

OECUMENICA

JAHRGANG 2004, BAND 16



ISSN 1612-7374

FREUNDKREIS OEKUMENISCHES STUDENTENWOHNHEIM
DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG E.V.



Impressum

Herausgeber: Freundeskreis Ökumenisches Studentenwohnheim
der Universität Heidelberg e.V.
www.oecumenica.de
V.i.S.d.P.: Dr.Dr. Helmut A. Zappe

Redaktion: Karl Borrmann
Bernd Günther
Helmut Zappe

Postanschrift: Freundeskreis Ökumenisches Studentenwohnheim
der Universität Heidelberg e.V.
Plankengasse 1-3
69117 Heidelberg

Konto-Nr. 177 622-750
Postbank Karlsruhe
BLZ 660 100 75

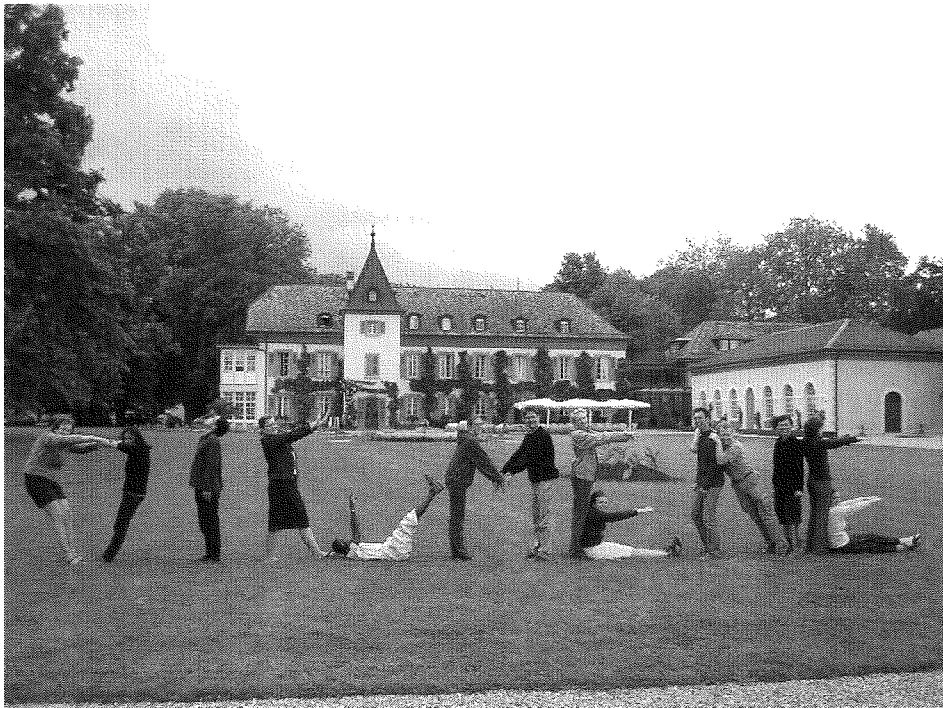
Satz und Layout: Bernd Günther
Druck: COPY QUICK, Heidelberg
Jahrgang: 2004
Auflage: 220

ISSN 1612-7374

Copyright © 2004 Freundeskreis Ökumenisches Studentenwohnheim der
Universität Heidelberg e.V.

Inhalt

Einführung zum Symposium <i>Die Erben Abrahams</i>	
<i>Uwe Gräbe</i>	4
Grundlinien des Gesprächs zwischen Juden, Christen und Muslimen	
<i>Reinhold Bernhardt</i>	5
Judenfeindschaft im Christentum	
Zweitausend Jahre und die Frage nach dem Dialog der Religionen	
<i>Wolf-Rüdiger Schmidt</i>	14
Biblischer Wunderglaube heute	
<i>Günter Röhser</i>	27
Immer noch von Gandhi lernen?	
Ziviler Widerstand, Non-violence, Gütekraft	
<i>Martin Arnold</i>	34
Verbotenes Land mit Familienanschluss	
Ein nicht ganz alltäglicher Besuch in Birma	
<i>Urs Gerstenborg</i>	41
Die multikulturelle Gesellschaft – exemplarisch verwirklicht im Oecumenicum	
Bericht zur Entwicklung des Hauses im Jahr 2004	
<i>Fernnando Enns</i>	52
Hier wird tiefgründig gedacht	
Der Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen zu Gast in Heidelberg	
<i>Fabian Erik Schlüter</i>	57
Studienfahrt 2004 nach Genf	
<i>Dorothea Gauland</i>	59
Faustlos - Ein Gewaltpräventions-Curriculum für Grundschulen und Kindergärten	
<i>Andreas Schick</i>	63
Heidelberg Alumni International	66
<hr/>	
Bewohner/innen 2004/05	67
Hausabende 2004/05	69
Personalia	71
Mitglieder	76



OIKUMENE vor dem Ökumenischen Institut in Bossey (Studienfahrt 2004)

Vorwort

Lieber Freundeskreis!

Die vorliegende OECUMENICA beginnt mit der Einführung zu unserem letztjährigen Symposium des **DIE ERBEN ABRAHAMS** (*Uwe Gräbe*) und den Vorträgen, die dort gehalten wurden (*Reinhold Bernhardt, Wolf-Rüdiger Schmidt*). Wir hatten namhafte Referenten und interessierte Gäste geladen! Die Vorträge gehen auf Verständigung und Vorbehalte zwischen Juden, Christen und Muslimen ein, den Gläubigen der Religionen, die sich auf den Urvater Abraham berufen. Sie zeigen auf, dass das interreligiöse Gespräch wichtig ist. Und gerade hierzu besteht in unserem OECUMENICUM eine ausgezeichnete Möglichkeit, die von den Studierenden aller Fächer und Semester auch immer wieder neu eingefordert und ausgetragen wird.

Ist für ein Verstehen „Wunderglaube“ nötig (*Günter Röhser*), oder kann „Gütekraft“ hier Brücken schlagen (*Martin Arnold*)? Den Raum dies zu erproben, bietet unsere räumlich zwar kleine, dafür aber kulturell umso weiträumigere Lehr-, Lern- und Lebensgemeinschaft unterhalb des Heidelberger Schlosses (*Fernando Enns*). Dass diese Gemeinschaft auch wirklich lebt, zeigt nicht nur unser Symposium, und bezeugt nicht nur Samuel Kobia, der Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen (*Fabian Schlüter*), sondern belegt auch und gerade die Studienfahrt, die dieses Mal nach Genf und Bossey führte, zu Wasser und zu Land (*Dorothea Gauland*).

Wir bedanken uns bei allen, die mit ihren Beiträgen und Bildern zu dieser Ausgabe der OECUMENICA beigetragen haben. Wir laden alle herzlich ein, sich auch an den kommenden Ausgaben mit Rat und Tat zu beteiligen. Insbesondere freuen wir uns über Beiträge der (noch) Studierenden. Wir möchten sie ermutigen, Ergänzungen, Kommentare, Kritiken zu beispielsweise den Vorträgen auf den Heimabenden zu schreiben (*Andreas Schick*). Auch (Reise-)Berichte zu vielleicht außergewöhnlichen Ereignissen sind uns willkommen (*Urs Gerstenborg*).

Trotz unserer Ankündigung, die OECUMENICA wieder zum Jahresende fertigzustellen, erscheint sie nun doch mit einer gut vierteljährigen Verspätung. Dies liegt schlicht und einfach daran, dass Zusammenstellung, Redaktion, Satz und Layout viel Freizeitarbeit erfordern, wenn sie sorgfältig geleistet werden soll. Dass sie den täglichen beruflichen wie privaten Erfordernissen der Beteiligten oft weichen und hintangestellt werden musste, dafür bitten wir erneut um Verständnis.

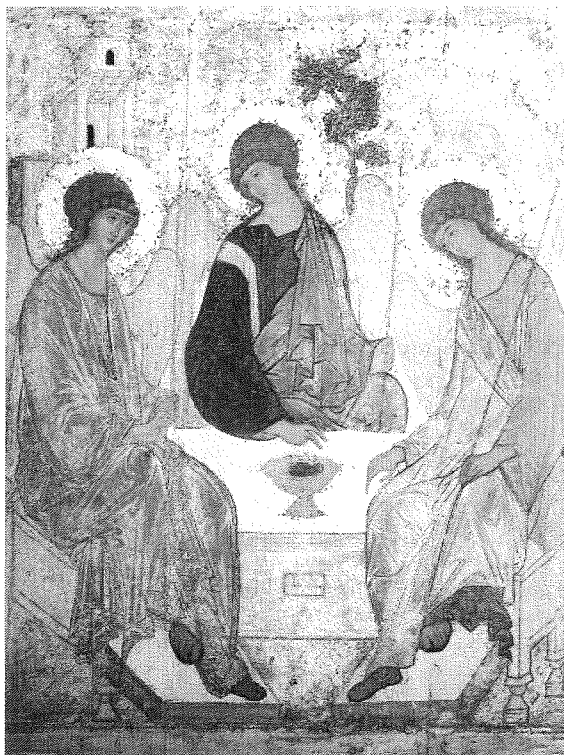
Helmut Zappe
Karl Borrmann
Bernd Günther

Heidelberg, Mai 2005

Einführung zum Symposium *Die Erben Abrahams*

Uwe Gräbe

Im Laufe der vergangenen Monate ist die Notwendigkeit des interreligiösen Gespräches in neuer Weise deutlich geworden. Themen wie „Antisemitismus“ und „Kopftuchstreit“ haben Teile der politischen Debatte geprägt. Auch der Ton scheint schärfer geworden zu sein: Manchen von denen, die sich intensiv auf die Begegnung mit dem Islam eingelassen haben, wird nach dem 11. September 2001 „Blauäugigkeit“ vorgeworfen. Die These vom „Kampf der Kulturen“ (Huntington) wird von bestimmten Interessengruppen zu einer *self-fulfilling prophecy* gemacht.



Xenophilia (Gastfreundschaft) des Abraham
Ikone von Andrej Rubljow (ca. 1425)
www.trinitaet.de

In der interkulturellen Lebens- und Lerngemeinschaft des Ökumenischen Studentenwohnheims wird diese Auseinandersetzung immer wieder intensiv reflektiert. Hier leben nicht nur Christinnen und Christen unterschiedlicher Konfession miteinander, sondern auch einzelne Angehörige anderer Religionen. Zuweilen wird die Frage gestellt, ob und wie eine solche Öffnung den Charakter des Hauses prägt.

Das Stichwort „Die Erben Abrahams“ soll den Blick wieder auf einige Kernpunkte der Begegnung von Christen, Juden und Muslimen lenken. Was bedeutet es für den Alltag, dass sich Angehörige dieser drei Religionen auf den gemeinsamen Stammvater berufen? Ist es legitim, von einer „Abrahams-Ökumene“ zu sprechen, oder sind für den Alltag des Miteinander-Lebens andere Zugänge notwendig?

Grundlinien des Gesprächs zwischen Juden, Christen und Muslimen

Reinhold Bernhardt

In Aachen fand vom 7. bis 9. September 2003 das internationale Weltfriedensgebet statt. Es steht in der Tradition des durch Papst Johannes Paul II. 1986 nach Assisi einberufenen Friedensgebets der Weltreligionen. Das Aachener Treffen endete mit einem Friedensappell: Darin heißt es: „Der Dialog ist eine Medizin, die Wunden heilt. Er entzieht der Logik des Terrors jede Grundlage. Niemals können die Religionen Hass und Gewalt rechtfertigen. [...] Allen, die den Kampf der Kulturen für unvermeidbar halten, sagen wir: Macht euch frei von dem bedrückenden Pessimismus, der eine Welt voll Mauern und Feinden schafft, in der man nicht in Sicherheit und Frieden leben kann. [...] Lasst uns miteinander sprechen und Gott wird uns erleuchten“.¹

Drückt sich in solchen Worten nicht die oft beklagte Blauäugigkeit idealistischer Dialogeuphorie aus? Ein Mangel an Realitätssinn, der den massiven Verfeindungs-zwängen in den Beziehungen zwischen Staaten, Nationen und Religionen den Dialog als Allheilmittel entgegensetzen will? – Als ob das bloße Miteinandersprechen schon ein Mittel zur Versöhnung wäre und sogar zur Erleuchtung durch Gott führen würde! Dabei lehrt doch schon die Alltagserfahrung, dass ein Gespräch auch Gräben aufreißen, Trennungen befördern und Feindschaften vertiefen kann.

Dem ist zunächst entgegenzuhalten, dass „Dialog“ mehr bedeutet als verbale Kommunikation, d.h. mehr als ein Gespräch. Es ist ein normativ aufgeladener Begriff, der eine Beziehungsform von bestimmter Qualität bezeichnet. In der Sprache der ökumenischen Theologie: die Beziehung versöhnter Verschiedenheit. Zu einer solchen Beziehung gehört zum einen die unverkürzte Wahrnehmung der Verschiedenheiten, zum anderen aber auch die Einübung in die Kunst der gegenseitigen Perspektivenübernahme. Ziel des interreligiösen Dialogs ist nicht die Herstellung eines Konsenses, sondern die Förderung des gegenseitigen Verstehens der je anderen Religionskultur in ihrem Selbstverständnis. In der Dialektik des Sich-Erklärens und des Verstehens-des-anderen klärt sich dabei die eigene Glaubensauffassung.

Der Dialog der Religionen vollzieht sich – wie jede Kommunikation – auf zwei Ebenen: der Beziehungs- und der Inhaltsebene. In den beiden Teilen meines Vortrags thematisiere ich ausschnitthaft diese beiden Ebenen.

1. Überlegungen zu den Beziehungen zwischen Judentum, Christentum und Islam

(a) Die Schärfe in den Beziehungen zwischen den sog. abrahamitischen Religionen erklärt sich gerade durch ihre genetische Verwandtschaft, durch den Bezug auf

¹ Zit. nach MD 6/2003, 114.

zahlreiche gemeinsame Traditionen, die aber unterschiedlich ausgelegt werden. Verwandtschaft und Konkurrenz bedingen sich gegenseitig. Der Bezug auf gemeinsame Traditionen verbürgt also keineswegs Einigkeit, sondern lässt oft gerade die Verschiedenheiten umso prägnanter hervortreten.

Die Figur Abrahams, die dieser Tagung ihren Titel gegeben hat, ist ein gutes Beispiel dafür. Schon zwischen Judentum und Christentum ist sie unterschiedlich konnotiert: Das Judentum sieht in ihm den Erzvater des erwählten Volkes Israel, den Träger der Segens- und Bundesverheißung, das Vorbild des vollkommenen, gesetzestreu gerechten. Im Christentum begegnet er als auf Christus verweisender (Joh 8,52ff) Inbegriff des glaubenden Vertrauens auf Gott, in dem Paulus den Beleg für die Rechtfertigung aus Glauben sieht.

Das im Koran gezeichnete Bild Abrahams unterscheidet sich charakteristisch davon, was sich schon in seiner Lokalisierung zum Ausdruck bringt: Abraham ist an Mekka gebunden (2,125; 3,97). Zusammen mit seinem Sohn Ismael gilt er als Begründer und Erbauer des dortigen Heiligtums (2,125; 127). Mekka ist die Stadt Abrahams, in die jeder Muslim (nach der fünften Säule des Islam) einmal in seinem Leben pilgern muss.



Abraham steht im Koran nicht am Beginn eines heilsgeschichtlichen Weges (als Träger der Erwählung), sondern der Repräsentant der Ur-Religion, die jedem Menschen eingestiftet ist. Er wird als „hanif“ (6,161) bezeichnet, als wahrer Verehrer des einen Gottes, der sich seinem Willen bedingungslos unterwirft, wie sich bei der von ihm geforderten Opferung seines Sohnes zeigt. Doch auch in dieser Überlieferung

gibt es wiederum einen wichtigen Unterschied: In der koranischen Fassung der Erzählung von der Opferung des Sohnes Abrahams wird offensichtlich davon ausgegangen, dass nicht Isaak, sondern Ismael geopfert werden sollte (vgl. Gen 22 mit Sure 37,102ff).

Abraham kann im Koran sogar den Juden und Christen kritisch gegenüber gestellt werden: „Abraham war weder Jude noch Christ, sondern ein aus innerstem Wesen Glaubender, gottergeben – Muslim. Er gehörte nicht zu denen, die (Gott) Partner beigegeben.“ (3,67) Er gilt als Bewahrer des reinen Ein-Gott-Glaubens, der radikalen Theozentrik, der jede Beigesellung und jede Vermischung zwischen Menschlichem und Göttlichem vermieden hat.

In der Modellierung und Stilisierung der Abrahamfigur spiegelt sich also das jeweilige Zentrum der drei Religionen. Es sind nicht vollkommen getrennte, aber doch charakteristisch verschiedene Zentren und Ursprungsmythen. Zugespitzt formuliert: Es gibt nicht den *einen* Abraham, der als gemeinsamer Bezugspunkt die nach ihm benannten abrahamitischen Religionen verbindet, es gibt vielmehr drei Abrahams, die so verschieden sind, wie die Religionen, die sich in dieser Figur ihren Selbstaussdruck gegeben haben: Abraham als Ur-Jude, als Ur-Christ (oder gar: als Ur-Protestant), als Ur-Muslim.

Das schließt nicht aus, dass Abraham zum gemeinsamen Bezugspunkt der abrahamitischen Religionen werden kann, wenn es das Dialoginteresse nahe legt. Aber dazu muss er noch einmal neu modelliert werden. Einen solchen Akzent setzen etwa Edmond Farahian (ein ägyptischer Armenier, der an der Gregoriana in Rom lehrt) und Christiaan van Nispen (ein Niederländer, der in Kairo Philosophie und islamische Theologie unterrichtet). Sie resümieren ihre Überlegungen zur Relevanz Abrahams für den Dialog der abrahamitischen Religionen mit folgenden Worten: „Allerdings eliminiert diese Divergenz zwischen den biblischen und koranischen Diskursen über Abraham nicht die [...] positiven Aspekte im Hinblick auf Abraham als Modell aller wahren monotheistischen Gläubigen. Dieses geistliche Erbe, das uns um diesen Vater des Glaubens versammelt, bleibt. Abraham bleibt dennoch Abraham. Und auf diesen Punkt gilt es zu setzen.“²

Berthold Klappert setzt auf Abraham, indem er die in ihm geschenkte Segensverheißung in den Mittelpunkt der jüdisch-christlich-islamischen Beziehungen stellt: In Abraham ist Isaak und mit ihm das Judentum gesegnet. In Abraham ist Ismael und mit ihm der Islam gesegnet. In Abraham sind die Christen aus den Völkern als Hinzuerwählte gesegnet. „Der mehrdimensionale Abrahamsegen kann von Juden, Christen und Muslimen nur gemeinsam ergriffen und im gemeinsamen Dienst an der einen Menschheit weitergegeben werden.“³

² Zit. bei: Troll, Chr. W.: „Prüfet alles!“ Der Dienst der Unterscheidung als unabdingbares Element dialogischer Beziehungen von Christen und Muslimen, in: Schmid, H. / Renz, A. / Sperber, J. (Hg): Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis. Theologisches Forum Christentum – Islam (Hohenheimer Protokoll 60), Stuttgart 2003, 75.

³ Klappert, B.: Abraham eint und unterscheidet. Begründungen und Perspektiven eines nötigen Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen, in: Rhein Reden 1/1996, 35.

(b) Jede der drei Religionen hat eigene Deutemuster für die Interpretation der je anderen entwickelt. Und dabei spielt es strukturanalytisch (d.h. von der inneren Logik der Beziehungen her, die sich nicht immer in der konkreten Beziehungsgestaltung in Geschichte und Gegenwart abbildet) eine wichtige Rolle, ob sich eine Religion zu ihren Vorgängerinnen oder zu ihren Nachfolgerinnen ins Verhältnis setzt. Die Beziehungsbestimmung einer Religion zu der zeitlich vorausliegenden Mutterreligion weist selbst dann, wenn es zu massiven Ablösungskonflikten gekommen ist und kommt, im Grunde eher inklusive Tendenzen auf. Die Beziehungsbestimmung einer Religion zu der ihr nachfolgenden Tochterreligion eher exklusive Züge – jedenfalls dann, wenn beide mit Universalitäts- und Endgültigkeitsanspruch auftreten (s.u.). So erklärt sich, dass die Beziehungen zwischen Judentum, Christentum und Islam jeweils asymmetrische Beziehungen sind.

Ein Beispiel: Die Achtung vor Jesus und Maria ist schon im Koran geboten. Nichts in der christlichen Tradition gebietet aber Achtung vor Mohammed oder dem Koran. Smail Balic: „Es ist undenkbar, dass ein Islambekannter sich über Jesus, seine Mutter und seine Jünger abfällig äußern könnte. Hier liegt ein wichtiger Verhaltensunterschied vor. Bei den Christen fehlt diese über das eigene hinausgehende Sicht, m.a.W.: der Christ fühlt sich gegenüber Mohammed zu keinerlei Respekt verpflichtet“.⁴ Der Koran verwirft nicht die Offenbarungen und Propheten, auf die Juden und Christen sich berufen. Im Gegenteil: Er lässt sie in Geltung (2,137), behauptet aber, sie in ihrem Ursprungssinn zu erneuern. Darin liegt beides: Ein grundlegender Bezug auf die christliche Tradition, aber auch der konfliktreiche Anspruch, sie zur eigentlichen Wahrheit zurückzuführen.

Ein anderes Beispiel: In den jüdisch-christlichen Dialogen der letzten Jahrzehnte im deutschsprachigen Raum war die Leitvorstellung von der Verwurzelung des Christentums im Judentum das bestimmende Muster der theologischen Beziehungsbestimmung von christlicher Seite aus. Nicht nur im jüdisch-christlichen Dialog, sondern in aller Theologie sollte diese Verwurzelung zur Geltung gebracht werden. Dietrich Ritschl zog daraus die Konsequenz für die Arbeitsweise der Theologie, indem er forderte, wir sollten so Theologie treiben, als schaute uns ein Jude dabei über die Schultern. Es wäre undenkbar für ihn gewesen, das Gleiche für einen Muslim zu sagen.

Auch jüdische Gesprächspartner haben die Verwurzelung der christlichen in der jüdischen Tradition immer wieder betont, aber sie haben ebenso die *Abweichung* des Christentums von seinen jüdischen Wurzeln betont. Der nord-amerikanische Dialog zwischen Juden und Christen war denn auch nicht so sehr an der Leitvorstellung von der Verwurzelung orientiert, sondern am Konzept der „two religions“, dem Stimmgabelmodell, das von Franz Rosenzweig propagiert worden war und vor allem von Paul van Buren vertreten wurde: Zwei getrennte Wege sind aus der einen Wurzel hervorgegangen. Dieses Modell lässt sich in unterschiedlicher Weise akzentuieren: Man kann die *Verschiedenheit* der beiden Wege betonen oder ihre genetische

⁴ Balic, S.: Worüber können wir sprechen? Theologische Inhalte eines Dialogs zwischen Christen und Muslimen, in: *Dialog der Religionen* 1/1991, 70.

Verwandtschaft. Und man kann die Trennung als Beschreibung des geschichtlich gewachsenen Ist-Zustandes auslegen oder – wie Dietrich Ritschl es getan hat – als etwas, das nicht sein sollte.

In der Beziehung der drei „Erben Abrahams“ können sich unterschiedliche Koalitionen ergeben: Als halachische, auf die Observanz von göttlichen Rechtssetzungen zentrierte Religionen, stehen sich Judentum und Islam einander nahe und empfinden gegenüber dem Christentum, das weniger am Handeln und mehr am Glauben orientiert ist, eine größere Distanz. Aus der Perspektive des Christentums (vor allem des protestantischen) hat genau dieser halachische Charakter von Judentum und Islam ihre Abwertung als Gesetzesreligionen nach sich gezogen. Die Unterscheidung von Evangelium und Gesetz war für Luther die Leitdifferenz für die Beurteilung von Konfessionen und Religionen.

Aus der beschriebenen Asymmetrie der jüdisch-christlichen, der jüdisch-islamischen und der christlich-islamischen Beziehungen ergeben sich sehr unterschiedliche Dialogmotivationen und -interessen (oder eben auch Desinteressen), die hier nicht aufgearbeitet werden können. Wichtig ist aber, im Auge zu behalten, dass schon die Dialogvoraussetzungen einer genauen Betrachtung würdig sind.

(c) Im Christentum gab es seit dem ausgehenden 8. Jh. zwei Deutemuster zur theologischen Bewältigung der Herausforderung, die der Islam für das christliche Selbstverständnis darstellte: Es war dies zum einen das Verständnis des Islam als christliche Irrlehre, als Ketzerei also – und zum anderen die noch schärfere Verurteilung als unchristlicher oder antichristlicher Irrglaube – als Rückfall ins Heidentum. Vor allem Johannes von Damaskus – der um 750 gestorbene letzte große Kirchenvater des Ostens, betrachtete den Islam als christliche Sekte und stellte ihn auf eine Stufe mit dem Arianismus der Alten Kirche, der ja auch die Menschheit Jesu einseitig auf Kosten seiner Göttlichkeit betone. So sei auch der Islam „der das Volk in die Irre führende Wahn der Ismaeliten“⁵ Gleichzeitig bezog er die apokalyptischen Visionen der biblischen Johannesoffenbarung auf den Islam und entwickelte jene Auffassung, welche die Haltung der abendländischen Christenheit gegenüber den Muslimen abgrundtief prägte: Die Sicht des Islam als der von Gott angekündigten „endzeitlichen Verführungsmacht“: Mohammed sei der falsche Prophet nach Offb 19,20. Mit ihm sei der Antichrist (oder wenigstens sein Vorläufer) erschienen, der sich (nach 1.Joh 2,22) dadurch zu erkennen gebe, dass er den Sohn Gottes leugne. Das in Offb 11,7; 17,8 vorhergesagte Tier aus dem Abgrund sei da oder doch ganz nahe, „daraus erkennen wir, dass es die letzte Stunde ist.“ (1.Joh 2,18)

Beide Deutungen stehen auch bei Luther nebeneinander: Zum einen bezeichnet er den türkischen Islam als arianische Häresie, zum anderen identifiziert er „des Türken Alla“ mit dem Teufel als dem endzeitlichen Widersacher Christi.

Dass dieses Deutemuster bis in unsere Gegenwart hinein weiterwirkt, zeigt sich etwa in einem Papier der *Konferenz Bekennender Gemeinschaften in evangeli-*

⁵ Johannes von Damaskus, Quelle der Erkenntnis, in: Johannes von Damaskenos / Theodor Abu Qurra, *Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe* von Reinhold Gleib und Adel Theodor Khoury, Altenberge / Würzburg 1995, 75.

schen Kirchen Deutschlands und der AG evangelikaler Missionen aus dem Jahr 1984. Dort wurde aus evangelikaler Perspektive ausformuliert, was „christliches Bekenntnis und biblischer Auftrag angesichts des Islam“ zu sein habe. Und dort taucht nun genau dieses Deutemuster des Johannes von Damaskus wieder auf: „Wir erkennen im Islam ein Gericht Gottes über eine Christenheit, die sich vielfach vom biblischen Evangelium entfernt hat. Wir erkennen im Islam aber auch eine endzeitliche antichristliche Verführungsmacht (1.Joh 2,18.22), die sowohl dem alten Bundesvolk der Juden als auch der Kirche Jesu Christi widerstreitet. Ihre Gefährlichkeit liegt in ihrer täuschenden Nachahmung der biblischen Offenbarung. Wir rufen deshalb alle Christen auf, den Islam wachsam zu studieren, seinen Anhängern evangelistisch zielklar zu begegnen und seinen Irrlehren in geistlicher Abwehrbereitschaft (Eph 6,10-17) entgegenzutreten.“⁶

Doch verlauten solche Stimmen keineswegs nur aus dem evangelikalen Lager. Auch Karl Barth hatte schließlich den Gott Mohammeds unumwunden als einen falschen Gott bezeichnet⁷ und es als „Gedankenlosigkeit“ gebrandmarkt, „den Islam und das Christentum in der Weise zusammenzustellen, als ob sie wenigstens im ‚Monotheismus‘ ein Gemeinsames hätten. Nichts trennt sie vielmehr so gründlich als die Verschiedenheit, in der sie scheinbar dasselbe sagen: es ist nur ein Gott!“⁸

Seit der Mitte der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts ist allerdings eine deutliche Wende in den theologischen Beziehungsbestimmungen der christlichen Kirchen und Theologie zum Islam zu beobachten. Besonders der Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils („Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ - „Nostra Aetate“) hat eine enorme Wirkung entfaltet, wenngleich die dort zum Ausdruck gebrachte Wertschätzung auch primär den Muslimen und nicht dem Islam galt.

Und selbst bei Karl Barth finden sich in den Jahren 1967 und 1968 bemerkenswerte Äußerungen in Briefen, die ansatzweise eine Neubestimmung des theologischen Urteils über den Islam andeuten. Sie stehen im Zusammenhang seiner Überlegungen, die Theologie insgesamt stärker an der Pneumatologie auszurichten. So schreibt er in einem Brief an Hendrik Berkhof, dass „eine neue Verständigung über das Verhältnis von Bibel und Koran für uns eine dringende Aufgabe“ sei.⁹ In einem Gespräch konkretisiert er die Richtung, in die diese neue Verständigung zu gehen habe. Dabei zeigt sich allerdings, dass der ins Auge gefasste pneumatologische Ansatz an der Zentrierung auf Christus keine Abstriche macht. Jesus Christus sei der Grund, „von dem her mit den Religionen vielleicht noch ein ganz neues Gespräch zu eröffnen wäre“.¹⁰ Der Plan ist unausgeführt geblieben, doch zeigt sich daran, dass Karl Barth hier ein Desiderat gesehen hat.

⁶ Christliches Bekenntnis und biblischer Auftrag angesichts des Islam. Ein Wort der Konferenz Bekenntnender Gemeinschaften in evangelischen Kirchen Deutschlands und der AG evangelikaler Missionen (1984), Abschnitt V.

⁷ KD IV/2 92.

⁸ KD II/1 505.

⁹ Briefe 1961-1968, 1975, 504f.

¹⁰ A.a.O., 409.

