



ORIENTIERUNG

Nr. 23/24 70. Jahrgang Zürich, 15./31. Dezember 2006

WO SOLL ICH HIN, WENN KALT der Nordsturm brüllt-?! – Die scheuen Tiere aus der Landschaft wagen sich –/ Und ich – vor deiner Tür, ein Bündel Wegerich.» Als Else Lasker-Schüler das Gedicht «Die Verscheuchte» schrieb, aus dem die oben zitierten Zeilen stammen, erlebte sie in ihrem Zürcher Exil die ersten kalten Winterwochen 1933/1934. Als sie am 19. April 1933 nach mehrfachen tätlichen Angriffen von nationalsozialistischen Schlägertrupps aus Berlin nach Zürich floh, kam sie in eine Stadt, die ihr aus früheren längeren Aufenthalten schon bekannt war. 1919 und 1927 verbrachte sie mehrere Monate in Zürich und Davos, um bei ihrem Sohn Paul während seiner Kuren zu sein. In diesen Jahren gelang es ihr, ein weites Beziehungsnetz zu knüpfen, das ihr während ihrer Exilzeit von 1933 bis 1939 zugute kam.¹

Exilort Zürich

Die Jahre ihres Aufenthaltes in Zürich waren für Else Lasker-Schüler geprägt durch den Kampf mit der Zürcher und der Eidgenössischen Fremdenpolizei um die Gewährung einer Aufenthaltserlaubnis oder zumindest einer Duldung. Als ihr am 26. September 1938 die deutsche Staatsbürgerschaft aberkannt wurde, mußte sie nach einer formellen Ausweisung am 28. März 1939 die Schweiz verlassen. Von Palästina aus bemühte sie sich um eine neue Einreiseerlaubnis, die ihr aber mit einem Bescheid vom 23. August 1939 für eine Zeitdauer von zwei Jahren verweigert wurde. Der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges nahm ihr jede Möglichkeit, noch während des Krieges nach Zürich zurückzukehren. Else Lasker-Schüler starb am 16. Januar 1945 in Jerusalem.

Während ihres Zürcher Aufenthaltes zwang der Status der Duldung Else Lasker-Schüler immer wieder, ihren Wohnort zu wechseln, so wohnte sie mehrfach längere Zeit im Tessin, vor allem in Ascona. Dies war schließlich auch der Grund dafür, daß sie im März 1934 zu ihrer ersten Palästina-reise in ihr «geliebtes Hebräerland» aufbrach. Nach ihrer Rückkehr im Sommer 1934 begann sie mit der Niederschrift der Prosadichtung «Hebräerland», die im Frühjahr 1937 im «Verlag Oprecht» erschien. Die lange Phase zwischen der ersten Niederschrift im Jahre 1935 und den Überarbeitungen bis zur endgültigen Fassung war bestimmt durch ihr ständiges Bemühen, die Aufenthaltserlaubnis für Zürich zu verlängern und durch ihre Mitarbeit an der Uraufführung ihres Schauspiels «Arthur Aronymus» am Zürcher Schauspielhaus unter der Regie von Leopold Lindtberg. Das Stück wurde nach zwei Aufführungen abgesetzt – vermutlich wegen einer vernichtenden Kritik. Gleichzeitig veröffentlichte Else Lasker-Schüler einige Gedichte (u.a. das Gedicht «Mein blaues Klavier») und kurze Prosatexte in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften und begann mit der Niederschrift der «Tagebuchzeilen aus Zürich». Am 15. Juni 1937 trat sie ihre zweite Reise nach Palästina an. Trotz eines Rückreiseverbotes bis zum 31. März 1939 meldete sie sich am 4. September 1937 bei der Zürcher Fremdenpolizei von neuem an.

Von diesen harten Überlebensbedingungen findet man kaum eine Spur, wenn man die Prosadichtung «Hebräerland» liest. Und doch ist ihr Exilort Zürich ständig präsent, wenn Elsa Lasker-Schüler die Landschaft der Stadt Jerusalem, den Strand von Tel Aviv, die Reisen über das Land nach Bethlehem, die Begegnungen mit ihren Freunden, die alltäglichen, oft zufälligen Kontakte mit Arabern und Juden auf den Straßen schildert. In diesen Schilderungen werden von ihr immer wieder Übergänge zwischen den dargestellten Ereignissen und Erinnerungsbildern an ihre Kindheit und ihre Zeit in der Berliner Bohème dazwischengeschaltet. Solche Diskontinuitäten hat Else Lasker-Schüler ausdrücklich thematisiert, wenn sie Palästina als ein Land bezeichnete, das einem zugleich ganz nah und deshalb ganz fern ist: «Helle Wolken, ja durchsichtige, ziehen auch wieder durch mein Gemüt; es zeigt sich mein Komet in meiner Schläfe. Ich beginne mein «Hebräerland» zu schreiben. Schon prangt sein Name auf der ersten Seite meines Manuskripts. Und auch Bilder entstehen, meine Dichtung zu schmücken, doch längst in der Schweiz arriviert. In ihrer schönsten Stadt Zürich!»² Mit dieser Verfahrensweise gelingt es Else Lasker-Schüler, ihren Hoffungen auch in ihrem Zürcher Exil Leben einzuhauchen.

Nikolaus Klein

¹ In Zusammenarbeit mit der Else-Lasker-Schüler Gesellschaft (Wuppertal) und der Stadtbibliothek Wuppertal zeigt die Zentralbibliothek Zürich in ihrem Katalogsaal vom 27. November 2006 bis 23. Januar 2007 die Ausstellung: «Erbittert nicht, aber traurig war ich.» Else Lasker-Schüler im Zürcher Exil (1933-1939).

ZEITGESCHICHTE

Exilort Zürich: Else Lasker-Schüler (1869-1945) und ihr Zürcher Exil (1933-1939) – Reisen nach Palästina – Arbeit an der Prosadichtung «Hebräerland» – Schreiben im Exil. *N.K.*

POLITIK

China: Entwicklung in Richtung Pressefreiheit? Zur Lage der Menschenrechte – Die Entwicklung seit den neunziger Jahren – Ein Bericht in der *Beijing Review* – Die Rede des Bürgermeisters von Shenzhen – Shenzhen als Ort bedeutender politischer Ankündigungen – Beispiele einer neuen Haltung? – Kritik und Selbstkritik. *Jean-Pierre Voiret, Calw-Alzenberg*

GESCHICHTE

Saloniki – Mutter Israels: Zur Geschichte der sephardischen Juden von Saloniki – Die Erinnerung und der Sammler – Die Unwiederbringlichkeit der Vergangenheit – Vertreibung aus Spanien – Anziehungskraft der Hafenstädte – Das Auftreten von Sabbatai Zwi – Wladimir Jabotinski und David Ben Gurion in Saloniki – Aufkeimende Nationalbewegungen – «Thessaloniki den Griechen, Palästina den Juden» – Verlust des Vielvölkerstaates. *Manuel Gogos, Bonn*

THEOLOGIE/ORDEN

Wege in die Nachfolge: Ulrich Horst untersucht die Theologie des Ordensstandes nach Thomas von Aquin – Pariser Universität und Studium der Theologie – Die Gründungszeit des Dominikanerordens – Armut als Schlüssel der Diskussion – Eine Theologie des Ordensstandes – Neue Einsichten zur Lebensentscheidung von Thomas von Aquin – Der Begriff der «Vollkommenheit» – Gebote und Räte – Zur aktuellen Situation. *Thomas Eggenesperger, Berlin*

EUROPA/KIRCHEN

Bildung – europäisch und für Europa: Aus der Perspektive evangelischer Kirchen in Europa – Nach dem Zweiten Weltkrieg – Von der Montanunion zur Europäischen Union – Wendung zur Bildung? – Der Anstoß durch den Lissabon-Prozeß – Lebenslange Weiterbildung und europäischer Forschungsraum – Religion in Europa – Zur Frage religiöser Bildung – Bildung in reformatorischer Tradition – Kommunikation des Evangeliums – Tendenzen der Entkoppelung von Religion und Bildung – Evangelische Positionierungen im europäischen Bildungsraum. *Hans-Jürgen Luibl, Poxdorf*

EL SALVADOR

Auf der Straße nach Jayaque: Zur Ermordung des Pastorenpaars Carrillo – Erinnerungen an die Massaker von 1932 – Eine lutherische Gemeinde in den Zeiten des Bürgerkrieges – Der Mordanschlag vom 4. November 2006 – Wer sind die Täter? – Repression und Gewalt in El Salvador heute. *Nikolaus Klein*

China: Entwicklung in Richtung Pressefreiheit?

