



Verantwortung: ich, du, • wir

THEMENHEFT 2004

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

Verantwortung: ich, du, . wir



*FOTO AG der Ernst Ludwig Schule, Bad Nauheim,
Gymnasium des Wetteraukreises*

*Sabrina Weil; Selly Adami; Tabea Teichert;
Eda Sarikaya; Julia Bayer; Jasmin Oldendorf;
Asja Bernd; Emine Cerit; Christian Koerd; Janine Griep; Michael Schmidt; Alla Kolakow;
Daniel Messling; Jakob Hennigs;
Jonathan Zimmermann; Mario Simon;
Moritz Steinhauer*

Fotografien zum Thema Verantwortung

Kurz nach den Sommerferien erfuhren die Mitglieder der Foto AG (Schülerinnen und Schüler aus 7. Klassen bis zur 13. Jahrgangsstufe) von der Möglichkeit, Fotos zum Thema Verantwortung für das vorliegende Themenheft anzufertigen. Spontan erklärten sich alle dazu bereit. Schon beim ersten 'brainstorming' stellte sich allerdings heraus, dass es wesentlich einfacher ist, Unverantwortlichkeit darzustellen, wie z.B. Jugendliche, die bei Rot über die Straße gehen. Weitere Szenen aus dem Alltag und aus dem normalen Schulleben, die problemlos nachzustellen waren, nannten die Schüler/-innen. Am Freitag, den 3. Oktober 2003, dem Tag der deutschen Einheit, nutzten wir den freien Tag als Foto-termin. Die Jugendlichen teilten sich in Gruppen ein und realisierten ihre Ideen, die sie im Vorfeld entwickelt hatten. Dazu wurden Krankenhäuser, der Flugplatz Bad Nauheims und andere Stätten aufgesucht. Dabei ergab sich ein ungezwungener Kontakt mit Passanten, die vor oder nach dem Fotografieren natürlich um ihr Einverständnis gefragt wurden. Es zeigte sich, dass es durchaus möglich ist, verantwortliches Handeln auch fotografisch zu erfassen. Am Nachmittag verbesserten die Schüler/-innen einige ihrer Fotos mit einem Bildbearbeitungsprogramm. Die Teilnehmer bearbeiteten das recht anspruchsvolle Thema mit Feuereifer und mit viel Freude. Wir alle konnten erkennen, dass sich verantwortliches Handeln häufig im Verborgenen abspielt und ich denke, dass wir lernten, auch vermeintlich kleinere Taten besser zu würdigen.

Texte zum Thema Gewalt:

Die sms-Botschaften zum Thema Gewalt stammen von Jugendlichen aus Niedersachsen, die sich am Wettbewerb „160-Zeichen-gegen-Gewalt“ des Ev. Stadtjugenddienstes Hannover und der Ev. Jugend Hannover aus dem Jahr 2002 beteiligt haben.



LIEBE LESERINNEN UND LESER,

Als meine Tochter in Fort Collins, Colorado den ersten Tag in die 5. Klasse ging, mussten die Kinder eine Liste machen: „my rights and responsibilities as a student“. Verantwortung, ein Wort, mit dem wir unsere Kinder offenbar schon früh vertraut machen.

In Deutschland hat dieses Wort Verantwortung im Augenblick Hochkonjunktur. Wir hören es täglich von Politikern, wir lesen es in den Zeitungen. Meistens ist es verbunden mit etwas Unangenehmem. Ein Politiker/eine Politikerin übernimmt die Verantwortung für sein/ihr Handeln oder Reden und tritt zurück; eine Generation ist verantwortlich für die andere, entweder die ältere für die jüngere oder umgekehrt, aber beide müssen dies immer wieder hören, weil es wohl nicht selbstverständlich ist; wir sprechen von Verantwortung für unsere Geschichte, und hinter dieser sprachlichen Wendung verbirgt sich die mühsam geführte Auseinandersetzung mit der Zeit des Nationalsozialismus und die Schwierigkeit, diese Geschichte als die eigene zu akzeptieren.

Sprachgeschichtlich betrachtet ist „Verantwortung“ noch relativ jung. Das Grimmsche Wörterbuch weist es in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nach, im Sinne von individueller Rechtfertigung vor einem weltlichen Gericht oder vor Gottes Richterstuhl. Im 18. Jahrhundert, etwa bei Kant, bezieht sich der Begriff auf die personale Zurechenbarkeit freier Handlungen (imputatio), um schließlich im 20. Jahrhundert zu einer normativen Kategorie zu werden.

Max Weber etwa unterscheidet zwischen Verantwortungs- und Gesinnungsethik. Beschränkt er den Begriff noch auf politische Führungspersönlichkeiten, so holt Jean-Paul Sartre, in Anbetracht der Katastrophe des 2. Weltkriegs, ihn wieder zurück auf die individuelle Ebene und überträgt ihn auf jeden Einzelnen, der für sich und die Welt als freier Mensch die Verantwortung trägt. Noch konkreter ist der Begriff für Emanuel Lévinas. Verantwortung entspringt der zwischenmenschlichen Beziehung und beginnt hier, nicht wie bei Sartre beim politischen Engagement. Ich bin verantwortlich für den Menschen, der mir gegenüber steht, egal wer es ist. Und diese Verantwortung entspringt weder einer Ideologie noch Religion, sie entsteht ganz allein aus dieser menschlichen Begegnung mit dem Anderen.

Unser Jahresthema 2004 „Verantwortung Ich-Du-Wir“ enthält drei Personal-pronomina, die Pronomina der ersten Person Singular und Plural Ich-Wir als autonom handelnde Subjekte und das zweite Pronomen der persönlichen Anrede Du als angesprochenes Gegenüber, nicht im belehrenden Sinn von „Du musst Verantwortung übernehmen“ sondern eher im Sinn von „Du gehörst zu meiner Verantwortung und ich vertraue darauf, dass Du Verantwortung für mich und andere übernimmst. So umfasst der Begriff zwei Linien: 1. Fürsorge für sich selbst und andere, und 2. Solidarität mit der größeren Gemeinschaft, dem Wir.

Verantwortung ist mithin kein abstrakt philosophischer Begriff, sondern ein alltäglicher. Zurück zu meiner Tochter und der Verantwortung von 10-jährigen in der Schule. Alle Listen zeigten, wie eigenes Verhalten sich auf die Gruppe auswirkt. Etwa „Komme ich zu spät zur Schule, verpasse ich nicht nur selbst etwas, sondern störe meine Mitschüler. Es liegt also in meiner Verantwortung, pünktlich zu sein.“

Verantwortung hat viele Ebenen – eine soziale/gesellschaftliche, eine theologische/philosophische, sie spielt eine große Rolle in der Erziehung und z.B. im Verhältnis Deutschland/Israel. Möge das diesjährige Themenheft einen kleinen Beitrag leisten zur Verantwortungsdiskussion.

Eva Schulz-Jander

Das Redaktionsteam

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

Inhalt

4 EDITORIAL

7 HANS DIETER HUSCH Den möchte ich seh'n

Blickpunkt Gesellschaft

8 DIETRICH BONHOEFFER Die Struktur des verantwortlichen Lebens

9 ERICH FRIED Gründe

10 PETER VOGEL Gesinnungs- und Verantwortungsethik

14 MONIKA MARON Geld macht leer

18 ELFRIEDE PEIL Ich für mich und ich für andere – Das selbstbewußte Ehrenamt

Blickpunkt Theologie und Philosophie

21 EMMANUEL LEVINAS Das jüdische Denken heute

22 HANS MAAB Generationenverantwortung

24 CHRISTIAN WIESE Hans Jonas und die Verantwortung

30 ANNETTE M. BOCKLER 14 Thesen zur Verantwortlichkeit im Judentum

Blickpunkt Bildung und Erziehung

33 JEAN-PAUL SARTRE Das Sein und das Nichts

34 HANS MAAB Von einem der auszog, Verantwortung zu lernen

36 GUNTER HOPPE Verantwortung: Ich-Du-Wir aus der Sicht der Themenzentrierten Interaktion

40 ANNELEN KRANEFUSS Literatur und Verantwortung

44 DANIEL GANZFRIED Ansichtskarte aus Auschwitz-Birkenau

Blickpunkt Israel

49 IRIT NEIDHARDT Israel und Film

52 MARKUS WEINGARDT Verantwortung? Schuld?? – Verpflichtung!!

56 ILKA SCHRODER Theodor Lessing Preis für aufklärerisches Handeln

61 GUNTER EICH Träume

62 Preisträger der Buber-Rosenzweig-Medaille: Daniel Barenboim

65 Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Wetterau e.V.



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





*Es mag manchmal erleichtern
die Wut auf jemanden, durch Schläge auszulassen.
Aber es ist ein viel schöneres Gefühl,
sich miteinander zu vertragen.*

HANS DIETER HUSCH

*Es liegt an den Eltern
 Es liegt an den Lehrern
 Es liegt an der Kirche
 Es liegt an den Büchern*

*Es liegt an den Kindern
 Es liegt an den Indern
 Es liegt an den Häusern
 Es liegt an den Bauern*

*Es liegt an der Lage
 Es liegt an der Lüge
 Es liegt an der Bahre
 Es liegt an der Wiege*

*Es liegt an den Künstlern
 Es liegt an den Herren
 Es liegt an den Wolken
 Es liegt an den Irren*

*Es liegt an den Füßen
 Es liegt an den Grüßen
 Es liegt an den Worten
 Es liegt an den Zähnen*

*Es liegt an den Haaren
 Es liegt an den Torten
 Es liegt an den Jahren
 Es liegt an den Sorten*

*Es liegt an den Tränen
 Es liegt an der Psyche
 Es liegt an der Leber
 Es liegt an der Mosel*

*Es liegt an der Jugend
 Es liegt an den Alten
 Es liegt an der Tugend
 Es liegt an den Falten*

*Es liegt am Betriebsrat
 Es liegt am Gewitter
 Es liegt am Bewußtsein
 Es liegt an der Zither*

*Es liegt an der Brille
 Es liegt an der Küste
 Es liegt an der Stille
 Es liegt an der Wüste*

*Und die Moral von der Geschicht
 Nur an uns selber nur an uns selber liegt es
 nicht
 Und weil man dies zu spät erkennt
 Gibts immer noch verflucht kein happy end*

*Es liegt an der Jugend
 Es liegt an den Alten
 Es liegt an der Tugend
 Es liegt an den Falten*

*Woran es sonst vielleicht noch liegen mag
 Das hören Sie bestimmt am nächsten Tag*

*Es liegt an den Bäumen
 Es liegt an den Reben
 Es liegt an den Träumen
 Und vielleicht liegts auch am Leben*

*Es liegt an den Städten
 Es liegt an den Betten
 Es liegt an den Erben
 Und vielleicht liegts auch am Sterben*

*Und weil man dies zu spät erkennt
 Gibts immer noch verflucht kein happy end.*

DIETRICH BONHOEFFER

Die Struktur des VERANTWORTLICHEN LEBENS



Die Struktur des verantwortlichen Lebens ist durch ein doppeltes bestimmt: durch die Bindung des Lebens an Mensch und Gott und durch die Freiheit des eigenen Lebens. Es ist diese Bindung des Lebens an Mensch und Gott, die es in die Freiheit eigenen Lebens stellt. Ohne diese Bindung und ohne diese Freiheit gibt es keine Verantwortung. Nur das in der Bindung selbstlos gewordene Leben steht in der Freiheit eigensten Lebens und Handelns. Die Bindung trägt die Gestalt der Stellvertretung und der Wirklichkeitsgemäßheit, die Freiheit erweist sich in der Selbstprüfung des Lebens und Handelns und im Wagnis der konkreten Entscheidung. Damit ist die Disposition angegeben, unter der wir die Struktur des verantwortlichen Lebens zu betrachten haben.

Stellvertretung

Daß Verantwortung auf Stellvertretung beruht, geht am deutlichsten aus jenen Verhältnissen hervor, in denen der Mensch unmittelbar genötigt ist, an der Stelle anderer Menschen zu handeln, also etwa als Vater, als Staatsmann, als Lehrmeister. Der Vater handelt an der Stelle der Kinder, indem er für sie arbeitet, für sie sorgt, eintritt, kämpft, leidet. Er tritt damit real an ihre Stelle. Er ist nicht ein isolierter Einzelner, sondern er vereinigt in sich das Ich mehrerer Menschen. Jeder Versuch zu leben, als wäre er allein, ist eine Leugnung der Tatsächlichkeit seiner Verantwortlichkeit. Entgehen kann er der durch seine Vaterschaft gegebenen Verantwortlichkeit nicht. An dieser Wirklichkeit scheitert die Fiktion, als sei das Subjekt alles ethischen Verhaltens der isolierte Einzelne. Nicht er, sondern der Verantwortliche ist das Subjekt, auf das sich die ethische Besinnung zu richten hat. Darin macht es keinen Unterschied, in welchem Umfang Verantwortung getragen wird, ob für einen einzelnen Menschen, ob für eine Gemeinschaft oder für ganze Gemeinschaftsgruppen. Kein Mensch, der der Verantwortung und das heißt der Stellvertretung überhaupt entgehen könnte. Selbst der Einsame lebt stellvertretend, ja er in qualifizierter Weise, da sein Leben stellvertretend für den Menschen schlechthin, für die Menschheit, gelebt wird. Der Begriff einer Verantwortung für sich selbst ist ja auch nur insofern sinnvoll, als er eben die Verantwortung meint, die ich mir als Mensch – also weil ich Mensch bin – gegenüber wahrnehme. Selbstverantwortung ist in Wahrheit Verantwortung gegenüber dem Menschen und das heißt der Menschheit.

Dietrich Bonhoeffer, Ethik, S. 174, Christian Kaiser Verlag, 1958

ERICH FRIED

G R U N D E

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

*Weil ich mir nicht nochmals
die Finger verbrennen will*

*Weil man nur lachen wird:
Auf dich haben sie gewartet*

*Und warum immer ich?
Keiner wird es mir danken*

*Weil da niemand mehr durchsieht
sondern höchstens noch mehr kaputtgeht*

*Weil jedes Schlechte
vielleicht auch sein Gutes hat*

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

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

*Weil ich das lieber
Berufeneren überlasse*

*Weil man nie weiß
wie einem das schaden kann*

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

*Das sind Todesursachen
zu schreiben auf unsere Gräber*

*die nicht mehr gegraben werden
wenn das die Ursachen sind*



Erich Fried (1977), Lesebuch der Deutschen Literatur der sechziger Jahre
Hrsg. Klaus Wagenbach Verlag, Berlin

GESINNUNGS- und Verantwortungsethik



PETER VOGEL

„Verantwortung“ ist ein großes Wort, dessen Konjunktur im gegenwärtigen öffentlichen Diskurs man nicht ohne Beklemmung zur Kenntnis nehmen kann. [...] Bei der Diskussion der Frage, wie weit dieser Begriff denn nun eigentlich trägt kann es hilfreich sein, an die Bedeutung des Begriffs in einem Theoriezusammenhang zu erinnern, der schon vor einiger Zeit vorgestellt wurde: die Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik bei Max Weber.

Webers Theorem von der Gesinnungs- und Verantwortungsethik

Die bekannteste Stelle, an der Weber die Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik vorstellt, findet sich in dem Text „Politik als Beruf“ (Weber 1919), dem Nachdruck eines rhetorisch brillanten Vortrags vor Studenten der Münchner Universität. Weber behandelt zunächst soziologisch-analytisch die Grundlagen politischen Handelns in einem Parteienstaat und in einem zweiten Teil in zupackender, oft sarkastischer Weise die Probleme einer politischen Ethik – vor dem Hintergrund der aktuellen Situation in Deutschland Anfang 1919 – und kommt schließlich zu dem Ergebnis: „Wir müssen uns klarmachen, daß alles ethisch orientierte Handeln unter zwei voneinander grundverschiedenen, unausragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann: es kann 'gesinnungsethisch' oder 'verantwortungsethisch' orientiert sein. Nicht daß Gesinnungsethik mit Verantwortungsethik und Verantwortungsethik mit Gesinnungsethik identisch wäre. Davon ist natürlich keine Rede. Aber es ist ein abgründiger Gegensatz, ob man unter der gesinnungsethischen Maxime handelt – religiös geredet –: 'Der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim' oder unter der verantwortungsethischen: daß man für die (vor-aussehbaren) Folgen seines Handelns aufzu-

kommen hat“ (Weber 1919, S. 174f.). Als Beispiele für gesinnungsethische Orientierung greift Weber neben den schon erwähnten religiösen Denkfiguren auf den revolutionären (Anarcho-)Syndikalismus zurück. „Man mag einem überzeugten gesinnungsethischen Syndikalist noch so überzeugend darlegen, daß die Folgen seines Tuns die Steigerung der Chancen der Reaktion, gesteigerte Bedrückung seiner Klasse, Hemmung ihres Aufstiegs sein werden, – und es wird auf ihn gar keinen Eindruck machen“ (a.a.O., S. 175). „Gesinnungsethisch“ ist eine Handlung dann, wenn ihr Vollzug die unmittelbare Erfüllung eines absoluten moralischen Gebotes ist. „Unmittelbar“ bedeutet, daß eine Kalkulation der Folgen der Handlung hinsichtlich des Ethos, dem die Handlung entspringt, zu vernachlässigen, wenn nicht unstatthaft ist. Die Bewährung oder Erfüllung der gesinnungsethisch orientierten Handlung liegt in der Handlung selbst, die ja unmittelbar Ausfluß der Gesinnung ist. Als „verantwortungsethisch“ ist eine Handlungsmotivation dann zu charakterisieren, wenn in die Legitimation der Handlung neben der Überzeugung von der Sittlichkeit des zugrundeliegenden Prinzips oder Ziels auch die Kalkulation und ethische Bewertung der (erwünschten oder unerwünschten) Folgen des Handelns mit eingehen.

Da Handlungen nun allemal in den komplexen gesellschaftlichen Kausalzusammenhang eingebunden sind, kann auch der Gesinnungsethiker nicht leugnen, daß seine Handlungen wiederum Anlaß für Handlungen Dritter sind; allerdings verweigert er die Zurechnung dieser Handlungen als Folge seiner (Gesinnungs-) Handlung. „Wenn die Folgen einer aus reiner Gesinnung fließenden Handlung üble sind, so gilt ihm nicht der Handelnde, sondern die Welt dafür verantwortlich, die Dummheit der anderen Menschen oder – der Wille des Gottes, der sie so schuf. [...] 'Verantwortlich' fühlt sich der Gesinnungsethiker nur dafür, daß die

Flamme der reinen Gesinnung, die Flamme z.B. des Protestes gegen die Ungerechtigkeit der sozialen Ordnung, nicht erlischt. Sie stets neu anzufachen, ist der Zweck seiner, vom möglichen Erfolg her beurteilt, ganz irrationalen Taten, die nur exemplarischen Wert haben können und sollen" (ebenda). Verantwortungsethisches Handeln hingegen ist dadurch gekennzeichnet, daß die Folgen des Handelns mit zum Handlungsentwurf gehören, d.h. auch der Legitimationspflicht unterliegen. Das gilt auch dann, wenn vorhersehbar ist, daß ein ethisch anspruchsvolles Handlungsziel nicht verwirklicht werden kann, weil die gesellschaftliche Umwelt diesen ethischen Standards nicht gewachsen ist: „Der Verantwortungsethiker dagegen rechnet mit eben jenen durchschnittlichen Defekten des Menschen, – er hat, wie Fichte richtig gesagt hat, gar kein Recht, ihre Güte und Vollkommenheit vorauszusetzen, er fühlt sich nicht in der Lage, die Folgen eigenen Tuns, soweit er sie voraussehen konnte, auf andere abzuwälzen. Er wird sagen: diese Folgen werden meinem Tun zugerechnet" (ebenda).

Der Unterschied zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik

Worin besteht nun der Kern der Differenz zwischen Verantwortungs- und Gesinnungsethik? Der (reine) Gesinnungsethiker unterstellt etwas, was der üblichen Logik menschlichen Handelns widerspricht: Die Möglichkeit, sich aus dem Kausalzusammenhang gesellschaftlicher Handlungen gleichsam „auszuklinken“. Noch bevor die Frage nach der Übernahme von *Schuld* für die Folgen einer gesinnungsethisch motivierten Handlung diskutiert werden kann, ist dieser Diskussion der Boden entzogen durch die schlichte Verweigerung der bloßen *Zurechnung* der Folgen. Diese Differenz von „kausaler Zurechnung“ und „Schuldzuschreibung“ ist im modernen Gebrauch des Wortes „Verantwortung“ verlorengegangen; in der Tradition der vorkantischen Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts wurden in den moral-philosophischen Lehrbüchern noch verschiedene Arten der Verantwortung („Imputation“) unterschieden. „Imputation heißt nemlich das Urtheil, wodurch bestimmt wird, ob einem eine Handlung zugerechnet werden könne, und was sie verdiene. Wenn man die Anwendungen dieses Wortes zusammennimmt: so können eigentlich dreierley Urtheile dabey vorkommen. Eines, so bestimmt, ob einem überhaupt die That zuge-

rechnet werden könne (Imputatio facti); ein anderes, so den Grad der Schuld oder des Verdienstes, den moralischen Werth bestimmt (Imputatio legis de merito vel culpa); ein drittes, so Strafe oder Belohnung bestimmt. (Imputatio legis de poena vel praemio.)" (Feder 1773, S. 153). Gesinnungsethiker verweigern also – nach diesem Sprachgebrauch – bereits die „imputatio facti“ und damit jede Möglichkeit der moralischen Erörterung der Handlungsfolgen.

Diese Haltung wirft in mehrfacher Hinsicht Fragen auf, die hier nur als Problemfelder benannt werden können.

1. Was die soziologische bzw. sozialpsychologische *Genese* dieser Haltung betrifft, macht Weber nur Andeutungen: „Der Gesinnungsethiker erträgt die ethische Irrationalität der Welt nicht (Weber 1919, S. 175). Diese Bemerkung verweist auf den größeren Zusammenhang der Analyse religiöser Handlungsmotive und Sinnzusammenhänge – vom Theodizee-Problem (vgl. ebenda) bis zu unterschiedlichen Formen religiöser Weltablehnung (vgl. Weber 1916) – und macht in diesem Kontext auch verständlich, warum gesinnungsethische Denkmodelle besonders in sozialen Krisenzeiten Konjunktur haben (vgl. Weber 1919, S. 179).

2. Die Möglichkeit der *Rationalisierung* von Handlungsentwürfen durch sozialwissenschaftliche Forschung scheidet bei der gesinnungsethischen „Weltverleugnung“ völlig aus: Während das verantwortungsethische Kalkül der Handlungsfolgen und -nebenfolgen von empirischen Annahmen über Handlungskonsequenzen und deren Wahrscheinlichkeiten ausgeht, die sozialwissenschaftlicher Erforschung prinzipiell zugänglich sind (vgl. Weber 1917, S. 273ff.), und Soziologie insofern die Rationalität der Entscheidungen beeinflussen kann (allerdings ohne Urteile über die letzte moralische Qualität der Handlungsziele abgeben zu können), ist gesinnungsethisches Handeln gegen soziologische Aufklärung grundsätzlich resistent, da möglicherweise aufklärbare Folgen gar nicht erst in den Blick geraten.

3. Die *politischen Konsequenzen* der gesinnungsethischen Verleugnung des gesellschaftlichen Handlungszusammenhangs sind ein wesentlicher Gegenstand des Vortrags „Politik als Beruf“; Weber analysiert in fulminanter Weise und gelegentlich überaus sarkastisch die politische Praxis gesinnungsethischer Ideologien, wenn sie denn die politische Macht errungen haben (etwa den Umstand, daß die „herrschend gewordene Gefolgschaft eines Glaubenskämpfers [...] besonders leicht in eine ganz gewöhnliche Pfründnerschicht zu entarten“ pflegt – Weber 1919, S. 18 1).



*Gewalt ist ein Ausdruck von Schwäche.
Zeige, dass Du stärker bist und widersprich ihr!*

Konsequenzen

Worin besteht der theoretische Ertrag, die epistemologische Leistung von Webers Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik? Festzuhalten ist zunächst, was die Unterscheidung nicht leistet. Sie impliziert weder eine materiale „Ethik der Verantwortung“ noch ist sie ein Beitrag zur praktischen Philosophie – obwohl eine gewisse Affinität zu Grundorientierungen der kantischen Moralphilosophie unübersehbar ist (vgl. bes. Weber 1917, S. 270ff.). Der Begriff der Verantwortung, wie ihn Weber verwendet, ist kein aufgeblähtes Mysterium (die Form, in der er etwa in der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik Karriere machte), sondern beschreibt schlicht die Tatsache der Zurechnung von Handlungen durch Dritte und den Handelnden selbst auf den Dimensionen der faktischen Verursachung und von Schuld oder Verdienst. Schließlich wird damit auch kein Problem der politischen Ethik gelöst; Weber betont sogar immer wieder die Grenzen der Ethik in der Politik, z.B. daß der Wert der „Gerechtigkeit“ zwar ethisch zu begründen, die Modalitäten der Verwirklichung dieses Wertes durch politisches Handeln in einer bestimmten Gesellschaft aber keineswegs von der Ethik entscheidbar sind (vgl. z.B. Weber 1917, S. 269).

Was also leistet Webers Konzept? Es liefert ein Instrument zur Beschreibung und Analyse von typischen Formen ethischer Argumentationen und ihrer Folgen in der Gesellschaft; es hilft, Unterscheidungen zu treffen und Zusammenhänge zu begreifen. Nach den Kriterien der Wissenschaftslehre Webers sind „gesinnungsethisches“ und „verantwortungsethisches“ Handeln „Idealtypen“, gedankliche Konstruktionen, die es ermöglichen, zunächst unklare Vorgänge in der sozialen Wirklichkeit zu veranschaulichen und verständlich zu machen (vgl. Weber 1904, S. 234ff.). Das Kriterium für ihre Gültigkeit liegt in ihrem Erklärungswert, dem Erfolg für die Erkenntnis konkreter Kulturerscheinungen in ihrem Zusammenhang, ihrer ursächlichen Bedingtheit und ihrer *Bedeutung*“ (a. a. O., S. 237). Das heißt: In der undurchsichtigen Gemengelage von politischen Programmen, Parolen und Standpunkten, die alle mit dem Anspruch einer ethischen Fundierung auftreten, kann die idealtypische Konstruktion helfen, Unterscheidungen zu treffen, Gruppen von typischen Argumentationen zu identifizieren und nach Kriterien zu vergleichen. Dabei ist durchaus impliziert, daß

in der Regel keine „reinen“ Fälle von gesinnungs- und verantwortungsethischen Positionen auftreten, sondern durchaus Mischformen vorkommen können; Weber meint sogar, daß „Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht absolute Gegensätze (sind), sondern Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen“ (Weber 1919, S. 184).

Von der Reinheit der Gesinnung

An einem aktuellen Beispiel soll versucht werden zu zeigen, daß die Webersche Unterscheidung von Nutzen (im Sinne der Klarheit und logischen Durchdringung von politisch-ethischen Argumentationen) sein kann. Der letzte (vermutlich leider nicht allerletzte) Golfkrieg führte zu einer unerwarteten, moralisch hoch aufgeladenen Diskussion über die Legitimation des militärischen Einsatzes der westlichen Alliierten unter Führung, der Amerikaner. Auch an den Hochschulen bestand ein reges Interesse an dieser Legitimationsdiskussion, wobei ein hoher Anteil von engagierten Studierenden mit Leidenschaft und großem Ernst die These vertrat, eine militärische Intervention (oder in ihren Worten und weniger technisch: der Beginn eines Krieges) sei *grundsätzlich* nicht zu rechtfertigen. Dieser gesinnungsethische Pazifismus hatte einen großen immanenten Vorteil: die „Reinheit“, mit der seine Verfechter das allgemein akzeptierte Gebot der Gewaltlosigkeit im mitmenschlichen Umgang vertraten, indem sie keinerlei Ausnahmen davon zuließen und dementsprechend die Sicherheit des guten Gewissens angesichts der absoluten Lauterkeit der eigenen Motive und der Entschiedenheit, mit der sie in Diskussionen, Aktionen, Mahnwachen usw. demonstriert wurden. Oft war das Argument zu hören: „Wenn mich meine Kinder einmal fragen, wie ich mich dazu verhalten habe, will ich mich nicht schämen müssen“ (ergänze: wie die eigenen Eltern bei Fragen nach der Nazi-Zeit).

Die Differenz zu einer verantwortungsethischen Position läßt sich hier gut verdeutlichen. In dem Moment, wo man auch nur *die Frage zuläßt*: Was sind die Folgen meiner unbestreitbar lauterer ethischen Überzeugung (z.B. für die israelische Bevölkerung), gerät man in eine überaus unerfreuliche, schwierige Diskussion über ethische Ziele und das Mittel der Gewaltanwendung zu ihrer Durchsetzung und über die Legitimation der Mittel angesichts der Ziele; die Reinheit der Gesinnung

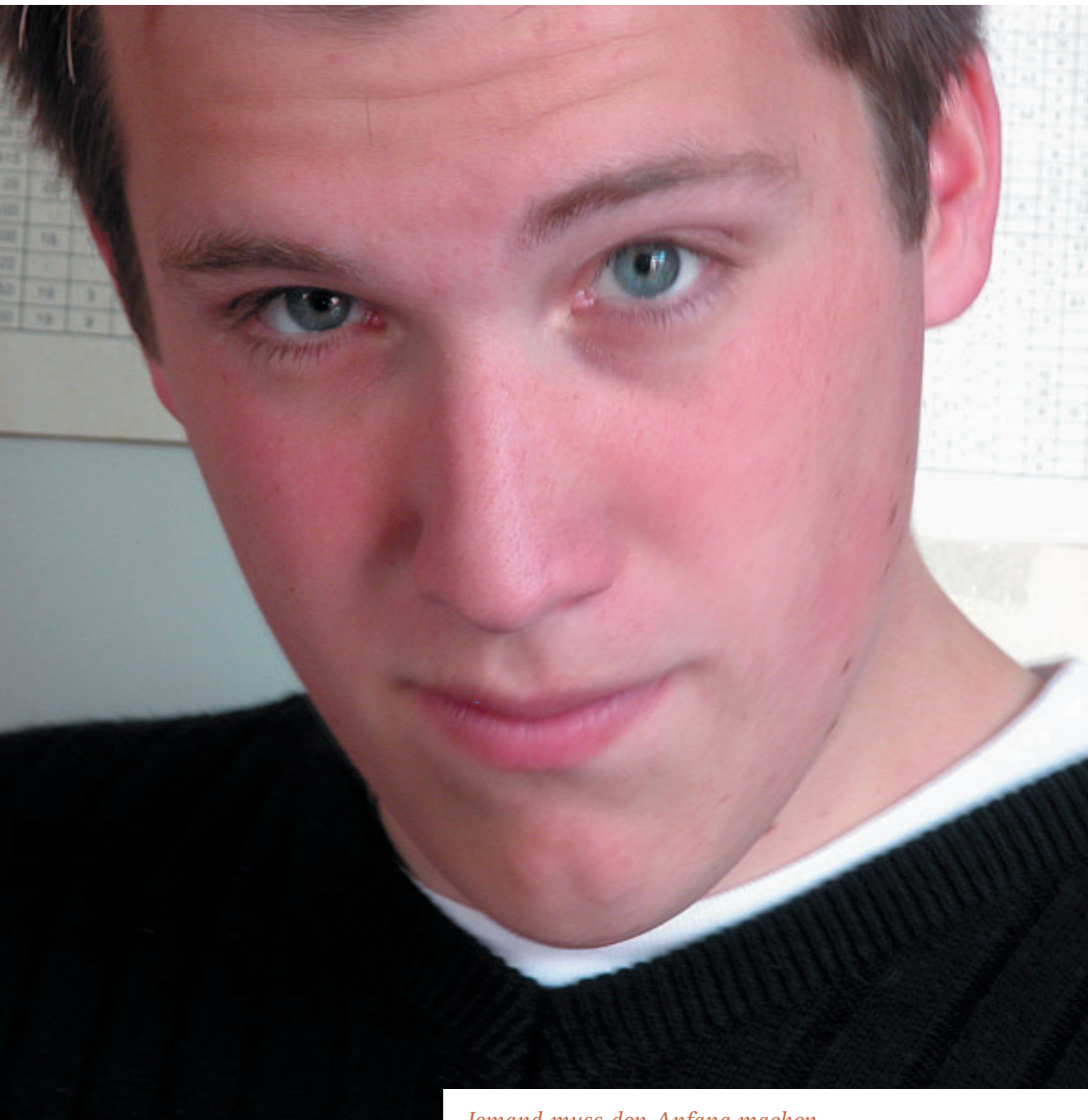
gerät dabei durchaus in Gefahr, und am Ende kann man zu Ergebnissen kommen, die keine Schuldlosigkeit und auch kein gutes Gewissen mehr zulassen, aber dennoch gerechtfertigt sind. Damit soll nun keineswegs behauptet werden, eine „verantwortungsethische“ Argumentation hätte automatisch zur Legitimation des alliierten Militäreinsatzes führen müssen; denkbar wäre auch, daß man alle möglichen Folgen und Nebenfolgen abwägt und dennoch zu der Entscheidung kommt, der Militäreinsatz sei nicht zu rechtfertigen. Die entscheidende Differenz zum gesinnungsethischen Pazifismus liegt nicht im Ergebnis, sondern im Horizont der Fragen und Argumente, die bei der ethischen Entscheidungsfindung zugelassen sind.

Die Formel „Kein Blut für Öl“ symbolisiert in zugespitzter Form beide Möglichkeiten. Gesinnungsethisch begründet, bedeutet sie: Kein Blutvergießen für irgendein denkbare politisches oder ökonomisches Ziel (und so war sie wohl überwiegend gemeint). In einem verantwortungsethischen Kontext könnte sie einen anderen Sinn haben: Kein Blutvergießen für die Interessen der westlichen Industrienationen an den Ölvorkommen im Nahen Osten, aber vielleicht doch Blutvergießen dafür, daß die Israelis vor der offen angekündigten Vernichtung bewahrt werden, oder dafür, daß die Souveränität des überfallenen Nachbarlandes wiederhergestellt wird.

Der Schluß, den Weber aus alledem für den ethischen Habitus dessen gezogen hat, der „Politik als Beruf“ betreibt (und das war ja der Anlaß der Erörterung), klingt ebenso pathetisch wie ernüchternd: „die geschulte Rücksichtslosigkeit des Blickes in die Realitäten des Lebens, und die Fähigkeit, sie zu ertragen und ihnen innerlich gewachsen zu sein“ (a. a. O., S. 183).

(Peter Vogel: Gesinnung und Verantwortung. In: Friedrich Jahresheft 1992, S. 36 – 38.)

Prof. Dr. Peter Vogel (Jahrgang 1947), Lehrstuhl für Allgemeine Pädagogik am Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaft und Berufspädagogik im Fachbereich 12 (Erziehungswissenschaft und Soziologie) der Universität Dortmund; seit 1999 Dekan dieses Fachbereichs. Arbeitsgebiete derzeit: Differenz und Zusammenhang pädagogischer Wissensformen, Wissenschaftsgeschichte der Pädagogik, Strukturen eines Kerncurriculum Erziehungswissenschaft.



*Jemand muss den Anfang machen.
Sei stark und steh auf gegen Gewalt.
Auf dich kommt es an.*



MONIKA MARON

Geld MACHT LEER

WER SICH NICHT STRECKT, SCHRUMPF:
EIN PLADOYER FÜR DEN GEMEINSINN

Geld regiert die Welt. Es scheint, als ob jeder Bereich menschlichen Lebens – die Betreuung der eigenen Kinder, die Pflege der Eltern, selbst der 11. September 2001 – in Euros und Cents berechnet werden müssen. Wo bleibt da unsere Entscheidungsfreiheit? Monika Maron hält ein Plädoyer für den Gemeinsinn und die persönliche Verantwortung des Einzelnen für sein soziales Umfeld.

Es ist nicht originell, über die Macht des Geldes zu sprechen oder die dem Geld entspringende menschliche Schlechtigkeit. Doch verändert sich, wie ich meine, unser Verhältnis zum Geld, und es bereitet mir zunehmend Unbehagen. Jemand, der wie ich aus dem Osten kommt, setzt sich damit natürlich sofort dem Verdacht aus, er habe den Markt und die Demokratie und die kreative Freiheit des Gelderwerbs nicht verstanden und trauere sozialistischen Verteilungsprinzipien nach, was ich gestrost auf mich nehme, weil ich weiß, dass es nicht stimmt. Allerdings hat meine Unerfahrenheit in diesen Dingen vermutlich dazu beigetragen, dass mich das Maß, in dem das öffentliche Gespräch vom Geld bestimmt wird, zuerst verwundert, später belästigt hat, und dass ich die Selbstverständlichkeit, mit der von mir erwartet wird, dass auch ich mich ständig mit Geld beschäftige – mit günstigen Angeboten, günstigen Versicherungen, günstiger Altersvorsorge, günstigen Fahrpreisen, günstiger Steuerklasse, günstigem Sonstwas – als Zumutung empfinde.