(d) Ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer dialogischen Beziehungsbestimmung und -gestaltung zu Judentum und Islam besteht darin, die tradierten Abwertungen aufzuheben, d.h. das Judentum nicht mehr als erstarrte Gesetzesreligion und den Islam nicht mehr als illegitime Fehlentwicklung der christlichen Kirchen- und Theologiegeschichte anzusehen, sondern das nachbiblische Judentum und den Islam als eigenständige Entwicklungen aus gemeinsamen Wurzeln zu betrachten und so zu einem geschwisterlichen Umgang miteinander zu finden.¹¹ An die Stelle der in der Geschichte verbreiteten Deutung der anderen Religion als Abweichung (Abfall) von der im Christentum entfalteteten Wahrheit muss eine Deutung treten, die das nachbiblische Judentum und den Islam versteht als Weiterentwicklung und Neukomposition des gemeinsamen Traditionsgutes unter Verarbeitung spezifischer Geschichtserfahrungen und eigenständiger Einsichten in das Wesen und den Willen Gottes.

2. Theologische Inhalte des Gesprächs mit Juden und Muslimen

Während an Fragen der Beziehungsbestimmung und -gestaltung bei jüdischen, christlichen und muslimischen Dialogteilnehmern ein zwar aus unterschiedlichen Motiven gespeistes und verschieden akzentuiertes, aber doch relativ gleich starkes Interesse besteht, ergibt sich das beim Dialog über theologische Inhalte ein auffallend anderes Bild. Entsprechend der Bedeutung, die Glaubensinhalte und -lehren im Christentum haben, besteht auf christlicher Seite am Austausch über inhaltliche Fragen ein deutlich größeres Interesse als auf jüdischer und vor allem auf muslimischer. Jutta Sperber schreibt im Blick auf den christlich-islamischen Dialog, wie er auf der Ebene des ÖRK geführt worden ist, dass er „nie nur um theologische Fragen ging. Sie versprachen zuviel Schwierigkeiten und zuwenig Ergebnisse“.¹²

Wenn im folgenden dennoch inhaltlich-theologische Fragen erörtert werden sollen, die in den interreligiösen Dialogen zwischen den abrahamitischen Religionen immer wieder kontrovers waren und sind, dann geschieht das zum einen aus der Überzeugung, dass hinter allen praktischen Fragen theologische Vorentscheidungen stehen. Und zum anderen deshalb, weil solche Erörterungen zu wichtigen Selbstklärungen innerhalb der christlichen Theologie führen.

Die theologischen Inhalte der Dialoge mit Juden und Muslimen betreffen vor allem Fragen des Gottesbildes, der Offenbarung, das Verständnis von Jesus Christus, die Frage nach Heil und das Menschenbild. Ich greife die Frage nach Gott heraus und konzentriere mich auf den christlich-islamischen Dialog.

Aus christlicher Perspektive ist diese Frage oft gestellt worden als Frage nach der Selbigkeit Gottes: „Verehren Christen und Muslime den gleichen Gott?“¹³ Diese Frage stellt sich im Blick auf die Gottesoffenbarung in Christus: Wenn Jesus Chris-

¹¹ Siehe dazu: Kratz, R. G. / Nagel, T. (Hg): „Abraham, unser Vater“. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003; Kuschel, K.-J.: Streit um Abraham. Was Juden, Moslems und Christen trennt – und was sie eint, München 1994.

¹² Sperber, J.: Dialog mit dem Islam, Göttingen 1999, 41.

¹³ Zum folgenden siehe: Weth, R. (Hg): Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, Neukirchen 1999.

tus nicht nur die sekundäre und kontingente Mitteilung des (in seinem Ansichsein auch unabhängig davon bestehenden) Wesens Gottes ist, sondern die Selbstvergegenwärtigung Gottes, wie er in seinem Wesen ist, dann kann Gott nicht *remoto Christo* erfasst werden. Und wird er *remoto Christo* erfasst, dann muss es sich dabei um einen anderen Gott handeln als um den, der von Jesus Christus „Vater“ genannt wird.

Dieses Argument zieht allerdings die Konsequenz nach sich, dass auch der Gott des Ersten Bundes und damit gerade der Gott, den Jesus Christus „Vater“ nannte, wesenhaft unterbestimmt ist. Der Glaube Jesu wäre defizitär gegenüber dem Glauben an Jesus, das Erste Testament keine vollgültige Selbstmitteilung Gottes, sondern bestenfalls „praeparatio Evangelii“.

In einem Grußwort zur 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991 gab ein Muslim zu bedenken, es sei doch auch für Christen unchristlich zu meinen, „dass die Anhänger anderer Religionen ... ihre eigenen Götter haben, denn das hieße, an die Existenz von mehr als einem Gott zu glauben (d.h. Polytheismus).“¹⁴ Die in der Geschichte der christlich-islamischen Begegnung nicht selten anzutreffende Antwort auf diesen Einwand lautet: Die anderen Götter sind keine wirklichen Götter, sondern menschliche Projektionen, also bloße *Gottesvorstellungen*, die vielleicht ein Reflex auf die Existenz des einen wahren Gottes darstellen, sein Wesen aber nicht authentisch erfassen.

Für den Islam stellt sich die Frage nach der Selbigkeit Gottes nicht in dieser Weise. In Sure 29,47 wird den Muslimen geboten, Juden und Christen gegenüber zu sagen: „Wir glauben an das, was uns, und an das, was euch offenbart worden ist. Allah, unser Gott und euer Gott, ist nur einer, und wir sind ihm ganz ergeben.“

Auch nach dem Zeugnis des AT ist Gott nicht nur der Gott Israels, sondern auch der Gott Ismaels und der Völker. Und schließlich antwortet auch Paulus auf die Frage: „Ist Gott nur der Juden Gott und nicht auch der Völker? Ja, auch der Völker, weil ja Gott *einer* ist.“ (Röm 3,29).

Für den Islam stellt sich die Frage nach Gott im Blick auf das Christentum nicht als Frage nach der Selbigkeit Gottes, sondern als Frage nach der Einheit Gottes und nach seiner unaufhebbaren Transzendenz. Vor dem Hintergrund des koranischen Vorwurfs, im Christentum sei der Ein-Gott-Glaube verraten und durch einen Tritheismus ersetzt worden, werden die Christen immer wieder ermahnt: „Sagt nicht Drei [...] Gott ist ein einiger Gott“ (4, 171).

Zum einen kann und muss man angesichts dieses Vorwurfs darauf hinweisen, dass sich die koranische Trinitätsdarstellung nicht auf den Hauptstrom der kirchlichen Trinitätslehre bezieht, sondern auf eine von christlichen Sondergruppen vertretene Zerrform. Darüber hinaus ist es aber für die Klärung der verhandelten theologischen Sachfrage unerlässlich, systematisch-theologisch zu unterscheiden zwischen der („äußeren“) Alleinheit Gottes (deren unbedingte Respektierung vom Ers-

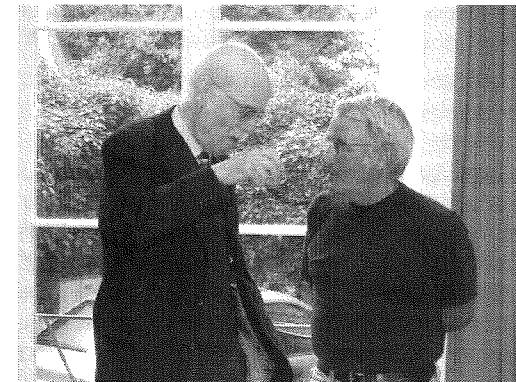
¹⁴ Is-Haq Oloyede: Grußwort im Namen der Gäste aus anderen Weltreligionen, in: Reiser, K. / Sens, M. (Hg): Canberra 1991 (ÖR.B 63), Frankfurt/M. 1991, 87.

ten Gebot gefordert ist) und der Frage, ob Gott in seinem inneren Wesen eine *undifferenzierte* Einheit oder eine *differenzierte* Einheit ist. In der ersten Frage sind sich Juden, Christen und Muslime einig. Sie alle halten am Monotheismus und d.h. an der Überzeugung fest, dass es keine anderen Götter neben dem einen gibt. Kontrovers ist allein die zweite Frage: Ist Gott in sich einfältig oder dreifältig?

Nun lässt sich theologisch ohne weiteres zusammendenken, dass Gott *einer* ist (und nicht drei), dass er aber in sich dreifaltig ist. So wie – um eine anthropologische Analogie zur Veranschaulichung zu gebrauchen – *eine* Person unterschiedliche Rollen spielen kann oder unterschiedliche Seelenvermögen (Wille, Gefühl, Vernunft) hat.

Die Trinitätslehre bringt drei Aussagen über Gott in einen konsistenten Zusammenhang: Gott ist der schöpferische Urgrund aller Wirklichkeit, er hat sich in Jesus als dem Christus zum Heil der Schöpfung verkörpert und er vergegenwärtigt seine Schöpfermacht und sein Heilswirken in seiner Geisteskraft, um die Schöpfung zu vollenden. Das Anliegen der Trinitätslehre lässt sich demnach in der Aussage zusammenfassen, dass Gott nicht in radikaler, unvermittelter Transzendenz der Geschichte gegenübersteht, sondern in die Geschichte eingeht, ohne sein Gottsein preiszugeben – und zwar in der Person des Jesus von Nazareth und in seiner universal wirkenden Geisteskraft. Und so kann man mit Karl Rahner festhalten, dass die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes „nicht als Zusatz oder Abschwächung des christlichen Monotheismus, sondern als dessen Radikalisierung verstanden werden kann und muss“.¹⁵

Eine solche Deutung wird nicht die Zustimmung von Juden und Muslimen finden können. Sie sollte für sie aber zumindest theologisch nachvollziehbar sein. Das zu erreichen, dass die theologischen Grundüberzeugungen des anderen von ihren je eigenen Voraussetzungen her verstehbar werden, ist ein nicht gering zu schätzendes Resultat des interreligiösen Dialogs.



Andreas Jung und Artur Gerwinat im „interreligiösen Dialog“

¹⁵ Rahner, Karl: Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam, in: ders.: Schriften zur Theologie 13, Einsiedeln u.a. 1978, 129-147, Zitat: 133f.

Judenfeindschaft im Christentum

Zweitausend Jahre und die Frage nach dem Dialog der Religionen

Wolf-Rüdiger Schmidt

Zu den besten ökumenischen Phasen, die es im spannungsreichen und im Kern zutiefst tragischen Verhältnis der drei monotheistischen Religionen gab, gehört das katholische Spanien bis ins 14. Jahrhundert – für Europa eine einmalige Zeit. Judentum, Christentum und Islam kamen sich an vielen Orten in Alltag und Denken damals so bedrohlich nahe, dass als Gegenreaktion der Ausbruch von Intoleranz und Fanatismus geradezu unvermeidlich herausgefordert wurde. 1321, 1331, 1348 kam es so zu Hassausbrüchen in zahlreichen Städten der iberischen Halbinsel, wobei sich besonders die niedere christliche Geistlichkeit in ihrer Wut über die „Mörder Christi“ kaum überbieten ließ. Aber gleichzeitig sind Zeiten und Orte eines für uns heute überraschend intensiven, gleichberechtigten Zusammenlebens vielfach belegt.

Endgültig kam der Bruch am 31. März 1492 mit dem „Generaledikt zur Ausweisung der Juden aus Spanien“, um – wie es dort heißt – den Kontakt zwischen den „frevelhaften Juden“ und den Christen unwiderruflich zu unterbinden und „die große Schmach und Beleidigung der katholischen Religion zu beseitigen“. Bereits am 31. Juli des gleichen Jahres musste der letzte Jude, der sich nicht taufen lassen wollte, das Land verlassen. Insgesamt waren es fast eine Viertel Million Vertriebene. Das „Spanien der Drei Religionen“, „das Goldene Zeitalter“ – so Léon Poliakov, der Verfasser einer bestechend materialreichen fünfbändigen „Geschichte des Antisemitismus“ – war nun vollständig an sein Ende gekommen.¹ Bald legte sich die Raserei der „Heiligen Inquisition“ über das Land und ergriff gnadenlos all jene, die als *Conversos* in den katholischen Glauben zwangsweise geflüchtet waren, um zu überleben.

Das brüderliche Einvernehmen an vielen Orten Spaniens, besonders in Kastilien und Aragon, war bis unmittelbar vor der Vertreibung der Juden jedoch eher die Regel: gemeinsame Huldigungen, gemeinsame Lobgesänge von Juden, Christen und Muslimen, nicht zuletzt an Feiertagen; an Werktagen gemeinsame Bäder – was die Kirche allerdings mit Abscheu betrachtete; gemeinsame Mahlzeiten, wobei sich christliche Freunde den jüdischen Speisevorschriften beugten; jüdische Paten bei christlichen Taufen; Christen, die die Predigten der Rabbiner wegen deren Beredsamkeit regelmäßig besuchten. Trotz diverser Konzilsbeschlüsse und trotz großer Entrüstung einiger Päpste – Nikolaus V. (um 1440) wäre besonders zu nennen – war sogar der Brauch gemeinsamer Andachten im Spanien der Goldenen Zeit nicht auszurotten. Ithzak Baer hat diese Zeit des Zusammenlebens der Abramskinder detail-

¹ Léon Poliakov : Geschichte des Antisemitismus. 5 Bde. Worms 1977.

reich in zwei Bänden dokumentiert.² Léon Poliakov konnte vieles ergänzen, was bis heute nur marginal zu Kenntnis genommen wird. Überraschend ist auch, dass Konversionen vielerorts bis kurz vor 1492 offiziell weitgehend verboten waren, also weder solche von Judentum zum Islam oder umgekehrt, noch Übertritte zum Christentum. Dies diente, politisch durchaus in der geordneten mittelalterlichen Gesellschaft gewollt, dem inneren religiösen Gleichgewicht, solange eine aus dem Christentum stammende, dominierende bürgerliche Schicht fehlte, wie sie seit dem 12. Jahrhundert in der Mitte Europas nach den Kreuzzügen zum Nachteil des Judentums in den Städten entstand. „Letztlich wurde nichts getan“, resümiert Poliakov erstaunt, „um die Juden der Taufe zuzuführen, und viel trug dazu bei, diese davon abzuhalten.“³

In diesem versöhnlichen, oder sagen wir durchaus „ökumenischen Klima“ spielten spanische Juden eine besondere Rolle bei der Weitergabe des antiken und orientalischen Wissens. Toledo und Barcelona waren die Übersetzungszentren. Muslime, die bereits im Bagdad Harun al Raschids seit zwei Jahrhunderten die Schätze der Antike in ihren riesigen Bibliotheken – man spricht von 80 bis 100 Tausend Bänden allein in Bagdad – sammelten und in das Arabische übersetzten, durchschauten aber auch die Grenzen der guten „ökumenischen“ Zusammenarbeit: „Man darf“, schreibt ein muslimischer Gelehrter in Andalusien um 1100, „weder Juden noch Christen wissenschaftliche Bücher verkaufen. Sie übersetzen diese [...] und geben sich und ihre Bischöfe als deren Verfasser aus.“⁴

Leider war das „Spanien der Goldenen (ökumenischen) Zeit“ nur ein Traum. Leider blieb der berühmte Franziskaner Raimundus Lullus, der seine Manuskripte gerne den wichtigsten Rabbinern seiner Zeit widmete, eine Episode. Sein „Dialog der drei Weisen“ (Jude, Christ, Muslim) war als Gipfel des mittelalterlichen Humanismus und der Toleranz eine erfrischende aber wirkungslose Vision, bis Lessing, angestoßen durch die Nähe zu seinem Freund Moses Mendelssohn in „Nathan der Weise“ erneut nach der gemeinsamen Wurzel der Abrahamsreligionen fragte.

DIE EWIGE KNECHTSCHAFT DER JUDEN

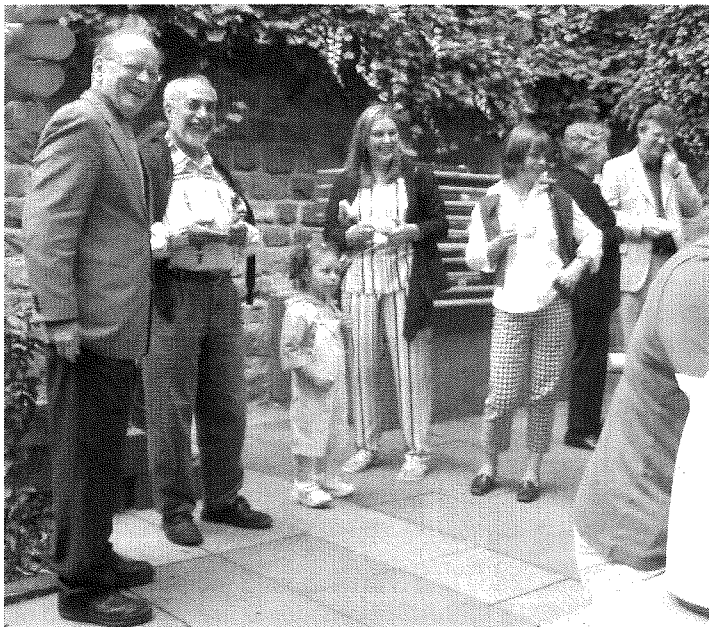
Anders als auf der iberischen Halbinsel verlief die Geschichte in der Mitte Europas. Seit den Gerüchten über die Schändungen des Heiligen Grabes in Jerusalem durch die Anhänger Mohammeds entfaltete sich dort fast ungebremst ein neuer Judenhass. Als Papst Urban II. 1095 den Aufbruch zum ersten Kreuzzug predigt, kommt es – für die jüdischen Gemeinden völlig überraschend – in den rheinischen Gebieten zu einer Katastrophe. Wir erfahren von Massakern in Mainz, Worms und Speyer, aber auch in französischen Städten wie Metz oder Prag und in einigen Donaustädten, schließlich in England und den Niederlanden. Obwohl sich auch Bischöfe gar nicht so selten für eine Schonung der Juden einsetzten, vertieften einflussrei-

² Ithzak Baer: Die Juden im christlichen Spanien. Bd. I und II. Berlin 1929/1939/Tel Aviv 1945.

³ Poliakov Bd. 3, S.126.

⁴ Poliakov Bd. 3, S.129.

che Theologen des Mittelalters - etwa Petrus Venerabilis und Thomas von Aquin⁵ - die augustinische Sicht von der ewigen Knechtschaft der Juden. Duns Scotus forderte schließlich die Zwangstaufe von Judenkindern. Damit waren theologisch die Weichen gestellt. Das Lateran-Konzil legte weitreichend 1215 fest, dass sich Juden in ihrer Kleidung öffentlich von Christen unterscheiden müssen. Als der Judenhass auf lokaler Ebene allzu unkontrolliert wurde, wandte sich immerhin Papst Innozenz IV. 1247 gegen Plünderungen, falsche Beschuldigungen und unschuldige Quälereien der Juden, damit es „den Juden unter den Christen nicht schlechter gehe als ihren Vätern einst unter dem Pharao“.⁶



Kaffeepause mit jüngstem Mitglied

Aber die schlimmste Zeit stand noch bevor: Überall in Europa taucht plötzlich das Gerücht auf, die Juden suchten Christenblut für ihre ungesäuerten Brote.⁷ Als zum Beispiel fünf Kinder bei einem Mühlenbrand in Fulda getötet werden, heißt es, die Juden benötigten das Blut für ihre Magie. In Oberwesel am Rhein sieht eine Magd bei einer jüdischen Familie durch einen Mauerriss im Keller einen Leichnam: Es wird behauptet, es sei der ermordete Werner, den die Juden zu ihren Ritualen gebrauchen. Über dem Werner-Grab wird eine Kapelle in Oberwesel errichtet, die zu einem bedeutenden Wallfahrtsort wird. Erst nach dem 2. Vatikanischen Konzil hebt

⁵ Julius H. Schoeps/Hiltrud Wallenborn (Hrsg): Juden in Europa. Ihre Geschichte in Quellen. Bd.1.Darmstadt 2001, hier S. 173.

⁶ Julius Höxter: Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur. 2 Bde., Frankfurt 1928-1932, hier Bd.2. S. 121.

⁷ Kurt Schubert: Jüdische Geschichte. München 1995, hier S. 54.

der Bischof von Trier diesen Kult auf. Ähnliches wird von überall in Europa berichtet. Es folgt eine Jahrzehnte lange Verfolgungswelle mit zahllosen Morden. Selbst Friedrich II. versucht gegen das Gerücht, Juden seien nach Menschenblut gierig, vorzugehen und lässt eine Kommission in „Der Goldenen Bulle“ beschließen, dass in den jüdischen Schriften keinerlei Anlass zu einer Befleckung durch Blut gegeben sei - alles freilich ohne Wirkung.⁸

Obwohl es immer wieder Phasen eines gewissen Einvernehmens zwischen jüdischen Familien und christlichen Herren gibt, werden Juden ab dem 12. Jahrhundert für die nächsten 300 Jahre bei diversen Katastrophen immer regelmäßig zu Schuldigen erklärt. Synagogen brennen und Mitglieder der jüdischen Gemeinde - erschütternd dokumentiert etwa für Wien und Straßburg - kommen auf den Scheiterhaufen. Die Vertreibung der Juden während des 15. Jahrhunderts aus deutschen Reichsstädten, österreichischen Gebieten, schließlich Spanien oder Portugal sind - auch wenn sich eine jüngere Generation heute vielleicht nicht mehr so gern daran erinnern lässt - ein nur vorläufiger Endpunkt der Unfähigkeit des christlichen Abendlandes, mit seiner jüdischen Herkunftsreligion im Geist der Bergpredigt umzugehen.

LUTHER: „VON DEN JUDEN UND IHREN LÜGEN“

Dass es überhaupt nichtchristliches, jüdisches Leben, ein vitales, in der Fülle seiner Tradition ruhendes Judentum nach der biblischen Zeit gibt, irritierte Christen dauerhaft und brachte besonders die Eifrigsten unter ihnen immer wieder an den Rand religiöser Raserei. Zumindest musste es aus dieser christlichen Sicht den Juden schlecht gehen, um ihre heilsgeschichtliche Verwerfung unübersehbar zu dokumentieren. Juden, Zeitgenossen, Nachbarn, die selbstverständlich ihren anderen, nichtchristlichen Glauben leben, wurden so zu „bekehrungsunwilligen“, „halsstarrigen“, „sündigen“, „ungehorsamen“, „blinden“, „vom Teufel besessenen Wesen“. Es ist schmerzhaft, aber darf nicht vergessen werden:

Der deutsche Reformator Martin Luther war es, der in diesem Geiste 1543 in seiner Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ (WA 53, 528, 5ff) der evangelischen Pfarrerschaft nicht ohne Jahrhunderte langen Widerhall zurief: „Wenn du siehst oder denkst an einen Juden, so sprich bei dir selbst also: Wer, das Maul, das ich da sehe, hat alle Sonnabend meinen lieben Herrn Jesus Christ, der mich mit seinem teuren Blut erlöst hat, verflucht und vermaledeit und verspeit, dazu gebetet und geflucht vor Gott [...]“. Es war Luther, der forderte, „dass man ihre Synagoga oder Schule mit Feuer anstecke und dass, was nicht verbrennen soll, mit Erde überhäufe und beschütte, dass kein Mensch einen Stein oder Schlacke davon sehe ewiglich [...]“ (WA 53, 523, 1-12). Es war Luther, der verlangte, dass die arbeitsfähigen Juden Sklavenarbeit zu leisten hätten, der den Juden ihre Gebetsbücher wegnehmen wollte, da dort Abgötterei, Lüge, Fluch und Lästerung gelehrt werde. Für Luther glaubten die Juden nicht nur falsch, sie seien sogar alle vom Teufel besessen. Und das Ende seiner Forderung: „Christus unser lieber Herr, bekehre sie barmher-

⁸ Iris Pollatscheck/Wolf-Rüdiger Schmidt: Der brennende Dornbusch. Glanz und Elend der Juden in Europa. Gütersloh 2004, dort Dokument Nr.27.

ziglich und erhalte uns in seiner Erkenntnis, welches das ewige Leben ist, fest und unbeweglich. Amen“.

Entschuldigend mag man heute wie damals sagen, Luther habe den christlichen Sinn des Alten Testaments retten wollen⁹, sei im übrigen sprachlich ein Vertreter des damaligen Grobianismus, unterliege dem Zeitgeist wenige Jahrzehnte nach der Vertreibung der Juden aus Spanien. Da mag betont werden, mit der Forderung nach einer „radikalen Ausmerzungen der Juden“ greife Luther nur eine Praxis auf, die in Westeuropa nach schrecklichen Jahrzehnten der Pest und des Ernteausfalls innerhalb einer kleinen Eiszeit insgesamt gegen Juden als die Schuldigen angewandt wurde. Und schließlich mag man darauf hinweisen, dass sich Luther im Laufe seines reformatorischen Lebens durchaus auch anders zu den Juden geäußert habe. Etwa in der Schrift von 1523 „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“, wo es z.B. heißt: „Ich habe selbst gehört von frommen, getauften Juden, daß wenn sie nicht bei unserer Zeit das Evangelium gehört hätten, sie wären ihr Leben lang Juden unter dem Christenmantel geblieben“. Luther glaubte zu Beginn der Reformation sogar, dass man mit den Juden „freundlich handeln“ soll und sie „aus der Heiligen Schrift säuberlich unterweist“, damit sich „etliche bekehren möchten“, denn sie seien doch immerhin „Blutsfreunde, Vettern und Brüder unseres Herrn“(WA 11, S.316).

So gibt es manches Entlastende, das jedoch nicht verdrängen kann, dass es Luther zunehmend und mit wachsender Enttäuschung über die Bekehrungsunwilligkeit der Juden um höchst realistische Ausweisung, ja Vertilgung der Juden ging, die von den evangelischen Fürsten aus Einsicht nicht erfüllt wurden. Luther – so kann man es durchaus heute sehen – in seiner ans Totale reichenden Perspektive, die die Religion nicht als nur *einen* Aspekt des Lebens neben vielen anderen einordnen wollte und wohl auch nicht konnte, übersah, dass Juden immerhin Menschen sind, Geschöpfe Gottes, jeder für sich und in einer unveräußerlichen Gottesbeziehung, denen er als Christ nicht Sklaverei, Vertreibung, Rechtlosigkeit wünschen darf. Und es wäre auch falsch zu sagen, damals sei man eben in der Erkenntnis der Würde jedes einzelnen Menschen noch nicht so weit gewesen.

Johannes Reuchlin immerhin, der große Humanist aus Pforzheim, unter anderem erster christlicher Verfasser einer hebräischen Sprachlehre, ebenfalls vom Geist einer zu reformierenden katholischen Kirche getrieben, schrieb fast zeitgleich mit Luther (1510): „Die Predigt und Gesangbücher der Juden sind unantastbar [...]. Keines dieser Bücher hat, wie man vorgibt, eine feindliche Absicht wider Christen [...]. Daher wird man in diesen Büchern keine Schmähungen gegen Christus, Maria und die Heiligen antreffen.“¹⁰ Und dann folgt noch die klare, jenseits aller späteren Aufklärungen letztlich selbstverständliche Einsicht: „Der Jude ist ein Geschöpf Gottes wie wir auch; steht er, lebt er, so steht er seinem Herrn, fällt er, so fällt er seinem

⁹ Kirche und Synagoge: Handbuch zur Geschichte der Juden und Christen, hrsg. v. Karl Heinrich Rengstorff und Siegfried von Kortzfleisch. 2 Bde., München 1988, hier S.416.

¹⁰ Höxter Bd.2, S.165.

Herrn. Ein jeder muss für seine Person Rechnung ablegen. Wie wollen wir über eines anderen Seele urteilen? Gott allein ist dessen mächtig [...]“¹¹

DAS BEFREMDLICHE DES JÜDISCHEN MONOTHEISMUS

Heute wissen wir natürlich über den christlichen Antijudaismus, der bereits in den Schriften des Neuen Testaments beginnt, sehr viel mehr als vor 50 Jahren oder gar zur Zeit Luthers. Die Veröffentlichungen sind zahllos. Der Antijudaismus im Christentum signalisiert unübersehbar im Verlauf der ersten zwei Jahrhunderte der frühen Kirche eine durchaus schwierige, geradezu unlösbar religionsgeschichtliche Konstellation, die man sich stets neu in ihren historischen Bedingtheiten klar machen muss, besonders unter dem Aspekt eines zukünftigen Dialoges unter den drei monotheistischen Religionen.

Dazu zunächst ein kurzer Blick zurück: Es gibt keinen antiken, vorchristlichen Judenhass von Bedeutung. Natürlich treffen wir auf eine gewisse Auffälligkeit eines kleinen Volkes am Ostrand des Mittelmeeres. Posidonias, der griechische Dichter, sagte im 2. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung: Sie „weigern sich, irgendeine gesellschaftliche Beziehung zu anderen Völkern zu unterhalten“.¹² Ein kleines Volk, das offensichtlich nicht in der Hellenisierung nach der Zeit Alexanders des Großen untergehen wollte. Die Verehrung von Zeus im Jerusalemer Tempel, wie sie von den hellenistischen Seleukiden eingeführt werden sollte, war für die Mehrheit der Juden zur Zeit der Makkäbäer ein Gräuel und Anlass zu verzweifelterm Widerstand. Die Juden waren damals bereits 150 Jahre vor dem Eintritt des Christentums in die Weltgeschichte weiter, oder anders: sie waren zivilisations- und religionsgeschichtlich fortgeschritten:

Ihr Glaube an den einen Gott, der irgendwo zwischen dem 1. und 2. Jahrtausend aus der Tiefe halbnomadischer Stämme auftaucht und immer klarer die Schalen menschlicher Bedürftigkeit und nationaler Sehnsüchte von sich ablegt, hatte – so kann man es auch sehen – früh bereits eine philosophische Komponente. Es ist der Eine Gott, der sich mit Geschichtserinnerungen verbindet, mit dem Aufbruch von Patriarchen, Zwangsarbeit, Errettung, einer Gestalt namens Moses, des Gesetzgebers, einer Landnahme, eine Zeit der Richter, der Könige, der Bau eines Tempels, große Bedrängnisse, das Auftreten wortmächtiger Propheten, schließlich das Exil in Babylon und eine Phase des Neuanfangs, in der mündliche Traditionen weiterentwickelt und schriftlich fixiert werden. Und aus all diesen unterschiedlichen Impulsen bildet sich ein Gottesglaube, der Gott einerseits noch sehr menschlich agieren und sprechen lässt, der andererseits sehr konzentriert Gott als Gott erkennt und belässt. Das heißt: Gott ist im Prinzip aus dieser Sicht unbenennbar, der Einzige und Eine, unvergleichbar, nicht aus Stein und Gold darstellbar wie andere antike Gottheiten, sich verzehrend, wenn er in einem brennenden Dornbusch sich öffnet und am Sinai das bis heute nicht überholte Gesetz für ein gedeihliches Zusammenleben der Menschheit mitteilt. Alles zusammengefasst noch einmal in Deuteronomi-

¹¹ Höxter Bd.2, S. 165. Zur Reformation siehe auch: Wilhelm Maurer: Die Zeit der Reformation, in: Kirche und Synagoge. Bd. 1, S.363.

