteller Michel Houellebecq jüngst in einem Interview. Die Terroristen fanden

ihren Gott in einer gottlosen Gesellschaft. «Charlie Hebdo» verspottete ihren Gott, indem man erklärte, er sei nur mehr ein Cartoon. Die Terroristen kamen zurück, angeblich um Gott zu retten, und hinterließen Tote. Sie machten sich zu Werkzeugen einer Wahnvorstellung.

Als Teenager ließ ich mich von einer ähnlichen Täuschung in die Irre führen: dass ein Angriff auf den Überbringer einer Botschaft den Zorn beseitigen und den Sieg herbeiführen würde. Die Terroristen wurden eine Beute ihres eigenen Zorns. Doch der einzige Weg zur Überwindung des Zorns führt über das Verständnis seiner Wurzeln. Mich entlasteten die Freiheit des Zweifels, nicht zwischen verschiedenen Seiten wählen zu müssen, und die Empathie für Menschen, die anderer Meinung sind als ich. Noch immer bekenne ich mich zu meiner islamischen Herkunft, aber ohne Dogma oder Unterdrückung, und ich befolge auch nicht strikt unsere Riten.

Nach dem 11. September haben viele europäische Muslime an ihrer Herkunft gezweifelt. Gehören sie in das Paris von Voltaire und Rousseau oder in Mohammeds Mekka? Aber das ist die falsche Frage. Muslime gehören zu Europa wie die Roma, die Schwulen, die Intellektuellen, die Bauern oder die Fabrikarbeiter. Wir sind seit Jahrhunderten in Europa, und darum sollten Politiker und Presse die Muslime nicht länger so behandeln, als seien sie gerade eben erst angekommen.

Die Verteidigung der Freiheit

Die christliche Religion ist in Europa vielfach aus dem öffentlichen Raum verdrängt worden, aber sie ist noch immer dominant in europäischer Politik und Kultur. Christliche Gemeinschaften wissen, was es heißt, in einer säkularisierten Gesellschaft um Anerkennung ringen zu müssen. Muslime könnten von ihnen lernen. Vielfältig und stärker denn je sind überdies die Bemühungen um das Verständnis zwischen den Religionen, ungeachtet der Fundamentalisten auf beiden Seiten. Jüngst habe ich in Tanger am Fernsehen einen Mann empört ausrufen hören: «Wir haben nie Jesus verspottet. Wir respektieren ihn.» Das hörte sich an, als würde Reziprozität eingefordert. Aber in einer freien Gesellschaft geht es nicht um Gegenrecht, es geht um die Freiheit für alle und die Verteidigung dieser Freiheit. Es ist die Freiheit, in der Muslime und Christen leben und miteinander wachsen können. ■

Mit freundlicher Genehmigung,
Neue Zürcher Zeitung, 15.1.2015

ten, die auf Fragen zu antworten hatte: Auf welcher Seite stehst du? Wieso bist du beleidigt? Woher kommt der Zorn? Gibt es neben westlichen Werten Raum für den Islam?

Die Welt hörte nicht auf, mich daran zu erinnern, dass ich ein Muslim war. Mein Name, mein Hintergrund, meine Hautfarbe, meine Familie – und die Ereignisse in der Welt führten lediglich zu verstärkter Selbstbefragung. Der Islam unterrichtete mich, dass es einen einzigen Gott gebe und dass der Prophet sein Verkünder sei. Solange ich die fünf Säulen des Islam befolge, werde alles gut sein. Aber wir lebten in einem nichtmuslimischen Land. Und ich war weder Niederländer noch ungläubig. Ich musste einen Weg finden, um meinen religiösen Hintergrund mit einer säkularen Welt zu versöhnen. Ich wählte mich verwaist.

Jedoch ist es viel schwieriger, ein solches Dilemma in einer säkularen Gesellschaft zu lösen, die längst aufgehört hat, sich mit solchen großen Fragen auseinanderzusetzen. Schließlich fand ich die Antworten nicht in den heiligen Schriften. Ich fand sie in der Literatur. Ich las Kafkas «Verwandlung» und Camus' «Pest». Ich entsann mich jener Tage, da ich gegen die «Satanischen Verse» gewütet hatte. Und ich erinnerte mich, wie ich in eine Buchhandlung schlich, wo das Buch stapelweise auslag und darauf wartete, gelesen zu werden, aber mein Englisch war damals nicht ausreichend. Das Buch wies mich ab, die Neugier indes blieb.

DER HEILIGE Mord

- viel Religion im »Tatort«

TEXT ■ CHARLOTTE MORGENTHAL

„Tatort“-Kommissare und Priester haben viel gemeinsam. Das bestätigt die Untersuchung einer Literaturwissenschaftlerin, die mehr als 400 Folgen der ARD-Krimiserie auf religiöse Motive hin untersuchte.

Eine schwangere Nonne wird ermordet in einem abgelegenen Kloster aufgefunden. Kommissar Flemming ermittelt den Fall „Heilig Blut“ (1996) in der Fernsehserie „Tatort“. Religiöse Themen und Motive sind dort längst nicht mehr die Ausnahme, sagt die Göttinger Literaturwissenschaftlerin Claudia Stockinger.

Sie hat in einer Studie die Sonntagabendserie auf Religion untersucht und dabei viele Parallelen der Kirche und Krimiwelt entdeckt. Im Oktober wird Stockinger für ihre Studie mit dem Herrenalber Preis der Evangelischen Akademie Baden in Karlsruhe ausgezeichnet.

Der Gemeinsame Kampf für das Gute

Die Tatort-Kommissare kämpften ähnlich wie die Kirchenvertreter gemeinsam für das Gute, sagt die 42-jährige Professorin. „Beide wollen Gerechtigkeit.“ Besonders deutlich werde dies in der Rolle des Frankfurter Ermittlers Felix Murot, gespielt von Ulrich Tukur.

In der Folge „Wie einst Lilly“ (2010) erinnert sich Murot an seine Kindheit als Sohn eines evangelischen Pastors am Edersee und stellt fest: „Das ist eine Familientradition. Wir sind beide in dem Projekt Erlösung tätig.“

Die Verhöre der Ermittler mit den Tätern ähnelten oft einer Beichte, sagt Stockinger. „In den Gesprächen geht es auch um die Heilung einer gestörten Seele.“ Im Tatort „Borowsky in der Unterwelt“ (2005) sitzt der Kieler Kommissar Klaus Borowsky, gespielt von Axel Milberg, selbst im Beichtstuhl. Dort muss er erkennen, dass das Beichtgeheimnis selbst dann nicht gebrochen werden darf, wenn dadurch ein Mord aufgeklärt werden könnte.

Katholische Kirche bietet großen Bildreichtum

Besonders die katholische Kirche werde immer wieder Schauplatz der Serie, gerade weil sie so bildreich sei, vermutet Stockinger. Der Protestantismus spiele hingegen kaum eine Rolle. Alle Konfessionen würden jedoch ausführlich und fair erklärt. „Der Tatort stellt Priester oder Nonnen nicht als schräge und seltsame Typen dar, sondern zeigt, dass sie ganz normale Menschen sind.“

Stockinger ist nicht die einzige, die den „Tatort“ mit Religion verbindet. Der Schauspieler

Ulrich Tukur verglich die Serie kürzlich mit einer Kirche mit einer großen gläubigen Gemeinde. Und mit einem religiösen Bild antwortete Tukur auf den Vorschlag des zukünftigen Hamburg-Ermittlers Til Schweiger, künftig auf den traditionellen Vorspann der Sendung zu verzichten. „Eine Kirche erneuert man spirituell und von innen heraus und nicht, indem man den Glockenturm abreißt“, gab Tukur zu bedenken.

In der 40-jährigen Geschichte von Deutschlands beliebtester Krimiserie habe sich die Darstellung von Religion auch gewandelt, sagt Stockinger. Zu Beginn sei der Glaube oft nur als Nebenschauplatz dargestellt worden, etwa bei Beerdigungen der Opfer oder durch einen Blick auf ein Kreuz in Amtsstuben.

Von Alltagssymbolen zum Thema der Sendung

„Damals gehörte Religion auch mehr zum Alltag der Zuschauer“, erläutert die Wissenschaftlerin. Erst mit den 90er Jahren seien die Alltagssymbole verschwunden, und Religion wurde häufiger zum Thema einer ganzen Sendung.

In den Handlungen fänden sich seitdem immer wieder Parallelen zur biblischen Ge-

schichte. So wird im Tatort „Passion“ (2000) in einem österreichischen Bergdorf während der Passionsspiele der Jesus-Darsteller tatsächlich ans Kreuz genagelt. Die Ermittler erfahren erst nach und nach, wie sehr der Leidensweg des jungen Mannes in der streng katholischen Dorfgemeinschaft der biblischen Geschichte glich.

Private Leidenschaft für Krimiserie floss in Forschung ein

Die Katholikin Stockinger verbindet mit der Studie auch ihre private Leidenschaft für die Krimiserie. Die Untersuchung ist Teil eines größeren bundesweiten Projekts der Deutschen Forschungsgesellschaft. Darin wird geprüft, wie Fernsehserien die Wahrnehmung von Menschen beeinflussen.

Einen missionarischen Effekt habe der „Tatort“ allerdings nicht auf sein Millionenpublikum, sagt Stockinger. Jedoch könnten die Zuschauer einen Einblick in unterschiedliche Religionen oder auch Sekten wie Scientology oder Voodoo bekommen. Auch in dem Fall der ermordeten schwangeren Nonne wird das Klosterleben detailliert gezeigt. So zieht eine Polizistin zu den Ordensschwwestern in den Konvent. Doch begegnen die Tatort-Ermittler dem Religiösen auch skeptisch, und Geistliche werden zu Tatverdächtigen. So erklärt Kommissar Flemming in der Kloster-Folge der Äbtissin mit vielsagendem Blick: „In meinem Beruf reicht Glauben eben nicht aus.“ ■

Mit freundlicher Genehmigung,
Die Welt, 18.4.2015



Lady Gaga, Born this way

ein Beispiel für populäre und fluide Religion

TEXT ■ HARTMUT RUPP

1 Populäre und fluide Religion

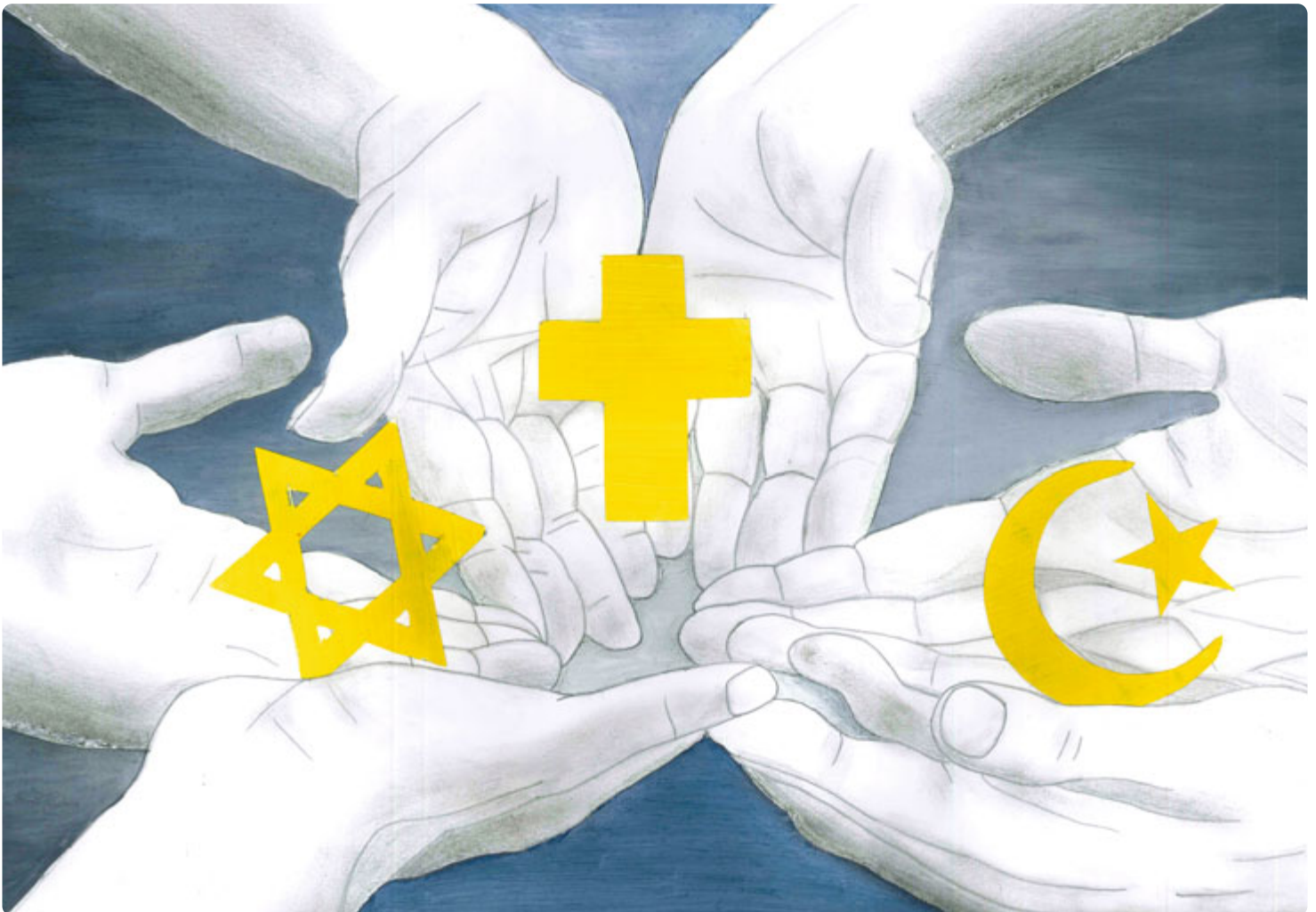
Der Begriff der populären Religion wurde von dem Berliner Religionssoziologen Hubert Knoblauch eingeführt. Nach seiner Ansicht wird in der populären Kultur Religion wachsend sichtbar. Knoblauch führt dabei die Einsichten seines Lehrers Thomas Luckmann weiter. Dieser stellte fest, dass Religion in modernen Gesellschaften entgegen der klassischen Säkularisierungsthese nicht verschwindet. Zwar verliert institutionalisierte Religion an Bedeutung, aber Religion bleibt. Sie wird jedoch „unsichtbar“, denn sie begegnet nur noch in individuellen Lebensdeutungen, die keine öffentliche Darstellung finden, über keine offiziellen Vertreter verfügen und keine öffentlichen Rituale begehen. Sie bleiben privat.

Knoblauch konstatiert nun eine zunehmende Sichtbarkeit der Religion im öffentlich-säkularen Raum und zwar in der „populären Kultur“. Dazu

zählt er die Medien (Internet, Blogs), die Unterhaltungsbranche zu der z.B. Popsongs und Konzerte gehören, die Therapie- und Wellnesszene, sowie die Bereiche Lebensberatung, Esoterik und Werbung. Religion verändert dabei jedoch ihre Gestalt. Sie wird marktförmig, antiinstitutionell, antidogmatisch und in sich heterogen. Da können ganz unterschiedliche religiöse Vorstellungen miteinander verbunden werden. Das individuelle Subjekt mit seinen Erlebnissen, Gefühlen und Erfahrungen wird zur normativen Instanz, die über Wahrheit und Lebensrelevanz entscheidet, weswegen von einer „Subjektivierung“ zu sprechen ist. Diese Form der Religion betont die Selbstbestimmung und die Wahlfreiheit des Individuums gerade auch in religiösen Fragen. Winfried Gebhardt spricht deshalb von einer „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“.

Diese populäre Religion hat durchaus auch Zugang im Bereich der kirchlichen Religion gefunden, wie man bei der Verwendung von Popsongs in Bestattungsfeiern, bei Jugendgottesdiensten, bei Gottesdiensten in Freizeitparks, bei Klosteraufenthalten, bei Wallfahrten („Ich bin dann mal weg“) oder in einer Engelrenaissance sehen kann.

Die Beschreibung dieser populären Religion als „fluide Religion“ macht darauf aufmerksam, dass hier Inhalte und Formen einer institutionalisierten, lehrhaft ausgearbeiteten, hierarchisch gegliederten und auf dauerhafte Zugehörigkeit abgestellten „festen Religion“ ihr genuin religiöses Feld verlassen haben. Sie haben sich in verschiedene gesellschaftliche Bereiche hinein „ergossen“ und sind dabei „beweglich“, „fließend“, „wandelbar“, eben „fluid“ geworden. Man denke da-



bei auch an eine Buddhafigur im Gartenmarkt oder an Mittelaltermärkte, bei denen auch Gottesdienste mit einem Vaterunser begangen werden können. Die religiösen Inhalte und Formen werden dabei unverbindlich, flexibel kombinierbar und können individuell gewählt werden. Dabei erweist sich fluide Religion als lebensbejahend, erlebnisorientiert, ganzheitlich (denn es geht u.a. auch um Ernährung, Gesundheit, Wohnen und Kleiden), ethisch eher anspruchslos sowie vage und diffus.