Nicht dass ich das Geld und das Geldverdienen verachtete; wer mit mir über Honorare verhandelt hat, wird das wissen. Geld an sich ist neutral, seinen Charakter gewinnt es erst durch seine Nutzung. Ich kann es verschenken, ich kann es vermehren. Ich kann mir Zeit dafür kaufen, die ich für das nächste Buch brauche oder um zu lesen oder was ich sonst tun möchte oder muss. Mich bewegt auch nicht die Frage, welche Bedeutung Geld für den Einzelnen hat, der ja die Prioritäten in seinem Leben selbst festlegt und danach entscheidet, ob er sein Geld in Zierfischen, Reisen, Zigaretten, Bildung, Aktien oder Autos anlegt.

Über öffentliche Angelegenheiten als Geldangelegenheiten

Mich interessiert, warum jede öffentliche Angelegenheit nur noch als Geldangelegenheit verhandelt wird, warum jede Tradition, jede Einrichtung und jede Vereinbarung unter einen kurzfristigen Rentabilitätswang geraten ist, warum und wie Wissen, Nähe, Fürsorge, Schönheit, Kunst unter der Messlatte des Geldes ihren eigenen Wert verloren haben.

Am 11. September 2001, als wir alle vor den Fernsehapparaten saßen und nicht glauben, noch weniger verstehen konnten, was wir sahen, lief unter den Bildern von den stürzenden Twin Towers gleich einer Manifestation unseres Überlebenswillens das Endlosband der Aktienkurse. Und der deutsche Bundeskanzler beschwor sein Volk, sich durch das Ereignis nicht in seinem Konsumverhalten beeinträchtigen zu lassen. Der Symbolkraft des Anschlags auf das World Trade Center fügten wir unsere Entschlossenheit, unbeirrt weiterzukaufen und -verkaufen wie ein Ausrufungszeichen an, als lebten wir, weil wir kaufen und nicht, weil wir atmen, denken, fühlen. Der Bundeskanzler hätte das Volk wenigstens aufrufen können, Bücher zu kaufen und zu lesen: Goethe und Hölderlin, Dante, Shakespeare, Spinoza, Voltaire, Heinrich Heine, Virginia Woolf, Marcel Proust, Thomas Mann, Hannah Arendt, damit jeder sich erinnert, was wir zu verteidigen haben und was eigentlich bedroht ist, wenn wir bedroht sind.

Das Einzige, das wir alle gemeinsam für unverzichtbar halten, ist das Geld in seinem neutralen Zustand. Sobald es Charakter annimmt, indem es diesem oder jenem Zweck zugeordnet wird, zerfällt die Gesellschaft in Arbeitnehmer und Arbeitgeber, Eltern und Kinderlose, Akademiker und Nichtakademiker, Windradbetreiber und Landschaftsliebhaber, Raucher und Nichtraucher, Vegetarier und Fleischesser und so fort. Kinder halten wir für unentbehrlich, weil sie eines Tages die Renten verdienen müssen und nicht, weil ein Leben ohne die nachfolgenden Generationen ein Alptraum wäre. Wer alt oder auch nur fast alt ist, kann jeden Tag in der Zeitung lesen, dass er den Ruin der Gesellschaft verschuldet und seine Anwesenheit auf Erden eigentlich eine Katastrophe ist.

Unter dem Diktat globaler Wirtschaft wie unter einem Naturgesetz

Als ich noch Bürgerin eines autoritären Staates war, konnte mich der Gedanke, dass ich, ein frei geborener Mensch, staatlicher Willkür und Verfügungsgewalt ausgeliefert bin, in Rassei versetzen. Und jetzt, da wir die Freiheit gewonnen haben, erlebe ich, dass wir sie, als folgten wir einem Naturgesetz, dem Diktat der globalen Wirtschaft und ihren expansiven Ambitionen ausliefern. Ich verstehe nichts von der Wirtschaft und kann nicht beurteilen, wie sinnvoll ihr gigantomantisches Streben für sie selbst ist.

Aber dass sie unter dem Vorwand globaler Zwänge unser ganzes Leben unter ihr Gesetz zwingen will und unseren natürlichen Lebensbedürfnissen zuwiderläuft, ist offenbar. Der moderne, wirtschaftskompatible Mensch ist mobil, flexibel, möglichst ungebunden; gleichzeitig, weil die Gesellschaft eben nicht nur die Wirtschaft ist, sorgt er für Nachkommenschaft, betreut die alten Eltern und baut ein Haus als Altersvorsorge. Er hat also nicht weniger zu bewerkstelligen als die Quadratur des Kreises, weil er der Wirtschaft angehört und nicht die Wirtschaft ihm.

Vielleicht liegt es an unserem Verständnis von Reichtum, dass wir uns gegen die Okkupation unseres privaten Lebens nicht wehren und es mittlerweile normal finden, wenn Kinder, Eltern und wir selbst in Geld umgewertet werden, wenn die Effizienz eines Buchverlages nach gleichen Kriterien berechnet wird wie die einer Marmeladenfabrik und der Nutzen einer Universität an der Zweckmäßigkeit von Lehrerbildungsanstalten gemessen wird.

Was in Zeiten der Geldknappheit als entbehrlich gilt, beweist gerade der Senat meiner Stadt Berlin, die durch ihre Vorgeschichte und durch eigenes Verschulden in unbestreitbare Not geraten ist. Nach Maßgabe ihrer regierenden Politiker kann die Stadt auf ihre Universitäten und Forschungseinrichtungen, ihre künstlerischen Hochschulen und ihre Opern verzichten, also auf das einzige, was sie überhaupt hat und das, einmal abgeschafft, für alle Zeiten verloren wäre. Nun darf man fragen, warum wir uns einen so phantasielosen, leidenschaftslosen und, wie mir scheint, verantwortungslosen Senat gewählt haben. Die Antwort ist so einfach wie empörend: weil wir

nichts zu wählen hatten. Und das ist ein anderes Kapitel unserer lädierten Freiheit. Was sind freie Wahlen wert, wenn man zwischen zwei Kandidaten zu wählen hat, deren Politikstil denen, die von ihnen repräsentiert werden sollen, aus diesen oder jenen Gründen die Schamröte ins Gesicht treibt? Nicht der Unmut der Wähler und eine katastrophale Niederlage konnten die CDU bewegen, ihr Personal zu wechseln, sondern erst das dauerhafte Ausbleiben von Spendengeldern. Und die SPD, als Nutznießerin der fehlenden Konkurrenz, stellt in erschütternder Ignoranz und Phantasielosigkeit zur Disposition, was die geistige Existenz der Stadt ausmacht.

Es bleibt die Frage, warum, abgesehen von vereinzelt Aktionen derer, die gerade betroffen sind, wir unsere Stadt nicht verteidigen und vor einer barbarischen Zurichtung durch die Buchhalter bewahren. Es hat den Anschein, als könnten wir uns nicht mehr darauf einigen, was wir für unantastbar halten, und das hängt vermutlich mit unserem Verständnis von Reichtum zusammen.

Vom Verlust religiöser und nationaler Utopien und der bleibenden Sehnsucht nach Sinnstiftung

Die Religion und erst recht die sozialen Bewegungen des letzten Jahrhunderts haben die Armen geädelt und durch Versprechen auf das Himmelreich oder die Zukunft entschädigt. Wir haben uns zuerst Gottes, danach notgedrungen der Utopien entledigt. Unser Himmel ist leer, und die Zukunft, so könnte man glauben, ist schon jetzt von den Ausgeburten unserer Hybris bevölkert. Der Glaube an eine höhere oder zukünftige Gerechtigkeit linderte zwar nicht die Armut, aber er behauptete einen Lebenssinn jenseits von arm und reich, er entschuldete die Armen oder Erfolglosen vor sich selbst.

Der Verlust der rational oder religiös begründeten Seinsgewissheit bürdet uns nicht nur die Sinnfindung für das eigene Leben auf, sondern auch die alleinige Verantwortung, wenn es misslingt. Kein Trost mehr durch



Gewalt ist das was keiner sieht! Nein – Gewalt ist das was keiner sehen will! Gewalt ist das was trotzdem geschieht!

Beim Thema Gewalt ist jeder still!

Gottes unergründlichen Ratschluss oder durch das sichere Wissen, wie die Welt endgültig zum Guten zu bekehren wäre, keine Hoffnung auf das gerechtere diesseitige oder jenseitige Danach. Wir sind allein und nur von kurzer Dauer. Und obendrein erblicken wir nun, im Jahrhundert der Biologie und nach dem Jahrhundert der Physik, wenn wir in den Spiegel sehen, nicht mehr Gottes Ebenbild, sondern ein Geschöpf, dessen Gene zu 99,4 Prozent denen des Schimpansen gleichen. In den restlichen nullkommasechs Prozent wurzelt alles, was wir an uns einmal als göttlich empfunden haben, als jeder weiteren Erklärung entzogen, unsere geistige Existenz, die sich nach ihrem Vorbild streckte.

Geblieden ist eine metaphysische Sehnsucht, unsere „metaphysische Bedürftigkeit“, wie der Schriftsteller Hartmut Lange es nennt, die sich, weil sich keine einigende Gestalt und kein einigender Begriff mehr finden, auf das eigene Spiegelbild richtet und dieses zur Idee von sich selbst verklärt. Aber ein Mensch, der sich nicht streckt, schrumpft.

Von der Rückeroberung freier Entscheidungen und Wahlmöglichkeiten

Im Sommer 2002, als die Elbe die Städte an ihren Ufern überflutete und wieder vernichtete, was gerade vor dem Zerfall gerettet wor-

den war, zogen Menschen aus allen Teilen Deutschlands in die heimgesuchten Städte, um zu helfen. Dieser unverschuldete, gleichsam aus dem Himmel herabgefallene Schicksalsschlag, löste ein Mitgefühl aus, das zu tätigem Beistand drängte und die Erinnerung wachrief, dass man zu einer, im Notfall füreinander einstehenden Gemeinschaft gehört.

Eigentlich sind wir das ja immer, Teil einer füreinander einstehenden Gemeinschaft. Wir zahlen Steuern, wir unterhalten gemeinsam die Schwachen und Kranken, unterstützen die Arbeitslosen, zahlen in einen Fonds für Entwicklungshilfe, wir nehmen Flüchtlinge auf aus aller Welt, ohne dass es uns mit jener Lust



und Freude erfüllte, die den Helfern auf den Elbdeichen anzusehen war, die einer Idee von sich selbst gefolgt waren, die sie größer machte und schöner, als ihr Alltag es ihnen gestattete.

Ich stelle mir vor, ein glaubwürdiger Bürgermeister würde den Berlinern ohne Rücksicht auf Parteiinteressen und die nächste Wahl die Lage der Stadt vorrechnen und ihnen die verschiedenen Möglichkeiten, der Misere Herr zu werden, erklären; er würde ihnen sagen: die Deiche sind gebrochen und die Stadt wird erlaufen, wenn nicht jeder Bürger etwas von seinem Geld, seinen Fähigkeiten und seiner Kraft, seiner Zeit opfert, um sie zu retten.

Es wäre doch möglich – vorausgesetzt wir würden dem Bürgermeister und seinem Senat vertrauen –, dass uns die Vorstellung, wir könnten alle gemeinsam unsere Stadt vor dem Niedergang bewahren, Spaß macht, weil die-

se Stadt uns allen gemeinsam gehört, nicht Müttern mit Kindern oder Opernliebhabern oder Fußballfans, Alten oder Jungen, Künstlern oder Geschäftsleuten, sondern uns allen. Und vielleicht würden wir uns glücklicher und sogar reicher fühlen, wenn wir zwar ein bisschen weniger hätten, aber dafür unser Bedürfnis, gut zu sein und zu etwas zu gehören, das mehr ist als jeder allein, nicht nur als allmonatlichen staatlichen Geldeinzug erleben würden. Wir müssten nicht mehr mit galligem Fatalismus zusehen, wie degenerierte, unfähige Parteien über die Zukunft der Stadt verfügen, als hätten sie sich nur vor ihren Parteivorständen und nicht vor drei Millionen Bürgern zu verantworten.

Natürlich müssten wir auch dann vom Geld sprechen, aber vielleicht weniger feindselig und eigennützig, weil wir vor allem Bürger dieser Stadt wären und nicht nur Angehörige einer ihrer Minderheiten. Der deutsche Idealismus, wie er lebt und lebt. – Mag sein, aber ganz ohne ihn geht es auch nicht.

Ein jeder treibt das Seine, wirst Du sagen, und ich sag es auch, schreibt Hyperion an Bellarmin. Nur muss er es mit ganzer Seele treiben, muss nicht jede Kraft in sich ersticken, wenn sie nicht gerade zu seinem Titel passt, muss

nicht mit dieser kargen Angst, buchstäblich heuchlerisch, das, was er heißt, nur sein, mit Ernst, mit Liebe muss er das sein, was er ist, so lebt ein Geist in seinem Tun ...

Wären wir Bürger unserer Stadt in diesem Sinne, müssten wir als Erstes unser wichtigstes Recht, das Recht auf freie Wahlen, zurückerobern.

Das Einzige, das wir alle gemeinsam für unverzichtbar halten, ist das Geld in seinem neutralen Zustand. Sobald es Charakter annimmt, indem es diesem oder jenem Zweck zugeordnet wird, zerfällt die Gesellschaft in Arbeitgeber und Arbeitnehmer, also: in Goldfinger und sein Opfer.

SUDDEUTSCHE ZEITUNG, 14.6.2003

Monika Maron, Schriftstellerin, 1941 in Berlin geboren, wuchs in der ehemaligen DDR auf, wo sie Theaterwissenschaft und Kunstgeschichte studierte. Ihre frühen Bücher erhielten in der DDR Publikationsverbot und erschienen mit großem Erfolg in Westdeutschland, wohin sie 1988 übersiedelte. Zu ihren jüngsten Veröffentlichungen gehören u.a.: „Endmoränen“, Roman; „Pawels Briefe. Eine Familiengeschichte“.

STUDIENREISEN	
(anerkannter Bildungsurlaub)	
Stadterkundungen und Begegnungen	
Aktuelle Situation-Geschichte-Literatur-Jüdisches Leben	
Krakau 11.-18.4./20.-27.7. Exkursion: Gedenkstätte Auschwitz	Odessa 12.-11.4./8.-17.10. Kiew 30.7.-7.8./9.-17.10. Besuch der Gedenkstätte Babi Jar
Danzig 1.-7.8. Exkursion: Gedenkstätte Stutthof	Krim 8.-18.4./2.-12.10. Sewastopol-Jalta-Bachtschissami u.a.
Schlesien 26.7.-2.8. Breslau/Kreisau/Gr.Rosen/Gleiwitz	Lemberg 30.5.-6.6./24.-31.7. Exkursion nach Brody (Josef Roth)
Lublin-Zamosc 26.7.-3.8. Kazimierz/Tarnow/Belzec/Warschau	Czernowitz 6.-14.8./2.-10.10. Exkursion: Podolien, Zablutow (Sperber)
St. Petersburg 28.6.-7.7./7.-16.8.	Czerno.-Lembg. 24.6.-5.7./18.-29.8.
Riga 13.-21.7./15.-23.8.	Sarajevo 9.-18.4./16.-25.10. Exkursionen: Mostar, Republika Srpska
Ljubljana 15.-22.8./9.-16.10. Exkursionen: Adria, Alpen	
Königsberg-Kurische Nehrung 30.5.-6.6./26.7.-2.8./29.8.-5.9.	
Wilna-Kaunas-Kurische Nehrung 31.5.-9.6./19.-28.7./23.8.-1.9.	
Galizien-Transkarpatien (Drohobycz, Stanislaw, Uschhorod)..... 29.7.-8.8.	
Tallinn-Tartu 7.-15.7./31.7.-8.8.	
Alle Reisen auch zum Wunschtermin für geschlossene Gruppen!	
Katalog 2004 mit Preisen und Detailprogrammen kostenlos von:	
StattReisen Berlin e.V.	
Malplaquetstr. 5, 13347 Berlin	
Fon: 030/458 039 47	
Fax: 030/458 00 003	
E-mail: studienreisen@stattreisenberlin.de	
www.StattReisenBerlin.de	

Ich für mich und ICH FÜR ANDERE

DAS SELBSTBEWUSSTE EHRENAMT



ELFRIEDE PEIL

*Dieses will ein Plädoyer
sein: Für ein freiwilliges
Engagement, das zufriede-
den macht – mich und
andere. Gegen die La-
mentos über die Ego-Ge-
sellschaft. Für eine neue
Zukunft des Ehrenamts.*

Es gibt Telefonanrufe, die man samt genauer Uhrzeit nicht vergisst. Am Freitag, 5. September in diesem Jahr 2003 um 14.35 Uhr klingelt es noch gerade vor dem Absprung ins Wochenende. „Hier spricht Max Thalhammer*. Ich bin Ingenieur. Ende 2004 gehe ich in den Vorruhestand. Bis dahin möchte ich mich einstellen auf eine ehrenamtliche Tätigkeit. Haben Sie da was für mich? Was könnte ich tun? Gibt's auch passende Kurse?“ Als Fortbildungsreferentin beim Evangelischen Bildungswerk in München habe ich schon viel wissbegierige Mitmenschen erlebt, aber so was noch nie: Da will ein erfahrener, kluger Fachmann ganz bewusst seine erwerbslose Zeit vorbereiten, will sich beraten lassen, wo er sich engagieren kann, will die passende Weiterbildung besuchen. Gewiß, in Seminaren wie „Vorbereitung auf den Ruhestand“ oder in Orientierungsprojekten wie „Schwungfeder“ spielen diese Fragen auch eine große Rolle: Was kann ich, was will ich nach der Familienphase oder der Berufszeit? Wie nutze ich die Zeit für mich und für andere? Oder doch nur für mich? Viele, die noch 20, 30 aktive Jahre vor sich haben, suchen sinnvolle Aufgaben. Andere genießen Reisen, die Enkelkinder oder den Garten (bzw. alles zusammen). Ihr Motto: Ich habe mein Leben lang für andere gearbeitet, jetzt möchte ich keine Verpflichtungen mehr.

**Überraschend ist für mich an Max
dessen fast schon strategische
Zukunftssicht.**

Im Gespräch vis à vis breitet er seine Interessen aus: Er könnte technische Beratung in einer Behindertenwerkstatt machen. Er kann auch spanisch. Aber vielleicht müsste er, wenn er ins Ausland geht, noch portugiesisch dazu lernen? Was ihn auch reizen würde: Laienprediger zu sein. Er legt gerne religiöse Texte aus. Es macht ihm Spaß, wenn andere ihm zuhören. Und das kann man doch sicher lernen, oder? Er hat ja noch genau ein Jahr und

drei Monate Zeit, um sich was auszusuchen und sich kompetent zu machen. Wir erarbeiten einen Plan. Und er wird ihn einhalten, hundertprozentig.

Ego-gesellschaft?

Letztes Jahr war den Freiwilligen gewidmet. Reden und Aktionen und Plakate und Analysen. Das war für mich so eine Mischung aus „Im Keller laut singen“ und Schlangenbeschwörung: Der Abgesang auf das Ehrenamt kam immer wieder durch: Dass die guten Geister aussterben. Dass die Wohlfahrtsverbände sich schwer tun mit dem Nachwuchs. Dass niemand mehr Kassierer sein will im Sportverein. Dass die jungen Leute nichts mehr am Hut haben mit dem Ehrenamt. Und überhaupt: Die Alarmglocken klingen nicht nur bei der Kirche. Politiker/innen sind in den letzten Jahren in Panik geraten. Eine bisher heile Welt bricht zusammen. Von der „erkalten Gesellschaft“ ist die Rede. Die „Entsolidarisierung der Gesellschaft“ wird heraufbeschworen. Der „Ego-Trip“ sei auf dem Vormarsch.

Dieser angebliche Verfall der Bürgerschaft geht einher mit dem Zerfall der Staatskassen. Wo bisher unbezahlte freiwillige Helfer/innen Milliarden im Sozialhaushalt gespart haben, sorgen sich nun doppelt die Politiker/innen: Die Finanzen werden immer knapper für Hauptberufliche und gleichzeitig laufen die Ehrenamtlichen weg. Die Bundesregierung richtet eine Enquetekommission ein. Die Parteien veranstalten workshops zur Rettung der Freiwilligenarbeit. Es gibt Gedenkjahre und -tage für das Ehrenamt. Die bayerische Landesregierung verabschiedete ein „Gesetz über das Ehrenzeichen des Bayerischen Ministerpräsidenten für Verdienste von im Ehrenamt tätigen Männern und Frauen“. Diesen Orden bekommen dann tüchtige Feuerwehrmänner, grüne Damen aus dem Krankenhaus und ver-

diente Sportfunktionäre angehängt. Das hat schon auch einen Sinn. Es drückt aus, wie wenig man sich bisher um die Anerkennung von Ehrenamtlichen gekümmert hat. Und ich weiß aus Gesprächen, daß es vielen guttut, auch einmal richtig offiziell geehrt zu werden. Aber löst es das Problem? Werden dadurch mehr neue Ehrenamtliche gewonnen? Kann damit das Ehrenamt gerettet werden?

Untersuchungen zeigen: Das „alte“, „klassische“ Ehrenamt gibt es bald nicht mehr. Die aufopferungsvolle, dienende, gut situierte Ehrenamtliche im fortgeschrittenen Alter (so zwischen 65 und 80) ist zwar zur Zeit noch aktiv, aber eben bald nicht mehr. Oder der Kassierer, der sich Jahrzehnte für seinen Verein verschleißt. Auch ihn gibt es bald nicht mehr und auch ihn kann man nicht mit Ordensverleihungen wie ein weißes Kaninchen neu aus dem Hut zaubern. Was aber muß dann passieren, damit das Ehrenamt noch zu retten ist?

Es geht voran

Es beginnt schon mit einer anderen Sprache. Das Wort „Ehrenamt“ wird immer öfter ersetzt durch „Freiwillige“ (volunteers) oder „Bürgerchaftliches Engagement“ (BE) oder BSE „Bürgerchaftliches Soziales Engagement“.

Und wie sieht es nun mit der Panik der Politiker und Politikerinnen aus? Es besteht absolut kein Grund zum Sozialpessimismus:

1. Die Zahl der Ehrenamtlichen in Deutschland hat sich seit Anfang der 60er Jahre vervielfacht.

1991/92 waren zwölf Millionen Bundesbürger/innen, das sind 17 Prozent, unentgeltlich tätig. Davon 1,7 Millionen Menschen in den Wohlfahrtsverbänden, 2,5 Millionen im Sport und 4,5 bis 5 Millionen in den beiden großen Kirchen. 1999 waren es 30,8 Prozent insgesamt.

2. Noch nie war die Bereitschaft in der Bevölkerung so groß, sich ehrenamtlich zu engagieren.

Das Allensbacher Institut hat herausgefunden: 32 Prozent aller Deutschen könnten sich vorstellen, ein Ehrenamt zu übernehmen. Das ist mehr als ein Drittel der hier lebenden Menschen. (Wobei es Unterschiede gibt zwischen den neuen Bundesländern und den alten). Bereitschaft, und das ist das Neue und Aufregende, wird nicht mehr als Blankoscheck hingelegt. All diese Menschen sind zu einem Ehrenamt „unter bestimmten Voraussetzungen“ bereit.

Von der Selbstaufgabe zur Selbstverwirklichung

Wer sich früher ehrenamtlich eingesetzt hat, tat dies oft bis zum Umfallen. Die Story vom kleinen Finger und dem ganzen Arm ist bekannt. Wem das zuviel wurde, hat trotzdem weitergemacht – mit Murren und Knurren. Oder er/sie vollzog eine Abstimmung mit den Füßen und blieb einfach weg.

Heute fragen Menschen, die sich und ihre Zeit zur Verfügung stellen wollen: Was habe *ich* davon? Was bringt es *mir*? Welche Erfahrungen *für mich* kann ich machen?

Neulich sagte mir eine Ehrenamtliche: „Ach, das ist richtig erleichternd, auch für uns in der Kirche, wenn man nicht immer nur für andere sorgen muss. Sondern auch mal an sich selbst denken darf.“

Es ist nicht mehr „unanständig“, nach dem Nutzen für sich selbst zu fragen und ihn auch zum Entscheidungskriterium für ein ehrenamtliches Engagement zu machen.

Das heißt nicht, daß die Menschen „früher“ völlig altruistisch und sich selbst vergessend geholfen haben. Der „Gute Mensch-Effekt“ stärkte ja durchaus das Ego.



*Gewalt ist nicht nur Prügel verteilen,
sondern auch jedes kalte Wort
kann wie ein Schlag auf die Seele sein.*

Aber es gibt jetzt einen Motiv-Wechsel: Ich bin jetzt die Handelnde. Meine Selbstverwirklichung ist jetzt selbstbewußt mein Anliegen. Das hat natürlich große Konsequenzen für die Gewinnung von Ehrenamtlichen: Warmherzige Appelle: „Tun Sie doch was Gutes. Die Armen brauchen Sie“ gehen ins Leere. Die Beschwörung gesellschaftlicher oder religiöser Werte, heißen sie nun Solidarität oder Nächstenliebe, funktioniert nicht mehr. Stattdessen ist der individuelle, persönliche Nutzen herauszustellen. Gerade die Generation der 15 – 35 Jährigen, hat hier ihre Motivlage.

Der biographische Selbstbezug

Menschen leben heute nur noch selten in stabilen Lebensläufen. Es gibt Umbrüche, familiär, beruflich, sozial, es gibt ständige Neuorientierungen und wechselnde Gemeinschaften. Das hat auch Folgen für ehrenamtliches Engagement: Es wird von vielen betrachtet als Versuch, die Lebensführung in den Griff zu bekommen. Man sucht Orientierung, man will Sinn finden. Der Selbsthilfebezug ist hier oft entscheidend.

Aber das Typische daran ist eben nicht das „Amt“, sondern der Aspekt der Selbsterfahrung und Persönlichkeitsentwicklung. Beispiel: Mutter-Kind-Gruppen, Gesprächskreise bei Trennung und Scheidung, Treffpunkte für Arbeitslose. Das bedeutet viel Wechsel: Bei den Menschen, bei den Konzepten und Aktiven. Diese Ehrenamtlichen mit dem biographischen Selbstbezug engagieren sich in einer bestimmten Lebenslage für eine bestimmte Zeit. Danach sind sie gewissermaßen auf und davon. Und da darf man dann auch nicht enttäuscht sein.

Mithandeln heißt Mitbestimmen

Was dem neuen Ehrenamt überhaupt nicht mehr paßt, sind Strukturen von gestern.

Zentralistische Modelle haben ausgedient. Ich mache das an einem Beispiel aus einem Wohlfahrtsverband deutlich: Dort gibt es in einem großen Ortsverband etwa 20 ehrenamtliche Nachbarschaftshelferinnen. Eine hauptamtliche Sozialpädagogin macht die Einsatzpläne. Das hat bisher auch ganz gut funktioniert, bis die Frauen unzufrieden wurden über eine Planung, die ihre Interessen zu wenig berücksichtigte. Der Ruf nach

eigener Planung wurde von dieser klugen Organisation nicht überhört. Die Selbstregulierung durch die ehrenamtlichen Helferinnen führt nicht nur zum optimalen Einsatz, sondern auch zu mehr Zufriedenheit der Mitarbeiterinnen.

Das heißt: Regelungen über Mitsprache und Mitbestimmung bei der Planung und Durchführung von ehrenamtlichen Aktivitäten bekommen immer mehr Bedeutung. Das partnerschaftliche Modell ist gefragt. „Wenn ich mich engagiere, will ich auch mitsprechen und mitbestimmen.“

Zeitspende und Engagement auf Zeit

Ein unverkennbares Kennzeichen des neuen Ehrenamtes ist seine Gültigkeit auf Zeit. Unendliche Geschichten sind out, begrenzte Projekte sind in. In meiner Gemeinde in Karlsfeld wird gerade das Gemeindehaus erweitert. Etwa fünfzig HelferInnen machen da mit.

Einen Kuchen für dieses Sommerfest und dann Schluß aus, zum Beispiel. Oder das Umbauen des Layouts für den Gemeindebrief, und das wars dann. Selbst die sechs Jahre für den Kirchenvorstand sind noch überschaubar und werden akzeptiert. Zeitlich undefinierbare Aufgaben haben immer weniger Chancen.

Ein Umdenken findet auch statt in der Bewertung von Zeit. Das drückt das Wort von der „Zeitspende“ aus, das derzeit die Runde macht. Meine Zeit ist kostbar und ich spende sie.

Und ich erwarte, dass sie so sorgsam behandelt wird, wie die Spende für die Orgel.

Ausbildung und Begleitung

Christine M. engagiert sich bei der „Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit“ in München. Weil sie immer mehr Verantwortung übertragen bekommt, fühlt sie sich unsicher: Wenn sie einen Vortragenden begrüßen soll. Wenn sie eine Teamsitzung leiten soll. Energisch wie sie nun mal ist, geht sie das Ganze aktiv an und belegt unseren „Grundkurs Ehrenamt“, mit dem Schwerpunkt auf Kommunikation und Gruppendynamik. Nach einem Jahr treffe ich sie zufällig in der U-Bahn – strahlend: Jetzt läuft's prima. Keine Angst auch mehr vor „Prominenten.“

Die Telefonseelsorge kann sich über ehren-

amtliche Nachfrage nicht beklagen. Ein Grund mit: Die qualifizierte Ausbildung und Begleitung, hier durch Supervision. In der EKD-Studie „Zukunft der Kirche“ war es denn auch eine der wichtigen Voraussetzungen für ehrenamtliches Engagement: Daß ich für meine Aufgabe gut ausgebildet werde.

Bei einem Projekt zur ehrenamtlichen Mitarbeit in der Straffälligenhilfe bekam der Ausbildungskurs einen zentralen Stellenwert: Erst danach waren 80 Prozent der Mitmachenden bereit, in die Arbeit einzusteigen. Erst danach war die Angst und Unsicherheit abgelegt: „Jetzt traue ich mich.“ Genauso wichtig sind die regelmäßigen Treffen zur Fallbesprechung und zur Unterstützung.

Das Aufgabenprofil

Die „Volunteering-Bewegung“ in den USA (und in Ländern wie den Niederlanden oder Großbritannien) setzt voll auf das neue Ehrenamt. Wesentliche Erkenntnis und Handlungsmaxime: Es sind nicht nur Aufgaben, die Menschen suchen. Sondern Menschen suchen Tätigsein. Sie möchten mit ihren besonderen Fähigkeiten angesprochen werden.

Ich bin überzeugt davon: Das ist eine ganz besondere Art, einander zu achten und wahrzunehmen. Fähigkeiten (oder, religiöser formuliert: Gaben) zu entdecken und zu fördern.

Und sie anderen zu Gute kommen zu lassen. Die neuen Ehrenamtlichen möchten genau wissen, was auf sie zukommt, was von ihren Fähigkeiten gebraucht wird, wieviel Zeit sie einsetzen sollen und wie die Rahmenbedingungen sind.

Man spricht in diesem Zusammenhang von „Job Design“ für Ehrenamtliche. Ich übersetze es frei mit „Aufgabenprofil“. Es ist wichtig, zu sagen: Das ist ein Projekt für Sie. Das kommt auf Sie zu. Und: Das ist der Gewinn für Sie.

Und Max Thannheimer wird in seiner Vorruhestandszeit sagen können:

„Hier werde ich gebraucht, hier werde ich wahrgenommen, hier werde ich anerkannt. Und vor allem: Hier gewinne ich etwas: Für mich und für andere.“

*Name geändert

Elfriede Peil, 1945 in Rheine/Westfalen geboren, Diplom-Soziologin, Fortbildungsreferentin für Ehrenamtliche und Hauptamtliche,



Emmanuel Lévinas, Das jüdische Denken heute

»Worauf bezieht sich das jüdische Denken?

Zweifellos auf alle möglichen Dinge, die wir hier nicht aufzählen wollen. Aber eine grundlegende Botschaft besteht darin, den Sinn jeder Erfahrung auf die ethische Beziehung zwischen den Menschen zurückzuführen – an die persönliche Verantwortung des Menschen zu appellieren, in der er sich auserwählt und unersetzlich fühlt, um eine menschliche Gesellschaft zu verwirklichen, in der die Menschen als Menschen miteinander umgehen.«

Emmanuel Lévinas, Das jüdische Denken heute, S. 116.
zitiert nach Josef Wohlmuth, Die Tora spricht die Sprache der Menschen,
Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2002, S. 100

„auf dass du lange lebst ...“



HANS MAAB

VON DER WECHSELSEITIGEN GENERATIONENVERANTWORTUNG IN DER BIBEL

Zwei Fragenkreise, die anscheinend nichts oder wenig miteinander zu tun haben, stehen gegenwärtig im Mittelpunkt der gesellschaftlichen Diskussion: die Sozial- und die Bildungspolitik.

Sozialpolitisch wird um Fragen der Kranken- und der Rentenversicherung gestritten, bildungspolitisch – leider viel zu wenig – um die Notwendigkeit öffentlicher Bildungsinvestitionen; denn ein gutes Abschneiden bei PISA-Vergleichen kann und darf nicht alles sein.

Zu beiden Problemkreisen steuert schon die Hebräische Bibel, genauer: die Tora grundlegende Einsichten und Weisungen bei. Die christliche Ethik hat sich ihnen von Anfang an angeschlossen.

Gewiss, in alter biblischer Zeit lebte Israel in einer völlig anderen Sozialstruktur als unsere heutige Gesellschaft. Aber grundlegende Einsichten und Weisungen zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie über die sich wandelnden Zeiten und Verhältnisse hinaus richtungsweisend bleiben, so unterschiedlich ihre konkrete Umsetzung und rechtliche Regelung auch aussehen mag. Ob man von einem „Generationenvertrag“ oder anderen Modellen spricht, die Bibel trägt jedenfalls Erhebliches zur Frage der generationenübergreifenden Verantwortung bei.

So ist für die Bibel unbestritten, dass die jüngere, und das heißt: die arbeitsfähige Generation für die ältere, die nicht mehr für sich selbst sorgen kann, Verantwortung trägt. Wenn dies beachtet wird, „wirst du lange leben im Land, das dir der HERR, dein Gott, geben wird“. Dies ist der Inhalt des sogenannten Elterngebots in Ex 20,12. Nicht zufällig ist gerade dieses mit einer Zukunftsverheißung versehen! Es ist ein Grundpfeiler menschlicher Zivilisation. „Gewicht verleihen“, ließe sich das Wort „ehren“ von seiner Grundbedeutung

her übersetzen. Es ist sicher kein Zufall, dass wenige Verse später dem, der seine Eltern „verflucht“, d.h. sie „leicht macht“, ihnen Bedeutung und Gewicht abspricht, massiv gedroht, das Lebensrecht abgesprochen wird. Wie diese Verantwortung wahrgenommen wird, durch interne Versorgung innerhalb der Großfamilie oder in einer hochkomplizierten und mobilen durch ein Versicherungssystem, ist von untergeordneter Bedeutung. Jedenfalls ist es für ein Gesellschaftssystem gefährlich, wenn diese wirtschaftliche Verantwortung der jüngeren für die ältere Generation geleugnet wird. Diese darf auch nicht durch die Überlegung in Frage gestellt werden, dass angeblich immer weniger junge Menschen für immer mehr ältere sorgen müssten. Dies ist nämlich nur vordergründig zutreffend. Denn der Generationenvertrag besteht in diesem System nämlich nicht darin, dass die Jüngeren für die Älteren sorgen, sondern darin, dass die jeweils arbeitende Generation für ihre eigene Zukunftsversorgung anspart, die Rentenversicherung aber zur Abdeckung dieser rechtmäßig erworbenen Ansprüche der nicht mehr Erwerbstätigen die Einzahlungen der Arbeitenden verwendet, weil das System von Anfang an so konstruiert wurde. Dieses Ungleichgewicht wurde nicht bewusst, so lange die laufenden Einzahlungen die Ausgaben überwogen. Es war aber dennoch vorhanden. Wie es in Zeiten rückläufiger Einnahmen behoben werden kann, muss der Gesetzgeber überlegen. Ist es aber zu lösen, indem Generationenneid geschürt und der Eindruck erweckt wird, die jüngere Generation werde ungebührlich belastet? Oder besteht ihr Beitrag darin, dass sie ihre Ansparungen durch die Älteren nutzen lässt, wie diese es früher ebenfalls getan hatten?

Auch für die Krankenversicherung bietet die Bibel zwar keine Patentlösung, aber einen deutlichen Hinweis auf die Verantwortung, die uns generationsintern aufgetragen ist und

*Die Bibel
setzt voraus,
dass die einzelnen
Generationen
wechselseitig und
unterschiedlich
für einander
verantwortlich
sind.*

*Nimm dich in den Arm und hasse dich nicht!
Lächele dir zu, anstatt dich zu verachten.
Verwandle deine Wut!*

Atme aus – denn was sie anrichtet, nimmt dir den Atem.

nicht durch Unterscheidung von Risikogruppen oder sonstige finanztechnische Überlegungen geschmälert werden darf: „Erweise deinem Nächsten Liebe, denn er ist dir gleich“. Nicht um Gleichmacherei geht es hier, aber um Gleichwertigkeit! Auch wenn es um Ausländer und Asylsuchende geht; denn der Fremde soll wie ein Einheimischer behandelt werden und damit dieselbe Liebe erwarten dürfen (Lev 19,33 f.).