¹² Poliakov Bd.1, S.I.

um 6.4-9, im Sch'ma Israel, dem „Höre Israel“, das in jedem Schabbat-Gottesdienst von Juden seit zweitausend Jahren gesprochen wird: „Höre Israel, Jahwe unser Gott ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen [...]“

Die philosophische Überlegenheit dieses strengen Monotheismus, dessen Ambivalenz wir heute mit Recht auch kritisch diskutieren, und die Treue zu den täglichen Ritualen, die sich daraus entfalteten, kann als wichtigste Voraussetzung für das Durchhalten des Judentums in der Geschichte betrachtet werden. Der Glaube an den Einen machte im volkstümlich religiösen Synkretismus der Antike die Juden natürlich auch zu Fremden. Wir wissen über Josephus Flavius¹³, den großen, zu den Römern übergelaufenen jüdischen Historiker, dass diese Treue zu einem unsichtbaren Gott vielfach Spott hervorrief. Man glaubte, die Juden würden in ihrem Tempel etwas verbergen, vielleicht einen Eselskopf oder einen gemästeten Griechen, den sie opfern. Und Pompejus, der es 63 v.Chr. schaffte, in den Jerusalemer Tempel zu gelangen, stellte enttäuscht fest: „In ihrem Tempel sind keine Götter – nichts.“¹⁴ Man sollte solche Geschichten nicht zu schnell erbaulich interpretieren, es handelt sich um Weltgeschichte.

Die andere Seite der antiken **Verwunderung** über die jüdischen Zeitgenossen war **Bewunderung**, besonders bei den gebildeten nachdenklichen Menschen. Und davon gab es nicht wenige. Da sich zur Zeit Cäsars und des Kaisers Augustus viele Juden in den Kriegswirren von ihrem Land trennen mussten und rings um das große Meer jüdische Gemeinden bildeten, wurde der Glaube an den Einen und die Treue zum Gesetz der Juden schnell bekannt. Sie waren keine Sonderlinge, arbeiteten als Glaser, Goldschmiede, Bauern, kaum als Handelstreibende, wohl aber als Soldaten und Verwalter. Nur an zwei Stellen wurden sie auffällig: Keine Götter neben dem Einen – und: Am siebten Tag herrscht Ruhe, Schabbat. Wer Mitglied dieser Gemeinschaft werden wollte, so ist in der Zeit des Jona bereits zu lesen, musste sich dem Reinigungsgebot unterziehen und sich beschneiden lassen. Kaiser Augustus hatte mit vielen seinerzeit so viel Respekt vor den Juden, dass er offiziell verordnete, „dass die Juden bei ihren Einrichtungen und dem Gesetz des Herrn zu belassen sind [...], dass ihre Tempelgelder nicht anzutasten sind“, und dass sie am Schabbat¹⁵ zu nichts gezwungen werden dürfen.

Und so treten nachweislich zwischen dem 1. Jahrhundert vor und dem zweiten Jahrhundert nach der christlichen Zeitrechnung viele Menschen ägyptischer, griechischer und römischer Herkunft zum Judentum über. Noch größer war die Zahl der Bewunderer, „Halbproselysten“, Menschen also, die den Schritt zur Gesetzestreue, zur Beschneidung, den rituellen Geboten noch nicht tun wollten, aber doch den jüdischen Gottesglauben als „vera philosophia“ bewunderten. Aus dieser Gruppe in Kleinasien, Griechenland und Rom werden sich viele der ersten frühen christlichen Gemeinden rekrutiert haben, wie man heute vermutet.

¹³ Josephus Flavius: Der jüdische Krieg. Aus dem Griechischen von Hermann Endrös. München 1987.

¹⁴ Poliakov Bd.1, S.7.

¹⁵ Der brennende Dornbusch, Dokument Nr.11.

DIE FRÜHE KIRCHE: „SIE HABEN DEN HERREN GETÖTET“

Unverkennbar enthält das Neue Testament der Christen bereits zahlreiche Antijudaismen, die qualitativ weit über die Spanne von Bewunderung und Befremdung der vorchristlichen Antike hinaus gehen. Woher auch immer die frühe Aussage, die Paulus zugeschrieben wird, kommen mag, zu lesen ist in der christlichen Bibel 1. Thess. 2,15: Es seien die Juden, „die den Herrn getötet haben“, die Gott nicht gefallen und allen Menschen Feind seien. In früher Erkenntnis eines Irrweges hat Paulus freilich im Römerbrief (11) vehement die Verachtung der Juden bei den ersten Christen zurückgewiesen. Gott habe sein Volk nicht verstoßen, die Wurzel trage die Zweige und nicht umgekehrt, aber doch liege Verstockung auf einem Teil Israels. Weltgeschichtlich noch entscheidender war es, dass der Apostel neubekehrter Heiden, also jene am Judentum interessierten Bürger des römischen Reiches, von den Geboten des jüdischen Gesetzes und der Beschneidung für befreit erklärte, was wohl zunächst von vielen als eine Art „Judentum light“ verstanden wurde. Der frühe Konflikt in den christlichen Gemeinden mit den Judenchristen war unvermeidlich.

Kräftige Antijudaismen gibt es bekanntlich dann auch in den Evangelien nach dem Jahre 70, besonders im Johannesevangelium, wo in Kapitel 8 die Juden als „Kinder des Teufels“ bezeichnet werden. Die historischen Prozesse, die zu solchen – für die Christen heute besonders schmerzhaften – Texten führten, sind komplizierter, als es auf den ersten Blick aussieht. Nur ein Beispiel, auf das der Neutestamentler Walter Schmitthals kürzlich noch einmal aufmerksam gemacht hat¹⁶: Man muss beachten, dass bis zur Zerstörung des Jerusalemer Tempels die sehr frühen christlichen Gemeinden noch den römischen Schutz des Synagogenverbandes hatten. Das heißt, Juden und die erste Generation von Christen mussten nicht individuell das im römischen Reich überall geforderte tägliche Opfer vor dem Kaiserbild praktizieren, was natürlich für beide unmöglich gewesen wäre. Als die Christen nach dem Jahre 70 aus diesem Schutz herausfallen, müssen sie sich offensichtlich den Römern gegenüber anderweitig als loyal erweisen. Die Römer werden in der christlichen Außendarstellung zu Freunden; Pilatus, unter dem Jesus gekreuzigt wird, soll entlastet werden. Die Juden wiederum sagen, wie in den Evangelien zu lesen ist, Jesus sei ein politischer Aufrührer gewesen. Beiden geht es ums Überleben im Römischen Reich, erste Christenverfolgungen lassen die Evangelien hart argumentieren.

Die Christen verstehen sich frühzeitig als das „neue“ Gottesvolk, die Schriften der Juden werden zum „Alten“ Testament. Gott habe einen „Neuen“ Bund geschlossen, was für alle Nichtchristen eine provozierende Behauptung ist. Und bald, je mehr man Jesus eine göttliche Natur zuzusprechen beginnt, um seine fraglos außergewöhnliche Geschichte auch im griechischen Denken zu verankern, wird man den Vorwurf vom „Gottesmord“ hören. Der große und geschätzte Kirchenvater Origenes († 253) stellt etwa fest: „Wir können also voller Gewissheit die Aussage machen, dass die Juden ihre einmalige Stellung nicht wiedergewinnen werden; denn sie haben das abscheulichste Verbrechen begangen, indem sie jene Verschwörung

¹⁶ Walter Schmitthals: Nicht die Juden, Gott selbst hat Christus ausgeliefert, in: DIE ZEIT 26.2.2004, S.42

gegen den Retter des Menschengeschlechtes anzettelten [...].¹⁷ Damit waren für die Heidenchristen die Juden ein kriminell schuldiges Volk. Der nach Paulus wohl größte christliche Theologe Augustinus konnte dann für weit mehr als tausend Jahre und noch über Luther hinaus folgenschwer von den „verblendeten“ Juden erklären: „Ihr Tisch erweise sich als Falle, als Vergeltung und als Anstoß. Umnachten sollen ihre Augen sich, so dass sie nichts mehr sehen, und ihren Rücken beuge du für immer. Während sie unseren Schriften nicht glauben, erfüllen sich an ihnen ihre eigenen, die sie wie Blinde lesen [...].“¹⁸

NACHBIBLISCHES JUDENTUM – VOLLER LEBENDIGKEIT

Das Judentum selbst hatte seit der Zerstörung seines Heiligtums im Jahre 70 gleichsam neu durchgestartet, also eine innere und äußere Neubelebung erfahren, die dem christlichen Abendland erst in unserer Zeit wirklich bewusst wurde. An die Stelle des Tempels war das Lehrhaus getreten. Jochanan Ben Sakkai, dem bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit, war es gelungen, nach Javne zu fliehen und dort ein rabbinisches Lehrhaus von weitreichender geistiger und spiritueller Bedeutung zu gründen. Hier wurde auch der Kanon der später als „Altes“ Testament benannten jüdischen Schriften festgelegt. Es gibt und gab also eine spirituell äußerst produktive nachbiblische Phase des Judentums. Eine vielschichtige rabbinische Auslegung der Tora. Einen unerschöpflichen Talmud. Der Talmud ist ein einmaliges, über Jahrhunderte gewachsenes Dokument, das fast alle Fragen des alltäglichen Lebens sorgfältig, oft heiter, meistens hintergründig und in der Regel dialogisch behandelt.¹⁹ Neben einer reichen synagogalen Dichtung treffen wir auf eine Vielzahl großer Persönlichkeiten und bedeutender jüdischer Denker wie etwa Maimonides oder vorher Ibn Schaprut und ganz besonders Rabbi Schlomo Ben Jizchak, genannt Raschi, der von Worms aus für eine weite Verbreitung talmudischen Wissens in Europa seit dem 11. Jahrhundert sorgte.²⁰

Als erstes Zeugnis eines massiven theologischen Antijudaismus im Mittelalter nach einer ruhigen Phase werden die Briefe des Erzbischofs Agobert aus Lyon bekannt. Es ist die Zeit der karolingischen Renaissance. Agobert schreibt über die „Unverschämtheit der Juden“ und fragt angesichts der immer wieder aufflammenden Konkurrenz zwischen Juden und Christen im Prozess der Missionierung Europas: „Predigen Juden besser als unsere Priester?“²¹ Als besonders ärgerlich wurde es empfunden, dass Christen in dieser Zeit verstärkt zum Judentum übertraten, so auch Bodo, der Beichtvater von Ludwig dem Frommen. Die Juden seien doch Lügner und Feinde der Wahrheit, erklärt Bischof Agobert. Schließlich: „Sie sind der Antichrist“. Aber noch bleiben solche Aussagen im Rahmen religiöser Polemik. Frei erfundene Verleumdungen und Vorwürfe wegen teuflischer Praktiken der Juden breiten sich erst ab dem 13. Jahrhundert aus, allerdings so rasch, dass die Juden sich

¹⁷ Der brennende Dornbusch, Dokument Nr.14.

¹⁸ Der Gottesstaat, Buch 18, Kap. 45 f, zit. bei Schoeps / Wallenborn, S.110f.

¹⁹ Der Talmud, ausgewählt, übersetzt und erklärt von Reinhold Mayer. München 1986. - Eine gute Einführung: Michael Krupp. Der Talmud. Gütersloh 1995.

²⁰ Zu Raschi siehe: Iris Pollatscheck: Raschi, in: Der brennende Dornbusch.

²¹ Poliakov Bd.1, S.29.

gar nicht zu retten wissen. Überall wird von Schändung der Hostien durch Juden gesprochen. Von Ritualmorden an christlichen Kindern und Brunnenvergiftungen. Das war um 1084 noch ganz anders, als Bischof Rüdiger von Speyer sich wohlwollend von der Ansiedlung der Juden in seiner Stadt einen wirtschaftlichen Aufschwung erhoffte.

Vielleicht noch dies: Wie kam es zur Entstehung des Stereotyps des Juden als „Geldsack“, ein Bild, das bis ins 20. Jahrhundert nachwirkt und schließlich bei den Nazis eines der Hauptargumente zur Verteufelung der Juden wurde? Zunächst: Als mit den Kreuzzügen neue Handelswege über das Meer nach Osten eröffnet werden, verlieren jüdische Händler, die bis dahin als sprachkundige Vermittler zwischen Orient und Okzident entscheidend den Gütertausch über Land bestimmten, schnell ihre Geschäftsmöglichkeiten. Die Wandlung der mittelalterlichen Gesellschaft, das Aufsteigen des städtischen Patriziats treibt die Juden fast unvermeidlich in den Binnenhandel, in eine neue Art der Geldgeschäfte. Als reisende Kaufleute mussten in der mittelalterlichen Gesellschaft jüdische Händler ihre eigenen Bankiers sein, also Geldmittel zur Verfügung haben. Damit konnten sie auch Geld verleihen. Das beförderte die finanziellen Begehrlichkeiten derer, die das Land beherrschten und die Wege sicherten. Jüdische Geldverleiher wurden gepflegt und zugleich ausgesaugt. So waren Schutzbriefe für Juden sinnvoll, die mit einer Steuer, der Kopfsteuer u.ä. verbunden waren. Die „Kammerwirtschaft“, nach der die Juden Sklaven der königlichen Kammer sind und dieser bis zur finanziellen Erschöpfung zur Verfügung stehen müssen, führen dazu, dass Juden am Ende ihr Leben allein dem Geld, den festgelegten Zahlungen verdanken. Poliakov hat diese Entwicklung einprägsam formuliert: „während die christliche Gesellschaft das Recht auf Leben dem letzten Taugenichts gewährt, muss der Jude dasselbe in regelmäßigen Abständen kaufen: sonst wird er als nutzloses Glied der Gesellschaft aus dieser ausgestoßen oder aber in irgendeine dunkle Affäre von Vergiftung oder Ritualmord verwickelt.“²²

Es kann hier nicht die Geschichte des Judentums im mittelalterlichen Europa auch nur ansatzweise nacherzählt werden.²³ Sie ist äußerst komplex und vielfältig, wie bereits der Hinweis auf das Spanien der drei Religionen gezeigt hat. Bekannt ist, dass nach der großflächigen Vertreibung im 15. und 16. Jahrhundert für die Juden Europas eine neue Phase beginnt, eine eigene Geschichte; die Öffnung der protestantischen Staaten nach dem 16. Jahrhundert, die den Juden einen gewissen Freiraum garantierten; die Niedermetzlung unzähliger Juden 1648 in der Ukraine; die daraus gespeisten messianischen Bewegungen; besonders jedoch jene in Osteuropa entstehende Verinnerlichungs- und Erneuerungsbewegung des Chassidismus, dessen Gründer Ba'al schem Tov ist. Dann der Schritt in die Emanzipation, zuerst von Moses Mendelssohn († 1786) vollzogen; das prinzipielle Ende der Unterdrückung und der Angst durch die französische Revolution; der „Staatsbürger jüdischen Glaubens“ im 19. Jahrhundert; die breit wirkende antijüdische Publizistik nach dem Wiener Kongress; der rassistische Antisemitismus eines Hartwig von

²² Poliakov, S.74.

²³ Eine gute Übersicht: Michael Brenner, Die Juden in Europa. in: Der brennende Dornbusch. - Gute Einzeltexte zur Geschichte: Günter Stemberger, Die Juden. Ein historisches Lesebuch. München 1995.

Hundt-Radowsky, von Marr und Dühring; auch die „Rassen-Konsistenz“, die Richard Wagner den Juden zusprach; das „Germanische Wesen“ des Hofpredigers Adolf Stöcker, schließlich Jahrzehnte vor Auschwitz Paul de Lagarde („Dies Ungeziefer muss zertreten werden“) und Heinrich von Treitschkes „Juden sind unser Unglück“, das dann zum Motto des nationalsozialistischen Zeitschrift „Der Stürmer“ wurde. Der weitreichende und hellsichtige Widerspruch von Theodor Mommsen sollte noch erinnert werden: „Ich habe [...] immer wieder gegen die ungeheure Schmach protestiert, welche Antisemitismus heißt. Aber es nützt nichts. Es ist alles umsonst. Die hören nur auf den eigenen Hass und den eigenen Neid, auf die schädlichen Instinkte. Alles andere ist ihnen gleich [...]“²⁴ All das ist eine eigene, vielfach dokumentierte Geschichte, die seit dem Holocaust und dessen langem abendländischen Vorlauf nur langsam in unsere Köpfe dringt, eine Geschichte, die auch in Kirche und Theologie in ihren Konsequenzen noch nicht zu Ende gedacht ist.

WAS NUN – DIALOG?

Zum Beispiel die Frage, ob bereits die Erinnerung an die Elendsgeschichte der Juden unter christlicher Herrschaft auch im kirchlichen Milieu wieder zu einem Klima beitragen könnte, aus dem neue Vorurteile und Bedrohungen hervorgehen. Léon Poliakov hat im Vorwort zu seiner Geschichte des Antisemitismus darüber räsoniert, ob die Leiden der Juden damit zusammen hängen, dass deren „Botschaft von den fraglichen Völkern ernst genommen wurde.“²⁵ Und gefragt werden muss auch, ob die christlichen Kirchen nicht allzu schnell ihre Schuld eingestanden haben, um sich bedrängt von vielen Seiten, unbeschwerter wieder ihrer eigenen Tagesordnung zuwenden zu können.

Im Blick auf den gesellschaftlich gewünschten Dialog der drei Religionen Judentum, Christentum und Islam wird für das Judentum zunächst jene Auskunft gelten müssen, die gutwillige Christen in Israel gelegentlich hören: „Der jüdisch-christliche Dialog ist primär der Dialog des Christentums mit seiner eigenen Vergangenheit.“ Aber das kann langfristig nicht alles sein. Der liebevolle und gewissenhafte Blick auf die jüdische Geschichte in Elend und Glanz schafft Nähe, wie viele wissen, die nach einem neuen Dialog mit der jüdischen Tradition suchen. Die Wahrnehmung der reichen spirituellen und theologischen Entwicklung des nachbiblischen Judentums, der Versuch, Teile des Talmud nachzuvollziehen, das stückweise Mitgehen des anderen Weges einer europäischen Frömmigkeitsgeschichte – dies und anderes kann einen Perspektivenwechsel mit sich bringen, der auch auf den Umgang mit dem Islam vorbereitet und unvermeidlich auch zu einer Art Selbstrelativierung der eigenen geschichtlich gewachsenen Positionen führt. Das Christentum hat Erfahrung mit den neuzeitlichen Prozessen der Relativierung. Bereits seit über zweihundert Jahren muss es durchaus schmerzhaft seine heiligen biblischen Texte an eine profane historisch-kritische Forschung ausliefern. Besonders christliche Laien jenseits fundamentalistisch-pietistischer Ausflüchte wissen bereits, dass neue christliche Identität und Gewissheit nur durch Relativierungen hindurch zurückzugewinnen sind.

²⁴ Zitiert von Michael Brenner: Die Juden in Europa, in: Der brennende Dornbusch.

²⁵ Poliakov Bd.3, S.XIII.

Auch das Judentum in seiner Mehrheit beschreitet in einem vielleicht noch radikaleren Prozess der Selbstsäkularisierung diesen unausweichlichen Weg und erlebt ihn ebenfalls als Verlust und Gewinn. Der Islam, so der Eindruck, hat derzeit auch aus politischen Gründen die größten Schwierigkeiten, durch die als von außen aufgezwungen erlebte Säkularisierung ihrer Lebenswelten hindurch sich seiner eigenen geistig-theologischen Fülle, auch seiner menschenfreundlichen Potentiale neu zu vergewissern.

Theologisch und existentiell betrachtet stellt sich eher außerhalb des geschützten akademisch-theologischen Diskurses die Frage nach der Möglichkeit eines Dialoges der drei Abrahamsreligionen noch einmal schärfer: Entweder man sieht in den nichtchristlichen Religionen aus christlicher Warte traditionsgemäß Irrwege, Fehlentwicklungen, Überholtes, Zuüberwindendes, Verworfenes, vielleicht sogar Dämonisches, glaubt in Mohammed den Betrüger zu erkennen und in seinem Gott Allah einen Götzen, was bis ins 20. Jahrhundert prominent geschehen ist, bezeichnet dann noch den jüdischen Glauben als eine Restgröße, als das alte vergangene Erbe, als letztlich verblendet gar und irrend. Oder man kommt zunehmend zu der Einsicht, dass im nachbiblischen Judentum und im Islam ebenso wie im Christentum - theologisch gesprochen - der jeweils größere „Gott wirkt“, die unerschöpfliche Quelle allen Lebens, der tragfähige, manchmal aber auch verführerisch gefährliche Grund menschlicher Existenz, unterschiedlich hervorgegangen aus jeweils anderen politischen und sozialen Kontexten. Wenn wirklich die drei monotheistischen Religionen an der Wirkungsmacht und Deutungsmacht ihrer Gottesvorstellung festhalten wollen, werden sie nicht mehr exklusiv argumentieren dürfen. Wenn dort der einzelne Mensch Gott als den Unbenennbaren und als das letzte Geheimnis der Evolution auch heute noch bleibend vor Augen haben will, wird er - ob als Lutheraner oder Orthodoxer, Chasside, Schiit, muslimischer Mystiker, Reformierter oder Pfingstler - die Konkretionen der historischen Religionsausgestaltung auf eine spezifische Weise ins gegenseitige Schwingen bringen müssen und damit eben auch relativieren, ohne das verpflichtende Erbe dadurch unbedingt zu verlieren.

Die wachsende öffentliche Präsenz der nichtchristlichen Religionen wird es immer dringlicher machen, jenes ambivalente Phänomen, das man „Religion“ nennt, auch im Horizont der Evolution des Lebens, der kulturellen Evolution, der Bewusstseinsevolution neu zu durchdenken: Gott also, der sich den Menschen im evolutionär-kulturellen Prozess der Bewusstwerdung selbst öffnet, mitteilt und in historischen Kontexten neu konkretisiert - in der Geschichte Israels, in der Entfaltung des Christentums ebenso wie im nachbiblischen Judentum und auch in den frühen entscheidenden Erfahrungen des Propheten Mohammed in Mekka und am Berg Hira. Sollte eine aufgeklärte, am Wissen unserer Zeit vital interessierte Theologie dies alles nicht als spezifische Selbstmitteilung des einen, unbenennbaren Gottes entfalten können? Eines Gottesglaubens, dessen historische Konkretionen in der Geschichte fast ebensoviel Unheil wie Heil produzierte? Ein Glauben, über den oft so gnadenlos und für uns moderne Zeitgenossen völlig unverständlich gestritten wurde?

Was die Rückgewinnung des religiös-kulturellen Erbes der Menschheit nach der Erkenntnis der Gleichwertigkeit – nicht Gleichheit! - der Weltreligionen betrifft, stehen diese fraglos vor einer gewaltigen, auch bedrohlichen Perspektive. Alles, was als vielfältiges historisches Menschheitserbe an religiöser Erfahrung und Tradition vorhanden ist, könnte in einer modernen, geschichtsvergessenen Zivilisation verloren gehen oder als religiöses Sektierertum und unbedeutendes Randphänomen der modernen Gesellschaft langsam irgendwo verschwinden, wenn keine plausiblen Antworten und Lebensentwürfe gefunden werden. Die Fragen haben sensible Menschen wie der Pforzheimer Humanist Johannes Reuchlin und Gotthold E. Lessing frühzeitig bereits gestellt, gefolgt sind ihnen große theologische Denker wie Albert Schweitzer, Karl Rahner und viele andere. Unsere Zeit wird sich an eigene Antworten wagen, was immer die klassische Dogmatik der Kirchen für unverzichtbar hält. Insofern könnte man im konkreten Fall dafür plädieren, zunächst einmal die Geschichte des Judentums mit Herz und Hirn neu nach zu buchstabieren. Es könnte den Dialog nach zweitausend Jahren christlicher Überhebung neu beleben.

DER BRENNENDE DORNBUSCH – Glanz und Elend der Juden in Europa

Wolf-Rüdiger Schmidt ist zusammen mit Iris Polatscheck Herausgeber und Autor eines Ende 2004 erschienen Buches zur Geschichte des Judentums in Europa. Ein Essay von Michael Brenner, Professor für jüdische Geschichte und Kultur in München, ergänzt den Band. W.-R. Schmidt hat aus mehreren hundert, zum Teil schwer zugänglichen Dokumenten etwa 50 Texte ausgewählt und eingeleitet. Der Hardcover-Band ist im Gütersloher Verlagshaus erschienen und enthält zahlreiche Bilder. Er kostet 19,50 Euro. (ISBN 3-579-06501-7).

WAS JEDER VOM JUDENTUM WISSEN MUSS (9. völlig neu überarbeitete Auflage)

Im Auftrag der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands herausgegeben von Christina Kayales und Astrid Fiehland van der Vegt, unter Mitarbeit von Uwe Gräbe, Angela Langner, Christiane Müller, Ricklef Münnich, Wolfgang Raupach-Rudnik, Ursula Rudnick und Christian Stäblein, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005.

Biblicher Wunderglaube heute

Günter Röhser

Wenn man heute eine Umfrage veranstalten würde, was den Leuten zum Stichwort „Wunder“ einfällt, dann bekäme man wahrscheinlich Antworten und Assoziationen wie: etwas Unglaubliches, etwas ganz und gar Außergewöhnliches und Unerwartetes – z.B. bei einem schweren Unfall, bei dem „wie durch ein Wunder“ niemand verletzt wurde (in dem Vergleichswort „wie“ schwingt schon mit, dass es „eigentlich“ keine Wunder gibt!) –, das Wunder der Liebe, eine wunderbare Heilung, die Wunder der Technik, das „Wunder von Bern“ (ein Sportereignis) oder das „Wunder der Woche“ auf PRO 7. Ein Schlagertitel wie „Wunder gibt es immer wieder“ weckt zwar irgendwie spontane Zustimmung, aber bei näherem Nachfragen, worin diese Wunder denn bestehen sollen, wird es schon schwieriger. Und gar mit Gott wird das Wunder sicher erst in zweiter oder dritter Linie in Zusammenhang gebracht. Der Begriff ist heute hauptsächlich auf das Unvorstellbare und Spektakuläre, auf das Faszinierende und Außergewöhnliche festgelegt.

In der Antike – also in der Zeit, in der die Bibel entstanden ist – war das etwas anders. Natürlich geschahen Wunder – oder das, was man dafür hielt – auch dort nicht alle Tage – einmal abgesehen von den „Wundern der Schöpfung“, denen auch unsere heutigen Zeitgenossen noch am ehesten eine irgendwie göttliche Qualität beizumessen bereit sind (was sich z.B. daran zeigt, dass die Rede von der „Bewahrung der Schöpfung“ auch in die Sprache der Politik Eingang gefunden hat). Aber man war (mit der genannten Einschränkung und sicherlich auch mit zeitlichen und regionalen Unterschieden) in der Antike doch eher dazu bereit, ständig mit Wundern zu rechnen. Das hängt damit zusammen, dass man stärker mit der Erfahrung des Numinosen rechnete. Menschen der Bibel und ihrer Umwelt wussten sich von Gott, genauer: von unsichtbaren göttlichen und dämonischen Mächten beständig und von allen Seiten umgeben, die jederzeit „epiphan“, zu deutsch „sichtbar“ werden, „erscheinen“ und in die sichtbare Welt und das Leben der Menschen eingreifen konnten – zum Guten wie zum Bösen. Im Vordergrund steht also die Erfahrung des Göttlichen und Übermächtigen und nicht das Spektakuläre und Sensationelle. Und so zählen nicht nur Dämonenaustreibungen oder Totenerweckungen sondern auch die Bewahrung auf einer gefährlichen Reise, die Befreiung aus Gefangenschaft, die Genesung von einer Krankheit oder der Sonnenauf- und -untergang zu den wunderbaren Erfahrungen, die man dem unmittelbaren Wirken der Gottheit verdankt. Damit ergibt sich eine Problematisierung des Begriffs „Wunderglaube“ in der Formulierung unseres Themas: Um mit Wundern im dargestellten Sinne zu rechnen und Wundererfahrungen zu machen, bedurfte es keines besonderen Glaubens – etwa an den Gott der Bibel. Wunder gehören zur potentiellen Wirklichkeitserfahrung vieler Menschen der Antike fast so selbstverständlich wie für uns die Naturgesetze. Hier stimmt dann die Aussage wirklich: „Wunder gibt es immer wieder“, und es gibt sie auch häufiger (z.B. im hellenistisch-römischen Palästina der Zeitenwende). All-

gemein gilt: Die Menschen der Bibel – ob sie „fromm“ sind oder „Frevler“ – leben in einer Art weltanschaulichen Gottunmittelbarkeit, die uns Menschen der Neuzeit weithin abhanden gekommen ist. Deswegen trauen sie auch der „dunklen Seite“ (Teufel, falsche Propheten, Zauberer) Wundermacht zu, welche Menschen verführen kann.