Damit gehen neue Formen der Vergemeinschaftung einher. Diese sind offen für alle, erlebnisintensiv, oft auch enthusiastisch oder ekstatisch. Sind zeitlich befristet und werden frei gewählt. Bestimmte Aufnahmearten aber auch bestimmte Vorkenntnisse bedarf es dazu nicht. Man denke dabei an Flashmobs, Großkonzerte mit renommierten Bands aber auch an Kirchentage oder Weltjugendtage. Am Beispiel von „emergent Deutschland“ zeigt sich, wie Christinnen und Christen mithilfe des Internets auf eine Weise zueinander finden können, die mit herkömmlichen Formen von Gemeinde nicht mehr viel zu tun haben.

2 Born this way - Text, Musik, Video.

Das Album „Born this way“ der 1986 in New York als Kind katholisch-italienischer Einwanderer geborene Johanna Angelina Germanotta erschien 2011. Die ausgekoppelte Single war ihr vierter Nummer eins Hit in Deutschland. Sie gewann damit zwei European Music Awards. Die Tour „Born this way“ führte sie 2012 durch die ganze Welt und zu über 100 Auftritten. Der Song wurde mehrfach gecovered und gilt als „wegweisende Pophymne“. Nach eigenen Angaben von Lady Gaga ist der Song in 10 Minuten geschrieben worden. „It was like an immaculate conception.“ Man spürt ihre katholische Sozialisation.

Das Lied beginnt mit der Aufforderung sich an „I-H-N“ (H-I-M) zu wenden:

„Es ist egal, ob du ihn liebst oder I-H-N (nennst). Hebe einfach deine Pfoten, denn wir sind nun mal so geboren, Baby.“

Danach folgt eine biografische Erinnerung: „Meine Mutter hat mir gesagt als ich noch jung war: `Wir sind alle als Superstars geboren!` Sie rollte mein Haar ein und legte mir Lippenstift auf vor dem Spiegel ihres Make-up Tisches. `Es ist nichts Falsches daran, wenn du liebst, was du bist.` Sie sagte: `Denn er macht dich perfekt, Baby! Also, Kopf hoch Mädchen. Du kommst weit!`“

Nun folgt in den Worten der Mutter die entscheidende Botschaft des Songs, die von Lady Gaga dreimal wiederholt wird und zum Mitsingen einlädt. Die Botschaft wird dabei zu einer Art Selbstermutigung im Sinne positiven Denkens:

„Hör mir zu, wenn ich sage: Ich bin wunderschön in meiner Art. Denn Gott macht keine Fehler! Ich bin auf dem richtigen Weg, Baby. Ich bin nun mal so geboren. Versteck dich nicht in Selbstmitleid! Liebe dich selbst und dir ist alles klar. Ich bin auf der richtigen Spur. Ich bin nun mal so geboren. Es gibt keinen anderen Weg. Ich bin nun mal so wie ich bin. Nein, da gibt es keinen anderen Weg. Ich bin so wie ich bin.“

In einem weiteren Schritt wird diese Botschaft entfaltet und differenziert:

„Sei kein Spielverderber! Sei einfach eine Königin. Sei klug und liebe deine Freunde! Straßenkind, erfreue dich einfach an der Wahrheit. In der Religion der Unsicheren muss ich ich selbst bleiben und meine Jugend respektieren. Ein anderer Liebhaber ist keine Sünde. Glaube an I-H-N.“

Zwischendurch bekennt sich Lady Gaga ausdrücklich zu diesem Lied und zu dieser Lebenshaltung:

„Ich liebe mein Leben. Ich liebe dieses Lied und meine Liebe braucht Glauben.“

Sodann wird diese Botschaft auf verschiedene Lebensverhältnisse, Rassen, Herkunft und soziale Erfahrungen bezogen.

„Ob du nun pleite bist oder immer genug hast, schwarz, weiß oder beige, von einer mexikanischen Gangsterbraut abstammend, Libanese oder Orientale bist, ob die Schwierigkeiten des Lebens dich zu einem Außenseiter gemacht haben und du rumgeschubst oder geärgert worden bist: Freue dich und liebe dich selbst. Bleib du so bist wie du bist. Egal, ob du schwul bist, hetero oder bi, lesbisch oder ob du das Geschlecht gewechselt hast, ich bin auf der richtigen Spur, Baby. Ich bin geboren um zu überleben. Ich bin geboren um mutig zu sein.“

Die Wiederholung der refrainartigen Hauptbotschaft schließt das Lied ab.

Die Musik ist gefälliger dance-floor-Pop mit Rapelementen und einem harten Beat.

Das offizielle Musikvideo (4 Minuten) besteht im Wesentlichen aus der Darstellung der Bühnenperformance mit einer bikinibekleideten Lady Gaga und einer Tanzgruppe. In diese werden jedoch irritierende Motive mit einem Skelettmann und einer gebärenden Frau eingespielt. In der Langfassung des Musikvideo (7 Minuten) werden diese Motive verständlicher. Lady Gaga ordnet in einem hinführenden „Manifesto of Mother Monster“ und dazu gehörenden Szenen das Lied in den Mythos einer Urmutter ein, die auf der einen Seite eine Rasse der Menschlichkeit gebiert, andererseits aber auch das Böse zur Welt bringt. Während die „menschliche“ Rasse keine Vorurteile kennt und grenzenlose Freiheit praktiziert, erscheint das Böse als Tod und Gewalt. Der Tod wird von dem „Zombie-Boy“ Rick Genest dargestellt, der seinen ganzen Körper mit einem Skelett-Tattoo überzogen hat. Hin-

zu kommen feuernde Maschinengewehre. Damit soll jedoch offenbar kein dualistisches Weltbild beschrieben werden. Die „ewige Mutter“ braucht Schutz für das Gute. „Wie kann ich so etwas Perfektes ohne das Böse schützen?“ Im Clip wird Lady Gaga als diese Urmutter dargestellt, die jedoch mit dem Tod einen Totentanz eingeht.

3 Religiöse Motive

Im Videoclip wird eine mythologische Deutung der Wirklichkeit zur Darstellung gebracht, die jedoch im offiziellen Video zurückgenommen ist. Aber Lady Gaga entwirft hier einen Mythos und setzt diesen symbolisierend und dramatisch in Szene. Nicht auszuschließen ist, dass hier katholische Motive einfließen.

Die Suche nach religiösen Motiven soll sich hier jedoch auf das Lied mit seinem Text konzentrieren, das so in Konzerten dargeboten und auf MP3-Player bis heute gehört wird.

Der Text kann als Dokument einer „expliziten“ Religion verstanden werden, denn der Schöpfergott spielt in diesem Lied eine entscheidende Rolle. „Er macht dich perfekt, Baby. Gott macht keine Fehler.“ Der Liedtext bringt eine persönliche Schlüsselerfahrung von Lady Gaga zum Ausdruck, die für ihr eigenes Leben und die eigene Sichtweise der Wirklichkeit offenkundig prägende Bedeutung hat. Es handelt sich um eine Art Offenbarung, die sie im Gespräch mit ihrer Mutter von deren Spiegel im Make-up-Schrank erfährt. Diese durch die eigene Mutter vermittelte, lebensgeschichtlich hochbedeutsame Offenbarung enthält eine Identitätszuschreibung („Wir sind alle als Superstars geboren.“ „Du bist perfekt.“), Vergewisserungssätze („Ich bin wunderschön in meiner Art“; „Ich bin auf dem richtigen Weg.“), Aufforderungen („Kopf hoch“, „Versteck dich nicht in Selbstmitleid“, „Liebe dich selbst“, „Liebe deine Freunde“) und Verheißungen („Du kommst weit“). Die Nähe zu Epiphanien ist erkennbar.

Die Botschaft der Mutter wird im Lied zur Selbstbeschreibung von Lady Gaga („Ich bin wunderschön in meiner Art“, „Ich bin so geboren wie ich bin“, „Ich bin perfekt“, „Ich bin so wie ich bin von Gott gewollt“). Die Botschaft entwickelt sich aber dann zur Ansprache an die einzelnen Hörer, die überwiegend in Frauen gesehen werden („Sei einfach eine Königin!“ „Sei klug“, „Und liebe deine Freunde“, „Erfreue dich einfach an der Wahrheit“) und im Mitsingen zu einer fast mantraartigen Selbstermutigung („Ich bin auf dem richtigen Weg“, „Ich bin geboren mutig zu sein“). Lady Gaga rückt für die Zuhörerinnen in die Position der Mutter. Sie wird gleichsam zur Urmutter des eingespielten Mythos, die den Menschen auf der ganzen Welt eine selbstvergewissernde und ermutigende Botschaft vermitteln und dadurch für die Rasse der Menschlichkeit gewinnen will. „I was born this way“.

Diese Botschaft gilt für Menschen aller Hautfarben, aus allen Ländern und für alle sexuelle Orientierungen, weshalb dieses Lied gerade in der

lesbischen und schwulen Szene begeistert aufgenommen wurde - und in fundamentalistischen Kreisen Ablehnung erzeugt hat. Für viele der Hörerinnen und Hörer ist das ein Zeichen für Modernität. Die Botschaft gilt in besonderer Weise für diejenigen, die sich ihrer selbst unsicher sind und unter dem Vorwurf der Sünde leben müssen. Offenbar zeigt sich hier ein Bezug zu religiösen Auseinandersetzungen in den USA. Lady Gaga nimmt hier Stellung und setzt sich der Kritik aus. Das Lied erweist sich einerseits als Lebens- und Glaubensbekenntnis einer jungen Frau in den USA, andererseits als eine Art Erwekungspredigt mit einem missionierenden Anliegen. Es sucht gerade jungen Frauen für eine radikale Selbstannahme zu gewinnen, die sich von religiösen und moralischen Normen frei macht und - weil von Gott gewollt - jede kulturelle, rassische oder sexuelle Verfasstheit als gegeben und gut bejaht. Es gilt Gott zu vertrauen und in seinem Schöpfungsakt und seinem Schöpfungswillen sein eigenes Selbstkonzept zu gründen. Offenbar braucht ein positives Selbstkonzept und ein mutiges Leben eine solche Letztbegründung.

Das Lied mit seinen religiösen Elementen erweist sich als Beispiel für populäre Religion, da es

- Teil der Unterhaltungskultur (mit Songs, Clip, Konzerte, Homepages) ist,
- private Erfahrungen in die Öffentlichkeit trägt (Erlebnis mit der Mutter),
- sich frei religiöser Formen und Inhalte bedient (Muttermythos, Schöpfergott, Erwekungspredigt) und diese autonom kombiniert,
- das Subjekt und dessen Selbstbestimmung in den Mittelpunkt stellt,
- sich von dogmatischen und moralischen Vorgaben löst (Sünde),
- für ein ungezwungenes und lustbetontes Leben eintritt,
- positives Denken und Selbstannahme bejaht.

4 Zum Umgang

Ohne Frage trifft dieses Lied den „Nerv“ von Jungendlichen - insbesondere von Mädchen und jungen Frauen -, die zu den Konzerten von Lady Gaga pilgern, den Song herunterladen und oft genug auswendig mitsingen. In einer Phase der Identitätssuche und einer damit verbundenen Identitätsunsicherheit gerade im Blick auf die eigene sexuelle Orientierung gewinnt dieses Lied stabilisierenden Charakter. Dabei wird Lady Gaga zu einer Art Vorbild, dem man nachahmen kann. Sie wird zum „Superstar“ für ihre Fans. Trotz aller Individualität trägt diese Botschaft jedoch konventionelle Züge. Hier wird eine Identitätsfor-

mation angeboten, die auch anderswo formuliert wird (vgl. z.B. Madonna, Express Yourself; Michael Jackson, Black and White). „Ich bin wie ich bin“ gehört zu den Selbstaussagen vieler.

Eine Stärke dieses Liedes liegt darin, dass es Grundfragen des Lebens aufwirft. Solche sind z.B.

- Wer bin ich wirklich?
- Wie sehe ich mich selbst?
- Wer hält zu mir?
- Wie will ich leben?
- Was ist falsches Leben?
- Was macht mir Mut? Was macht mich stark? Was lässt mich souverän sein?
- Was macht mir zu schaffen?
- Was tut mir gut?
- Wie ist es zu beurteilen, wenn eine junge Frau zwei Liebhaber hat?
- Wie bin ich in den Augen von Gott?

Dass Menschen eine königliche Würde zukommt („Sei einfach eine Königin!“), kann als Analogie zum biblischen Verständnis des Menschen als Ebenbild Gottes angesehen werden. Aus dieser grundlegenden Selbstdeutung resultiert die Fähigkeit zur Selbstannahme, zur Liebe anderer („Und liebe deine Freunde!“).

Eine weitere Analogie wird man darin sehen können, dass Selbstannahme und königliche Würde einer „Letztbegründung“ bedarf und damit einer Verankerung in einer Instanz, die nicht dem Versagen oder der Zufälligkeit ausgesetzt ist. Das Lied erzählt ja auch, dass empirisch gesehen Selbstannahme immer wieder verhindert wird oder scheitert. Der Rückgriff auf Gott gibt der Botschaft des Liedes den Charakter einer grundlegenden und nicht verhandelbaren Wahrheit („Erfreue dich an der Wahrheit!“).

Divergenzen zeigen sich in der biblischen Verbindung dieser königlichen Würde mit einer verantwortlichen Weltgestaltung, die das private Leben transzendiert. Wozu sind wir bestimmt? Die Frage aber ist, ob man Lady Gagas Botschaft einer solchen Weltverantwortung zuschreiben kann. Meint sie es wirklich ernst? Glaubt sie an Gott? Immerhin verkündigt sie diese Botschaft in aller Welt und legt sich mit all jenen an, die unterschiedliche sexuelle Orientierungen aus religiösen oder moralischen Gründen ablehnen.

Divergenzen zeigen sich auch dann, wenn das Lied als Selbstüberredung im Sinne posi-

tiven Denkens gebraucht wird. Denn das Lied selbst macht deutlich, dass ein positives Selbstkonzept Ermutigung von außen bedarf. Die Fähigkeit, sich selbst zu lieben und sich als sich selbst anzunehmen, gründet in dichten, fast intimen Zuwendungen („Rollte mir das Haar ein, legte auf die Lippen den Lippenstift auf“) und ermutigenden Worten bedeutsamer anderer. Die in dem Lied angebotene Selbstermutigung durch die mehrfache Wiederholung von positiven Selbstaussagen bedarf gerade in Zeiten eigener Verunsicherung einer Vielzahl solcher Begegnungen sowie das Eingeständnis, dass man sich selbst nicht aus Unsicherheit befreien kann. Selbstannahme gründet in der Erfahrung geliebt zu sein. Burnout, Selbsterschöpfung und Depressionen stellen sich gerade dann ein, wenn Menschen trotz größtem Bemühen es nicht schaffen, sich selber als anerkannt zu verstehen und unter dem inneren Verbot stehen, Unsicherheit und Misserfolg zuzugeben. Menschen brauchen auch die Erfahrung Selbstzweifel aussprechen können ohne dabei verurteilt zu werden oder sich als Loser zu fühlen. Überlegene „Superstars“ und ihre Rat-„schläge“ können auch niedergeschlagen machen. Menschen brauchen viel Aufmerksamkeit von anderen, um sich selbst anerkennen zu können. Ob da ein Lied und ein Konzert reicht? Was braucht man wirklich dazu?

5 Ergebnis

Der Blick in populäre Religion kann sichtbar machen, was für Menschen heutzutage wichtig ist, was sie bewegt und was ihr Interesse findet. Hier werden durchaus Lebensthemen und Lebensfragen verhandelt. Der wirtschaftliche Erfolg solcher Rezeptionen von religiösen Inhalten und Formen weist nicht nur auf eine geschickte Vermarktung, sondern auch auf einen Bedarf. Der Blick in populäre Religion kann darüber hinaus sichtbar machen, welche „Lösungen“ auf dem kulturellen Markt angeboten werden und was dabei wirksam ist. Formen populärer Religion haben seismografische Bedeutung und erlauben auch (selbst-)kritische Blicke auf institutionalisierte Religion. Wie steht es hier mit Anerkennung? Die rechte Unterscheidung zur eigenen biblischen Tradition kann Chancen für nachdenkliche Gespräche eröffnen, wie sie derzeit unter dem Vorzeichen „Theologisieren mit Kindern und Jugendlichen“ angegangen werden.