Kennt die Bibel auch generationenübergreifende Bildungsverantwortung? In der Tat! Dies ist eine wichtige Form der Verantwortung der älteren Generation für die jüngere. Diese darf sich nicht in der „Brutauzucht“ und Vermittlung von Überlebensstrategien erschöpfen. Martin Luther hat sich in seinen Schulschriften ausdrücklich dagegen gewandt, dass Eltern nur um die Schreib- und Rechenkünste ihrer Kinder besorgt sind, sondern eine umfassende Bildung gefordert, die sogar auf Kenntnis der biblischen Ursprachen zielt; denn Gottes Wort selbst erforschen zu können, war ihm wichtig. Damit befand er sich in guter biblischer Tradition. Wenn nämlich die Kinder ihre Eltern bei der Beachtung von Lebensregeln und -grundsätzen beobachten und fragen, „was sind das für Bekenntnisse, Ordnungen und Rechtsvorschriften, dann sollst du sagen ...“ (Dtn 6,20 ff.). Nicht nur für den materiell gesicherten Start ins Leben trägt die Generation der Eltern und Großeltern Verantwortung, sondern auch für die geistige Orientierung.

Ein wahrhaft vielfältig generationenübergreifendes Verantwortungsgeflecht!

Dr. h.c. Hans Maaß

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



„Daß hierbei, zusammen mit der zeitlichen, auch eine ewige Sache auf dem Spiel steht – dieser Aspekt unserer Verantwortung kann uns Schutz sein vor der Versuchung fatalistischer Apathie und vor dem schlimmeren Verrat des ‘Nach uns die Sintflut’. In unsern unsichern Händen halten wir buchstäblich die Zukunft des göttlichen Abenteuers auf Erden, und wir dürfen Ihn nicht im Stiche lassen, selbst wenn wir uns im Stiche lassen wollten.“ Hans Jonas

AUSCHWITZ,

„Heiligkeit des Lebens“ und „Weltabenteuer Gottes“

DIMENSIONEN DER VERANTWORTUNG IN DER PHILOSOPHIE VON HANS JONAS



CHRISTIAN WIESE

Am 30. Januar 1993, wenige Tage vor seinem Tod, erinnerte Hans Jonas, der in Deutschland und Europa vor allem durch sein Werk *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979) bekannt ist, in einer Rede in Udine über „Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung“ daran, daß sich in dem mit Blick auf die Zukunft von Menschlichkeit und Toleranz so überaus trügerischen zwanzigsten Jahrhundert „in einem der Herzländer unserer gerühmten Kultur“ jene „höllische Offenbarung“ ereignet habe, die mehr als alles Frühere „den Titel des Menschen als Ebenbild Gottes in Frage stellt“. Man kann darin ein Zeichen dafür erkennen, daß der Philosoph bis zum Ende seines Lebens nicht nur von der Ermordung seiner Mutter, sondern überhaupt von dem Geschehen der Schoah in Atem gehalten wurde und darin die fundamentale ethische Verantwortung erblickte, weit über seine eigene Lebenszeit hinaus alle Kräfte der Moralerziehung und

Wachsamkeit gegen „diese kaum jemals schlafende Bestie“ der Inhumanität zu mobilisieren.¹ Charakteristisch für Jonas' Denken ist jedoch vor allem, daß er in jener Rede die Erinnerung an die Menschenverachtung der Nazis in einen inneren Zusammenhang mit der Bedrohung des Lebens auf der Erde durch die technologische Hybris des Menschen stellte. Die Schoah als Höhepunkt des nationalsozialistischen „Kultes der menschenverachtenden Macht“, gegen den er während des Krieges als Emigrant, Zionist und Soldat in der britischen Armee gekämpft hatte, ist, so deutete er an, Ausdruck derselben Indifferenz gegenüber dem Wert des Lebens, die dem zerstörerischen, gedankenlosen oder fatalistischen Umgang mit der natürlichen Umwelt innewohnt. Hans Jonas' leidenschaftliches Eintreten für die Würde menschlichen Lebens, die eindringliche Warnung vor ihrer Preisgabe und der Aufruf zur unbedingten verantwortlichen Bewahrung des Ökosystems der Erde

gehören – als Leitmotive, die sein frühes politischen Denkens mit seiner späteren ethischen Reflexion über das „Prinzip Verantwortung“ verbinden – mit zu den Elementen, welche die Aktualität seines philosophischen Vermächnisses begründen.

Vom Wert des sterblichen Seins – Philosophische Kritik des Nihilismus

Während des Krieges hatte Jonas in Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Martin Heidegger und dessen Affinität zum Nationalsozialismus begonnen, eine „Gegenphilosophie“ gegen den Nihilismus zu entwerfen, der aus seiner Sicht dem modernen Existentialismus innewohnte und für den Mangel an intellektuellem Widerstand gegen die Unmenschlichkeit der Nazi-Ideologie mit verantwortlich war. In seiner Philosophie des Organischen, die in voll entwickelter Gestalt 1966 unter dem Titel *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* erschien,² setzte Jonas Heideggers existentialistischen Kategorien aus Sein und Zeit (1927) – „Sichverlieren“, „Geworfenheit“ in die Nichtigkeit der Welt, Grundbefindlichkeit der Angst – welche die Welt wesentlich als Ort der Finsternis, Fremde und „Un-Heimlichkeit“ fürchten, verachten und der ethischen Gleichgültigkeit aussetzen, einen Denkentwurf entgegen, der es dem Menschen ermöglichen sollte, sich als integraler Teil einer ganz und gar nicht gleichgültigen, seelenlosen, sondern sich selbst bejahenden und wertvollen Natur zu fühlen. Es ist gewiß kein Zufall, daß die Leitmotive dieser Philosophie in den Soldatenjahren in Palästina und Italien formuliert wurden, in denen Jonas „vom historischen Forschen auf das zurückgeworfen wurde, was man auch ohne Bücher und Bibliotheken bedenken kann, weil man es immer bei sich hat“ – den menschlichen Körper.³ Angesichts der physischen Bedrohung besann sich Jonas entgegen der Auffassung der modernen Naturwissenschaften wie des Nihilismus neu auf das, was menschliches Sein mit allem Lebendigen teilte: das Prinzip der Selbstbejahung der Natur, das seinen Ausdruck im unausrottbaren Willen zum Überleben findet. In den 1944/45 entstandenen „Lehrbriefen“ an seine Frau klingt erstmals an, was sich – als Bejahung des stets von seiner „Hinfälligkeit“ bedrohten und doch in sich wertvollen Lebens – durch Jonas' Denken zieht: In seiner Leibhaftigkeit mit der Welt verflochten, muß der Mensch die Welt nicht als ungastliche Fremde empfinden, sondern

kann sie als Ort annehmen und verantwortlich gestalten, in dem alles organische Leben sein Überleben stets dem Nicht-Sein abringen muß und sein „vermessenes Sondersein in der Materie“ führt, paradox, labil, unsicher, gefährdet, endlich und tief verschwistert dem Tode.“⁴ Später, in der ethisch akzentuierenden Ausführung seines Denkens, entwickelte sich daraus – in Micha Brumliks glücklicher Formulierung – eine „Revolte wider die Weltflucht“:⁵ das im *Prinzip Verantwortung* erkennbare Plädoyer gegen jegliche Tendenz zur Entweltlichung oder Gleichgültigkeit gegenüber einer denkbaren Vernichtung der Schöpfung und für die „Weiterwohnlichkeit der Welt“⁶ auch unter den vom Verhängnis überschatteten Bedingungen hochtechnisierter Zivilisation.

In einem Vortrag aus dem Jahre 1970 unter dem Titel „Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht“ diagnostizierte Jonas ein metaphysisches Vakuum, dem die moderne philosophische Ethik nichts entgegenzusetzen habe. An die Stelle der Lehre der Tora von der transzendenten Ursache der Welt, die den Menschen in die Verantwortung rufe, seien in der Moderne der ethische Relativismus und die Indifferenz getreten,⁷ und die Bestreitung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die zugleich den Verlust der ethischen Konsequenz einer transzendenten Verantwortung mit sich gebracht habe, habe dazu geführt, daß der seiner metaphysischen Würde entkleidete moderne Mensch dem Zwiespalt zwischen der maßlosen Macht seiner Handlungsmöglichkeiten und einer fundamentalen ethischen Orientierungslosigkeit rettungslos ausgeliefert sei. Im Widerspruch gegen den Nihilismus verwies Jonas auf die jüdisch-christliche Tradition der „Schöpfung“ und „Heiligkeit des Lebens“, die geeignet sei, der Ausbeutung der Erde wie der unbegrenzten Nutzung technologischer Macht den Respekt vor der Würde allen Lebens entgegenzusetzen. Eindringlich warnte Jonas in diesem Zusammenhang vor allem vor einer unkontrollierten Gentechnik, die Jonas „das Bild der Schöpfung selbst, einschließlich des Menschen“ auf dramatische Weise zu gefährden schien, und setzte dem utopischen „Jonglieren mit den Genen“ die Einsicht in die Würde des Menschen entgegen, der nicht als vollkommenes Wesen, sondern gerade in seiner Verletzlichkeit und Sterblichkeit gottebenbildlich sei.⁸ Die philosophische Bejahung der Hinfälligkeit und Endlichkeit des Lebens, die an so vielen Stellen des Werkes von Jonas aufscheint, begründet, gemeinsam mit dem Bekenntnis zur Ge-

schöpflichkeit des Menschen, die Grenze, die er gegenüber allzu eingreifenden Manipulationen zur Lebensverlängerung, hochmütigen Unsterblichkeitsphantasien und dem gefährlichen Traum von einer „Vervollkommnung“ des Menschen auf dem Wege der Gentechnik zog. Dabei ist die Zurückweisung des medizinischen Traumes vom – und sei es partiellen – Sieg über den Tod das ethische Pendant eines Verständnisses des Lebens, das „auf Angst und Stachel der Endlichkeit nicht verzichten“ mag, sondern, wie Jonas in seinen Überlegungen über „Unsterblichkeit und heutige Existenz“ betonte, darauf beharrt, „dem Nichts uns gegenüberzustellen und die Kraft zu haben, mit ihm zu leben“.⁹

Nihilismus hat in dieser bejahenden Haltung gegenüber dem Leben wie dem Tod keinen Raum. In einer sehr persönlichen Passage seiner *Erinnerungen*, in der Jonas rückschauend versucht, Helles und Dunkles in seinem eigenen Leben gegeneinander abzuwägen, kommt er trotz der schweren Erfahrungen, die mit seinem Schicksal als deutscher Jude zusammenhängen, zu dem Urteil: „Ich muß bei mir sehr suchen, um ein tragisches Element in meinem Leben wie in meinem Verhältnis zur Welt zu finden, wenn ich von dem Verlust meiner Mutter und von dem absehe, was jeder Jude mit dem Holocaust mit sich herumträgt. Aber die Welt ist für mich, obwohl auf ihr natürlich furchtbare Dinge geschehen, niemals ein feindlicher Ort gewesen.“¹⁰ Dieses Bekenntnis, ein *Grund-Satz* seiner Selbstreflexion, ist – über das rein Biographische hinaus – transparent für eines der Grundmotive seines Philosophierens: die Bejahung des vom Tode wie von menschlich verursachten Verhängnissen bedrohten Lebens als eines hohen Wertes, dem die denkerische und ethische Bemühung entspricht, inmitten der modernen Zivilisation mit ihren Chancen und Gefahren verantwortlich zu leben. Die Welt ist, trotz aller Leiden, derer sich Jonas in vollem Maße bewußt ist, dann kein „feindlicher Ort“, vor dem es zu flüchten gilt, wenn der Mensch seine Fähigkeit, zu denken, zu fühlen und verantwortlich zu handeln, als Geschenk annimmt, das – als Tribut an diese Lebendigkeit – deren Negation, den Tod, unwiderruflich in sich trägt.

Verantwortung für die „Heiligkeit des Lebens“

In seinem 1992 gehaltenen Vortrag *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts* stellte Jonas den inneren Zusammenhang zwischen seiner Philosophie des Organischen und seinem *Prinzip Verantwortung* her, indem er betonte, „im warnenden Wetterleuchten nahender Krise“, deren Urheber der Mensch sei, rücke die Frage nach der „Versöhnung unseres vermessenen Sonderseins mit dem Ganzen, aus dem wir leben, ins Zentrum der philosophischen Sorge“. ¹¹ Der Mensch sei zur „gefräßigsten aller Kreaturen“ geworden und müsse in dem Maße, in dem erkennbar werde, daß er die bisherigen Gleichgewichtsmechanismen ökologischer Systeme außer Kraft gesetzt habe, die Verantwortung für den Fortbestand des Ganzen übernehmen. „Im Erwachen aus hundertjährigem technologischen Beutefest und Siegestaumel, mit seinen Glücksutopien für das ganze Geschlecht, entdecken wir eine früher unvermutete Tragik in der Gabe des sechsten Schöpfungstages, der Verleihung des Geistes an ein Wesen der Notdurft und der Triebe. Im Geiste treffen sich Adel und Verhängnis. Er, der in seinem Selbstwert das Sein des Menschen ins Metaphysische erhöht, wird in seinem Nutzwert das Instrument brutalsten biologischen Erfolges. In sich erfüllt er die Bestimmung des Menschen, um sich verbreitet er Verderben.“ Der Geist in seiner Zwiespältigkeit sei jedoch, wie Jonas in Anspielung auf Heideggers resignierte Reflexionen über die Bedrohung durch die moderne Technologie geltend machte, zugleich der einzig „mögliche Retter“: „Kein rettender Gott nimmt ihm die Pflicht ab, die seine Stellung in der Ordnung der Dinge ihm auferlegt.“ ¹² In Ausführungen wie diesen formulierte Hans Jonas, der wie wenige Denker des vergangenen Jahrhunderts die Erkenntnis zur Sprache gebracht hat, wie gefährdet das Dasein der Natur und des Menschen auf Grund seiner langfristig wirksamen technologischen Eingriffe in das System des Lebens auf dem Planeten Erde ist, gleichsam sein philosophisches Vermächtnis: ein leidenschaftliches Plädoyer für die menschliche Verantwortung für das, was er in unterschiedlichen Zusammenhängen theologisch oder zumindest mit einer theologischen Chiffre, die entsprechende ethische Assoziationen weckt, die „Schöpfung“ nannte.

Als zentrales Element jüdischer Überlieferung, das in Jonas' Werk immer wieder zum Tragen kommt, gehört das Motiv der „Schöpfung“ – mitsamt dem impliziten Anspruch der dem „Geschöpf“ Mensch aufgetragenen Achtung vor ihrer Integrität – zu den entscheidenden Motiven seines Denkansatzes. In ethischer Hinsicht konzentriert sich der Bezug auf die „Schöpfung“ bei Hans Jonas namentlich auf die „Heiligkeit des Lebens“. In seinen späten Reflexionen über *Materie, Geist und Schöpfung* führte er daher als verborgenes Motiv seines Philosophierens das liturgische Gottesprädikat *rozeḥ ba-chajim* – „der das Leben Wollende“ – an, dem auf menschlicher Seite die Freiheit und Verantwortung des Geschöpfes entspricht, die Würde und Unversehrtheit jeglichen Lebens zu achten und seiner Zerstörung zu widerstehen. ¹³ Sein *Prinzip Verantwortung*, mit dem er angesichts der Erkenntnis der kollektiven wie personalen Verantwortung für die verhängnisvollen Zukunftsfolgen gegenwärtigen technologischen Handelns Strategien der Demut, der Selbstbegrenzung menschlicher Freiheit sowie der Ehrfurcht vor dem Leben zu entwickeln versuchte, verzichtet demgegenüber bewußt auf religiöse Begründungen, weil er sich des schwindenden Vertrauens in die Selbstvidenz und ethische Relevanz des Religiösen bewußt war. Jonas wollte nicht nur der Gefahr entgehen, daß sein Entwurf als „jüdische Ethik“ abgestempelt würde. Es war vielmehr auch Teil seines philosophischen Ethos, sich nicht auf eine scheinbar unangreifbare, weil religiöser Bindung verpflichtete Position zurückzuziehen. Jonas bestritt, daß lediglich der Glaube, Natur und Mensch seien von Gott geschaffen und der Mensch sei zum Wächter und Verwalter der Schöpfung eingesetzt, den Imperativ der Verantwortung begründen könne. Die Existenz Gottes ist aus seiner Sicht für die Ethik nicht entscheidend, weil, wie er in einem unveröffentlichten Vortrag zum Thema „Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen?“ ausführte, auch „vom immanenten Anspruch eines an-Sich-Guten auf seine Wirklichkeit“ ein „gebietender Wille“ ausgeht, sich also die Ontologie der Natur und das daraus folgende Gebot verantwortlicher Selbstbegrenzung des Menschen auf der Grundlage bloßer Vernunft begründen läßt. ¹⁴ Hans Jonas konnte auf diesem Hintergrund in seinen Reflexionen über die Gefahren der Biogenetik auch von nichtreligiösen Menschen fordern, wieder „Furcht und Zittern [...] und,

selbst ohne Gott, die Scheu vor dem Heiligen“ zu lernen. ¹⁵ Trotz dieser Säkularisierung des Konzept der „Heiligkeit des Lebens“ deutet vieles darauf hin, daß den Philosophen die Gottesfrage und die daraus resultierenden ethischen Fragen intensiv beschäftigten. Der theologische Bezug auf die Schöpfung und die „Heiligkeit des Lebens“ ist im Zuge des Entwurfs einer autonomen Zukunftsethik lediglich zurückgetreten, um deren universale philosophische Plausibilität nicht zu gefährden. ¹⁶

Verantwortung für das „Weltabenteuer Gottes“

Die Frage nach der Verantwortung des Menschen für die Bewahrung der in der „Schöpfung“ gründenden „Heiligkeit des Lebens“ gewann ihre Relevanz jedoch auf eindringliche Weise dort zurück, wo Jonas sein intellektuelles Ringen mit der Frage nach Gott und der Geschöpflichkeit des Lebens vor der Erfahrung der Shoah zu verantworten versuchte. Schriften wie *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (1984), die eher zu den unbekannten Facetten seines Werkes zählen, gehören durchaus mit ins Zentrum seines Denkens und sind Teil der anti-nihilistischen „Revolte wider die Weltflucht“. Jonas brachte darin das Leiden am Schweigen Gottes angesichts der Vernichtung seines erwählten Volkes zur Sprache, verwandelte es aber auf dem Wege einer auf kabbalistische Ideen zurückgreifenden kosmogonischen Spekulation radikal in die Frage nach der Rechtfertigung des von Gott zur Freiheit geschaffenen Menschen. Mit Hilfe eines erdichteten Mythos entfaltete er einen Prozeß der Theo- und Kosmogonie, in dem sich Gott im Zuge des Schöpfungsvorganges völlig in sich selbst zurückzieht, seine Allmacht vollkommen preisgibt und die Welt, aber auch das Schicksal seiner eigenen werdenden, von Glück und Leid des Lebens zutiefst affizierten Gottheit dem autonomen Handeln des Menschen überläßt. Gott schwieg in Auschwitz, weil er sich im Verlaufe des evolutionären Werdens des Lebens und der Heraufkunft des Menschen jeglicher Macht entäußert hatte, um ihm die Freiheit zu verantwortlichem Handeln zu eröffnen. Seither ist er selbst ohnmächtig menschlichem Handeln ausgeliefert – das „Bild Gottes“ geht „in die fragwürdige Verwahrung des Menschen über, um erfüllt, gerettet oder verdorben zu werden durch das, was er mit sich und der Welt tut“. ¹⁷



Wenn alle wegschauen, schau ich auch weg – dann fühle ich mich mies! Ich warte, bis jemand reagiert. Warum reagiere ich nicht als Erster?

Es gilt diese theologische Spekulation, die Jonas die Möglichkeit gibt, Gottes radikale Angewiesenheit auf die Verantwortung des Menschen auszusagen, mit seiner Ethik zusammenzuschauen. Die zentrale Erkenntnis, um die es Jonas geht, besteht darin, daß das „Schicksal des göttlichen Abenteurers“ in die Hände des Menschen gelegt ist – und Jonas fügt skeptisch hinzu: „Da muß der Gottheit wohl um ihre Sache bange werden. Es ist kein Zweifel, wir haben es in unserer Hand, die Schöpfungsabsicht zu vereiteln, gerade in ihrem anscheinenden Triumph mit uns, und sind vielleicht kräftig daran.“ Die Spekulation über den ohnmächtigen Gott dient dazu, dem Menschen seine unbedingte moralische Freiheit einzuschärfen. Sie will auf dramatische Weise die menschliche Verantwortung gegenüber dem Leben dringlich machen und bringt zur Sprache, „daß wir jetzt die von uns gefährdete göttliche Sache in der Welt vor uns schützen, der für sich ohnmächtigen Gottheit gegen uns selbst zu Hilfe kommen müssen. Es

ist die Pflicht der wissenden Macht – eine kosmische Pflicht, denn es ist ein kosmisches Experiment, das wir mit uns scheitern lassen, in uns zuschanden machen können“. ¹⁸ Indem Jonas in seinem Mythos über ein unsterbliches göttliches Wesen spekulierte, dessen „Züge eingezeichnet werden von den Freuden und Leiden, den Siegen und Niederlagen des Göttlichen in den Erfahrungen der Zeit“, um – gegen Weltverneinung und ethische Indifferenz – „die transzendente Wichtigkeit unseres Tuns“ zur Geltung zu bringen, machte er auf eine Dimension menschlicher Verantwortung aufmerksam, die über die Bewahrung des kreatürlichen Leben hinausreicht und auch das Schicksal Gottes betrifft, dessen Antlitz durch menschliches Unrecht entstellt wird. ¹⁹ Angesichts der Erniedrigten und Ermordeten von Auschwitz, vor allem der vergasten und verbrannten Kinder, dachte Jonas bereits zwanzig Jahre vor *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* über die transzendente Wirkung der

Shoah nach – in der Hoffnung, daß das Leid der Opfer nicht einfach vergessen sei. „Und dies möchte ich glauben: daß Weinen war in den Höhen über die Verwüstung und Entweihung des Menschenbildes; daß ein Stöhnen dem aufsteigenden Schrei unedlen Leides antwortete – und Zorn dem entsetzlichen Unrecht, das an der Wirklichkeit und Möglichkeit jeden so frevelhaft hingeopferten Lebens begangen wurde – jedes von ihnen ein vereiteter Versuch Gottes.“ Er verband dies mit der Mahnung, daß seither „die Ewigkeit finster auf uns niederblickt, selbst verwundet und verstört in den Tiefen“, und es die Pflicht der Menschheit sei, durch ethische Anstrengung und Ehrfurcht vor dem Leben den Schatten zu überwinden, der über ihr und über Gottes Antlitz liege. ²⁰

Für das Ganze der Philosophie von Hans Jonas ist entscheidend, daß seine ethisch-philoso-

phische Deutung der Herausforderungen der Gegenwart, inspiriert von einem in der jüdischen Tradition wurzelnden Glauben an die Geschöpflichkeit und „Heiligkeit des Lebens“, nicht isoliert von seiner existentiell-intellektuellen Auseinandersetzung mit dem in Auschwitz offenbarten Abgrund an Inhumanität und von seiner Überzeugung der transzendenten Verantwortung des Menschen zu verstehen ist. Daß mit der Existenz und humanen Gestaltung der Welt wie des menschlichen Lebens in einer Zeit der Genozide und der technologischen Selbsterstörungskraft auch „Gottes Bild“ in Gefahr sei, erweist sich als geheimes Leitmotiv seiner theologischen Spekulation. Jonas widersprach damit leidschaftlich einer verantwortungslosen Entwertung des Lebens und jeglichem Fatalismus, den er als Verrat an der Verantwortung für das „Weltabenteuer Gottes“ verstand: „Daß hierbei, zusammen mit der zeitlichen, auch eine ewige Sache auf dem Spiel steht – dieser Aspekt unserer Verantwortung kann uns Schutz sein vor der Versuchung fatalistischer Apathie und vor dem schlimmeren Verrat des 'Nach uns die Sintflut'. In unsern unsichern Händen halten wir buchstäblich die Zukunft des göttlichen Abenteuers auf Erden, und wir dürfen ihn nicht im Stiche lassen, selbst wenn wir uns im Stiche lassen wollten.“²¹

Traute Jonas dem Judentum die theologische und ethische Kraft zu, in einer Zeit höchster

Gefährdung die Würde menschlicher Existenz bewahren zu helfen, so schrieb er der Philosophie die Aufgabe zu, unbeirrt von allen berechtigten Zweifeln an ihrer Wirksamkeit auf die Fähigkeit der Vernunft zu vertrauen und sich in verantwortungsvoller Selbstbegrenzung dem Verhängnis ihrer eigenen Machtentfaltung entgegenzustellen. Die Herausforderung, das Wissen auszuhalten, daß die Menschheit „wohl in alle Zukunft im Schatten drohender Kalamität [wird] leben müssen“, ohne der Resignation zu verfallen und die Welt den Verhängnissen zu überlassen, die Menschen einander und dem Ökosystem der Erde zumuten, gehört zu dem bleibenden, universal gültigen Vermächtnis des Philosophen. Jonas' „Revolte wider die Weltflucht“, seine Überzeugung von der Sinnhaftigkeit des begrenzten, fragmentarischen Lebens und sein Plädoyer für jene nüchterne Hoffnung, die verantwortliches Handeln stiftet, ist angesichts der tiefgreifenden ethischen Probleme der Gegenwart denkbar aktuell:

„Sich des Schattens bewußt sein aber, wie wir es jetzt eben werden, wird zum paradoxen Lichtblick der Hoffnung: Er läßt die Stimme der Verantwortung nicht verstummen. Dies Licht leuchtet nicht wie das der Utopie, aber seine Warnung erhellt unsern Weg – zusammen mit dem Glauben an Freiheit und Vernunft. So kommt am Ende doch das Prinzip

Verantwortung mit dem Prinzip Hoffnung zusammen – nicht mehr die überschwengliche Hoffnung auf ein irdisches Paradies, aber die bescheidenere auf eine Weiterwohnlichkeit der Welt und ein menschenwürdiges Fortleben unserer Gattung auf dem ihr anvertrauten, gewiß nicht armseligen, aber doch beschränkten Erbe. Auf diese Karte möchte ich setzen.“²²

Dr. Christian Wiese, Assistent am Lehrstuhl für Judaistik der Universität Erfurt, hat zur Zeit eine Gastprofessur am renommierten Dartmouth College in den USA inne. Zu seinen Arbeiten zählen unter anderem die Herausgabe der „Erinnerungen“ von Hans Jonas (2003) und sein Buch „Hans Jonas – Zusammen Philosoph und Jude“, Frankfurt a.M. 2003.

¹ H. Jonas, „Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung“, in: D. Böhler (Hg.), Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas, München 1994, S.19-29, hier: S. 24.

² Dt.: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen 1973; neuerdings unter dem Titel Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Frankfurt a. M. 1994.

³ Jonas, Wissenschaft als persönliches Erlebnis. Drei Reden, Göttingen 1987, S. 20f.

⁴ Jonas, Erinnerungen, nach Gesprächen mit R. Salamander hg. v. C. Wiese, S. 361ff.

⁵ Vgl. M. Brumlik, „Revolte wider die Weltflucht. Zum Tode des Philosophen Hans Jonas“, in: Frankfurter Rundschau, 8. Februar 1993, S. 8.

⁶ Jonas, Wissenschaft als persönliches Erlebnis, S. 46.

⁷ Dt.: Jonas, „Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht“, in: Scheidewege 24 (1994/95), S. 3-15, hier S. 7.

⁸ Ebd., S. 14f.

⁹ Jonas, „Unsterblichkeit und heutige Existenz“, in: Jonas, Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen, Göttingen 1963, S. 44-62, Zitat S. 48.

¹⁰ Jonas, Erinnerungen, S. 181.

¹¹ Jonas, Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1993, S. 31f.

¹² Ebd., S. 37f. und S. 41.

¹³ Jonas, Materie, Geist und Schöpfung, Frankfurt a. M. 1988, S. 57.

¹⁴ Nachlaß Jonas, Philosophisches Archiv der Universität Konstanz, HJ 5-9-5, S. 9.

¹⁵ H. Jonas, „Mikroben, Gameten und Zygoten: Weiteres zur neuen Schöpferrolle des Menschen“, in: Jonas, Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt A. M. 1985, S. 204-218, Zitat S. 218.

¹⁶ Zur Frage nach der Bedeutung des Jüdischen in Biographie und Werk von Jonas vgl. C. Wiese, Hans Jonas. Zusammen Philosoph und Jude, Frankfurt a. M. 2003.

¹⁷ Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt a. M. 1987, S. 23.

¹⁸ Jonas, Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung, Frankfurt a.M. 1988, S. 58f.

¹⁹ Jonas, „Unsterblichkeit und heutige Existenz“, Zitate S. 50, S. 53ff. und S. 59.

²⁰ Ebd., S. 61.

²¹ Ebd., S. 62.

²² Jonas, „Technik, Freiheit und Pflicht“, in: Jonas, Wissenschaft als persönliches Erlebnis, S. 32-46, Zitat S. 46.

Anzeige
10_Kilcher_TV_210x297_A.pdf

„Es liegt nicht an dir, das Werk zu vollenden,



ANNETTE M. BOCKLER

14 THESEN ZUR VERANTWORTLICHKEIT IM JUDENTUM

Die Vielfalt der Felder menschlicher Verantwortung wird an diesem Überblick über Verantwortlichkeit nach jüdischem Verständnis deutlich.

„An einem Ort, an dem keine 'Menschen' sind, bemühe dich, ein 'Menschen' zu sein"¹, so lautet ein altes jüdisches Sprichwort. Amerikanische Juden reden von „a real mensch“, bezeichnen etwas als „menschly“ oder benutzen sogar die Pluralbildung „mensches“. „A real mensch“ ist eine verantwortlich lebende Person. Diese besondere Bedeutung des Wortes „Mensch“ stammt aus dem Jiddischen. Ein „Mensch“ ist hier eine Persönlichkeit, die Freundlichkeit, Wärme, Würde und Verantwortlichkeit vereint. „Verantwortlichkeit“ als ethischer Begriff ist ein Phänomen der neueren jüdischen Philosophie, daher überrascht es nicht, dass eine entsprechende hebräische Begrifflichkeit im rabbinischen Judentum fehlt. Hier werden jedoch Aspekte von Verantwortlichkeit bildhaft umschrieben, zum Beispiel durch die Wendung *liten din wecheschbon* (Rechenschaft und Rechnung vorlegen)². Die Rabbinen dachten dabei an die Rechenschaft vor dem göttlichen Richter. Im 20. Jh. führte Herrman Cohen den Begriff „Verantwortlichkeit“ in die jüdische Philosophie ein: „'Alles ist in der Hand Gottes ausgenommen die Gottesfrucht' (Berach. 33b). Wir haben diese Freiheit des Menschen als seine Verantwortlichkeit erkannt, und wir werden

sie alsbald in einer neuen Ausführung für die Tugend zu erwägen haben.“³ Diese neukantianische Deutung der Freiheit als Verantwortlichkeit findet sich seitdem bei vielen jüdischen Denkern. Leo Baeck zum Beispiel lehrte: „Es ist das Besondere und Schöpferische des jüdischen Optimismus, daß jeder Glaube hier als Verantwortlichkeit begriffen wird, der Gedanke von ihr ist als der jüdische Gedanke in die Welt getreten. Und so bezeichnet dieser auf den Menschen gerichtete Glaube auch eine dreifache Verantwortlichkeit ... Es ist die Verantwortlichkeit, die der einzelne gegenüber sich selbst vor seinem Gotte empfinden soll ... Es ist die Verantwortlichkeit vor Gott gegen den Nebenmenschen ... Es ist endlich die Verantwortlichkeit vor Gott gegenüber der Menschheit.“⁴ – Wer diese dreifache Verantwortlichkeit wahrnimmt, der ist sozusagen ein „wahrer Mensch“.

Was ein wahrer Mensch im Konkreten ist, wie man ein wahrer Mensch wird, oder anders formuliert: worin die jüdische Verantwortlichkeit konkret besteht, dies ist Teil eines lebenslangen Lernens und kann im Verlauf eines Lebens je unterschiedliche Deutungen erfahren. – Dieser Artikel wird keine präzise Auskunft darüber geben können, was Verantwortung im Judentum ist, weil es keine allgemeingültige präzise Auskunft gibt. Stattdessen sollen thesenhaft 14 Bereiche jüdischer Verantwortlichkeit vorgestellt werden. Die Bereiche greifen ineinander und sind tatsächlich untrennbar miteinander verbunden. Der Übersichtlichkeit halber sollen sie im Folgenden je einzeln aufgeführt werden.

1. Mitzwot: die Verantwortlichkeit für eine Welt nach Gottes Vorstellung

Jüdisch sein bedeutet, Verantwortlichkeit dafür zu empfinden, dass Gottes Wille in unserer Welt geschieht.

Und nun, Israel, was fordert der Ewige von dir? Nichts als dass du von ganzem Herzen und von ganzer Seele vor dem Ewigen, deinem Gott, Ehrfurcht haben, in allen seinen Wegen wandeln, ihn lieben und ihm dienen sollst. (Dtn 10,12)

Im klassischen jüdischen Denken sind Mitzwot ein Ausdruck der Beziehung zu Gott, ei-

nes Gottes, der von uns Rechenschaft – also Verantwortung – verlangt. Die Rabbinen glaubten, dass alle Menschen Rechenschaft über ihr Leben ablegen müssten. Jeder Einzelne sei dafür verantwortlich, dass die gesamte Welt bei der Beurteilung gut abschneidet, denn die Mitzwot eines Einzelnen könnten das Gleichgewicht der Waagschalen mit allen Taten der Welt zum Guten ausschlagen lassen. Wie immer man heute diese metaphysische Vorstellung deutet, es bleibt die Grundvorstellung, dass das Tun von Mitzwot die Art und Weise ist, in der Juden ihre Beziehung zum Göttlichen, ihre Verantwortlichkeit für sich, ihre Mitmenschen und die Welt zum Ausdruck bringen.

2. Chinuch: die Verantwortlichkeit für die jüdische Erziehung

Jüdisch sein bedeutet, Verantwortlichkeit dafür zu empfinden, dass die Kette der jüdischen Tradition nicht abreißt, sondern in der nächsten Generation fortgesetzt wird.

„Höre Israel! Der Ewige, unser Gott, der Ewige ist eins. Du sollst den Ewigen, deinen Gott lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen. Diese Worte, die ich dir jetzt gebiete, sollen dir stets im Herzen bleiben. Du sollst sie deinen Kindern einschärfen“ (Dtn 6,4–7).

Kinder beobachten, welche Bräuche die Erwachsenen pflegen, welche Werte ihnen wichtig sind und welche Taten sie tun bzw. unterlassen. Juden sind aufgrund des Gebotes in der Tora dafür verantwortlich, dass Kinder bis zu ihrer religiösen Mündigkeit die wichtigsten jüdischen Gesetze und Bräuche lernen. Ab der Bar- oder Bat Mitzwa übernimmt ein Jude/eine Jüdin dann selbst die Verantwortung für ein jüdisches Leben und Lernen.

3. Talmud Tora: die Verantwortlichkeit für ein lebenslanges Lernen

Jüdisch sein bedeutet, Verantwortlichkeit dafür zu empfinden, die Gebote, die jüdische Weltsicht, die jüdische Tradition und die jüdische Kultur im Laufe des Lebens immer besser kennen zu lernen.

Wer unwissend ist, fürchtet keine Sünde, und wer ungebildet ist, ist nicht religiös (Sprüche der Väter 2,6)

du bist aber auch nicht frei, es zu unterlassen“

„Ein ungebildeter Jude ist kein guter Jude“. Dieses Sprichwort darf selbstverständlich nicht wörtlich verstanden werden, denn sicher gibt es Juden, die ohne eigenes Verschulden ungebildet sind, an deren moralischem Verhalten andere sich jedoch ein Beispiel nehmen könnten. Doch die Weisheit dieses Sprichwortes ist wahr: Nur wer lernt, kann entscheiden, welches der beste Weg ist, sich im Alltag zu verhalten. Ein erwachsener jüdischer Mensch ist nach seiner Bar- oder Bat-Mitzwa verantwortlich dafür, sich jüdisches Wissen zu erwerben.

4. Gmilut Chasadim: die Verantwortlichkeit für Taten der Barmherzigkeit

Jüdisch sein bedeutet, Verantwortlichkeit für den Mitmenschen zu empfinden, wenn dieser bedürftig oder in Not ist.

„Wer sind unsere Brüder und Schwestern? Sind es nur die Mitglieder unserer Familie oder unserer Verwandtschaft, unseres Volkes oder unserer Nation? Alle Männer und Frauen, jeder Hautfarbe, jeder Religion und jeder Nation sind unsere Brüder und Schwestern. Wie Brüder und Schwestern sollen wir eine gemeinsame Identität empfinden. Wie Brüder und Schwestern sollen wir das Leid des anderen fühlen und uns für das Wohl des anderen einsetzen. Denn Gott, der uns erschuf, sorgt in gleicher Weise für uns alle. Daher sollen auch wir für einander sorgen“ (John D. Rayner)⁵

In der Tora heißt es: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (Lev 19,18). Jüdisch zu sein impliziert den wohlwollenden Blick auf den Mitmenschen, denn in dem anderen verbirgt sich das Ebenbild Gottes. Der Mitmensch ist ein eigenes, eigenverantwortliches Wesen. Doch wenn er in Not gerät, wenn er verarmt, wenn er unsere Hilfe braucht, dann soll man ihm zur Seite stehen. Wenn ein Mensch in Lebensgefahr ist, muss sogar die Schabbatruhe unterbrochen werden, um ihm zu helfen. Wenn das Leben des anderen bedroht oder eingeschränkt ist, dann betrifft dies unsere Verantwortlichkeit, ihm beizustehen.