Ein anderes Wirklichkeitsverständnis

Damit ist das entscheidende Problem unseres Themas benannt und auf den Begriff gebracht: Dem biblischen Wunderglauben und unseren heutigen Schwierigkeiten damit liegt eine jeweils verschiedene Wirklichkeitserfahrung zugrunde. Daraus ergibt sich auch die Anfrage an uns: Sind wir grundsätzlich bereit, überhaupt mit einer anderen Wirklichkeit als der naturwissenschaftlich-technisch machbaren und beschreibbaren zu rechnen? Sind wir bereit, von einer religiösen Erfahrung der Antike – und um eine solche handelt es sich beim biblischen Wunderglauben – zu lernen? Oder fühlen wir uns ihr in jeder Hinsicht und von vornherein überlegen? Wenn wir von einem einfachen, linearen Fortschritt (einem „Fortschrittsoptimismus“) in der Wirklichkeitserkenntnis von der Antike hin zur Neuzeit ausgehen, dann bleibt uns nichts anderes übrig, als die biblischen Wunderberichte als Ausdruck einer primitiven Religiosität auf einer früheren Stufe der Menschheitsgeschichte zu erklären und abzutun, im besten Fall als fromme Einbildung, im schlimmsten Fall als absichtsvollen Betrug. Glaubende Menschen hingegen rechnen damit, dass in den biblischen Wunderberichten Erfahrungen mit Gott aufbewahrt und überliefert worden sind, die bleibende Gültigkeit besitzen und ihnen darum auch in ihrer Gegenwart etwas zu sagen haben. Sie wissen sehr genau, dass es im Bereich der wissenschaftlichen Weiterkenntnis und -erklärung gegenüber den biblischen Zeiten ungeheure und unbestreitbare Fortschritte gegeben hat. Sie wissen auch, dass religiöse Erfahrung sich zu allen Zeiten verschieden artikuliert hat und niemals wirklich identisch ist, da sie historischen, sozialen und individuellen Bedingungen unterworfen ist. Aber sie weigern sich, in Sachen Religion und Glaube eine grundsätzliche Überlegenheit der Neuzeit gegenüber der Antike (oder auch dem Mittelalter) anzuerkennen. Hier kann und soll es vielmehr ein kritisches und selbstkritisches Hören auf die Zeugnisse und Erfahrungen der Vergangenheit geben.

Fassen wir noch einmal die unterschiedlichen Wirklichkeitsverständnisse ins Auge und versuchen zunächst, eine Definition des „Wunders in der Antike“ zu geben. Und hier können wir sagen: Ein Wunder ist nach antiker Auffassung ein auffälliges Geschehen aufgrund einer besonderen Konzentration göttlicher Macht an einem Ort oder in einem Menschen. Die Wirklichkeit befindet sich also nicht überall in gleich weitem Abstand und grundsätzlich getrennt von Gott (wie nach neuzeitlicher Auffassung), sondern es gibt Abstufungen größerer und geringerer Nähe – und diese größere Nähe findet sich sowohl an festen Orten (wie z.B. im Tempel von Jerusalem) als auch an wechselnden Orten (wie etwa in Epiphaniën) wie in besonderen Personen (etwa in einem Wundertäter wie Jesus von Nazareth). – Die neuzeitliche Auffassung und Wunderkritik findet sich demgegenüber erstmals klassisch formuliert nicht erst bei den Aufklärern des 18. Jahrhunderts, sondern bereits 1670 bei dem jüdischen Philosophen Baruch de Spinoza im 6. Kapitel seines „Tractatus The-

ologico-Politicus“ (vgl. dazu Alkier, S. 23-25 [s. die Lit.hinweise am Ende]). Spinoza führt aus, „daß alle wirklichen Geschehnisse, von denen die Schrift berichtet, sich wie überhaupt alles notwendig nach den Naturgesetzen zugetragen haben.“ Da Gott selbst die ewigen Naturgesetze festgelegt habe, liefe der Wunderglaube auf einen Selbstwiderspruch Gottes hinaus, „würde uns folglich an allem zweifeln machen und dem Atheismus in die Arme führen.“ Bereits bei Spinoza finden sich jene drei Strategien, mit denen man später immer wieder die Faktizität der biblischen Wunder zu destruieren sucht: das poetisch-metaphorische Wunderverständnis, die rationalistische Wundererklärung (mit Hilfe sog. „Nebenumstände der Wunder“) und die Verfälschungstheorie. Zusammenfassen lässt sich diese (philosophische) Position etwa mit den Worten: „Wenn sich nun manches in der Heiligen Schrift findet, von dem wir die Ursachen nicht anzugeben wissen und das außerhalb der Naturordnung, ja ihr entgegen geschehen zu sein scheint, so darf uns das nicht stutzig machen; wir müssen vielmehr durchgängig annehmen, daß das, was wirklich geschehen ist, auf natürlichem Wege geschah.“ Damit ist die wissenschaftliche Weltauffassung formuliert, und es ist nur noch eine Frage der Zeit, bis man auf die Annahme der Existenz Gottes ganz verzichtet.

Möglichkeiten und Grenzen wissenschaftlicher Wunderforschung

Mit der Gegenüberstellung von antiker und neuzeitlicher Wunderauffassung soll nun aber nicht gesagt sein, dass man die biblischen Wunder und Wunderberichte nicht wissenschaftlich untersuchen könne oder solle. Im Gegenteil: Man kann und soll dies mit allen Mitteln und Methoden, die der wissenschaftlichen Forschung und Exegese zur Verfügung stehen, tun – historisch, religionsgeschichtlich, literaturwissenschaftlich, psychologisch und soziologisch. Man muss sich aber darüber im Klaren sein, dass man die Wunder selbst mit all diesen neuzeitlichen Mitteln nur umkreisen, sie in ihrer Faktizität aber letztlich nicht erfassen und beurteilen kann. Ja, wenn unsere Beschreibung der Situation zutrifft, dann geht es gar nicht um die Frage, ob es „Wunder gibt“, sondern um die Frage: Was ist Wirklichkeit? Anders ausgedrückt: Die Frage, ob die Wunder in der Bibel „tatsächlich passiert“ sind, ist nicht beantwortbar, weil ja eben nicht mehr klar ist, was überhaupt eine „Tatsache“ ist (weswegen ich auch den von Klaus Berger neuerdings vorgeschlagenen Begriff des „mystischen Faktums“ für problematisch halte). Eine harte historische Tatsache ist allerdings die Überzeugung der Gläubigen, dass Jesus Wunder gewirkt hat. Den Wundern selbst kommt dieser Status nicht in gleichem Maße zu. Sie sind nicht einfach „historische Tatsachen“ – so gewiss viele einen historischen „Kern“ – oder sollte man besser sagen: „Rand“? – besitzen. Aber sind sie deswegen weniger „wirklich“? Repräsentieren sie nicht vielleicht sogar eine tiefere Wirklichkeit – eine Wirklichkeit, die sich dem historisch-wissenschaftlichen Zugriff entzieht?

Von philosophischer Seite erfährt dieser Ansatz Unterstützung durch den erkenntnistheoretischen Konstruktivismus seit den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts, der neuerdings flankiert wird von den Ergebnissen der Hirnforschung in der Neurobiologie. Der Konstruktivismus behauptet: „Die Wirklichkeit ist ein Konstrukt des Gehirns“ (Lampe, S. 23). Auch wenn es eine äußere, objektive Realität gibt, die sich unserem Erkennen und Handeln entgegenstellt und auf diese Weise erfahrbar

wird und diese Erfahrung dann auch beschreibbar ist, so ist diese Realität doch in ihrem ontologischen Status letztlich nicht erkennbar. „Auch naturwissenschaftliche Erkenntnis bezieht sich lediglich auf konstruierte Realität, von der nur naive Realisten annehmen, daß diese die ontische Realität abbilde. [...] Die von der Physik beschriebene Welt ist nicht mit der ontischen Realität identisch, denn alle Begriffe der Physik sind menschlichem Geist entsprungen und basieren auf menschlichen Vereinbarungen, die sich in Jahrhunderten mühsam herausgebildet haben. Kaum ein kritischer Physiker glaubt zum Beispiel heute mehr, daß in der ontischen Realität die Atome so aufgebaut sind, wie es das gerade aktuellste Atommodell vorschlägt“ (Lampe, S. 30f). Angewendet auf unser Thema heißt das: Es entsteht eine große Offenheit gegenüber der Erfahrungsmöglichkeit von Wundern. Wir können biblische Wundererfahrung und Wunderberichte respektieren als eine fremd-artige, aber eigenständige Weise religiöser Wirklichkeitskonstruktion, die der naturwissenschaftlichen nicht prinzipiell unterlegen ist. Gegenüber den alten Verhältnisbestimmungen von Religion und Wissenschaft, von Glaube und Vernunft ist dies ein nicht unwesentlicher Fortschritt.

Damit haben wir aber erst die halbe Strecke des Weges zurückgelegt. Denn das bis-her Gesagte impliziert, dass wir jegliche religiöse Wundererfahrung, wo auch immer sie auftritt – sei es in anderen Religionen, sei es in Vergangenheit oder Gegenwart – zunächst einmal ernst nehmen und auf ihre Plausibilität hin prüfen müssen. Auch das ist ein nicht geringer Fortschritt für das ökumenische und interreligiöse Gespräch. Denken wir nur daran, dass z.B. in bestimmten afrikanischen und lateinamerikanischen kulturellen Kontexten Wundererfahrungen, wie wir sie aus dem Neuen Testament kennen, zur fast alltäglichen Realität gehören (vgl. Kahl in ZNT 5). Unser Umgang mit und unsere Einstellung zur Bibel ist ein geradezu exemplarisches und klassisches Einübungsfeld für unseren Umgang mit fremden Kulturen. Aber damit ist noch nicht die Frage nach der Besonderheit biblischer Wundererfahrungen im Unterschied zu anderen und auch nicht die Frage nach der Wahrheit solcher Erfahrungen beantwortet. Gibt es einen Weg aus der Gleich-Gültigkeit jeglicher religiöser Wundererfahrung heraus zur Wahrheit der jüdischen und christlichen Gottesoffenbarung?

Wunder und existenzielle Glaubenswahrheit

Hier ist es nun tatsächlich angezeigt, vom „Glauben“ als dem Ort solcher Wahrheitserfahrung zu sprechen – nicht vom Glauben an die Faktizität von Wundern, sondern im Sinne einer Lebensbeziehung und -orientierung an Gott in seiner Offenbarung. Denn die Frage nach der Wahrheit in diesem Sinn lässt sich nicht auf der erkenntnistheoretischen oder historischen, kurz: wissenschaftlichen Ebene beantworten, sondern nur auf der existentiellen. Einfacher ausgedrückt: Nur wenn ich mich in meinem Leben auf diese Wahrheit einlasse, nur wenn ich ihr wenigstens ansatzweise eine Chance einräume, sich in meinem Leben zu bewähren, sich als „plausibel“ zu erweisen, werde ich diese Wahrheit erfahren. Noch einmal anders formuliert: Wahrheit ist, womit ich am Ende besser leben und sterben kann – wobei ich bereit bin, mir dieses „Besser“ vorgeben zu lassen, und mir nicht einbilde, immer schon zu wissen, was für mich gut und heilsam ist. Nach dem Neuen Testa-

ment ist das Gelingen solchen Existenzvollzuges an den Glauben, an die Lebensbeziehung zu Jesus Christus und seiner Gemeinde gebunden. In diesen umfassenden Rahmen müssen auch die Wunder Jesu hineingestellt werden, wenn man sie richtig verstehen will. Ich zeige dies an einem zentralen neutestamentlichen Text zu unserem Thema, der sog. Täuferanfrage in Mt 11,2-6 (Übers. U. Luz).

„Johannes aber, der im Gefängnis von den Taten des Christus gehört hatte, schickte durch seine Jünger und ließ ihm sagen: 'Bist du der, der kommen wird, oder sollen wir einen anderen erwarten?'" (V.2f) Hier wird bereits Entscheidendes deutlich: Als Johannes der Täufer von den „Taten des Christus“, also von Jesu Verkündigungs- und Wundertätigkeit, hört, schickt er seine Jünger nicht, um nachzusehen, ob Jesus auch wirklich solche Taten tut, sondern er schickt sie mit der Frage, ob er der erwartete Heilsbringer sei. Die entscheidende Frage ist also nicht: Kann er wirklich solche Wunder tun? sondern: Wer ist er? Ist er der erwartete Messias? Das allein – die Frage seiner Anerkennung als Messias – ist der Rahmen, in den die Wunderfrage gehört. Jesus antwortet: „Geht und meldet dem Johannes, was ihr hört und seht: Blinde sehen wieder und Gelähmte gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, und Tote werden auferweckt, und Armen wird das Evangelium verkündet, und glücklich ist, wer sich über mich nicht ärgert“ (V.4-6). Sich nicht über Jesus ärgern, nicht Anstoß an ihm nehmen – das heißt: ihn als Messias, als Repräsentanten Gottes anerkennen, traditionell gesprochen: an ihn glauben. Und nur dem, der in dieser Beziehung zu Jesus steht, erschließen sich auch die Wunder als „Zeichen“ für die Messianität Jesu. Es ist also nicht so, wie der Aufbau der Erzählung zunächst vermuten ließe: Auf die Frage nach seiner Identität antwortet Jesus mit dem Verweis auf seine Wunder, um damit seine Messianität gewissermaßen zu „beweisen“! Die Wunder als „Tatsachenbeweis“ für Jesu Heilsbringerfunktion! – Das gerade nicht: Vielmehr sind die Wunder eingebettet in das messianische Wirken Jesu (zu dem auch seine Verkündigung gehört) und bekommen ihre Bedeutung nur in der Lebensbeziehung zu ihm. Außerhalb dieser Lebensbeziehung können die Wunder auch anders interpretiert (oder sogar ganz bestritten) werden. Auch das zeigen die Evangelien selbst in aller Klarheit: Nach Mk 3,22 urteilen die Schriftgelehrten über Jesus: „Er ist von Beelzebul besessen“, und: „Durch den Beherrscher der Dämonen treibt er die Dämonen aus“ (Übers. J. Gnllka). „Beelzebul“ ist der Name eines Dämons oder des Beherrschers der Dämonen, also des Teufels, selbst. Jesus wird also vorgeworfen, im Bunde mit den dunklen Mächten zu stehen und nur so seine Exorzismen wirken zu können. Und in der Tat: Rein äußerlich sind die Taten und Praktiken Jesu denjenigen anderer Wunderheiler, Exorzisten und Magier nicht unähnlich – um nicht zu sagen: zum Verwechseln ähnlich. Man denke nur an den Gebrauch machthaltiger Heilworte („Steh auf, geh umher“) oder die Verwendung von Speichelbrei zu „therapeutischen“ Zwecken. Die entscheidende Frage ist, „wes Geistes Kind“ dieser Jesus ist: Hat er einen unreinen Geist oder den heiligen Geist Gottes in sich (V.29f)? Erst von da aus bestimmt sich auch die Bedeutung der Wundertätigkeit Jesu: ob sie zum Heil oder zum Unheil der Menschen gereicht. Dass Wunder- und Heiltätigkeit auch missbraucht werden und sich als Scharlatanerie und Okkultismus darstellen kann, ist bekannt und braucht hier nicht näher aus-

geführt zu werden. Ich möchte vielmehr zum Abschluss auf die eingangs gestellte Frage zurückkommen, was wir aus den Wundergeschichten lernen könnten, und führe das Gesagte noch in einigen Punkten weiter:

Schlussthesen

1. Wundergeschichten berichten nicht einfach historische Tatsachen und sind deshalb auch nicht einfach zum Nachmachen da. – Zwar war die Anleitung zum Nachmachen wohl eine wichtige Funktion neutestamentlicher Wundergeschichten für gemeindliche Wundertäter in der Urchristenheit (vgl. Wohlers in ZNT 7). Aber mit dem Zurücktreten der antiken Wirklichkeitserfahrung und Weltanschauung ist uns dies als selbstverständliche Möglichkeit unwiederbringlich verloren gegangen. Deswegen kann es auch nicht darum gehen, buchstäblich an Wunder zu „glauben“.

2. Auf der anderen Seite sollte man Bemühungen der Pfingstkirchen und charismatischer Gruppen um eine Wiederbelebung des „Wunderbaren“ in der Kirche nicht von vornherein in den Bereich des Obskuren verweisen, sondern sie als Vorschläge und Anfragen an eine allzu trockene und emotionslose, in Konventionen erstarrte Gestalt des Christentums ernst nehmen (vgl. Röhser). Geschieht dies nicht, so wird die Bereitschaft vieler Menschen zu alltagstranszendenten Erfahrungen unweigerlich von der Esoterik-Szene besetzt.

3. Die Wunder Jesu zeigen, wem die Solidarität und Parteinahme Gottes als erstes gilt: den Armen und Beschädigten.

4. Sie halten die Hoffnung aufrecht, dass die Macht Gottes sich durchsetzen kann und wird, um eine neue Welt heraufzuführen, die frei ist von Armut und Beschädigung.

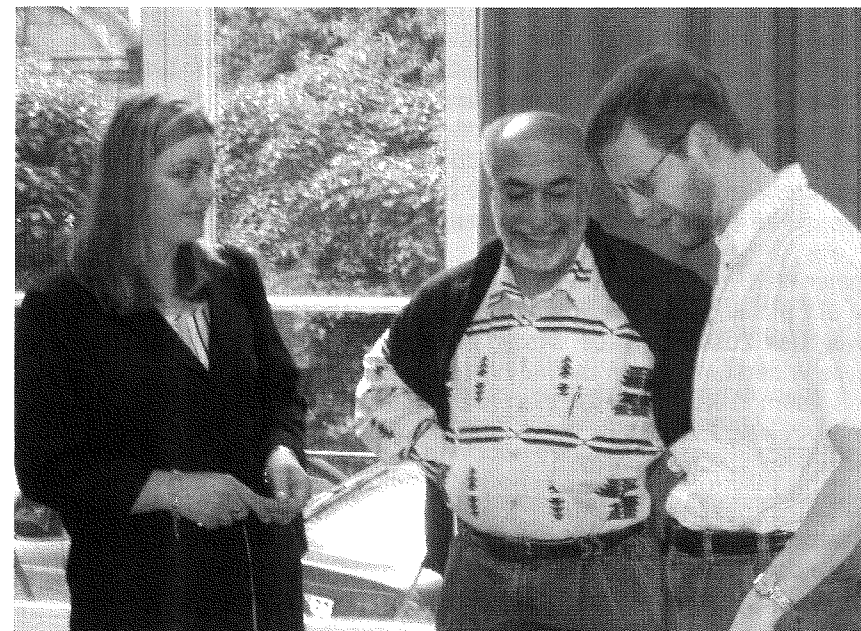
5. Sie artikulieren die Hoffnung, ein Stück von dieser Macht im eigenen Leben jetzt schon erfahren zu können. Und sie verheißen, dass es eine heilsame Veränderung sein wird, die das Leben grundlegend verändern kann.

6. Sie zeigen vor allem, welcher Art das Heil Gottes für die Menschen ist: Es bringt nicht nur Sündenvergebung, sondern auch Beseitigung konkreter materieller und körperlicher Not (Speisungswunder, Heilungswunder). Es gilt dem ganzen Menschen „mit Leib und Seele“ und damit auch in seiner Fähigkeit zur Gemeinschaft.

7. Die Wunder enthalten indirekt auch einen Appell, sich so wenig wie Jesus mit der Wirklichkeit dieser Welt abzufinden, sondern Schritte zur Veränderung hin zu tun und große Schritte der Veränderung von Gott zu erwarten. Wundergeschichten besitzen eine deutliche soziale, manchmal sogar politische Dimension. Das wird etwa dann besonders sichtbar, wenn Jesus die Massen speist und sich ihnen fürsorglich zuwendet, wie das eigentlich von hellenistisch-römischen Herrschern erwartet wurde. Und der Name „Legion“ für einen Dämonenhaufen, der im Heidenland von Jesus in eine Herde Schweine getrieben worden sein soll (Mk 5,1-20), lässt unweigerlich an die Auseinandersetzung der jüdischen Bevölkerung mit der römischen Besatzungsmacht in Palästina denken (vgl. Theißen 252ff).

Nehmen wir alles zusammen, so müssen wir sagen: Wunder sind nichts „Unglaubliches“ sondern etwas auf den Glauben Bezogenes und für Jesus und das

Christentum ganz und gar Wesentliches und Wichtiges. Sie wollen unser Denken in vorgefassten Bahnen aufsprengen und uns bereit machen, auch etwas Neues und Fremdartiges in unserem Leben zu erwarten. Aber sie verlangen von uns nicht, unseren kritischen Verstand aufzugeben und sie für bloße Tatsachen der äußeren Geschichte zu halten.



Der Autor im Gespräch mit Familie Rizk

Literatur

- S. Alkier, Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus, Tübingen 2001
- K. Berger, Darf man an Wunder glauben?, Stuttgart 1996 = Gütersloh 1999
- K. Berger, Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr?, Gütersloh 2002
- B. Kollmann, Neutestamentliche Wundergeschichten, Stuttgart u.a. 2002
- P. Lampe, in: S. Alkier/R. Brucker (Hg.), Exegese und Methodendiskussion, Tübingen/Basel 1998, 21-32
- G. Röhser, Übernatürliche Gaben? Zur aktuellen Diskussion um die paulinische Charismen-Lehre, Theologische Zeitschrift 52 (1996) 243-265
- A. Weiser, Was die Bibel Wunder nennt, Stuttgart 1988
- G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, Gütersloh 1990
- Zeitschrift für Neues Testament (ZNT) 5 (2000): Themenheft „Interreligiöser Dialog“; 7 (2001): Themenheft „Wunder und Magie“

Immer noch von Gandhi lernen?

Ziviler Widerstand, Non-violence, Gütekraft

Martin Arnold

„Gegen die absolute Brutalität der Nazis war kein Widerstand möglich“ lautet eine populäre Feststellung. Der Historiker und Sozialpsychologe Jacques Semelin hat zahlreiche Beispiele des vielfältigen Kampfes „ohne Waffen gegen Hitler“ untersucht, er nannte ihn „Zivilen Widerstand“. Seine Definition nahm Martin Arnold zum Anlass für eine konzeptionelle Betrachtung inhaltlich verwandter Begriffe und der dazu gehörenden Konfliktodynamik. Eine besondere Rolle spielt dabei das von Gandhi entwickelte Konfliktaustragungskonzept Gütekraft.

In einer Welt, in der eine Mentalität des Durchsetzens mit Gewalt in der Weltpolitik wie auf Schulhöfen immer deutlicher um sich greift, sind für einen zukunftsfähigen Weg des Zusammenlebens tragfähige Formen der Konfliktaustragung nötig. Der zivile Widerstand gegen die nationalsozialistische Herrschaft in ganz Europa ist bei uns kaum bekannt. Zusammen mit dahinter stehenden Traditionen bietet er aufschlussreiche Einsichten. Diese machen weiterführende Fragen der Friedens- und Konfliktforschung dringlich.

Ziviler Widerstand gegen die Herrschaft der Nationalsozialisten

Norwegen 1942: Nach der Eroberung des Landes durch die deutschen Truppen versuchte der Marionetten-Regierungschef Vidkun Quisling die norwegischen Lehrer zu zwingen, einer nazistischen Organisation beizutreten und in deren Sinne Unterricht zu geben. Doch: Rassismus zu lehren war nicht mit ihrem Gewissen und die Fremdbestimmung nicht mit ihrer norwegischen Identität vereinbar. Sie wehrten sich und schickten einzeln eine Erklärung nach Oslo. An zwei Tagen trafen 4.000 davon bei Quisling ein. Dieser ließ über 1.000 willkürlich ausgewählte Lehrpersonen festnehmen. Daraufhin meldeten sich weitere freiwillig fürs Gefängnis. Ihre Familien wurden von der Bevölkerung versorgt. Auch bei härtester Zwangsarbeit in einem Konzentrationslager gaben sie nicht nach - mit Erfolg: Nach vielen Monaten aus den Lagern entlassen, konnten sie weiterhin freizeithilflichen Unterricht geben. Quisling: „Die Lehrer haben für mich alles zerstört!“¹

Semelin stellt dar, mit welchen Zielen die Historie sich zunächst mit den bewaffneten Teilen des Widerstands gegen die Deutschen befasst hat. Z.B. gab es in Frankreich „vier politische Lesarten der Résistance“, mit denen durch Heroisierung von Politikern, die nach 1945 aktiv waren, aktuelle politische Interessen der Gaulisten, der Kommunisten und anderer bedient wurden. Ohne die Bedeutung militärischer Aktivitäten zu schmälern, zeigt Semelin zahlreiche Formen und die wichtige Rolle des zivilen Massenwiderstands auf, die oft weniger spektakulär waren als mili-

¹ Semelin, 1995, S. 109.

tärische und auch deshalb leicht „vergessen“ wurden. In vielen Ländern war er aber in verschiedener Hinsicht grundlegend und wirkungsvoll und verhinderte, dass die herrschenden Deutschen ihre politischen Ziele – überhaupt oder in der geplanten Zeit – erreichten.

Semelin unterscheidet zwei Arten des zivilen Widerstands, je nach Mobilisierung durch die Bevölkerung oder durch Institutionen. Zur ersten gehören Demonstrationen, Streiks, ziviler Massen-Ungehorsam, Widerstand von Berufsgruppen sowie Bewegungen zur Unterstützung von Juden; er beschreibt Beispiele aus der Tschechoslowakei, Holland, Belgien, Frankreich, Norwegen, Luxemburg, Dänemark, Polen (Unterrichtswesen im Untergrund) und Deutschland (Rosenstraße). Bei institutioneller Mobilisierung hingegen waren die Träger des Widerstands staatliche Einrichtungen oder gesellschaftliche Organisationen, die Proteste, begrenzte (wie in Finnland, Italien, Rumänien, Ungarn, Dänemark und Belgien) oder totale Nichtzusammenarbeit (wie in Norwegen und später in Dänemark) praktizierten.

Semelins Definition

Semelin definiert zivilen Widerstand als „spontaner und unbewaffneter Kampf einer zivilen Gesellschaft gegen einen äußeren Aggressor“. Geplanten Widerstand nennt Semelin Verteidigung. Unbewaffnet spielt bei der Definition eine entscheidende Rolle. Semelin grenzt seine Forschung auf solche zivilen Handlungen ein, die nur zivilen, nicht militärischen Zielen dienen, wie z.B. „die Forderung nach der Unabhängigkeit von Institutionen von der Kontrolle durch die Besatzungsmacht oder der Schutz verfolgter Personen.“ (Tätigkeiten ohne Waffen, die militärischen Zwecken dienen, wie z.B. Kundschafterdienste, untersucht Semelin nicht.) Diese Widerstandsform kommt nach Semelin dem „gewaltfreien Widerstand“ nahe. Wenn sie allerdings in Ermangelung von Waffen gewählt wurde, ohne dass dem ein „Verzicht auf Gewalt als strategischem Mittel“ zu Grunde liegt, zieht Semelin die Bezeichnung „ziviler Widerstand“ vor. Zur Unterscheidung von „gewaltfrei“ wird dafür in Deutschland vielfach die Bezeichnung „gewaltlos“ gewählt. Semelin hat sich auch mit der Tradition gründlich befasst; ihr Ausgangspunkt ist „ahimsa“.

Ahimsa, Satjagrah, Non-violence

Ahimsa (Sanskrit: a=Verneinung, himsa=Gewalt) bezeichnet eine Lebenshaltung und -einstellung, die seit mehr als 2.500 Jahren die unbedingte Achtung vor dem Leben aller Wesen fordert; sie ist das oberste Prinzip für die Anhänger des Jainismus. Jains und viele andere sind durch den Einfluss dieser indischen Religion Vegetarier. Ähnliche Anschauungen finden sich in allen großen Religionen. In Indien allerdings entwickelte sich die Bedeutung von ahimsa von der rein negativen Bedeutung „Nicht-Gewalt“ weiter in die positive Richtung: Liebe zu allen Wesen.

Die Bekanntschaft mit Jains hatte großen Einfluss auf Mohandas K. Gandhi. Als indischer Rechtsanwalt hatte der später Mahatma („große Seele“) Genannte seit 1893 in Südafrika mit rassistischen Diskriminierungen zu kämpfen. Er entwickelte die Nicht-Gewalt-Anschauungen dahin weiter, dass er Formen erfand, die Forderung

² z.B. Mellon, Semelin, 1994.

auf akzeptable Art auch an diejenigen zu richten, unter deren Gewalt er zu leiden hatte, und zwar über den persönlichen Bereich hinaus wirksam auch in der Politik. Journalisten nannten seine Kampfmethode „passive resistance“. Diese Bezeichnung fand er irreführend, weil er, im Gegenteil, sehr aktiv war, und er erfand ein neues Wort dafür: Satjagrah. Das Sanskrit-Wort ist zusammengesetzt aus: satya = Sein, Wahrheit als Liebe und Güte, und agraha = gespannt sein, sich halten an, festhalten an, Kraft. Gandhi erklärte es als „Force which is born of Truth and Love“, Kraft, die aus Wahrheit und Liebe entspringt, und „soul force“, Seelenkraft.³ Satjagrah schließt ahimsa ein. Gandhi nannte sie auf dem Hintergrund des indischen „ahimsa“ im Englischen „non-violence“. Das erkannte er später als Fehler, denn in der übrigen Welt, wo es keine ahimsa-Tradition gab, hatte „non-violent“, „gewaltlos“, natürlich meist die Bedeutung, etwas nicht zu tun, d. h. der Impuls aus der Kritik an „passive resistance“ war verloren. Nur wer die Zusammenhänge kannte, wusste Bescheid, und so ist es bis heute. Denn bis zur Erkenntnis seines Fehlers in den 1930er Jahren waren die Aktivitäten, die er anleitete, weltweit mit „non-violent“ und er als „Apostel der Gewaltlosigkeit“ bezeichnet worden. Schon 1925 hatte dagegen sein Freund Romain Rolland vorgeschlagen, eine andere, besser zu Satjagrah passende Bezeichnung zu suchen.