Bei der Kritik, die der Westen an der Handhabung der Menschenrechte in China ausübt, wird hauptsächlich die mangelnde Pressefreiheit im Reich der Mitte gerügt. Seit längerer Zeit gibt es Berichte, daß die allgemeine Zensur der Presse in China seit den neunziger Jahren merklich an Strenge verloren hat und daß viele Themen, wie Aids oder Umweltprobleme, die früher stark tabuisiert waren, inzwischen mit großer Offenheit besprochen werden. Die staatliche Zensur blieb allerdings bisher noch relativ streng, was politische Themen von «strategischer» Bedeutung (Soziales, Geopolitisches usw.) anbelangt. Dazu kommt noch, daß auf der Ebene der Verlage die Bücherzensur unter dem Druck des heute weitgehend freien chinesischen Büchermarktes praktisch aufgehört hat zu existieren.¹

Es scheint nun, daß sich in letzter Zeit bei der Presse auf der Ebene der politischen Berichterstattung ebenfalls einiges in Richtung der Befreiung von bisher noch bestehenden Zwängen und Kontrollen tut. Das zeigt nämlich eine Meldung, welche die der Zentralregierung nahestehende, wöchentlich erscheinende *Beijing Review* am 27. Juli 2006 veröffentlicht hat.² Diese berichtete von einem Ausbildungskurs für chinesische Regierungssprecher, der kurz vorher in der Sonderwirtschaftszone Shenzhen gehalten worden war. Bei der Eröffnung dieses Kurses hielt der Bürgermeister von Shenzhen eine wichtige Rede zu den Beziehungen zwischen Presse und Regierung. Daß diese Rede in Shenzhen gehalten wurde, ist wahrscheinlich kein Zufall. Denn gerade in Shenzhen hatte Deng Xiaoping 1992 seine berühmte Rede gehalten, in der er die Öffnung Chinas zur *Marktwirtschaft mit chinesischen Merkmalen* verkündet hatte. Man kann also annehmen, daß die Regierung absichtlich *dort* eine neue Politik der Öffnung in Richtung auf eine größere Pressefreiheit verkündet hat.

Man darf auf die konkreten Folgen gespannt sein. Unter anderem könnten die Provinzregierungen unter dem durch eine freiere Presse weitergegebenen Druck der Öffentlichkeit die Weisungen der Zentralregierung – insbesondere auf dem Gebiet des Umweltschutzes – nicht mehr so leicht ignorieren, und die Korruption könnte in den Provinzen besser bekämpft werden als bisher.

Die erwähnte Meldung in der *Beijing Review* mit dem Titel «Zur Zusammenarbeit mit den Medien» lautet: «Journalisten sind nicht Feinde, sie sind Herausforderer. Es ist für die Regierung besser, wenn sie beim Kommunizieren mit der Öffentlichkeit die Initiative ergreift, statt passiv zu bleiben.» Diese Enthüllungen³ kamen vom Bürgermeister von Shenzhen anlässlich seiner Rede bei einem Ausbildungskurs für Regierungssprecher. Es ist jedoch so, daß bisher noch nicht alle Provinzregierungen Chinas diese Ideen teilen. Einige dieser Regierungen sind immer noch der Meinung, daß die Medien der Regierung untergeordnet seien. Während sie die Medien als Sprachrohr zur Verkündung der Regierungsansichten benutzen, übersehen sie deren Rolle als Kanal, durch welchen die Öffentlichkeit der Regierung ihre Reaktion⁴ darauf bekannt machen kann. Moderne Medien müssen⁵ aber sowohl Informationen geben als auch eine Wachhundfunktion⁶ erfüllen. Diese Tätigkeiten tragen nämlich dazu bei, daß Information geteilt und die Transparenz der Regierungstätigkeit erhöht wird. Das sind lebenswichtige Vorbedingungen, sowohl für die Demokratie als auch für die Durchsetzung des Gesetzes.⁷ In einer modernen Gesellschaft sind die Beziehungen zwischen Regierung und Öffentlichkeit komplex, wobei die Regierung einerseits von der Öffentlichkeit ihre Macht bezieht, während sie andererseits

die Angelegenheiten dieser Öffentlichkeit verwaltet. Diese komplexe Beziehung verlangt einen gegenseitigen Austausch von Information – ein Gebiet, in welchem die Medien eine Hauptrolle spielen sollten. Behandelt nämlich die Regierung die Medien als ihre strategischen Partner, so wird auch sie von deren Mitwirkung profitieren.»

Soweit die Meldung der *Beijing Review*. Ich denke, daß diese Meldung wirklich der Vorbote eines echten und vor allem *langfristigen* Durchbruchs für die chinesische Pressefreiheit darstellt und daß wir in den kommenden Monaten und Jahren in dieser Hinsicht nicht enttäuscht werden. Wenn sich die politische Freiheit der Presse tatsächlich langfristig positiv weiterentwickelt, werden wir damit zu Zeugen der neuesten Phase einer Entwicklung, die 1975-79 mit der sogenannten *Demokratiebewegung* angefangen hatte. 1975 hatte nämlich Deng Xiaoping selber einen Prozeß der Demokratisierung Chinas eingeleitet, in dessen Rahmen politische Gefangene wie die Dichterin Ding Ling freigelassen und rehabilitiert wurden und die sogenannte Mauer der Demokratie – wo jedermann seine Meinung mit Hilfe von selbstgeschriebenen Plakaten (sog. Dazibao) kundgeben durfte – möglich wurde. Da sich aber dabei das neue Recht zur freien kritischen Meinungsäußerung mit der Zeit immer explosionsartiger manifestierte, machte die Partei 1979 einen partiellen Rückzieher, in dessen Rahmen zum Beispiel der Dissident *Wei Jingsheng* verhaftet wurde. Dieser Rückzieher wurde damals – auch von mir – als schlimme Reaktion empfunden, war aber tatsächlich nur ein vorübergehender Bremsvorgang, weil die Entwicklung zu mehr Freiheit – zwar bloß in relativ kleinen Schritten – nachher doch weiterging. Eine zweite sozialpolitische Explosion, die der Studentenbewegung vom Mai 1989, führte wieder zu einem diesmal sehr brutalen Rückzieher, der zwei Jahre lang von erheblicher Repression gegen die Hauptakteure begleitet wurde. Hier wiederum vermochte dieser Rückzieher jedoch die Weiterentwicklung nicht langfristig zu stoppen. Es war vielleicht auch gar nicht beabsichtigt, möglicherweise wollte die kommunistische Partei nur chaotische Entwicklungen vermeiden. Wahrscheinlich aus Angst vor kulturrevolutionsähnlichen Zuständen der totalen Anarchie. Aber diese Rückzieher von Partei und Regierung haben natürlich in den Herzen der damaligen Jugend immer wieder zwiespältige Gefühle geweckt. Diese Gefühle, die sowohl von Hoffnung als auch von Enttäuschung geprägt waren, fanden ihren Niederschlag in der Literatur der damaligen Zeit. Deshalb möchte ich hier als Beispiel das Gedicht «Anmerkungen aus der Stadt der Sonne», das von Bei Dao (Pseudonym) in der Untergrundzeitschrift *Jintian* («Heute») 1980 nach dem ersten Rückzieher veröffentlicht wurde⁸, zitieren, weil es meines Erachtens diese Gefühle der Zwiespältigkeit besonders prägnant ausdrückt:

Leben! Noch geht die Sonne auf.// *Liebe!* Stille. Wildgänse fliegen über/ jungfräuliches Brachland./ Alte Bäume stürzen nieder mit heftigem Krachen./ Scharfer, salziger Regen tränkt die Luft.// *Freiheit!* Schweben. Fetzen zerrissenen Papiers.// *Kind!* Ein Ballon hebt auf seine Wiege/ und fliegt hoch, hoch hinaus ins Blaue.// *Mädchen!* Ein schimmernder Regenbogen/ sammelt die bunten Federn der Vögel.// *Jugend!* Rote Wellen/ durchtränken einsame Ruder.// *Kunst!* Millionen strahlender Sonnen/ spiegeln sich in den Scherben eines Spiegels.// *Das Volk!* Der Mond wurde zerrissen in zahlreiche gleißende Kornähren,/ zu übersäen den ehrlichen Himmel und die ehrliche Erde.// *Arbeit!* Hände/ umfassen den Erdball.// *Schicksal!* Kinder stoßen zufällig an Geländer./ Geländer stoßen zufällig in die Nacht.// *Glaube!* Eine Herde von Schafen ergießt sich über die Grenzen ihrer Weide,/ der Schäfer spielt immer noch dieselbe alte Weise.// *Frieden!* Im Schaufenster eines Lebensmittelgeschäftes/ dreht sich eine schweigsame

¹ Vgl. Jean-Pierre Voiret, Tendenzen neuerer chinesischer Romanliteratur, in: Orientierung 67 (2003), 95-96.