5. Tikkun Olam: die Verantwortlichkeit für soziales Engagement

Jüdisch sein bedeutet, Verantwortlichkeit zu empfinden für die Gesellschaft, in der wir leben.

„Jeder einzelne soll sich sagen: Für mich ist die Welt geschaffen worden, daher bin ich mit verantwortlich“ (Talmud, Sanhedrin 7b)

Der jüdischer Mystiker Isaak Luria lehrte,

Gott habe, als er die Welt erschuf, in alle Dinge Funken seiner Göttlichkeit hineingelegt, die Funken aber hätten sich als so stark erwiesen, dass ihre Behälter zerbarsten. Daher sei unsere Welt bruchstückhaft. Die Kriege, der Hunger, der Streit, all dies seien Folgen der Zerbrochenheit der Welt. Gott brauche die Mithilfe der Menschen, um das Zerbrochene zu heilen. Lurias hebräischer Ausdruck dafür ist „*Tikkun Olam*“, der seitdem im jüdischen Sprachgebrauch der übliche Ausdruck für gesellschaftliches Engagement ist. Ein Jude hat die Verantwortlichkeit, herauszufinden, was in der Welt im übertragenen Sinne zerbrochen ist, um es dann zu reparieren, d.h. sich für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt einzusetzen.

6. Schalom ha-Bajit: die Verantwortlichkeit für ein jüdisches Zuhause

Jüdisch sein bedeutet, Verantwortlichkeit dafür zu empfinden, dass Frieden in der eigenen Familie bzw. im eigenen Hause herrscht. *Es geht also darum, wie wir uns in den ganz alltäglichen Situationen unseres Lebens verhalten: wie wir unsere Familie und unsere Freunde behandeln; wie wir mit den Leuten, mit denen wir arbeiten, aber auch mit denen, die für uns arbeiten, umgehen. Es geht um die Sorgfalt mit der wir unsere Pflichten sowohl den Toten als auch den Lebenden gegenüber erfüllen; um die Art, in der wir denen gegenüber übertreten, die uns brauchen; um die Verantwortung, die wir für die übernehmen, die wir lieben, und um die Art, in der wir versuchen, mit denjenigen, mit denen wir Streit haben, wieder ins Reine zu kommen. ... In diesen Alltagssituationen sollen wir die religiösen Wahrheiten unseres Lebens suchen. (Jonathan Magonet)⁶*

Die Familie – heutzutage auch die Lebensgemeinschaft in einer Wohnung oder in einem Haus – sind der wichtigste Ort, in dem die jüdische Tradition gelebt wird. Ein Jude ist daher verantwortlich dafür, dass sein Zuhause ein Ort ist, an dem die jüdischen Werte zum Ausdruck kommen, dass es ein Ort des Lernens und der Gastfreundschaft ist.

7. Bal Taschchit: die Verantwortlichkeit für den Naturschutz

Jüdisch sein bedeutet, Verantwortlichkeit zu empfinden für die Natur und sie zu schützen. *In der Stunde, in der der Heilige – Gepriesen sei er! – den ersten Menschen erschuf, nahm er ihn, ließ ihn an allen Bäumen des Garten*

Edens vorbei gehen und sprach zu ihm: „Sieh meine Werke! Wie lieblich und lobenswert sie sind! Und alles habe ich deinetwegen gemacht. Präge dir dies ein, damit du meine Welt nicht beschädigst und zerstörst, denn wenn du sie beschädigst, gibt es keinen, der sie nach dir wieder herstellen könnte. (Midrash Kohelet Rabba 7,13)

Die Pflanzen sind dem Menschen zur Nahrung gegeben worden, daher darf der Mensch sie nicht unnötig beschädigen. In einem Krieg zum Beispiel dürfen die Fruchtbäume nicht zerstört werden (Dtn 20,19). Heutzutage kann man sagen: Der Mensch ist für die Natur verantwortlich nicht nur aufgrund ihres Nutzens für ihn selbst, sondern auch um ihrer selbst willen.

8. Baale Chajjim: die Verantwortlichkeit für den Tierschutz

Jüdisch sein bedeutet, Verantwortlichkeit zu empfinden für die Tiere und sie vor Qualen bewahren.

Tieren gegenüber müssen wir barmherzig und mitleidvoll sein. Denn es steht geschrieben:

„Der Gerechte hat Verständnis für das Leben seines Viehs“ (Spr 12,10). (Schabbat 31a)

Die Tiere stehen unter der Herrschaft des Menschen, welcher den Auftrag hat, sie verantwortlich zu pflegen⁷. Wenn Tiere in biblischer Zeit geschlachtet wurden, dann geschah dies in Verbindung mit einem Opfer, das dem Schlachtenden ins Bewusstsein rief, dass alles Leben Gott gehört. Viele jüdische Gesetze beziehen sich auf den Schutz von Tieren, z.B. das Verbot, ungleich starke Tiere zusammen pflügen zu lassen (Dtn 22,10), das Verbot der Jagd und der Tierkämpfe (Awoda Sara 18b). Wenn das Tier eines Feindes leidet, steht der Schutz des Tieres sogar über der Feindschaft zwischen den Menschen (Ex 23,4-5). Die Liste könnte beliebig erweitert werden. Sie zeigt, dass das Judentum eine Verantwortlichkeit dafür lehrt, Tiere vor Qualen zu bewahren.

9. Zedaka: die Verantwortlichkeit für die finanzielle Unterstützung anderer

Jüdisch sein bedeutet, Verantwortlichkeit zu empfinden für die materiellen Bedürfnisse der Armen sowie für die materiellen Bedürfnisse sozialer Einrichtungen, des Staates Israel sowie der Synagoge.

„Wer bettelnd lebt von milden Händen, auch der muss Ärmeren noch spenden.“ (Talmud, Gittin 7b)

Es ist ein jüdischer Brauch, vor einem jüdi-

schen Fest für Arme oder wohltätige Einrichtungen zu spenden und darüber hinaus regelmäßig zu jedem Zeitpunkt im Jahr. Nach einer Ehrung im Gottesdienst ist es üblich, der Synagoge einen Geldbetrag als Dank für die Ehrung zu geben. Zedaka bedeutet wörtlich übersetzt „Gerechtigkeit“. Durch das Spenden von Geld trägt ein Jude zur Gerechtigkeit in der Welt bei. Ein Jude ist verantwortlich für Gerechtigkeit (Zedaka).

10. Am Israel: die Verantwortlichkeit für das jüdische Sozialleben

Jüdisch sein bedeutet, Verantwortlichkeit zu empfinden für ein jüdisches Sozialleben.

Sondere dich nicht von der Gemeinde ab und glaube nicht für dich allein bis zu deinem Todestag. (Sprüche der Väter 2,5)

Die Gemeinde ist der beste Ort, an dem Familien und Einzelne aller Generationen zusammen lernen, beten und feiern können. Ein Jude ist daher verantwortlich dafür, dass an dem Ort, an dem er lebt – in heutiger Zeit muss ergänzt werden: oder in der Nähe –, eine lebendige Synagoge existiert.

11. Medinat Jisrael: die Verantwortlichkeit für den Staat Israel

Jüdisch zu sein bedeutet, Verantwortlichkeit zu empfinden für den Staat Israel.

Um die Sicherheit der Medinat Jisrael zu fördern und das Wohl ihrer Bürger zu gewährleisten, verpflichten wir uns zur Fortsetzung der politischen und finanziellen Unterstützung (Miami Platform der Central Conference of American Rabbis, 1997)

Seit je her stand das Land Israel im Mittelpunkt jüdischen Denkens. In der Gegenwart richtet sich die Verantwortlichkeit von Juden in besonderer Weise auf den Staat Israel, als dem Zufluchtsort für verfolgte Juden und einem besonderen Zentrum jüdischer Kultur und jüdischen Lernens. Die Verantwortlichkeit von Juden in der Diaspora ist eine andere, als die Verantwortlichkeit derjenigen, die im Staat Israel selbst leben. Juden in der Diaspo-

ra nehmen ihre Verantwortlichkeit für den Staat Israel wahr, indem sie Geld spenden, Kontakte nach Israel fördern, Israel zum Thema im Religionsunterricht machen, Unterricht der hebräischen Sprache fördern, usw.

12. Minhagim: die Verantwortlichkeit für religiöse Riten

Jüdisch sein bedeutet, Verantwortlichkeit dafür zu empfinden, dass die jüdische Kultur in dieser Generation lebendig ist, das heißt, dass jüdische Riten und Bräuche im Bewusstsein der Tradition zeitgemäß gelebt werden.

Gepriesen seist du, Ewiger, unser Gott, Regent der Welt, du hast uns durch deine Gebote geheiligt und uns aufgetragen, die Schabbatkerzen zu entzünden (aus der jüd. Liturgie).

Die stetige Wiederholung von Riten wie das Kerzenanzünden am Schabbat oder die Bräuche zu den Festen vertiefen unsere jüdische Identität. Sie sprechen zu uns auf einer anderen Ebene als der des rationalen Denkens. Sie sind eine der Art und Weisen, wie wir zum Tun von Mizwot angeregt werden können und weil sie zu Fragen anregen, bieten sie eine wertvolle Hilfe für die Weitergabe der jüdischen Tradition an die Kinder. Daher ist ein Jude verantwortlich für die Art und Weise ihrer Ausübung.

13. Keduschat ha-Schem:

die Verantwortlichkeit für den Ruf Gottes

Jüdisch sein bedeutet, Verantwortlichkeit zu empfinden für den Ruf Gottes in dieser Welt und dazu beizutragen, dass Gottes Herrschaft in der Welt sichtbar ist.

Es liegt an uns, den Ewigen, der alles in seinen Händen hält, zu preisen und die Größe des Schöpfers aller Anfänge anzuerkennen. (Aus der jüdischen Liturgie)⁸

Die Beziehung zwischen Gott und Israel ist ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis. Gott ist König über Israel, wenn Israel Gott zum König macht. Es liegt in Israels Verantwortung, dass Gottes Herrschaft in dieser Welt sichtbar wird und alle Völker seinen Ruhm erkennen.

Der Ruf Israels prägt den Ruf Gottes bei den Völkern, daher trägt Israel zur Qualität des Rufes Gottes in der Welt entscheidend bei.

14. Teschuwa: die Verantwortlichkeit für die Umkehr

Jüdisch sein bedeutet, Verantwortlichkeit für die Selbsterkenntnis und Besserung bzw. Veränderung seiner selbst zu empfinden.

Der erste Schritt zu Umkehr, der der wesentlichste, gleichzeitig aber auch der schwerste ist, ist das Bekenntnis oder vielmehr das Eingeständnis vor sich selbst, dass man gesündigt hat. Nicht Gott braucht dieses Geständnis, denn Gott kennt und ganz und gar und tatsächlich sogar viel besser, als wir uns selbst kennen. Aber wir selbst haben das ehrliche und offene Bekenntnis nötig. Wir müssen es uns selbst eingestehen, dass wir falsch gehandelt haben. (Samson Raphael Hirsch)⁹

Jüdisch zu leben bedeutet, sich aller seiner Verantwortlichkeiten – wie sie hier aufgezählt wurden – bewusst zu sein und mit einem aufmerksamem Blick und einem ethisch-fragen-den Bewusstsein zu leben. Es kommt darauf an, eine kritische Selbsteinschätzung zu bewahren. Jüdisch zu sein bedeutet, verantwortlich dafür zu sein, an sich zu arbeiten, um sich zu verbessern. Dies geschieht durch das Bereuen falscher Taten oder Einstellungen, die Abkehr von falschen Wegen und die Umkehr zum richtigen Weg. Möglicherweise bewirkt das Lernen der Tora, dass man Gottes Willen neu verstehen lernt und sich plötzlich einiger Fehler bewusst wird, die man früher nie sah. Jeder Moment ist die Chance der Umkehr und eines Neuanfangs.

Gott, du reichst denen, die sich gegen dich auflehnen, deine Hand. Dein rechter Arm ist denen entgegengestreckt, die umkehren. Ewiger, unser Gott, du hast uns gelehrt, alle unsere Verkehrungen in deiner Gegenwart zu bekennen, damit wir aufhören, Gewalt zu üben. (Aus der Liturgie für den Versöhnungstag)¹⁰

Dr. Annette M. Böckler studierte Bibelwissenschaft, Judaistik und Altorientalistik und promovierte mit einer Untersuchung über „Gott als Vater im Tenach“. Sie ist Autorin zahlreicher Publikationen. Von 1999 – 2001 leitete sie das Lektorat der jüdischen Verlagsanstalt Berlin. Seit 2002 arbeitet sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Abraham Geiger Kolleg.

¹ Sprüche der Väter 2,6.

² Sprüche der Väter 4,29.

³ Herrmann Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 3. Aufl. Darmstadt 1995 (= Nachdruck von Köln 1959), S. 474.

⁴ Leo Baeck, Das Wesen des Judentums, 6. Aufl. Wiesbaden 1995 (= Nachdruck Darmstadt 1965), S. 91f.

⁵ Siddur Lev Chadash. Union of Liberal and Progressive Synagogues, London 1995, S. 192.

⁶ Mit der Bibel durch das Jahr, Gütersloh 1998, S. 33.

⁷ Hebr. radah, Gen 1,28.

⁸ Alenu ieszchabeach, ursprünglich die Einleitung der Malchujot an Rosch ha-Schana, Schlussgebet eines jeden jüdischen Gottesdienstes.

⁹ Zitiert aus: Seder ha-Tefillot Band II, S. 279.

¹⁰ Zitiert aus: Seder ha-Tefillot, hg. von Jonathan Magonet in Zusammenarbeit mit Walter Homolka, Übersetzung von Annette Böckler, Bd. II Gebete für die Hohen Feiertage, Gütersloh 1997, S. 667.



JEAN-PAUL SARTRE

Das Sein und DAS NICHTS

Die wesentliche Folgerung aus unseren vorhergehenden Darlegungen ist, daß der Mensch, der verurteilt ist, frei zu sein, das ganze Gewicht der Welt auf seinen Schultern trägt: er ist, was seine Seinsweise betrifft, verantwortlich für die Welt und für sich selbst. Wir nehmen das Wort „Verantwortlichkeit“ in dem banalen Sinne eines „Bewußtseins, der unbestreitbare Urheber eines Ereignisses oder eines Gegenstandes (zu) sein.“ In diesem Sinne ist die Verantwortlichkeit des Für-sich drückend, denn es ist ja das, wodurch es geschieht, daß es eine Welt gibt; und da es auch das ist, was sich veranlaßt, zu sein (welches auch die Situation sein mag, in der es sich befindet), muß das Für-sich diese Situation samt ihrem gegebenenfalls unerträglichen Feindseligkeitskoeffizienten im ganzen übernehmen, es wird sie mit dem stolzen Bewußtsein übernehmen, ihr Urheber zu sein, denn die schlimmsten Unannehmlichkeiten und die schlimmsten Drohungen, die meine Person möglicherweise erreichen, haben Sinn nur infolge meines Entwurfs; und sie erscheinen auf dem Hintergrund des Sicheinsetzens, das ich bin. Es ist also unsinnig, sich beklagen zu wollen, denn nichts Fremdes hat über das entschieden, was wir fühlen, was wir erleben oder was wir sind.

Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts, Deutsche Übersetzung von Justus Streller u.a.
Copyright 1962 by Rowohlt Verlag GmbH, Reinbek

Von einem, der auszog, VERANTWORTUNG ZU LERNEN

VON HANS MAAB

ZUR BIBLISCHEN ERZÄHLUNG VON
JOSEF UND SEINEN BRÜDERN (GEN 37-50)

*Verantwortung ist uns
übertragen, Verantwort-
lichkeit muss gelernt
werden. An der Ge-
schichte Josefs, auf dem
Weg vom Lieblingssohn
zum ägyptischen Vize-
könig kann dies deutlich
werden.*

Rängeleien

Josef war ein richtiges Ekel, so empfinden wir jedenfalls sein Verhalten – zu Recht oder zu Unrecht. Er nutzte die väterliche Zuneigung als Erstgeborener der Lieblingsfrau seines Vaters, um sich seinen Brüdern gegenüber Vorteile zu verschaffen. Er war als Hütejunge oder Jungknecht bei den Söhnen Bilhas und Silpas, den Mägden der Hauptfrauen Jakobs beschäftigt. Ob er dies als Demütigung empfand? Jedenfalls heißt es, dass er das schlechte Gerede über sie vor ihren gemeinsamen Vater Jakob brachte (Gen 37,2). Dies ist natürlich eine recht unterschiedlich interpretierbare Mitteilung. Handelte es sich um ein Verpetzen beim Vater in der Hoffnung, dafür gelobt und den anderen noch mehr vorgezogen zu werden? Oder tat er es zu ihrem Schutz, damit der Vater gegen etwaige Verleumdungen ein-

schreiten konnte? Sei es, wie es wolle, man kann seine Verantwortung für andere auch zu deren Schaden wahrnehmen. Jedenfalls wird in unmittelbarem Anschluss daran berichtet: "Israel aber hatte Josef lieber als alle seine Söhne." Ob dies die Folge war, die beabsichtigte gar? Und warum wird Jakob hier plötzlich mit seinem Ehrennamen „Israel“ genannt? Deutet dies dass es nicht nur um eine menschliche Laune eines älteren Vaters geht, sondern um einen Sachverhalt, der einmal für das ganze Volk von Bedeutung sein würde? Dann wäre die Verantwortung, die auf diesem Siebzehnjährigen (V. 2) lastete, von besonderer Tragweite! Ist er ihr gewachsen, wird er ihr gerecht?

Allmachtsträume

Gleich seine ersten Träume scheinen zu zeigen, dass er sich in einer besonders bedeutungsvollen Rolle fühlte. Denn wer träumt schon, dass sich bei der gemeinsamen Erntearbeit die Garben seiner Brüder vor seiner eigenen, hoch aufgerichteten verneigen? Verwundert es da, dass sie ihm deshalb noch feindseliger gesinnt waren als wegen der offenkundigen Bevorzugung durch den Vater (V. 4-7)? Sie hatten die Symbolik dieses Traumes sehr wohl verstanden; da wollte einer als König über sie herrschen (V. 8)! Aber ist einer, der dies so plump und selbstsicher vor sich her posaunt, dafür geeignet, der damit verbundenen Verantwortung tatsächlich gewachsen? Oder sollte er erst bei den Bäumen in Jotams Fabel (Ri 9,8-15) in die Lehre gehen, die eine solche Funktion ablehnen, weil sie die Verantwortung, ihrer schöpfungsgemäßen Bestimmung gerecht zu werden, d.h. Öl, süße Früchte und Wein

zu spenden, für wichtiger halten, als über den anderen zu schweben? Nur die Distel, die zu nichts nütze ist und nichts zu verlieren hat, erklärt sich sofort bereit und lädt die anderen, einschließlich der hohen Libanonzeder, in maßloser Selbstüberschätzung ein, sich in ihrem Schatten zu bergen. Was für eine Karikatur von Verantwortung! Aber sie droht auch zugleich: wer dies nicht tut, soll von ihr verbrannt werden. So sind sie, die selbsternannten Herrscher und Wohltäter. Gleicht Josef, der Träumer, dieser Distel? Musste er, um der Verantwortung als Herrscher gerecht zu werden nicht noch sehr viel lernen?

Selbst dem Vater wurde dieses ungebremsste Selbstbewusstsein des Sohnes unheimlich. Als Josef gar träumt, Sonne, Mond und elf Sterne hätte sich vor ihm verneigt, schalt ihn sein Vater: „Sollen etwa wir, deine Mutter und ich und deine Brüder vor dich hinstreten und uns vor dir verneigen?“ (V. 10). Er rechnet jedoch nicht damit, dass ihm die Brüder deshalb etwas antun könnten. Sonst hätte er ihn nicht weiterhin zu diesen ins Weidegebiet geschickt. Damit begann Josefs langer Lernprozess.

Lernweg

Als erstes musste er lernen, wer sich über andere erheben will, spielt mit seinem Leben. Die Brüder wollen ihn aus dem Weg räumen, erschlagen oder in eine Zisterne werfen, das zweite ist vielleicht noch schlimmer als das erste. Schließlich wird er verkauft. Hauptsache, er war weg – und ein Gewinn sprang außerdem heraus. Dem Vater sollte mit dem blutverschmierten Gewand obendrein ein Denkkzettel verpasst werden.

War Josef damit schon genügend vorbereitet, Verantwortung für seine Familie, für „Israel“ zu übernehmen? Er musste zuerst noch am eigenen Leibe erfahren, welche zerstörerische Kraft von üblen Gerüchten ausgeht. Denn hier lag ein wunder Punkt in seiner Kindheit. Ihm wurde Verantwortung über das Haus Potifars übertragen. Dies setzt Loyalität voraus. Würde er das Vertrauen rechtfertigen? Vielleicht hätte er ein angenehmes Leben gehabt, wenn er den Verführungen der Herrin nachgegeben hätte. Aber er blieb standhaft und bewies damit erste Tugenden eines künftigen Herrschers: er missbrauchte weder das Vertrauen seines Dienstherrn, noch ließ er sich durch Verlockungen vom geraden Weg abbringen, zwei Grundvoraussetzungen für einen verantwortlichen Herrscher: Loyalität und Unverführbarkeit. Aber wird es ihm gelohnt? Er wird Opfer einer Verleumdung. Als Sklave galt sein Wort nichts gegen das Wort der Frau seines Herren. Zunächst wird seine Rechtschaffenheit noch nicht gelohnt. Er muss noch mehr lernen.

Er muss lernen, auch bei erlittenem Unrecht die eigene Würde zu bewahren und nicht korrupt zu werden. Er gerät ins Gefängnis, als Traumerfahrener kann er mit Träumen anderer umgehen. Ein Hoffnungsschimmer, aber ein trügerischer! Das erfordert Geduld, viel Geduld! Auch diese wichtige Herrschertugend lernt er. Nach Jahren erst kommt die Wende (41,1). Wieder gibt seine Traumbegabung den Ausschlag. Was ihn einst hochmütig machte

und ihm Unglück brachte, wird jetzt zu seiner Rettung. Er lernt mit seiner Stärke verantwortlich umzugehen, damit sie ihm nicht länger zum Fallstrick wird. Und als Großwesir des ägyptischen Reiches hat er Gelegenheit zu beweisen, dass er gereift ist und Verantwortung übernehmen kann – wirtschaftliche jedenfalls. Der königliche Siegelring, die Prunkgewänder und die Staatskarosse (41,42 f.) hatten ihm die Sinne nicht vernebelt.

Die letzte Bewährungsprobe seiner Verantwortlichkeit muss er bestehen, als er nach vielen Jahren überraschend seinen Brüdern begegnet. Sie erkennen ihn in seinem herrschaftlichen Prunkgewand nicht, er dagegen erkennt sie in ihrer Armut sehr wohl. Stunde der Rache, der Abrechnung? Was war sein hochmütiges Gehabe in seiner Jugend schon im Vergleich zu ihrem Mordanschlag und Sklavengeschäft! Aber nun ist er tatsächlich gereift und hat Verantwortung gelernt. Zwar kann er sich nicht verkneifen, seine Brüder einer Loyalitätsprüfung zu unterziehen und festzustellen, ob auch sie dazu gelernt hatten, ob sie immer noch bereit waren, einen ihrer Brüder zu opfern, um ihren Vorteil zu wahren. Benjamin ist diesmal der Prüfstein, sein einziger Bruder von der gleichen Mutter. Sie bestehen die Probe. Josef ebenfalls. Er kann seine Rührung nicht verbergen und gibt sich zu erkennen. Die Familie wird wieder zusammengeführt und in Ägypten vereinigt.

Selbsteinschätzung

Solange der Vater lebt, geht alles gut. Die Loyalität zum Vater scheint der einzige Schutz der Brüder vor Josefs Rache zu sein. Wie würde es aber weitergehen, wenn der Vater einmal nicht mehr lebte? In einem solchen Augenblick ist schon manche Familie zerbrochen, wurden Sprünge zum unheilbaren Riss. Die Brüder fürchten diesen Augenblick und versuchen den mächtigen Bruder an die familiäre Verbundenheit und die gemeinsame Verpflichtung gegenüber dem verstorbenen Vater zu erinnern. Früher wäre dies nötig gewesen; ob es Erfolg gehabt hätte, ist eine andere Frage. Aber Josef ist nicht mehr derselbe wie früher. Er ist einer, der auszog, Verantwortung zu lernen. Den Befürchtungen seiner Brüder hält er entgegen: „Stehe ich denn an Gottes Statt?“ (Gen 50,19) Er hat gelernt, dass es nicht in seiner Zuständigkeit steht, Gericht über andere für das zu üben, was sie ihm angetan haben. Dies muss ein Dritter tun, Gott. Ihm ist er ebenso verantwortlich wie seine Brüder. Aber er hat es auch gar nicht nötig, sich zu rächen; denn er hat es gelernt, seinen Weg, einschließlich der bösen Pläne seiner Brüder aus der Distanz, vom Ende her zu betrachten und zu bewerten, und kam zu der Erkenntnis: „Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen, um zu tun, was jetzt am Tage ist, nämlich am Leben zu erhalten ein großes Volk.“ (Gen 50,20). Jetzt war er tatsächlich verantwortlich geworden.

Ob Schwarzer oder Chinese ganz egal wir sind alle gleich. Das Innere ist wichtig – nicht das Äußere. Liebe und Mitgefühl ist schöner, als blonde Haare und blaue Augen.



Verantwortung: ICH – DU – WIR

AUS DER SICHT DER THEMENZENTRIERTEN INTERAKTION

*Thema der Themenzentrierten Interaktion ist unser Wohlergehen,
die sich ausweitet zu unserer Verantwortung für das Wohlergehen
der ganzen Menschheit, in die wir eingebettet sind.*



GUNTER HOPPE

Die Themenzentrierte Interaktion (TZI) wurde von Ruth Cohn auf ihrer leidenschaftlich-konsequenten Suche nach einer menschlicheren Gesellschaft gefunden. Ihr Lebensweg hatte sie als Jüdin 1933 aus der damals politisch erschreckenden Berliner Heimat in die Schweiz geführt. Dort ließ sie sich zur Psychoanalytikerin ausbilden. 1941 gelang ihr die Emigration in die USA. Hier gewann sie menschlich und professionell entscheidende neue Erfahrungen. Ein nächtlicher Traum gab ihr schließlich auch eine Antwort auf ihre dringliche Frage nach einer in die Breite wirkenden gesellschaftstherapeutischen Bildungsarbeit¹. Das war – nach langer geistiger Schwangerschaft – die Geburtsstunde der TZI. 1968 konnte sie – erstmals wieder in Europa – die TZI in Wien und 1969 in Bonn vorstellen. Mit der TZI werden heute weltweit Lerngruppen in einer Weise geleitet, die die Eigenverantwortlichkeit der Lernenden optimal nutzt und fördert.

Meine ersten Erfahrungen mit der Themenzentrierten Interaktion: Mehr Eigenverantwortung

Ich lernte diese Methode zum ersten Mal kennen 1970 in einer Gruppe auf einem Kongress in Ulm. In der zweiten Sitzung gab der Leiter ein Thema vor, das mir in guter Erinnerung geblieben ist. Es lautete: „Was mache ich mit meiner Unzufriedenheit?“. Die Idee mit seiner Unzufriedenheit etwas machen zu können – außer sie still maulend zu ertragen und später im Kreis von Freunden über die schlechte Leitung zu meckern – wirkte befreiend. Eine aktuelle Störung, die schlechte Luft im Raum, wurde nun sofort behoben. Ein Fenster wurde geöffnet. Verärgierungen aus der ersten Sitzung tauchten wieder auf und konnten besprochen werden. Das Wohlbefinden steigerte sich. Das Beziehungsklima wurde offener und wärmer. Die andern kamen mir näher. In der anschlie-



Augen auf! – Und wenn's sein muss auch mal die Klappe!

Benden großen Pause wimmelten alle Kongressteilnehmer aus den verschiedensten Gruppen in der großen Halle durcheinander. Merkwürdigerweise konnte ich in dieser Menge die Mitglieder meiner Gruppe genau erkennen. Sie traten in meinen Augen im Unterschied zu den anderen auffallend farbiger in Erscheinung.

Ich hatte an diesem Vormittag drei wichtige Erfahrungen gewonnen:

Ich konnte mich in dieser Lerngruppe ichbewusster verhalten und verantwortungsbewusster entscheiden als in den mir bis dahin bekannten Lerngruppen. Schnell wurde klar, woran das lag. Der Leiter hatte ein Thema vorgegeben, das sich auf unsere konkrete Situation bezog und das durch seine ichbezogene Formulierung unsere persönliche Erfahrung der vorhergehenden Sitzung aktivierte. Das Thema war aktuell. Wir wurden nach unseren eigenen Bedürfnissen und Einsichten gefragt. Und die wurden von der

Leitung ernst genommen. Diese Person-Bezogenheit war in einer autoritären und sachbezogenen Lerngesellschaft ungewöhnlich – und sie ist es heute noch. Unsere autoritäre Prägung ist sehr alt und geht sehr tief. Unser herrschendes naturwissenschaftliches und technologisches Wissenschaftsverständnis fördert vorrangig objektivierenden Sachverstand. Unsere persönliche Verantwortlichkeit muss jedoch in unser Selbst-, Nächsten- und Welt-Verständnis mit eingebracht werden. Wir entscheiden uns in jedem Augenblick – seltener bewusst, meist unbewusst Gewohnheiten gehorchend. Um bewusster (verantwortungsbewusster) zu entscheiden, brauchen wir ein entwickeltes Entscheidungsbewusstsein, das Alternativen wahrnimmt und abwägt.

In der TZI wird dies gefördert durch das Erste Postulat: „Jede Person ist ihre eigene Vorsitzende (Chairperson)“.

Die zweite Erfahrung war: Ich tue gut daran, meine Störungen ernst zu nehmen und sie nicht zu unterdrücken, sondern sie klar auszusprechen. In der ersten Sitzung hatte jemand gesagt: „Hier ist es stickig“. Nichts geschah danach. Der Satz verschwand wie nicht gesagt. In der zweiten Sitzung sagte die gleiche Person: „Ich brauche frische Luft. Kann ich mal das Fenster öffnen?“ Die meisten stimmten zu. Die lufthungrige Teilnehmerin hatte sich zu ihrem persönlichen Bedürfnis bekannt und ihre Bereitschaft dafür aktiv zu werden. Sie war für sich selbst als ICH und für die anderen als DU prägnant geworden. Sie hatte die Initiative ergriffen und dadurch die Verantwortung für sich selbst und für die Gruppe übernommen. In der ersten Sitzung hatte sie vermutlich Angst frustriert zu werden und daher ihr ICH hinter der objektivierenden Verallgemeinerung „Hier ist es stickig“ versteckt.

Chairpersonship in Risikosituationen ist eine Mutfrage. Wir verschweigen oft ängstlich, was uns stört, weil wir so den reibungslosen Ablauf eines Gesprächs glauben sichern zu können. Aber gerade dies führt im unterbewussten Bereich zu immer größeren Störungen, die das Beziehungsklima vergiften und Langeweile oder Streit hervorrufen. Störungen sind sinnvoll. Wenn wir sie berücksichtigen, können die Energien eines themenzentrierten Austausches freier fließen. Jedes Ich hat die Verantwortung für seine Störungen und für deren vorrangige Wahrnehmung. Ruth Cohn formulierte: „Störungen haben Vorrang“ Dies ist ein zweites Postulat der TZI. Seine Erfüllung verbessert die Kommunikation.

Meine dritte Erfahrung: Menschen, die sich in einer Gruppe zu ihren eigenen Erfahrungen und persönlichen Urteilen offen bekennen, übernehmen mutig ein Stück Selbst-Verantwortung. Sie gewinnen die notwendige geistige Bewegungsfreiheit und können sich in Übereinstimmung mit sich selbst wohl fühlen. Dies gibt ihnen ein farbiges individuelles Profil und erlöst sie aus dem Grau einer ungewollten kollektiven Uniformität. ICH und DU werden deutlicher. Auf der soliden Grundlage der eigenen Erfahrun-

gen erarbeiten die Mitglieder einer themenzentrierten Gruppe gemeinsam die Klärung eines vorgegebenen Problemfeldes oder die Lösung einer Aufgabe mit Freude und Erfolg.

Die Zentrierung von ICHen auf ein Thema oder eine Aufgabe stärkt die WIR-Bildung

Professionelle Arbeit mit der TZI: Wachsende Verantwortung und soziales Wohlbefinden

Mit diesen neuen Erkenntnissen kehrte ich damals begeistert nach Düsseldorf zurück, wo ich die Evangelische Beratungsstelle für Erziehungs-, Ehe- und Lebensfragen leitete. In der ersten Arbeitsbesprechung habe ich über meine neuen Erfahrungen berichtet. Meine Kolleginnen und Kollegen hörten meinem Bericht gebannt zu. Dann entwickelten wir gemeinsam Visionen über die möglichen Anwendungen der TZI in unserer Lebensberatung. Wir befanden uns mit den 68ern gerade in einer Hochphase der gesellschaftlichen Emanzipationskrise: Ehefrauen kämpften mit ihren Männern um mehr Selbstständigkeit und Verantwortung, Kinder und Jugendliche suchten das Gleiche mit Nachdruck in der Beziehung zu ihren Eltern. Das brachte Konflikte und Ratlosigkeiten mit sich, die immer mehr Menschen motivierte,

unsere Beratungsstelle aufzusuchen. Wir waren zwar 1970 schon mit etwa 20 Beratenden tätig, konnten aber die Flut der Ratsuchenden nur bewältigen, indem wir einen Teil der Beratungen in Gruppen durchführten. Was uns allerdings noch fehlte, war eine Methode, die speziell auf die nachhaltig wirksame Lebens- und Krisenberatung zugeschnitten war. Die bot sich nun mit der TZI an. Wir beschlossen kurzer Hand, uns in dieser Methode gemeinsam ausbilden zu lassen. Das geschah dann auch bald danach und dauerte 3 Jahre. Und womit wir gerechnet hatten, das trat schnell ein: Unsere kollegiale Zusammenarbeit verbesserte sich und die Beratungen wurden erfolgreicher. Wir alle – Beratende und Ratsuchende – gewannen an Selbstvertrauen und Verantwortungsbewusstsein.

Ohne Zweifel: Wachstumsprozesse der geschilderten Art steigern die Lebensqualität aller Beteiligten. Und doch mussten wir erfahren, dass sie in den bestehenden gesellschaftlichen Realitäten oft nur begrenzt angenommen und nachhaltig verwirklicht werden.

Was sind die Gründe?



Ich finde es nicht gut, dass viele Leute ihre Probleme mit Gewalt lösen! Ich löse sie mit Köpfchen und komme doppelt so schnell an das Ziel!

Einige Gründe für den beschränkten Bedarf an Eigenverantwortung

Ich-Wachstum ist ohne wachsendes Verantwortungsbewusstsein nicht zu haben. Verantwortung ist eine Last. Wenn wir ihr nicht gerecht werden, haben wir Schuld zu tragen. Es liegt nahe, Ich-Stärke und die damit verbundene Verantwortungsbewusstheit eher klein zu halten als größer werden zu lassen. Es ist leichter, Verantwortung auf andere zu schieben und sie zu beschuldigen, als selbst für eigene Mängel gerade zu stehen. Der unbewusste Abwehr-Mechanismus der Projektion erleichtert dies. Oft bedarf es eines langen Leidensdruckes, bevor sich der Blick nach innen auf die eigenen Mängel richtet. Schwer ist es zu lernen, diese zu akzeptieren und auf Projektionen zu verzichten. In seiner leidenschaftlichen Bergpredigt hat Jesus uns nachdrücklich geraten, zuerst den Balken aus den eigenen Augen zu ziehen und dann erst sich um die Splitter in den Augen der anderen zu kümmern. Es ist schwerer zu erkennen, was diese Predigt in der langen Geschichte des Christentums positiv ausgerichtet hat, als wahrzunehmen, wie vergeblich sie war. Die Geschichte der selbstgerechten Heuchelei hat sich munter fortgesetzt und viel Leid in die Welt gebracht.

Die Auflösung der Entlastungs-Projektionen im alltäglichen Leben ist eine Lernarbeit, die zum guten Teil noch getan werden will. Sie fordert einen langen Atem und wachsenden Mut. Es gibt viele kritische Augenblicke in diesem Lernprozess, und jeder dieser Momente kann als eine Prüfung angesehen werden.

Ich-Wachstum und gesteigerte Verantwortungsbewusstheit geschieht in TZI-Gruppen immer im Kontext der Interaktion im Beziehungsfeld von Ich – Du – Wir unter der Führung eines aktuell wichtigen Lebens-Themas. Nach dem Ende einer Gruppe bleibt im günstigen Fall ein gewisser nachhaltiger Gewinn, der es in normalen Alltagsgruppen den Gewinnern ermöglicht ich- und verantwortungsbewusster aufzutreten. Am ehesten können sie diesen Gewinn aufrecht erhalten und vermehren, wenn sie selbst in der Leitungsposition solcher Gruppen sind. In jedem Fall empfiehlt es sich, das Handwerkszeug der TZI-Gruppenleitung konsequent zu lernen. Man wird sonst leicht überrollt von gegenläufig unterdrückender Dynamik, die in vielen unserer Alltagsgruppen herrscht.