Gewaltfreiheit

Neugieriggewordene stellten sich die Frage, wie es entgegen gewohnten Kampfweisen zum Abbau von Gewalt, auch von struktureller Gewalt, von Ungerechtigkeit, und zu wirksamer Verteidigung gegen gewaltsame Angriffe kommen konnte, ja überhaupt kommen kann. Es wurde eine Dynamik beschrieben, die zwingende Kraft entfalten kann. Mit der Studie des britischen Admirals Stephen King-Hall „Den Krieg im Frieden gewinnen“ änderte sich der Diskurs von moralischen zu strategischen und militärischen Argumenten.⁴ Damit ist ein bestimmter Traditionsstrang der Gandhi-Interpretation bezeichnet. Exponent ist Gene Sharp: „The Politics of Nonviolent Action“ (1973). Satjagrah wird als reine Sozialtechnik gesehen, unabhängig von Einstellungen des Akteurs, als Methode, mit deren Mechanismen der Nichtzusammenarbeit bei konsequenter Anwendung jede Person ohne körperliche Verletzung zum Nachgeben gezwungen werden kann (non-violent coercion). Ein Beispiel dafür ist das Säulenmodell.

Als sich in Deutschland der öffentliche Sprachgebrauch bei „gewaltlos“ stark von dem der Insider entfernt hatte und nur noch „keine Gewalt“ meinte, führte Theodor Ebert Ende der 1960er Jahre den Begriff „Gewaltfreiheit“ ein, um auch die innere Freiheit von Gewalt als Motivation für bestimmte Handlungsweisen auszudrücken. Dies entsprach Gandhis Unterscheidung zwischen der „Gewaltfreiheit der Starken“ und der „Gewaltlosigkeit der Schwachen“, d. h. jener, die nur aus taktischen Gründen, z.B. weil sie keine Gewaltmittel haben, zu dieser Methode greifen. Die Unterscheidung wurde kaum allgemein aufgenommen. Im Lauf der Jahrzehnte hat sich nun der Vorgang wiederholt, dass ein Wort im öffentlichen Diskurs so verstanden

³ Gandhi 1972, 102, 105.

⁴ Bogdonoff, 1982.

wird, wie es der Wortlaut nahe legt, bis zur völligen Verdrehung des Ursprünglichen: Z.B. begründete ein Innenminister einen Gewalt-Einsatz der Polizei gegen Demonstrierende mit den Worten: „Bayern bleibt gewaltfrei.“ Mit der positiven Dynamik Satjagrah hat dieser Sprachgebrauch kaum noch etwas gemein, sie droht vergessen zu werden. Deshalb und weil unter „Gewalt“ sehr Unterschiedliches verstanden wird, scheinen „gewaltlos“ und „gewaltfrei“ immer weniger geeignet zu sein für sachliche Verständigung über die wohlfeile Bestätigung von Legitimität hinaus. Ausdrucksweisen wie „ohne körperliche, psychische, materielle, ... Schädigung bzw. Verletzung“ sagen klarer aus, was jeweils gemeint ist.

Gütekraft

Allerdings hatten Gandhi und viele andere (wie Martin Luther King: „strength to love“, „love-force“) eine Dynamik in Gang setzen können, die geeignet ist, Menschen von der Schädigung anderer abzubringen. Seit einigen Jahren wird in Deutschland für diese Dynamik das Wort Gütekraft gebraucht, im angelsächsischen Sprachraum „truthforce“, „nonviolence“ (ohne Bindestrich) und „violence-free“ sind andere Versuche. Nach den Erfahrungen mit „Gewaltfreiheit“ ist zu vermuten, dass so dem Verflachen des Begriffsinhaltes kaum Einhalt zu bieten ist. Ebenfalls von der negativen Bezeichnung abrückend, heißen eine kürzlich in den USA gesendete TV-Serie mit Beispielen aus der ganzen Welt und das zugehörige Buch „A Force More Powerful.“⁵ Auch Johan Galtung bezeichnet die positive Seite der Gewaltfreiheit als Gütekraft (1999, 39): „Sofern die sozio-psychologische Distanz zwischen den beiden (am Konflikt beteiligten) Seiten darauf basiert, dass das Gegenüber die eigene Seite entmenschlicht, dann wird gütekräftiges Vorgehen Außenstehende in einer Großen Gütekraftkette einbeziehen müssen. Einige der Vermittler werden viele soziale Charakteristika mit den Unterdrückten gemeinsam haben, andere werden ökonomisch, sozial und kulturell den Unterdrückten näher stehen.“

Galtung nennt hier einen soziologischen Aspekt der Funktionsweise der Gütekraft-Dynamik. Er setzt voraus, dass es einen - notfalls auch nur indirekten - Kontakt zum Gegner gibt. So wird durch bestimmte Vorgehensweisen⁶ eine Dynamik angestrebt, die nicht wie die der Gewalt in Destruktivität mündet, sondern in einen „Engelskreis“ oder eine „Gütekraftspirale“, in der sich die Beziehung zwischen den Kontrahenten verbessert. Dies erfordert, dass in der Konfliktaustragung auch die eigenen Ziele dem Ziel der Verbesserung der gemeinsamen Verhältnisse untergeordnet, die eigenen Interessen eingeordnet werden, sowie, dass sich der Kampf nicht gegen Personen richtet, sondern gegen ein bestimmtes Verhalten oder bestimmte Verhältnisse. Diese Dynamik und das zugehörige Konzept der Konfliktaustragung nannte Gandhi Satjagrah, Gütekraft. Gütekräftig vorgehen heißt, den Kampf zu führen als Einsatz für die Verbesserung der Verhältnisse für alle, und Gegner konsequent und beharrlich auch gegen den bisherigen Augenschein als potenziell Verbündete für dieses Ziel zu behandeln. Das Konzept hat sich in vielen

⁵ Ackermann, DuVall, 2000.

⁶ dazu kann auch Nichtzusammenarbeit gehören, systematisch s. Ebert 1981, S. 37.

Konflikten auf allen Konfliktebenen bewährt, es spielt übrigens auch im familiären Alltag eine größere Rolle, als uns zumeist bewusst ist.

Unterschiedliche Konzepte

Bei Aktivitäten des zivilen Widerstands, die Semelin anführt, scheinen diejenigen besonders stark gewirkt zu haben, bei denen neben der Nichtzusammenarbeit der Widerstand mit direktem Kontakt zu den Besatzern betrieben wurde, d. h. die nicht nur gewaltlos, sondern güteträftig waren, wie etwa bei den Lehrkräften in Norwegen. Ohne solchen Kontakt scheinen die Erfolgsaussichten des zivilen Widerstands geringer oder sogar grundsätzlich gefährdet zu sein: Barbara Müller und Christine Schweitzer benennen Schwächen ziviler, gewaltloser Widerstandsaktivitäten, die durch Mangel an Dialogbereitschaft oder an Achten auf die Gegenseite bedingt waren: Das Konzept wurde nicht optimal angewendet. Ohne die großen Verdienste der Beteiligten schmälern zu wollen: daraus ist zu lernen. Burkhard Bläsis (2001) „grounded theory“, die er anhand von Interviews mit jahrzehntelang güteträftig tätigen Personen entwickelte, bestätigt es: Güteträftig vorgehen heißt Paroli bieten und zugleich Vertrauen aufbauen. Auch Robert Antoch (1999) nahm die psychologische Seite der Dynamik in den Blick und fand drei wichtige Faktoren: Entängstigung, Entfeindung und Ermutigung. Das ist mit Zwang, mit „non-violent coercion“, nicht erreichbar: Sharps enger Gewaltbegriff meint wohl nur körperliche Schädigung. Gandhis „ahimsa“ schließt dagegen auch andere Arten der Schädigung wie Beleidigung, Verleumdung oder totale soziale Isolierung als Erpressungsmittel aus. Das wirft Fragen auf.

Forschungsaufgaben

a) Wie wichtig ist „Kontakt zum Gegner“ für die Stärke des Vorgehens? Sowohl beim Widerstand gegen Pershing II-Raketen z.B. in Mutlangen, als auch bei den Aktionen gegen Castortransporte im Wendland spielte die Frage, wie die Konzepte „reine Gewaltfreiheit“ und „Vielfalt“ zu einander stehen, eine wichtige Rolle: Welches ist wie wirksam? Können sie bei einer Aktion koexistieren, ohne sich zu stören?

Wie stark sind güteträftige Vorgehensweisen, bei denen ohne Hass mit dem Gegner Kontakt aufgenommen wird, im Vergleich zu den als zivil oder gewaltlos oder vielfältig bezeichneten Widerstandskonzepten, bei denen aus beliebiger Motivation keine körperliche Gewalt angewendet wird?

Diese Fragen stellen sich nicht nur für Situationen des zivilen Widerstands, sondern spielen bei allen Konflikten eine fundamentale Rolle, gerade auch bei solchen, in denen eine Seite versucht, durch Schädigung der anderen Seite ihre Ziele zu erreichen. Für die Friedens- und Konfliktforschung stellen sich daher eine Reihe weiterer, auch grundlegender Fragen. Wenige sollen hier angedeutet werden.

b) Bei größeren Kollektiven kann die Verhaltensänderung indirekt verlaufen. Oft wurden Verantwortliche zwar nicht überzeugt, aber gaben nach, weil ihr Umfeld sich in diesem Prozess veränderte. Z.B. gab 1986 der philippinische Diktator Marcos nach intensiv vorbereiteten, güteträftigen Aktivitäten auf, nicht „bekehrt“, aber

entmachtet, als das Militär und die USA, weitgehend güteträftig beeinflusst, ihn nicht mehr stützten.⁷ Vor allem wenn größere Kollektive beteiligt sind, ist die „Große Güteträftigkeit“, von der Johan Galtung spricht, wichtig: Nicht nur die unmittelbar Verantwortlichen werden angesprochen, sondern die zunächst gleichgültige, stumme, daher die Verhältnisse stabilisierende Öffentlichkeit wird durch güteträftige, dramatisierende, den Konflikt deutlich machende Ansprache als Verbündete gegen das Unrecht gewonnen. In der Bewegungsforschung wird hier von einem „Spiel über die Bande“ gesprochen.⁸ Ein Vergleich von dem, was mit Martin Luther King durch güteträftiges Vorgehen, und dem, was z.B. mit Malcolm X oder den „Black Power“-Bewegungen mit anderen Konzepten erreicht wurde, sowie eine genauere Analyse der Ursachen könnte sehr nützlich sein, natürlich auch auf andere Konflikte bezogene Vergleiche.⁹

c) Die Erwartungen, mit denen im Konflikt Kontakt aufgenommen wird, stellen, wie Forschungen zu „selffulfilling prophecy“ vermuten lassen, wichtige Weichen, wie sich die Beziehungsdynamik entwickelt. Offenbar sind unbewusste Einstellungen relevant. D.h. Vorgehensweise und Methodik funktionieren nicht einfach als beliebig anwendbare „Technik“. Wie aber funktionieren sie dann? Ist vielleicht die „Haltung“ wesentlich? Was daran ist lernbar, was nicht? Wie kann es gelernt werden? In welchem Verhältnis steht die innere Einstellung von güteträftig Handelnden zur zugehörigen Methodik?

d) Es gibt verschiedene Ausgestaltungen des Güteträftigkeit-Konzepts, die oftmals religiös formuliert worden sind. Das des Hindus Gandhi ist z.B. nicht identisch mit dem des Baptisten King, dem des Moslems Abdul Ghaffar Khan oder dem des Sozio-Anarchisten Bart de Ligt usw. Ein Vergleich der Konzepte soll mehr Aufschlüsse über das Gemeinsame erbringen.¹⁰ Wie sind die Konzepte möglichst allgemein zu beschreiben? Was lässt sich unter welchen Voraussetzungen übertragen?

Fazit

In den weltweiten Erfahrungen mit güteträftigem Vorgehen liegt ein Schatz, den bewusster zu heben für Gesellschaft und Politik dringlich ist. In der konsequenten Betrachtung der anderen Seite als gleichwertig, wie im Güteträftigkeit-Konzept entwickelt, dürfte ein Schlüssel für die Lösung von Konflikten liegen - im Großen wie im Kleinen.

Literatur

- Ackerman, Peter; DuVall, Jack, 2000: A Force More Powerful. A Century of Nonviolent Conflict, New York.
Antoch, Robert, 1999: Kraft der Liebe. In: Arnold, Knittel (Hrsg.), 1999, S. 58-64

⁷ Goss-Mayr 2004.

⁸ Roth, 2004.

⁹ Ackermann, DuVall, 2000, S. 457-468.

¹⁰ Die Deutsche Stiftung Friedensforschung fördert ein diesbezügliches Forschungsprojekt an der Universität Siegen.

- Arnold, Martin und Knittel, Gudrun (Hrsg.), 1999: Gütekraft erforschen. Kraft der Gewaltfreiheit, Satyagraha, Strength to love, Minden, Gewaltfreie Aktion, 31. Jg., H. 121, online: www.guetekraft.net
- Berg, Birgit, 1999: Vom Gewaltkult zur Gütekraft. Beispiele und Aspekte einer neubenannten Qualität. In: Arnold, Knittel (Hrsg.) 1999, S. 17-30.
- Bläsi, Burkhard. 2001: Konflikttransformation durch Gütekraft. Interpersonale Veränderungsprozesse. Münster, Hamburg, Berlin, London.
- Bogdonoff, Phil, 1982: Civilian-Based Defense - A Short History. www.blancmange.net/tmh/articles/cbdhist.html
- Ebert, Theodor, 1981: Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg. Waldkirch.
- Galtung, Johan, 1999: Mohandas K. Gandhis Realpolitik. In: Arnold, Knittel (Hrsg.) 1999, S. 35-41.
- Gandhi, Mohandas K., 1972 (1928): Satyagraha in South Africa. Ahmedabad.
- Goss-Mayr, Hildegard, 2004: Die Kraft der Gewaltfreiheit am Beispiel der Philippinen. In: Gewaltfreie Aktion.
- Mellon, Christian und Semelin, Jacques, 1994: La non-violence. Paris
- Roth, Roland, 2004: Erfolgsbedingungen sozialer Bewegungen heute, Vortrag vom 08.05.04, Bremen, Archiv Aktiv.
- Semelin, Jacques, 1995: Ohne Waffen gegen Hitler. Eine Studie zum zivilen Widerstand in Europa, Frankfurt a.M.
- Sharp, Gene, 1973: The Politics of Nonviolent Action, Boston.



Martin Arnold ist ev. Pfarrer. Er arbeitet an dem erwähnten Siegener Forschungsprojekt. Die deutsche Arbeitsgruppe Gütekraft wurde von ihm mitgegründet. In www.guetekraft.net sind der Basistext: *Was untersucht die Gütekraft-Forschung* und weitere Forschungsfragen zu finden.

Verbotenes Land mit Familienanschluss

Ein nicht ganz alltäglicher Besuch in Birma

Urs Gerstenborg¹

Ein wenig abenteuerlich schaukelt der Expresszug Rangoon-Mandalay auf den altersschwachen Gleisen. Die Landschaften, die vor dem offenen Fenster vorüberziehen, scheinen geradewegs dem Filmklischee entnommen zu sein: Bambushütten und goldfunkelnde Pagoden; dazwischen endlose Reisfelder, Menschen bei der Arbeit, mit Ochsenkarren und archaisch wirkenden Werkzeugen. Auf dem Nachbargleis laufen Frauen, ihre Krüge auf dem Kopf balancierend, um irgendwo sauberes Wasser zu holen. Ihre Gesichter sind mit Paste aus der Tanaka-Baumrinde gelb geschminkt. All das kommt in einer derart urtümlichen Beschaulichkeit daher, dass mir der schnelle Lebensrhythmus, den ich vor nur drei Tagen in Deutschland hinter mir gelassen habe, nun fast schon absurd erscheint. Unwirklich, das alles. Unwirklich wie der Postkarten-Sonnenuntergang, der den Himmel für einen Augenblick purpurviolett einfärbt. Neben mir unterhalten sich meine Frau Thida und ihre Schwester so angeregt, wie es wohl nur Menschen können, die mehr als ein Jahrzehnt an Gesprächen nachzuholen haben. Auf dem Boden sitzt unser kleiner Jakob und spielt hingebungsvoll mit seinen Cousins und Cousinen, von deren Existenz er bislang nicht einmal geahnt hat. Mir scheint, als würde er ihnen mit jedem Kilometer ähnlicher.

Meine Frau stammt aus Birma. Oder Myanmar, wie das Land in Südost-Asien nach dem Willen der dort herrschenden Militärregierung seit einigen Jahren ganz offiziell heißt. Wir sind eine bikulturelle Familie. Und doch war uns bislang vieles von dem unmöglich, was für den bikulturellen Alltag - wie man sagt - wesentlich ist. Keine Besuche bei Jakobs Großeltern mütterlicherseits, kaum Kontakte zu der fernen Kultur. Zweisprachige Erziehung? Fehlanzeige. In der ländlichen Gegend Deutschlands, in der wir leben, ist Thida die einzige Birmanin. Nach so vielen Jahren fehlender Praxis klingen manche Worte ihrer Muttersprache mittlerweile eigentümlich hohl für sie. Zu ungewohnt, um sie an den Nachwuchs weiterzugeben. Als Birmane im Ausland sucht man auch nicht unbedingt den Kontakt zu Landsleuten. Zu viele von denen, die in den letzten Jahren eine Reiseerlaubnis erhielten, stehen auf den Gehaltslisten Khin Nyunts, des langjährigen Geheimdienstchefs, der sich nach der jüngsten Regierungsumbildung vor ein paar Wochen nun auch Premierminister nennt.²

Wie viele Jahre haben wir darauf gewartet, diese Reise unternehmen zu können? Immer wieder blicken wir während der Bahnfahrt in unsere Pässe, zeigen sie der

¹ Pseudonym

² Die Militärs kommen und gehen. Inzwischen wurde Khin Nyunt durch einen noch strikteren Hardliner ersetzt

Schwester, dem Schwager - ungläubig, als wäre das alles ein Traum: „Social Entry Visa“ steht da, fein säuberlich hineingestempelt. Visa zur Familienzusammenführung, Visa erster Klasse sozusagen, eine Art „Sesam Öffne Dich“: Anders als alle Touristen, die das Land besuchen, sind wir nicht gezwungen, in staatlich lizenzierten Hotels und Gästehäusern zu übernachten, sondern dürfen privat wohnen. Birma hautnah - in einer Zeit, in der man die Spannungen, die in der Luft liegen, fast mit den Händen greifen kann: Zunehmend wird das Land wegen seiner Menschenrechtspolitik international geächtet. Die USA haben Wirtschaftssanktionen verhängt, die einen der größten Industriezweige, die Textilproduktion, fast zum Erliegen gebracht haben. Die meisten internationalen Unternehmen haben sich längst zurückgezogen. Selbst die asiatischen Nachbarstaaten haben ihre Zurückhaltung aufgegeben und verlangen nachdrücklich die Freilassung der Oppositionsführerin und Friedensnobelpreisträgerin, Aung San Suu Kyi. Zunehmend befolgen sogar Reiseunternehmen die Boykottaufrufe der Opposition, so dass der nie sehr große Touristenstrom jetzt fast völlig zum Erliegen gekommen ist.

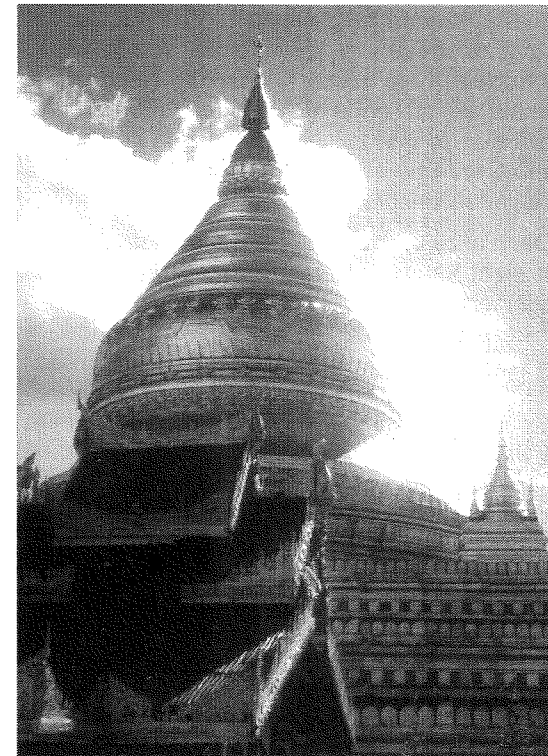
Während ich noch so grübele, reicht mir meine Schwägerin gebackene Krabben. „Sa, sa!“, nickt sie mir aufmunternd zu - eine Aufforderung, die ich auf dieser Reise noch so manches Mal zu hören bekomme. „Iss, iss!“ - Unmengen an Lebensmitteln haben sie zu Beginn der Bahnfahrt in das Zugabteil gehievt: kunstvoll gestapelte Metalltöpfe, gefüllt mit Reis, Gemüse, Fleisch und allen Arten an Meeresgetier. Dazwischen haben sie unzählige Koffer und Kisten verstaut, sowie sechs Kinder und ein Kindermädchen. Alle waren sie mitgekommen, uns vom Flughafen abzuholen. So vertreiben wir uns die Zeit mit Essen, Reden und dem Staunen über die wunderschöne Landschaft, bis die Dunkelheit alles einhüllt und die Müdigkeit uns nach und nach überwältigt.

Gegen Mitternacht schrecke ich auf. Der Zug steht in einem Bahnhof. Von draußen reichen Menschen dampfende Päckchen durch das Fenster, die meine Schwägerin offenbar gerade erworben hat. Noch mehr zu essen? Wieder dieses aufmunternde Nicken: „Sa, sa!“ Und dann zur Erklärung: „Mopeto bubu noé-noé“ - schön warmes Mopeto. Ein typisch birmesisches Gericht ist das: süßer Reisbrei mit einem Kern von frischem Kokosraspel und Palmzucker, fest eingewickelt in ein Bananenblatt und dann gedämpft. Ein ganz köstlicher Nachtisch. Die Art der Verpackung dient im Alltag auch als anschauliche Metapher: Von einer Frau, die sich in unschicklich enge Kleidung hüllt, sagt man, sie laufe herum „wie ein Mopeto“.

Hinsichtlich der Wirksamkeit unserer „Social Entry Visa“ folgt die Ernüchterung wenige Tage später. Solche Dokumente scheinen in dem Provinzstädtchen, wo meine Schwiegereltern leben, völlig unbekannt zu sein. Ungerührt beugt sich der Beamte auf der Bezirksverwaltung über unsere Pässe: Visum ist Visum, und Reisende gehören ins Hotel. Wäre ja noch schöner, wenn jeder wohnen könnte, wo er will. Mein Schwiegervater ist ein Mann der alten Schule: Ein angesehener Arzt immerhin, und sein Wort sollte doch wohl auch auf dem Amt noch etwas gelten. Schließlich gehört in Asien der Respekt vor höhergestellten Personen zur guten Erziehung. Jedoch: der Appell bleibt wirkungslos. Bevor uns alle Felle davonschwimmen, erscheint mein jüngerer Schwager und stellt eine Flasche „Johnny Walker“ auf

den Tisch. Die Züge des Bürokraten hellen sich auf. Ja, natürlich erinnere er sich an die unterschiedlichen Visa-Kategorien. Schnell ist die notwendige Genehmigung erteilt. Traurig zieht mein Schwiegervater davon und schüttelt seufzend seinen mächtigen Kopf. Wir aber haben gelernt, was hier die gängigste Währung zur Beschleunigung von Amtsgeschäften ist: Die Flasche Markenwhisky aus dem Duty-Free-Shop zu 13 Euro - das entspricht fernab der Hauptstadt in etwa einem durchschnittlichen Monatsverdienst. Die junge Verkäuferin, die im Lebensmittelladen meines Schwagers arbeitet, erhält nur umgerechnet acht Euro...

Unser Besuch in Birma ist für die Verwandtschaft eine Art Ausnahmezustand. Was wir an Gastfreundschaft erleben, übertrifft jedes Klischee. Zunächst steht etwa alle zwei Tage ein größerer Familienausflug auf dem Programm. Familienausflug - das heißt nicht einfach: ein Ziel aussuchen und losfahren. Nein, ein Familienausflug ist immer auch ein größeres logistisches Unternehmen. Zunächst herrscht einen Tag lang in der Küche hektische Betriebsamkeit, um alles für das Picknick vorzubereiten. Dann geht es darum, genügend fahrbare Untersätze zu organisieren: Wer von Thidas Geschwistern und Schwägern kommt eigentlich mit? Die können ihre Kinder natürlich auch nicht zu Hause lassen! Und das Hausmädchen? Wir dürfen doch das Hausmädchen nicht vergessen! Brauchen wir nun mehrere Taxis oder passen wir alle auf die zwei Pritschen eines Pickups? Natürlich steht am Ausflugs-



morgen mindestens ein Taxi wartend vor der Tür, das nach der festen Überzeugung aller eigentlich gar nicht geordert wurde. Der Fahrer trollt sich davon, etwas Unverständliches murmelnd, und wir rutschen alle noch ein wenig dichter zusammen, um auf der Ladefläche eines größeren Pickups Platz zu finden. Unser kleiner Jakob bekommt einen Ehrenplatz: vorne neben dem Fahrer, auf dem Schoß meines Schwagers. Oder auch einfach auf der Handbremse, je nachdem. In Birma fährt man so - als zweieinhalbjähriger Junge. Und da sitzt er nun, strahlt und ist stolz wie Oskar.

Der erste Teil des Ausflugs ist sehr touristisch geprägt: Da fahren wir zu all den Orten, von denen die Familie denkt, dass ich sie gerne fotografieren möchte.

Wir wandern durch Tempel und klettern auf Pagodenterrassen. Einmal, da gleiten wir auch im Boot über die Weite des berühmten Inle-Sees: Vorbei an Pfahldörfern mitten im Wasser, an schwimmenden Gärten und Fischern aus dem Volk der Intha, die ihre Boote wie vor Urzeiten stehend mit einem Bein rudern. Ein Traum das alles. Wichtiger aber ist bei jedem Ausflug der zweite Teil: das Picknick. Da kommen sie wieder zutage, die kunstvoll gestapelten Töpfe und Schalen, und die unvermeidliche Aufforderung: „Sa, sa!“ Allerlei Kurioses esse ich in diesen Wochen: Fischkopfsuppe und die Häute von Hühnerkrallen, die - kunstvoll vom Knochen geschält und gegart - ein unerwartet köstliches Gericht ergeben. Nur mit den getrockneten Krabben kann ich mich nicht anfreunden, die nach langer Lagerung mit viel Knoblauch aufgekocht werden. Und ein bestimmter Linsen-Knoblauch-Brei stößt bei meinem Magen ebenfalls auf Gegenwehr - zumindest, wenn er gleich morgens zum Frühstück verzehrt werden soll...

Wenn wir nicht gerade unterwegs auf Ausflug sind, dann versucht die Familie, mich vor der feindlichen Welt da draußen zu schützen. Wie kann ich es diesen rührenden, wohlmeinenden Menschen nur vermitteln, dass es gerade diese feindliche Welt ist, die mich brennend interessiert? Verrichtungen, die ich in anderen, ebenfalls nicht ganz unproblematischen Ländern Dutzende Male erledigt habe, werfen meine Schwiegereltern immer wieder in eine mittlere Krise: Auf dem Schwarzmarkt einen guten Wechselkurs für unser Geld auszuhandeln, alleine zu Fuß mit der Kamera durch die ärmeren Viertel der Stadt zu streifen - angesichts der Vorstellungen ihres europäischen Schwiegersohnes schlagen sie immer wieder die Hände über dem Kopf zusammen. So sind wir niemals wirklich ohne die Familie. Auch wenn wir denken, jetzt wirklich einmal eine Weile nur für uns zu sein, findet sich gewiss der Freund eines Freundes, der uns begleitet, um uns eventuelle Hindernisse aus dem Weg zu räumen und uns vor unserem eigenen Leichtsinne zu bewahren.

Vielleicht haben sie ja auch recht. Denn allzu oft trägt der Schein in diesem Land. Eine Militärdiktatur ist das, aber man sieht kaum Soldaten in den Straßen. Jedes beliebige Nahost-Land leistet sich mehr offensichtliche militärische Präsenz. Und dann die Sache mit dem Kontaktverbot: Immer wieder haben wir vor der Abreise gehört, Einheimische dürften in Birma keinen Kontakt zu Ausländern haben. In den ersten Tagen vor Ort erscheint uns das zunehmend wie eine Legende - so viel werden wir herumgereicht, so viele Häuser und Wohnungen von Freunden der Familie besuchen wir. Doch nach einer Weile werden wir sensibler; merken, wie subtil hier manche Dinge funktionieren. Einmal, da bummeln wir über den Campus der Universität in Thidas Heimatort. Früher war das lediglich ein College. Bis das Regime Angst bekam vor der großen Anzahl demokratiebewegter Studenten, die sich in den wenigen Universitätsstädten sammelten. Landauf, landab wurden damals Colleges zu Universitäten erklärt. Die Studierenden sind seitdem über das ganze Land verteilt. Während ich einen Blick in einen Hörsaal werfe, wird Thida draußen von einer Professorin angesprochen, in der sie eine alte Lehrerin aus College-Zeiten wiedererkennt. Die Frau wirkt unsicher: „Du lebst jetzt im Ausland?“ - „Ja, in Deutschland. Mein Mann ist auch mit hier!“ - „Oh bitte, stell ihn mir nicht vor. Ich darf nicht mit euch reden. Das ist Teil der Abmachung. Wir haben uns niemals hier getroffen!“,

spricht's und eilt ängstlich um sich blickend davon. Verblüfft schauen wir hinter ihr her und hätten doch gerne genauer gewusst, welche „Abmachung“ sie gemeint hat.