² Siehe *Beijing Review*, www.bjreview.com.cn/06-30-e/weekly-30.htm

³ «revelations» in der englischen Version.

⁴ «feedback» in der englischen Version.

⁵ «are obliged» in der englischen Version.

⁶ «serve as watchdog» in der englischen Version.

⁷ «the rule of law» in der englischen Version

⁸ Zitiert in: Jonathan Spence, Das Tor des Himmlischen Friedens. München 1985, 375-6. Eigentlich aus: David S.G. Goodman, Beijing Street Voices. The Poetry and Politics of China's Democracy Movement. M. Boyars, London und Boston 1981, 29.

Schokoladenkanone.// *Das Vaterland!* Eingraviert in einem Bronzeschild, der gegen eine Trennwand in einem Museum gelehnt war.// *Leben!* Ein Netz.

Eine neue Haltung

Ich verbinde damit die Hoffnung, daß die Rede des Bürgermeisters von Shenzhen ein Zeichen dafür ist, daß jetzt für China die Hoffnung vielleicht letzten Endes über die Enttäuschungen endgültig gesiegt hat, obwohl ein nochmaliger, teilweiser Rückzieher theoretisch immer noch möglich ist, sollte die Regierung das Gefühl bekommen, daß die neue Freiheit wieder in gefährliche Exzesse ausufert. In den Monaten seit der Meldung vom 27. Juli 2006 war dies jedenfalls nicht der Fall. Die sehr freie und zum Teil recht kontroverse Art, wie die Presse manche Themen, die bisher meist eher vorsichtig bis sehr vorsichtig erörtert wurden, in den Monaten August, September und Oktober nun behandelt hat, hat mich überrascht: So schnelle Fortschritte hatte ich nicht erwartet. Gleichzeitig hatte man aber nicht das Gefühl, daß die Medien die neue Lage mißbrauchen.

Die gegenwärtige Situation will ich nun kurz anhand der Haltung der *Beijing Review* darlegen. Bis Juli veröffentlichte sie nur selten sehr kritische Artikel und sah ihre Hauptaufgabe vor allem in der Berichterstattung über die erstaunlichen wirtschaftlichen Erfolge des Landes sowie über die Fortschritte der Gesetzgebung (insbesondere jenes Teils der Gesetzgebung, der ausländische Investoren betrifft). Auf sozialem Gebiet berichtete die Zeitschrift viel eher über die Fortschritte als über die Probleme, obwohl sie diese ab und zu auch erörterte.

Diese Haltung hat sich seit Juli stark geändert. Schon einige Titel können zeigen⁹, wie kritisch und selbstkritisch die Themenwahl geworden ist. Man beachte, daß die Zeitschrift mehr als nur halbamtlich ist. Dies bedeutet also, daß auch die gegenwärtige Führung Chinas zu einer erstaunlichen Selbstkritik und Objektivität fähig ist:

In der Ausgabe vom 7. August 2006 (Nr. 32/06) erschien unter dem Titel «Wo sind die Arbeitsplätze?» folgende Zusammenfassung des Beitrages: «Die chinesische Wirtschaft galoppiert, aber 14 Millionen werden allein in diesem Jahr arbeitslos. Manche nennen das *Wachstum ohne neue Arbeitsplätze* («jobless growth»), andere sagen dies sei typisch für eine Transitionswirtschaft.» Ein Satz aus dem Artikel lautet z.B.: «Die explodierenden Exporte Chinas haben zu einem außerordentlich hohen Wirtschaftswachstum geführt – fast 10 Prozent pro Jahr – während das Wachstum der Beschäftigung in den neunziger Jahren bloß 1,1 Prozent pro Jahr erreicht hat.» Es heißt auch: «Neben dem Verbrauch von Ressourcen, der Schaffung von Umweltverschmutzung und der Bereicherung einer kleinen Gruppe von Menschen (sic), hat dieses sogenannte Wirtschaftswachstum keine Vorteile gebracht. Dagegen bringt «jobless growth» erhebliche Risiken von wirtschaftlichen und sozialen Problemen mit sich.» Der Artikel ist aber nicht nur kritisch. Er schlägt auch Konkretes bzw. stellt einige anlaufende Förderprogramme vor: Verstärkte Förderung der kleinen und mittleren Unternehmen, Förderung der Forschung und Entwicklung, Förderung der Übernahme von bisherigen Staatsunternehmen durch die Belegschaft – nicht durch fremde Investoren, Förderung der Kleinfirmengründungen, usw.

Die Ausgabe vom 11. September 2006 (Nr. 37/06) brachte einen Beitrag mit dem Titel «Ein Paradies für Umweltverschmutzer?» und folgende Zusammenfassung: «Gewässerverschmutzung ist in China ein schlimmes und systemisches Problem, wobei effiziente Kontrollmechanismen noch weitgehend fehlen.» Der Artikel betont z.B.: «Während der Huai-Fluß gegenwärtig Gegenstand von Sanierungsanstrengungen ist, wird er gleichzeitig an anderen Stellen aktiv verschmutzt», und: «Während des 10. Fünfjahresplans (2001-2005) sind die meisten Umweltverbesserungsprojekte nur im Schnecken tempo fortgeschritten und die Sanierungsarbeiten

an den wichtigsten Flußbecken wurden nicht fristgerecht fertiggestellt.» Es heißt auch: «Das Grundwasser der meisten chinesischen Städte ist verschmutzt.» – «Wenn eine Firma beschließt, ihr Schmutzwasser unbehandelt in einen Fluß abzuleiten, spart sie Zehntausende von Yuan pro Tag. Im Vergleich zur maximalen Buße von 100000 Yuan, die in solchen Fällen ausgesprochen werden kann, ist ihre illegale Handlung ein gutes Geschäft.» Die positive Nachricht lautet: «Während der Pressekonferenz zum kommenden Welt-Wasserkongreß von Beijing im Juli 2006 wurde mitgeteilt, daß China im neuen Fünfjahresplan 300 Milliarden Yuan (über 30 Milliarden Euro) in die Behandlung und Wiederverwertung von städtischen Abwässern investieren wird.»

In der Ausgabe vom 16. Oktober 2006 (Nr. 42/06) stand ein Beitrag mit dem Titel «Die Suche nach Sozialharmonie» und der Zusammenfassung: «Die Kommunistische Partei wiederholt ihre Verpflichtung, eine harmonische Gesellschaft zu schaffen.» Dazu stellt der Artikel fest: «Der wachsende Graben zwischen arm und reich, die Korruption und der ungenügende Schutz von einzelnen Sozialschichten sind die drei wichtigsten Herausforderungen, denen China sich stellen muß. (...) Eine Studie von 2006 zeigt, daß Chinas Gini-Faktor (Meßwert der Einkommensungleichheit) den Wert von 0,47 erreicht hat. Das ist weit jenseits des international tolerierbaren Maßes für eine vernünftige Einkommensverteilung.» Er fährt fort: «Chinas jüngste Schul- und Gesundheitsreformen werden von breiten Kreisen als Mißerfolg bewertet (sic), weil das Ergebnis steigende Preise der entsprechenden Dienstleistungen war. Diese Preise sind oft jenseits der Möglichkeiten der mittleren und tieferen Einkommensgruppen.» «Man stellt eine wachsende Angst vor der Zukunft fest.» Der Artikel vermerkt dann folgendes: «Chinas großer Philosoph Konfuzius hat vor 2500 Jahren betont, daß nicht die Abwesenheit von Reichtum, sondern die ungleiche Verteilung des Reichtums Grund für Aufruhr gegen die Verwaltung des Landes ist.» «In einer Rede vor Provinzleadern im Februar [2006] hat [deshalb] Hu [scl. Präsident Hu Jintao] diese Leader dazu verpflichtet, Maßnahmen zugunsten der sozialen Gerechtigkeit auf der Grundlage von gleichen Rechten, gleichen Chancen, gerechten Regeln und gerechter Verteilung zu treffen.» Am Schluß des Aufsatzes heißt es dann: «China beschleunigt die Einsetzung eines neuen Sozialversicherungssystems (...) das auch zum ersten Mal Altersrenten für Bauern vorsieht. Ende März 2006 deckte zudem das neue, von der Zentralregierung und von den Lokalregierungen paritätisch subventionierte genossenschaftliche Landwirtschafts-Krankenversicherungssystem bereits 42 Prozent der ländlichen Bevölkerung.»