Ich-Wachstum ist ein Lernprozess, der vorrangig den eigenen seelischen Lebensraum erfasst. In ihm liegen die Motive unse-

rer Lebensführung und Lebensgestaltung. Die Eroberung der materiellen Lebens-Räume tritt an die zweite Stelle. Hier gibt es eine Analogie zur Weisheit des Evangeliums: Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes, so wird Euch alles andere zufallen. Dieses Reich liegt in uns und in unseren Beziehungen. Es erreicht seine Spitze in der wachsenden Liebe. Diese ist ein umfassendes Thema, das in der TZI-Arbeit untergründig immer mitschwingt. Im herrschenden Erwerbsalltag spielen Seele und Liebe keine bevorzugte Rolle. Selbst im intimen Beziehungsleben haben sie oft keinen angemessenen Platz.

Im Verhältnis zu unserem tiefen Bedarf nach Beseeltheit und Liebe leben wir zu oft in der Selbstentfremdung und vertun unsere Zeit.

Ausblick: So wie bisher kann es mit der Menschheit nicht gut weitergehen.

Im Zeitalter der Globalisierung gehört die mühevollen Kleinarbeit der TZI zur spirituellen Vision einer Menschheit, die lernt menschlich verantwortungsbewusster miteinander zu leben und einer drohenden, verantwortungslosen und unmenschlichen Selbstvernichtung zu entgehen. Als solche gründet sich die TZI auf drei Grundwahrheiten (Axiome):

1. Alles erdhafte Leben ist vernetzt. Wir leben in gegenseitigen Abhängigkeiten, sind aber als Menschen kraft unseres Entscheidungsspielraumes relativ autonom.

2. Uns ist die Möglichkeit gegeben, den Entscheidungsspielraum zu erweitern, seelisch und geistig zu wachsen und so am Werden der Menschheit wohltuend mitzuwirken.

3. Unsere Humanisierung als Menschheit wird nur gelingen, wenn sich alle notwendigen Einsichten und Auseinandersetzungen im Geist gegenseitigen Respekts vollziehen.²

Dr. Günter Hoppe, geb. 1925, Dipl.-Psych., arbeitet und lehrt als tiefenpsychologischer Lebensberater, Supervisor und TZI-Seminarleiter in Düsseldorf

*Wer Gewalt anwendet ist schwach.
Wer der Gewalt entgegentritt ist stark!*



ANMERKUNGEN:

¹ Ruth Cohn „Gelebte Geschichte der Psychotherapie“, Stuttgart 1984, Seite 343

² Ruth Cohns originale Formulierungen der drei Axiome a.a.O. Seite 357 f.

Dr. h.c. Ruth Cohn lebt heute in der Schweiz (Goldern) und in Deutschland (Düsseldorf).

Literatur und VERANTWORTUNG



ANNELEN KRANEFUSS

*'s ist Krieg
's ist Krieg!
O Gottes Engel
wehre und rede
Du darein.
's ist leider Krieg
und ich begehre
nicht schuld
daran zu sein.*

1. Aufsicht

Der Begriff der Verantwortung ist ein Beziehungsbegriff. Der andere, dem ich antworte, an dem ich mein Verhalten ausrichte, ist darin immer mitgemeint: die mir anvertrauten Nächsten, das Kollektiv, Staat und Gesellschaft und die Instanzen der Selbstbeziehung, des Gewissens, welche in den säkularisierten Gesellschaften von heute dem Konsens der Allgemeinheit mehr und mehr entzogen sind: meine Wertvorstellungen und Ideale, Gott, das, „was mich unbedingt angeht“ (Tillich).

Wo steht in diesem Spannungsfeld die Literatur? In archaischen und traditionellen Gesellschaften war ihre Verpflichtung auf die Erfordernisse des Kollektivs, der Herrschaft, die Normen der Gesellschaft unbestritten. Doch schon da gab es den Verdacht, Dichtung könnte sich ihrem Wesen nach geradezu verantwortungslos den Forderungen des Gemeinwesens entziehen. Plato etwa wollte die Dichter deshalb unter Aufsicht stellen, am liebsten aber ganz aus seinem idealen Staat verbannen. Sie seien jugendgefährdend und schädlich für die Erziehung zur Tugend. Sie handelten von peinlichen Streitereien und Lustbarkeiten der Götter, von unmännlich jammernden Helden angesichts des Todes, von den „Schrecken der Unterwelt“. Mit ihrer „gemischten“, nachahmenden Vortragsweise, mit der sie sich „künstlicherweise vielgestaltig“ zeigten, ihrem perspektivischen Sprechen also, das der Philosoph besonders tadelt, seien sie Lügner, „dem Schlechten in der Seele gefällig“ und im Bunde „mit dem der Vernunft Fernen in uns“. Daraus folgt: „Zuerst (...) müssen wir Aufsicht führen über die, welche Märchen und Sagen dichten und welches Mär-

chen sie gut gedichtet haben und dieses einführen, welches aber nicht, das ausschließen.“¹

2. Einsicht. Warum lese ich?

Was ist Literatur? Um diese alte Frage kommt nicht herum, wer nach dem Verhältnis von Literatur und Verantwortung fragt. Und: von welcher Position aus wird *über* Literatur gesprochen? Was ist – gegenüber der Aufsicht, der Außenperspektive – die Innensicht? Aus der Innensicht, als gleichberechtigte Teilnehmerin an der Literatur spreche ich, wenn ich frage: Was ist Literatur für *mich*, warum lese ich? Was suche ich in der Literatur? Zuerst: Vergnügen, das sich aus dem Abstand zum festgelegten Verantwortungszusammenhang meines Alltags ergibt. Ich will mich davontragen, mitreißen, überraschen lassen, auch durch das Spiel der Form, das gelungene Wort, den gut gesetzten Ausdruck. Ich suche aber auch auf schwer zu fixierende Weise Erkenntnis – Einsichten, die sich nicht im Rationalen, in der bloßen Information erschöpfen. Im Raum des Als-ob interessiert mich das Unerwartete. Ich genieße den Reiz des Unberechenbaren, das Spiel der sinnvollen Zufälle. Etwas wird vor mir ausgebreitet, das noch nie da war, und ich kann es mir zu eigen machen als Erfahrung einer Alternative. Literatur verknüpft auf spielerische Weise die verschiedenen Wege menschlicher Phantasietätigkeit, von denen der Soziologe Heinrich Popitz gesprochen hat: das Erkunden, das Gestalten, das Sinnstiften. Sie erlaubt mir, „die Welt im Licht des Anders-Möglichen zu sehen“.² Sie richtet sich an meine „Transzendierungskraft“ und führt mich auf die Grenzlinie von Bewusstem und Unbewusstem, da sie nicht nur

mein Denkvermögen anspricht, sondern meine Sinne und mein Gefühl, meinen Sinn für Harmonie und Proportion, aber auch meine Lust an der Unterbrechung des Erwarteten. Mit all dem gerate ich in ein Kraftfeld der Lebendigkeit, das ich nicht ausschöpfen kann; ich werde angeschlossen an den unendlichen Strom der Bilder, Gefühle und Empfindungen, der unser Leben (meist unbemerkt) ausmacht und kann sie mir als Gestalt, als Form gegenüber stellen und auf mich wirken lassen.

Ich lasse mich ansprechen in meiner Fähigkeit, mich mit fremdem Leben zu identifizieren und darf mich so dem „Schlechten“ in der Welt und in mir zuwenden ohne böse Folgen für meine bürgerliche Existenz fürchten zu müssen. Das Kunstwerk agitiert mich nicht, es schreibt mir keine direkte Aktion vor. Doch es hat die Potenz, mich zu verwandeln. Etwas in ihm – ist es der Tonfall des Autors, sein Sound, sind es die unerhörten Begebenheiten, die er vor mir ausbreitet? – schließt unmittelbarer an meine Erfahrung, meine Verletzungen, mein Glücksverlangen an und betrifft mich anders als die Alltagskommunikation.

In der Ballade des englischen Romantikers Samuel Taylor Coleridge vom alten Seefahrer ist der Hochzeitsgast, der dem langen und schrecklichen Bericht eines gespenstischen Mariners von den grausigen Geschehnissen während seiner Seefahrt, von Schuld und unverzeihlichem Frevel an einem Geschöpf der Natur gebannt zuhört, am Ende ein anderer geworden. *A sadder and a wiser man*, als ein traurigerer und zugleich weiserer Mensch zieht der Gast am nächsten Morgen seines Weges.

3. Ein Pakt zwischen Autor und Leser

Wo hat in diesem Prozess des Lesens ein ethisch-moralischer Begriff wie Verantwortung einen Platz? Habe ich bei so viel Spiel und Vergnügen als Leserin eine Verantwortung? Auf diese Frage hat Jean-Paul Sartre eine gültige Antwort gegeben. Der Autor brauche Leser „um sein Werk existieren zu lassen“.³ Lektüre, das ist nach Sartre „ein Pakt der Hingabe zwischen Autor und Leser, jeder vertraut dem anderen, dass er Gebrauch von seiner Freiheit macht“.⁴ Ohne mich, ohne meine Lektüre, ist das Buch nichts. „Man ist vollkommen frei, jenes Buch auf dem Tisch liegen zu lassen. Aber wenn man es öffnet, übernimmt man dafür die Verantwortung.“⁵ Was

heißt das? Meine Verantwortung ist die des nachschaffenden Lesers. Ich, die Leserin, bin es, die „Raskolnikow zum Leben erweckt durch die Mischung aus Abgestoßensein und Freundschaft, die ich ihm entgegenbringe.“⁶ Von mir erwartet der Autor, ich bin es mir aber auch selbst schuldig, dass ich das Gelesene so ernst nehme wie es gemeint ist und es zugleich mit mir selbst, meinem eigenen Leben in Beziehung setze.

„Der Leser macht sich zu einem Leichtgläubigen, er steigt in die Leichtgläubigkeit hinab, und obwohl diese sich am Ende über ihm schließt wie ein Traum, ist sie doch in jedem Augenblick von dem Bewusstsein, frei zu sein begleitet. (...) die Eigentümlichkeit des ästhetischen Bewusstseins besteht darin, dass es Glauben durch Engagement, durch Eid, fortgesetztes Glauben, durch Treue zu sich selbst und zum Autor, ständig erneuerte Wahl, zu glauben, ist.“⁷

4. „Abstand gibt es nicht im Sonderangebot“ (Wilhelm Genazino)

Was mich als Leserin zur Literatur zieht, das finde ich in Wilhelm Genazinos Rede zum Bremer Literaturpreis 1990 ausgedrückt: die Literatur nimmt mich ernst als einzelne.

„Jeder, der liest, und erst recht jeder, der schreibt, hält an einer Ordnung fest, die avancierte Gesellschaftstechniken für überwunden halten: Es kann andere nur verstehen, wer sich zuvor ausreichend mit sich selbst verständigt hat. (...) Wer fortgesetzt liest oder schreibt, bricht mit der Anmaßung, die in jeder Vergesellschaftung steckt, dass es Personen oder gar Ämter geben könnte, die über ihn, den Lesenden, den Sich-mit-sich-selbst-Verständigenden, besser Bescheid wissen als er selbst. Sein Selbstwissen ist jeder fremden Wissensbehauptung überlegen: Darin liegt die Gravitation seiner Individualität, die zunächst nichts weiter ist als die Gewissheit eines Abstands.“⁸

Literatur als Freiheit zu unbedingter Subjektivität. Das gilt natürlich „erst recht“ für den Autor, die Autorin, die ihre ganze „Schreibexistenz“^{8a} auf den Eigensinn ihrer Spracherkundungen stellt. Hier wird die Konfliktlinie, die Bruchstelle zur Gesellschaft sichtbar. Sie liegt auch, und diese Erkenntnis hat Aufforderungscharakter, in uns selbst. Wir sind es, die gespalten sind zwischen den Ansprüchen der

Gesellschaft und uns selbst, und wir sind zugleich aufgefordert, diesen Konflikt auszuhalten. In ihm „steckt das Zentrum jeder Individuation“⁹, die „Treue zu sich selbst“, von der Sartre mit Blick auf Autor und Leser sprach. Dies ist der Kern des Pakts zwischen Autor und Leser, den ich lesend eingehe. Der Appell zum Engagement, der darin liegt, ist nicht im landläufigen tagespolitischen Sinn zu verstehen, sondern als Verpflichtung zur Individualität. Und die kann ich, wie Genazino sagt, nur im „Abstand“ gewinnen, mit dem Mut zur „Weltfremdheit“. Doch „Abstand gibt es nicht im Sonderangebot“ so Genazino im Titel seiner Rede. Denn:

„der Wunsch nach Privatheit bringt sofort eine mit ihm verschwisterte Angst hervor. Es ist die Angst, vielleicht etwas gegen andere denken oder gar tun zu müssen, indem wir es für uns selber tun. Politisch ausgedrückt: Wir ziehen es vor, unsere Subjektivität zu verbergen, weil wir uns nicht gegen Mehrheiten stellen wollen.“¹⁰

Distanz zur Gesellschaft heißt freilich nicht unbedingt Abkehr von den Themen, die die Gesellschaft, die Epoche, die Welt bewegen. Was gegenüber der bewussten Anpassung an die Ansprüche der Gesellschaft, der Politik anders ist, das sind die Bedingungen der Zuwendung zu ihren Themen und Zuständen.

5. Absicht. Zum Streit um die „Gesinnungsästhetik“

Vor gut einem Jahrzehnt wurde im deutschen Feuilleton eine Reihe von heftigen Debatten ausgetragen, in denen es letztlich um das Verhältnis von Literatur und Politik ging. Es war unter anderem Empfindlichkeit und Überdross gegenüber einer Banalisierung und Abnutzung des Moralischen, aus der heraus im sogenannten deutsch-deutschen Literaturstreit nach dem Ende des Kalten Krieges unter dem Schlagwort der „Gesinnungsästhetik“ eine Generalabrechnung mit der Literatur der DDR und schließlich der alten Bundesrepublik versucht wurde.¹¹ Christa Wolfs umstrittene Erzählung „Was bleibt“ war dabei nur der Auslöser. Gesinnungsästhetik, der von Karl Heinz Bohrer übernommene Begriff als Gegenbegriff zu einer autonomen, keinen äußeren Zwecken verpflichteten Kunstauffassung, weckt die Erinnerung an Max Webers Entgegensetzung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik. Das Wort Verantwortung aber wurde in den Debatten der 90er Jahre, soweit ich sehe, nicht, wie man doch hätte erwarten

können, mit Ästhetik in Verbindung gebracht. War dieser Begriff vielleicht zu sehr Bestandteil der von Bohrer verabscheuten protestantischen Moral, war er zu eng mit dem ebenfalls abgelehnten Engagement verbunden?

Ein Jahrzehnt später hat Marcel Beyer in seiner Dankrede zum Heinrich Böll-Preis der Stadt Köln (2001) die Bestrebungen dieser Literaturdebatte, „Ästhetik und Politik zu trennen“ und „mittels weniger rhetorischer Tricks nicht nur die Auseinandersetzung mit der Form, sondern auch die Auseinandersetzung mit Ideologie als hinfällig“ zu bezeichnen, noch einmal angesehen.¹² Im Rückblick erweist sich der Gegensatz von Ästhetik des Engagements (aus Gesinnung) und Autonomieästhetik (im Elfenbeinturm) weder für eine zutreffende Beschreibung der Nachkriegsliteratur noch als Modell für die ästhetische Praxis der Autoren nach 1990 als hilfreich.

In einer Medienwelt, in der dem alten Gegensatz von politischem Engagement und ästhetischer Distanzierung längst der Boden entzogen ist, worauf zumal jüngere Autoren reagieren, wenden sich neuerdings einige wieder neu dem Politischen zu, und das heißt in Deutschland auch: deutschen Vergangenheiten, die nicht vergehen. Da geht es nicht um „Aufarbeitung“ der Vergangenheit, aber auch nicht um ein nationales, „deutschland- und vergangenheitspolitisches Engagement“.¹³ Marcel Beyer (Jahrgang 1965) oder Thomas Kling (Jahrgang 1957) zum Beispiel, um nur zwei Vertreter der Generation zu nennen, die sich vehement von der zur Phrase verkommenen moralisierenden Redeweise, den Blechmünzen einer politisch korrekten „Konsenssprache“¹⁴ ihrer Eltern- und Lehrergeneration absetzt, Beyer und Kling arbeiten jeder auf seine Weise – oft geradezu mikroskopisch präzise – an einer Sprechweise und Darstellungsform, die den geschichtlichen Hintergrund, den Zeitpunkt ihres Schreibens und Sprechens immer mit reflektiert und zur Sprache bringt. „Form (...) wird als hochpolitische Größe erkannt“¹⁵ und im Dialog bewusst gemacht, im Gespräch „mit Traditionslinien, mit anderen Gedichten, mit Lesern und Hörern“¹⁶.

6. „Eine Weltkatastrophe kann zu manchem dienen“ (Theodor Haecker)

Mögen Autoren die Zumutungen der Gesellschaft, die sie in die Pflicht nehmen will, auch immer wieder von sich gewiesen haben, als

Thema ihres Schreibens erscheinen Stoffe, in denen es um Verantwortung geht, natürlich nach wie vor. Verantwortung im Spannungsfeld zwischen Kollektiv und Einzelnem wird zum Thema, wenn sie die Gesellschaft, die Zeitgenossen bewegt. Denn der Autor ist Zeitgenosse, auch die Autorin, die sich, wie etwa Anne Duden, vehement gegen die Zumutung verwahrt, „Mitglied der Zeitgenossenschaft“^{16a} zu sein. Autoren sind, in aller Freiheit ihrer Subjektivität, mit ihrem Werk auf besondere Weise „Kollektivwesen“, um einen Begriff von Goethe abzuwandeln. Es könnte sogar sein, dass sie je eigensinniger desto empfänglicher sind für die einschneidenden Epochenereignisse und -themen, sensible Instrumente, die die Brüche und Verwerfungen ihrer Zeit unbestechlich registrieren. So prägen sich die Engramme epochaler historischer Verwerfungen der Literatur ihrer Zeit ein, ohne dass es dazu von außen der Reklamation von Stoffen (wo bleibt der große Roman zur deutschen Einheit, der Text zum 11. September 2001, wo die Dokumente zum Luftkrieg, zu den Leiden der Zivilbevölkerung im 2. Weltkrieg?) bedürfte.

In der Stunde Null der deutschen Literatur nach dem zweiten Weltkrieg, die keine war, sind es die Kriegsheimkehrer von Böll bis Schnurre, die das von der zeitgenössischen Gesellschaft anfangs eher gemiedene Thema der Verantwortung aufgreifen. Heinrich Bölls Roman „Wo warst Du Adam?“ knüpft 1950 im Titel und mit seinem vorangestelltem Motto aus einem Aphorismus des christlichen Publizisten Theodor Haecker aus dem Umkreis der „Weißen Rose“ der Geschwister Scholl an die mythische Urszene jüdisch-christlichen Verantwortungsdenkens an: „Eine Weltkatastrophe kann zu manchem dienen. Auch dazu, ein Alibi zu finden, vor Gott. Wo warst du, Adam? 'Ich war im Weltkrieg.'“¹⁷

In Wolfgang Borcherts Drama „Draußen vor der Tür“ (1947) wird „Verantwortung“ zum Schlüsselbegriff. Der heimgekehrte Soldat Beckmann will sie seinem militärischen Vorgesetzten zurückgeben; er wird bis in den Schlaf verfolgt von den klagenden Angehörigen der Kameraden, die er an die Front, in den Tod führen musste.

Ich weiß nicht, ob Borchert Matthias Claudius' „Kriegslied“ kannte, in dem sich das lyrische Ich die Alpträume ausmalt, in denen „im Schlaf mit Grämen / und blutig, bleich und blaß, / die Geister der Erschlagenen zu mir kä-

men, / und vor mir weinten“ und „tausend tausend Väter, Mütter, Bräute (...) wehklagten über mich“¹⁸ – das gespenstische Erscheinen der klagenden und fluchenden Toten und Leidtragenden im Traum jedenfalls ist ein literarischer Topos mindestens seit Shakespeares Richard III., der vor der entscheidenden Schlacht von den Rachegeistern der von ihm Ermordeten heimgesucht wird. Das Neue bei Borchert ist die Verallgemeinerung, die Herauslösung aus den Haupt- und Staatsaktionen der Königsdramen oder der Fürsten im Ständestaat des 18. Jahrhunderts, wenn man so will, seine Demokratisierung. Sie hat bei dem dänischen Untertan Claudius noch nicht stattgefunden. Claudius sieht die Verantwortung für den preußisch-österreichischen Krieg von 1779 und das darin zugefügte Leid eindeutig bei den Fürsten, für die er ein Mittel der Politik ist. An ihre Kompetenz, Frieden zu stiften, appelliert er, indem er sich in die Lage dessen versetzt, (der „schuld daran“ ist, und der er nicht zu sein begehrt), der die Macht hat, Krieg zu führen. Insofern kann sich die insbesondere während des ersten Golfkriegs Anfang der neunziger Jahre in den Medien vertretene Lesart, nach der Claudius gemeint habe, dass er und alle Zeitgenossen mitschuldig seien, sich nicht auf Claudius berufen¹⁹. Nicht Mitschuld, sondern Mitgefühl ist es, was ihn bewegt. Anders als der Heimkehrer Beckmann, dem niemand, und schon gar kein Gott Antwort gibt, kann überdies das Ich bei Claudius noch dem „Engel Gottes“ zutrauen, dass er dem Unheil „wehre“.

Auch der irische Lyriker Seamus Heaney erzählt in seinem Gedichtzyklus „Station Island“ (1984) von einer gespenstischen Begegnung mit einem Toten. Beim Besuch auf einer alten irischen Wallfahrtsinsel, kommt dem Ich in einem Moment herabgesenkter Aufmerksamkeit am Wasser, mitten in sein „Konzentriert-nicht-bei-der-Sache-Sein“ das Schreckbild eines toten Nachbarn vor Augen. Der Jugendfreund wurde bei einem nächtlichen Überfall in seinem Haus von Bekannten erschlagen, in einem sinnlosen Gewaltakt – der Rache, des Terrors? das wird nicht gesagt – eines der vielen Opfer des Bürgerkriegs zwischen Katholiken und Protestanten in Nordirland. Der Tote mit der klaffenden Wunde auf der kalten Stirn erzählt von seinem blutigen Ende ohne Vorwurf oder Klage. Fast reflexhaft, unwillkürlich reagiert das Ich darauf mit Schuldgefühl. Doch das Bekenntnis moralischer Verantwortlichkeit geht ins Leere, an der Wirklichkeit des Toten vorbei:

„Verzeih mir, dass ich nicht Partei ergriffen – verzeih mein feiges Unbeteiligtsein“, sagte ich und staunte selbst. „Verzeihn, so’n Quatsch“, sagte er. „Bist wohl nicht bei Verstand.“ Und dann schien ihn ein Schmerz dumpf zu durchbohren, und er bebte wie eine Spiegelung und verschwand.²⁰

Von Menschheitskatastrophen, deutschen, sowjetischen, russischen und amerikanischen, handelt Alexander Kluges neue Geschichtensammlung „Die Lücke, die der Teufel läßt. Im Umfeld des neuen Jahrhunderts“, Die Rede ist von Havarien und Katastrophenschutz, von Tschernobyl und Ground Zero, von der Vernichtung durch Arbeit in den KZs, medizinischen „Forschungen im Umkreis des Lagers Dora“ und anderen Projekten menschlichen Macht- und Größenwahns bis heute, von „Erfahrungsschwund“ bei avanciertester Technik, aber auch von der Weigerung der Menschen, das Unerträgliche zu akzeptieren, ihrer unermüdlichen Glückssuche, von Rettungen in letzter Minute, erstaunlichen Beispielen religiöser, naturwissenschaftlicher und dichterischer Imagination.

„Verantwortung für dreihunderttausend Jahre“ ist eine Geschichte überschrieben. Sie hält ein Pausengespräch zwischen Duma-Abgeordneten in Moskau fest. Thema ist ein Atommüll-Lager in einem alten Plutonium-Werk in Ostsibirien und die Tatsache, dass „ein atomarer Prozess, wie er hier bewacht werden soll“, und der in die Verantwortlichkeit des Ministeriums für Atomwesen und der Duma fällt, die „Halbwertszeit von dreihunderttausend Jahren umfasst“. Eine in der Geschichte der Menschheit nie gekannte, unvorstellbare Zeitspanne. „Ich bin kein Geschichtsforscher“, sagt einer der Politiker, „aber das längste, was man an Überlieferung bzw. Verantwortlichkeit kennt, sind die dreitausend Jahre von Ägypten.“ Das menschliche Vorstellungsvermögen nimmt Zuflucht zu anderen Kategorien: „Die Poeten Russlands“, sagt ein anderer Abgeordneter, „sprechen von Rachegeistern, der wilden Jagd, die über mehrere hundert Jahre durch die Himmel stürmt.“ „Man muss Poet sein, um sich das vorzustellen“, lautet die Antwort.²¹

In der Phantasie der um den Erdball rasenden Geisterheere der Toten aus vergangenen und gegenwärtigen Katastrophen, die hier von einer technisch-instrumentellen Warte aus an die Dichter delegiert wird, lebt der alte Ver-

antwortungstopos der „Geister der Erschlagenen“ weiter, nun ins Globale ausgeweitet. Das entspricht den veränderten Erfahrungshorizonten im neuen Jahrhundert, auf die der Autor reagiert. So stellt er neben die poetisch-mythische Vorstellung vom Geisterheer die kaum weniger phantastisch klingende, aus naturwissenschaftlichen Hypothesen gewonnene Metapher eines geistigen Gravitationsfeldes²², das analog zu den lange nachwirkenden Veränderungen der Gravitation bei der Explosion großer Sterne im Weltraum auf geschichtliche Katastrophen wie dem 11. September oder dem massenhaften Tod früherer Jahrhunderte reagiert. „Die Wolke davon, der Stoß, schwebt heute über den Kontinenten.“²³

Kluges Buch, das hier natürlich nicht annähernd erfasst werden kann, umreißt den Horizont, in dem im 21. Jahrhundert in der Literatur angemessen, „verantwortlich“, von Verantwortung gedacht werden muss. Es geht um einen Zusammenhang weit jenseits persönlicher Schuldzuweisungen. Die „SCHRIFT AN DER WAND“ erschreckte früher die Tyrannen. Heute „wenden sich die Menetekel (...) nicht bloß an definierte Herrscher, sondern an uns alle.“²⁴ In dieser Weltsituation besteht die Arbeit des Autors, die Chance der Kunst darin, die „Lücke in unseren Weltgebäuden“, durch die das Lebendige sich retten kann, aufzuzeigen, die „Wand des bloß Faktischen“ (Dieter Wellershoff²⁵), auf der die Schrift erscheint, zu durchlöchern. Mit einem Zitat aus Kluges Vorwort:

„So hart sich das Objektive in der Welt anfühlt, so aufschlussreich bleibt das Erzählen. Bücher sind insofern die letzte Wagenburg der Subjektivität, in deren Urgeschichte die schärfsten Waffen gegen das FALSCH IN DER WIRKLICHKEIT zu finden sind. 'Lieber will der Mensch nicht sein, als nicht lebendig sein'“

Dr. Annelen Kranefuss, geboren 1938, Journalistin, Studium der Literaturwissenschaft (Germanistik und Anglistik), Philosophie und Theologie in Freiburg, Zürich und Göttingen. Bis 2000 Kulturredakteurin beim Westdeutschen Rundfunk Köln, bis 1990 im Fernsehen, danach in der Literaturredaktion des Hörfunks.

- ¹ Platon, Politeia, Sämtliche Werke 3, in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher hrsg. von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck, Rowohlt Hamburg 1958, S. 120-130 u. 288-300.
- ² Heinrich Popitz, Wege der Kreativität, Tübingen 1997, S. 91-93
- ³ Jean-Paul Sartre, Was ist Literatur? Hrsg., neu übersetzt und mit einem Nachwort von Traugott König, in Sartre, Gesammelte Werke, Schriften zur Literatur Band 3, Reinbek bei Hamburg, 1981, S. 45
- ⁴⁻⁷ a.a.O., S. 47, 43, 44, 44
- ⁸ Wilhelm Genazino, Achtung Baustelle, Frankfurt 1998, S. 165
- ^{8a} Anne Duden, Zungengewahrsum, Köln 1999, S.11
- ⁹ Wilhelm Genazino, a.a.O., S. 162
- ¹⁰ a.a.O., S. 162
- ¹¹ Hier sei nur erwähnt: Bernd Witte, Der Literaturstreit im sich vereinigenden Deutschland. Eine Analyse des Streits um Christa Wolf und die deutsch-deutsche Gegenwartsliteratur, Marburg 1997.
- ¹² Marcel Beyer, Man verzweifelt an der Form, nicht am Stoff, in M.B., Nonfiction, S. 280
- ¹³ Frank Schirrmacher, Sein Anteil. Laudatio auf Martin Walser anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1998, in: Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation hrsg. von Frank Schirrmacher, Frankfurt 1999, S. 23
- ¹⁴ Marcel Beyer a.a.O. S. 255
- ¹⁵ Marcel Beyer über Kling a.a.O., S. 238
- ¹⁶ a.a.O. S. 239
- ^{16a} Anne Duden, Zungengewahrsum, S.13.
- ¹⁷ Theodor Haecker, Tag- und Nachtbücher, 1939 – 1945. Mit einem Vorwort hrsg. von Heinrich Wild, München 1947, S. 52 (31.3.1940).
- ¹⁸ Matthias Claudius, Sämtliche Werke, München (Winkler Verlag) 1984, S. 236
- ¹⁹ So Ulrich Greiner in Die Zeit vom 8.2.1991, zitiert bei Reinhard Götsch, Das Gedicht zum Krieg. Matthias Claudius' „Kriegslied“ im Medieneinsatz. In: Augen-Blick. Marburger Hefte zur Medienwissenschaft Heft 11: Medienkrieg. Zur Berichterstattung über die Golfkrise. Hrsg. von Jürgen Felix und Peter Zimmermann. Marburg 1991. S. 65-75
- ²⁰ Seamus Heaney, Ausgewählte Gedichte. Deutsch von Giovanni Bandini und Dittie König, München 1995, S. 92-95
- ²¹ Alexander Kluge: Die Lücke, die der Teufel läßt. Im Umfeld des neuen Jahrhunderts. Frankfurt/Main 2003, S. 130.
- ²²⁻²⁴ a.a.O. S. 344, 372, 8
- ²⁵ Dieter Wellershoff: Das Verschwinden im Bild. Essays. Köln 1980, S. 123.
- ²⁶ a.a.O. S. 7

Das frühere Konzentrationslager ist ein Touristenmagnet.

Daniel Ganzfried, jüdischer Autor und Sohn eines KZ-Überlebenden,

liess sich einen Tag lang mittreiben.

ANSICHTSKARTE aus Auschwitz-Birkenau



DANIEL GANZFRIED

Es hat ein wenig geregnet. Aber das macht nichts. Die geführte Tour beginnt ohnehin im Stammlager. Auschwitz I, wie die Kenner sagen. Hier kann man sich in den ehemaligen Blocks aufhalten bis das nasse Wetter abgezogen ist. Jedes dieser Backsteinhäuser beherbergt eine Ausstellung: Nummer 13: Roma und Sinti, Block 15: Polen und so weiter bis Block 27: Das Martyrium der Juden.

Am meisten Leute wollen immer die Elf besuchen, den Todesblock. „In der Ausstellung befindet sich ein Originalbock zur Prügelstrafe und ein Pfahl zum Aufhängen der Häftlinge, sowie ein tragbarer Galgen, an dem Hinrichtungen vorgenommen wurden“, steht in der Informationsbroschüre. Im Untergeschoss wurde 1941 an 850 Opfern der erste Vergasungsversuch durchgeführt. Hier befinden sich auch verschiedene Folterzellen.

Sujets nach Geschmack und Verstand

Dann Besichtigung der Erschiessungsmauer im Hof nebenan. Ein beliebter Ort für Kranzniederlegungen; eben war der irische Parlamentspräsident mit Delegation hier, erklärt der Informator. Aus Pietätsgründen

sagt hier niemand Führer. Apropos Führer: Für Gruppen sind sie obligatorisch und im Voraus zu reservieren.

Die Wolken haben sich verzogen. Der Backstein glänzt putzig unter der Spätsommer-sonne, die alles trocknet – Kiesweg, Rasen und Einweg-Regenpellerinnen, die man am Eingang kaufen kann. Ein Pärchen hat im Todesstreifen zwischen dem Stacheldraht den geeigneten Standort für ein Erinnerungsbild entdeckt. Mann und Frau umfassen sich. Sie lachen froh. Der Führer drückt ab. So oft sie wollen. Auf einem Betonpfosten hinter ihnen hockt eine Nebelkrähe. Sie lässt sich krächzend fallen und fliegt flach über den Schotter zwischen den Pfahlreihen davon. 1300 Pfähle sollen auf den 13 Kilometer erhaltenem Zaun stehen. Ihre Konservierung inklusive originalgetreue Stacheldrähte und Keramikisolatoren finanzieren verschiedene Länder, aus denen Juden deportiert worden sind. Die Anlage wurde 1949 zum staatlichen Museum Auschwitz-Birkenau deklariert. Seit 1979 steht sie auf der Unesco-Kulturerben-Liste.

Leben im Freilichtmuseum

Im früheren Krematorium von Auschwitz I befindet sich die einzige, begehbare Gaskammer des Lagermuseums. Krematorium ist eigentlich das falsche Wort. Besser, man sagt Todesfabrik. Denn die Verbrennungsöfen waren ja nur ein Teil der Installation, und der Schornstein nur der sichtbarste. Der Rest besteht aus den Maschinen zur Beförderung der Körper, Räumen in denen die Leichen verwertet wurden und dem Betonsaal mit den Öffnungen für die Zyklon-B-Behälter. Auch hier werden gerne Kränze abgelegt. Gleich neben der Todesfabrik steht noch der Galgen, an dem der ehemalige Lagerkommandant Rudolf Höss ein paar Jahre nach dem Krieg erhängt wurde. Unweit kann man seine damalige Villa sehen. Heute bewohnt sie wieder die Familie Soja – wie schon vor dem Krieg. Wenn sie das Grundstück dem Museum abtritt, soll eine Ausstellung über die Auschwitz-Prozesse installiert werden. Einstweilen spielen aber noch Kinder im Garten und ein alter Mann hackt Holz. Die früheren SS Gebäude beherbergen die Museumsverwaltung. Auch zwei Überlebende

wohnen hier. Sie stellen sich Schüler- oder Studentengruppen als Zeitzeugen zur Verfügung. Für Gruppen, die länger in der Anlage bleiben wollen, stehen über dem Empfangsgebäude Schlaf- und Seminarräume bereit. Gerade erarbeiten sich zwei Schulklassen aus Deutschland mit Video, Zeichenblock und Fotoapparat Themen wie „Ärzte und medizinische Experimente in Auschwitz“, „Sport und Spiel“ oder „Frauen“. Einige sind nach ihrem ersten Rundgang etwas betrübt. Sie hätten sich alles viel krasser vorgestellt. Nicht einmal Tränen seien ihnen gekommen, klagten sie ihrer Leiterin. In der kommunistischen Ära funktionierte dieser Komplex als Hotel. Die Inneneinrichtung und das Restaurant verströmen noch den Charme des Kasernensozialismus, der wohl erst ausgetrieben werden kann, wenn die Anlage modernisiert ist. Dann wird es vermutlich Eintritt kosten. Ein Unterfangen, das vorläufig daran scheitert, dass man von Überlebenden kaum ernsthaft Geld für einen Besuch in Auschwitz verlangen kann. Andererseits sind sie auf den ersten Blick nicht vom Rest der Besucher zu unterscheiden. Also gilt noch eine Weile für alle: Eintritt frei.

Konzentrationslager als Chance

Ein Gruppenbild beim Eingang unter dem „Arbeit macht frei“-Schriftbogen muss sein, bevor man sich zum Gelände von Birkenau drei Kilometer entfernt aufmacht. Vor der Dislozierung ist eine Zwischenverpflegung ratsam; man sollte nicht mit leerem Magen nach Birkenau, sagt jemand. Das ganze Freilichtmuseum ist von einer hundert Meter breiten Schutzzone umgeben. Das zirka 250 Hektar umfassende Gelände liegt zwar vollumfänglich auf dem Gebiet der Stadt Auschwitz, Polnisch Oswiecim, aber an der Schutzzone endet die Macht des Bürgermeisters. Also kein Shopping Center, keine Discothek, kein Hotel – nur ein verloren wirkendes Restaurant und eine leere Pizzeria, ein Buch- und Souvenirladen mit Internet-Kaffee, eine Post und ein Geldautomat. Der 46.000 Einwohner zählenden Stadt bleiben auch so noch zirka 500 Arbeitsplätze, die direkt oder indirekt dem ehemaligen Lager zu verdanken sind. Das Jahresbudget beträgt umgerechnet etwa fünf Millionen Franken.