Es zeigt sich: Populäre Religion reizt zu existenziellen Fragen und trägt zu einem religiösen Lernen bei, das sich auf grundlegende Vorstellungen von dem eigenen Selbst, der Welt, von Gut und Böse, von einem guten Leben und von dem, was einem heilig ist, bezieht. ■

Hartmut Rupp, Pfarrer Dr. theol.,
bis 2012 Direktor des Religionspädagogischen
Instituts der Badischen Landeskirche,
Honorarprofessor an der Universität
Heidelberg.





Fluchen und JUBELN –

Gottes Namen auf den Lippen

TEXT ■ JANINA MOGENDORF

Katholisch.de
erklärt Redewendungen aus
der Bibel

Die Bibel ist weit mehr als eine Sammlung verschiedener Bücher – sie ist das Buch für Christen und weit darüber hinaus ein bedeutendes Werk. Auch wer nicht täglich in ihr blättert, zitiert sie häufig – wenn auch eher unbewusst. Viele Sprichwörter, die wir oft benutzen, stammen aus dem Buch der Bücher. Katholisch.de zeigt bekannte Beispiele und erklärt ihre eigentliche Bedeutung.

Die Bibel – ein Buch der Rekorde: in 2.650 Sprachen übersetzt, 2,5 Milliarden Mal verkauft und wahrscheinlich auch am häufigsten zitiert. Und genau das ist ein Kapitel für sich. Denn die Bibel ist in aller Munde und zwar nicht nur in der Messe oder im Bibelkreis, sondern im Alltag und auch durch Menschen, die nicht gläubig sind. Vielen würden wohl die Haare zu Berge stehen, wenn ihnen bewusst wäre, wie oft sie den Namen Gottes

anrufen oder völlig unwissend biblische Redewendungen oder Sprichwörter nutzen. „Wer's glaubt, wird selig!“ würden sie vielleicht rufen, um sich dann mit einem „Da brat mir einer einen Storch“ zu besinnen und sich künftig zu bemühen, ihre Zunge im Zaum zu halten.

Religiöse Sprichwörter und Redensarten gibt es wie Sand am Meer und eher geht wohl ein Kamel durch ein Nadelöhr, als das solche Wendungen aussterben, weiß auch Rolf-Bernhard Essig, der deutsche Sprichwort-Papst, der dem Volke von Berufswegen aufs Maul schaut. „Je mehr Menschen eine Redensart hören, desto schneller verbreitet sie sich. Heute funktioniert das zum Beispiel über soziale Netzwerke im Internet. Früher hörten die Menschen religiöse Redewendungen im Gottesdienst und trugen sie weiter.“

Zudem wird Sprache sehr von der eigenen Familie beeinflusst und zwar über viele Generationen hinweg. An der Frucht erkennt man den Baum und auch wenn der Enkel nicht mehr religiös ist, so ist sein Wortschatz doch noch von den Urgroßeltern geprägt, für die der Kirchgang selbstverständlich war. „Nicht immer entspricht dabei die heutige Bedeutung der ursprünglich in der Bibel gemeinten“, sagt Bibelexperte Franz-Josef Ortkemper. So werde das Kainsmal als Zeichen gedeutet, das einen schuldigen Menschen verrät. In Wirklichkeit sei es aber ein Schutzzeichen Gottes gewesen, um den Brudermörder vor der tödlichen Rache der anderen Menschen zu bewahren. Ähnlich verhält es sich mit dem Wort Tohuwabohu, das aus dem Hebräischen stammt: 'Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war wüst und leer (tohu wabohu)'. In der Einheitsübersetzung wurde das Wort mit 'wüst und wirr' übersetzt. Heute bezeichnet es Chaos oder heilloses Durcheinander. Schuld sind die Gelehrten der Renaissance. „Aus reiner Angeberei haben sie damals statt des griechischen Wortes Chaos, das noch ältere Tohuwabohu verwendet und es damit bis heute etabliert“, so Essig.

Lebensweisheiten ohne Verfallsdatum

Ebenso gängig ist der Begriff des Sündenbocks. „Das dieser in der Tat ein echtes Tier war, ist heute nur noch wenigen bewusst“, sagt Franz-Josef Ortkemper. Der Begriff stammt aus Levitikus und beschreibt ein Ritual, nach dem der Hohepriester jedes Jahr am Versöhnungstag die Sünden des Volkes Israel bekannt machte und sie auf einen Ziegenbock übertrug, indem er ihm die Hand auf den Kopf legte. „Das Tier wurde anschließend in die Wüste getrieben und die Sünden damit symbolisch aus der Stadt getragen.“

Neben Redewendungen, die oft aus dem eigentlichen Zusammenhang gerissen wurden und für Theologen manchmal Stein des Anstoßes sind, enthält die Bibel aber auch viele Sprichwörter im Buch der Sprüche. „Sie gehören im Alten Testament zur Dichtung und Weisheitsliteratur und viele sind heute noch bekannt“, erläutert Ortkemper. „Hochmut kommt vor dem Fall“, heißt es da oder 'Wer anderen eine Grube gräbt, fällt selbst hinein' - zeitlose Anleitungen und Lebensweisen für ein gelingendes soziales Miteinander.“ Sie sind alt wie

Methusalem und gelten doch genauso wie vor tausenden von Jahren.

Ebenfalls aus der Weisheitsliteratur stammt die „Hiobsbotschaft“, eine katastrophale Nachricht etwa vom Tode eines Menschen. Hiob (in der Einheitsübersetzung Ijob), ein reicher, gottesfürchtiger Mann, verliert in der biblischen Erzählung, nach einer Wette zwischen Gott und dem Satan, erst seinen Besitz und dann alle zehn Kinder. Die Nachrichten erreichen ihn in kurzer Folge und sollen seine Frömmigkeit auf die Probe stellen. „Obwohl der größere Teil des Buches, in dem Ijob Streitgespräche mit seinen Freunden über Gott führt, theologisch relevanter ist, ist die atemlose Geschichte der Hiobsbotschaft besser im Volkgedächtnis geblieben“, sagt Ortkemper.

Neben Redewendungen aus der Bibel, sind es heute vor allem emotionale Ausrufe, die den Namen Gottes bemühen. Das betrifft Jubelrufe beim Karneval, wie 'Helau' (Halleluja) ebenso, wie 'Oh mein Gott!', oder - 'alle guten Dinge sind drei' - 'Gott sei Dank!', die von klein auf zum Sprachgebrauch gehören. Wie unbewusst der Name Gottes im Munde geführt wird, zeigt diese Anekdote aus einer sowjetischen Kolchose. „Gott sei Dank, es kommt jetzt Regen“, sagt die Bäuerin. „Aber Genossin“, antwortet der Leiter der Kolchose, „du weißt doch, dass es Gott sei Dank keinen Gott gibt“. „Sicher, Genosse, aber wenn es nun, was Gott verhüten möge, doch einen gibt?“

Linktipp: Unsere Bibel

Im Grunde ist schnell erklärt, was die Bibel ist: Die anerkannten Schriften von der Erschaffung der Welt bis zur Entstehung der ersten christlichen Gemeinden. Allerdings greift die Erklärung zu kurz.

Ursprünglich seien solche Wendungen mit dem magischen Denken im Volke verbunden gewesen, so Rolf-Bernhard Essig. „Es ging darum, Gott um Hilfe anzurufen oder einen Fluch abzuwenden.“ Den Geistlichen war das ein Dorn im Auge. „Eigentlich soll man den Namen des Herrn und Gott nicht unnütz brauchen. Wenn ich in einer Notlage 'Himmel hilf' rufe, ist das okay. Wenn ich aber beim Kartenspiel sitze und einen Trumpf brauche, sieht das schon anders aus“, sagt der Sprichwort-Experte schmunzelnd.

Zum A und O wurden deshalb Hüllformen, um die Anrufung Gottes außerhalb des stillen Kämmerleins in Alltagssituationen zu verschleiern. Wie Schuppen fällt es einem von den Augen, wenn man erfährt, dass 'Oje!' eigentlich 'Oh Jesus!' bedeutet. Und wer den Ausruf 'Pötzblitz' auf Herz und Nieren prüft stellt fest, dass es sich dabei um einen gemeinen Fluch handelt, der eigentlich bedeutet 'Gottes Blitz soll dich treffen'. Das Gleiche gelte auch für die Anrufung des Teufels, die problematisch ist, weil man diesen bekanntlich nicht an die Wand malen soll. „Deshalb wird aus 'Zum Teufel' dann 'Zum Geier' oder

auch 'Zum Kuckuck', weil das beides Teufeltiere sind“, sagt Essig.

Herrgottssakramentkreizkruzifixnoamol

'Zum Kuckuck' wird man im Dorf noch öfter hören, als in der Stadt. Denn christliche Redensarten sind auf dem Land noch weitaus verbreiteter. Zum einen wegen der stärkeren Kirchenanbindung und zum anderen, weil die Landbevölkerung den ganzen Tag mit Sprüchen verbringt.

„Das beginnt mit 'Morgenstund hat Gold im Mund' und endet mit 'Abendrot Gutwetterbot'“, so Essig. Ebenfalls prägend sei die Konfession. „Luther hat immer wieder gepredigt 'Lies die Bibel!' und deshalb sind biblische Sprichwörter und Redensarten in evangelischen Gegenden mehr verbreitet.“

Eine Ausnahme von dieser Regel bildet das Schimpfen, das vor allem im katholischen Bayern sehr religiös geprägt ist. Nirgendwo wird so herzhaft mit dem Namen Gottes auf den Lippen geflücht. „Bis hierhin und nicht weiter!“, mögen nun die Bayern angesichts solcher Vorurteile sagen und einer jungen Landsmännin beipflichten, die solche Klischees satt hat und in einem Internet-Forum Gift und Galle spuckt: „Des stimmt doch gar ned, wos du do behaubst. Herrgottssakramentkreizkruzifixnoamol!“ Ach herrjemine, Entschuldigung. Asche auf mein Haupt! ■

Mit freundlicher Genehmigung,
katholisch.de



Der TOD GOTTES wird ausgerufen Der *tolle* Mensch

TEXT ■ FRIEDRICH NIETZSCHE

Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittag eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ Da dort gerade viele von denen zusammenstanden, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. Ist er denn verlorengegangen? sagte der eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der andere. Oder halt er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? Ausgewandert? So schrien und lachten sie durcheinander.

Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken.

„Wohin ist Gott?“ rief er, „ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet – ihr und ich! Wir sind seine Mörder! Aber wie haben wir das gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun?“

Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?

Müssen nicht Laternen am Vormittag angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? Auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?

Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet, wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühne feiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?

Es gab nie eine größere Tat – und wer nun immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!“ Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, dass sie in Stücke sprang und erlosch. „Ich komme zu früh“, sagte er dann, „ich bin noch nicht an der Zeit.“

Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne – und doch haben sie dieselbe getan!“ Man erzählt noch, dass der tolle Mensch desselbigen Tages in verschiedenen Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur dies entgegnet: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräber und die Grabmäler Gottes sind?“ ■

Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882



Lebensstufen und Reife

Ein Fünfjähriger ist reif für die Schrift,	בְּרַחֲמֵשׁ שָׁנִים לְמִקְרָא
ein Zehnjähriger für die Mischna,	בְּרַעֲשֵׁר שָׁנִים לְמִשְׁנָה
ein Dreizehnjähriger für die Erfüllung der Gebote,	בְּרִשְׁלֹשׁ עָשָׂרָה לְמִצְוֹת
ein Fünfzehnjähriger für den Talmud,	בְּרַחֲמֵשׁ עָשָׂרָה לְתַלְמוּד
ein Achtzehnjähriger für die Heirat,	בְּרִשְׁמֹנֶה עָשָׂרָה לְחָפָה
ein Zwanzigjähriger zum Erwerb,	בְּרַעֲשָׂרִים לְרִדּוּף
ein Dreißigjähriger an Kraft,	בְּרִשְׁלֹשִׁים לְכֹחַ
ein Vierzigjähriger an Einsicht,	בְּרִאֲרָבְעִים לְבִינָה
ein Fünfzigjähriger an Rat	בְּרַחֲמֵשִׁים לְעֵצָה
ein Sechzigjähriger ²⁰ Jahren,	בְּרִשְׁשִׁים לְזִקְנָה
ein Siebzigjähriger an Greisenalter	בְּרִשְׁבָּעִים לְשִׁיבָה
ein Achtzigjähriger an hohem Alter	בְּרִשְׁמוֹנִים לְגְבוּרָה
ein Neunzigjähriger ist gebeugt,	בְּרִתְשָׁעִים לְשׁוּחַ
ein Hundertjähriger ist, als wäre er schon gestorben, vorübergegangen und fern von dieser Welt	בְּרִמְאָה כְּאִלוּ מֵת וְעֵבֶר וּבִטָּל מִן הָעוֹלָם

H.M. nach Sprüche der Väter V,21 (Übers. Selig Bamberger)

Ist es PEINLICH, ÜBER RELIGION ZU REDEN?

Es kommt eben darauf an, wie darüber gesprochen wird

TEXT ■ BURKHARD WEITZ

„Hat noch jemand anderes das Bedürfnis zu beten?“ Ein junger Mann baut sich feixend vor einem Kollegen auf, der sich in der Betriebskantine übers Tablett beugt, die Hände faltet und leise ein Tischgebet spricht. Stille breitet sich aus. Der Scherz ging voll daneben.

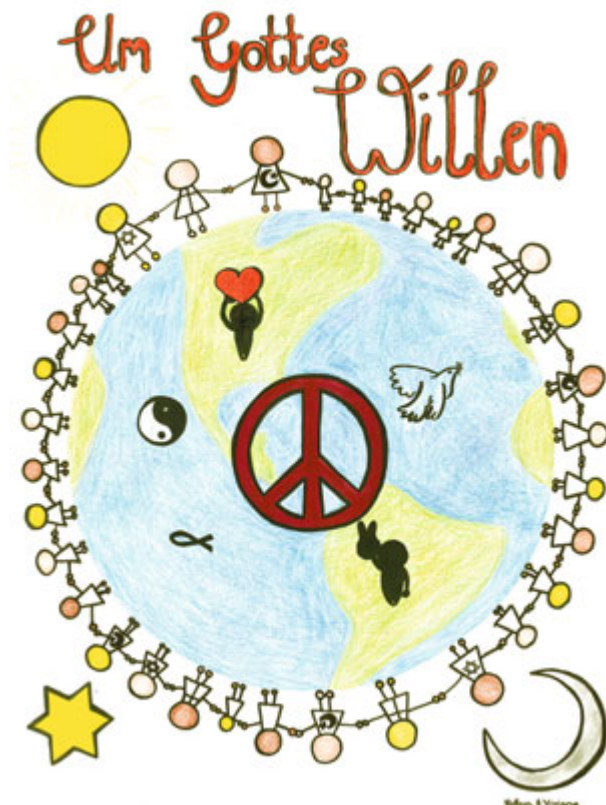
Trotzdem weist niemand den vorlauten Kollegen in der Betriebskantine zurecht. Denn kommt das Gespräch auf die Religion, muss man vielleicht selbst ein Bekenntnis ablegen. Da will keiner Stellung beziehen und Gefahr laufen, mit unfertigen Gedanken selbst als Depp dazustehen. „Warum rauchst du?“ Der als Fundamentalist verschriene Schüler spricht jeden Jugendlichen draußen vorm Schulgelände einzeln an: „Weißt du nicht, dass dein Körper ein Tempel des Herrn ist?“ Könnte peinlich wirken, so eine Anmache, wären die anderen sie nicht längst gewohnt. Sie machen sich über den unbeholfenen Mitschüler lustig und versuchen sogar, ihm eine Zigarette aufzuschwatzen.

„Meiner Meinung nach ist es peinlich, über Religion zu sprechen.“ – „Falsch!“, fanden vier Fünftel der rund 1.650 Neunt- und Zehntklässler, die 2006 in Hamburg und Nordrhein-Westfalen befragt wurden, Schüler aller Schularten. Etwa 15 Prozent waren unschlüssig, wie sie die Aussage finden sollten, kaum fünf Prozent stimmten ihr zu. Umgekehrt fanden zwei Drittel Gespräche über Religion interessant, „weil Menschen verschiedene Ansichten haben“. Lehrer hatten die Fragebögen für eine europaweite Studie im Unterricht ausgeteilt. Vermutlich dachten die Schüler vor allem an Unterrichtsgespräche über die Religion, als sie die Bögen ausfüllten.