Irgendwann nehmen wir auch bewusster die Herren in den blütenweißen, sorgfältig gebügelten Hemden wahr, die sich manches Mal auffällig unauffällig in unserer Nähe halten, uns bei einem Stadtbummel folgen oder auch einfach mal einige Stunden an der Bushaltestelle vor dem Haus sitzen. Auch an einer Pagode tauchen sie auf, die das Militär hat renovieren lassen: Verstärkt versucht die Regierung in den letzten Jahren, sich durch solche Baumaßnahmen mit den buddhistischen Autoritäten gut zu stellen. So erstrahlt manches Heiligtum in neuem Glanz, und die dazu aufgestellten Fototafeln von der Einweihungszeremonie geben dem Touristen die Gelegenheit, sich einmal mit all den Gesichtern der Junta vertraut zu machen. Bereitwillig erklärt mir der Freund eines Freundes der Familie, der uns hierher begleitet hat, das „Who is Who“ der Generäle und Minister auf diesen Fotos. Und urplötzlich sind sie da, als wären sie aus dem Nichts erschienen. Zu zweit, direkt hinter uns, scheinbar auch die Tafeln betrachtend - so nah, dass wir fast ihren Atem spüren. Unser Gespräch verstummt. Erst, als wir wieder im Auto sitzen, frage ich unseren Freund: „Hast du denn gar keine Angst, unseretwegen Schwierigkeiten zu bekommen?“ Verschmitzt lächelt er und zieht ein kleines Ausweisungspapier aus der Tasche. Manches Mal habe ich bereits von diesem Dokument gehört. Angehörige ehemaliger Rebellenarmeen haben es als Belohnung erhalten, wenn sie die Waffen niedergelegt und mit der Militärregierung Frieden geschlossen haben. Das Papier garantiert eine ganze Reihe von Privilegien - unter anderem, was den Kontakt mit Ausländern betrifft. Verblüfft schaue ich unseren Freund an. „Hast du denn auch gegen die Regierung gekämpft?“, frage ich ihn. Schelmisch funkelt es in seinen Augen: „Nein, aber ich habe da ein Geschäft im ehemaligen Rebellengebiet an der Grenze zu Thailand. Den Ausweis habe ich von einem Geschäftspartner bekommen...“

Ein Land der Widersprüche. Von offizieller Seite wird die ehemalige Kolonialmacht Großbritannien als Quelle allen möglichen Unheils gezeichnet; englische Namen und Ortsbezeichnungen wurden konsequent durch birmesische Begriffe ersetzt. Doch in so mancher Familie aus der ehemaligen Oberschicht, die heute allen Einfluss verloren hat, lebt England fort als ein Hort der Bildung und Kultur. Einmal in der Woche treffen sich die Anglophilen des kleinen Provinzstädtchens in dem alten Hotel am Ortsrand. Die Geschichte von fast sechs Jahrzehnten spiegelt sich in dem Gebäude. Errichtet wurde es gleich nach dem Zweiten Weltkrieg, noch zu britischer Kolonialzeit, als Versammlungsort für die Adeligen des Volkes der Shan, das im Nordosten des Landes beheimatet ist. Bald nach der Unabhängigkeit im Jahr 1948 wurde es zum noblen Hotel umgebaut. Nachdem 1962 die Militärregierung die Macht übernahm und den „birmesischen Weg zum Sozialismus“ ausrief, wurde das Hotel verstaatlicht. Obwohl es weiterhin als Treffpunkt all derer galt, die in Staat und Gesellschaft etwas zu sagen hatten, verfiel es in den folgenden Jahrzehnten mehr und mehr. Anfang der neunziger Jahre wurde es schließlich im Zuge marktwirtschaftlicher Reformen wieder privatisiert. Teilweise hat es der neue Besitzer

seitdem renovieren lassen, doch hat sich die Hoffnung auf einen gewaltigen Zustrom von Touristen nie erfüllt. Das Geld wurde knapp: die Bar des Hotels mit ihrem abgenutzten Linoleum-Fußboden und den Resopal-Tischen atmet noch immer den morbiden Charme des ehemaligen sozialistischen Staatsbetriebes. Und da sitzen sie nun, einmal in der Woche, zu dem, was sie ihre „Happy Hour“ nennen: eine Handvoll gebrechlicher, alter Männer, teilweise zahnlos oder auf Krücken gestützt, und schwärmen in herrlichstem, altmodischem Oxford-English von den guten, alten Zeiten. Ein wenig „Club der toten Dichter“, denke ich. Unter ihnen finden sich durchaus Persönlichkeiten, die früher einmal Rang und Namen hatte. Der Angehörige einer alten, adeligen Familie etwa, der in den fünfziger Jahren einmal Parlamentsabgeordneter war und die halbe Welt bereist hat. Heute bestreitet er seinen bescheidenen Lebensabend durch privaten Englischunterricht. Aber wenn er davon erzählt, wie er damals den Staatspräsidenten U Nu auf einer Auslandsreise begleitet hat, dann leuchten seine Augen. In dieser Gesellschaft wage ich, eine Frage zu stellen, die mir schon länger unter den Nägeln brennt: „Glauben Sie, dass die amerikanischen Sanktionen hier irgendetwas bewirken werden?“ Zuerst ernte ich entsetztes Gemurmel: „Nein, niemals! Diese Sanktionen treffen doch nur die einfachen Menschen. Schau nur, wie viele junge Frauen, die ihre Arbeit verloren haben, nun in die Prostitution abgewandert sind!“ Dann schweigen sie eine Weile, nachdenklich, nippen an ihren Johnny-Walker-Gläsern, bis der ehemalige Parlamentsabgeordnete wieder das Wort ergreift: „Mittelfristig ist das bitter, sicherlich. Aber langfristig sollten wir nicht vergessen, dass auch Libyens Ghaddafi durch Sanktionen in die Knie gezwungen wurde!“ Aufmerksam blickt der Barkeeper zu uns herüber. Natürlich wissen alle, dass er für den Geheimdienst arbeitet. Aber man kennt sich hier. Und man ist beruhigt, dass der junge Mann kein Englisch versteht.

Birma ist ein buddhistisches Land. Christen stellen nur etwa vier Prozent der Bevölkerung. Zu dieser kleinen Minderheit gehört Thidas Familie. Am Sonntag besuchen wir die katholische Messe. Gegründet wurde die Diözese im 19. Jahrhundert von italienischen Missionaren, und ihren Geist atmet die neugotische Kathedrale bis heute. Alle Frauen haben ihre Köpfe mit filigranen Seidentüchern züchtig bedeckt, die Melodien der Lieder klingen europäisch. Der Pfarrer predigt über Markus 7: das Judentum sei eine Religion der Äußerlichkeiten und die Pharisäer die Wächter dieser Äußerlichkeiten. Eine ältere Dame in der Reihe vor uns nickt zustimmend, und ich frage mich, ob sie jemals einem Juden begegnet ist. Später treffen wir den Bischof. Stolz erzählt er von der Bewegung der „Zetamans“ in seiner Diözese: zumeist jugendliche Laien-Evangelisten, die mit viel Idealismus in die Dörfer der Stammesgebiete gehen und dort durch soziale Arbeit das Evangelium verbreiten. Ich frage ihn nach Formen der Inkulturation des Evangeliums in Birma. Meine Frage irritiert ihn. Natürlich haben wir die Liturgie auch in die Sprachen der einzelnen ethnischen Gruppen unseres Landes übersetzt, antwortet er schließlich.

Deutlicher wird Father Vincent, ein langjähriger Gastpriester aus einem asiatischen Nachbarland, mit dem wir später zusammentreffen. Er ist ein zorniger Mann um die Mitte vierzig. Die Kirche in Birma kann froh sein, sagt er, dass die Militärregierung hier mit harter Hand über den Religionsfrieden wacht. Gäbe es eine freie

Gesellschaft, dann würden die Katholiken rasch als europäischer Kulturimport diskriminiert werden. Und beschwörend fügt er hinzu: Das Christentum in diesem Land kann auf Dauer nur überleben, wenn es sich bewusst als Teil dieser Kultur begreift. Aber solange das Priesteramt von den jungen Seminaristen vor allem als Ausstattung mit Privilegien verstanden wird, wird eine kritische Theologie hier nie eine Chance haben, geschweige denn eine wirklich kontextuelle Theologie. Father Vincent trägt bewusst keine geistliche Kleidung. Im offenen Hemd grenzt er sich deutlich von seinen birmanischen Amtsbrüdern ab. Das Verhängnis der Birmanen, so gibt er uns mit auf den Weg, ist ihre absolute Autoritätsgläubigkeit. Darin unterscheiden sich Buddhisten und Christen nicht. Die Buddhisten ertragen die gegenwärtige Situation, weil sie darauf hoffen, es im nächsten Leben besser zu haben. Und die Christen folgen ihren Autoritäten und warten dabei auf das Himmelreich.

Nachdenklich verlassen wir das Pfarrhaus. Natürlich ist das nicht das ganze Bild der Kirche in Birma. Immer wieder erleben wir Christinnen und Christen, die aus Überzeugung an der Seite der Ärmsten in der Gesellschaft stehen - gerade in Bereichen, wo der Staat schon längst versagt hat. Mit Stolz zeigt uns meine Schwiegermutter einen solchen Ort: eine Einrichtung für Waisenkinder und geistig Behinderte, die von katholischen Ordensschwestern betrieben wird. Diese Schwestern genießen dabei einen solchen Respekt, dass sowohl Vertreter der Regierung als auch der Opposition ihnen regelmäßige Besuche abstatten. Fast ein kleines Dorf ist das, mit mehreren Gebäuden, Werkstätten, Großküche und Kirche. Sauber ist es, und jeder leistet die Arbeit, die er kann. Ein älteres verkrüppeltes Mädchen führt die Aufsicht über jüngere Waisenkinder, die ihre Hausaufgaben erledigen. Die Grenzen dieser Arbeit sind jedoch ebenso deutlich wie erschreckend: Als wir einen Schlafsaal betreten, kommen wir an zwei winzigen Metallkäfigen vorbei, in denen geistig behinderte Jugendliche leben, die mehrfach versucht haben, davonzulaufen.

Nur schwer fügen sich die einzelnen Mosaiksteinchen für mich zu einem Gesamtbild des Christentums in Birma zusammen. Aus der kleinen Stadt Loikaw wird uns von einem katholischen Priester berichtet, der dort eine Kirche bewusst mit den Stilelementen einer buddhistischen Pagode gebaut habe. Irritierend sei das gewesen, für Christen wie für Buddhisten. Aber ein spannender Dialog sei dadurch in Gang gekommen. Also doch Ansätze einer Inkulturation - anders, als Father Vincent es beschreibt? Einige Wochen darauf besuche ich schließlich das „Myanmar Institute of Theology“ in der Hauptstadt Rangoon. Die größte Ausbildungsstätte der Protestanten, getragen von den Baptisten in enger Kooperation mit Anglikanern, Methodisten, Presbyterianern und Lutheranern, verfügt hier über einen freundlichen, hellen Campus. Professor Sang Awr, der Vizepräsident dieser Einrichtung, empfängt mich in seinem Büro. Freundlich lächelt er mir zu: Aufgabe der Theologen in Birma sei es, die Einzigartigkeit des Christentums in einer buddhistisch geprägten Gesellschaft deutlich zu machen. Dazu reiche eine einzige Inkulturationstheologie nicht aus. Vielmehr sei eine Vielzahl kontextueller Theologien notwendig, um der gesellschaftlichen und ethnischen Vielfalt des Landes gerecht zu werden. Herr Sang Awr reicht mir eine Broschüre mit dem Titel: „Theologie treiben unter dem Bodhi-Baum“. Gemeint ist der Baum, unter dem Buddha seine Erleuchtung erfuhr. Das ist, kurz

gesagt, unser Programm, erklärt Herr Sang Awr. Und daher sind wir besonders stolz darauf, auch einige Buddhisten unter unsere Studenten zu zählen.

Nur zwanzig Taxi-Minuten entfernt findet sich die „Moseah Yeshua Synagoge“ der jüdischen Gemeinde Rangoons. Arbeiter sind dabei, die Außenwände des Gebäudes neu zu streichen. Freundlich bitten sie mich herein und versprechen mir, Herr Moses Samuels, der Leiter der Gemeinde, werde gleich kommen, um mir das Gebäude zu erklären. Derweil habe ich Zeit, mich umzuschauen. Eine klassische sephardische Synagoge des 19. Jahrhunderts mit zentraler Bimah - dem Pult, von dem aus die Torah gelesen wird. Die Decke ist aus Teakholz und die Wände sind in blau-weiß gehalten - mit Davidsstern. Eine Inschrift zeugt von einer kürzlich erfolgten Renovierung, finanziert durch eine jüdische Gemeinde in der Schweiz. Der Bau strahlt Ruhe und Würde aus - inmitten eines der lebhaftesten Marktviertel der Hauptstadt. Die unmittelbare Nachbarschaft besteht aus muslimischen Lebensmittelläden. Nach einer Weile erscheint ein älterer, bärtiger Herr und betritt die Synagoge, ohne den Kopf zu bedecken. Nein, sagt er, er sei nicht Herr Moses Samuels. Der habe gerade keine Zeit, darum habe er ihn, seinen besten Freund, geschickt. Er sei nicht einmal ein Jude, sondern gehöre der Bahai-Religion an. Irgendwie muss er die Verblüffung in meinem Blick gesehen haben. Ach, sagt er, als winzige Minderheiten müssen wir doch zusammenhalten. Die jüdische Gemeinde in Birma besteht doch nur noch aus neun Familien und ist damit ebenso klein wie die Gemeinschaft der Bahai. Und dann erzählt er mir von den einstmals über zweieinhalbtausend Juden in Birma, und davon, dass diese Gemeinde immer in Frieden mit ihren Nachbarn gelebt habe - ebenso wie auch heute mit den muslimischen Händlern nebenan, natürlich. Jeden Freitagabend werde hier der Gottesdienst zum Empfang des Schabbath gefeiert. Leider komme dabei nur noch selten ein Minjan, die notwendige Anzahl von zehn religionsmündigen Juden, zustande. Genaugenommen eigentlich nur dann, wenn die Belegschaft der israelischen Botschaft zum Gottesdienst erscheine. Dann drückt er mir ein hebräisches Gebetsbuch in die Hand, und mir geht auf, dass er mich die ganze Zeit für einen jüdischen Besucher gehalten hat. Warum sollte sich auch ein Nichtjude ernsthaft für die Synagoge interessieren?

Der Wind peitscht den Monsunregen durch die Straßen. Zwischen den Marktständen fließt eine faulige Kloake. Nach über vierzig Jahren Militärregierung gibt es Tage, an denen die Menschen geradezu hoffnungslos wirken. An solchen Tagen wäre es sinnlos, über politische Prozesse zu reden. Die Menschen haben ihr ganzes Sensorium vielmehr auf jene andere Welt gerichtet, jene transzendente Dimension, die die Angehörigen aller Religionen in diesem Land miteinander verbindet. Bangend und hoffend versuchen sie, die „Vorzeichen“ in dieser Welt zu deuten; Vorzeichen dafür, dass sich eine kosmische Wende anbahnt. Der Planet Mars steht in diesen Tagen in einzigartiger Nähe zur Erde. „Das kündigt Blutvergießen an“, sagen die Leute. In den buddhistischen Klöstern werden in diesen Tagen vom Sonnenuntergang an bis in die Vormittagsstunden hinein ununterbrochen die alten, religiösen Texte rezitiert. In diesen Stunden vibriert die Stadt geradezu durch die monotonen Gesänge, die uns in mancher Nacht den Schlaf rauben. Eine Freundin der Familie erzählt hinter vorgehaltener Hand, auf dem Irrawaddy-Fluss sei ein Armeetransport

beschossen worden. Ob das der Anfang der Wende sei? Mit sorgenvollem Gesicht kommt meine Schwiegermutter aus der Kirche nach Hause. Die Marienfahne, die zu Mariä Himmelfahrt vor der Kirche aufgezogen worden sei, sei plötzlich abgerissen und zu Boden geflattert. Die Zeiten seien schlimm. Und noch größeres Unheil kündige sich an, wenn nicht einmal Maria es mehr aushalte...

Manchmal gibt es Glücksmomente - unvorhersehbar, plötzlich eintretend, erhofft vielleicht, aber nicht wirklich für möglich gehalten. So geht es mir, als mir mein Schwager vorschlägt, mich mitzunehmen zu einem Nat-Festival. Der Buddhismus in Birma wäre nicht denkbar ohne die Vorstellung der 37 „Nats“: götterähnliche Geister, oftmals an einen bestimmten Ort gebunden, an einen Fluss oder an einen bestimmten Baum. Sie stammen aus dem Animismus, aus alten, vorbuddhistischen Zeiten. Als es dem berühmten König Anawratha (Thronbesteigung 1057 n. Chr.) nicht gelang, den Volksglauben an diese Wesen zu verbannen, da wurde dieser Glaube kurzerhand in den Theravada-Buddhismus integriert. Bis heute ist er ein wesentliches Element der Volksfrömmigkeit. Buddha, so sagt man, weist uns den Weg zum jeweils nächsten Leben. Aber die Nats sind zuständig für unser Wohlergehen in diesem Leben. Dabei sind sie überaus kapriziöse Wesen, die durch Opfergaben und bestimmte Zeremonien immer wieder bei Laune gehalten werden wollen. Überall im Land gibt es Nat-Schreine: kleine Tempel, oft etwas unterhalb einer Pagode errichtet, denn zumindest nach offizieller Lehre stehen die Nats unter dem Buddha. „Darin sind sie wie unsere Heiligen“, sagt mir ein gläubiger Katholik. „Auch die stehen unter Gott, und doch wenden wir uns zuerst an sie, wenn wir in einer bestimmten Lebenssituation um Hilfe bitten.“ - So kommt es, dass man auch hin und wieder birmanische Christen in einem Nat-Tempel sieht, die gekommen sind, um etwas Geld als Opfergabe zu hinterlassen.

Und nun also ein echtes Nat-Festival, in einem Nat-Schrein der alten Königsstadt Bago. Ich kann kaum fassen, dass ich als Ausländer diese Zeremonie miterleben darf. Schon von weitem weist uns die laute, rhythmisch-stampfende Musik den Weg. Bereits um das Gebäude herum herrscht ein schier unglaubliches Gedränge. Mein Schwager steckt jemandem einen Geldschein zu, und schon werden wir zwischen heißen, schwitzenden Körpern hindurch in den Saal selbst geschoben. Zwischen all den Menschen ist in der Mitte eine kleine Fläche freigeblieben. Eine Art Altar steht da, mit Lebensmitteln als Opfergaben für die Nats, deren Figuren als mannshohe Puppen an einer der Wände stehen. Vier Frauen betreten nun die freie Fläche und beginnen, mit erotisch kreisenden Körperbewegungen zu tanzen. Erst nach einer ganzen Weile bemerke ich, dass es sich dabei in Wirklichkeit um Männer handelt: Transvestiten und Transsexuelle, sogenannte „Nat-Gadaws“, die ihr ganzes Leben den Nats gewidmet haben. Sie führen ein Leben am Rande der Gesellschaft, sind in einer Weise ausgegrenzt und doch wieder sozial wichtig, um dadurch, dass sie ihre Körper den Nats zur Verfügung stellen, den Gläubigen eine Brücke zu jener anderen Welt zu bauen.

Sie sind in bunte, traditionelle Kleider gehüllt, ihre Augenlider tiefviolett geschminkt, die Lippen leuchtend rot. So tanzen sie, immer extatischer, zu einer Musik, die stetig stampfender und lauter wird. Die Musiker bearbeiten ihre traditionel-

len Elemente mit ganzer Kraft: Glockenspiele, Trommeln, Xylophone und Zimbeln kommen zum Einsatz, und für einen Moment huscht mir der Gedanke durch den Kopf: birmanischer Techno! Beim Tanzen rauchen die Nat-Gadaws hintereinander mehrere Zigaretten, die ihnen gereicht werden. Das Halten der Zigaretten selbst scheint Teil der Tanzfiguren zu sein. Das Publikum rückt immer näher an sie heran, einige Frauen heften ihnen Geldscheine an die Kostüme. Plötzlich bricht die Musik abrupt ab, drei der vier Tänzerinnen verlassen den Saal. Doch an Stelle der erwarteten Pause setzt die Musik nun geradezu ohrenbetäubend wieder ein. Die vierte Tänzerin - gehüllt in ein rosa Kleid und mit langen, angeklebten Augenwimpern ausgestattet - verfällt jetzt in einen geradezu halsbrecherischen Tanzrhythmus. Mit einem Mal wird deutlich, welchem der 37 Nats diese Zeremonie gilt: Ko Gyi Kyaw heißt er und ist unter allen Nats der größte Liebhaber des Alkohols und anderer beursachender Substanzen. Jemand reicht der Tänzerin eine Flasche „Johnny Walker“, die sie mit wenigen Schlucken gleich zu einem Viertel leert. Daraufhin nimmt sie ihre Zigarette praktisch gar nicht mehr aus dem Mund, atmet praktisch nur noch durch den immer schneller abbrennenden Glimmstängel hindurch und hüllt sich in dichte Qualmwolken. Noch einige Schlucke aus der Pulle; das Publikum überbietet sich darin, ihr Geldscheine ans Kleid zu heften, mit denen sie bald über und über bedeckt ist. Immer dann, wenn ich meine, jetzt sei der Moment der Extase erreicht, nähern sich Frauen aus dem Publikum der Nat-Gadaw, um ihr etwas ins Ohr zu sagen. Dann hält sie für einen Moment inne, legt der jeweiligen Bittstellerin die Hände auf die Schulter, hört kurz zu und spricht ihr dann in einem Rauchschwalm leise Worte zu. Mehr Geld wird ihr gereicht und nun in zwei Schalen gelegt, die zu den Opfergaben auf den Altar gestellt werden. Noch einmal steigern sich die Klänge und der Tanz zu einem schier unglaublichen Crescendo, dann bricht die Musik wieder unvermittelt ab. Die Tänzerin greift nach einem bereitstehenden Teller mit Hühnerfleisch, reißt Stücke davon ab und reicht sie dem Publikum. Erschöpft wird nun erst einmal gegessen.

Mit meinem Schwager kehre ich zu Frau und Kind zurück, die in einigem Abstand gewartet haben. Ich merke, dass ich von diesem archaischen Ritual nicht unberührt geblieben bin: innerlich zittere ich. Mein Schwager lacht und reicht mir eine junge Kokosnuss, in der ein Strohalm zum Trinken des kühlen, erfrischenden Saftes steckt. Doch ich bin nachdenklich geworden. Mehrere Jahre sind wir nun schon verheiratet, doch von der Kultur, in der Thida groß geworden ist, hatte ich mir - so wird mir nun klar - bislang überhaupt keine rechte Vorstellung gemacht. Wie prägend ist diese Kultur für sie gewesen? Und was bedeutet das für uns, für den kleinen Jakob?

Wir sind zurück auf dem Weg in die Hauptstadt, von wo wir in wenigen Tagen den Flieger über Thailand nach Deutschland nehmen werden. Auf der engen Straße müssen wir ganze Konvois von Lastwagen überholen, die unter einer meterhohen Last an Teakholz-Stämmen geradezu schwanken. Ein Land wird geplündert, geht es mir durch den Sinn. Und in der Tat ist die Rodung der riesigen Teak-Urwälder zur Zeit wohl das einzige Geschäft, welches dem Land überhaupt noch nennenswerte Summen an Devisen einbringt. Auch die andere Seite des Geschäftes ist nicht zu übersehen: da rollen ebensogroße Trucks, bis über die Oberkante hinaus beladen

mit Importwaren aus China. Unter Planen verbergen sich billige Elektronik, Maschinen und alle Dinge des täglichen Gebrauchs. In einem Café am Wegesrand tritt ein Fremder auf uns zu: „Die amerikanischen Wirtschaftssanktionen sind ein zahnloser Tiger“, sagt er. „Das Tor zu China steht weit offen, und so lange das so ist, bekommt unsere Regierung doch alles, was sie braucht.“ Wie wahr das ist, geht uns auf, als wir in Rangoon einen der ganz wenigen Supermärkte betreten: von Ferrero-Rocher über Nestlé-Joghurt bis zum Mumm-Sekt ist hier alles zu haben. Unser alter Bekannter Johnny Walker natürlich auch. Und den Leuten, die es sich leisten können, hier einzukaufen, sieht man an, dass sie sich nicht allzu viele Sorgen um ihr Auskommen machen müssen.

Unser kleiner Jakob findet seine helle Freude besonders an einer bestimmten Ausdrucksform des Handels mit China. Er nennt es „Puffpuff-Autos“. Vor allem in ländlichen Gegenden sind sie auf fast allen Straßen zu sehen. Ein Freund erklärt uns, dass es sich dabei eigentlich um Motoren für Wasserpumpen zum Reisanbau handelt, die billig aus China importiert wurden. Mit anmontierten Rädern, die durch einen enormen Keilriemen bewegt werden, und mit einer Ladefläche, die über eine Lenkachse angehängt wird, wird daraus ein durchaus robustes und zuverlässiges, wenn auch langsames und lautes Gefährt. Ein „Puffpuff-Auto“ eben. Überhaupt ist die Weltdeutung unseres Kindes in diesem Land ebenso pragmatisch wie manchmal verblüffend. Noch eine Pagode besuchen wir vor dem Abflug. Entschlossen geht Jakob auf die Betenden vor der Buddha-Statue zu und kniet sich auf seinen kurzen Beinen neben sie. Dann legt er die Handflächen vor der Stirn zusammen und verbeugt sich tief bis auf den Boden. Verblüfft frage ich ihn, was er denn da tut. „Aber Papa“, sagt er - so wie man mit jemandem redet, der etwas begriffsstutzig ist. „Jakob betet doch. Zum Buddha. Zum lieben Gott.“ Wir sind sprachlos. Zumindest er hat seine Form der Inkulturation gefunden.



Die multikulturelle Gesellschaft, exemplarisch verwirklicht im Oecumenicum

Bericht zur Entwicklung des Hauses im Jahr 2004

Fernando Enns

Ist die multikulturelle Gesellschaft „gescheitert“? Die Diskussionen der letzten Wochen hierüber sind ausgelöst von erschreckenden Ereignissen, die die bleibende Fremdheit von Bevölkerungsgruppen in unseren pluralistischen Gesellschaften offenlegen. Eine echte Integration der Eingewanderten scheint vielerorts in Europa eine Illusion zu sein, stattdessen haben sich Parallelgesellschaften herausgebildet, die in ihrer eigenen Sprache, Religion und Kultur verharren. Die Herausforderung eines echten, d.h. gelebten Dialogs ist bisher anscheinend nur in Ansätzen verwirklicht worden, denn plötzlich werden Fundamentalismen sichtbar, die die freien Gesellschaften im Kern erschüttern und verunsichern.

Täglich flimmern die Bilder von Anschlägen islamistischer Extremisten über unsere Bildschirme, die sich nicht auf den Irak beschränken. Sie sind zu einem globalen Phänomen geworden. Und seit den Terroranschlägen am 11. September 2001 in den U.S.A. wächst die Verunsicherung in der westlichen Welt, weil die Verletzbarkeit so deutlich demonstriert wurde. Dies lässt bei manchen der Verunsicherten selbst dann auch eine stärkere Tendenz zum Fundamentalismus erkennen. Die Analysen zu den Präsidentschaftswahlen in den U.S.A. zeigen, dass evangelikale ChristInnen letztlich den Ausschlag gaben für das Ergebnis. Gesetze werden verschärft, und kaum jemand diskutiert die meist damit verbundenen Einschränkungen der Bürgerrechte. Wenn dann noch Stimmen führender PolitikerInnen hinzukommen, die die multikulturelle Gesellschaft für „gescheitert“ erklären, dann birgt dies die Gefahr einer weiteren Verschärfung des Konflikts. Dabei ist doch klar, dass es in einer globalisierten Welt keine ernsthaften Alternativen zur multikulturellen Gesellschaft geben kann. Wer seine eigene Identität bedroht sieht durch Demütigungen und Respektlosigkeiten (gewollt oder ungewollt), der wird kaum für den Dialog zu gewinnen sein.

Also gilt es diese Multikulturalität zu gestalten, indem Identitäten anerkannt und respektiert werden, aber dann natürlich auch herausgefordert werden im Dialog mit anderen. Die Ungleichzeitigkeit und Eigenheit gesellschaftlicher und kultureller Entwicklungen gilt es dabei ebenso zu berücksichtigen wie die Notwendigkeit zur Konsensbildung in elementaren Fragen der Grundrechte. Meinungs- und Religionsfreiheit, sowie der Gewaltverzicht sind Voraussetzungen, die von den Religionen nicht nur gefordert, sondern auch begründet werden müssen – aus ihrem je eigenen Denk- und Glaubenshorizont heraus. Das Erlernen verschiedener Sprachen – auch kultureller und religiöser Sprachen – dient dem Dialog, weil es die Bedingung der Möglichkeit gegenseitigen Verstehens ist. Tatsächliches Verstehen setzt aber

auch Empathie und Neugier voraus, ein echtes Interesse am Anderssein der Anderen. Wo das geschieht, wird der Reichtum eines multikulturellen Zusammenlebens erkennbar und führt bei allen zu neuen Lernerfahrungen, die keine(n) unverändert lassen.

Diese Erfahrung konnten wir im Ökumenischen Institut und Wohnheim der Universität Heidelberg während des nun zu Ende gehenden Jahres wieder vielfältig machen. So viele verschiedene Kulturen und Nationalitäten, christliche Denominationen und andere Religionen treffen hier aufeinander, im gemeinsamen Zusammenleben im Wohnheim oder im gemeinsamen Studieren und Lernen im Institut. Beide Seiten des Hauses bieten somit entscheidende Voraussetzungen für die multikulturelle Gesellschaft: den Raum für einen gelebten (!) Dialog und den Raum für das gemeinsame (!) Reflektieren der eigenen Identitäten wie der gemeinschaftlichen Lebensgestaltung. Und da Religion Identität und Zugehörigkeit stiftet sowie Orientierung bietet in diesem Zusammenleben, darf der Glaube nicht einfach zur „Privatsache“ erklärt werden, sondern muss Raum zur Entfaltung und zur Reflexion bekommen.

Dies geschieht natürlich in den gemeinsamen Andachten, die von vielen in unterschiedlicher Weise gestaltet werden. Seit auch Muslime Teil unserer ökumenischen Gemeinschaft sind, bleibt das gemeinsame Beten und Gottesdienstfeiern nicht nur eine Herausforderung zwischen orthodoxen, katholischen und evangelischen ChristInnen. Im gemeinsamen Beten, Singen, Meditieren kann es nicht um die Relativierung des eigenen Bekenntnisses gehen oder um die Suche nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner. In der Ökumene haben wir gelernt, dass die gegenseitige ehrliche Zumutung des jeweiligen Bekenntnisses erst das Vertrauen und in der Folge dann womöglich auch das Verständnis schaffen kann für das Fremde. – Die Morgenandachten haben sich, neben der Dienstags- und Donnerstagsandacht, als fester Bestandteil des gemeinsamen spirituellen Lebens etabliert.