In der Ausgabe vom 6. November 2006 (Nr. 45/06) erschien unter dem Titel «Ist das Schließen von Internetcafés ein Beispiel von fauler Regierungsarbeit?» ein Text. Dieser Beitrag ist kein wirklicher Artikel, sondern die erste Ausgabe einer neuen Rubrik der *Beijing Review* unter dem Titel «Forum». Zur Illustration der Reaktionen auf diese erste Aufforderung zur kontroversen Stellungnahme übersetze ich hier zwei der in dieser ersten Ausgabe veröffentlichten sieben Antworten.¹⁰ Vor den Stellungnahmen war das Problem (die jüngste Schließung von sieben Internetcafés in Fangshan-Distrikt, Shanxi-Provinz) im ersten Teil des Aufsatzes kurz vorgestellt worden.

Stellungnahme von Yan Dongfang (*Beijing Youth Daily*): «Man muß zuerst klar wissen, wer die Zielscheibe jener verbotenen Internetcafés war: Es waren Schüler unter der [zum Besuch solcher Cafés] erlaubten Altersgrenze. Trotz des strikten Einlaßverbots der Regierung für Schüler unter dieser Altersgrenze, haben diese Bars sie weiterhin hereingelassen – das ist wohl auch der Hauptgrund, warum die meisten Internetbars in der Umgebung von Schulen stehen: Die Besitzer wollen offensichtlich das Geld aus den Taschen der Schüler ziehen.

Zweite Frage: Was bieten diese Cafés an? Doch wohl hauptsächlich Gewaltspiele, online schwatzen sowie Pornographie-Websites.

⁹ Übersetzt aus der englischen Ausgabe der *Beijing Review* (www.bjreview.com.cn).

¹⁰ Die Stellungnahmen können an den zuständigen Redaktor Pan Xiaojiao (xqpan@cipg.org.cn) geschickt werden.

Das sind die «magischen Inhalte», die diese verletzlichen jungen Seelen anziehen. Das Ergebnis: Wenige Internetcafés sind heute eine Plattform für Informations- und Nachrichtensuche sowie für Geschäftsverbindungen. Sie sind zu einem Bereich der Gewalt, der Pornographie und der illegalen Information verkommen. Die heutigen Internetcafés sind für Schüler absolut ungeeignet.»
 Stellungnahme von Ma Jiao (www.jcrb.com): «Selbst wenn die Schließung von illegalen Internet-Bars durch die Regierung des Fangshan-Distrikts wirklich helfen kann, einige internetsüchtige Jugendliche zu retten, kann man jedoch der Distriktregierung bzw. ihren Polizei- und Kontrollinstanzen keinen Tadel ersparen. Die zuständigen Behörden des Distrikts hatten viel zu lang die Existenz von unlizenziierten Cafés und den Einlaß von Schülern unter der legalen Altersgrenze toleriert; sie hatten sogar solche illegale Geschäfte zum Teil in Schutz genommen. Weil die Distriktverwaltung sich unfähig erwiesen hatte, ihre Pflicht zu erfüllen, mußte sie dann das so entstandene Problem durch ein radikales Verbot aller Internetcafés für die ganze Gemeinschaft «lösen». Dieser Beschluß der Distriktregierung mag wohl auf den ersten Blick eine wirksame Maßnahme gewesen sein. In Wirklichkeit widerspiegelt er die Unfähigkeit der Regierung, ihre untergeordneten Abteilungen zu kontrollieren. Weil die Überwachung der Internetcafés während langer Zeit versagt hatte, hat die Regierung die Cafés einfach geschlossen, anstatt die für das Versagen zuständigen Abteilungen zu bestrafen.

In einer Zeit, wo es für viele chinesischen Familien noch unmöglich ist, einen Computer zu kaufen, sind die Internetcafés ein wichtiger Kanal, durch welchen das Publikum sowohl Nachrichten empfangen als auch ein reiches Kulturleben genießen kann. Was Not tut ist demnach eine gute Entwicklung der Internetcafés unter richtiger Führung und Kontrolle, nicht eine sinnlose Repression.»

Ein neuer Wind

Ein neuer Wind bläst also in den Redaktionen, und zwar bis in die regierungsnahen Zeitschriften. Der in den hier oben gegebenen Beispielen spürbare Ton der Kritik und der Selbstkritik sowie die kontroverse Behandlung von brennenden Themen sind für die *Beijing Review* – und nicht nur für sie – neu. Das ist ein gutes Zeichen, und es scheint, daß die im Juli 2006 veröffentlichte Rede zur Pressefreiheit des Bürgermeisters von Shenzhen wirklich den Anfang eines spürbaren Wechsels eingeläutet hat. Es ist schlimm, daß gleichzeitig bei uns die Desinformation über China zunimmt. Wir ignorieren dadurch manche zum Teil weltbewegende Entwicklungen, wie das Wachstum und die Stärkung der Shanghai Cooperation Organization. Die Angst Amerikas vor dem wachsenden Konkurrenten im Fernen Osten wird wohl der Hauptgrund dieser Erscheinung sein.

Jean-Pierre Voiret, Calw-Alzenberg

SALONIKI – MUTTER ISRAELS

Zur Geschichte der sephardischen Juden von Saloniki*

«Was macht man mit Erinnerungen? Es mag hart klingen, aber man *sammelt* sie.» (Elie Wiesel)

Die Bilder der Vergangenheit, die selten sind und kostbar, weil sie sich entziehen, werden wie von einem Schmetterlingsforscher auf eine lange, spitze Nadel aufgespießt. Erinnerungsorte, Straßenzüge, Düfte, aus dem Meer der vergangenen Zeit gezogen, werden in Bernstein eingefasst, in honiggelbes, nostalgisches Licht getaucht, die Fliege ist schön, aber sie ist tot.

Der Literaturnobelpreisträger Elie Wiesel hat bei einem Besuch in der jüdischen Gemeinde von Thessaloniki¹ gesagt, Erinnerung sei «ungerecht»: «Sie ist beispielsweise ungerecht, weil sie uns nicht genug über die Rolle, die tragische Rolle der sephardischen Juden im Holocaust lehrt. Wir sprechen so viel von den polnischen Juden, den ungarischen und den russischen Juden, und niemals von den sephardischen Juden. Warum erinnert man sich ihrer nicht mit derselben Präzision, demselben außergewöhnlichen Sinn fürs Detail?»

Die Lebenswelt der Sepharden von Saloniki ist eine untergegangene, eine versunkene Welt, als läge sie am Meeresgrund wie Atlantis. Diese Unwiederbringlichkeit ist es, die meinen Erkenntnisdrang so leidenschaftlich an die Geschichte der Stadt fesselt. Es geht in dieser Archäologie der Lebenswelt um die Bergung von Augenblicken, von Gedankensplittern und Sprachfetzen; von Geschichten, die in der Geschichte verschüttet sind. Genau einhundert Jahre liegen zwischen uns und ihnen, aber die nationalsozialistischen Geschichtsfälscher und -klitterer um den Einsatzstab Rosenberg haben mit der systematischen Zerschlagung der uralten Synagogen, reichen Bibliotheken und ehrwürdigen Nekropolen das Antlitz Salonikis bis zur Unkenntlichkeit verwüstet. Die wenigen Dokumente, die es überhaupt noch gibt, muss

man mühsam in aller Welt zusammensuchen. Ein Freund von mir war in Israel, um an der zentralen Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem Spurensuche zu betreiben. Da tritt ihm die kleine Schneiderin aus Kavala entgegen, oder der jüdische Tabakarbeiter aus Thessaloniki. Die Namen, die Bücher sind durch Raum und Zeit zerstreut, sie sind in der *Diaspora*. Es ist nicht leicht, sie zu Zeugen zu berufen.