Wer peinlich berührt ist, spürt ein heftiges Unbehagen. Ihn quält eine Unzulänglichkeit, die er bei einem anderen Menschen wahrzunehmen meint. Sie quält ihn aber nur, solange er etwas von sich selbst im anderen wiederfindet, das er nicht ertragen kann. Etwas, wovon er sich distanzieren

möchte: ein ähnliches Verhaltensmuster, eine selbst erlebte Situation, vergleichbare Gedanken. Fremdschämen nennt man das daher auch. Gespräche über Gott erscheinen manchem unpassend - zumindest in der Öffentlichkeit. Was denken Passanten, wenn sie aus meinem Gespräch Wortfetzen wie „Gott“ und „Jesus“ aufschnappen? Ich stünde möglicherweise in einer Ecke mit selbstgerechten Fernsehpredigern und aufdringlichen Evangelisten aus der Fußgängerzone. Oft heißt es auch, Religion sei Privatsache. Es sei übergriffig, andere mit religiösen Gesprächen zu behelligen. Vielleicht, weil Bekenntnisse polarisieren. Vielleicht aber auch, weil sich viele Menschen in religiösen Fragen einfach nur unsicher sind und Angst haben, sich zu blamieren. Doch sobald man sich in einem geschützten Rahmen befindet, wird das Gespräch über Gott und die Religion wieder interessant. ■

Mit freundlicher Genehmigung,
Chrismon, März 2015



Vaterpflichten

Qidduschin 29a

Der Vater ist seinem Sohne gegenüber verpflichtet: ihn zu beschneiden, auszulösen, die Tora zu lehren, zu verheiraten und ein Handwerk zu lehren; manche sagen, auch schwimmen zu lehren. R. Jehuda sagte, wer seinen Sohn kein Handwerk lehrt, lehrt ihn plündern. – Plündern, wie kommst du darauf? – Vielmehr, es ist ebenso, als würde er ihn plündern lehren.

Goldschmidt VI, S. 600

פטורות נשים בין חיי אנשים לבנו לעשות האב על מוטלות הבן מצות כל ק"ה יהודה רב
וללמדו ולהשיא ואשה תורה וללמדו ולפדותו למולו בבנו האבחיב ר' דת להא תנינא
מלמדו אומנות בנו את מלמד שאינו כל אומר יהודי רבי במים להשטן אף א"י אומנות
ס ליסטות מלמדו כאילו אלא ד"ס ליסטות

»Die Tora zu lehren.« Woher dies? – Es heißt [Dt 11,19]: *ihr sollt sie eure Söhne lehren*. Hat sein Vater sie ihn nicht gelehrt, so muss er selber sie lernen, denn es heißt: *ihr sollt lernen*¹. – Woher, dass sie dazu nicht verpflichtet ist? – Es heißt: *ihr sollt lehren*, [und man lese:] *ihr sollt lernen*; wer zu lernen verpflichtet ist, ist auch zu lehren verpflichtet, und wer zu lernen nicht verpflichtet ist, ist auch zu lehren nicht verpflichtet. – Woher, dass sie nicht zu lernen verpflichtet ist? – Es heißt: *ihr sollt lehren*, [und man lese:] *ihr sollt lernen*; wen andere lehren müssen muss auch lernen, und den andere nicht lehren müssen, braucht auch nicht zu lernen. – Woher, dass andere sie nicht zu lehren brauchen? – Die Schrift sagt: *ihr sollt eure Söhne lehren*, eure Söhne und nicht eure Töchter. [usw.]

Lazarus Goldschmidt, Babylonischer Talmud, Bd. VI, S. 600



Bitte

Hilde Domin, aus: dies.,
Gesammelte Gedichte, S. Fischer
Verlag GmbH, Frankfurt am Main 1987

Wir werden eingetaucht
und mit den Wassern
der Sintflut gewaschen
Wir werden durchnässt
bis auf die Herzhaut
Der Wunsch nach der Landschaft
diesseits der Tränengrenze
taugt nicht
der Wunsch den Blütenfrühling zu halten
der Wunsch verschont zu bleiben
taugt nicht

Es taugt die Bitte
dass bei Sonnenaufgang die Taube
den Zweig vom Ölbaum bringe
dass die Frucht so bunt wie die Blume sei
dass noch die Blätter der Rose am Boden
eine leuchtende Krone bilden
und dass wir aus der Flut
dass wir aus der Löwengrube
und dem feurigen Ofen
immer versehrter und immer heiler
stets von neuem
zu uns selbst
entlassen werden.

Die Bedeutung der Religion im Staat Israel

In Israel besteht keine Trennung zwischen Staat und Religion. Dieses Spannungsverhältnis sorgt regelmäßig für Diskussionen. Welche Rolle spielt die Religion in Israel?

Der Staat Israel definiert sich als jüdischer Staat. „Judenstaat“ lautete der Titel des 1896 erschienenen Buchs des Begründers des modernen Zionismus Theodor Herzl, der einen liberalen Nationalstaat und keinen religiösen Staat im Sinn hatte. Und seit der Begriff erstmals 1992 in Gesetzen des Landes auftauchte, spricht man von einem jüdisch-demokratischen Staat.

Als solcher ist Israel weit entfernt von einer Trennung von Staat und Religion im französischen oder amerikanischen Sinne. Der jüdische Staat ist im Grunde ein Staat des jüdischen Volkes, ein Nationalstaat, aber religiöse Aspekte sind zweifellos auch ein Teil dieser Definition. Wesentliche religiöse Institutionen (das Oberrabbinat, die Lokalrabbinate, die religiösen Räte, das religionsstaatliche Schulsystem) sind Staatsorgane. Wichtige Lebensbereiche (Heirat, Scheidung, Friedhöfe) werden von religiösen Institutionen verwaltet. Es gibt staatlich-religiöse Gesetze in gewissen Lebensbereichen und das Staatsbudget finanziert die religiösen Institutionen und Dienste (z.B. Synagogen, Moscheen, staatliche und nicht-staatliche religiöse Schulen, Friedhöfe und religiöse Bäder). In Israel gibt es keine Staatskirche oder eine „offizielle“ Religion wie in England oder Norwegen, aber die jüdische Religion hat doch im rechtlichen und symbolischen Sinne eine Dominanz gegenüber anderen Religionen wie Islam und Christentum.

Die symbolische Dominanz, die eine Schule als national-weltlich, die andere als religiös interpretiert, ist im Namen des Staates, *Medinat Yisrael* (Der Staat Israel), in der Unabhängigkeitserklärung als „jüdischer Staat im Lande Israel“ definiert. Einige Staatssymbole sind von ihrem Ursprung her religiös. Die blau-weiße Fahne stammt vom blau-weißen Gebetsschal und das Staatssymbol, die Menorah (siebenarmiger Leuchter) stammt vom alttestamentarischen Tempel. Für die meisten Juden haben diese Symbole wegen der engen Verbindung von Nationalität und Religion eine nationale und eine religiöse Bedeutung.

Nation und Religion

Die Verbindung von Nation und Religion ist auch in der Unabhängigkeitserklärung nicht zu übersehen. Obwohl es sich um ein vor allem national-weltliches Dokument handelt, ist in dieser Grundsätze bestimmenden Proklamation, die Rede

vom „religiösen“ Charakter des jüdischen Volkes, von der Bibel, von „Gebeten“ des Volkes in der Diaspora, von den „Visionen der Propheten Israels“, und von der „traditionellen“ Verbindung zum Land Israel.

Die Bevorzugung der jüdischen Gemeinschaft als Nation und Religion ist ein Bestandteil des Rückkehrgesetzes, nachdem „jeder Jude das Recht besitzt nach Israel einzuwandern“. Die Definition des Juden ist seit 1970 vor allem orthodox-religiös bestimmt („Jude ist dessen Mutter jüdisch ist, der nicht einer anderen Religion angehört oder der zum Judentum übergetreten ist“).

Konstitutioneller Rahmen

In Israel sind alle großen Religionsgemeinschaften vom Staate anerkannt. Jede in diesem Sinne legale Religionsgemeinschaft hat ein Recht auf interne Autonomie und auf Staatsfinanzierung ihrer Gebethäuser und der Gehälter der religiösen Amtsträger. Die anerkannten Gemeinden sind die Jüdisch-Orthodoxe (aber nicht die Jüdisch-Konservative und Jüdisch-Liberale), die Islamische, die verschiedenen christlichen Kirchengemeinden (die Griechisch-Katholische, die Griechisch-Orthodoxe, die Armenisch-Gregorianische, die Armenisch-Katholische, die Syrisch-Katholische und Evangelisch-Episkopalisches) und auch die der Drusen und Bahai.

In Israel herrscht Glaubens- und Kulturfreiheit in dem Sinne, dass jedermann die Freiheit besitzt, seine Religion in der privaten wie auch in der öffentlichen Sphäre frei auszuüben. Diese Freiheit beruht auf der King's Order in Council (1922) der Britischen Mandatsperiode:

„All persons in Palestine shall enjoy full liberty of conscience, and the free exercise of their forms of worship subject only to the maintenance of public order and morals.“

Obschon die Freiheit der Religion gesichert ist, ist es mit der Freiheit von der Religion problematischer. So zum Beispiel sind alle Israelis – ob Juden, Muslime, Drusen oder Christen, Gläubige oder Nichtgläubige – in Ehe und Scheidungsrecht den religiösen Gerichten ihrer Gemeinden unterworfen. Die Mitgliedschaft in den verschiedenen Gemein-

den erfolgt per Geburt, Zivilehe und Scheidung gibt es nicht, auch nicht für Atheisten oder dissidente Gläubige (z.B. konservative und liberale Juden.)

Umstrittene Fragen und Gesetze

Der Status der konservativen und liberalen (Reform oder Progressiven) Strömungen im Judentum (denen 80% der großen jüdischen Gemeinde in den USA angehören) ist sicherlich ein Grundproblem des jüdischen Staates. Konservative und liberale Reform-Rabbiner können keine gesetzlich gültigen Ehen und Scheidungen vollziehen, können nicht als Dayanim (Richter) in Rabbinatsgerichten dienen und sind auch vom Militärrabbinat ausgeschlossen. Die konservativen und liberalen Gemeinden werden auch vom Staat nicht finanziert.

Ein weiteres rechtliches Problem ist der Status der Frau im religiösen oder quasi-religiösen Bereich. Im „Gesetz zur Gleichheit der Frau“ (1951) heißt es zwar, dass das Gesetz die Gleichheit von Männern und Frauen in allen Lebensbereichen vorschreibt, aber in Zivilfragen bleibt dieses Versprechen unerfüllt. Im Scheidungsrecht gibt es de facto keine Gleichheit – z.B. eine von ihrem Mann verlassene Frau gilt als Aguna, wenn sie von ihrem Manne keinen Get (Einwilligung zur Scheidung) bekommen hat. Sie kann in diesem Status nicht wieder heiraten, obschon im umgekehrten Falle die Regel nicht gilt. Eine Klausel in dem Gesetz zur Gleichheit der Frau, in der es heißt, dass „dieses Gesetz nicht die Gesetzgebung in Fragen von Ehe und Scheidung antastet“, legalisiert diese klare Abweichung vom Prinzip der Gleichheit. Frauen können auch nicht als Richter in Rabbinatsgerichten dienen, obschon diese in Fragen urteilen, die für Frauen von höchster Bedeutung sind.

Andere umstrittene religiöse Gesetze sind „das Verbot der Schweinezüchtung“ (1962), das die Züchtung von Schweinen in jüdischen und muslimischen (aber nicht in christlichen) Ortschaften untersagt. Eine weitere Gesetzesänderung (1990) hat das Verbot auf den Verkauf von Schweinefleisch ausgeweitet, aber diese Gesetzesänderung wird in fast allen weltlichen Stadtteilen und Ortschaften nicht befolgt. Ein weiteres Gesetz verbietet im Verlauf der Pesach Feiertage den Verkauf in aller Öffentlichkeit von Hametz (Gesäuertem) – z.B. Brot, Pizza, Kuchen. Als Kriminaldelikt gilt der Versuch, jemanden mit Geld zum Übertritt zu einer anderen Religion „zu





verführen". Dieses Gesetz (1977) wurde vor allem gegen die christlichen Missionen verabschiedet.

Auch die Definition als jüdisch-demokratischer Staat (im „Grundgesetz - Würde und Freiheit des Menschen“, „Grundgesetz - Freiheit des Berufes“ und im „Parteiengesetz“, alle verabschiedet in den Jahren 1992-1994) hat die Spannung zwischen einer weltlichen und einer religiösen Definition des Staates nicht gelöst. Zweifelloso kollidiert die ultra-orthodoxe Definition eines jüdischen Staates, in dem die Halacha (die göttliche Religionsgesetzgebung) das Staatsgesetz ist, mit der weltlich-liberalen Definition eines demokratischen Staates. Einige der Gesetze in Israel, die der Halacha folgen, sind sicherlich problematisch von einem westlich-liberalen demokratischen Standpunkt. Es muss keine Kollision zwischen einem jüdischen Staat im national-zionistischen Sinne und einem demokratischen Staat geben. Ein jüdischer Staat im national-zionistischen Sinne ist ein Staat des jüdischen Volkes, dessen Identität vor allem auf gemeinsamer Geschichte, auf Erinnerung der Verfolgungen in der Diaspora, auf einer gemeinsamen pluralistischen Kultur und auf der hebräischen Sprache beruht. Es gibt in diesem Sinne auch keine notwendige Kollision zwischen einer demographischen Definition eines jüdischen Staates (ein Staat mit einer jüdischen Mehrheit) und einer Demokratie. Herzl sprach in diesem Sinne von einem „Juden-

staat“, nicht einem „jüdischen Staat“, sicherlich nicht einem jüdischen Staat im religiösen Sinne.

Die Rolle der Religion in der Politik

Die Teilung der israelischen Gesellschaft in orthodoxe und nicht-orthodoxe Gruppen, die eine völlig verschiedene Weltanschauung haben, was das Verhältnis von Staat und Religion betrifft ist von großer politischer Bedeutung. Etwa 30 Prozent der israelischen Bevölkerung ist tief religiös in dem Sinne, dass sie eine streng religiöse Lebensweise einhalten, ihre Kinder in religiöse Schulen schicken und hauptsächlich in religiös homogenen Stadtvierteln wohnen. Diese orthodoxen und ultraorthodoxen Juden sähen Israel gerne als einen jüdischen Staat, in dem die Torah (die fünf Bücher Moses) die Staatsverfassung bildet und die religiösen Vorschriften Grundlage staatlicher Gesetze sind. Etwa die Hälfte der Orthodoxen (ca. 20% der Bevölkerung) und so gut wie alle Ultraorthodoxen (ca. 10% der Bevölkerung) stimmen regelmäßig für die religiösen Parteien (von denen zur Zeit vier im Parlament, der Knesset, vertreten sind). Die andere Hälfte der Orthodoxen wählt vorwiegend nationalistisch-traditionalistische Parteien des „Falken-Lagers.“ Die orthodoxen und ultraorthodoxen Parteien haben in der 2006 gewählten Knesset 17 Sitze (von 120) - weitere zehn orthodoxe Knesset Mitglieder vertreten andere Parteien.

Die orthodoxen Parteien definieren sich hauptsächlich über religiöse Fragen. Doch ist die NRP (National-Religiöse Partei), heute Teil der Nationalen Union Fraktion, ebenso sehr eine orthodoxe Partei wie eine der entschiedensten Falken. Die NRP ist darüber hinaus eindeutig eine zionistische Partei. Die ultraorthodoxen Yahadut Hatorah (Torah Judentum Allianz) und SHAS (Abkürzung von Sephardische Wächter der Torah) sind viel extremer in ihren klerikal-theokratischen Positionen. In der Außenpolitik unterscheiden sie sich jedoch von der NRP: Sie bilden die Mitte zwischen den Lagern der Falken und der Tauben. Ein weiterer Unterscheidungs-punkt zur NRP und allen anderen jüdischen Parteien ist ihre Ablehnung des Zionismus. Ultra-orthodoxe Juden erkennen den israelischen Staat als jüdischen Staat nicht an und lehnten auch seine Gründung durch die zionistische Bewegung ab. Allein der Messias und nicht zionistische Häretiker hätte ihrer Meinung nach die Aufgabe, den jüdischen Staat wieder zu gründen. Die Basis der Yahadut Hatorah mit den beiden Parteien Agudat Yisrael (Die Vereinigung Israels) und Degel Hatorah (Die Fahne der Torah) sind aschkenasische Wähler, während SHAS vom Selbstverständnis und Programm her eine sephardische Partei ist. Die NRP (1956 gegründet) ist eine Zusammenschluss einer bürgerlich zionistisch-orthodoxen Partei (Mizrahi gegründet 1902) und einer zionistisch-orthodoxen Arbeiter Partei (Hapoel Hamizrahi gegründet 1922). Auch AY hat tiefe historische Wurzeln, die noch vor dem ersten Weltkrieg stammen. SHAS ist eine



Abspaltung der achziger Jahre (1984) von AY aus ethnisch-sephardischen Gründen.