*Ich stehe in der Straßenbahn. Ein Freund wird geschlagen,
ich werde ihm helfen, doch wäre es ein Fremder,
blieb ich stehen ... warum?*

Ein grösserer Arbeitgeber ist nur das Chemiewerk Dwory im Stadtteil Monowitz. Es steht auf den Grundrissen von Buna, einer nie fertig gestellten Fabrik der IG Farben, für deren Versorgung mit Arbeitsmenschen das wichtigste Aussenlager von Auschwitz betrieben worden war. Aber am verwitterten Monument findet sich derzeit nur die lokale Drogenszene ein. So begreift man in den entsprechenden Gremien der Stadt Oświęcim, die sich nach Kräften um Touristen bemüht, wohl zurecht „Das Konzentrationslager als Chance“ und unterstützt alle touristischen Initiativen.

Wie etwa das neue Jüdische Zentrum, von einer amerikanischen Stiftung in einer schön restaurierten Synagoge unweit des Lagers errichtet. Es will an das jüdische Erbe in dieser Stadt erinnern. Im 17. Jahrhundert von König Wladislaw IV. willkommen geheissen, stellen sie in den dreissiger Jahren des 20. Jahrhunderts von 32 Gemeinderäten deren 18, noch im Jahre 1934 den Vize-Bürgermeister und mit 8.200 Glaubensgenossen 58,5 % der Stadtbevölkerung. 1945 kamen 77 Juden aus den Konzentrationslagern zurück. Die meisten emigrierten früher oder später. Im Mai 2000 starb mit Shimon Kluger der letzte Jude von Oświęcim.

Postkartenidyll Birkenau

Nach drei Kilometern Busfahrt erreicht die Gruppe Brzezinka, polnisch für Birkenau. Fünfundzwanzig Reisecars warten auf dem Parkplatz. Dazwischen stehen Taxis, Privatfahrzeuge und Kleinbusse für Sammeltransporte. «Hier befinden sich 98 im Originalzustand erhaltene Objekte, 300 Ruinen, 12 Kilometer Lagerzaun, über acht Kilometer Lagerstrassen und 2,2 Kilometer Eisenbahngleise mit Ausladerampe», preist der Prospekt.

Die Sonne steht schon tief und taucht das Vernichtungslagermuseum in ein angenehmes Licht. Gleich zu Beginn besteigt man den Hauptturm, unter dem die Menschen-Transporte ins Lager rollten. Man geniesst den herrschaftlichen Rundblick über 200 Hektar ehemaliges Konzentrationslager-Gelände, in denen sich an guten Tagen bis zu 6.000 Besucher verlieren. Der südliche Teil mit seinen vielen Original-Baracken gleicht aus der Distanz der Grundplatte eines Computers. Vom nördlichen Teil ist nur eine un-

terteilte Ruinenlandschaft übrig geblieben. Je zwei Kamine und ein Beton-Grundriss tönen die industrielle Vergangenheit an. Direkt zu Füßen erstreckt sich die lange Ankunftsrampe. „Hier wurden die Selektionen durch SS-Ärzte vorgenommen“, erklärt der Führer, und macht mit dem Daumen die Bewegungen: Senkrecht ins Gas, waagrecht in die Baracken. Rechts wartet der Tod, links erst die Arbeit. Oder war's umgekehrt, rauf und runter, die Hand bewegt sich zu schnell.

Die besten Pilze in der Umgebung

Birkenau gibt eigentlich nichts her für den Besucher, der das Konkrete sucht. Natürlich, da sind die Baracken mit ihren Latrinen und Pritschen. Oder man schlendert durch die so genannte Sauna, in der die Neuankömmlinge zu Lagermasse gemacht wurden. Vielleicht sinniert man vor den vier zerstörten Todesfabriken, am weiteren Zerfall gehindert durch die archäologische Technik, die hier „Permanente Ruine“ genannt wird. Und beim Mahnmal wird man von Hundertschaften israelischer Schüler empfangen, die den Abschluss ihrer Polenreise feiern wollen: mit Flaggen, Lautsprechern und Verstärkern.

Aber Birkenau lädt vor allem zum Spaziergehen ein. Man nimmt den längeren Weg dem nördlichen Rand entlang. Auf dem angrenzenden, von Gras und Buschwerk überwucherten Gelände war die Erweiterung geplant. Es lässt sich zum offenen Horizont hin gut der grosse Plan erahnen: das Lager, das man jetzt im Rücken hat, war nur der Anfang. Und so hält man sich lieber wieder an das markierte Territorium. Und begegnet einem Alten, der seinen Hund an der Leine spazieren führt, oder einer Gruppe Radfahrer, die den schönen Weg durch Birkenau als Abkürzung benutzen, um von Oświęcim nach Brzezinka zu gelangen.

Westwärts stösst man in ein Birkenwäldchen vor. Darin liegt ein Teich. Frösche fliehen ins Wasser. Hier wurde die Asche aus den Krematorien verstreut. Eine Frau mit Kopftuch, ihr rostiges Fahrrad steht an einen Baumstamm gelehnt, sucht angestrengt den Boden ab. „Pilze“ sagt sie. „Die besten in der Umgebung“. Man glaubt es. Und würde ihr am liebsten helfen, wenn einen der Rest der Gruppe nicht zwischen Krematorium IV und

V davon zu laufen drohte. Auf den Grundmauern hat sich ein Detachement der Israelis niedergelassen, ihre Standarten in den Boden gerammt. Ihre Lehrerin erklärt gerade wie die Todesfabriken funktionierten. Vom Entkleiden im Freien, über den Abstieg in die falschen Duschen, die Wirkung des Gases und das weitere Verfahren mit den Leichen.

Ein Mann mit schlohweisser Mähne marschiert zwischen den Schienen vor dem Tor auf und ab. Er hält ein Schild über den Kopf: „Schluss mit diesem Auschwitz!“ Jugendliche aus Deutschland wollen ihn bekehren. Als sie endlich merken, dass er ein ehemaliger Insasse und kein Rechtsradikaler ist, lassen sie von ihm ab.

Zwei Stunden sind in Birkenau vergangen. Man eilt dem Parkplatz zu. Der Bus wartet schnaubend für die 60 Kilometer nach Krakau zurück. Die Kulissen des frisch hergerichteten Judenviertels Kazimierz stehen auf dem Programm. Im Restaurant Arche Noah sind Tische reserviert: Abendessen zu Klezmer-Musik.

ZÜRCHER TAGESANZEIGER, 1.10.2003

Daniel Ganzfried, 1958 in Afulah, Israel geboren, lebt seit 1960 in der Schweiz. Zahlreiche Veröffentlichungen. Er erhielt u.a. den Zürcher Journalistenpreis 1999 und arbeitet beim Nachrichten-magazin „Facts“

Anzeige
A/Israel 4 Bücher.pdf



Altneuland

THEODOR HERZL

In seinem Roman „Altneuland“ beschreibt Theodor Herzl als Zukunftsvision über den „Judenstaat“, wie zwei Orientreisende, Dr. Friedrich Löwenberg und der deutsch-amerikanische Millionär Kingscourt, zwanzig Jahre nach ihrem ersten Besuch 1923 in der Bucht von Haifa ankommen:

»Man möchte schwören, dass dort die Bucht von Akka ist«, sagte Friedrich.

»Man könnte auch das Gegenteil schwören«, meinte Kingscourt. »Ich habe noch das Bild dieser Bucht in Erinnerung. Vor zwanzig Jahren war sie leer und öde. Aber da rechts, das ist doch der Karmel und da drüben links ist Akka.«

»Wie verändert!« rief Friedrich. »Da ist ein Wunder geschehen.«

Sie kamen näher. Nun konnten sie schon durch ihre guten Gläser die Einzelheiten etwas besser sehen. Auf der Rheede zwischen Akka und dem Fuße des Karmel ankerten riesige Schiffe, wie man deren schon am Ende des neunzehnten Jahrhunderts zu bauen pflegte. Hinter dieser Flotte sah man die anmutige Linie der Bucht. An der Nordspitze Akka in alter orientalischer Bauschönheit, graue Festungsmauern, dicke Kuppeln und schlanke Minarets, die sich vom Morgenhimmel reizend abhoben. An diesen Umrissen war nicht viel anders geworden. Aber südwärts unterhalb der ruhmreich schwergeprüften Stadt, am Bogen des Uferbandes, war eine Pracht entstanden. Tausende weißer Villen tauchten, leuchteten aus dem Grün üppiger Gärten heraus. Von Akka bis zum Karmel schien da ein großer Garten angelegt zu sein, und der Berg selbst war auch gekrönt mit schimmernden Bauten. [...]

Eine herrliche Stadt war an das tiefblaue Meer gelagert. Großartige Steindämme ruhten im Wasser und ließen den weiten Hafen dem Blicke der Fremden sofort als das erscheinen, was er wirklich war: der bequemste und sicherste Hafen des mittelländischen Meeres. Schiffe aller Größen, aller Arten, aller Nationen hielten sich in dieser Geborgenheit auf.“¹

Theodor Herzl, der vor genau einhundert Jahren am 3. Juli 1904 starb, erlebte die Erfüllung seiner Vision eines friedlichen Zusammenlebens von Menschen aller Nationen in einem blühenden Judenstaat nicht mehr.

¹ Julius Schoeps (Hrsg.) Theodor Herzl, Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen, S. 50, Jüdischer Verlag, Königstein/Taunus, 1978

JUDENTUM ALS EXOTIK im israelischen Kino?



IRIT NEIDHARDT

Kein anderer israelischer (Spiel-)Film ist je so erfolgreich in bundes-deutschen Kinos gelaufen wie Kadosh – Heilig – von Amos Gitai (Israel / Frankreich 1999). Nicht nur hierzulande, auch im europäischen Ausland hat der Film die Kinosäle gefüllt. Was sind die Gründe hierfür? Und welches Bild von Israel und von orthodoxem Judentum vermittelt er?

Er ist Teil einer Trilogie über die drei großen Städte in Israel: Tel Aviv, Haifa und Jerusalem. *Dvarim* (1997) handelt von der Generation der dreißig bis vierzig Jährigen in Tel Aviv, für die der Zionismus keine bedeutende Ideologie mehr ist, *Yom Yom – Day after Day* (1998) handelt vom jüdisch-arabischen Zusammenleben in Haifa und *Kadosh* (1999) von ultra-orthodoxem Leben in Jerusalem. Warum *Kadosh*? Warum nicht die anderen beiden Filme, die ebenfalls sehr zentrale Aspekte israelischen Lebens und aktueller Probleme, bzw. gesellschaftlicher Umbrüche behandeln?

Kadosh erzählt die Geschichte von Meir und seiner Frau Rivka, die seit 10 Jahren kinderlos verheiratet sind und sich lieben. Sie leben in dem jüdischen ultra-orthodoxen Stadtteil Mea Shearim. Für den Rabbi, Meir's Vater, besteht der einzige Sinn der Ehe darin, gläubigen Nachwuchs in die Welt der Ungläubigen zu setzen. Er und seine Gemeinde akzeptieren Meir's und Rivka's Liebe füreinander nicht. So wird Meir gezwungen, sich von Rivka scheiden zu lassen und die junge Haya zu heiraten. Rivka verlässt widerstandslos das Haus und zieht sich in eine Welt des Schweigens und der Einsamkeit zurück. Malka, die Schwester von Rivka, liebt Yaakov, der die Gemeinde verlassen hat. Dennoch wird sie vom Rabbi mit Yossef verheiratet. Sie spürt, dass es außerhalb des sicheren, geregelten Lebens eine andere Welt gibt und reagiert – anders als ihre Schwester – mit Rebellion.

Die Filmkritikerin Veronika Rall schreibt in ihrer Rezension unter dem Titel „Danke Herr, dass ich keine Frau bin“ (FR 18.7.01): „Egal ob er Spielfilme oder Dokumentarfilme dreht, unter den israelischen Regisseuren darf Amos Gitai als der Phänomenologe gelten. Das liegt vielleicht daran, dass der studierte Architekt sich stets um eine Perspektive bemüht, die den Aufbau, die Konstruktion, die Balken im

Gefüge der Gesellschaft offenbart. Vielleicht hat es auch damit zu tun, dass er seine Heimat immer wieder verlassen hat, sich aus der Distanz mit ihr zu beschäftigen weiß und eine Exotik entdeckt, die im Alltäglichen steckt“. Ist es also die Exotik in *Kadosh*, die den Film erfolgreich macht? Sein Voyeurismus in eine als fremd konstruierte Welt? Die beiden anderen Filme der Trilogie analysieren die israelische Gesellschaft nicht weniger scharfsinnig – vielleicht sogar noch besser, weil Gitai in den Welten von *Dvarim* und *Day after Day* zu Hause ist, „sie immer wieder verlassen hat und sich aus der Distanz mit ihnen zu beschäftigen weiß“.

Israelisches Filmschaffen

Das israelische Kino hat bisher keine Exotik geboten. Es ist ein säkulares Kino, das sich, wie das Filmschaffen aller anderen neu gegründeten Nationen auch, zunächst mit den eigenen Mythen beschäftigt hat, mit dem Aufbau der eigenen Nation und später immer ausdifferenzierter wurde.

Filmschaffen begann im *Yeshuv*, dem zionistischen Siedlungsprojekt in Palästina, Anfang des 20. Jahrhunderts mit der Produktion von Wochenschauen. Im Auftrag zionistischer Organisationen wurden reportageartige Kurzbeiträge produziert, die den erfolgreichen Aufbau des Landes darstellten, wie Straßen- und Siedlungsbau, Trockenlegung von Sümpfen und die kulturelle Wiederbelebung jüdischer Mythen aus biblischer Zeit. Die Wochenschauen wurden in Palästina selbst, für die jüdische Bevölkerung, gezeigt wie auch in jüdischen Gemeinden in Europa. Mit Hilfe der Filme sollten jüdische Gruppen motiviert werden, nach Palästina auszuwandern oder zumindest die zionistische Kolonialisierung finanziell zu unterstützen.

Auch nach der Gründung des Staates Israel 1948 hat das israelische Filmschaffen seinen nationsbildenden mythischen Charakter nicht verloren. Vor allem Anfang der 50er Jahre gab es eine große Einwanderung von Jüdinnen und Juden aus arabischen Ländern sowie einer erheblichen Zahl von Überlebenden der Shoah in Europa. Das Zielpublikum waren nun weniger die Gemeinden in der Diaspora als vielmehr die ImmigrantInnen, die es in die neue israelische Gesellschaft einzugliedern galt. Waren zur Yeshuv-Zeit die meisten Produktionen Reportagen und Dokumentationen, wurden nun mehr und mehr Spielfilme produziert. In diesen Filmen, die vor dem Hintergrund der Erfahrung von den Kriegen 1948 und 1956 produziert wurden, spielt der israelisch-arabische Konflikt, anders als in den frühen Produktionen, eine bedeutende Rolle. Es geht um den Kampf der Wenigen gegen die Vielen, von David gegen Goliath.

Andere Filme jener Zeit erinnern stark an den us-amerikanischen Western. Baruch Dinars Film *Hem Hayu Asera – They Were Ten* aus dem Jahr 1961 ist das wohl bekannteste und erfolgreichste Beispiel für dieses Genre. Der Film handelt von einer Gruppe jüdischer ImmigrantInnen aus Russland, die Ende des 19. Jahrhunderts in der Weite der galiläischen Landschaft eine Siedlung errichten wollen. Dinar stellt den Aufbau der neuen jüdischen Gesellschaft als sehr schwierig und konfliktbeladen dar. Zusätzlich zu den internen Mühen und Sorgen nimmt Dinar den Kontakt zu der palästinensischen Bevölkerung als weiteren Erzählstrang auf. Die Beziehung, die zunächst durch liebevolle ethnographische Bilder dargestellt wird, endet, als sich die PalästinenserInnen scheinbar grundlos gegen die zionistische Besiedlung wehren, mit der Bewaffnung und Aufrüstung der jüdischen Siedlung und offener Feindschaft mit den palästinensischen Nachbarn, die im Film im Kampf um die Ressource Wasser, dargestellt wird. Die letzte Einstellung von *They Were Ten* zeigt, dass die SiedlerInnen es geschafft haben: Es gibt nun genug zu essen, die Felder stehen kurz vor der Ernte und vom Himmel fällt Regen – all dies Symbole für Hoffnung und Wiederauferstehung.

In den 60er Jahren rückte eine Generation von Filmschaffenden nach, die bereits in Israel geboren war. Sie war des Krieges überdrüssig und hatte auch keine Motivation, den Pioniergeist ihrer Eltern zu übernehmen. Ihre Filme waren bewusst unpolitisch; kineastisch

orientierten sich am europäischen Autorenfilm. Ihre bedeutendste Hinterlassenschaft ist, dass sie die Gründung einer staatlichen Filmstiftung für den Kunstfilm in Israel initiierten und durchsetzen konnten, von der heute fast alle nichtkommerziellen Produktionen profitieren.

Eine andere Richtung des israelischen Kinos, die sich in den 60er und 70er Jahren entwickelt hat, waren Komödien, die den Grundstein für kommerzielle Unterhaltung gelegt haben; die wohl erfolgreichste war Ephraim Kishons *Sallah Shabati* über eine gerade aus dem Irak eingewanderte Familie. Vorgeblich unpolitisches Vergnügen, das, so die ashkenazisch israelische Filmkritikerin Amy Kronish „[...]besonders an die sphardische Gemeinschaft gerichtet [war], die auf der sozialen Leiter rasch nach oben kletterte. Auch wenn diese Filme kaum kinematographischen oder künstlerischen Anspruch hatten, betonten sie mit ethnisch gefärbter Nostalgie traditionelle Familienwerte“¹.

Aus dem Blickwinkel der sphardisch israelischen Filmwissenschaftlerin Ella Shohat haben „[...] diese Filme das allgemeine Bild der Sphardim geprägt, weit über den kineastischen Rahmen hinaus. Zum Beispiel wurde der Begriff „Sallah Shabati“ Bestandteil der alltäglichen Sprache, um die sphardischen ImmigrantInnen der 50er Jahre zu beschreiben, die in den *Ma'abarot* (hastig zusammen gezimmerten Wellblechhütten) lebten. Er hat auch eine Summe von „essenziellen“ Charakteristika hervorgerufen, die mit dem/der Sphardi an sich verbunden werden. Die sphardischen Charaktere und ihre Kennzeichen wurden tendenziell als „real“ angesehen. Die dominante Ideologie, die diese Filme kennzeichnete, drang sogar in die Reihen der orientalischen JüdInnen selbst ein. Viele von ihnen haben die in den Filmen transportierten Vorurteile verinnerlicht, zum Beispiel, dass Ashkenazim tatsächlich intellektuell überlegen seien und haben daher ihre höhere gesellschaftliche Position anerkannt. Folglich hat nicht nur der „Westen“ den „Osten“ repräsentiert, sondern, im klassischen kolonialistischen Spiel der Spiegelung, hat sich der „Osten“ selbst durch den entstellenden Spiegel des „Westens“ gesehen.

Dies soll die positive Bedeutung von Filmen, die sich mit Sphardim befassen nicht herunterspielen; gerade im Kontext der 60er Jahre, als der Staatsapparat dazu neigte, die orien-

talischen JüdInnen als abwesend zu betrachten, oder, im besten Fall, als sich in einem Vakuum befindlich“².

Kurz nach dem Machtwechsel 1977, als das erste Mal in der israelischen Geschichte nicht die Arbeitspartei sondern der Likud die Regierung stellte, verschwanden beide Genres. In seiner Rhetorik hat sich der Likud auf die sphardische Bevölkerung in Israel bezogen und sie damit vorgeblich von der Leinwand ins Leben geholt. Die Filmschaffenden des Autorenkinos waren zum ersten Mal in der Rolle der Opposition. Allesamt aus dem Establishment kommend, für das in Israel die Arbeitspartei steht, hatten die sich als links definierenden AutorenfilmerInnen sich bis dato nicht im Widerspruch zum System gesehen.

1982 erschien Daniel Wachsmans *Hamsin*, der erste israelische Spielfilm, der die Diskriminierung der palästinensischen Bevölkerung innerhalb Israels thematisiert und anprangert. 1982 begann die israelische Regierung die Libanoninvasion. Diese hat nicht nur eine politische Anti-Kriegsbewegung hervorgebracht, sondern auch zu einer oppositionellen Kunst geführt. Krieg, Besatzung und der israelisch-arabische/palästinensische Konflikt wurden wichtige Inhalte der israelischen Spielfilme der 80er. Dazu gehören Produktionen wie der bereits erwähnte Film *Hamsin* von Daniel Wachsmann (1982), *Behind Bars* von Uri Barabash (1984) u.a., die sich mit der Besatzung befassen, sowie Haim Bouzaglo's *Time For Cherries* (1991) und Eran Riklis' *Cup Final* (1991) über den Libanonkrieg. Diese politischen Filme dieses Jahrzehnts sind als *palästinensische Welle* in die israelische Filmgeschichte eingegangen.

Haben die israelischen Filmschaffenden der 80er Jahre ihren Beitrag zum Friedensprozess geleistet, ändern sich die Inhalte des Films seit den 90ern erheblich. Wie der größte Teil der Friedensbewegung, haben sich die meisten israelischen FilmemacherInnen mit der Unterzeichnung der Prinzipienerklärung zwischen PLO und Israel im September 1993 aus dieser politischen Arena verabschiedet. Sie hatten das Gefühl, einen Erfolg erzielt zu haben und die Friedensbemühungen an die Regierung, die wieder eine der Arbeiterpartei war, abgeben zu können.

Die überwiegende Zahl der Spielfilme der 90er Jahre behandelt innenpolitisch relevante Themen wie Säkularismus und Orthodoxie, Ein-

samkeit, sexuelle und physische Gewalt sowie Kommunikationslosigkeit in der Familie, Drogen, AIDS etc. Diese Missstände in der Gesellschaft zu thematisieren wäre in früheren Jahren, als es noch galt, den Staat zu sichern und zu festigen, undenkbar gewesen.

Nicht nur von den Inhalten her, sondern auch künstlerisch differenziert sich das israelische Kino seit den 90er Jahren immer mehr aus. Dass diese Produktionen von den Filmschaffenden selbst nicht mehr als politisches Kino bezeichnet werden, zeigt, wie müde sie vom Konflikt mit Palästina sind, wie sehr sie für sich beanspruchen, sich mit sich selbst beschäftigen zu dürfen. In der Tat gibt es drängende soziale Probleme innerhalb der jüdisch-israelischen Gesellschaft. Der Frieden, für den sich so viele KünstlerInnen in den 80er Jahren engagiert haben, meinte einen Frieden mit sich selbst, Ruhe, nicht eine gemeinsame Perspektive mit dem Feind, sondern seine Abwesenheit.

Die Rezeption der Filme im Westen

Kadosh ist nicht der erste israelische Film, der international wahrgenommen wird, kommerziell ist er jedoch wohl der erfolgreichste. *They Were Ten*, der israelische Western wurde Anfang der 60er Jahre auf den großen Filmfestivals gefeiert und war für den Oskar für den besten ausländischen Film nominiert. Auch in den Kinos in den USA und in Europa war er zu sehen. Als Western bedient *They Were Ten* westliche Sehgewohnheiten und Erzählformen; europäische SiedlerInnen bleiben europäische SiedlerInnen in einem unbewohnten Land, in dem es dann aber doch eine feindliche indigene Bevölkerung gibt – hier die indianische, dort die palästinensische. *Salalah Shabati*, ursprünglich ein Theaterstück von Ephraim Kishon (und sein erster Spielfilm) tourte als Theaterstück lange Jahre über die Bretter der westlichen Welt. Es mag sein, dass Kishon die Geschichte von *Sallah Shabati* auch den arabischen Jüdinnen und Juden erzählen wollte, so wie es Amy Kronish annimmt, der große internationale Erfolg ist jedoch eher damit zu erklären, dass sich *Sallah Shabati* auf hohem komödiantischen Niveau über die Anderen lustig macht und die eigene Überlegenheit des Erzählers und seiner gesellschaftlichen Schicht, dem Establishment, zementiert. Die Filme der *palästinensischen Welle* haben auf vielen Festivals Preise eingespielt, sie wurden von der Likud Regierung in-

ternational propagiert und zu Hause teilweise zensiert und wurden so zum politischen Instrument der Regierung, sich trotz Libanonkriegs und Intifada als einzige Demokratie im Nahen Osten zu profilieren. In die Kinosäle haben diese Produktionen es nur selten geschafft. Im Gegensatz zu den beiden oben erwähnten Filmen waren die meisten Arbeiten der palästinensischen Welle keine kinastisch wertvollen Streifen, sie hatten in der Regel mehr den Charakter politischer Essays, ihr Inhalt galt mehr als die Form und die Kunst; ihre Themen waren täglich in den Nachrichten zu sehen. Die Geschichten waren somit zu unspektakulär und bekannt und gleichzeitig zu wenig universell erzählt, als dass sie ein breiteres Publikum hätten mitreißen können.

Kadosh und die religiöse Perspektive

Ist der Erfolg von *Kadosh* darauf zurückzuführen, dass er Andere konstruiert? Dass das Publikum den Saal in der Erleichterung verlässt, sich von diesen Leuten zu unterscheiden? Dass er Themen anspricht, die uns nicht fremd sein können, sie uns aber entfremdet? Zwei Studentinnen aus der religiösen Filmschule Ma'ale in Jerusalem haben Filme produziert, die sich mit den selben Themen auseinandersetzen wie *Kadosh*. *Hallel* – Lobgesang von Liat Cohen (2001) erzählt die Geschichte von Yael Klein, einer verheirateten orthodoxen Frau. Seit Jahren ist sie verheiratet und hat noch kein Kind bekommen, sie streitet sich häufig mit ihrem Mann und ist genervt über die penetrante Schwiegermutter. Nachdem sie im Streit das Haus verlässt und mit dem Auto davon fährt, ist sie in einen Verkehrsunfall mit einem säkularen Buchhändler verwickelt. Es entsteht zwischen beiden eine Beziehung, die ihr vermutlich nicht nur Zugang zu einer ihr unbekannten Welt von Büchern und Poesie verschafft. In *Cohen's Wife* (2000) setzt sich die Regisseurin Nava (Nussan) Heifetz ebenfalls aus religiöser Perspektive kritisch mit der Stellung der Frau im orthodoxen Judentum auseinander. Die ultra-orthodoxe Rivki Cohen öffnet einem Mann, der gekommen ist, um Tsedaka (obligatorische Almosen) zu sammeln die Haustür. Er vergewaltigt sie. Nach religiösem Recht muss der Cohen, ihr Mann, sich von ihr scheiden lassen, wenn sie außerehelichen Verkehr hatte. Es müssen aber zwei männliche Zeugen den Vorfall bestätigen können. Die einzige Zeugin der Vergewaltigung ist das Nachbarmädchen. Auch wenn dem Cohen seine Frau wieder zugesprochen wird, hat sie sich

mittlerweile entschlossen, nicht mehr mit einem so passiven und hörigen Mann leben zu wollen.

Unfruchtbarkeit und erzwungene Scheidung sind sowohl Themen der beiden religiösen Frauenfilme wie auch von *Kadosh*. Im Gegensatz zu Amos Giaty ist den Regisseurinnen Liat Cohen und Nava Heifetz die Welt der Orthodoxie nicht fremd, sie ist ihr Alltag und ihr Lebensmittelpunkt. Sie sind kritische und handelnde Frauen, die die Strukturen und Gesetze ihrer Gesellschaft kritisch hinterfragen, sie sind Insiderinnen. Ihre Frauentypen haben Probleme, die jede Frau in jeder heterosexuellen Beziehung kennt, sie haben Träume, die wir kennen und Frustrationen wie jede andere auch. Darüber hinaus – oder daneben – haben sie auch Konflikte, die mit ihrer spezifischen Lebenssituation zusammenhängen – wie jede andere auch. Nichts an ihrer Welt ist exotisch. Anders als bei Gitai sind ihre Frauen keine Opfer, in keinem Sinne. Weder der gesellschaftlichen Umstände, noch des Regisseurs, der sie als handlungsunfähig konstruiert, noch des Publikums, dass die Geschichte als Wahrheit verkennt.

Irit Neidhardt

Studium der Islamwissenschaft, Ethnologie und Politikwissenschaften, freiberufliche Kulturwissenschaftlerin.

Die Autorin bietet Vorträge mit Filmbeispielen zum Thema des Artikels sowie zu anderen Aspekten des israelischen Kinos an.

¹ Aus dem Prospekt der Filmreihe „Filme aus Israel“ vom Bundesverband für kommunale Filmarbeit und der Botschaft des Staates Israel; 2000/2001

² Ella Shohat: Israeli Cinema. East/West and the Politics of Representation. Austin/Texas 1989, S. 136

Verantwortung? Schuld?? – VERPFLICHTUNG!!

ADENAUER, ISRAEL UND DIE 'WIEDERGUTMACHUNGS'-PFLICHT



MARKUS WEINGARTD

Seit Beginn der deutsch-israelischen Beziehungen spielen Begriffe wie „Verantwortung“ und „Verpflichtung“ eine zentrale Rolle. Was genau aber bedeutet dies? Ist das Verhältnis Deutschland – Israel mehr von der Pflicht oder eher von Verantwortung geprägt?

Deutsch-israelische Beziehungen sind auf allen Ebenen – von zwischenmenschlich bis zwischenstaatlich – von den Begriffen 'Verantwortung' und 'Verpflichtung' begleitet. Dabei zeigen sich stets zwei Probleme: Erstens werden diese Termini zumeist synonym verwendet, und zweitens werden sie selten erklärt oder definiert. Man verwendet auf beiden Seiten dieselben Begriffe ohne zu klären, was man meint, und vor allem: ob man das selbe meint, von dem Gleichen redet. Eine erschöpfende Begriffsbestimmung kann hier nicht erfolgen, doch einige Aspekte sollen erwähnt werden.

Verantwortung oder Verpflichtung?

Verantwortung wird zumeist 'übernommen'. Das klingt nach einem Akt freier und freiwilliger Entscheidung. Man überlegt, übernimmt – und dann trägt und zeigt man: Verantwortung. Oder man weist sie zurück, gibt sie irgendwann wieder ab, überträgt sie auf andere.

Verpflichtung hingegen entspringt nicht einer freiwilligen Entscheidung. Sie ist zwangsläufige Folge von etwas Vorangegangenen: man hat eine Verpflichtung, ob man nun möchte oder auch nicht. Darin zeigt sich ein weiterer Unterschied: man hat eine (bestimmte) Verpflichtung – Verantwortung hingegen bedarf sprachlich keiner Konkretisierung, nicht einmal durch den sog. 'unbestimmten' Artikel. Verpflichtung kann – im juristischen Sinne – die Folge einer Tat sein, die Sühne, Strafe oder Entschädigung erfordert. Sie kann auch – im moralischen Sinne – logische Konsequenz der Übernahme von Verantwortung sein. Aber Verpflichtung beinhaltet ein Versprechen und einen „aus dem Vertrag oder Versprechen hervorgehenden Handlungszwang“, wie das 'Deutsche Wörterbuch' erklärt.

Verantwortung ist eine Idee, ein zunächst abstrakter Begriff, der keine klaren Folgen impliziert, stattdessen eine äußerst breite Palette möglicher Konsequenzen offen lässt: Verantwortung für die Umwelt, Verantwortung für Kinder, Verantwortung für Sicherheit und Frieden ... – die Schlüsse aus diesen Verantwortlichkeiten können, wie täglich zu sehen und erfahren ist, geradezu diametral gegensätzlich ausfallen.

Verpflichtung hingegen hat einen klaren Bezug zum Ursprung, zur Ur-Sache – und daraus resultieren sehr viel klarere Vorgaben, wie sich Verpflichtung demzufolge äußern muss: a) sie muss sich überhaupt äußern, sonst wäre sie hinfällig ('Handlungszwang'); b) sie muss sich auf die Ursache beziehen, sonst wäre 'das Thema verfehlt'; c) sie muss sich (zumindest auch) auf die ursächlich Betroffenen beziehen, sonst verlore sie sich in Beliebigkeit.

Nach dem 'Duden' beinhaltet Verantwortung auch die „Verpflichtung, dafür zu sorgen, dass das jeweils Notwendige und Richtige getan wird“ und „für etwas Geschehenes einzustehen (sich zu verantworten)“. Demnach wäre Verpflichtung ein unverzichtbarer Bestandteil von Verantwortung, d.h. es gäbe keine Verantwortung ohne Verpflichtung – aber kann es denn Verpflichtung ohne Verantwortung geben? Kann es einen Handlungszwang ohne Verantwortung geben? Diese abstrus anmutende Frage ergibt sich aus einer genauen Betrachtung des frühen israelpolitischen Redens und Handelns von Deutschlands erstem Bundeskanzler, Konrad Adenauer, im Zusammenhang mit dem so genannten 'Wiedergutmachungsabkommen'.

„Die Bundesregierung und mit ihr die große Mehrheit des deutschen Volkes sind sich des unermesslichen Leides bewusst, das in der Zeit des Nationalsozialismus über die Juden in Deutschland und in den besetzten Gebieten

gebracht wurde. Das deutsche Volk hat in seiner überwiegenden Mehrheit die an den Juden begangenen Verbrechen verabscheut und hat sich an ihnen nicht beteiligt. Es hat in der Zeit des Nationalsozialismus im deutschen Volke viele gegeben, die mit eigener Gefährdung (...) ihren jüdischen Mitbürgern Hilfsbereitschaft gezeigt haben. Im Namen des deutschen Volkes sind aber unsagbare Verbrechen begangenen worden, die zur moralischen und materiellen Wiedergutmachung verpflichten, sowohl hinsichtlich der individuellen Schäden, die Juden erlitten haben, als auch des jüdischen Eigentums, für das heute individuell Berechtigte nicht mehr vorhanden [so!] sind. (...)“¹ So sprach Bundeskanzler Adenauer am 27. September 1951. Jedes Wort dieser Regierungserklärung – eine Voraussetzung für Gespräche über ein ‘Wiedergutmachungsabkommen’ – war in wochenlangen Verhandlungen mit Vertretern Israels abgesprochen, vielmehr denselben abgerungen worden. Jedes Wort ist hier wohl und lange überlegt, keines zufällig und unbedacht: nicht die Rede von der angeblich ‘überwiegenden Mehrheit’ voller Abscheu und den ‘vielen’ Hilfsbereiten, nicht die rhetorische Windung, dass die Verbrechen ‘im Namen des deutschen Volkes’ – und nicht etwa ‘von Deutschen’ – begangen worden seien, und auch nicht die Vermeidung einer näheren Quantifizierung der Millionen ermordeter Juden, die somit als ‘die Juden’ eine unbestimmte Menge und Gruppe bleiben.

Und es ist ebenso wenig ein Zufall, dass Adenauer zwar von Verbrechen, nicht aber von Schuld spricht, und auch nicht von Verantwortung. Aber er spricht von Verpflichtung, und er nennt deren Ursache: unsagbare Verbrechen, begangen ‘in deutschem Namen’, an den Juden. Diese Erklärung ist die ‘Urschrift’ aller späteren Bekenntnisse deutscher Regierungen zu Verantwortung und/oder Verpflichtungen gegenüber Israel und den Juden, und sie benennt mit Tat, Tütern (bzw. dem Namen des ‘Tätervolkes’) und Opfern die Bezugsgrößen der künftigen deutschen Verpflichtung: das Thema, die Verpflichteten und die Adressaten.

Die „ernste und heilige Pflicht ... der moralischen und materiellen Wiedergutmachung“

Wie nun begriff Adenauer diese „ernste und heilige Pflicht“² der ‘moralischen und materiellen Wiedergutmachung’ gegenüber den Juden, die Opfer von NS-Verbrechen gewor-

den waren? Als erste Konsequenz aus dieser Verpflichtung kommt es zur Aufnahme von Verhandlungen zum Luxemburg-Vertrag, dem so genannten ‘Wiedergutmachungsabkommen’. Doch bei der ersten Bundestagsberatung über das Luxemburg-Abkommen erklärt der Bundeskanzler (am 4. März 1953): „Bei den Leistungen der Bundesrepublik an den Staat Israel handelt es sich nicht um Reparationen. (...) Die in dem Abkommen zugesagten Zahlungen sollen vielmehr den Staat Israel im Rahmen unserer Leistungsfähigkeit für die Lasten entschädigen, die ihm durch die Eingliederung von Hunderttausenden von jüdischen Flüchtlingen aus Deutschland und den ehemals unter deutscher Herrschaft stehenden Gebieten erwachsen sind oder noch erwachsen.“³ Hier offenbart sich eine interessante Logik: Reparationen werden abgelehnt, weil das Deutsche Reich gegenüber dem Staat Israel – der ja erst 1948 gegründet wurde – keine Kriegshandlungen begangen hatte, „die die Bundesrepublik zu Reparationen verpflichten könnten“,⁴ mithin kein juristischer Anspruch begründet wäre. Jedoch: auch für die Entschädigung der Eingliederungslasten besteht kein juristischer Rechtsanspruch, nach Adenauers Verständnis noch nicht einmal eine ‘moralische Verpflichtung’ die er schließlich nur auf die Opfer der NS-Verbrechen bezogen hatte. Adenauer bekräftigte in derselben Debatte wenig später: „Die Bundesregierung hat das Abkommen abgeschlossen, um einer zwingenden moralischen Verpflichtung (...) nachzukommen, nicht jedoch zur Befriedigung eines völkerrechtlichen Anspruches des Staates Israel. (...) Der Staatsvertrag macht die moralische Verpflichtung zu einer Rechtsverpflichtung. Auf dem Gebiete der individuellen Wiedergutmachung entstehen Rechtsansprüche erst durch die innerdeutschen Gesetze.“⁵ Es ist anzunehmen, dass der erfahrene Politiker und Jurist Adenauer seine Worte sehr wohl sorgfältig abwog und wählte. Doch die Begriffe Verantwortung oder Schuld vermeidet Adenauer erneut während seines gesamten Vortrags, was insofern nicht verwundert, als Adenauer wiederum ‘Deutsche’ nur als Regime-Gegner erwähnt, während die Verbrechen lediglich „unter Missbrauch des Namens des deutschen Volkes“ begangen worden seien. Also: keine Schuldanerkennung, keine Verantwortungsübernahme, und dennoch eine Pflicht – jedoch keine juristische, sondern eine moralische. Moralische Verpflichtung ohne Schuld und Verantwortung?