Während eines Hausabends zum Thema „Was heißt eigentlich fremd sein?“ haben die „Ökis“ Multikulturalität ganz erfahrungsbezogen thematisiert. Zu Beginn des Semesters herrscht natürlich immer viel Aufregung und manches Unverständnis, gerade auch aufgrund der unterschiedlichen Umgangsformen in den Kulturen. Was für die einen Ehrlichkeit ist, kann für die anderen Respektlosigkeit bedeuten. Wofür sich der eine schämt, kann für die andere absolut bedeutungslos sein. Was die eine als Kränkung und Diskriminierung empfindet, ist für den anderen nur eine Lappalie gewesen. – In multikulturellen Gesellschaften potenzieren sich die Missverständnisse, die das Zusammenleben auch homogener Gesellschaften erschweren. Die Hausabende bleiben der Ort, wo wir dies jede Woche alle zusammen anhand unterschiedlichster Themen feststellen können. Im Sommersemester zeigte sich dies vor allem beim Thema „Kopftuchstreit“. Prof. Haverkate, unser langjähriges Mitglied im Kuratorium aus der juristischen Fakultät, konnte diese Diskussion sachkundig und klärend beeinflussen, gerade weil Religion nicht ausgeblendet wurde. Ein Besuch in der Mannheimer Moschee trägt ebenso zum Kennenlernen des Fremden bei wie die vielen Hausabende, an denen die Bewohner des Oecumenicums aus ihrer eigenen Kultur und Konfession berichten, ihre eigenen Erfah-

rungen und Einschätzungen zur Diskussion stellen (siehe Verzeichnis der Heimabende in diesem Heft).

Während der diesjährigen Studienfahrt, die wir wiederum mit der großzügigen Unterstützung des Freundeskreises in dieser Weise gestalten konnten, stellten wir fest, wie stark das Heidelberger Oecumenicum Teil der weltweiten ökumenischen Bewegung ist. Viele Gedanken und Ideen, die unser Haus so besonders erscheinen lassen, erkannten wir in den Begegnungen und Gesprächen wieder, die wir am Sitz des Ökumenischen Rates der Kirchen hatten, vor allem auch im Ökumenischen Institut Bossey (siehe Bericht in diesem Heft). Der Besuch bei der UNO machte deutlich, dass der Gedanke der Multikulturalität in der einen globalen Welt auch in politischen Institutionen ihren Niederschlag findet, aber auch, wie reformbedürftig diese Instrumente sind. – Darüber hinaus war die Studienfahrt eine Zeit, in der unsere ökumenische Gemeinschaft wachsen konnte. Das gemeinsame Erleben und Zeit füreinander Haben ist letztlich das Geheimnis der Gemeinschaftsbildung.

Diesem Ziel dienen auch wieder die Eröffnungswochenenden zu Beginn des jeweiligen Semesters. Vor allem das Wochenende am Bodensee auf der Insel Reichenau im Gemeindehaus der dortigen ev. Gemeinde bewies dies einmal mehr. Fast die Hälfte der BewohnerInnen wechselte zum Wintersemester und es grenzt an ein Wunder, wie rasch die Neuen und die Alten wieder zu einer ökumenischen Gemeinschaft zusammenwachsen, die in jedem Semester ihr ganz eigenes Gepräge entwickelt. Dazu trägt sicherlich auch bei, dass die Aufgaben auf viele verteilt werden. So bereiteten die einen den Spieleabend vor, andere die Führungen, wieder andere sind für das gemeinsame Essen zuständig oder gestalten die Eröffnungsandacht.

Die nun beginnenden Vorbereitungen für die große Adventsfeier zeigen ebenso wie das schöne Sommerfest, dass der Reichtum unserer Gemeinschaft vor allem bei den Festen sichtbar wird. Charlotte Eisenberg, unsere studentische Tutorin, hat in diesem Jahr in hohem Maße dazu beigetragen, dass sich alle mit ihren Gaben einbringen und eine Atmosphäre im Haus herrscht, die einladend wirkt. Bei unseren Festen spüren wir am deutlichsten, dass diese Gemeinschaft weit über unseren eigenen kleinen Kreis hinausreicht, weil dann die Mitglieder des Freundeskreises wieder in „ihr Haus“ zurückkehren. Dank der kontinuierlichen Bemühungen des Vorstandes des Freundeskreises vertiefen sich die Kontakte der Alumni, und der Freundeskreis wächst beständig weiter.

Das Kuratorium, dem nun Frau Prorektorin Prof. Leopold angehört, unterstützt unsere Institution durch seine Begleitung. Sie und Herr Prof. Haverkate waren bei verschiedenen Fragen behilflich, nicht nur im Blick auf das Wohnheim, sondern das gesamte Oecumenicum betreffend.

Das Institut ist in diesem Jahr durch bedeutende Wechsel geprägt. Zum Wintersemester nahm unser Direktor und Ephorus Prof. Schwöbel einen Ruf nach Tübingen an, so dass zur Zeit Herr Prof. Welker als Stellvertreter fungiert. Die Lehrstuhlvertretung übernimmt Prof. Kroetke aus Berlin. Wer den Entscheidungsprozess von Herrn Schwöbel mitverfolgen konnte, weiß, dass es ihm nicht leicht fiel. Zum einen

bekundeten die Studierenden der gesamten Fakultät deutlich ihre Sympathie, zum anderen hatte sich Herr Schwöbel – auch als Dekan der Fakultät – bis zum Schluss ganz mit Heidelberg identifiziert und sich für unser Haus und die Fakultät nach Kräften engagiert. Wir wünschen ihm Gottes Segen für die neuen Aufgaben in Tübingen – und wünschen uns, dass dieses Haus wiederum einen so versierten und engagierten Theologen oder eine Theologin als Direktor/in findet.

PD Dr. Markus Mühling, langjähriger Assistent am Lehrstuhl für Ökumenische Theologie, hat seine Habilitation mit Erfolg abgeschlossen und wechselte nun ins Vikariat. Markus hat viele Arbeiten und Unternehmungen im Institut entscheidend mitgeprägt und gestaltet – vor allem auch die Betreuung der ausländischen Promovierenden. Auch ihm wünschen wir Gottes Segen für die neuen Aufgaben.

Dank der guten Kooperation mit der Universitätsverwaltung konnte Kurt Vesely als wissenschaftlicher Mitarbeiter eingestellt werden. Nachdem er das erste juristische Examen abgeschlossen hatte, begann er mit dem Theologiestudium und steht nun kurz vor dem theologischen Examen. Er kennt das Oecumenicum seit Jahren, war hier bereits geprüfte wissenschaftliche Hilfskraft und akademischer Tutor. Bei so vielen Wechseln ist es gut, durch Kurt Vesely ein gehöriges Maß an Kontinuität einzubringen. Diese wird aber auch durch die anderen wissenschaftlichen Hilfskräfte gewährleistet: Anne-Bärbel Ruf, Dorothea Lorenz und Stephan von Twardowski. Für EDV ist neu hinzu gekommen Babacar Toure. Frauke Hoffmann hilft Herrn Herrmann in der Bibliothek. – So sind wir also – wenn auch zur Zeit ohne Direktor und Ephorus – ganz gut gerüstet für die vielfältigen Lehr-, Forschungs- und Verwaltungsaufgaben, die weitergeführt werden sollen.

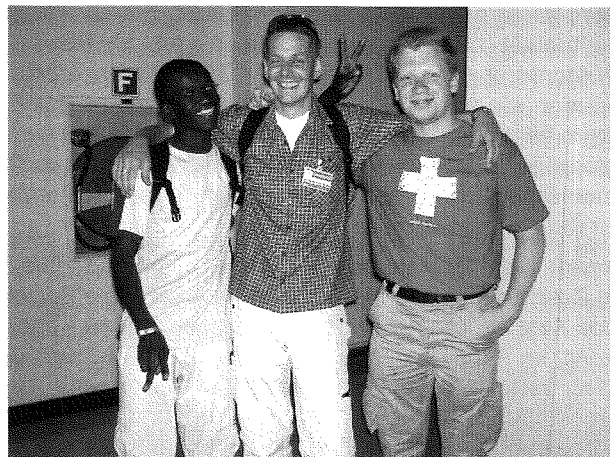
Dazu gehört die Fortführung des „Ökumenischen Forums“, das Herr Schwöbel eingerichtet hatte. Ein besonderes Erlebnis war der Besuch des neuen Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Sam Kobia aus Kenia, der im Sommersemester das Ökumenische Forum gestaltete. Er war sichtlich beeindruckt von unserem Haus, da er hier – entsprechend seines Hauptvortrages – auch die ökumenische Spiritualität zu erkennen glaubte, die er zur Bewältigung der verschiedenen Herausforderungen der Ökumene im 21. Jahrhundert für entscheidend hält. Im Januar werden wir mit zwei Ökumenikern aus Finnland das 8. Heidelberger Ökumenische Forum bestreiten: Risto Saarinen und Eeva Martikainen. Weitere Gäste hielten Einzelvorträge, z.B. Frau Prof. Elisabeth Parmentier aus Strasbourg, Präsidentin der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (Leuenerberger Kirchengemeinschaft) zur Ökumene in Europa.

Unser Engagement in der internationalen Ökumene hat ein weites Spektrum: Das Jahr begann – in Zusammenarbeit mit der International Bible Society und der Research Society des King's College London – mit einer großen Konferenz zum Thema religiöse Bildung. Im Rahmen der ökumenischen „Dekade zur Überwindung von Gewalt – Kirchen für Versöhnung und Frieden“ organisierten wir in Zusammenarbeit mit dem ÖRK Veranstaltungen in den U.S.A. (New York und Atlanta), da die U.S.A. in diesem Jahr den geographischen Schwerpunkt bilden. In Kenia konnte eine Gruppe von über hundert FriedenstheologInnen zusammenkommen, um die Erfahrungen

und Reflexionen zu den Krisengebieten dieses geplagten Kontinents auszutauschen, aber auch die Religionen in ihrer friedensstiftenden Funktion und Verantwortung wahrzunehmen. Der interreligiöse Dialog und die Gestaltung der multikulturellen Gesellschaft wird auch hier zur entscheidenden Herausforderung.

Schließlich konnte in Zusammenarbeit mit dem Heidelberg Center in Santiago de Chile ein großes ökumenisches, interdisziplinäres Symposium veranstaltet werden, zum Thema „Kirche in der Zivilgesellschaft“. Die Pfingstkirchen in Lateinamerika gehören zu den am schnellsten wachsenden Kirchen der Welt. Mit diesen relativ jungen Kirchen einen Dialog zu beginnen, ist eine der drängenden Aufgaben in der Ökumene des 21. Jahrhunderts. Dies zeigt sich auch in dem internationalen Prozess zur Neugestaltung der ökumenischen Bewegung, der nun durch den ÖRK angestoßen wurde und an dem wir teilnehmen.

Vieles mehr könnte berichtet werden aus unserem Haus, dieser „Drehscheibe“ der ökumenischen Beziehungen, des gelebten Dialogs mit all seinen Gästen und BewohnerInnen – von Japan bis Brasilien, von Kanada bis zum Irak, von Madagaskar bis zu den Niederlanden. Ich behaupte: hier gelingt die multikulturelle Gesellschaft – exemplarisch. Denn das Oecumenicum erlaubt es, persönliche Beziehungen zueinander aufzubauen und zu pflegen und gemeinsam über ökumenische „Lebensmodelle“ zu reflektieren. Zugegeben, es ist in gewisser Hinsicht eine „Labor-Situation“, denn soziale Unterschiede und strukturelle Diskriminierungen spielen beispielsweise im Vergleich zur Gesamtgesellschaft eine weniger große Rolle. Aber es lässt sich eben viel lernen an dieser exemplarischen Situation. Und die intensiven Erfahrungen, die wir alle hier machen, nehmen wir mit, weil sie ein Teil von uns selbst werden. So glauben wir, dass der ökumenische Geist, der hier herrscht, durch die Menschen, die daran teilhaben, weiterwirkt in die verschiedenen Gesellschaften hinein. Das bleibt nicht ohne Folgen. Es ist ein Privileg, multikulturelles Zusammenleben in dieser Weise erleben und mitgestalten zu können.



Der Autor eingerahmt von Babacar Touré und Anton Ishmurzin

Hier wird tiefgründig gedacht¹

Der Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen zu Gast in Heidelberg

Fabian Erik Schlüter

Dass die Kirche in Europa keinen leichten Stand hat, weiß auch Samuel Kobia. „Aber in vielen Teilen der Welt hat Religion noch einen unglaublichen Einfluss auf die Gesellschaft“, hält er dagegen. „Und wenn die Kirchen zusammenarbeiten, können sie auch im 21. Jahrhundert ihren Teil für Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung in der Welt beitragen.“ Seit Januar 2004 ist Kobia Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen, eines Zusammenschlusses von zur Zeit 342 christlichen Kirchen aus aller Welt.

„Als meine Hauptaufgabe sehe ich es an, den Kirchen dabei zu helfen, sich mehr für die ökumenische Bewegung zu engagieren“, sagt der 57-jährige Kenianer. Das heiße vor allem, voneinander zu lernen und Erfahrungen auszutauschen. Auf seiner Kurzreise durch Deutschland will er deswegen die guten Beziehungen zu den deutschen Kirchen bekräftigen. Erste Station der Reise ist Heidelberg, wo er auf dem 7. Heidelberger Ökumenischen Forum mit Studenten und Dozenten über neue Herausforderungen für die ökumenische Gemeinschaft, den interreligiösen Dialog und die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen sprechen möchte.

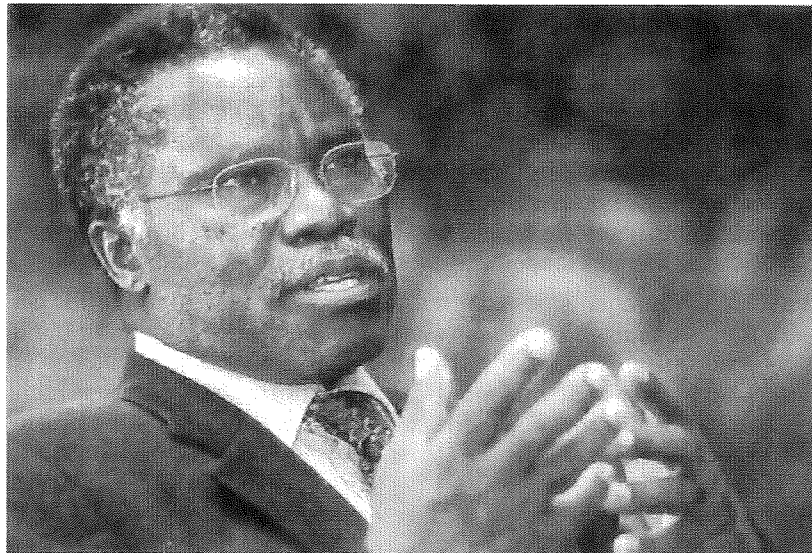
„Die deutschen Kirchen sind nicht nur bedeutende Beitragszahler für den Ökumenischen Rat. Sie bringen auch sehr wichtige theologische Inhalte für die ökumenische Arbeit ein“, sagt Kobia, der nicht nur Pastor der Methodistenkirche ist, sondern auch einen Master in Stadtplanung am Massachusetts Institute of Technology erworben hat. Der Besuch des Ökumenischen Instituts der Universität Heidelberg ist da für ihn von besonderem Interesse: „Hier haben wir eine Verbindung zur akademischen Welt, von der wir die Kompetenzen und das Fachwissen benötigen.“ Von den Möglichkeiten, die sich hier Lehrenden wie Lernenden bieten, zeigt er sich beeindruckt: „Hier wird außerordentlich tiefgründig gedacht. Und es steht nicht nur die akademische Arbeit im Vordergrund, sondern auch der Kontakt zu den Kirchen.“

Der Studienleiter des Instituts, Fernando Enns, sieht in dem Besuch des höchsten Repräsentanten des Rates eine einmalige Chance, die Ideen der Ökumene nicht nur in Lehre und Forschung zu vermitteln, sondern eben auch durch das Kennenlernen anderer Kirchen. „Es besteht immer die Gefahr, dass man sich zu sehr auf den eigenen Kontext beschränkt. Aber es ist uns eben nicht egal, was in den Kirchen Afrikas oder Lateinamerikas passiert“, betont er. Nur wenn die Kirchen voneinander wüssten, seien sie in der Lage, Antworten auf aktuelle Probleme zu finden.

¹ Rhein-Neckar-Zeitung, 30. Juni 2004

„Als 1948 der Ökumenische Rat der Kirchen gegründet wurde, stand ja die Idee im Vordergrund, dass die Kirchen nur miteinander etwas zu einer Welt beitragen können, in der es Frieden und Gerechtigkeit gibt.“

Bis Freitag hat Kobia noch Gelegenheit, sich ein Bild von den Kirchen in Deutschland zu machen und mit ihren Repräsentanten zu sprechen, bevor er wieder nach Genf zurückfährt, wo der Ökumenische Rat der Kirchen seinen Sitz hat. Viel Zeit wird er dort nicht haben: „Als Generalsekretär ist es natürlich sehr wichtig, personelle Kontakte mit den Mitgliedskirchen zu knüpfen.“ Seine nächsten Reisen werden ihn nach Hongkong, Australien und die Fidschi-Inseln führen.



Samuel Kobia zu Besuch in Heidelberg.

Foto: Stefan Kresin

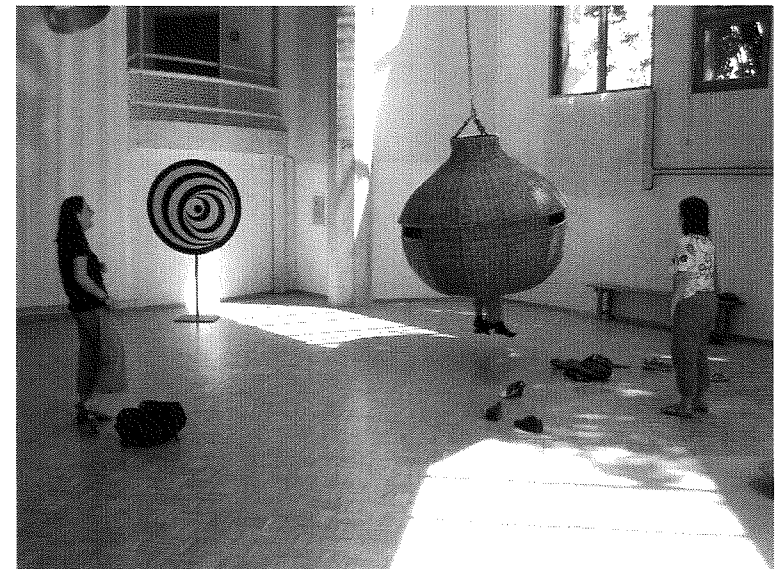
Studienfahrt 2004 nach Genf

oder „Die Ökis erkunden die Ökumene“

Dorothea Gauland

Nachdem sich die Wegbeschreibung schließlich doch noch ausdrucken ließ, waren wir gut gerüstet: Am Donnerstag, dem 10. Juni 2004, machten sich frühmorgens die (Ex-) Ökis, Renate, Fernando, Kurt, Lena und deren Sohn Johann, der sich während der Fahrt als blendender Alleinunterhalter herausstellte – auf den Weg, um die Welt der Ökumene zu erkunden.

Der schnellste Fahrer stand bald fest und wehrte (sehr zum Leidwesen des anderen Busses) jeden „Angriff“ souverän ab. Zum Glück hatte der Grenzbeamte absolut keine Lust, uns zu kontrollieren: „Sind Sie Deutscher?“ – „Nein.“ – „Sind die anderen Insassen Deutsche?“ – „Nein, fast niemand.“ – „Gut, dann fahren Sie weiter!“, und so kamen wir trotz einiger Umwege fast pünktlich zu unserer ersten Station, dem Sensorium in Walkringen, einem „Erfahrungsfeld der Sinne“ mit Barfußweg, Tastbar, einem vollkommen lichtlosen Raum, Tafeln, die beim Drehen die erstaunlichsten optischen Effekte erzeugen, Lichtspielen und anderen Kuriositäten. Das war ein willkommener Gegensatz zum Studium und zu den interessanten Tagen in Genf, die vor uns lagen. Hier konnten wir nicht nur unser Gleichgewicht üben und versuchen, immer neue Leute zu finden, die uns in der „Einpunktschaukel“ anschubsten (was die wohl von einer Gruppe halbwegs erwachsen aussehender Menschen gedacht haben, die sich so lange in dieser Schaukel aufhielt?).



Es gab auch jede Menge erstaunlicher Details zu entdecken, zum Beispiel, wie sich Sand auf einem klingenden Metall in schöne symmetrische Formen legt und daß man, wenn man nichts sieht, sogar vor der Berührung mit einfacher Wolle erschrecken kann.

So erholt, brachten wir den Rest der Fahrt rasch hinter uns und ließen uns auch nicht aus der Ruhe bringen, als es zuerst so aussah, als hätte das „Le Cénacle“ nicht genügend Zimmer reserviert. Als schließlich jede(r) ein Bett hatte, machten wir uns auf den Weg in die Stadt, um noch kurz unter der Genfer Fontäne zu „duschen“.

Am nächsten Morgen dann ging es zu unseren Wurzeln: Im ÖRK erfuhren wir Interessantes über dessen Ursprung in einem Zusammenschluß einiger Kirchen zu Missionszwecken und die Geschichte der ökumenischen Bewegung, Judiths Vater stellte uns sehr anschaulich den Lutherischen Weltbund vor, und auch der Sinn der einzelnen Elemente in der Kapelle des ÖRK wurde uns nähergebracht. So gingen wir zum Beispiel beim Betreten derselben über ein Wasser-Relief im Boden, das an Jesu Taufe im Jordan als allen Christen gemeinsames Symbol erinnert.

Ins echte Naß konnten wir uns dann am Nachmittag stürzen, und zwar mit Neopren-Anzug, Helm und Paddel ausgerüstet: Die meisten Ökis hatten sich entschlossen, sich mutig im Rafting-Boot den Wellen und Strudeln der Rhône zu stellen. Zunächst sorgte die dazu nötige „Verkleidung“, die bei vielen an einer Stelle zu weit, an der anderen zu eng war, für Heiterkeit. Dann stellte sich heraus, dass das wirklich Gefährliche nicht das Wasser, sondern das jeweils andere Boot bzw. die „hinterhältigen“ Angriffe von dessen Insassen waren. So schafften es ein paar Wildwasserpiraten unter Anführung von Babacar, das andere Boot zu entern. Auch ein Schlauchboot gegen einen Brückenpfeiler fahren zu lassen, kann durchaus Spaß machen.



Solche Meuterei macht hungrig, und wir waren froh, dass wir nicht bis zum leckeren Käsefondue am Abend warten mussten, sondern schon bei unserer Ankunft im Rafting-Center mit Kuchen empfangen wurden.

Beim abendlichen Spaziergang durch die Stadt versuchten einige, ihre Füße im Genfer See zu kühlen, was damit endete, daß Orsolya ausprobierte, ob es sich barfuß besser als in nassen Schuhen läuft. Und wenn es jemanden wie Magdalena gibt, die einen über schwierige Abschnitte wie den Matsch vor dem Bus trägt, ist das auch kein Problem.

Am Samstag wandelten wir zunächst auf Calvins Spuren durch Genf, um dann nach einer eingehenden Kontrolle der Rucksäcke und Ausweise seitens der Sicherheitsbeauftragten und der Passfotos seitens der Ökis in die Welt der politischen „Ökumene“ eingeführt zu werden: Ein kompetenter Herr, den Anton sofort als seinen russischen Landsmann erkannte, führte uns durch die Räume der UNO und erklärte uns einiges über Geschichte und Aufbau der UNO, die Funktionen der einzelnen Räume und die Bedeutung der Bilder an deren Wänden. Das gestaltete sich zuerst etwas schwierig, da er Englisch sprach und es vielen schwerfiel, sich auf Englisch nicht nur über das Wetter zu unterhalten, sondern einem Vortrag zu folgen. Dank Judiths Simultan-Übersetzungskünsten ließ sich aber auch dieses Problem lösen.

Den folgenden und leider schon letzten Abend verbrachten wir auf einer Anhöhe mit wunderbarem Blick über Genf, Wein, guten Gesprächen, Fußballspielen, einer politisch korrekten Version von „Wer hat Angst vor'm Schwarzen Mann?“ und vor allem viel Spaß.



Nach einer sehr schönen Andacht unter freiem Himmel am See bildete ein Besuch beim Ökumenischen Institut in Bossey am Sonntag den Abschluß der Fahrt. Bei der Führung durch das Institut kam uns doch einiges bekannt vor: Erzählungen von Diskussionen, die den Horizont erweitern, weil völlig verschiedene Perspektiven aufeinandertreffen, davon, dass ehemalige Bewohner die Zeit im Institut als prägend und verändernd beschreiben und auch von tränenreichen Abschieden. Sogar die Glocke, die dort zum Essen rief, ließ bei einigen Ökis Heimatgefühle aufkommen.

Keine Glocke war dagegen nötig, um die übermüdeten und hungrigen Heimkehrer an diesem Abend zum Essen zu rufen. Ein herzliches Dankeschön in diesem Zusammenhang an Shara und Monika, die aus verschiedenen Gründen nicht mitfahren konnten und dieses leckere Essen für uns vorbereitet hatten!

Insgesamt war es eine sehr gelungene, abwechslungsreiche und harmonische Fahrt, bei der wir viel gelernt und viel gelacht und uns sehr viel besser kennengelernt haben.



Faustlos - Ein Gewaltpräventions-Curriculum für Grundschulen und Kindergärten¹

Andreas Schick

Um der Verschärfung der Intensität von Gewalthandlungen von Kindern und Jugendlichen entgegenzuwirken, bieten sich verschiedene Lösungen im Sinne von Intervention und vor allem im Sinne von Prävention an, denn Präventionskonzepte scheinen sowohl langfristig erfolgreicher als auch deutlich kostengünstiger zu sein als Interventionsmaßnahmen. Mit ‚Faustlos‘ (Cierpka, 2001; Cierpka, 2002) liegt nun erstmals ein ausgearbeitetes, deutschsprachiges Curriculum zur Förderung sozialer und emotionaler Kompetenzen und zur Prävention aggressiven und gewaltbereiten Verhaltens bei Kindern vor, das speziell für den Einsatz an Grundschulen und Kindergärten konzipiert ist und die für eine effektive Gewaltprävention zentralen Prinzipien verwirklicht: Das Curriculum setzt früh in der Entwicklung von Kindern an, es ist auf eine längerfristige Anwendung hin angelegt, es beruht auf einer entwicklungspsychologisch fundierten theoretischen Basis und wurde und wird kontinuierlich evaluiert. ‚Faustlos‘ (Cierpka, 2001) basiert auf dem bewährten amerikanischen Ansatz ‚Second Step‘, der europaweit - und vor allem in den skandinavischen Ländern - umgesetzt wird. Die Originalmaterialien wurden in einem mehrstufigen Prozess übersetzt, im ständigen Feedbackprozess mit ErzieherInnen und Lehrkräften weiterentwickelt, evaluiert und für den deutschsprachigen Kulturraum angepasst. Inzwischen wird ‚Faustlos‘ bundesweit und auch in Österreich und der Schweiz in zahlreichen Grundschulen und Kindertagesstätten eingesetzt. Die insgesamt 51 Lektionen des Grundschul-Curriculums und auch die 28 Lektionen des Kindergarten-Programmes sind in die drei Einheiten Empathieförderung, Impulskontrolle und Umgang mit Ärger und Wut unterteilt.

Empathie ist eine maßgebliche Grundlage für den Erwerb prosozialer Fähigkeiten und ein wesentlicher Antagonist aggressiven Verhaltens. Unter Empathie wird die Fähigkeit verstanden, den emotionalen Zustand eines anderen Menschen zu erkennen, die Perspektive dieses anderen Menschen zu übernehmen und emotional auf ihn zu reagieren. Die Kontrolle impulsiven Verhaltens ist der zweite Baustein der Faustlos-Curricula. Häufig sind es gerade impulsive Handlungen von Kindern, die - oft gar nicht böse gemeint - Konflikte heraufbeschwören oder in aggressives Verhalten münden. Dieser Prozess kann auf Defizite in der sozialen Informationsverarbeitung und fehlende Verhaltenskompetenzen zurückgeführt werden. In der Einheit „Impulskontrolle“ werden deshalb zwei erfolgreiche Unterrichtsstrategien zur Reduktion impulsiven und aggressiven Verhaltens miteinander verbunden: Ein Problemlöseverfahren und die Übung einzelner sozial kompetenter Verhaltensweisen. In der Einheit „Umgang mit Ärger und Wut“ werden Techniken zur Stressreduktion vermittelt und praktisch ausprobiert, um mit Gefühlen von Ärger und Wut kon-

¹ Hausabend am 7.12.2004

struktiv umgehen zu lernen. Wesentliches Ziel des spielerischen Einübens neuer Verhaltensweisen ist es, die Kinder darin zu unterstützen, sich in sozialen Situationen angemessen und erfolgreich zu verhalten. Zu diesem Zweck werden die Kinder in Form von Rollenspielen, die wesentlicher Bestandteil aller Lektionen sind, an verschiedene soziale Situationen aus ihrem Alltagsleben herangeführt. Rollenspiele sind daher von besonderer Bedeutung, da sie den Kindern einen geschützten Raum zum Experimentieren und Umsetzen der erlernten Strategien bieten.