Unter den Nicht-Orthodoxen, etwa 70 Prozent der Bevölkerung, findet sich ein breites Spektrum von Auffassungen zu Synagoge und Staat. Nur eine Minderheit von liberalen oder ausgesprochen weltlichen Juden meint, dass Religion Privatsache sei und keinen Einfluss auf den Staat nehmen sollte. Die Mehrheit (ca 50%) dagegen sind „Traditionalisten“, die religiöse Vorschriften zum Teil befolgen und zum Teil nicht befolgen und den Status Quo unterstützen (wie der wacklige Kompromiss genannt wird, der beispielsweise den übergeordneten Verfassungsrang der säkularen Knesset anerkennt, jedoch keine standesamtliche Heirat ermöglicht).

Die nicht-orthodoxen Parteien haben verschiedene Positionen in der „religiösen Frage“. Diese Positionen sind von höchster Bedeutung für viele israelische Wähler. Das Wahlverhalten wird eben nicht nur durch Außen-, Wirtschafts- und Sozialpolitik bestimmt.

Die nicht-orthodoxen Parteien umfassen ein weites Spektrum in der „religiösen Frage“. Der Likud und andere nationalistische Rechtsparteien vertreten im Allgemeinen traditionelle Positionen und stimmen in der religiösen Frage oft mit den orthodoxen Parteien überein. Sie tun das,

weil Nationalismus und Religiosität einen gemeinsamen Nenner haben – die Betonung der jüdischen Partikularität und eine Skepsis gegenüber einer weltlichen, universalen und liberalen Weltanschauung. Die meisten Likud-Wähler sind jüdische Traditionalisten, die von der arabischen Welt stammen und eine beachtliche Minderheit ihrer Wähler sind zionistische Orthodoxe. Die Avoda (Partei der Arbeit) und die neugegründete (2005) dominante Partei der Mitte Kadima (Vorwärts) vertreten pragmatische Positionen. Obwohl ihre Führung weltlich-liberal ist und obwohl auch ein Großteil ihrer Wähler westlich-liberale Ashkenasim („westliche“ Juden aus Europa – auch vor allem Osteuropa) sind, vertreten sie aus Koalitionsgründen pragmatische Positionen, um eine Regierungsbildung mit orthodoxen Parteien zu ermöglichen. Avoda und Kadima sind Parteien die jahrelang regierungsbildende Parteien waren (Avoda in den Jahren 1948–1977, 1984–1990, 1992–1996, 1999–2001 und Kadima 2006–2008) und die Pragmatik (andere würden es Opportunismus nennen) ist ein Teil ihrer „Ideologie“ geworden. Zu berücksichtigen ist, dass eine beachtliche Minderheit ihrer Wähler Traditionalisten sind, die

eine klare weltlich-liberale Position ablehnen würden. Linksparteien (wie z.B. Meretz) vertreten liberal-weltliche, antiklerikale Positionen – Trennung von Staat und Religion, Zivilehe und -Scheidung, Abschaffung der religiösen Gesetze, Egalität aller Strömungen im Judentum (Orthodoxe, Konservative, Reform-Liberale). Ihre Wähler sind liberal-weltlich – in der Majorität Ashkenasim – und die „religiöse Frage“ – neben der Außenpolitik – ist ein wesentlicher Grund für ihr Wahlverhalten.

Auch in der Außenpolitik spielt Religion eine große Rolle. Die Mehrheit der Ultranationalisten und der 200.000 Siedler in den besetzten Gebieten (Westbank, Golan Höhen und bis 2005 Gaza Streifen) sind zionistisch-orthodox. Sie sehen den Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern (und Syrern) nicht nur als einen national-ethnischen oder territorialen Disput, sondern betonen die religiöse Komponente (auf der anderen Seite vertreten islamische Bewegungen wie Hamas, Islamic Jihad und Hizbullah eine ähnliche Position). Für die israelisch-jüdischen Fundamentalisten ist die West Bank das biblische Judea und Samaria, das dem jüdischen Volk von Gott verheißene „Heilige Land“, das „Land unserer Väter“, das im Sechstagekrieg (1967) „befreit“ und nicht „erobert“ wurde. Die jüdischen Fundamentalisten verneinen das Recht jeder israelischen Regierung, auch einer Regierung, die eine Majorität im Parlament vertritt, entgegen Gottes Gebot, im Rahmen eines Land für Frieden Abkommen Teile des Heiligen Landes an „Fremde“ (Palästinenser, Syrer) zurückzugeben. Ein fundamentalistisch orthodoxer Jude hat 1995 Premier Minister Rabin ermordet, weil dieser im Rahmen der Osloer Verträge (1993) eine Politik des Friedens und des territorialen Kompromisses geführt hat. Die religiösen Ultranationalisten sind im Parlament vertreten (vor allem in der National Religiösen Partei und den anderen Parteien der Nationalen Union) und besitzen eine sehr starke außerparlamentarische Lobby (Gush Emunim, der „Block der Gläubigen“ und Moetzet Yesha, die Vertretung der Siedler in Judea, Samaria und Gaza).

Die orthodoxen Ultranationalisten, ob in der Regierung oder in der Opposition, erschweren es jeder Regierung, die nötigen Kompromisse zu schließen, um einen dauerhaften Frieden zu erreichen. ■

Mit freundlicher Genehmigung, Bundeszentrale für politische Bildung. Lizenziert unter Creative Commons-Lizenz BY-NC-ND 2.0 DE

ANMERKUNGEN ►►

■ Falken sind Gegner von weitgehenden territorialen Konzessionen, um einen Frieden mit Palästinensern und Syrern zu erreichen.

■ Tauben sind Befürworter der Rückgabe der besetzten Gebiete im Rahmen der Formel „Land für Frieden“.

Was ist jüdisch AM JÜDISCHEN STAAT?

TEXT ■ DEBBIE WEISSMAN

Zuerst möchte ich dem DKR für das in mich gesetzte Vertrauen danken, an dieser wichtigen Veröffentlichung mitzuarbeiten. Eines der großen, aber überwindbaren Hindernisse im christlich-jüdischen Dialog liegt darin, dass „christlich“ eine religiöse Identität beschreibt, während das für „jüdisch“ nicht und möglicherweise nicht einmal in erster Linie zutrifft. Aus meiner Sicht meint „jüdisch“ vor allem eine ethnische und kulturelle Identität. Und so wäre ein „christlicher“ oder „muslimischer“ Staat nicht das Gegenstück zum „jüdischen“ Staat oder dem „Staat der Juden“, sondern vielmehr ein nationaler Staat des japanischen, mexikanischen, oder, wenn Sie möchten, des palästinensischen Volkes. Im jüdischen Staat sind die Mehrzahl der Bewohner Juden, und der Staat fördert die hebräische Sprache und Kultur. Meiner Meinung nach sollte der Staat aber auch die Sprache und Kultur seiner arabischen Bürger unterstützen, die etwa 20 Prozent der Bevölkerung ausmachen. Als eine Minorität sollten sie als solche anerkannt werden. Wenn es erst einmal einen palästinensischen Staat in friedlicher Koexistenz neben dem Staat Israel geben wird, werden israelische Araber vor der gleichen Wahl stehen, die sich mir vor mehr als vierzig Jahren stellte: ich hätte weiter als Jüdin in der Diaspora – in meinem Fall den USA – als Mitglied einer ethnischen, kulturellen und religiösen Minderheit vollkommen gleichberechtigt leben können. Ich entschloss mich jedoch nach Israel zu emigrieren und wurde ein Teil der hebräischsprechenden Mehrheit. Ich wünschte mir, meine arabischen Nachbarn hätten die gleiche Wahl: als ethnische, kulturelle und religiöse Minderheit in Israel zu leben, und hoffentlich mit den gleichen Bürgerrechten wie die jüdische Mehrheit. Oder sie können nach Palästina gehen, wo sie der palästinensischen, arabischsprachigen Mehrheit angehören. Ein wesentlicher Unterschied liegt darin, dass ich seinerzeit 6000 Meilen zurücklegen musste, während es für sie dazu nur weniger Kilometer bedarf.

Seit der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 nach der gemeinsamen Zeitrechnung lebten Juden überwiegend in der Diaspora. Es gab Zeiten der friedlichen Koexistenz zwischen den Mehrheitsbevölkerungen und der jüdischen Minderheit; ebenso wie es

Zeiten der grausamen Verfolgung gab. Das 19. Jahrhundert war die Geburtsstunde des Zionismus, der die uralten Träume von einer Rückkehr ins Land der Herkunft in eine moderne politische Bewegung zu übertragen versuchte. Viele Zionisten wurden von dem wachsenden rassistischen Antisemitismus in Europa motiviert, andere wiederum von der nach-auflärerischen Lage der Juden in einem assimilatorischen Umfeld, in dem sie ihre eigene jüdische Identität zu bewahren suchten. Religiös und säkular, liberal und konservativ, sozialistisch und kapitalistisch – der Zionismus war und ist pluralistisch.

Nach dem Holocaust unterstützten die meisten Juden die zionistische Idee, selbst jene, die dem Zionismus gleichgültig oder sehr kritisch gegenüber gestanden hatten. Der Staat Israel, der zum Teil als Antwort auf den Holocaust entstanden ist, war das größte kollektive jüdische Projekt der Moderne. Dieser Staat kann für all das Nachfolgende stehen: Er kann eine ethnisch zweite Heimat sein, wo Juden sich „zu Haus“ fühlen können, oder wie es der amerikanische Dichter Robert Frost ausdrückte: „Heimat ist dort, wo, wenn du hingehst, sie dich nehmen müssen“. Er kann ebenso ein Land der Zuflucht in Zeiten der Gefahr sein, ein Versprechen für jüdisches Überleben und eine hebräisch-kulturelle Kreativität. Ein „lebendiges Labor“ für jüdische Werte; ein spirituelles Zentrum; eine faszinierende multikulturelle Gesellschaft, in der heute Juden aus hunderten verschiedenen Regionen der Diaspora leben. Vielleicht ist die rudimentärste Form jüdischer Identität ein Verständnis für die Verbindung zwischen jüdischer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; nirgends ist diese Verbindung greifbarer als in Israel, der einzigen jüdischen Gemeinschaft weltweit mit einer positiven Geburtenrate. All diese Vorstellungen können religiöse Implikationen beinhalten, müssen es aber nicht.

Für mich als praktizierende, religiöse Jüdin ist es wichtig, dass der Staat Israel die unterschiedlichen religiösen Strömungen im Judentum unterstützt, aber gleichfalls auch die religiösen Minderheiten, hauptsächlich Christen und Muslime, schützt und respektiert. Bis auf einige Ausnahmen, wie die „Women of the Wall“, („Frauen der Mauer“) ist es im Allgemeinen leichter für religiöse Juden, ihr Ju-

dentum in Israel zu praktizieren, ebenso wie es auch leichter ist für säkulare Juden das ihrige zu leben. In Israel gibt es mehr Nuancen und Schattierungen des Judentums als irgendwo sonst in der Welt. Zum ersten Mal in der gesamten jüdischen Geschichte haben wir eine selbst-definierte säkulare Yeshiva (religiöse Schule), an der Männer und Frauen klassische und moderne jüdische Texte sowohl studieren als auch die den Texten innewohnenden Werte mittels unterschiedlicher sozialer Projekte in der Gesellschaft umsetzen. Viele hunderte von jungen Männern und Frauen arbeiten in Vorbereitungskursen für die Armee (Mechinot), von denen manche sich an gemischte, d.h. religiöse und säkulare Gruppen richten, aber alle Angebote enthalten ein starkes Element von Text-Studien. Einige wenige dieser Rahmenbedingungen werden von der politisch Rechten unterstützt; andere dagegen von der Linken und sogar von der Reform-Bewegung. Im ganzen Land verstreut gibt es inzwischen viele Orte des Textstudiums, an denen Männer, Frauen, mitunter beide zusammen, sowie Menschen unterschiedlichster Herkunft lernen. Der große Vorteil hier ist, dass alle Hebräisch können. Vielleicht ist es sogar die größte Leistung des Zionismus, die hebräische Sprache als eine moderne gesprochene Sprache zum Leben erweckt zu haben.

Säkulare israelische Künstler, Choreographen, Filmemacher, Dramatiker, Dichter und viele andere schöpfen in ihren Arbeiten aus biblischen und rabbinischen Quellen. Innerhalb des orthodoxen Bereichs haben sich Tanz- und Theatergruppen, Filmschulen, Zeitschriften für Poesie und viele andere Möglichkeiten des schöpferischen Ausdrucks entwickelt. Koleh – „Deine Stimme“, die orthodoxe feministische Bewegung, wurde 1998 gegründet.

Wie jeder, der je in Israel war, bestätigen kann, gibt es nichts, das man damit vergleichen könnte, einen Schabbat in Jerusalem, Purim oder eine Pesach-Feier irgendwo im Lande zu erleben. Zu erleben, wie eine Gesellschaft als Ganzes gemeinsam einen Chag (Feiertag) begeht, ist weltweit ohne Parallele. Der wöchentliche und jährliche Rhythmus der Gesellschaft folgt dem jüdischen Kalender. Und, wie der Blogger Brian Blum es sagte: „Jerusalem hat das beste Angebot der Welt an guten koscheren Lebensmitteln.“

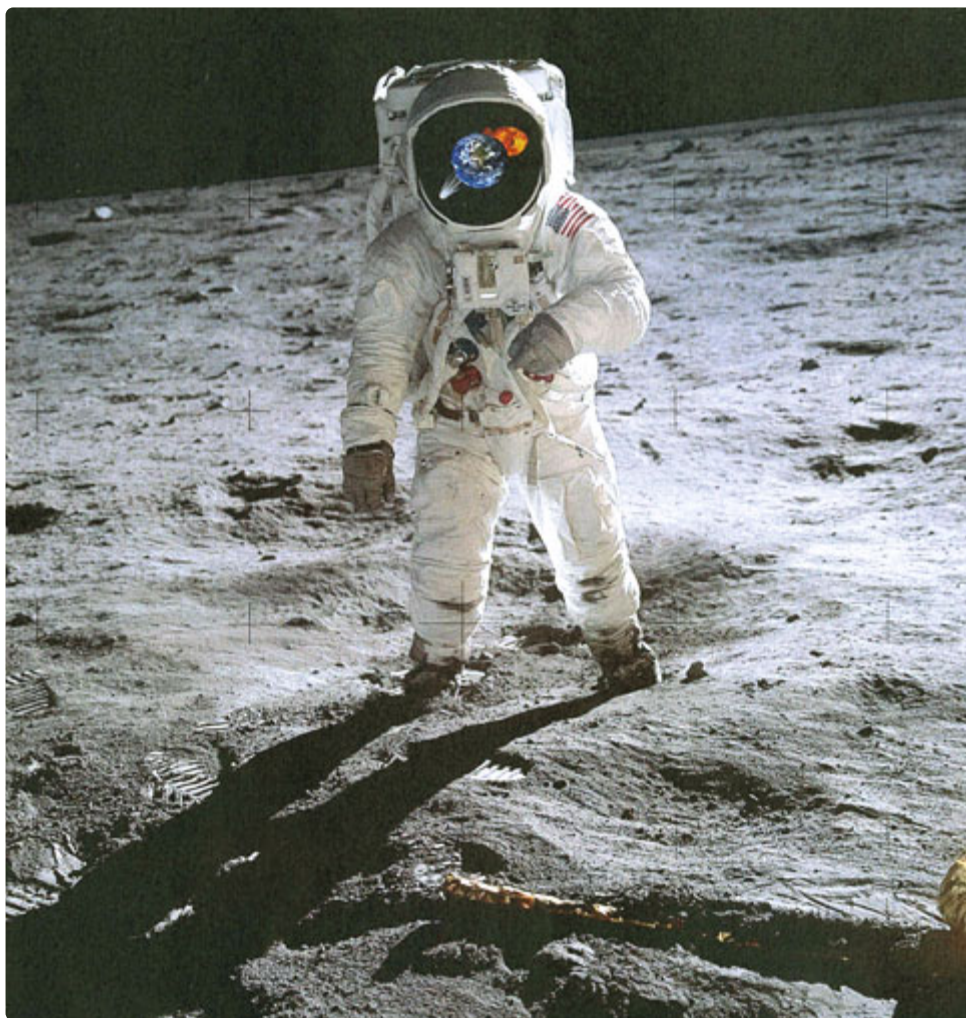
Einerseits ist es leichter ein jüdisches Leben in Israel zu führen als in der Diaspora – koschere Lebensmittel sind überall erhältlich, es müssen kei-

ne besonderen Anstrengungen unternommen werden, um am Schabbat oder den jüdischen Feiertagen eine Arbeitsbefreiung zu bekommen. Auf der anderen Seite ist es aber auch viel schwieriger, denn in Israel müssen Juden die Verantwortung für alle Teile des gesellschaftlichen Lebens übernehmen, von der Armee bis hin zur Müllabfuhr. Der schwierigste Teil als Jude/Jüdin in Israel zu leben, besteht möglicherweise darin, dass wir die jüdische Vergangenheit nicht mehr idealisieren oder im romantischen Licht sehen können, nein, wir müssen die negativen wie die positiven Seiten annehmen. Moshe Greenberg, ein israelischer Bibelwissenschaftler, wies auf die große Herausforderung hin, sich den fremdenfeindlichen und chauvinistischen Elementen im jüdischen Denken zu stellen, die sich innerhalb der israelischen Gesellschaft wiederfinden.¹ In einer späteren Veröffentlichung zeigt uns Greenberg einen wunderbaren Weg, etwa mit problematischen Textstellen umzugehen: „Sogar der beste Weinstock muss regelmäßig beschnitten werden, um eine gute Ernte zu erbringen.“²

Es ist eine tragische Tatsache, dass die Gründung des Staates Israel in ihrem Windschatten eine nationale Katastrophe für die Palästinenser, Muslime wie Christen, mit sich brachte. Das Bewusstsein für die zentrale Bedeutung, die das Land Israel im jüdischen Leben einnimmt, selbst die Verpflichtung zum kontinuierlichen Überleben, ja zum Gedeihen des jüdischen und demokratischen Staates, bedeuten keinesfalls, einer jeden politischen Entscheidung einer jeden israelischen Regierung zuzustimmen. In meinem Fall beispielsweise widerspricht meine tiefe Bindung an Judentum und Zionismus nicht dem Gedanken einer zwei-Staaten Lösung in Frieden und Gerechtigkeit.