Die Unwiederbringlichkeit spricht nicht gegen Wiederholung, im Gegenteil, sie ist ursächlich für meinen Wiederholungszwang. Bei allen begrüßenswerten Versuchen, die vergessene Präsenz einer Bevölkerungsgruppe wieder in die Topographie einer Stadt hineinzulesen: Die Inszenierung ihrer Anwesenheit wird zugleich von ihrer Abwesenheit zeugen, zwischen Erinnerungsräumen, die die Imagination von Historikern und Schriftstellern beflügeln, und «wirklichen» Orten bleibt eine Spannung. Die Überlagerungen, Überlappungen und Überblendungen eines literarisch überformten Thessaloniki sind eine Erfindung, ein Bild, eine Sehnsucht. Geschichte entsteht, so hat der jüdische Historiker Yerushalmi gesagt, im Schmelztiegel der Romanciers, bevor sie auf dem Amboss der Historiker geschmiedet wird. Möglich, dass im Kaffeesatz des Schriftstellers ein Straßenbild auftaucht: Elias Petropoulos, verfehmt wie sie, sehnt sich nach ihnen: «Noch heute denke ich mit Wehmut an den Duft, der aus den jüdischen Vierteln des Salonikis meiner Kindheit wehte. Er bestand aus Rosenwasser, gebratenen Zwiebeln und reifen Honigmelonen.»

Wie eine Lumpensammlerin geht die Imagination durch die Straßen der Vergangenheit und sammelt ein, was sie findet. Ähnlich reicht die Erinnerungsspur von Pentzikis, dem Schriftsteller im Thessaloniki der Nachkriegszeit, noch von vor dem Krieg herauf: «Als ich absichtlich noch einmal dort hinging, stellte ich fest, dass ich den Namen eines Arztes, der auf dem Schild an der Tür seines Wohnhauses zu lesen war, vergessen hatte. Die Möbelschreinerei und den Namen ihres Betreibers. Die Garküche des Herrn Baruch Angel. Bei Hausnummer 57 den Namen des Eigentümers, Herrn Judas Samuel. Gleichzeitig hatte ich einen ganz anderen Eindruck. Die Straße erschien mir nackt, als sei ihr die Farbe genommen.»²

² Nikos G. Pentzikis, *Innere Stadt*, in: Saloniki erzählt. Hrsg. v. Niki Eiden-eier, Periklis Sfyridis. Köln 1989, 21.

*Der Beitrag von Manfred Gogos ist ein Vorabdruck aus: Niki Eiden-eier, Hrsg., *Die Sonnenblumen der Juden*. Eine Anthologie zum Leben und Schicksal der griechischen Juden. Aus dem Griechischen von B. Münch, B. Hildebrand, R. Krieg, Th. Votsos, K. Karduck, B. Athanassopoulos, S. Fleischer-Pantazis, u.a. Romiosini-Verlag, Köln 2006, ca. 420 Seiten, Pp., ISBN 978-3-929889-77-3. Zwischentitel stammen von der Redaktion.

¹ Januar 2004.

Der treue Chronist beschwört die ehemaligen Bewohner der Stadt, damit sie in der Gegenwart nicht ihre Glaubwürdigkeit verliert. Das *Ich* der Stadt ist gesättigt mit jüdischer Erfahrung: «Vaterstadt du, mit den Menschen, die dich bewohnen, die dich bewohnt haben und bewohnen werden, verbrüdere ich mich und existiere.»³

Die Geschichte der Juden von Thessaloniki beginnt wie in einem Roman, wie in *Spiegel der Stadt* (2004) der Schriftstellerin Elif Shafak, mit einer Frau in Andalusien, gezwungen, ihre spanische Heimat zu verlassen. Die Flucht erscheint wie in einem Tunnel unter dem Meeresgrund zu verlaufen, die Zeit steht still. Mit einem Mal im osmanischen Reich, pflegt der Rabbiner eine diskrete wie innige Freundschaft zu einem Sufi-Mystiker.

«Wer war ich?»

Miguel Perreira

An einem Ende des Mittelmeeres.

«Wer war ich?»

Isak Pereira

Am anderen Ende des Mittelmeeres.

Wir wollen dabei indes auf Präzision bestehen, auf einer adäquaten Auswertung der Quellen, ein Bewusstsein für die Konstruiertheit eines solchen elliptischen Narrativs widerspricht seiner historischen Stimmigkeit nicht. Bedienen wir uns also des Präsens, um die Zeit zum Leben zu erwecken, zu *vergegenwärtigen*.

Vertreibung aus Spanien

1492 ergeht in Spanien das königliche Dekret an die Juden, sich entweder taufen zu lassen oder das Land zu verlassen. 50000 entscheiden sich für die Scheintaufe, fünf mal so viele ziehen die Verbannung vor.⁴ In dieser neuen «Zerstreuung» zieht es die meisten in den östlichen Mittelmeerraum, um die 20000 von ihnen kommen nach Thessaloniki. Sultan Bajezid II. ist wahrscheinlich von dem Oberrabbiner von Konstantinopel, Elija Kapsali, dazu bewegt worden, sie einzuladen.⁵

Der Dichter Samuel Uskue aus Ferrara, selbst einer Converso-Familie entstammend, beschreibt das Osmanische Reich 1537 in der Metaphorik des «Gelobten Landes», in dem Religionsfreiheit herrscht und das *verkehrte* Leben unter Christen endlich abgelegt werden kann: «Das große Türkenreich, grenzenlos wie die es umspülenden Meere, tat sich weit vor uns auf. Offen stehen vor dir, du Sohn meines Volkes, die Tore der Freiheit: du darfst dich ohne Scham zu deinem Glauben bekennen, du kannst ein neues Leben beginnen, das Joch der dir von den christlichen Völkern aufgezungenen verkehrten Lehren und Bräuche abschütteln und zu der uralten Wahrheit deiner Vorfahren zurückfinden.»

So sind die sephardischen Juden also in Saloniki angekommen? Die *Histoire* der Juden von Saloniki des Joseph Nechama (1881-1971) liest sich als ein monumentaler Nachruf auf eine wenn nicht ausgestorbene doch aussterbende Welt. Nechama hat mit einer leidenschaftlichen Parteilichkeit geschrieben, die seine *Histoire* eher zu einem literarischen Werk macht. Es ist von den frühen Jahren durchdrungen, erzählt, wie die Sepharden sich in zu Ruinen heruntergekommenen Häusern einrichten müssen, wie man keineswegs davon ausgeht, dauerhaft hier zu bleiben, in den gemieteten Unterkünften scheinen sie eher zu kampieren als zu wohnen. Thessaloniki kommt ihnen provinziell vor, verschlafen,

³ Ebd., 25.

⁴ 1493 müssen die Juden das spanisch regierte Sizilien und Italien verlassen, 1497 werden sie von Emmanuel, König von Portugal, vertrieben. Die zwangskonvertierten Marranen leben nach außen als katholische Christen, halten aber heimlich am jüdischen Ritus fest, indem sie bei jedem Betreten einer Kirche bei sich sagen: «Ich verehere nicht das Holz und nicht den Stein, sondern einzig Gott, der das All beherrscht.» Als diese List bekannt wird, müssen auch sie zwischen 1636 und 1650 das Land verlassen. In Thessaloniki gelten sie lange als «Apostaten», als Abtrünnige, und damit als Juden zweiter Klasse.