„Wiedergutmachung“ gegenüber Israel eine Pflicht – mehr nicht

Man mag einwerfen, dass Adenauer diesen begrifflichen Spagat nur gewählt habe, um bei Politikern und Bevölkerung mehr Zustimmung für ein Abkommen mit Israel zu gewinnen, und weil den Deutschen ein Schuld- oder Verantwortungs-Eingeständnis damals nicht ‘zuzumuten’ gewesen sei, schließlich musste zuerst „die psychologische Basis beim deutschen Volk vorbereitet werden“,⁶ wie Adenauers Berater Herbert Blankenhorn damals erklärte. Beide Erklärungsversuche werfen ein bezeichnendes Licht auf die diesbezüglichen Befindlichkeiten in Gesellschaft und Bundestag. Aber es entschuldigt die verharmlosende und relativierende Wortwahl Adenauers nicht. Andere Politiker wie Kurt Schumacher (SPD) oder Theodor Heuss (FDP) hatten sich schon früher als Adenauer sehr viel mutiger und klarer zu Schuld und Verantwortung geäußert.

Nein, man kann und muss davon ausgehen, dass Adenauer mit seiner auf den ersten Blick unscheinbaren, dann aber raffinierten Wortwahl durchaus seine eigene Haltung zum Ausdruck brachte: Er betrachtete die ‘Wiedergutmachung’ gegenüber Israel in der Tat als Pflicht – aber nicht *mehr*. Er sprach (in diesen Jahren) nicht aus tiefer ethisch-moralischer Überzeugung, sondern aus realpolitischen Erwägungen: Adenauer wollte die Westintegration (aus politischen und wirtschaftlichen Gründen), und dazu musste er zwingend eine Politik der Verständigung gegenüber Israel und den Juden betreiben. Es war dem weit-sichtigen Politiker vollkommen klar, dass „die Art, wie die Deutschen sich den Juden gegenüber verhalten werden, die Feuerprobe der deutschen Demokratie sein wird“,⁷ und darüber hinaus auch die Feuerprobe des angeblich ‘gewandelten Charakters’ der Bundesrepublik, den Adenauer propagierte und für den er stand. Überdies aber vermutete er einen enormen Einfluss der amerikanischen Juden auf die US-Regierung und -Wirtschaft, insbesondere auf die amerikanischen Großbanken. So ist es bei einem Realpolitiker, der Adenauer war, nur konsequent und doch aufschlussreich, wenn er eine ‘Wiedergutmachung’ zuallererst mit deren Unausweichlichkeit begründet, „wenn wir wieder Ansehen unter den Völkern gewinnen wollten. Und weiter: Die Macht der Juden, auch heute noch, insbesondere in Amerika, soll man nicht unterschätzen. Und daher habe ich (...) meine ganze Kraft drangesetzt, so gut es ging, eine Versöhnung

herbeizuführen zwischen dem jüdischen Volk und dem deutschen Volk[MW1].“⁸ *Man beachte: Die Macht der Juden ... und daher* hat sich Adenauer für *‘Versöhnung’* und *‘Wiedergutmachung’* eingesetzt.

Adenauer sieht sich *‘in die Pflicht genommen’* – nicht von äußeren Mächten, auch nicht durch eine Schuld, die er ja nirgends anerkennt oder eingesteht, nein, der *‘Handlungszwang’* einer Pflicht ergibt sich schlicht und ausschließlich aus Adenauers eigenen (außen-)politischen Hauptzielen, nämlich Westintegration und Wirtschaftsaufbau (und dann, faktisch weit nachgeordnet und nur wenn es sich mit Erstgenannten vereinbaren ließe, die Wiedervereinigung Deutschlands). Es ist ein geradezu preußisches Pflichtverständnis, das mehr nach der sprichwörtlichen *‘verdammten Pflicht und Schuldigkeit’* klingt als nach *‘moralischer Verpflichtung’*. Denn Verantwortung übernimmt Adenauer nicht. Kein Schuldeingeständnis, keine Verantwortung für Geschehenes und die Lehren daraus – was bleibt, unausweichlich bleibt, ist die Verpflichtung zur materiellen Entschädigung. Eine Haltung, die an jene Männer erinnern mag, die Vaterschaft und Fürsorge für ein Kind ablehnen und ihre *‘Verantwortung’* (günstigen Falles) auf Unterhaltszahlungen beschränken, zu denen sie gesetzlich verpflichtet sind.

Kann das sein, wird mancher fragen, und der empörte Aufschrei einiger Adenauer-Biografen ist förmlich zu hören: Versöhnung mit Israel als *‘ungeliebtes Kind’* Adenauers, der doch (übrigens auch in Israel) als großer Versöhner gerühmt wird? Annäherung an Israel, was üblicher Weise zu den größten Verdiensten Adenauers gezählt wird, aus reiner Pflichterfüllung, ohne Herz und ohne innere Einsicht? Adenauer hat in dieser Frage mit den Jahren zweifellos eine Wandlung durchgemacht. Doch es wird Zeit, auch auf die gerne unterschlagenen ersten Jahre seiner Regierungszeit zu schauen, auf die Anfänge der deutsch-israelischen Kontakte. Wie hat sich Adenauers Haltung darin geäußert?

Für „jeden ermordeten Juden eine DM und sechzig Pfennige“

Adenauer war bestrebt, „Deutschland aus der Tiefe wieder emporzuheben[MW2]“. ⁹ Wie bereits erwähnt brauchte er dazu dringend ein Abkommen mit Israel, das den Westmächten zufriedenstellend zeigen würde, dass die Bundesrepublik Deutschland nichts

mehr mit dem nationalsozialistischen *‘Deutschen Reich’* gemein hätte. Also wurden bald nach Adenauers Regierungserklärung vom September 1951 Verhandlungen mit Israel über ein *‘Wiedergutmachungsabkommen’* aufgenommen. Schon früher hatte Adenauer als *„erstes, unmittelbares Zeichen“*¹⁰ für seinen Wiedergutmachungs-Willen Israel Waren im Wert von 10 Millionen DM angeboten. Angesichts der unschwer zu schätzenden Dimension der materiellen Verluste von Juden im nationalsozialistischen Herrschaftsreich war dies eine lächerliche, oder besser: unverschämte Summe, die in Israel höhnische Kommentare hervorrief, Adenauer würde *„in makabrer Art für jeden ermordeten Juden eine DM und sechzig Pfennig bieten“*.¹¹ Bei den nunmehr aufgenommenen Verhandlungen, geführt im niederländischen Wassenaar bei Den Haag, ging es um andere Summen: Im Vorfeld hatte Adenauer dem Vertreter der *‘Claims Conference’* (Dachorganisation jüdischer Flüchtlingsverbände), Nahum Goldmann, schriftlich die Summe von 4 Milliarden DM als Gesprächsgrundlage bestätigt. Doch als es ernst wurde, ruderte die deutsche Regierung hektisch zurück. Zwar hatten die deutschen Delegationsleiter, Prof. Franz Böhm (Frankfurt) und Rechtsanwalt Otto Küster (Stuttgart), die israelischen Forderungen schon bald als *„gemessen an der Höhe des zugefügten Schadens, ohne Zweifel durchaus gemäßigt“* anerkannt: *„Es wird nichts Unbilliges verlangt.“*¹² Doch unter dem Druck Adenauers mussten sie den *‘Preis’* herunterhandeln. Nach wenigen Wochen präsentierten Böhm und Küster einen Kompromissvorschlag über 3 Milliarden DM. Der israelischen Seite schien dies zu wenig, der deutschen Regierung noch immer viel zu hoch. Es begann ein unwürdiges Feilschen um Tote und Flüchtlinge, um Eingliederungskosten, *‘erbenlose Ansprüche’* und die Leistungsfähigkeit der deutschen Wirtschaft. Adenauer, unter starkem Einfluss seines Beraters Hermann Josef Abs (seit 1938 (!) Vorstandsmitglied der Deutschen Bank) und des Finanzministers und erbitterten Abkommens-Gegners Schäffer (CSU), drängte weiter und weiter auf eine geringere Entschädigungssumme. Der israelische Delegationsleiter Giora Josephthal schrieb damals an seine Frau: *„Die Deutschen haben eine große Chuzpe, und unter sich sagen sie, wir seien so am Boden, dass wir nach allem grapschen werden, was wir bekommen können[MW3].“*¹³

Diese für die Bundesregierung durchaus zu-

treffende Feststellung galt allerdings nicht für Böhm und Küster, die schließlich unter deutlichem Protest als Verhandlungsleiter zurücktraten. Inhaltlich konnten sie die Vorgaben der Bundesregierung nicht mehr guten Gewissens vertreten, doch darüber hinaus beklagten sie – wie auch die israelische Delegation – den fehlenden *„aufrichtigen Willen für eine Vereinbarung“*¹⁴ seitens der Bundesregierung, ja mehr noch: Küster zweifelte – indirekt immer auch an Adenauer gewandt – gar die Ehrlichkeit von Abs und Schäffer an und unterstellte letzterem, *„kein Gefühl für die moralische und ethische Verpflichtung gegenüber den Juden[MW4]“*¹⁵ zu haben.

Erst als dadurch der erfolgreiche Abschluss einer Vereinbarung mit Israel ernsthaft gefährdet war und folglich ein Rückschlag für Adenauers Image und außenpolitische Ambitionen drohte, lenkte der Kanzler ein. Er bat Franz Böhm, die Gespräche wieder aufzunehmen, obschon er der Auffassung blieb, dieser würde nicht mit der nötigen Härte verhandeln und dadurch die Bundesrepublik teuer zu stehen kommen (– weshalb er später auch ablehnte, Böhm für das Bundesverdienstkreuz vorzuschlagen).¹⁶ Küsters Rücktritt hingegen wurde nicht ungern akzeptiert, denn *„seine gewissensbetonte und freundschaftliche Haltung störte vor allem Adenauer und Schäffer“*.¹⁷ Gewissensbetont und freundschaftlich – so weit sollte die *‘moralische Verpflichtung’*, die *‘Versöhnung’* und Annäherung an Israel offenbar nun doch nicht gehen. Schließlich ging es für Adenauer nicht um eine Gewissensfrage, gar ein *‘schlechtes Gewissen’*, auch nicht um Schuld und auch nicht um Israel – es ging um Deutschland, und es ging um Pflicht!

Nun einigte man sich rasch auf Waren und Dienstleistungen an Israel im Wert von 3,45 Milliarden DM (einschließlich 450 Millionen DM für die Claims Conference), zu liefern über einen Zeitraum von 12 Jahren.¹⁸ Der Deutsche Bundestag stimmte am 18. März 1953 mit 239 Ja-Stimmen von 360 abgegebenen Stimmen dem Vertragswerk zu (41 Abgeordnete waren der Abstimmung ferngeblieben). Dabei befürwortete nicht einmal die Hälfte von Adenauers Regierungskoalition das Abkommen, doch das geschlossene Votum der oppositionellen SPD verhinderte eine Blamage für die Bundesregierung und Adenauer persönlich. Entscheidend war für Adenauer jedoch, dass nach der Ratifizierung des Abkommen *„die Bundesregierung nunmehr durch die Tat den feierlich versprochenen Abschluss eines für jeden Deutschen traurigsten Kapitels unse-*

rer Geschichte“¹⁹ verkünden konnte, und damit der Weg frei war für ein „ganz neues Verhältnis zwischen dem deutschen und dem jüdischen Volke“ wie auch für eine „Normalisierung der Beziehungen“²⁰ zwischen Deutschland und Israel. Schlussstrich, Neuanfang und Normalisierung im Jahre 1953! Hatte Adenauer wirklich begriffen, was im 'Dritten Reich' geschehen war? Oder ging es ihm bei alledem im Grunde um etwas ganz anderes? – „Der Name unseres Vaterlandes muss wieder die Geltung bekommen, die der geschichtlichen Leistung des deutschen Volkes in Kultur und Wirtschaft entspricht.“²¹

Wider den Mythos vom „Freund Israels“

Nein, die Entwicklungsgeschichte des Luxemburg-Vertrages ist wahrlich kein Ruhmesblatt für Adenauer. Sein Terminus von der 'moralischen Verpflichtung' ist in sich widersprüchlich und unzutreffend bezüglich seiner eigenen Haltung: Er beschränkte sich ganz bewusst auf die Pflicht und damit auf jenen Teilaspekt von Verantwortung, der eben ohne

'Moral' auskam. Eine moralische Komponente, wie sie ein Schuldeingeständnis oder eine ausdrückliche Verantwortungsübernahme zwangsläufig mit sich gebracht hätten, lehnte er ab. Adenauer fügte sich in die Pflicht, in das realpolitisch Notwendige und Unausweichliche, aber er tat es nicht aus Verantwortung oder gar weil er sich persönlich schuldig gefühlt hätte.²²

Mit Blick auf die wichtigen Jahre 1949 bis 1953 – existentiell für den jungen Staat Israel – muss der Mythos, das sorgsam gepflegte Bild Konrad Adenauers korrigiert werden: Er war kein inniger Freund Israels noch der Juden, er fühlte sich moralisch weder (mit-)schuldig noch (mit-)verantwortlich, er hatte kein ernsthaftes Interesse an Versöhnung und echter Beziehung. Das zeigen seine Worte und Taten in dieser Zeit. Sein israelpolitisches Denken kreiste um Begriffe wie Pflicht, Gesetz, (materielle) ‚Wiedergutmachung‘ und Normalisierung. Wohl wurde Adenauer mit den Jahren interessierter, mutiger und großzügiger gegenüber Israel, etwa bezüglich Wirtschaftshilfekrediten oder Waffenlieferungen.

Doch eines wagte er trotzdem nicht in den 14 Jahren seiner Regierungszeit: das klare politische Bekenntnis zu Israel vor aller Welt – die Aufnahme diplomatischer Beziehungen.

Dr. Markus A. Weingardt, promovierte über die deutsche Israelpolitik und ist bei der Stiftung Weltethos (Tübingen) beschäftigt; zurzeit arbeitet er an einem Forschungsprojekt zum Friedenspotential von Religionen in politischen Konflikten. Zuletzt erschienen: „Deutsche Israel- und Nahostpolitik. Die Geschichte einer Gratwanderung seit 1949.“ Campus Verlag, Frankfurt/Main 2002

¹ Adenauer, zitiert nach Auswärtiges Amt (Hg.): Außenpolitik der Bundesrepublik Deutschland. Dokumente von 1949 bis 1994. Verantw. Reinhard Bettzuege. Köln 1995, S. 185 f.

² Zit. n. Verhandlungen des Deutschen Bundestags, 1. Wahlperiode 1949, Stenographische Berichte Band 16, S. 12092.

³ Zit. n. ebd., S. 12093.

⁴ Zit. n. ebd., S. 12093.

⁵ Zit. n. ebd., S. 12093 f.

⁶ Blankenhorn, zit. n. Inge Deutschkron: Israel und die Deutschen. Köln 1991, S. 19.

⁷ Äußerung des amerikanischen Hochkommissars für Deutschland, John McCloy, am 30.7.1949 in Heidelberg. Neue Zeitung vom 31.7.1949, zit. n. Kurt Birrenbach: Meine Sondermissionen. Rückblick auf zwei Jahrzehnte bundesdeutscher Außenpolitik. Düsseldorf/Wien 1984, S. 84.

⁸ Adenauer, zit. n. Jekutiël Deligdisch: Die Einstellung der Bundesrepublik Deutschland zum Staate Israel. Bonn/Bad Godesberg 1974, S. 21.

⁹ Konrad Adenauer: Erinnerungen. Bd. 1, 1945–1953. Frankfurt/M. 1967, S. 47. Vgl. ebd., S. 236 f.: „Vertrauen zu uns Deutschen zu schaffen, war (...) das oberste Gebot“, und es musste alles vermieden werden, „was geeignet war, wieder Misstrauen gegen uns zu wecken“.

¹⁰ Adenauer, zit. n. Deutschkron 1991, a.a.O., S. 12.

¹¹ Yeshayahu A. Jelinek (Hg.): Zwischen Moral und Realpolitik. Deutsch-israelische Beziehungen 1945–1965. Gerlingen 1997, S. 15.

¹² Brief von Böhm an Adenauer, zit. n. Rolf Vogel: Der deutsch-israelische Dialog. München 1987, Bd. 1, S. 63.

¹³ Brief vom Mai 1952; zit. n. Deutschkron 1991, a.a.O., S. 56.

¹⁴ Otto Küster in seinem Rücktrittsgesuch, zit. n. Deutschkron 1991, a.a.O., S. 56.

¹⁵ Küster, zit. n. ebd., S. 56.

¹⁶ Vgl. Rudolf Morsey/Hans-Peter Schwarz (Hg.): Adenauer – Heuss: Unter vier Augen. Gespräche aus den Gründerjahren 1949–1959. Berlin 1997, S. 120.

¹⁷ Jelinek 1997, a.a.O., S. 28.

¹⁸ Zum Vergleich: Alleine im Jahr 1952 betrug der Bundesetat für die innerdeutsche Flüchtlingshilfe 2,9 Mrd. DM. Näheres in: Markus A. Weingardt: Deutsche Israel- und Nahostpolitik. Frankfurt/M. 2002, S. 85.

¹⁹ Adenauer, zit. n. Verhandlungen des Deutschen Bundestags, a.a.O., S. 12092.

²⁰ Adenauer, zit. n. ebd., S. 12095.

²¹ Adenauer, zit. n. ebd., S. 12092.

²² Fraglich ist selbst, ob Adenauer für das deutsche Volk eine Schuld annahm, denn im Bundestag spricht er von der Pflicht des deutschen Volkes „zu helfen, auch wenn dabei von uns, die wir uns persönlich nicht schuldig fühlen, Opfer verlangt werden (...)“; zit. n. ebd., S. 12092.

[MW1] Aus: Rolf Vogel: Deutschland Berichte (Januar 1966). Bonn 1966. Gespräch mit K. Adenauer. Bonn, Januar 1966; zitiert nach Deligdisch 1974, S. 21. † da kein Fundstellen-Nachweis von 'Deutschland-Berichten' gefunden hier Berufung auf Deligdisch; Deutschland-Berichte kommen ganz aus Arbeit raus!

[MW2] Zu „aus der Tiefe ...“ von Adenauer 1967 (Frankfurt!), S. 47 † zitiert nach Deligdisch 1974, S. 15!!!

Zur Fußnote „Vertrauen schaffen ...“ von Adenauer 1967 (Frankfurt!), S. 236 † zitiert nach Deligdisch 1974, S. 19/20!!!

[MW3] (Chuzpe = aus dem hebräischen, etwa 'Unverfrorenheit')

[MW4] Adenauer oder Schäffer, denen Küsters „gewissensbetonte und freundschaftliche Haltung“ ein Dorn im Auge war (Jelinek 1997, S. 28).

*Dankesrede bei der Entgegennahme des Theodor-Lessing-Preises für
Aufklärerisches Handeln, den Ilka Schröder für ihren Einsatz um die
Aufklärung fragwürdiger Finanzierungspraktiken des Europa-Parlament
zugunsten der palästinensischen Autonomiebehörde erhalten hat.*

Schnittlauch und ANTIZIONISMUS

– ZUR NAHOSTPOLITIK
DES EUROPÄISCHEN PARLAMENTS



ILKA SCHRODER

„Meine sehr verehrten Damen und Herren!“

Haben Sie herzlichen Dank für Ihre Einladung und die Verleihung dieses Preises an mich. Sie haben mir für mein Engagement gegen die EU-Politik im Nahen Osten und die indirekte Finanzierung antisemitischer Terror-Attacken einen Preis für aufklärerisches Handeln verliehen. Lassen sie mich ein paar Worte über die Grenzen der Aufklärung sprechen.

Schnittlauch, meine Damen und Herren, hat mit Antisemitismus und Antizionismus eigentlich gar nichts zu tun. Außer wenn das reizvolle Küchenkraut aus Israel kommt und in die EU eingeführt werden soll. Dann kann dieses Lauchgewächs Auslöser heftigster antizionistischer Hassattacken sein, und zum Beweis dafür werden, dass Israel absichtlich und aus Prinzip gegen das Völkerrecht, gegen abgeschlossene Verträge und gegen Treu und Glauben verstößt – jedenfalls, wenn das Europäische Parlament, wie vor zwei Wochen, über das Assoziierungsabkommen mit Israel diskutiert.

Die Sache ist eigentlich recht einfach: Waren aus Israel unterliegen bei der Einfuhr in die EU, wie Waren aus vielen anderen Ländern auch, geringeren Zöllen. Das wurde in den 70er Jahren vereinbart, als die Europäische Gemeinschaft noch ein treuer Verbündeter von USA und Israel war. Heute will man Israel destabilisieren und schwächen, um diesem Staat einen Frieden aufzuzwingen, der ihn wehrlos macht. Ein Mittel dazu können auch Zölle auf Schnittlauch sein – und auf anderes Obst und Gemüse. Zwischen Israel und der EU gibt es bekanntlich Meinungsverschiedenheiten darüber, was die Grenzen von Israel sind, und was die Hauptstadt von Israel ist. Die EU betrachtet Gaza, Westbank und Ost-Jerusalem als Palästina, Israel hält den Status für völkerrechtlich ungeklärt, bis es einen endgültigen Friedensvertrag gibt. Die EU möchte Israel nun ihre Sicht aufzwingen, in dem sie Produkte aus den sog. „besetzten Gebieten“ und aus Ost-Jerusalem mit höheren Zöllen belegen will.

Allerdings nicht alle Produkte. Die EU will nur jene Produkte aus diesen Gebieten, die von Juden produziert werden, mit höheren Zöllen belegen, denn mit den palästinensischen Autonomiegebieten hat die EU ja auch ein Zollabkommen.

Wären Sie vor drei Wochen in Straßburg gewesen, Sie hätten angesichts der Debatten über Israel nicht geglaubt, dass die Europäische Union einer der größten Finanziere des Kriegs gegen Israel ist. Es wäre Ihnen unwahrscheinlich vorgekommen, dass europäische Länder Schulbücher mit antisemitischen Texten finanziert haben, und Sie hätten es für ein Gerücht gehalten, dass im Europäischen Parlament eine Fotoausstellung über den angeblichen „Apartheidstaat“ Israel stattgefunden hat – während man übrigens eine Ausstellung über den türkischen Völkermord an den Armeniern 1917 verboten hat, weil man befürchtete, sie sei zu kontrovers.

Der Gestus, mit dem Israel angeklagt wird, und zwar nicht nur der illegalen Einfuhr von Schnittlauch wegen, ist der des getäuschten Gutmütigen, der jetzt endgültig der Geduldsfaden gerissen ist. Man hat sich wirklich bemüht, Israel seine Existenz zu verzeihen. Aber dieser Staat will einfach nicht aus Dankbarkeit für dieses großzügige Entgegenkommen alle Waffen strecken und sich dem europäischen Protegé Arafat auf Gnade und Ungnade ergeben. Darum verlangt man im Europäischen Parlament, welches glücklicherweise wenig zu sagen hat, die Aufhebung des Assoziierungsabkommens. Die Kommission ist da gelassener, sie treibt Handel mit Israel und finanziert den palästinensischen Krieg.

Nun gehört Heuchelei zur Politik dazu, insbesondere in der Europäischen Union. Jeder weiß, dass wenn die Kommission eine Empfehlung für „leichter zugängliche, gerechtere und besser funktionierende Asylsysteme“ vorlegt, es darum geht, die Opfer europäischen und amerikanischen Wirtschaftswachstums schneller in die Folterkeller der geschätzten Handelspartner zurückzutransportieren.

Und doch geht es um mehr, als nur um Heuchelei, wenn man sich das wachsende europäische Selbstbewusstsein gegen Israel und die USA anguckt. Denn es sind nicht nur ein paar Vorder- und Hinterbänkler im sowieso recht unwichtigen Europäischen Parlament die gegen Israel hetzen; und Antizionismus ist

auch nicht nur das Steckenpferd von Außenkommissar Christopher Patten. Das Wachsen des Antiamerikanismus und Antizionismus in Europa, die Zunahme antisemitischer Übergriffe in Europa zeigen, dass wir es mit einem bedrohlichen Bündnis von offizieller Politik und Massenstimmung zu tun haben. Dass in diesem Bündnis linke Gesellschaftskritik zur Planke im europäischen Ticket verkommt, dass die Linke in den letzten zwei Jahren zum Backstage-Chor der EU-Großmachtspolitik wurde, das alles ist tragisch.

In einer Zeit, in der wieder einmal weltweit „die Juden“ an allem Schuld sein sollen, was der globalisierte Kapitalismus so anrichtet, ist das Bündnis zwischen europäischem Antizionismus und arabischem Antisemitismus, das Israel zu destabilisieren und in letzter Konsequenz zu zerstören sucht, sehr bedrohlich. Dieses Bündnis ist umso effektiver, als dass es die Emanzipation der EU von den USA begleitet.

Die Europäische Union ist seit dem Oslo-Prozess einer der wichtigsten Geldgeber der palästinensischen Autonomiebehörde. Als die ersten Vorwürfe laut wurden, diese Mittel könnten benutzt worden sein, um der PA „Schwarze Kassen“ zur Finanzierung ihres Kriegs gegen Israel zu schaffen, habe ich eine Initiative gestartet, einen Untersuchungsausschuss im Europäischen Parlament einzurichten.

Dass die Hilfen der Europäischen Union für die PA nicht ordentlich ausgegeben wurden, ist im Parlament und in der Kommission ein offenes Geheimnis. Trotzdem gab es viel Widerstand dagegen, einen Untersuchungsausschuss einzurichten.

Das ist auch kein Wunder, wenn man sich die europäische Politik in diesem Bereich ansieht.

Denn die EU ist bei diesem Krieg – und es ist ein Krieg gegen Israel, den die PA da führt – alles andere als ein neutraler Beobachter. Seit Beginn der 90er Jahre versucht die EU – basierend auf den hervorragenden Beziehungen, welche die BRD zu den meisten arabischen Ländern hatte und hat – in dieser Region eine Rolle zu spielen. Man kann sagen, dass nach dem NATO-Krieg gegen Jugoslawien 1999 der Friedensprozess im Nahen Osten das nächste Testfeld europäischer militärischer Großmachtambitionen ist. Das haben damals auch hellsichtige israelische Politiker schon während des Bombardements von Belgrad

prognostiziert. Die EU hat sich seit 1992 zur Schutzmacht der Palästinenser aufgeworfen. Dabei agiert die EU nicht nur als einheitlicher Staatenbund, auch verschiedene Mitgliedsländer tun sich hervor – auf der Ebene diplomatischer Unfreundlichkeiten gegen Israel wie durch die direkte Unterstützung palästinensischer Einrichtungen.

Nach außen hin erklären die Einrichtungen der Europäischen Union immer, dass sie – ganz ausgewogen – beide Seiten ermahnen würden, doch wieder Frieden miteinander zu halten. Doch wer die Resolutionen liest, wer die Politik der EU verfolgt, der weiß, dass dem nicht so ist. Man muss nur einmal im Foyer des EP die Ausstellungen über Israel und Palästina sehen, in denen Israel des Soziozids beschuldigt wird, und als Apartheid-Staat gebrandmarkt wird, um zu wissen, auf welcher Seite die EU steht. Während die israelische Seite immer wieder mit konkreten Forderungen konfrontiert und jeder Schritt Israels ausführlich kommentiert und kritisiert ist, wird von der PA immer nur abstrakt gefordert, alles mögliche gegen die Attentate zu tun. Man ist wirklich gegen Selbstmordattentate. Auch wenn sie von den Stellen, die man mit Geld versorgt, in Auftrag gegeben werden. Verständnis hat man aber selber sehr viel, und darum kann man Zweifel daran haben, dass die EU-Offiziellen bei Treffen mit ihren Schützlingen von Hamas, Fatah und anderen Mörderbanden allzu lange auf dem Thema Selbstmordattentate insistierten.

Die propagandistische Unterstützung wird durch die finanzielle ergänzt.

Während der letzten zwei Jahre (2000 – 2001) belief sich die tatsächlich gezahlte Gesamtsumme der EU-Hilfen in den palästinensischen Gebieten auf mindestens 330 Millionen Euro.

An einem besonders frappanten Beispiel möchte ich Ihnen zeigen, worin die EU-Politik besteht. Mit dem MEDA-Programm unterstützt die EU die Mittelmeer-Anrainer-Staaten. Dieses Programm wurde plötzlich wichtig, als kurze Zeit nach dem Ausbruch der Al-Aqsa-Intifada Israel beschloss, bestimmte Steuern und Abgaben, die Israel bis dahin für die PA eingezogen hatte, nicht weiter an die PA zu übermitteln, sondern einzufrieren. Die israelische Regierung begründete diesen Vertragsbruch damit, dass die PA mit ihren Geldern



Ein Lächeln ist die kürzeste Brücke zwischen zwei Menschen.

terroristische Aktivitäten gegen Israel unterstütze. In dieser Situation beschlossen die Europäer nicht, wie man vermuten möchte, der Sache auf den Grund zu gehen, und zu überprüfen, ob solche Vorwürfe an den Empfänger von so viel europäischem Geld begründet seien. Die Vorwürfe wurden vielmehr pauschal als „israelische Propaganda“ abgetan. Ende des Jahres 2000 wurde der Beschluss gefällt, der PA kurzfristig 90 Millionen € zusätzlich zur Verfügung zu stellen, allerdings unter Auflagen, unter anderem einer ordentlichen Kontrolle. Wiewohl die PA erklärte, diese Forderungen einhalten zu wollen, geschah eher das Gegenteil. Das hielt die EU-Außenminister im Juni 2001 aber nicht davon ab, der PA fortlaufend 10 Millionen Euro pro Monat per direkter Budgetzuzahlung zur Verfügung zu stellen. Diese Direktzahlungen belaufen sich auf mehr als 10 % des gesamten Budgets der PA.

Also, um es noch mal zu verdeutlichen: Israel sagt, es gibt kein Geld mehr, weil es befürchtet, dass dies für antisemitische Terrorakte verwendet werden könnte – und die EU hat

nichts Eiligeres zu tun, als genau in diese Finanzlücke zu springen und das Geld zur Verfügung zu stellen. Und zwar als direkte Budgetunterstützung, d.h. als nicht-zweckgebundene, allgemeine Unterstützung.

Die Reaktion der Kommission auf das Material, das die Israelis vorlegten, war – vorsichtig ausgedrückt – nicht sonderlich überzeugend. Letztlich wiederholte der zuständige Kommissar dauernd, es gäbe keine Anhaltspunkte für die Vorwürfe. Wenn er doch mal zu einem der vielen „nicht-existenten“ Anhaltspunkte Stellung nahm, dann wich er allen konkreten Vorwürfen aus, machte absurde Vergleiche, widerlegte Vorwürfe, die niemand gemacht hatte, erläuterte technische Details, die mit der Angelegenheit nichts zu tun hatten – und dies mit der einschläfernden Beharrlichkeit einer tibetanischen Gebetsmühle.

Wundert es Sie jetzt noch, dass das Europäische Parlament nicht ernsthaft vorhat, zu überprüfen, ob die Gelder europäischer Steuerzahler benutzt worden sein könnten, um

antisemitische Mordanschläge zu finanzieren? Man hat wirklich Wichtigeres zu tun. Ich sage nur: Schnittlauch.

Aber warum sollte die Palästinensische Autonomiebehörde überhaupt Geldmittel für antisemitische Terrorakte verwenden? Ein Blick auf die gesamtpolitische Situation kann das beantworten. Es ist mittlerweile durch eine Fülle von Fakten erwiesen, dass die sogenannte Al-Aqsa-Intifada ein von der PA geplanter Krieg war, beruhend auf dem Beschluss, sich von dem Besuch Ariel Sharons auf dem Tempelberg provoziert fühlen zu wollen. Das Ziel des Krieges war es, von Israel die Gründung eines palästinensischen Staates zu den Konditionen der PA zu erzwingen. Die PA hat für ihren Krieg gegen Israel von der palästinensischen Gesellschaft keinen Widerstand, sondern vielmehr begeisterte Zustimmung erhalten. Das ist eine Folge davon, dass seit Mitte der 90er Jahre in den PAG und in allen anderen arabischen Ländern eine wahre Flut von antisemitischer Literatur erschienen ist, die reißenden Absatz fand. Darunter zum Beispiel

die „Protokolle der Weisen von Zion“, Fords Buch über „die internationalen Juden“ oder Adolf Hitlers „Mein Kampf“. Partiiell handelt es sich aber auch um höchst moderne Holocaust-Leugnungs-Literatur aus Europa und den USA, teilweise eigene Arbeiten von syrischen, saudi-arabischen, libanesischen oder palästinensischen Autoren. Unter diesen Autoren befinden sich hohe Funktionäre der jeweiligen Regimes; antisemitische Hetzartikel finden sich in regierungsnahen Zeitungen; antisemitische Statements werden von offiziellen Studentenverbänden und angesehenen Professoren auf nationalen, pan-arabischen und internationalen Konferenzen formuliert. Die ganze Verbreitung dieser Literatur wäre ohne die wohlwollende Unterstützung oder mindestens stillschweigende Duldung des jeweiligen Staatsapparates, als auch der PA gar nicht möglich. Auch die neuen Schulbücher, von der PA produziert und von verschiedenen europäischen Ländern finanziert, sind nicht frei von antisemitischen Klischees.

Die geistige Mobilmachung gegen Israel hatte also schon lange vor dem September 2000 begonnen.

Wir wissen natürlich wenig über die Vorgänge in der palästinensischen Gesellschaft. Nicht nur wegen sprachlicher Barrieren, sondern auch, weil Oppositionelle und so genannte Kollaborateure durch Terror und Einschüchterung zum Schweigen gebracht werden. Es scheint jedoch so, als ob der Antisemitismus Wurzeln im Nahen Osten geschlagen hat, dass ein eigenständiger arabischer Antisemitismus entstanden ist. Wir sollten uns darum nicht in der falschen Sicherheit wiegen, die antisemitische Welle in der arabischen Welt, sei nur eine kurzfristige Blüte der Kriegspropaganda, die mit einer Entspannung der Situation wieder verschwinden würde.

Es ist klar, dass bei der Verfolgung der Kriegsziele antisemitische Terrorakte eine große Rolle spielen. Sie machen das Leben in Israel schwer erträglich, sie führen zu einem Ansteigen der Auswanderung und zu einem Sinken der Einwanderung. Im übrigen können die Israelis tun und lassen, was sie wollen – für ihre Gegner ist es immer nur Ausdruck des „zionistischen Imperialismus“.

Das Ziel dieses Kriegs gegen Israel ist die Destabilisierung der israelischen Gesellschaft, die Schwächung Israels als militärischer und

politischer Faktor und letztendlich die Zerstörung Israels. Die Anschläge auf Israelis werden nicht nur von oppositionellen Kräften in den PAG verübt, sondern von Brigaden, die der Fatah nahe stehen. Sie werden logistisch und militärisch von Polizei- und Geheimdienstapparaten der PA unterstützt, es werden von Israel als „Terroristen“ gesuchte Leute auf die Gehaltsliste der PA gesetzt. Nun gibt es, um es einmal polemisch zuzuspitzen, einen Wettbewerb in Sachen Mord und Totschlag: Zwischen den Brigaden, die der PA nahe stehen auf der einen und jenen Einheiten, die von Syrien, dem Iran und bis vor Kurzem dem Irak bezahlt wurden auf der anderen Seite. Diese Konkurrenz findet natürlich auch auf finanziellem Gebiet statt. Wer zahlt, bestimmt die Melodie. Die PA hat noch ein paar zusätzliche Nachteile, die sie ausgleichen muss, will sie nicht die Kontrolle verlieren: Ihre Doppelstrategie, Anschläge zu verüben und mit Israel über ein Ende des Terrors zu verhandeln, könnte in den Augen der antisemitisch verhetzten Bevölkerung wie Verrat an der palästinensischen Sache wirken. Außerdem muss die PA auch von ihrer Verantwortlichkeit für die Lebensumstände in den PAG ablenken.

Sie werden mir die Ausführlichkeit verzeihen, aber ich denke, dass ohne diesen Kontext nur schwer zu verstehen wäre, warum der – so gut wie bewiesene – Vorwurf von „Schwarzen Kassen“ der PA fast automatisch zur der Vermutung führt, dass aus diesem Schattenhaushalt Anschläge gegen israelische Bürger und Einrichtungen finanziert wurden.

Bleibt die Frage offen, warum die Europäische Union, warum das Europäische Parlament dies scheinbar nicht wahrhaben will. Ich denke, dass dies an einer weitgehenden Interessenidentität zwischen EU und PA in Bezug auf den Konflikt liegt. Diese wesentliche Übereinstimmung ist die sogenannte „Internationalisierung des Konflikts“. Die PA wünscht diese Internationalisierung, weil sie sich von den Europäern eine engagierte Parteinahme für ihre Interessen verspricht. Nicht zu unrecht, wie man vermuten darf.