Recht problematisch ist die Politik israelischer Regierungen bezüglich religiöser und staatlicher Institutionen, d.h. das Verhältnis des Staates zu den religiösen Institutionen. Ich bin überzeugt, dass in diesem Fall eine Liberalisierung von Nöten wäre, die ebenso die Anerkennung und Unterstützung der liberalen Bewegungen in Israel beinhalten würde. Ich halte nichts von einer totalen Trennung von Staat und Religion, wie in Frankreich oder sogar den Vereinigten Staaten und tendiere eher zu dem deutschen Modell.

Im Jahre 1977 publizierte der mittlerweile umstrittene Theologe Walter Brueggemann sein Buch: *The Land: Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith* (Das Land: Ort als Geschenk, Verheißung und Herausforderung im biblischen Glauben)³. In diesem Buch bezeichnet er die Rolle des Landes Israel in der Bibel als „greifbaren Schmutz, hergeleitet aus historischer Erfahrung und beladen mit gesellschaftlicher Bedeutung.“⁴ Seiner Meinung nach ist ein zentrales, wenn nicht gar das zentrale Thema biblischen Glaubens, das menschliche Bedürfnis nach einem Gefühl für den Ort. Er unterscheidet zwischen „Raum“ und „Ort“. Raum ist ein Platz für Frieden, Neutralität und Leere.



„Ort dagegen ist ein Platz von historischer Bedeutung, wo Worte ausgesprochen und Versprechungen gemacht wurden. Während die Suche nach ‚Raum‘ eine Flucht vor der Geschichte sein kann, ist die Sehnsucht nach dem „Ort“ gleich einer Entscheidung, in die Geschichte einzutreten, mit einem identifizierbaren Volk bei einer identifizierbaren Pilgerfahrt.“⁵

Professor David Hartman aus Jerusalem war einer der wenigen orthodoxen Rabbiner, der sich deutlich für religiöse Vielfalt aussprach.⁶ Der Allmächtige ist unendlich und universal, Schöpfer des Himmels und der Erde. Aber wir Sterblichen sind endlich und begrenzt. Wie können endliche Wesen einen unendlichen Gott anbeten? Durch unterschiedliche Ausdrucksformen – bestimmte Glaubensrichtungen, Kulturen, Sprachen und Geschichten. Während der Schöpfergott universal ist, nimmt der Gott der Offenbarung einen bestimmten Charakter an. Gott tritt in Beziehung zu uns, den endlichen Geschöpfen, mittels verschiedener Bünde. Der Bund mit dem

Volk Israel beinhaltet die „identifizierbare Wallfahrt nach Zion“.

Sowohl auf ethnisch-kultureller wie auf religiöser Ebene fühle ich mich mit dem Gedanken eines jüdischen Staates wohl, vorausgesetzt, er ist im Recht verwurzelt und garantiert allen seinen Bürgern, Juden wie Nicht-Juden, die vollen Menschen- und Bürgerrechte. ■

Debbie Weissman

Aus dem Englischem von Eva Schulz-Jander und Christoph Münz

ANMERKUNGEN >>

¹ „A Problematic Heritage: The Attitude towards the Gentile in the Jewish Tradition—An Israel Perspective“, in: *Conservative Judaism*, Vol. XLVIII, Nr.2, Winter 1996, S. 23-35.

² Zitiert nach Fox, Scheffler, Marom, *Visions of Jewish Education*, University Press: Cambridge, 2003, S. 145.

³ Fortress Press. In einigen späteren Veröffentlichungen vertritt er eine andere Position.

⁴ *Ibid.*, S. 2

⁵ *Ibid.*, S. 3-5

⁶ Siehe Hartman, *Conflicting Visions: Spiritual Possibilities of Modern Israel*, Schocken Books, 1990.



Dr. Deborah Weissman, geboren in New York, lebt seit 1972 in Jerusalem. Studium der Soziologie und jüdischen Erziehungswissenschaften. Von 2008 bis 2014 Präsidentin des Internationalen Rates der Christen und Juden (ICCJ).

Viele Wege führen nach Jerusalem

Warum es kein Widerspruch ist, ein säkulares und zugleich bewusst jüdisches Leben zu führen

TEXT ■ MICHAEL HASIN

Vorbild Israel: Im jüdischen Staat ist es selbstverständlich, sich zum Judentum zu bekennen, ohne religiös zu sein.

Manche Juden sind religiös. Viele sind es nicht. Und diejenigen, die es nicht sind, finden sich oft kaum wieder in den derzeitigen institutionalisierten Strömungen des Judentums. Das gilt zuerst für das orthodoxe Judentum mit seinem Fokus auf strenger Einhaltung traditioneller religiöser Regeln, deren unbedingte Verbindlichkeit ausgehend von einem naturwissenschaftlich-rationalen Weltbild und einer egalitär-kosmopolitischen Werteorientierung sich vielen Menschen nicht unmittelbar erschließen.

Doch auch das »nichtorthodoxe« Judentum mit seinen verschiedenen religiösen Strömungen, von liberal bis konservativ, übt auf einen großen Teil junger Juden keinen großen Reiz aus. Warum? Es ist schließlich – in einem positiven Sinne! – politisch korrekt, müsste also eigentlich mit seiner progressiven Ethik anziehend wirken. Und doch erscheint es irrational mit einer freikirchlich anmutenden Betonung von Glaube und Spiritualität – und schreckt damit manche noch mehr ab als die Orthodoxie.

Glaube

Aber fast überall dort, wo Judentum draufsteht – ob in jüdischen Schulen oder bei jüdischen Kulturveranstaltungen, bei Begegnungsprojekten mit Juden und insbesondere in jüdischen Gemeinden –, ist, wenn man von Antisemitismus und Schoa absieht, in erster Linie »Glaube« drin.

Dabei befinden sich die jüdischen Gemeinden in Deutschland in einer katastrophalen demografischen Lage: Im Jahr 2014 kamen laut Statistik der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden bei den Gemeindemitgliedern auf 1335 Todesfälle nur 243 Geburten, auf 528 Ausstritte aus den Gemeinden nur 68 Übertritte zum Judentum. Natürlich gibt es jüdisches Leben auch außerhalb der Gemeinden, und natürlich kommen viele, die austreten, wieder zurück. Aber der Trend zur Abwendung ist klar, und es sind gerade die Jungen, die gehen.

Meine These: Es handelt sich nicht um eine Abwendung vom Jude- oder Jüdin-Sein generell. Ich glaube, ganz im Gegenteil, dass ein großer Teil auch der jüngeren Mitglieder unserer Gemeinschaft eine positive Einstellung zur jüdischen Kultur hat, sich gerne zum Judentum bekennen würde – gerade und auch

in einer Zeit, in der wir immer mehr auf Hass und Ablehnung von außen stoßen. Was aber auf Skepsis stößt bei jenen, die in einem sehr säkularen, urbanen Umfeld verwurzelt sind, ist Religion: nicht so sehr die traditionellen Riten als die »Ideologie« um sie herum.

Zugehörigkeit

Klar, es ist gerade die postsowjetische jüdische Community, zu der auch ich gehöre, die durchgehend atheistisch aufgewachsen ist und die vertraut ist mit einem Selbstverständnis vom Judentum als »Nationalnost«, gewöhnlich mit Nationalität, besser mit Ethnizität übersetzt. Aber auch unter den US-amerikanischen Juden sehen sich nach der viel diskutierten repräsentativen Studie des US-Thinktank Pew Research Center aus dem Jahr 2013 von den nach 1980 Geborenen 32 Prozent als nicht religiös und – das ist die Pointe – trotzdem als dem Judentum zugehörig an. In Israel definierten sich im Jahr 2010 nach offiziellen Statistiken 42 Prozent der jüdischen Bevölkerung als säkular, 25 Prozent als traditionell und nur rund 30 Prozent als religiös.

Was aber heißt es, säkularer Jude, säkulare Jüdin zu sein? Worauf kann die Identität säkularer Juden basieren? Es muss mehr sein als ein »Wir sind anders«, mehr sein als die Fremdefinition durch die Antisemiten aller Couleur.

Ich sehe vier Säulen, auf die wir säkulare Juden uns stützen können und stützen sollten, um eine 3000-jährige Kultur nicht untergehen zu lassen: Tradition, Israel, Erinnerung und Universalismus. Ja, an erster Stelle dieses Plädoyers für ein modernes Judentum steht Tradition. Selbstverständlich sollten säkulare Juden jüdische Feste feiern, die Riten des Lebenszyklus begehen und jüdische Leittexte wie die hebräische Bibel oder den Talmud studieren, und das heißt: ernsthaft und gründlich studieren.

Fundament

Denn ohne diesen Bezug zur Tradition ist säkulares Judentum ein säkulares Nullum. Aber diese, unsere Tradition kann man auch ohne religiöses und spirituelles Weltbild in sein Leben einfügen, sie ohne moralischen Rigorismus neu interpretieren und sich mit ihr kritisch und bejahend zugleich auseinandersetzen. Kurz: Wir brauchen keine Rabbiner, um die Tora zu lesen, aber wir müssen sie lesen. Eine pulsierende säkulare jüdische Kultur existiert, nicht in der Diaspora, aber in Israel.

Schon daher muss sie auch Bestandteil des Lebens von Juden weltweit werden, die sich als säkular verstehen. Solidarität mit Israel ist wichtig, wichtiger ist es, Sprache, Literatur, Musik, Küche und Alltag der Israelis zu kennen.

Und auch, wenn der israelische säkulare Lebensstil manchmal flach erscheint, kann die Diaspora viel von den Israelis übernehmen: mindestens den Optimismus und die Toughness.

Erinnerung

Es gibt keine Gemeinschaft ohne gemeinsame Erinnerung. In unserer Bildungsarbeit müssen wir daher ein Narrativ vermitteln, das erklärt, warum wir heute dort sind, wo wir sind, warum wir die sind, die wir sind. Dazu gehört auch, die Geschichten der verschiedenen jüdischen Sub-Communitys zu erzählen: nicht nur die der Alteingesessenen und postsowjetischen Zuwanderer, sondern auch die der sefardischen, der amerikanischen, der äthiopischen Juden. Dabei darf unsere Erinnerung kein beliebiges Konstrukt darstellen. Wir müssen die Geschichte so erzählen, wie sie war, nicht, wie wir sie gerne gehabt hätten. Und konkret, woran können wir uns erinnern?

Die jüdische Geschichte ist bunt, fröhlich und traurig zugleich, und sie umfasst unter anderem: den Auszug aus Ägypten (und zwar nicht nur den Mythos, sondern auch die interessanten Sichtweisen, wie sie aktuell dazu in der Wissenschaft diskutiert werden), David und Salomon, die babylonische Gefangenschaft, den Makkabäeraufstand, die Zerstörung des Zweiten Tempels, das goldene Zeitalter in Spanien, die Leistungen – sowie auch die Fehler – der Assimilationsepoche, die Schoa, die Gründung des Staates Israel 1948 und die sowjetisch-jüdischen Dissidenten.

Universalismus

Zuletzt: Wir brauchen eine Ethik, die sich zu den Ideen der Aufklärung, zu Freiheit und Gleichheit, bekennt und die auf universalen Werten basiert. Das heißt für uns: unbedingter Einsatz gegen Rassismus, Homophobie und andere Verletzungen der Menschenwürde. Auch für eine faire Lösung des Nahostkonflikts. Ja, es gibt eine Spannung zwischen ethnokultureller Loyalität und ethischem Universalismus, und vielleicht ist dieser Widerspruch unauflösbar, aber Widersprüche gehören zum Leben.

Ich hoffe mit diesen gerade beschriebenen »Säulen«, also Elementen, die ich für wesentlich halte, einen Impuls zu geben für die, die sich eine säkulare Zukunft für das Judentum wünschen. Und zwar eine, die etwas anderes ist als ein leeres »anything goes« auf der einen Seite und als eine Rechtfertigung für einen inhumanen Ethnozentrismus auf der anderen.

Selbstbewusst müssen wir sagen: Der Wunsch ein religiöses Leben zu führen, ist legitim. Ebenso legitim ist es aber, ein vom Glauben freies und zugleich jüdisches Leben zu führen. Viele Wege führen nach Jerusalem. Einer davon ist säkular. ■

Mit freundlicher Genehmigung,
Jüdische Allgemeine 16.7.2015

Uns bringt ihr nicht auseinander

TEXT ■ ANDREA BACKHAUS

ARABER UND JUDEN IN ISRAEL

Die israelische Gesellschaft ist gespalten. Juden und Araber leben meist in getrennten Welten. Meist, aber nicht immer: Drei Beispiele vom Zusammenleben von Andrea Backhaus aus Jerusalem

Am Tag nach dem Anschlag stand Fadi im ausgebrannten Klassenzimmer und starrte auf den Aschehaufen zu seinen Füßen. Die Täter hatten die Bücher und Hefte der Erstklässler aufeinander gestapelt, mit Benzin überschüttet und angezündet. An den Wänden prangten noch ihre Botschaften: „Tod den Arabern“ und „Keine Koexistenz mit dem Krebs“. Als Fadi die verkohlten arabischen und hebräischen Buchseiten sah, dachte er: Das hier gehört nicht in unsere Welt. Fadi, ein arabischer Israeli, ist vor einem Jahr mit seiner Familie von Haifa nach Jerusalem gezogen. Sein Sohn besucht hier die Max-Rayne-Hand-in-Hand-Schule für jüdisch-arabische Erziehung, eine der berühmtesten Lehreinrichtungen Israels. An diesem Nachmittag ist Fadi gemeinsam mit den anderen Eltern, Lehrern und Kindern auf den weitläufigen Campus im Süden Jerusalems gekommen. Sie wollen arabische und jüdische Lieder singen, tanzen, herumalbern. Ihre Botschaft lautet: Ihr könnt uns attackieren. Auseinanderbringen könnt ihr uns nicht.

Die 1998 gegründete Hand-in-Hand-Schule, die einzige bilinguale Schule Jerusalems, gilt als Paradebeispiel des respektvollen Miteinanders. Sie liegt zwischen dem jüdischen Viertel Pat und dem arabischen Bezirk Beit Safafa, direkt an der Grünen Linie. 620 Schüler werden hier bis zur 12. Klasse von jüdischen und palästinensischen Lehrern auf Hebräisch und Arabisch unterrichtet, die Jüngsten besuchen den Kindergarten. Die Bücher sind auf Arabisch und Hebräisch, zusätzlich zum regulären Lehrplan werden etwa die Feiertage im Islam, Juden- und Christentum erläutert, Fragen nach Herkunft und Traditionen diskutiert.