⁵ Ähnlich, wie später Juden nach Odessa und Triest gelockt und mit Privilegien ausgestattet werden, um den Handel in den Häfen anzutreiben.

sie haben nicht die Absicht, sich von den ansässigen Autoritäten Vorschriften machen zu lassen. So heißt das Credo, wie immer wenn Migration geschieht: «Wir leben in einem andauernden Provisorium.» Und auch die Erinnerung an die vormalige Diaspora-Heimat Spanien können sie nicht lassen, sie bewegen sich in simultanen Räumen, wie in dem Gedicht *Ein Schlüssel in Salonika* von Jorge Luis Borges:

Arbarbanel, Farias oder Pinedo,

aus Spanien verbannt

von der unseligen Inquisition, bewahren sie sich doch

den Schlüssel zu einem bestimmten dunklen Haus in Toledo

Nun ganz befreit von Hoffnung und Furcht

Betrachten sie ihn im letzten Licht des Tages:

Seine Bronze spricht von der Vergangenheit, die so weit zurück
blieb

Schwacher Schimmer und ein stilles Leiden Jahr für Jahr

Nun, da die Türen zerfallen sind

Ist er verkommen zu einer Chiffre für die Diaspora, den Wind

Wie jener andere Schlüssel zum zweiten Tempel

Den jemand mit aller Wucht in die Höhe schleuderte als das
römische Heer

über die Juden herfiel um an ihnen ein Exempel zu statuieren

Und nach dem eine Hand sich ausstreckte vom Himmel her

Anziehungskraft der Hafenstädte

Hafenstädte wie Triest, Odessa, Smyrna, Alexandria hatten gerade für jüdische Gemeinschaften eine besondere Anziehungskraft. Auch in Saloniki erweisen sich die Juden, eng verbunden mit ihrer diasporischen Lebensform, als besonders geschickt darin, schnell ein Netz aus Handelsbeziehungen zu knüpfen. Von den Händlern des berühmten orientalischen Tabaks bis hin zu den einfachen Hafearbeitern ist Saloniki jüdisch geprägt, die Juden bilden unter den Türken, Griechen, Albanern und Bulgaren bis ins zwanzigste Jahrhundert die Bevölkerungsmehrheit – ein Sonderfall in der jüdischen Diaspora. Schon seit dem römischen Reich und der Zeit der Hellenisierung hat es hier Juden gegeben, die so genannten Romanioten, die Griechisch sprechen und griechische Namen tragen. Bereits vor den Sepharden haben sich Ende des 14. Jahrhunderts unter der Herrschaft der Venezianer kleinere Gemeinschaften von Aschkenasim aus Zentral- und Osteuropa in der Stadt angesiedelt. Die Juden schließen sich – getrennt nach Herkunftsland – in Vierteln zusammen, jede Gemeinde sucht ihre Selbstständigkeit gegenüber den anderen zu bewahren. Die Synagogen geben Auskunft über die Herkunft der Erbauer: «Kastilia», «Katalan», «Aragon», «Lisbon», «Sicilia». Noch bis ins 20. Jahrhundert sind diese Verwerfungen unter den unterschiedlichen jüdischen Gruppen, insbesondere den Sepharden und Aschkenasim, zu beobachten. Der Nobelpreisträger Elias Canetti, im bulgarischen Rustschuck als Sohn sephardischer Juden geboren, schreibt in seiner Autobiographie *Die gerettete Zunge* (1977): «Mit naiver Überheblichkeit sah man auf andere Juden herab, ein Wort, das immer mit Verachtung geladen war, lautete ‹Todesco›, es bedeutete einen deutschen oder aschkenasischen Juden.» Der sephardische Schriftsteller Marcel Cohen nennt die Juden von Saloniki in seinem Roman *Brief an Antonio Saura* (1984) «gefallene Könige». Um sie ranken sich, da sie nicht ihren Platz in der europäischen Geschichte gefunden haben, umso mehr Legenden, lange hat man sie als jüdische «Orientalen» romantisiert. Dabei ist die Rolle, die sie für eine Stadt wie Saloniki und ihren Aufschwung spielen, durchaus konkret. Wie die Hugenotten in Berlin sind sie Träger einer jahrhundertealten Erfahrung handwerklicher Produktion, Goldschmiedekunst, Seifen- und Waffenproduktion, vor allem aber der Weberei, Gerberei, Teppichknüpferei und Seidenspinnerei. Das Osmanische Reich deckt seinen Bedarf an Stoffen im 16. Jahrhundert fast ausschließlich aus den

Erzeugnissen der jüdischen Weber von Saloniki. Sie statten die türkische Armee und insbesondere das Elitekorps der Janitscharen mit Uniformen aus und sichern sich so über Jahrhunderte ihren Wohlstand. Die Gemeinden entwickeln ein hochintelligentes Verwaltungssystem und ein äußerst tragfähiges Sozialnetz. Nechama beschreibt das *en detail*. Dank der Sepharden entwickelt sich Saloniki zum zentralen Knotenpunkt des Balkan-Handels, damit aber zugleich zu einem der wichtigsten Umschlagplätze einer *intellectual history* zwischen dem «Orient» und «Europa».

Denn unter den jüdischen Flüchtlingen finden sich auch bedeutende Akademiker, Talmudisten und Schriftsteller, deren Arbeit durch die Flucht nicht abgerissen ist. 1506 nimmt in Saloniki die erste jüdische Druckerei des Ostens ihren Betrieb auf, weitere folgen, hunderte von Veröffentlichungen können erscheinen, die Stadt schwingt sich zum Zentrum der Buchdruckerkunst im Vorderen Orient auf. Ausgezeichnete Lehrer wie die halachischen Autoritäten Hayyim Shabetai, Aaron Cohen Perahyah oder David Conforte ziehen Schüler aus ganz Europa an. Saloniki erweist sich mit seiner religiösen und weltlichen Dichtung, in Theologie, Philosophie und den Rechtswissenschaften in der Mitte des 16. Jahrhunderts als das europäische Zentrum jüdischer Gelehrsamkeit. Saloniki erlebt sein «goldenes Zeitalter», als Samuel Uskue der Stadt den Ehrennamen «Madre di Israel», «Mutter Israels» verleiht: «Du bist der glaubensstarke Baum von Torafrömmigkeit und Arbeit, voller Blumen und beeindruckenden Gewächsen zur Ehre Israels. Deine Erde ist fruchtbar, bewässert von den Flüssen des Mitgefühls und der Gastfreundlichkeit. Hier ist es, wo eine jegliche erniedrigte oder arme Seele, vertrieben aus Europa oder von irgendeinem anderen Ort der Welt, eine Zuflucht findet. Und du wirst sie empfangen mit der Liebe einer Mutter, Mutter des Volkes Israel, wie einst Jerusalem in den Tagen seines Glanzes.»

Das Auftreten von Sabbatai Zwi

1657 wird die Stadt durch das Auftreten Sabbatai Zwis erschüttert, der verkündet, der von den Juden erwartete Messias zu sein. Von der lurianischen Mystik ergriffen, steht Sabbatai Zwi in einer Art «Naherwartung», im kosmischen Drama der Erfüllung der Zeit will er die Hauptrolle spielen. Selbst die schrecklichen Chmjenicki-Pogrome sieht er als «Geburtswehen des Messias» an. Auf seiner Tournee durch alle wichtigen jüdischen Gemeinden der Zeit hält er sich auch längere Zeit in Thessaloniki auf, sein Messianismus beginnt die gesamte Diaspora zu erfassen. Das beunruhigt die osmanischen Behörden, man nimmt ihn fest und verurteilt ihn zum Tode. Um sein Leben zu retten, konvertiert er 1666 zum Islam. Dieser Übertritt führt zu einer Spaltung der jüdischen Gemeinde von Saloniki, ca. 300 Familien folgen ihm, hängen aber weiterhin heimlich dem jüdischen Glauben an. Sie werden unter dem Namen «Dönme» bekannt, Thessaloniki ist ihr Zentrum, von hier breiten sie sich nach Konstantinopel und in andere städtische Zentren des osmanischen Reiches aus.⁶ Noch lange gärt die mystisch-messianische Stimmung in Osteuropa zwischen Podolien und Saloniki. Der kabbalistische Mystizismus entkoppelt die jüdischen Gemeinden Südosteuropas von den geistesgeschichtlichen Strömungen West-Europas wie der Renaissance. Die Vormachtstellung im Handel geht verloren. Anfang des 19. Jahrhunderts sind die Juden verarmt, fast verelendet. Erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts leben unter der Präsenz der Österreicher und ihrem «Drang nach Osten» die Handelsbeziehungen zu den westeuropäischen Mittelmeerhäfen noch einmal auf. Regelmäßige Seelinien werden eingerichtet, ein Telegrafenamtsbetrieb nimmt den Betrieb auf und ein osmanisches, ein französisches sowie ein österreichisches Postamt. Städteplanerisch nimmt man diverse Urbanisierungsmaßnahmen vor, so

⁶ Noch heute existiert in Thessaloniki das Jeni Tzami, einstmals eine als Moschee getarnte Dönme-Synagoge. In der Türkei wurden die Dönme seither immer wieder verdächtigt, zu konspirieren und sämtliche Bereiche des öffentlichen Lebens zu kontrollieren. Gerade heute hat diese spezifisch türkische Spielart einer Weltverschwörungstheorie wieder Konjunktur.

kann durch das Einreißen der Stadtmauern zur Seeseite 1869 der Hafen ausgebaut werden. Mit der Aufklärungsbewegung der *Haskala* holt das Judentum Salonikis eine europäisch definierte Moderne nach. Die Stadt erlebt eine neue «Blüte».