Die EU als Staatenbund will die Internationalisierung des Konflikts, um den Bedarf nach ihrer Vermittlerrolle deutlich zu machen. Je länger und härter der Konflikt ausgetragen wird, umso deutlicher zeigt sich nach europäischer Lesart, dass die USA nicht in der Lage sind, den Friedensprozess zu moderieren.

Daraus schlussfolgert die EU, dass beide Seiten einfach, des guten Onkels aus Europa mit seinen demokratischen und ökologischen Werten, seinem Sozialstaat und seiner Zivilgesellschaft bedürfen, um diesen Konflikt zu lösen. Wie gut für beide Seiten, dass es Europa gibt, und wie schlecht für die Welt, dass die eine Seite, nämlich Israel, sich einfach eine Wild-West-Politik à la USA leistet. Der Bewusstseinszustand des durchschnittlichen Parlamentsmitglieds unterscheidet sich von dem durchschnittlichen Teilnehmer einer deutschen Friedensdemonstration nicht, und ich halte diese Mischung aus Naivität, Moralismus, Antiamerikanismus und Antizionismus für eine ernsthafte Gefahr.

Die EU leistet sich den Zynismus, den Konflikt, den sie angeblich so gerne gelöst sehen möchte, am Kochen zu halten, in dem sie die eine Seite finanziert. Denn nur so lange der Krieg dauert, gibt es auch Bedarf für eine Lösung. Deswegen darf die PA natürlich nicht vorher klein beigeben – also muss sie so gestärkt werden, dass sie weiter machen kann. Das ist der ziemlich unmenschliche Zweck der humanitären Hilfe der EU. Die Palästinenser spielen hier die unschöne Rolle des Kanonenfutters für Europe's hidden war against the US. Nur nebenbei sei bemerkt, dass das vermutlich niemand von denen „anti-arabisch“ findet, die sonst dieses Wort so gerne in den Mund nehmen.

Nun werden die Befürworter dieser Beihilfen einwenden, dass es der EU nur darum gehe, die Leiden des palästinensischen Volkes zu mildern. Doch das scheint mir selbst bei der humanitären Hilfe fragwürdig. Nicht nur, weil PA-Beamte Lebensmittelhilfen verkauft haben, also die europäischen Konservenbüchsen ihre eigentlichen Empfänger gar nicht erreicht haben. Ich möchte an dieser Stelle von den eher kleinbürgerlichen Formen der Korruption und Erpressung schweigen, die sich die hohen und kleinen Funktionäre der PA leisten. Vorsichtig formuliert: Angesichts der Höhe der Hilfen für die PAG, ist es merkwürdig, dass Unterernährung und Mangelversorgung dort so weit verbreitet sind.

Auch die Rolle der UNO ist in diesem Zusammenhang äußerst fragwürdig. Es ist nicht nur das UN-Flüchtlingshilfswerk für Palästinenser, das in trauter Zusammenarbeit mit den arabischen Staaten alles tut, um das Flüchtlingsproblem offen zu halten, und damit der

PA ein Mittel in die Hand gibt, mit der Forderung nach einem „Rückkehrrecht“ jeden ernsthaften Friedensprozess zu verhindern. Schaut man sich die UN-Resolution an, die permanente einseitige Verurteilung Israels, den Ausschluss Israels von wichtigen UN-Gremien, die Ignoranz gegenüber den Handlungen und Taten der arabischen Staaten und der PA, der Parteinahme von UN-Institutionen für die PLO wie etwa mit dem weltweiten „Palästina Tag“ – dann kann man sagen, der Ton mag gemäßigter geworden sein, seit jener 1975er Resolution, die „Zionismus“ mit „Rassismus“ gleich setzt, der Geist ist derselbe geblieben.

Sie haben nunmehr viel von mir über Außenpolitik gehört. Sie haben gehört, was die Interessen an der Destabilisierung Israels sind, aber was hat das mit Antisemitismus zu tun?

Meine Damen und Herren, das offene Auftreten als Antisemit ist in Europa verpönt. Wenn man seine Vorstellung zum Ausdruck bringen will, die Juden seien eine Macht, die durch das Geld die Welt beherrschte, so tut man das in der Regel vorsichtig: Als Kritik an der israelischen Politik, als Hinweise auf eine mächtige jüdische Lobby in den USA, über Verschwörungen rund um den 11. September, als Klage über den angelsächsischen Raubtierkapitalismus. Per se ist nichts davon antisemitisch, aber all diese Vorstellungen sind anschlussfähig zum Antisemitismus, und genau darum reichen sie oft aus, um die entsprechenden Vorstellungen über angebliche jüdische Welt Herrschaftspläne aufzurufen.

Es ist aber noch in einem anderen Sinn bedeutend. Antisemitismus ist eine Form der „konformistischen Rebellion“. Das heißt einer Opposition im Namen der herrschenden Werte und Vorstellungen gegen den momentanen Zustand der Gesellschaft – für den die Juden verantwortlich gemacht werden. Antisemitismus ist genau darum empfänglich für scheinbare oder wirkliche Billigung von „oben“, weil sie ihn darin bestätigt, Verteidiger der Gesellschaft gegen eine böse Minderheit zu sein. Machen wir uns nichts vor: Der Antisemitismus war auch vor dem 11. September in Europa nicht verschwunden, sondern ist seit 1989 kontinuierlich gestiegen. Die politischen Ereignisse seitdem haben nicht den Antisemitismus wachsen lassen, sondern den Mut seiner Bekenner, ihn offen zu äußern. Die Verbindung von Antisemitismus und Anti-Ameri-

kanismus hat eine längere Geschichte, aber erst jetzt durch die Wendung der Europäischen Union gegen die USA erhielt sie die öffentliche Legitimation. Das heißt wiederum nicht, dass sie mit einer offiziellen Verurteilung, selbst wenn sie ernst gemeint wäre, wieder verschwinden würde; sie würde dann vielmehr die Anhänger ein weiteres Mal von der Macht der Juden bestätigen. Man wird die verhärteten Antisemiten nicht bekehren können, aber man kann ihnen entgegentreten; man kann die offizielle Billigung durch UNO und EU bekämpfen. Nichts stärkt eine so unmenschliche Ideologie wie den Antisemitismus mehr, als wenn er sich die Reputation von angesehenen Institutionen zu nutze machen kann, und sich das Mäntelchen moralischer Empörung über Menschenrechtsverletzungen umhängen kann.

Es ist in diesem Zusammenhang kein Zufall, dass von palästinensischer und europäischer Seite der Krieg im Nahen Osten zur Relativierung der Shoah benutzt wird. Die Shoah als Ausdruck der Vernichtungsdrohung, die der Antisemitismus weltweit immer enthält, ist die zentrale Legitimation Israels. Will man der Verteidigung Israels gegen seine arabischen und palästinensischen Nachbarn die Legitimität streitig machen, ein Verteidigungskampf gegen ein antisemitisches-nationales Projekt zu sein, dann muss man Israel als den eigentlichen Aggressor darstellen, und versuchen die Leiden der Palästinenser und die Shoah zu parallelisieren. Das funktioniert bei nüchterner Analyse der Fakten nicht, und genau darin liegt m.E. das Geheimnis der Resistenz gegenüber den Fakten. Man kann sich den Mund fusselig reden, Fakten um Fakten anhäufen, Argument um Argument anbringen – gegen den Beschluss, die Palästinenser als Opfer zu sehen, wird man nicht ankommen. Das sind die Grenzen der Aufklärung, auch aber nicht nur im Europäischen Parlament.

Der deutsche Außenminister Joseph Fischer vermeidet hier die geschichtslose Gleichsetzung, die er beim Kosovo-Krieg gemacht hat, und er wird nicht müde zu betonen, dass Deutschland eine besondere Verpflichtung gegenüber Israel hat, und dass die Shoah singular sei. Daraus entsteht häufig die Einschätzung, zumindest der deutsche Außenminister sei doch in dieser Frage recht vernünftig. Ich kann nur entschieden vor diesem Missverständnis der deutschen Außenpolitik warnen. Denn diese Argumentation der be-

sonderen Verantwortung Deutschlands ist nichts weiter als die Vorbereitung für deutsche Blauhelme in Ost-Jerusalem, denn dies wäre, wie ein deutsches Magazin richtig feststellt, „das letzte Tabu deutscher Außen- und Militärpolitik nach Adolf Hitler“.

Das wäre eine so offensichtliche Vergangenheitsbewältigung, vor deren ideologischen und politischen Folgen ich nicht stark genug warnen kann. Schon heute wird es immer mehr Mode, die Erinnerung an die Shoah gegen Israel zu benutzen, gegen den Kampf gegen Antisemitismus und Antizionismus, z.B. wenn man von den „Opfern der Opfer“ schwätzt. Oder wenn der eigene Antizionismus als Kampf gegen den anti-arabischen Rassismus drapiert wird. Die größte Gefahr geht aber heute davon aus, dass das was als Globalisierungskritik, Anti-Amerikanismus und Antizionismus in den Köpfen von Millionen von Menschen spukt, zu einem von der europäischen Politik unterstützten und benutzten Common Sense wird.

Im Kampf gegen diesen gefährlichen Mix aus Ressentiment und nationale Interessen stößt man schmerzhaft auf die Grenzen der Aufklärung. Schon Theodor Lessing hat dieses Phänomen beobachtet. Als ihn die völkischen Studentenverbände in trauter Einigkeit mit der bürgerlichen Öffentlichkeit wegen seines Porträts des Kandidaten Hindenburg bei der Reichspräsidentenwahl 1925 anfeindeten, schrieb er sinngemäß: Er könne sagen, schreiben oder tun, was er wolle, es werde immer als Beleg für seine Niederträchtigkeit und finsternen Absichten ausgelegt. Solche abgeschottete Wahrnehmung, die keine Tatsache und kein Argument zur Kenntnis nehmen mag, sofern sie das eigene Weltbild in Frage zu stellen drohen, ist mit Aufklärung nur schwer beizukommen. Aber, und das ist ja unser Problem, mit nichts anderem lässt sich der Antisemitismus wirksam bekämpfen als mit der Aufklärung, die sich ihrer eigenen Ohnmacht bewusst wird. Karl Marx soll mal gesagt haben: „Es gibt nichts Verführerischeres als die Vernunft“. Lassen Sie uns alles dafür tun, dass der Mann recht behält.

Vielen Dank.“

Ilka Schröder, geboren 1978 in Berlin-Neukölln, Mitgründerin der bundesweiten Grün-Alternatives Jugendbündnis, Seit 1999 Mitglied des Europäischen Parlaments

TRAUME

WACHT AUF, DENN EURE TRAUME SIND SCHLECHT!
BLEIBT WACH, WEIL DAS ENTSETZLICHE NAHER KOMMT.

AUCH ZU DIR KOMMT ES, DER WEIT ENTFERNT WOHT VON DEN STATEN, WO
BLUT VERGOSSEN WIRD,

AUCH ZU DIR UND DEINEM NACHMITTAGSSCHLAF,
WORIN DU UNGERN GESTORT WIRST.
WENN ES HEUTE NICHT KOMMT, KOMMT ES MORGEN,
ABER SEI GEWIS.

»OH, ANGENEHMER SCHLAF
AUF DEN KISSEN MIT ROTEN BLUMEN,
EINEM WEIHNACHTSGESCHENK VON ANITA, WORAN SIE DREI WOCHEN
GESTICKT HAT,

OH, ANGENEHMER SCHLAF,
WENN DER BRATEN FETT WAR UND DAS GEMUSE ZART.
MAN DENKT IM EINSCHLUMMERN AN DIE WOCHENSCHAU VON GESTERN ABEND:
OSTERLAMMER, ERWACHENDE NATUR, EROFFNUNG DER SPIELBANK IN
BADEN-BADEN,

CAMBRIDGE SIEGTE GEGEN OXFORD MIT ZWEIFINHALB LANGEN, –
DAS GENUGT, DAS GEHIRN ZU BESCHAFTIGEN.

OH, DIESES WEICHE KISSEN, DAUNEN AUS ERSTER WAHL!
AUF IHM VERGIßT MAN DAS ÄRGERLICHE DER WELT, JENE NACHRICHT ZUM
BEISPIEL:
DIE WEGEN ABTREIBUNG ANGEKLAGTE SAGTE ZU IHRER VERTEIDIGUNG:
DIE FRAU, MUTTER VON SIEBEN KINDERN, KAM ZU MIR MIT EINEM SAUGLING,
FÜR DEN SIE KEINE WINDELN HATTE UND DER
IN ZEITUNGSPAPIER GEWICKELT WAR.
NUN, DAS SIND ANGELEGENHEITEN DES GERICHTES, NICHT UNSRE.
MAN KANN DAGEGEN NICHTS TUN, WENN EINER ETWAS HARDER LIEGT ALS DER
ANDERE.
UND WAS KOMMEN MAG, UNSERE ENKEL MOGEN ES AUSFECHTEN.«

»AH, DU SCHLAFST SCHON? WACHE GUT AUF, MEIN FREUND!
SCHON LAUFT DER STROM IN DEN UMZAUNUNGEN, UND DIE POSTEN SIND
AUFGESTELLT.«

NEIN, SCHLAF NICHT, WAHREND DIE ORDNER DER WELT GESCHAFTIG SIND!
SEID MIßTRAUISCH GEGEN IHRE MACHT, DIE SIE VORGEHEN FÜR EUCH ERWERBEN
ZU MUSSEN!

WACHT DARÜBER, DAß EURE HERZEN NICHT LEER SIND, WENN MIT DER LEERE
Eurer Herzen gerechnet wird!
TUT DAS UNNUTZE, SINGT DIE LIEDER, DIE MAN AUS EUREM MUND NICHT
ERWARTET!

SEID UNBEQUEM, SEID SAND, NICHT DAS ÖL IM GETRIEBE DER WELT!

WARUM SOLL ES NUR EINE IDENTITÄT GEBEN?

DIE DEUTSCH-JÜDISCHEN BEZIEHUNGEN UND DIE
VERSOHNENDE KRAFT DER MUSIK

EIN LEBEN IN Deutschland

*The cruelty of memory
manifests itself in remembering
what is dispelled in
forgetfulness.*

*Die Grausamkeit des
Gedächtnisses offenbart sich
in der Erinnerung dessen,
was ins Vergessen verbannt ist.*

Nagib Mahfuz

Dieser Satz von Nagib Mahfuz formuliert für mich etwas, das für die deutsch-jüdischen Beziehungen ganz wichtig ist, denn beide haben das Problem der Vergangenheit gegenüber dem anderen, und es gibt bestimmte Dinge, die erfordern die Großzügigkeit, sie zu vergessen, und andere die Ehrlichkeit, sie nicht zu vergessen. Das ist aus meiner Sicht die Problematik der deutschen Nachkriegsgeneration. Ich habe persönlich keine Fremdenfeindlichkeit in Deutschland erlebt, auch keinen Antisemitismus. Die Äußerung eines bekannten Berliner Politikers über den „Juden Barenboim“ in einem Kontext, der nichts mit Judentum zu tun hatte, empfinde ich als ein Zeichen von Missverständnis darüber, was Judentum ist. Das ist auch nicht ganz einfach: Es ist ein bisschen Religion und Tradition, ein bisschen Nation und ein bisschen Volk. Es ist schwer damit umzugehen, sowohl für die Juden selbst wie auch für alle anderen, besonders für ein Land wie Deutschland, das so viel gemeinsame schreckliche Geschichte mit den Juden hat. Ich habe ein ungutes Gefühl, weil ich mehr und mehr den Eindruck habe, dass diese Seite der deutschen Geschichte nicht richtig verarbeitet ist. Das kann zu einem Philosemitismus führen, der genauso falsch ist wie der Antisemitismus, oder zu neuem Antisemitismus. Ich glaube nicht an kollektive Schuld, und ganz gewiss nicht nach mehreren

Generationen, und deswegen habe ich kein Problem, in Deutschland zu leben und zu arbeiten, aber gleichzeitig habe ich die Erwartung an jeden Deutschen, dass er diese Seite seiner Geschichte nicht vergisst und ganz besonders sensibel damit umgeht. Das kann er jedoch nur, wenn er sich selbst richtig versteht, denn durch Verdrängung eines wichtigen Elements seines eigenen Ich wird er unfrei im Umgang mit anderen.

Das berührt für mich gleichzeitig die Frage nach der deutschen Identität beziehungsweise die Frage danach, woraus eine Identität sich zusammensetzt. Gibt es wirklich nur eine Identität für ein Individuum wie auch für ein Volk? Die jüdische Tradition zeigt zwei klare Tendenzen: die eher fundamentalistische von großen Philosophen und Dichtern, die sich nur mit jüdischen Fragen und Weltanschauungen beschäftigt haben, und die andere, dazu gehören Persönlichkeiten wie Spinoza oder Einstein und in gewissem Sinne auch Heine, die mit Deutschland verbunden waren und die die Tradition des jüdischen Denkens auch auf andere Kulturen und Probleme anwandten. Und somit entstand eine Doppelidentität. Meiner Meinung nach kann man am Anfang des 21. Jahrhunderts nicht daran glauben, dass es unbedingt notwendig ist, sich auf eine Identität zu beschränken. Das Problem unserer Zeit ist, dass man sich mehr und mehr auf kleinste Einheiten beschränkt und deswegen Gefühl und Verständnis für das Ganze, und wie in einem Ganzen die Dinge miteinander verbunden sind, verliert. In dem Moment, wo man sich nur mit einem Detail beschäftigt, geht der Blick fürs Ganze und für die bestehenden Verbindungen verloren. Ich bin überzeugt davon, dass man etwas nicht nur unabhängig und für sich verstehen kann, sondern dass jede Sache, jede Idee und jeder Mensch ist, wie er ist, auch in Bezug auf alles andere, mit dem er in Kontakt kommt. Die Deutschen haben der Welt so viel Geistiges geschenkt – man denke an Bach, Beethoven, Wagner, Heine, Goethe, um nur einige Beispiele zu nennen, aber vielleicht ist es durch die schrecklichen Erfahrungen in der Nazizeit und gleich danach für einen Deutschen im Jahr 2001 schwer, sich mit seiner Gesamtgeschichte auseinander zu setzen.



DANIEL BARENBOIM, Preisträger der Buber-Rosenzweig-Medaille 2004

1942 Geburt in Buenos Aires, Argentinien, als Sohn jüdisch-russischer Immigranten.
 1947 beginnt er mit Klavierunterricht bei seiner Mutter, dann unterrichtet ihn sein Vater, der sein einziger anderer Lehrer bleibt.
 1950 Buenos Aires: er debütiert am Piano; in Wien spielt er unter Leitung von Igor Markevich; die Familie übersiedelt nach Israel.
 1955 – 56 Paris: Studium bei Nadia Boulanger; Konzertdebüt in Paris. Er spielt unter der Leitung von Arthur Rubinstein.
 1962 Tel Aviv: Debüt als Dirigent mit dem Israel Philharmonic Orchestra.
 1964 Berlin: Pianodebüt mit dem Philharmonischen Orchester Berlin. Gemeinsame Konzerte mit dem English Chamber Orchestra als Pianist und Dirigent in Europa, den USA (1968) und in Australien, 1969 eine Welttournee und 1973 eine Tournee durch Indien und Japan.
 1966 London: Begegnung mit Jacqueline du Pré. Sie heiraten 1967 in Jerusalem während des Sechsstägigen Kriegs. In den Folgejahren gemeinsame Konzerte und Schallplattenaufnahmen, bis bei Jacqueline du Pré Multiple Sklerose diagnostiziert wird. Sie stirbt 1987 in London.
 1969 Berlin: Debüt als Dirigent des Berliner Philharmonischen Orchesters.
 1970 Chicago: Erstmals dirigiert er das Chicago Symphony Orchestra.
 1971 – 73 Direktor des Israel Festival.
 1978 Berlin: Dirigent an der Deutschen Oper, Berlin.
 1980 München: Auftritt als Pianist zusammen mit den Münchner Philharmonikern und Sergiu Celibidache. Es folgen alljährliche Konzerte mit Celibidache in München.
 1981 Bayreuth: Debüt mit einer Neuinszenierung von Tristan und Isolde. Er wird regelmäßiger Gast der Festspiele und dirigiert den Ring, Parsifal, Die Meistersinger und Tristan und Isolde.
 1989 Chicago: Barenboim wird zum neunten Musikdirektor des Chicago Symphony Orchestra berufen und wird 1991 Nachfolger von Sir Georg Solti. Sein Vertrag läuft bis 2006. Wien: Debüt als Dirigent der Wiener Philharmoniker; Berlin: Anlässlich des Falls der Berliner Mauer dirigiert er in der Philharmonie das Philharmonische Orchester Berlin (Beethoven Klavierkonzert Nr. 1 und Symphonie Nr.7).
 1992 Berlin: Generalmusikdirektor der Staatsoper Unter den Linden mit einem Vertrag bis zum Jahre 2002. Exklusiver Schallplattenvertrag mit Warner Classics International.
 1999 Israel/West Bank: Konzert an der Birzeit-Universität in Ramallah; Weimar: Leitung des Projekts West-Östlicher-Diwan, einem Workshop für junge Musiker aus dem Nahen und Mittleren Osten.
 2000 New York: Carnegie Hall ehrt Daniel Barenboim als Pianist, Kammermusiker, Dirigent und Lehrer aus Anlass seines 50-jährigen Jubiläums als Künstler. Buenos Aires: Jubiläumskonzert im Teatro Colon am 19. August.

(Quelle: gekürzte Fassung von: www.daniel-barenboim.com
 Übersetzung ins Deutsche: Christoph Münz)

Es gibt bestimmte Dinge, die zum Deutschsein gehören, und andere Dinge, die universal sind. Beides beeinflusst das kulturelle Leben in Deutschland. Man darf keine Angst vor diesen Dingen haben. Ich sehe das als Musiker und bedingt durch meine persönliche Geschichte: Ich bin in Argentinien geboren, meine Großeltern waren Juden aus Russland, ich bin in Israel aufgewachsen und habe mein ganzes Leben in Europa gelebt. Ich denke in der Sprache, die ich in dem Moment spreche, und ich fühle mich deutsch, wenn ich Beethoven dirigiere, und italienisch, wenn ich Verdi dirigiere. Und dabei habe ich nicht das Gefühl, dass ich dadurch meinem Ich untreu bin – ganz im Gegenteil.

Gerade das Beispiel der Musik zeigt, dass man durch das Spielen verschiedener Stile neue Erfahrungen machen kann, die sehr bereichernd für das Spielen von schon Bekanntem sein können. Wer ein „pianissimo“ bei Debussy gelernt und ausgeführt hat, weiß umso besser, wenn er zurückkehrt zu einem Beethovenischen „pianissimo“, dass dieses ganz anders gespielt werden muss, dass es sich um eine andere Klangwelt handelt. Bei Debussy muss das „pianissimo“ körperlos sein, und bei Beethoven muss es einen Kern von Ausdruck und einen Kern von Klang haben. Deshalb finde ich Exkurse in andere Kulturen so bereichernd. Natürlich ist das Deutsche etwas Besonderes – da muss man keine falsche Bescheidenheit haben. Wenn man Beethoven als Beispiel nimmt für jemanden, der sowohl deutsch als auch universal war, dann zeigt sich, dass sich die Deutschen mehr als viele andere Völker mit der Vergangenheit beschäftigt haben, so zum Beispiel mit der griechischen Mythologie, der griechischen Literatur und der griechischen Philosophie. Das gesamte Werk Beethovens, um nur ein Beispiel aus der Klassik zu nennen, basiert auf dem griechischen Prinzip der Katharsis. Das ist eine typisch deutsche Haltung: Man hat keine Angst, ins Dunkel einzutauchen, um dann aus dem Dunkel wieder ans Licht zu kommen. Das Wissen darum, dass alles relativ ist, ist etwas typisch Deutsches. Im Werk von Beethoven ist diese deutsche Besonderheit besonders deutlich dokumentiert.

Die Worte des Bundespräsidenten Johannes Rau am 9. November des vergangenen Jahres habe ich als besonders treffend dort empfunden, wo er vom Unterschied zwischen Nationalismus und Patriotismus sprach. Das ist ein ganz wichtiger Punkt. Ich glaube, dass die

Deutschen im zweiten Teil des 20. Jahrhunderts aus Angst vor dem Nationalismus ihren Patriotismus verloren haben. Das finde ich schade. Das Ganze passierte in einer Periode mit hohem Immigrationsanteil, in der sehr viel mehr Ausländer nach Deutschland kommen wollten und mussten als je zuvor. Deutschland hat seine Tore geöffnet, ohne gleichzeitig das Profil eines Immigrationslandes zu besitzen oder zu entwickeln wie zum Beispiel Argentinien und die Vereinigten Staaten.

Fragen der Musik sind Fragen über das Menschsein

Daher haben viele Deutsche heute Probleme mit Ausländern. Ich glaube, dass die Ausländerfeindlichkeit hier etwas damit zu tun hat, dass die letzten zwei oder drei Generationen von Deutschen nicht gelernt haben, was Immigration bedeutet. Die Furcht vor zu vielen Ausländern im eigenen Land basiert auf dem Nichtverstehen der Möglichkeit, dass man mehrere Identitäten gleichzeitig besitzen kann, und darauf, dass man nicht gelernt hat zu akzeptieren, dass Menschen aus fremden Ländern mit fremden Gewohnheiten und fremder Kultur ins eigene Land kommen können, ohne dass man dadurch den eigenen Patriotismus verlieren muss. Das beste Beispiel für dieses spezifisch deutsche Problem ist die momentane Situation um Berlin und um die Angst der Deutschen vor einer überdimensionalen Hauptstadt, die sicher von der nicht ganz verarbeiteten Vergangenheit herrührt. Berlin war die einzige geteilte Stadt in Deutschland. Beide Stadtteile waren mit Sonderbedingungen ausgestattet, und sowohl die Bundesrepublik wie auch die DDR betrachteten Berlin als Stätte mit Sonderstatus. Ich meine, dass Berlin seinen Sonderstatus durch die Wiedervereinigung nicht verlieren darf – ganz im Gegenteil. Es gibt doch durch die 40-jährige Teilung, durch das Vorhandensein von Ost und West nebeneinander, ein einmaliges Potenzial, das es zu nutzen gilt. Anstatt über die historisch bedingte Teilung zu klagen, sollte man sie positiv nutzen, sowohl für Berlin selbst wie auch für seine Beziehungen nach außen.

Wenn man die Welt verstehen will, wenn man das Phänomen Natur oder das des Menschen oder die Beziehung zu einem Gott oder einer anderen übermenschlichen Gestalt verstehen will, dann gibt es keinen besseren Weg als die Musik. Musik ist unter anderem so wichtig

und interessant für mich, da sie gleichzeitig alles und nichts ist. Wenn man lernen möchte, wie man in einer demokratischen Gesellschaft leben kann und soll, dann ist das beste Beispiel dafür das Orchesterspiel. Wer in einem Orchester spielt, der weiß, wo er führen muss und wo er begleiten muss. Er lässt einen Platz für den anderen, hat dann aber auch keine Scheu, selbst den ersten Platz einzunehmen. Und trotzdem, oder vielleicht gerade deswegen, ist die Musik auch der beste Weg, zumindest meiner Erfahrung nach, um der Problematik der menschlichen Existenz zu entfliehen. Meiner Ansicht nach sind Fragen über Musik eigentlich Fragen über das Menschsein. In der Musik existiert für mich nur eine klare und präzise Definition, und sie stammt von Ferruccio Busoni: Musik ist klingende Luft. Alles andere, was über Musik gesagt wird, bezieht sich auf die verschiedenen Reaktionen der Menschen auf Musik: Der eine sieht darin etwas Poetisches, der andere etwas Sinnliches und der Dritte etwas Emotionales und so weiter. Musik ist gleichzeitig alles und nichts, und deswegen kann sie natürlich auch missbraucht werden, wie zum Beispiel von den Nazis. Die Erfahrung des West-Östlichen-Diwan-Workshops in Weimar mit jungen Musikern aus Israel und den arabischen Ländern zeigt, dass es durch die Musik aber auch Annäherungen und Freundschaften geben kann, die sonst undenkbar wären, aber deswegen wird die Musik dennoch die Probleme des Nahen Osten nicht lösen. Musik ist die beste Schule, um das Leben zu erlernen, und gleichzeitig das wirkungsvollste Instrument, um ihm zu entfliehen.

DIE ZEIT, Nr. 5, 2001

20 Jahre

Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Wetterau-Bad Nauheim

Es fing ganz bescheiden an: Ich erinnere mich, es war ein Abend im April ein israelischer Journalist und Herausgeber der Israel-Revue hielt einen Vortrag in der Trinkkuranlage über „seine Reise mit dem damaligen Bundeskanzler Helmut Kohl in Israel.“ Pfarrer Seekatz, ein sehr engagierter ev. Pfarrer in Sachen Israel nutzte die Gelegenheit, da ein großer Zuhörerkreis versammelt war und verkündete: „Wir wollen heute eine Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit gründen“ – und das war im Jahr 1984.

Vierzehn Menschen bekundeten hierfür ihr Interesse und so begann auch die Prozedur mit allen Formalitäten für eine solche Gründung. Wir meldeten dies auch beim Deutschen Koordinierungsrat an und wurden – einige Zeit später als 53. Gesellschaft aufgenommen.

Pfarrer Seekatz – er starb ganz plötzlich im Jahr 1989 – war sehr aktiv und engagiert und bezog auch gleich die Jüdische Gemeinde von Bad Nauheim mit ihrem Vorsitzenden Monik Mlynarski mit ein – dieses Miteinander besteht auch heute noch, was nicht überall der Fall ist. Pfarrer Seekatz war so rührig und so sparsam, dass er die Rundbriefe persönlich mit dem Fahrrad austrug und so auch den Kontakt zu den Mitgliedern pflegte. Sein plötzlicher Tod hinterließ eine große Lücke und so übernahm erst einmal kommissarisch Judith Schwarzenberg den Vorsitz bis zur nächsten Wahl, bei der sie dann zur Vorsitzenden gewählt wurde und dieses Amt bis heute als geschäftsführende Vorsitzende innehat.

Die Tätigkeitsberichte sagen aus, was alles in jedem Jahr an Vorträgen stattgefunden hat – Veranstaltungen unterschiedlichster Art – auch im Hinblick auf die deutsch-israelischen Beziehungen, da es in Bad Nauheim und im Wetteraukreis kein deutsch-israelische Gesellschaft gibt. Wie überall sind die Veranstaltungen aktueller Art – ob Hitlerjunge Salomon oder Schindlers Liste oder als „Als Rabbinerin in Deutschland“ mehr gefragt als die rein religiös-philosophischen. Sehr gefragt sind die Veranstaltungen über jüdisches Leben, die Riten, Bräuche, Feste, was uns verbindet – was uns trennt. Wir gehen in Schulen, vor allem mit den noch wenigen Zeitzeugen, die es gibt, weil dies die Schüler besonders interessiert, machen mit den Schülern – von 10 bis 18 Jahren – Synagogenführungen, bieten dies auch einmal im Monat für die Kurgäste und für die Bevölkerung an – mit sehr gutem Zuspruch, haben WIZO-Ausstellungen veranstaltet, nehmen an Seminaren des DKR teil, bieten Hebräisch-Unterricht für Anfänger und Fortgeschrittene an und versuchen damit, auch die jungen Menschen für das Judentum zu interessieren. Eine breite Palette an Veranstaltungsthemen wird angeboten – wie das in all den anderen Gesellschaften der Fall ist. An den Gedenktagen werden die kirchlichen Gemeinden und die offiziellen Gremien mit einbezogen. Durch die Zuwanderung der russischen Juden hat sich – wie überall – das Bild verändert. Gern würden wir mehr dieses Klientel mit einbeziehen, aber es hapert an den Sprachschwierigkeiten. Im übrigen ist auch – wie überall – der Anteil der jüdischen Mitglieder sehr gering, etwa 10 Prozent. Im Vorstand haben wir drei jüdische Mitglieder.

Die Wetterauer Gesellschaft hat dadurch, dass der Sitz des DKR in Bad Nauheim ist, natürlich große Vorteile, zumal wir unsere Veranstaltungen im Buber-Rosenszweig-Haus durchführen dürfen und überhaupt einen „guten Draht“ zum DKR haben, dafür danken wir. So wird im Jahr 2004 die „Woche der Brüderlich-

keit“ – so hoffen wir – für alle Beteiligten ein grosser Erfolg werden.

Wichtig ist für unsere Arbeit nach wie vor: Vor allem den Nichtjuden einen Einblick in das jüdische Leben mit all dem Ritual und den Gepflogenheiten beizubringen und verstehen zu lernen, überhaupt das Gespräch zu führen. Ein Vorstandsmitglied, Stephan Kolb, hat sehr informativ die Geschichte der Bad Nauheimer Juden in einem Buch dargelegt und Helmut H. Hoos die Geschichte der Friedberger Juden. Überhaupt sind wir sehr dankbar, dass in den Wetterauer Gemeinden Wert auf jüdische Veranstaltungen gelegt wird und auch in einigen kleinen Gemeinden und Städten die Geschichte der Juden aufgearbeitet wurde. Das Jahresthema „Verantwortung: ich-du-wir“ soll auch insofern unsere weitere Arbeit bestärken, nämlich unsere Verantwortung den Juden gegenüber mit Leben zu erfüllen.



Judith Schwarzenberg
Journalistin, langjährige Leiterin des künstlerischen Betriebsbüros der Bad Hersfelder Festspiele und viele Jahre Leiterin des Presseamtes des Wetteraukreises. Seit 15 Jahren Vorsitzende der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit und Mitglied der Jüdischen Gemeinde Bad Nauheim, Deutschlandkorrespondentin der Israel Nachrichten in Tel Aviv.



Arbeitsschwerpunkte

Woche der Brüderlichkeit

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

Buber-Rosenzweig-Medaille

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

Tagungen, Publikationen, Begegnungen

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

Arbeit mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen

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

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

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

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

Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit setzen sich ein für

- **Verständigung und Zusammenarbeit zwischen Christen und Juden bei gegenseitiger Achtung aller Unterschiede,**
- **Erinnerung an die Ursprünge und Zusammenhänge von Judentum und Christentum,**
- **Selbstbesinnung in den christlichen Kirchen hinsichtlich der in ihnen theologisch begründeten und geschichtlich verbreiteten Judenverachtung und Judenfeindschaft,**
- **Bewahrung der noch erhaltenen, vielfältigen Zeugnisse jüdischer Geschichte,**

- **Entfaltung freien, ungehinderten jüdischen Lebens in Deutschland,**
- **Achtung der Eigenständigkeit ethnischer Minderheiten,**
- **Solidarität mit dem Staat Israel als jüdische Heimstätte.**

Sie wenden sich deshalb entschieden gegen

- **alle Formen der Judenfeindschaft, religiösen Antijudaismus, rassistischen und politischen Antisemitismus sowie Antizionismus,**
- **Rechtsextremismus und seine Menschenverachtung,**
- **Diskriminierung von Einzelnen und Gruppen aus religiösen, weltanschaulichen, politischen, sozialen und ethnischen Gründen,**
- **Intoleranz und Fanatismus.**

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

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

(Präambel, 1994)

Impressum

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

REDAKTION:
Dr. h.c. Hans Maaß, Dr. Christoph Münz, Dr. Eva Schulz-Jander, Rudolf W. Sirsch M.A. (verantw.)
FOTOS: Petra Ihm-Fahle, Bad Nauheim (Titel und S. 3); Raimund Rüttger, Gudensberg (S. 30)
PRODUKTION: Schwanke / Raasch, Hannover
Gestaltung: Rudolf Schwanke

ISBN 3-923840-12-8

Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit

Aachen
Augsburg
Bad Kreuznach
Bayreuth
Berlin
Bielefeld
Bonn
Bremen
Celle
Darmstadt
Dillenburg
Dortmund
Dresden
Duisb.-Mül.-Oberh.
Düsseldorf
Essen
Franken (Nürnb.)
Frankfurt
Freiburg
Fulda
Gelsenkirchen
Gießen-Wetzlar
Görlitz
Göttingen
Hagen u. Umgeb
Hamburg
Hameln

Hannover
Heidelberg
Herford
Hersfeld/Rotenb.
Hochtaunus
Karlsruhe
Kassel
Koblenz
Köln
Konstanz
Krefeld
Limburg
Lippe
Lübeck
Lüneburg
Main-Taunus-Kreis
Mainz
Marburg
Minden
Moers
Mönchengladbach
München
Münster
Neuss
Niederbayern
Niedersachsen-Ost
Oberbergische

Oberschwaben
Offenbach
Old. Münsterland
Oldenburg
Osnabrück
Ostfriesland
Paderborn
Pfalz
Potsdam
Recklinghausen
Regensburg
Rhein-Neckar
Saarland
Schleswig-Holstein
Siegenstadt
Siegerland
Stuttgart
Trier
Würzburg u. Unterfranken
Weiden i.d.O.Pf.
Wesel
Westmünsterland
Wetterau
Wiesbaden
Wuppertal
Zwickau

Assoziierte Gesellschaften

Jüdisch-christliche AG Leipzig

AG Kirche u. Judentum Thüringen



Träger der Buber-Rosenzweig-Medaille

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