Ein revolutionäres Bollwerk inmitten einer explosiven Umgebung

Die Hand-in-Hand-Schule ist mehr als ein Ort des Lernens. Sie ist ein revolutionäres Bollwerk inmitten einer explosiven Umgebung, die seit Israels Staatsgründung 1948 kaum mehr kennt als Krieg, Vergeltung und Vorurteile. Wie immens die Herausforderungen der Einrichtung sind, zeigt die Brandstiftung Ende November, verübt von Aktivisten der rechtsradikalen jüdischen Lehava-Organisation. Die israelische Gesellschaft ist gespalten. Juden und Araber leben meist in abgeschotteten Welten: Sie wohnen in verschiedenen Bezirken, schicken ihre Kinder auf getrennte Schulen, kaufen in unterschiedlichen Läden ein. Teile der Bevölkerung ver-

suchen, jede Bemühung um Kooperation zu unterwandern. Etliche Friedensprojekte haben unter den zunehmenden Spannungen aufgegeben. Aber nicht alle. Es gibt noch immer eine Front von Zuversichtlichen, die sich um eine Aussöhnung zwischen beiden Völkern bemüht.

Ein weiteres Beispiel ist Micah Hendler und der Jerusalem Youth Chorus, ein Gesangsensemble für Oberstufenschüler aus West- und Ostjerusalem. Vor zwei Jahren gründete der Yale-Absolvent aus Maryland den Chor. Ein Sänger kommt sogar aus dem Westjordanland, aus Ramallah, hinter der von Israel errichteten Sperrmauer, ein anderer aus der jüdischen Siedlung Efrat. Jeden Montag treffen sich die 43 Palästinenser und Israelis für dreieinhalb Stunden in der Jerusalemer Altstadt, gegenüber vom legendären King David Hotel, seit der Erbauung 1931 Schauplatz politischer Großentscheidungen. Sie singen auf Arabisch, Hebräisch und Englisch über Gemeinschaft, Verlust und Heimat, drehen Musikvideos für YouTube, schreiben gemeinsam an Songs und hören einander zu.

Ein Gefühl der Gemeinschaft erzeugen

Nach jeder Probe erzählen die Chorleiter in Gruppen und im Beisein von Betreuern von ihrem Alltag, von Hemmnissen und Hoffnungen. „Viele Sänger reden sehr offen mit ihren Freunden über den Chor. Sie sind stolz darauf und vermitteln das auch zu Hause“, sagt Hendler, 25 Jahre, ein amerikanischer Jude, der seine Sommer in dem palästinensisch-israelischen Friedenscamp „Seeds of Peace“, verbrachte, bevor er sich entschloss, nach Jerusalem zu ziehen. Anfangs klapperte er sämtliche Schulen ab, stellte sich vor Klassen, warb unaufhörlich für seinen Chor. Einige Schulen verweigerten sich, doch bald fand er immer mehr Interessenten. Auch deshalb, wie er sagt, weil er die Konfliktlinien kennt und sein Projekt auf Arabisch und Hebräisch vorstellen konnte. Mittlerweile hat Hendlers Jerusalem Youth Chorus deutlich mehr Bewerber als Plätze. Und eine immer größere Reichweite: Im Sommer tourten die Sänger in Japan, gerade kehren sie aus England zurück, wo sie in der BBC-Sendung Newsnight auftraten und Songs mit Miel de Botton, Schwester des Schriftstellers Alain de Botton, und der Band Duran Duran einspielten. „Der Chor gibt den Sängern das Gefühl, eine Gemeinschaft zu sein“, sagt Hendler.

„Al-Salam aleikum“ und „Schalom“

Zurück zu Fadi in der Hand-in-Hand-Schule. „Al-Salam aleikum“, ruft er auf Arabisch als Ban, sein Freund und Vater zweier Schulkinder, auf ihn zukommt. „Schalom“, entgegnet Illan auf Hebräisch. Illan kommt aus einer konservativen jüdischen Familie und hat selbst nie mit arabischen Kindern spielen können. In der Bibliothek der Schule wird eine Gitarre angestimmt, ein jüdischer Vater singt auf Arabisch von Liebe und Vergebung, Illan hört zu, Fadi wippt, lächelt. „Wir Eltern haben uns bewusst für die Schule entschieden“, sagt er. „Wir wollen etwas ändern.“

Das möchte auch Rita Boulos. Die Direktorin des Besucherzentrums von Wahat al-Salam-Neve Shalom leitet eine 1972 gegründete Dorfgemeinschaft, in der Juden und Palästinenser gemeinsam leben, sich Verantwortung und Verwaltung teilen.

Derzeit wohnen 30 arabische und 30 jüdische Familien mit israelischer Staatsbürgerschaft in dem Ort, der in je gleicher Entfernung zwischen Tel Aviv, Jerusalem und Ramallah liegt. In der Grundschule des Ortes erhalten die jüdischen und arabischen Kinder, die auch aus den umliegenden Dörfern kommen, zweisprachigen Unterricht.

In der überregionalen Bildungsstätte des Dorfes lernen jüdische und palästinensische Lehrer, Journalisten, Anwälte und Studenten anderer Fachrichtungen in Kursen die jeweils andere Sicht kennen. Da geht es zum Beispiel um Israels Unabhängigkeit. Die ist für die Juden ein Feiertag - für die Palästinenser aber Al Nakba, die Katastrophe, das kollektive Trauma. Oder um die Stadt Jerusalem, die von Juden und Palästinensern gleichermaßen als Hauptstadt deklariert wird. „Wenn sie historische Fakten über die andere Gruppe hören, sagen sie erst: Das kann nicht stimmen. Aber dann öffnen sie sich“, sagt Boulos. Auch unter den Bewohnern gebe es mal Streit. Dann etwa, wenn ein Israeli den für ihn unumgänglichen Militärdienst antritt. „Er sieht das als seine Pflicht. Aus Sicht der Palästinenser dient er aber dem Militär der Besatzer.“ Das Dorf, mehrfach für den Friedensnobelpreis nominiert, wird durch die Bewohner und mithilfe der Freundeskreise finanziert. Staatliche Unterstützung gibt es nicht. „Dass wir den Konflikt real überwinden wollen, widerstrebt der Regierung“, sagt Boulos. Doch aufzugeben kommt für die Initiatoren nicht in Frage. In zwei Jahren sollen im Dorf 34 zusätzliche Familien wohnen, in zehn Jahren werden es insgesamt 150 Familien sein. Hunderte Bewerbungen liegen auf dem Tisch. Die Direktorin des Besucherzentrums sagt: „Unser Ansatz ist der einzige Weg. Wenn wir eine offene Gesellschaft wollen, müssen wir miteinander leben.“ ■

Mit freundlicher Genehmigung, Qantara.de 2015

»Who the Fuck IS KAFKA«

TEXT ■ EVA SCHULZ-JANDER

Ein bisschen obszön klingt er schon, der englische Titel von Lizzie Dorons in diesem Jahr erschienenen Roman, doch weist er bereits auf den lockeren unverkrampften und umgangssprachlichen Stil des Buches hin. „Who the Fuck Is Kafka“, erschienen Anfang 2015 und von Mirjam Pressler, wie immer, brilliant übersetzt, trägt die Gattungsbezeichnung Roman. Es ist, wie bei Doron üblich, ein autobiographisch gefärbter Roman, der eigentlich, gäbe es die Gattungsbezeichnung überhaupt, als „dokumentarischer Roman“ bezeichnet werden könnte. Er handelt von der unmöglich/möglichen Freundschaft einer israelischen Jüdin aus dem Norden Tel Avivs, hinter der unschwer Lizzie Doron zu erkennen ist, und einem palästinensischen Israeli aus Silwan/Ost-Jerusalem, Nadim, eine stark verfremdete Figur des wirklichen „Nadim“. Sie ist Schriftstellerin, er unterrichtet Italienisch, und fotografiert in seiner Freizeit für Menschenrechtsorganisationen.

Dem Buch geht die Geschichte des Rabbi Chaim von Tzanz voraus, eine Geschichte als Lesehilfe. In seiner Jugend glaubte der Rabbi, er könne die ganze Welt verbessern und im Alter bleibt ihm nur noch die Hoffnung, sich selbst zu bessern. Bei der Lektüre dieses Buches sollte man diese Geschichte immer im Hinterkopf bewahren.

Eingeteilt ist das Buch in einen Prolog, einen Epilog und drei Kapitel. Die Kapitel tragen Ortsnamen, Rom-Cinecittà, Tel Aviv und Jerusalem. Jeder dieser Orte steht für eine Mentalität und Möglichkeit. In Rom, wo die beiden sich bei einer Friedenskonferenz treffen, scheint alles möglich, die Freundschaft zwischen einem palästinensischen Israeli und einer jüdischen Israelin, sowie der Frieden zwischen den beiden Völkern. In Cinecittà brennt die göttliche Flamme der Begeisterung, die Welt zu retten, wie in der Jugend von Rabbi Chaim von Tzanz.

Während die Militäraction „Gegossenes Blei“ in Gaza tobt, sitzen Nadim und die Israelin auf einem Podium in Rom. Nadim schildert die Schwierigkeiten, die er bei der Ausreise hatte. Nicht Bitterkeit, sondern Humor kennzeichnen sein Narrativ. Da er nicht nur dieses Mal, sondern immer so gründlich untersucht wird, dass er sein Flugzeug verpasst, verbringt er bei jedem Auslandsflug viel Zeit im Duty Free Shop und kauft ein.

„Bestimmt verstand der Mann (von der Sicherheit) nicht, warum ich ihn anlächelte, er konnte ja nicht wissen, dass ich das Duty

Free liebte und das Duty Free liebte mich. Alle dort kannten mich. ... (ich) kam verspätet in Rom an, dafür aber mit neuen Turnschuhen.“ Wie bei solchen Diskussionen üblich, wir alle kenne sie, sind die Sympathien des Publikums und die Lacher bei Nadim. Die Israelin mag antworten, dass die Israelis keine Flugzeuge kidnappen, keine Bomben in Straßen explodieren lassen oder Sprengladungen im Rucksack tragen, die Zwischenrufe des Publikums sind nicht freundlich und nicht zu bremsen. Trotz der anti-israelischen Stimmung sind beide Israelis aus getrennten Teilen des Landes neugierig aufeinander geworden und essen gemeinsam, um einander zuzuhören. Während Nadim redet, läuft bei ihr ein innerer Film ab, abwechselnd erscheinen Bilder der Kriege, in denen sie Freunde verloren hat, oder sie sieht Nadim mit einem Sprengstoffgürtel und ihr Misstrauen ist geweckt, „wer ist er eigentlich?“, oder Bilder der Shoah tauchen auf. Als sie versucht, dies alles mit Nadim zu teilen, hat er wenig Verständnis für ihre Geschichte, oder vielleicht kann er sie auch nicht verstehen. Er weiß nicht, wer Mengele ist, und das verletzt sie. Es scheint, als ob es, wie in einem Wettbewerb, zu beweisen gilt, wer mehr leidet oder gelitten hat, wessen Traumata größer sind. Auch wir als Leser sind in diese Diskussion hineingezogen und stellen uns immer wieder die Frage, „Wer ist Täter, wer ist

Opfer?“ in diesem Konflikt. Das gegenseitige Misstrauen wird schnell bei beiden geweckt, ein Tonfall, eine scheinbare harmlose Frage, ein Wort wie „Terrorist“ ruft das Misstrauen auf den Tisch. Für ihn ist „Terrorist“ ein „Märtyrer“ für sie „jemand der Bomben schmeißt und Menschen tötet“ wie ihre Freundin Dafna.

Für die friedensbegeisterten italienischen Veranstalter, vor allem Maria, sind Nadim und Lizzie das ideale Paar, sozusagen schon der „vorige Friedens“ im Nahen Osten. Sie werden überall herumgereicht, sitzen auf vielen Podien, stellen ihre Geschichten vor. Als sie ans Publikum gerichtet fragt „Geschichten über was?“ Kommt prompt „Krieg, Soldaten Kämpfe“. Nadims Kommentar dazu: „Für sie ist Krieg ein Geschichte“. Dieses Buch stellt nicht nur den israelisch-palästinensischen Konflikt dar, es hält uns Europäern auch einen Spiegel vor und hinterfragt unsere Begeisterung, durch Podien, Veranstaltungen, Begegnungen von Palästinensern und Israelis zu meinen, den Frieden herbeireden zu können. „Eine Vereinigung von Träumern, die die Realitäten im Nahen Osten verändern wollen;“ oder „so viel Gerede und keine Lösung in Sicht“ schreibt Lizzie Doron. Der Geist von Cinecittà beflügelt aber auch die beiden Israelis. In ihrer neugefundenen „Feindesfreundschaft“ beschließen sie, ein gemeinsames Projekt zu planen. Er will einen Film drehen über ihre Beziehung und sie will ein Buch schreiben über Nadims Geschichte. Maria ermuntert sie dazu und verspricht, sich um die Finanzierung zu kümmern. Zurück in Israel versuchen sie ihre Freundschaft am Leben zu erhalten. Lizzie lädt Nadim zu sich nach Hause ein. Sie kocht für ihn, einmal, als er erkältet ist, versorgt sie ihn mit Vitaminen und Tabletten und bereitet ihm Krupnik, die polnische



Graupensuppe ihrer Mutter. Er verspricht ihr Maqbuta, das Gericht seiner Mutter, nach der er sich sehnt, wie ein kleiner Junge. Dazu müsste sie aber nach Jerusalem und das ist der Horror für sie, Jerusalem bedeutet Tod. Spätestens bei diesem Treffen glaubt man, der Frieden sei möglich, so viel Intimität zwischen den beiden, jedes Misstrauen scheint ausgeräumt, er kann sogar drei Stunden auf ihrem Sofa schlafen. Emotional sind wir im Oslo Prozess. Aber die Realität holt sie ein, er wird von den Nachbarn für den Klempner gehalten, der Sicherheitsmann ruft sie an, um zu fragen, ob alles in Ordnung sei, weil er Nadim ins Haus gehen sah. Araber entweder Terroristen oder Handwerker in der israelischen Wahrnehmung? Sie treffen sich bei ihr zu Haus so oft die Realität es eben zulässt, wenn er nicht angehalten wird und jedes einzelne Blatt der Examina seiner Studenten so lange kontrolliert wird, bis der Wind alle Blätter verstreut; oder sein Sohn nicht zur Schule kann, weil ihm ein Lineal aus dem Schulranzen steckt, und er sich bis auf die Unterhose ausziehen muss und seinen Ranzen auf der Straße leeren. An solchen Tagen kommt Nadim nicht, und es bricht der bittere Humor aus ihm heraus:

„In letzter Zeit hat sich unsere Lage verbessert. In der letzten Zeit hat sich bei euch das Gerücht verbreitet, dass euer Messias aus Silwan kommen wird, deshalb wurde zu seinen Ehren eine Polizeieinheit aufgestellt, die dafür sorgt, dass niemand mit Raketen oder Schusswaffen herumläuft. Bevor ich mein Haus betrete, werde ich von Sicherheitsleuten durchsucht. Ihr habt vermutlich Angst, dass ich mich in die Luft sprengte, oder Gott behüte euren Messias, der in Bälde erwartet wird. Das Lächeln blieb auf seinem Gesicht.“

Lizzie stellt fest, je verzweifelter er ist, umso mehr wird er zum Cousin von Scholem Alechem. Und in der Tat hat sein Humor etwas von dem Shtetl-Humor, der jeder noch so unangenehmen Situation noch einen Witz abringen konnte. Als Leserin frage ich mich, wie viel Lizzie Doron steckt in dem Humor ihrer Figur?