Übergeordnetes Ziel von ‚Faustlos‘ ist die Erweiterung des Verhaltensrepertoires von Grundschul- und Kindergartenkindern und die gezielte Förderung sozialer und emotionaler Kompetenzen. Die zu Beginn erarbeiteten emotionalen und kommunikativen Basiskompetenzen werden dabei sukzessive um Handlungskompetenzen ergänzt und erweitert. Kinder lernen durch ‚Faustlos‘, kompetent mit Gefühlen umzugehen (z.B. das Erkennen und Mitteilen von Gefühlen und damit von persönlichen Grenzen, oder den Umgang mit widersprüchlichen Gefühlen, die ja gerade bei Gewalterfahrungen von großer Bedeutung sind), Probleme konstruktiv und effektiv zu lösen (z.B. wie man jemanden effektiv um Hilfe bittet, oder wie man mit Druck durch andere Personen umgeht) und konstruktiv mit Ärger und Wut umzugehen (z.B. deutlich und bestimmt aufzutreten und Rechte und Wünsche unmissverständlich zum Ausdruck zu bringen, ohne dabei gewalttätige Mittel zur Konfliktlösung anzuwenden). Das Curriculum fördert somit die Konfliktfähigkeit bzw. Konfliktkompetenz von Kindern und deren Selbstwertgefühl.

‚Faustlos‘ ist ein sehr praxisorientiertes Curriculum, das sich in seinem didaktischen Aufbau eng an die pädagogischen Anforderungen einer Schulstunde anlehnt. Das Programm wird nicht von externen Experten, sondern von den Lehrkräften bzw. Erzieherinnen und Erziehern selbst unterrichtet, und kann problemlos in verschiedene Stunden des Regelunterrichts integriert werden. Im Mittel wird alle zwei Wochen eine Lektion durchgeführt. Um die hohe Qualität und Effektivität des Curriculums zu gewährleisten, durchlaufen die Lehrkräfte bzw. Erzieherinnen und Erzieher zu Beginn ein eintägiges Fortbildungsseminar durch das Heidelberger Präventionszentrum (ausführliche Informationen unter www.faustlos.de), in dem ein Überblick über das Curriculum gegeben wird und die Ziele des Programms erläutert werden. Zentraler Bestandteil der Fortbildung ist die praktische Übung einzelner Lektionen in Form von Rollenspielen und intensiver Kleingruppenarbeit, in denen ein besonderer Schwerpunkt auf die Anleitung zu und die Durchführung von Rollenspielen gelegt wird. Im Idealfall nimmt das gesamte Kollegium an der Fortbildung teil, um so den Transfer der neu erlernten Kompetenzen in den Lebensalltag der Kinder nachhaltig zu unterstützen. Des Weiteren sollte gewährleistet sein, dass die durchführenden Personen über einen längeren Zeitraum mit einer Gruppe von Kindern arbeiten und über pädagogische Basiskompetenzen verfügen. Die für die praktische Umsetzung benötigten Materialien umfassen – für den Grundschulbereich – ein Handbuch, ein Anweisungsheft und Photos bzw. Overheadfolien („Faustlos-Koffer“). Die Materialien für Kindergärten („Faustlos-Set“) beinhalten zusätzlich zwei Handpuppen: den Wilden Willi und den Ruhigen Schneek (weitere Informationen unter www.faustlos.de).

In den Pilotstudien zum Original-Curriculum konnte bereits gezeigt werden, dass sich ‚Second Step‘ förderlich auf die unterrichteten „violence prevention skills“ wie z.B. die Vorhersage von Konsequenzen, Ärger-Management und Brainstorming-Fähigkeiten auswirkte (vgl. Beland, 1988). Auch mit der ersten deutschsprachigen Version des Curriculums verbesserten sich die sozialen Kompetenzen der Kinder, und sie lehnten aggressive Verhaltensweisen als Mittel der Konfliktlösung verstärkt ab (vgl. Hahlweg, Hoyer, Naumann & Ruschke, 1998). Grossman et al. (1997; vgl. auch Frey, Hirschstein & Guzzo, 2000) fanden in ihrer Untersuchung, dass die Teilnahme an ‚Second Step‘ körperliche und verbale Aggressionen der Kinder verminderte und zu einer Steigerung prosozialer und neutraler Interaktionen führte. Die jüngsten, in einer Drei-Jahres-Studie im Kontrollgruppen-Design erzielten Evaluationsergebnisse zeigen, dass mit ‚Faustlos‘ vor allem auf der emotionalen Ebene positive Entwicklungen von Kindern angestoßen werden können. So wurden durch die Faustlos-Lektionen die Ängstlichkeit und die Internalisierungstendenz der unterrichteten Grundschul Kinder deutlich reduziert. Dies ergaben sowohl die Befragungen der Kinder als auch die der Eltern. Die Einschätzungen der Eltern belegten einen Transfereffekt, weil die Eltern das außerschulische Verhalten ihrer Kinder beurteilten (Schick & Cierpka, 2003). Zudem berichten Lehrkräfte immer häufiger von positiven „Nebeneffekten“ des Programmes, wie einer spürbaren Verbesserung des Klassen- und Lernklimas, einem deutlichen Zuwachs an verbalen Kompetenzen der Kinder und positiven Auswirkungen auf ihren eigenen Interaktionsstil.

Literatur

- Beland, K. (1988). *Second Step, grades 1-3: Summary report*. Seattle: Committee for Children.
- Cierpka, M. (Hrsg.) (2001). *FAUSTLOS. Ein Curriculum zur Prävention von aggressivem und gewaltbereitem Verhalten bei Kindern der Klassen 1 bis 3*. Göttingen: Hogrefe.
- Cierpka, M. (Hrsg.) (2002). *FAUSTLOS. Ein Curriculum zur Förderung sozial-emotionaler Kompetenzen und zur Gewaltprävention für den Kindergarten*. Heidelberg: Heidelberger Präventionszentrum.
- Frey, K.S., Hirschstein, M.K. & Guzzo, B.A. (2000). *Second Step: Preventing aggression by promoting social competence*. *Journal of Emotional and Behavioral Disorders*, 8(2), 102-112.
- Grossman, D.C., Neckerman, H.J., Koepsel, T.D., Liu, P.-Y., Asher, K.N., Beland, K., Frey, K. & Rivara, F.P. (1997). *Effectiveness of a violence prevention curriculum among children in elementary school*. *Journal of the American Medical Association*, 277(20), 1605-1611.
- Hahlweg, K., Hoyer, H., Naumann, S. & Ruschke, A. (1998). *Evaluative Begleitforschung zum Modellprojekt "Beratung für Familien mit einem gewaltbereiten Kind oder Jugendlichen"*. Abschlussbericht. Braunschweig: Technische Universität Braunschweig.
- Schick, A. & Cierpka, M. (2003). *Faustlos: Evaluation eines Curriculums zur Förderung sozial-emotionaler Kompetenzen und zur Gewaltprävention in der Grundschule*. *Kindheit und Entwicklung*, 12, 100-110.

Heidelberg Alumni International

Damit der Kontakt zwischen der Universität und ihren Alumni über das Studium hinaus bestehen bleibt, wurde 1996 die Initiative Heidelberg Alumni International (HAI), die Interessengemeinschaft der ehemaligen ausländischen Studierenden, Stipendiaten und Gastwissenschaftler der Ruperto Carola ins Leben gerufen.

HAI bietet den Ehemaligen der Universität Heidelberg die Möglichkeit, auch nach dem Studium die Verbindung zu Wissenschaft und Forschung sowie den persönlichen Kontakt zur Ruperto Carola wie zu anderen Alumni aufrecht zu halten.

Der Service von HAI beinhaltet neben der Zeitschrift „Heidelberg Alumni International Revue“ und einer lebenslangen Email-Adresse der Universität Heidelberg, die Unterstützung und soweit möglich die individuelle Betreuung bei Aufenthalten in Heidelberg. HAI organisiert weltweit Länder- und Regionaltreffen, zuletzt im November 2004 in Luxemburg und im Juni 2005 in Polen.

Das Team von HAI freut sich, wenn Sie, liebe Ehemalige, sich am Aufbau unseres „Heidelberger Netzwerkes“ beteiligen und uns bei der Gründung eines Heidelberg Alumni International-Clubs in Ihrer Heimat helfen.

Wenn Sie Interesse an einer Teilnahme bei HAI haben oder uns Ihre kreativen Gedanken mitteilen wollen, erreichen Sie uns über unsere Website, telefonisch, per Fax oder selbstverständlich auch per Post.



Das Team von Heidelberg Alumni International

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Heidelberg Alumni International
ZUV, Dezernat 7
Seminarstr. 2
69118 Heidelberg

Tel.: +49-6221-543489
Fax: +49-6221-542332
Email: alumni@zuv.uni-heidelberg.de
Website: www.alumni.uni-hd.de

Bewohner/innen des Ökumenischen Wohnheims im Sommersemester 2004

	Name	Herkunftsland	Studienfächer	Religionszugehörigkeit
1	Alexopoulos, Theodoros	Griechenland	Theologie	griechisch-orthodox
2	Becke, Johannes	Deutschland	Politologie / Romanistik	evangelisch
3	Blaser, Felix	Deutschland	Theologie	evangelisch
4	Burhan, Shara	Irak	Politologie / VWL	islamisch
5	Eisenberg, Charlotte	Deutschland	Theologie	evangelisch
6	Faist, Christine	Deutschland	Musik, Geschichte, Spanisch	römisch-katholisch
7	Gauland, Dorothea	Deutschland	Theologie	evangelisch
8	Hage, Eva	Deutschland	Französisch / Kirchenmusik	evangelisch
9	Ishmurzin, Anton	Russland	Mathematik / Chemie	russisch-orthodox
10	Kezber, Ilze	Lettland	Theologie	evangelisch-lutherisch
11	Kirchner, Magdalena	Deutschland	Politik / Jura / Geschichte	evangelisch
12	Kliesch, Fabian	Deutschland	Theologie (/ Medizin)	evangelisch
13	Klump, Barbar	Deutschland	Biologie	römisch-katholisch
14	Markopoulos, Georgios	Deutschland/Griechenl.	Chemie	griechisch-orthodox
15	Noordveld, Diederik	Niederlande	Theologie	evangelisch-reformiert
16	Oelke, Sandro	Deutschland	Physik / Biologie	römisch-katholisch
17	Paccard, Stéphane	Frankreich	Jura / Politik / Theologie	römisch-katholisch
18	Pál, Orsolya-Márta	Rumänien	Diakoniewissenschaft	evangelisch-lutherisch
19	Pandi, Zita	Jugoslawien/Ungarn	Musik / Slav.Lit. / Europ. Kunstgesch.	römisch-katholisch
20	Qu, Xutong Thomas	VR China	Theologie	frei-evangelisch
21	Schmidblaicher, Jana	Deutschland	Sonderpädagogik / Musik	evangelisch
22	Stanoeva, Maria	Bulgarien	Jura	bulgarisch-orthodox
23	Szarek, Monika	Polen/Deutschland	Theologie / Französisch	evangelisch
24	Touré, Babacar	Senegal	Computerlinguistik / Germanistik	islamisch
25	Wagner, Szilárd	Ungarn	Theologie	evangelisch-lutherisch



Hausabende im Ökumenischen Wohnheim der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Sommersemester 2004

Bewohner/innen des Ökumenischen Wohnheims im Wintersemester 2004/05

	Name	Herkunftsland	Studienfächer	Religionszugehörigkeit
1	Alexopoulos, Theodoros	Griechenland	Theologie	griechisch-orthodox
2	Burhan, Shara	Irak	Politologie / VWL	islamisch
3	Cerny, Jan	Tschechien	Theologie	ev. Böhmisches Brüder
4	Dirani, Douira	Deutschland	Kunstgeschichte / Romanistik	orthodox
5	Eisenberg, Charlotte	Deutschland	Theologie	evangelisch
6	Faist, Christine	Deutschland	Musik / Geschichte / Spanisch	römisch-katholisch
7	Hage, Eva	Deutschland	Kirchenmusik / Französisch	evangelisch
8	Haug, Nils-Jacob	Deutschland	Theologie	evangelisch
9	Ishmurzin, Anton	Russland	Mathematik / Chemie	russisch-orthodox
10	Kim, Tae-Yeon	Süd-Korea	Theologie	evangelisch
11	Kirchner, Magdalena	Deutschland	Politikwiss. / Jura / Geschichte	evangelisch
12	Klump, Barbara	Deutschland	Biologie	römisch-katholisch
13	Lorenz, Benjamin	Deutschland	Theologie	evangelisch
14	Mans, Isabell	Deutschland	Theologie / Germanistik	mennonitisch
15	Noordveld, Diederik	Niederlande	Theologie	evangelisch
16	Nussbaum, Cécile	Frankreich	Germanistik	evangelisch
17	Paccard, Stéphane	Frankreich	Jura / Politikwissenschaften	römisch-katholisch
18	Rakotoniera, Christian	Madagaskar	Theologie	evangelisch
19	Schmidthalcher, Jana	Deutschland	Sonderpädagogik / Musik	evangelisch
20	Schwedes, Miriam	Deutschland	Theologie	evangelisch
21	Spangenberg, Jonathan	Deutschland	Geschichte / Archäologie	evangelisch
22	Touré, Babacar	Senegal	Computerlinguistik / Germanistik	islamisch
23	Ueda, Akira	Japan	Theologie	evangelisch
24	Xutong, Thomas Qu	China	Theologie	frei-evangelisch
25	Wagner, Szilárd	Ungarn	Theologie	evangelisch-lutherisch

27.04.2004	ERÖFFNUNGSKONVENT
04.05.2004	PROF. DR. GÖRG HAVERKATE / JURISTISCHE FAKULTÄT: Der „Kopftuchstreit“
11.05.2004	DR. BEKIR ALBOGA: MANNHEIMER MOSCHEE: Führung und Gespräch (20.15h)
18.05.2004	STUDIERENDE DISKUTIEREN: (ein aktuelles Thema – noch zu beschließen)
25.05.2004	FABIAN KLIESCH / MEDIZIN UND THEOLOGIE: Bis wann ist ein Mensch ein Mensch? Medizinethische Fragen zum Ende des Lebens
01.06.2004	ZITA PÁNDI: Der Krieg im ehemaligen Jugoslawien – ein persönlicher Rückblick
08.06.2004	PROF. DR. CHRISTOPH SCHWÖBEL / EPHORUS: Religion in Japan
15.06.2004	PAULINO-JOSÉ MIGUELE / PÄDAGOGIK: Afrikanische Traditionen am Beispiel der Volksgruppe Macua/Moçambique
22.06.2004	M. BENNER / KURPFÄLZISCHES MUSEUM: Heidelberg als UNESCO-Weltkulturerbe – eine Führung durch die Altstadt
28.06.2004	DR. SAMUEL KOBIA / GENERALSEKRETÄR DES WELTRATES DER KIRCHEN zu Gast im Ökumenischen Institut und Wohnheim
29.06.2004	ANTON ISHMURZIN: Studierende über ihr Land: Russland heute
06.07.2004	PROF. DR. SABINA PAUEN / PSYCHOLOG. INSTITUT: Biopsychologie
13.07.2004	ORSOLYA-MARTA PÁL, ZITA PÁNDI, SZILÁRD WAGNER: Was ist „ungarisch“?
20.07.2004	ABSCHLUSSKONVENT

- ERÖFFNUNGSWOCHENENDE: 24.-25. April (Fahrradtour nach Ladenburg, Picknick)
- STUDIENFAHRT: 10.-13. Juni nach Genf (ÖRK, UNO, Stadtbesichtigung ...)
- SOMMERFEST: 9. Juli
MITGLIEDERVERSAMMLUNG DES FREUNDESKREISES: 10. Juli



Hausabende im Ökumenischen Wohnheim der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Wintersemester 2004/2005

26.10.2004	ERÖFFNUNGSKONVENT
02.11.2004	DR. FERNANDO ENNS: Die Geschichte des ökumenischen Gedankens
09.11.2004	DR. SUSANNE HIMMELHEBER: Christliche Ikonographie
16.11.2004	PROF. MICHAEL WELKER, stellv. Dir. des Ökum. Inst.: Die Auswirkungen der Geldwirtschaft auf religiöses Denken und ethische Orientierung
17.11.2004	Ökumenischer Gottesdienst zum Abschluss der Friedensdekade 2004 Predigt: PROF DIETRICH RITSCHL – mit ESG und KHG
23.11.2004	MOLLY HIESINGER, OStRin: Die 68er Studentenproteste – Politisierung der Universität
30.11.2004	DIPL.-PSYCH. WOLFGANG SESSAR / DR. KARL-FRIEDRICH BRAUN, Beratungsstelle des Studentenwerks: Wie strukturiere ich mein Studium, wie bereite ich mich gut auf Prüfungen vor?
07.12.2004	GÖTZ EGLOFF, M.A., Psychosomatische Kooperationsforschung: Projekt „Faustlos“ – Erziehung zur Gewaltprävention
14.12.2003	PFARRER NULF SCHADE: Homosexualität und Kirche
11.01.2005	STUDIERENDE DISKUTIEREN ein aktuelles Thema (<i>noch zu beschließen</i>)
18.01.2005	SHARA BURHAN, Studierende über ihr Land: Ist Demokratie im Irak möglich?
25.01.2005	PROF. PETER HOMMELHOFF, Rektor der Ruperto Carola: Heidelberg – eine Elite-Universität? Die Zukunft der deutschen Universitäten
01.02.2005	PDIN DR. ANDREA STRÜBIND: Die Rolle der Kirchen im Dritten Reich (<i>angefragt</i>)
08.02.2005	ISABELL MANS / DR. FERNANDO ENNS: Studierende über ihre Konfession: Wer sind eigentlich die Mennoniten?
15.02.2005	ABSCHLUSSKONVENT

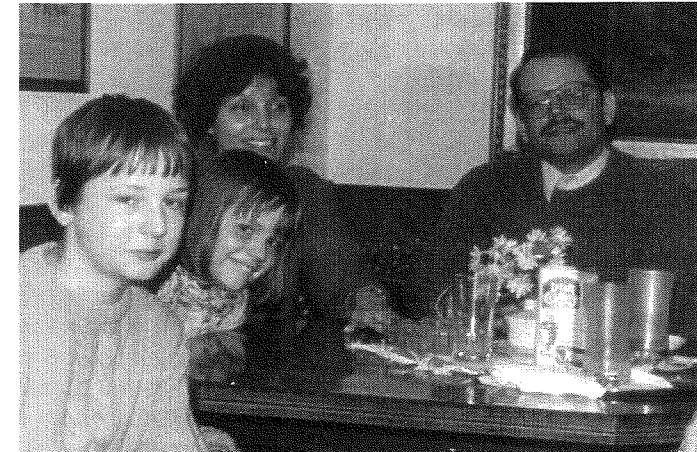
■ ERÖFFNUNGSWOCHENENDE: 23.-24. Oktober 2004

■ ADVENTSFEIER: 17. Dezember 2004

SOMMERFEST 2005: 8. Juli 2005, MITGLIEDERVERSAMMLUNG DES FREUNDESKREISES 9. Juli 2005

Personalia

Der Freundeskreis trauert um Frau **Ursula Plathow**, die am 30. März 2005 nach schwerer Krankheit verstorben ist. Wir wünschen Prof. Michael Plathow und seiner Familie Kraft, den schmerzlichen Verlust zu überwinden. Frau Plathow bleibt uns als einfühlsame und uns Studierende mit viel Verständnis begegnende Frau des Heimleiters in Erinnerung. - *Dennoch bleibe ich stets an Dir, denn Du hältst mich an Deiner rechten Hand.* (Psalm 73, 23)



Ursula Plathow im Kreis ihrer Familie

Ebenso trauert der Freundeskreis um **Hans-Georg Becker**, der am 27. Februar 2005 durch einen Autounfall ums Leben kam. Hans-Georg Becker war zuletzt Pfarrer in Worms. Er war Gründungs- und Vorstandsmitglied des Freundeskreises. Der Nachruf steht auf der übernächsten Seite.

Liebe Ökis, ich heiße **Fenna Marie Kruse**, aber ich werde einfach Fenna genannt. Geboren wurde ich am 20. August 2004, so gegen zehn nach zwei am Nachmittag. Meine wichtigsten Daten sind: 54 cm Länge und 3900 g Gewicht. Außerdem habe ich schon viele dunkle Haare auf dem Kopf und bin kerngesund. (Fotos von mir sind leider noch nicht fertig.) Meine Eltern Martje und Lars freuen sich riesig über mich; sie sehen jedenfalls sehr glücklich aus.



Liebe Ökis, Tania, Fernando, Renate, Wenki, Robert, Eva, Dorothea, Marlinang, Katrin und Fabi.

Wunder geschehen! Verzweifelt hatte ich Fabianita zu kontaktieren versucht. Ich war für 10 Tage im Rahmen einer Forschungsreise nach Brasilien verreist. Drei Tage bevor ich nach Deutschland zurückgefliegen bin, ging ich mit einem netten Kollegen zu einem traumhaften Restaurant „Playa Vermehla“, wo ich mich nach anstrengenden Arbeitstagen ein bisschen ausruhen wollte. Dort, gegenüber meinem Tisch, saß Fabianita in einer Stadt von 8 Millionen Menschen, Rio de Janeiro. Ich brauche Euch nicht zu erzählen, wie glücklich ich war. Vielleicht treffe ich Euch irgendwann zufällig auch wieder, auf jedem Fall glaube ich an die wahre Freundschaft und an unsere Begegnung im Ökumenischen Wohnheim. Alles Liebe, un gran abrazo, **Lorena**

Die Heimbewohnerin **Zita Pandi** erhielt den DAAD-Preis 2004 der Universität Heidelberg. Der Preis wird an ausländische Studierende vergeben, die sich durch hervorragende akademische Leistungen und bemerkenswertes soziales, gesellschaftliches oder hochschulinternes Engagement auszeichnen. - Zita Pandi wurde in Novi Sad im damaligen Jugoslawien geboren, hatte zunächst Musikwissenschaft an der dortigen Universität studiert, bevor sie nach Heidelberg wechselte. Hier schloss sie ihr Studium mit der Magisterarbeit „Nymphen der Seine am florentinischen Hof. - Lorenzo Allegri *Il primo libro delle musiche* (1618)“ ab. Sie wirkte an der Sonderausstellung „Der Winterkönig“ des Kurpfälzischen Museums mit, ferner engagierte sie sich im SOS-Dorf *Kamenica*, im Chor der Universität und an der „Aktion 2000 für missbrauchte Kinder“. - Wir gratulieren!

Zum Tode von Hans Georg Becker – Ein Nachruf

Johannes Dübbelde¹ und Uli Rauh

Im Wintersemester 1978/79 hielt der Neutestamentler Professor Klaus Berger eine vielbeachtete Vorlesung über die Briefe des Apostels Paulus an die Gemeinde in Korinth. Es war die Zeit der Theologenschwemme. Ca. 1 500 Studierende saßen artig auf ihren Plätzen im großen Hörsaal der Neuen Universität, wenn der auf Disziplin und Pünktlichkeit bedachte Professor um 9 Uhr c.t., also genau um 9.15 Uhr, mit seinen Ausführungen begann.

Auch unser Schorsch war pünktlich und auf (s)einen geregelten Tagesablauf bedacht. Zur Vorlesung pflegte er seine Bude ebenfalls genau um 9.15 Uhr zu verlassen. Für den im Eilschritt zurückgelegten Fußmarsch zum Hörsaal benötigten er und seine Pfeife genau sieben Minuten. So kam es im Laufe jenes Semesters zu einem Ritual, das den schon damals als „Geheimtip“ gehandelten Professor Klaus Berger zu der gelegentlichen Bemerkung „nun können wir ja anfangen“ veranlassen sollte:

Punkt 9.22 Uhr ging die „Tür zum Korintherbrief“ noch einmal auf. Ein etwa 1,70 m großer Kommilitone mit einer dunklen Hornbrille huschte so leise wie möglich auf seinen Stamplatz. Sein Blick und seine Körpersprache ließen ein schlechtes Gewissen erahnen, so etwa als wolle er sagen: „Bitte guckt doch nicht mich an, sondern den Berger! Es tut mir ja leid, dass ich wieder zu spät bin. Aber Ihr wisst doch: Ich musste unbedingt noch meine Pfeife stopfen. Und die Bücher von dem Berger habe ich doch sowieso schon alle gelesen. Ich weiß doch, was der sagt, und überhaupt: Eigentlich bin ich doch nur wegen Euch hier – was machen wir denn nach der Vorlesung? Gehen wir Kaffee trinken?“

Tatsächlich hatte Professor Berger keinen wirklichen Grund, unserem Schorsch die Verspätung zu verübeln. Denn Georg Becker gehörte zu den vermutlich wenigen Studenten, die tatsächlich schon im Voraus wussten, was die Dozenten in Seminaren und Vorlesungen sagen würden. Weil er es gelesen hatte. Bis zu seinem Lebensende war er in theologischer und philosophischer Literatur belesen. Aber auch Belletristik verschmähte er nicht. Vor allem liebte er Kriminalromane.

Theologie und christlicher Glaube waren ihm ein Herzensanliegen. Er gehörte gewiss auch zu denen, die mit Karl Barth sagen konnten: „Es ist nicht so, dass ich von Gott rede, weil ich Pfarrer bin, sondern so, dass ich Pfarrer geworden bin, weil ich von Gott reden muss.“

Als Gemeindepfarrer war er sehr engagiert. So entwickelte er in Bensheim-Schwanheim ein Konfirmandenunterrichtsmodell, das die Grenzen zur Jugendarbeit fließend machte. Auch gelang es ihm, in seinen Gemeinden kulturelle Veranstaltungen, vor allem musikalischer Art, zu verankern.

¹ Die persönlichen Erinnerungen in der Ich-Form stammen von Johannes Dübbelde



Hans Georg Becker 1978

Schorsch Becker war ein begnadeter Pianist. Wenn er am Klavier saß, merkte man, dass er ein Genie war. Was auch immer man ihm an Literatur vorsetzte – er spielte es vom Blatt: Chopin, Schumann, Beethoven, alles. Er spielte vom Blatt und konnte sich daneben auch noch unterhalten.

Besonders gerne spielte er Werke von List. Er wirkte auch als Korrepetitor in diversen Chören. Auch das Chorsingen selbst machte ihm sehr viel Spaß. Bis zuletzt sang er in mehreren Chören mit, so dass bei seiner Beerdigung zwei Chöre von jeweils mindestens 50 Sängern sangen.

Er war ein profilierter Theologe, aber er war dabei nicht abgehoben, sondern ein Mensch, der die Nähe, die Freundschaft und das Gespräch mit anderen suchte. Gelegentlich wurde er dabei zum Opfer seiner eigenen Zerstreuung. Als ich ihn nach dem Auszug aus dem Ök-Heim einmal an seiner Haustür in der Hauptstraße aufsuchte und wegen einer Kleinigkeit nur mittels Türsprechanlage mit ihm kommunizierte, fragte er nach zwei Minuten: „Wo bist Du denn eigentlich? Von wo aus rufst Du an?“

Wenn es etwas zu feiern gab, war er immer mit dabei. Ich erinnere mich an eine Geburtstagsparty, bei der wir alle vieles getrunken hatten. Durcheinander. Den eintretenden Kater versuchten wir beide durch einen nächtlichen Spaziergang zum Schloß und zurück zu bekämpfen. Als das nicht half, beschlossen wir, einander in

voller Montur die Haare zu waschen. Mit Mantel und Anorak. So waren sie nun mal, die Studentenzeiten.

Schorsch liebte guten Wein und wusste auch immer, welcher Winzer den besten hat. In geselliger Runde war von ihm des Öfteren zu hören: „Mach mer noch a Flasch auf“. Unvergessen auch die Skatabende in Heidelberg zur Studentzeit, zu jeder Spieler eine Flasche Wein mitbrachte, Schorsch zwei. Es wurde gespielt, bis alles Flaschen leer waren.

Er machte sehr gerne Reisen. Schon in seiner Funktion als Tutor im Ök-Heim organisierte er viele Ausflüge. Dies blieb auch während seiner Tätigkeit als Gemeindepfarrer eines seiner Markenzeichen. Auch ganz persönlich unternahm er viele Reisen. Im Laufe der Jahre entwickelte er sich auch zu einem guten Fotografen und machte mit seiner kleinen Leica wunderbare Aufnahmen bei seinen Unternehmungen.

Während unserer gemeinsamen Zeit im Ök-Heim lernte ich meine Frau kennen. Sie war gelegentlich mit von der Partie, wenn wir, gewohnheitsgemäß und stammtischartig, unser Mensa – Essen mit einer Tasse Kaffee in der Alt-Berliner Bierkneipe „Doctor Flotte“ begossen. Schorsch Becker begleitete dieses Kennenlernen mit Interesse und Anteilnahme, aber nie mit erkennbarem Neid; obwohl er selbst sehr darunter litt, nie „jemanden kennengelernt“ zu haben. Bis zu seinem Lebensende blieb er ein Junggeselle, der er eigentlich nicht sein wollte. Wir, die Freunde, sind uns bis heute einig darin, dass er ein guter Familienvater geworden wäre. Vielleicht sogar ein besserer als manch einer von uns.



Hans Georg Becker 1978 mit Dan Davey und Silke Dübbelde

**Freundeskreis
Oekumenisches Studentenwohnheim
der Universität Heidelberg e.V.**

Ich unterstütze die Arbeit des Vereins FREUNDESKREIS ÖKUMENISCHES STUDENTENWOHNHEIM DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG E.V. mit einem Jahresbeitrag in Höhe von

€

Hierzu erteile ich den Verein eine **Einzugsermächtigung** und bitte, den Betrag bis auf Widerruf von meinem Konto einzuziehen. - Wenn das Konto nicht gedeckt ist, besteht seitens des kontoführenden Geldinstituts keine Verpflichtung zur Einlösung.

Name:

Straße, Hausnummer:

PLZ, Ort:

E-Mail:..... Tel:.....

Kontonummer: BLZ:

Geldinstitut:

Ort, Datum: Unterschrift:

Der Verein FREUNDESKREIS ÖKUMENISCHES STUDENTENWOHNHEIM DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG E.V. ist vom Finanzamt als gemeinnützig anerkannt: Freistellungsbescheid vom 05.09.2003, Steuer - Nr. 32489/35154. Spenden und Mitgliedsbeiträge sind als Sonderausgabe absetzbar.

Der Mindestbeitrag beläuft sich auf jährlich € 25,-- (Studierende € 10,--).

Senden Sie bitte diese Einzugsermächtigung an die Schatzmeisterin: Monika Mayr, Panoramastr.120/1, 69126 Heidelberg. - Teilen Sie uns Änderungen Ihrer Bankverbindung bitte mit, da sonst Gebühren über € 7,50 entstehen.