Wladimir Jabotinski und David Ben Gurion in Saloniki

Als 1908 der jüdische Revisionist Wladimir Jabotinski die Stadt besucht, zeigt er sich begeistert, ein jüdisch dominiertes Gemeinwesen vorzufinden. Eine Stadt, so ganz anders als die osteuropäischen «Shtetl», eine Stadt des aufrechten Gangs, die in den Augen des Intellektuellen aus Odessa als Modell für Israel dienen kann. Ähnlich walt die Euphorie David Ben Gurions auf, als er sich in den Jahren 1910/11 für längere Zeit in der Stadt aufhält: «Ich sah etwas Außergewöhnliches, was ich noch nie sah. Ich sah eine jüdische Stadt, eine jüdische Arbeiterstadt.» In Saloniki schließt sich Ben Gurion sozialistischen und zionistischen Kreisen an. Zionistisches Gedankengut kursiert bereits seit dem späten 19. Jahrhundert, man gründet den Club *Bene Zion* und den Turnverein *Makabi*. 1919 wird die erste Föderation griechischer Zionisten gegründet und im März desselben Jahres hält man den ersten Panhellenischen Zionistenkongress ab. Thessaloniki erweist auch darin seine Anbindung an internationale Prozesse. Unter der Führung Abraham Benaroyas wird 1908 die sozialistische *Asociación Obradera de Salonica* gegründet, und ein Jahr später die bekannte *Federación*, in der sich zunächst tausende jüdische Industrie- und Hafenarbeiter organisieren und die später die erste Basis für eine Arbeiterbewegung in Thessaloniki bilden wird.⁷

Das Charakteristikum der Sozialgeschichte Salonikis besteht darin, dass die drei Religionsgemeinschaften der Muslime, der Griechisch-Orthodoxen und der Juden topographisch ineinander verschlungen, verschachtelt sind. Die Moslems als die Machthaber leben in den höher gelegenen Stadtgebieten, die Juden auf der hinteren Westseite, die Griechen in den Vierteln um die Kirchen Hl. Athanassios, Hl. Panteleimon, Panagia Lagudiani sowie den Ostteilen der Stadt bis zum Hippodrom. Alle drei religiösen Gruppierungen verfügen über institutionelle Selbstverwaltungen, alle nehmen im Mikrokosmos der Stadt ihren eigenen Verlauf: Das Aufkommen des nationalistischen Gedankenguts um Ziya Gökalp, den Vater des türkischen Nationalismus, ist im späten 19. Jahrhundert im Vergleich mit dem übrigen Osmanischen Reich durchaus seiner Zeit voraus. In Saloniki reift unter westlich denkenden Intellektuellen und Militärs die Bewegung der Jungtürken heran, die mit dem ebenfalls hier geborenen Kemal Atatürk die Türkei als moderne, westlich orientierte Republik begründen.⁸ Die Griechen nehmen ihren eigentlichen Aufschwung erst im Zuge der Anbindung Thessalonikis an die nationalistischen Strömungen in Griechenland. Jetzt erst macht man, bildungspolitisch etwa, eine rasante Entwicklung durch: plötzlich schießen die griechischen Vereine und Schulen nur so aus dem Boden, griechische Druckereien nehmen ihren Betrieb auf, Zeitungen werden herausgegeben, die 1875 gegründete *Hermes* ist die erste von ihnen. Die Impulse zu dieser Gräzisierung und Konsolidierung eines griechischen Nationalbewusstseins kommen nicht zuletzt von reichen Thessalonikianern aus der griechischen Diaspora. Thessaloniki spielt also nicht nur in der Geschichte der

⁷ Abraham Benaroyas gehört später zu den Gründungsmitgliedern der Kommunistischen Partei Griechenlands. Die Kommunisten entfalteten ihre Aktivitäten vor allem in den entsprechenden Vierteln der Unterschicht: Angelakes, Hirsch, Quartier Orient, Ténémalé. Der Zionismus besitzt, obgleich es am Vorabend des zweiten Weltkriegs etwa dreißig unterschiedliche zionistische Organisationen in Thessaloniki gibt, Anziehung eher für eine jüdische Intelligenzia, die ihn als eine Form kultureller Selbstfindung ansieht.

⁸ Viele Juden stehen der Bewegung der Jungtürken nah, da sie eine Gleichstellung aller ethnischen und religiösen Gruppen im Geiste der französischen Revolution deklarieren. Aus dieser Nähe wird später auf griechischer Seite eine Verschwörungstheorie abgeleitet, nach der sich Juden und Türken zusammengetan hätten, um der nationalen griechischen Sache zu schaden.

Diasporen eine zentrale Rolle, auch – ähnlich wie Odessa – im Zusammenhang der Bildung von Nationalstaaten.⁹

Saloniki und die aufkeimenden Nationalbewegungen

Zugleich trägt die Moderne mit ihren aufkeimenden Nationalbewegungen eher zum Niedergang der Stadt bei, bereits lang vor der Vernichtung durch die Nationalsozialisten. Historisch bedingt, verhielten sich die Juden von Saloniki ebenso loyal zum Osmanischen Reich und seiner vergleichsweise schwachen Staatsstruktur wie ihre Triester Glaubensgenossen zum Habsburger Kaiser oder später die jüdische Gemeinschaft von Odessa zum russischen Zaren. 1912 durch griechische Truppen erobert und der Neo-Hellenisierung unterworfen, werden die Juden von Saloniki, entgegen ihrem Selbstverständnis einer imperialen Zugehörigkeit unter der *Pax Ottomana*, zur nationalen Minderheit erklärt. Der junge griechische Staat plant, den multiethnischen Hafen des Osmanischen Reiches zu einer Militärbasis gegen andere aufstrebende nationale Kräfte umzustrukturieren. Nicht nur für die Griechen ist die Rückeroberung ein Schritt zur Verwirklichung ihrer *Megali Idea*; auch für Bulgaren und Serben verkörperte Saloniki ihren nationalistischen Traum von Groß-Bulgarien/Serbien. Thessaloniki wird in eine griechische Grenzstadt umgeschmolzen. Kein Wunder, dass nach der langen Türkenherrschaft der eigene Nationalstaat als Telos der Geschichte erscheint, Fortschritt und Heimkehr zugleich. Es ist, als hätte der Aufstieg der orthodoxen Christen um den Abstieg der Juden erkauf werden müssen. Die Griechen übernehmen den Handel von den Juden, wie in Odessa die Juden den Handel von den Griechen übernommen haben. Der griechische Staat verstärkt den Assimilationsdruck auf seine Minderheiten. Dem auch gewaltsam durchgeführten *nation-building*, eingedämmt nur durch die Sorge um die Meinung der internationalen Öffentlichkeit, folgt für die Juden von Thessaloniki nun die Zeit der Einordnung in den griechischen Staat. Ein Streit entbrennt um den jüdischen Friedhof, Objekt griechischer Grundstücksspekulanten und der griechischen Behörden, die auf diesem Areal die Aristoteles-Universität begründen wollten. Das große Feuer von 1917 zerstört das historische Zentrum der Stadt und lässt 50 000 jüdische Bewohner der Stadt obdachlos werden, die dann nicht wieder in ihre angestammten Wohngebiete zurückkehren dürfen – Erfahrungen, die auch in einem anonymen sephardischen Volkslied gespeichert sind:

Am Tage des Sabbath, liebe Mutter, als es zwei Uhr schlug,
brach bei Agua Mueva ein Feuer aus,
bis zum weißen Turm hat es sich ausgebreitet.
Arme und Reiche, wir wurden alle gleich.
Wir blieben im Elend, in den Feldern, den Baracken.