Treffen sich die beiden aber, endet es meistens mit gegenseitigen Vorwürfen und dem gegenseitigen Gefühl, nicht verstanden zu werden. Oslo wird von der Realität getestet. Sind sie am Tiefpunkt ihrer Beziehung angelangt, sagt einer der beiden „Cinecittà“ und sie schöpfen wieder Hoffnung. Sie schreibt weiter an ihrem Buch, protokolliert genau ihre Gespräche, er beginnt zu filmen. Die erste Sequenz im Viertel, in dem Lizzie aufgewachsen ist, wird gedreht. Vertreter der Europäischen Union reisen an, um mit ihnen über ihr Film- und Buchprojekt zu sprechen. Michele aus Belgien im Chanel Kostüm. Sie treffen sich zu dritt in einem Tel Aviver Restaurant und vor allem Nadim redet, sie ist eigentlich nur Staffage. Er erzählt von seiner Hochzeit mit Laila, eine aus Gaza stammende Frau, eine Hochzeit bei der alles schief lief; er spricht von den jährlichen Gängen zum israelischen Innenministerium, um Lailas Aufenthaltsgenehmigung für ein weiteres Jahr zu verlängern, davon, dass sie Jerusalem nicht verlassen darf, ihren kranken Vater nicht besuchen kann. Und Michele ruft nach jeder

dieser Geschichten „Kafka“. Sind diese Begebenheiten wirklich „kafkaesk“ oder missbraucht Michele den Begriff? Ich zumindest fand diese empörten Kafka-Schreie absurd. Als ob das die Situation annähernd erklären könnte. Während Lizzie schweigt, läuft in ihr wieder ein Film ab, wie sie vor dem Richter steht und erklärt, dass sie auch ein Opfer sei, ein Opfer der Umstände, der Politiker, der Interessen, ein Opfer Gottes. Auch sie möchte gern in einem Land wie Belgien oder der Schweiz leben. Und fragt sich, wie vielen Frauen aus Gaza Micheles Land die Staatsbürgerschaft zugestehen würde. Ja Michele: Was für ein Glück sie hat! Sie kann eine Gerechte der Völker sein, auf unsere Kosten. Dieser letzte Satz trifft die europäische Seele, die sich so sorgt um die Palästinenser, ohne dass es sie etwas kostet. In diesem Buch lässt Lizzie Doron, die ganze Misere der israelischen Palästinenser aufleuchten, den israelischen Blick, die Gefühlslage, die Ängste, die Erinnerungen, die israelischen Traumata, sie sind der Subtext in diesem Buch. Eine kluge stilistische Entscheidung.

Zum Tag der Gefallenen ruft Nadim sie an, danach verschwindet er für drei Monate, als er wiederkehrt, bringt er ihr eine Schmuckschatulle mit, die, wie er meint, zu ihrer Perlenkette, die Kette ihrer Mutter, passt. Dany, Lizzies Mann, kommentiert dieses Geschenk mit: „Wenn du die Perlenkette deiner Mutter darin aufbewahrst, dann herrscht bei uns bereits Frieden.“

Die Videokamera von Maria ist unterwegs, Nadim überglücklich und Lizzie macht sich trotz aller Ängste auf nach Jerusalem. Zu Haus bei Nadim trifft sie endlich Laila, die Frau mit den toten Augen. Die Filmkamera ist da und ist nicht da, sie liegt beim Zoll, wieder eine Verzögerung, aber als sie endlich kommt, fangen sie an zu filmen. Zuerst in Silwan. Jerusalem erschwert ihnen alles, sie werden von schimpfenden und spuckenden Orthodoxen begleitet, sie rufen Verräterin selbst als sie längst im Haus von Nadim ist. Aber auch feindliche Blicke und Drohungen der Palästinenser treffen beide und Nadim fürchtet sich vor dem Vorwurf des Verrats. Als Menschen aus ihren Häusern drohend auf sie beide zu kommen, läuft bei ihr der Film vom Pogrom in Kishniev ab. Eine jüdische Frau und ein arabischer Mann in Ost-Jerusalem – bedeutet Skandal oder Verrat für beide Gesellschaften dort. Jeder ihrer Drehtage ist begleitet von Ängsten und Beschimpfungen, bis die Kooperation stirbt. Organisationen, die den Film fördern wollten, sind inzwischen alle geschlossen worden und Nadim gibt auf:

„.... bitte sage Maria, dass unser Traum von einer Koproduktion gestorben ist. Sag ihr, meine Freunde seien der Ansicht, gemeinsame Initiative seien nur gut für die Juden, denn wen man kennt, bring man nur ungern um.“

Die Realität von Ost-Jerusalem hat ihn aus dem Traum von Cinecittà erwachen lassen. Er will nur noch weg, am liebsten „Asylant werden“. Wie tief die Politik in das Privatleben eingreift, zeigt Lizzie Doron an der Ehe von Joram und Dvora, der Friedensaktivistin und ihrer Freundin. Yoram hat sich von ihr getrennt, weil er ihre ständigen Kämpfe für die Rechte der Palästinenser nicht mehr ertragen konnte.

Was bleibt von Cinecittà? Es bleibt dieses Buch, an das Nadim drei Bitten hatte:

- 1 Ich bitte, dass das Buch zuerst im Ausland erscheint.
- 2 Ich bitte dich, das Buch meiner Mutter zu widmen.
- 3 Versprich mir, dass nur ich das Recht bekomme, dein Buch zu verfilmen.

Die ersten beiden Bitten sind erfüllt, das Buch ist bis jetzt noch nicht in Israel erschienen. Es bleibt die ständige Aufenthaltsgenehmigung, die Yoram für Laila vor dem Obersten Gericht erstritt. Und obwohl Lizzie Doron seither nichts mehr von Nadim gehört hat, bleibt das Versprechen einer Freundschaft. Für diesen Landstrich ist das schon recht viel. Irgendwann dachte ich, diese Freundschaft ist wie Oslo oder Camp David, so viel Hoffnung behindert und auch verhindert durch die Realität.

Dieses Buch von Lizzie Doron sei jedem und jeder empfohlen, die sich für den Nah-Ost Konflikt interessiert. Es zeigt die tiefsitzenden Vorurteile und Feindbilder auf beiden Seiten; es beschreibt die neurotischen aber auch paranoiden Reaktionen beider Seiten, aber auch die vielen Hindernisse, die einer solchen Freundschaft im Wege stehen: Familie, Nachbarn und Freunde bei den Israelis; und auf der palästinensische Seite das Gleiche: Gesellschaft, Familie und Freunde, und zusätzlich noch Straßensperren, Kontrollen, und Überwachung. Dazu kommt bei beiden die ständige Angst, bei Nadim vor allem um sein Leben, bedroht von den eigenen Leuten. Die Angst ist ein ständiger Begleiter einer solchen Freundschaft. Um mit David Grossman zu reden: „abermals hatte die Hoffnung keinen Vorsprung vor der Angst.“ Angst und Hoffnung die zwei Substantive im Nahen Osten. ■



Dr. Eva Schulz-Jander,
Katholische Präsidentin
des Deutschen Koordinierungsrates.

„UND WAS HEIßT SCHON NEW YORK? GROßSTADT IST GROßSTADT; ICH WAR OFT GENUG IN HANNOVER“.

DIE GESELLSCHAFT FÜR CHRISTLICH- JÜDISCHE ZUSAMMENARBEIT Hannover in der EXPO- und Leibniz-Stadt

TEXT ■ EWALD WIRTH

Der Vergleich des Schriftstellers Arno Schmidt (1914-1979) ist zwar sehr gewagt, passt aber gut zur weltoffenen ehemaligen Provinz- und heutigen niedersächsischen Landeshauptstadt. Die Großstadt am hohen Ufer der Leine, „Hanovere“ (mittelhochdeutsch „hohes Ufer“), wird erstmals 1150 urkundlich erwähnt und ist heute durch die Hannover-Messe, die CeBIT-Messe und die EXPO 2000 international bekannt. Aber nicht nur in wirtschaftlicher Sicht ist Hannover eine Weltstadt, sondern auch in religiöser. Denn hier, im „protestantischen Rom“, befindet sich der Sitz wichtiger evangelischer Einrichtungen von bundes- (EKD) wie weltweiter Bedeutung (Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen).

Hannover ist aber auch bekannt als die „Leibniz-Stadt“; denn das Universalgenie Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 -1716) lebte von 1679 bis zu seinem Tode in Hannover. Das Grab des bedeutenden Philosophen befindet sich in der Neustädter Hof- und Stadtkirche St. Johannis. In dieser Kirche findet am 5. März 2016 im Rahmen der zentralen Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit die Christlich-Jüdische Gemeinschaftsfeier statt. Diese Ortswahl für die christlich-jüdische Begegnung ist von symbolischer Tragweite, war doch Leibniz als Vordenker der frühen Aufklärung ein Vertreter einer allgemeinen Idee der Toleranz. Die Gemeinschaftsfeier an seinem Grab findet zudem im großen Leibniz-Jubiläumsjahr (370. Geburts- und zugleich 300. Todestag) statt.

Toleranz, ja noch mehr: Akzeptanz und gegenseitiger Respekt sind die Ideen, die nach dem Zweiten Weltkrieg und der unfassbaren Schoa, wie in vielen anderen Städten auch, in Hannover zur Gründung einer Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit geführt haben. Am 12.02.1953 fand die Gründungsversammlung statt. Zu dieser hatte der Hamburger Journalist Erich Lüth die spätere erste Vorsitzende Schulrätin Wilhelmine Ludwig und den Vorstand der Jüdischen Gemeinde Hannover eingeladen. Der Anfang der hannoverschen Gesellschaft war jedoch durch einen innergesellschaftlichen Konflikt sehr belastet. Noch vor der Eintragung in das Vereinsregister kam es zu einer länger andauernden Auseinandersetzung, an der der Koordinierungsrat und andere Gesellschaf-

ten beteiligt waren. Anlass war der Beschluss, den Namen in „Gesellschaft für Brüderlichkeit“ umzuwandeln, um damit Offenheit für alle interessierten und engagierten Menschen zu demonstrieren. So gehörte die erste Vorsitzende, Schulrätin Wilhelmine Ludwig, selbst keiner Kirche an. Mit ihrer ablehnenden Haltung zur Präambel des Deutschen Koordinierungsrates erregte sie als Freireligiöse auch Anstoß bei den Katholiken, die sich infolgedessen über zwanzig Jahre völlig zurückzogen. Erst 1974 wurde mit Monsignore Schildt - neben dem evangelischen und dem jüdischen Vorsitzenden - der erste satzungsgemäße katholische Vorsitzende gewählt, und erst 1977 gab sich die Gesellschaft ihren heutigen Namen. Damit sollte das Hauptanliegen der Gesellschaft, der Kampf gegen Antijudaismus im Christentum und gegen Antisemitismus in Kirche und Gesellschaft, in den Vordergrund gestellt werden. Für die neue Namensgebung setzte sich vor allem Dr. Siegfried von Kortzfleisch ein, der nach den Krisenjahren der Gesellschaft Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre und einer mehrjährigen Vakanz im Vorstand 1974 die Leitung der Gesellschaft übernahm. Ihm ist es nicht nur gelungen, die Gesellschaft wiederzubeleben, sondern auch viele Menschen für den christlich-jüdischen Dialog zu begeistern, so dass die Mitgliederzahl in den 70er Jahren sprunghaft anstieg.

Die Woche der Brüderlichkeit ist auch in Hannover das Markenzeichen der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit. 1979 wurde sie in Hannover zum ersten Mal bundesweit eröffnet. Das Motto stand ganz im Zeichen Hannovers als Stadt der Toleranz und lautete „Toleranz heute - 250 Jahre nach Lessing und Mendelssohn“. Dem Motto der Woche der Brüderlichkeit widmet die hannoversche Gesellschaft seit 1958 alljährlich eine Hauptveranstaltung, die mit 300 - 400 Personen stets sehr gut besucht wird. Die Etablierung dieser Großveranstaltung mit einem Vin d'honneur des Oberbürgermeisters im kulturellen Leben der Landeshauptstadt ist vor allem das Verdienst des früheren Vorsitzenden und heutigen Ehrenvorsitzenden Dr. Wolfgang Scheel. Fast drei Jahrzehnte lang leitete Dr. Scheel, der zugleich viele Jahre Bürgermeister der Landeshauptstadt Hannover war, die hannoversche



Ewald Wirth, Jahrgang 1948, M.A.,
Dipl.-Theol., Oberstudiendirektor a.D.,
studierte Philosophie, katholische Theologie,
Erziehungswissenschaften und Soziologie,
leitete zuletzt bis zur Pensionierung 2011
das Gymnasium St. Ursula-Schule Hannover.
Seit 2009 ist er Vorsitzender der Gesellschaft
für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit
Hannover.

Gesellschaft und prägte durch sein unermüdliches Engagement - u.a. mit vielen Studienreisen nach Berlin, Weißrussland, Litauen und vor allem nach Israel und mit der intensiven Pflege des Kontaktes zu den ehemaligen Hannoveranern in Tel Aviv - ihr Erscheinungsbild im christlich-jüdischen Dialog.

Seit 2012 verleiht die Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Hannover im Rahmen der Woche der Brüderlichkeit die Abraham-Plakette. Ausgezeichnet werden Schulen, die sich in besonderer Weise „Gegen das Vergessen - Erinnern für die Zukunft“ eingesetzt haben.

Im Rahmenprogramm zur Zentralen Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit spiegeln sich die derzeitigen Schwerpunkte der Arbeit der örtlichen Gesellschaft wider. Zu diesen zählen neben Studienfahrten nach Israel und Gedenkstättenfahrten nach Auschwitz und Krakau, Vorträge, Lesungen und vor allem die kontinuierliche gemeinsame Lektüre von theologischen Beiträgen jüdischer und christlicher Autoren. Nicht zuletzt beteiligen sich die Mitglieder der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit an Aktionen und Demonstrationen gegen Antisemitismus und Rassismus, so z.B. im Januar 2015 bei einer großen Kundgebung gegen die HAGIDA. 19.000 Menschen gingen in Hannover für Toleranz auf die Straße - ein starkes Zeichen der Hoffnung! ■

www.gcjz-hannover.de



Arbeits**schwerpunkte**

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 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, 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 39-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: St. Ursula-Schule Hannover

PRODUKTION: www.schwanke-raasch.de

GESTALTUNG: Rudolf Schwanke

ISBN 3-923840-19-0

Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit



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

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



Träger der Buber-Rosenzweig-Medaille

1968	Professor Dr. Friedrich Heer, Wien Professor Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Berlin	1994	Professor Dr. Jakob Petuchowski, Cincinnati Professor Dr. Clemens Thoma, Luzern
1969	Professor Dr. Ernst Simon, Jerusalem	1995	Dr. Richard von Weizsäcker, Berlin
1970	Dr. Dr. Eva Reichmann, London Rabbiner Professor Dr. R. R. Geis, Düsseldorf	1996	Professor Dr. Franklin Hamlin Littell, Philadelphia Professor Dr. Joseph Walk, Jerusalem
1971	Bischof D. Kurt Scharf, Berlin	1997	Hans Koschnick, Bremen
1972	Msgr. Dr. A. C. Ramselaar, Utrecht	1998	Lea Rabin, Tel Aviv
1973	Professor Dr. Helmut Gollwitzer, Berlin	1999	Erzbischof Henryk Muszynski, Gnesen
1974	Dr. H. G. Adler, London	2000	Dr. h.c. Johannes Rau, Berlin
1975	Archbishop G. Appleton, Jerusalem/Wantage Abt Laurentius Klein, Jerusalem	2001	Schule Ohne Rassismus
1976	Dr. Ernst-Ludwig Ehrlich, Basel	2002	Dr. h.c. Edna Brocke, Essen Professor Dr. Rolf Rendtorff, Karben Professor Dr. Johann Baptist Metz, Münster
1977	Friedrich Dürrenmatt, Neuchâtel	2003	Dr. h.c. Joschka Fischer, Berlin
1978	Dr. Grete Schaeder, Göttingen Professor Dr. Albrecht D. Goes, Stuttgart	2004	Daniel Barenboim, Berlin
1979	Manès Sperber, Paris Dr. James Parkes, Southampton	2005	Professor Dr. Peter von der Osten-Sacken, Berlin Institut Kirche und Judentum, Berlin
1980	Professor Dr. Eugen Kogon, Königstein Dr. Gertrud Luckner, Freiburg	2006	Leon de Winter, Amsterdam Gesicht Zeigen! Aktion weltoffenes Deutschland e.V., Berlin
1981	Isaac Bashevis Singer, New York	2007	Esther Schapira, Frankfurt am Main Dr. Georg M. Hafner, Frankfurt am Main
1982	Schalom Ben-Chorin, Jerusalem	2008	Stef Wertheimer, Tefen/Tel Aviv
1983	Helene Jacobs, Berlin	2009	Professor Dr. Erich Zenger, Münster
1984	Siegfried Theodor Arndt, Leipzig Helmut Eschwege, Dresden	2010	Dr. Daniel Libeskind, New York
1985	Professor Dr. Franz Mußner, Passau	2011	Dr. Navid Kermani, Köln
1986	Professor Dr. Heinz Kremers, Duisburg	2012	Präses Nikolaus Schneider, Düsseldorf
1987	Siedlung Neve Schalom, Israel	2013	Mirjam Pressler, Landshut Fritz Bauer Institut, Frankfurt am Main
1988	Arbeitskreis Studium in Israel	2014	György Konrád, Budapest
1989	Sir Yehudi Menuhin, London	2015	Professor Dr. Hanspeter Heinz, Augsburg Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Bonn
1990	Charlotte Petersen, Dillenburg	2016	Professor Dr. Micha Brumlik, Berlin
1991	Leo-Baeck-Erziehungszentrum, Haifa		
1992	Dr. Hildegard Hamm-Brücher, München Dr. Annemarie Renger, Bonn		
1993	Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Berlin		