Sie gaben uns ein paar Zelte, die der Wind fortweht.
Saures Brot gaben sie uns, nicht mal mit Wasser bringt man es
herunter.
Die Tauben fliegen hierhin und dorthin, verbreiten die
Katastrophe.
Wir blieben im Elend, verzweifelt und heimatlos.

Gott sah, meine Prächtigen, Ungehorsam am Sabbath,
und so in Wut geraten ist der Allmächtige, dass er uns nach Dudular
vertrieb. Die jungen Mädchen heute sind «à la tango» gekleidet,
der Allmächtige ist erzürnt. Oh Gott des Himmels, was wirst

⁹ Dan Diner hat darauf hingewiesen, dass die Nationalstaatenbildung der türkischen Republik durch die Jungtürken 1908, vor allem aber die Griechenlands und Israels von Odessa aus in engem Zusammenhang miteinander stehen (vgl. Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts/Simon Dubnow Institute Yearbook. Hrsg. v. D. Diner. Bd. II, Stuttgart 2003, 9-12). Die Zusammenhänge der jüdischen und griechischen Nationalbewegungen stellen ein wissenschaftliches Desiderat dar, dem in einer eigenen Studie nachzugehen wäre. Natürlich sind dabei auch Verbindungen zwischen dem – sephardischen – Judentum des maritimen Thessalonikis und dem – aschenasischen – Judentum Schwarzmeer-Odessas aufzuzeigen.

Du uns noch alles antun?
Du wirfst uns ins Elend, ohne dass wir noch die Kleider wechseln
können.
Eine Gruppe von Zionisten besuchte die Häuser, sie gaben allen
Jacken,
niemand hatte das erwartet. Und Du, Gott des Himmels, hab endlich
Mitleid mit deinem Volk, gewähre deinen Leuten
Unterschlupf auf den Hügeln von Zion.

Eine Bevölkerungsgruppe, die mehr als vierhundert Jahre hier zu Hause war, fühlt sich nunmehr sprachlich, ökonomisch und kulturell extrem ungelitten. Dabei gibt es auch Vertreter der jüdischen Gemeinde selbst, die leidenschaftliche Verfechter der Assimilation sind und gegen den Zionismus polemisieren, wie der bereits erwähnte Historiker Joseph Nechama: «Nicht alle können auswandern. Für einen Juden ist es Pflicht und Notwendigkeit, seine Treue zur religiösen Tradition – die ihm vor der Geschichte zur Ehre gereicht – mit vollkommener Assimilation und mit Loyalität für seine Mitbürger anderen Glaubens zu vereinbaren. Assimilation ist nicht gleichbedeutend mit Identifikation. Die moralische Einheit kann ohne völlige Verschmelzung erlangt werden.» Auf diesem Wege einer moderaten Assimilation könnte, so hofft Nechama, das Paulus-Wort wahr werden: «Es wird weder Juden noch Griechen mehr geben.» Im griechisch-italienischen Feldzug von 1940 erweisen sich 13 000 Griechen jüdischen Glaubens als begeisterte Soldaten und Patrioten. In einem Lied aus jener Zeit heißt es:

Ich sah deinen Sohn.
Er hatte drei Wunden in seinem Körper: der Wind bläst durch die
eine von ihnen, durch eine andere dringt die Sonne ein, und durch
die kleinste Wunde
geht das Mondlicht ein und aus.

«Thessaloniki den Griechen, Palästina den Juden»

Gleichzeitig gehen jüdische und griechische Nationalisten eine paradoxe Allianz ein, die man auf die Formel «Thessaloniki den Griechen, Palästina den Juden» bringen kann. Das Konzept der Interethnizität der Lebenswelten wird für die Forschung immer bedeutsamer. Eine Isolation der Erfahrung nur einer ethnischen Gruppe – der jüdischen etwa – wird den Haltungen und Erfahrungen insbesondere der Hafenstädte nicht gerecht. In der Analyse ist nicht bloß auf die – offensichtlicheren – Konfrontationen zu schauen¹⁰, vielmehr sind die – unsichtbaren – Formen der Kooperation zu begreifen. Gerade daraus scheinen, wie auch die aktuellen Debatten um eine «levantinische» Mittelmeerkultur bestätigen, die Häfen ihre imaginative Kraft zu beziehen: Kaum kann man die osmotischen Wechselwirkungen zwischen Kulturen je besser bei der Arbeit beobachten. Die Hafenstädte erscheinen heute aus dem Blickwinkel der multikulturellen Gesellschaften gleichsam als Brückenköpfe, als «Implantate einer vorgezogenen Zeit» (Dan Diner).¹¹ Auch die wissenschaftliche Neugier hat ihre Konjunkturen. Eine Zeit, Geschichte zu lesen und wieder zu lesen, eine Zeit, Geschichte zu schreiben.¹² Der «Port Jew» als soziale Figur, der Hafen als Siedlungsform werden Gegenstand einer interdisziplinär geschärften Forschung. Joachim Schlör spricht davon, dass

¹⁰ So etwa das von der faschistischen Organisation E.E.E. im Juni 1931 angeführte Pogrom im Stadtteil Kabel, das 10 000 Juden zum Anlass nahmen, nach Palästina auszuwandern. In Israel, besonders in Tel Aviv, gibt es ganze «Griechenviertel», die in der Zeit vor der israelischen Staatsgründung vor allem von Einwanderern aus Thessaloniki bevölkert sind. 1933 kommen um die 300 «Hafenjuden» aus Thessaloniki nach Haifa, drei Jahre später ziehen sie weiter nach Tel Aviv, wo sie den Grund legen für den Hafen von Tel Aviv. Ein Lehrstuhl für die «Erforschung der Juden von Saloniki» an der Universität Tel Aviv erforscht diese Zusammenhänge.

¹¹ Vgl. Jahrbuch des Simon Dubnow Instituts (Anm. 9), 9-12.

¹² Vgl. Esther Benbassa, Questioning Historical Narratives – The Case of Balkan Sephardi Jewry, in: Jahrbuch des Simon Dubnow Instituts (Anm. 9), 11-22.

die Topographie Südosteuropas heute wieder ins Blickfeld rückt, gewissermaßen «auf dem Weg zurück in die Mitte Europas» sei.¹³ Was ist der Balkan, was ist Südosteuropa und warum befassen wir uns noch (nicht) damit? Heute, da wir zu zweifeln beginnen, ob die Nationalstaaten nicht mehr Fluch als Segen über die Menschheit brachten, mag plötzlich das osmanische Reich, diese vermaledeite Zeit der *Turkokratia*, als Idyll des Vielvölkerstaates erscheinen: Türken, Griechen, Juden, Armenier, waren sie gemeinsam nicht stärker?

Das goldene Zeitalter Salonikis fällt mit der Blüte des osmanischen Reiches zusammen. Zwar ist die Geschichte der Sepharden ein integraler Bestandteil von vier Jahrhunderten *Pax Ottomana*. Das historische Saloniki hatte einen ausgeprägt polyglotten und multiethnischen Charakter – neben den Griechen, Muslimen und Juden hätten auch die signifikanten Minderheiten von Bulgaren, Serben, Albanern, Vlachen, Pomaken und Armeniern hier ihre Einträge zu machen. Freilich, die Handelsinteressen stehen im Hafen vor den nationalen Interessen. 1912 ist sogar im Gespräch, Saloniki – ähnlich dem Status Tangers in Marokko – unter der Observanz der Großmächte als freien Hafen zu internationalisieren. Dabei steht aber doch in Frage, ob bei aller Begeisterung für Räume, Verkehrswege und Wanderungswege der Hafen per se ein transnationales Gebilde darstellt, ob es über die Koexistenz von Kulturen tatsächlich zu Formen von Inter-Kulturalität gekommen ist. Es hat sich, so scheint es, nicht jene einzigartige Synthese aus Judentum, Christentum und Islam entwickelt wie in Cordoba, Granada, Sevilla oder Toledo.

Der Nationalismus ließ den Vielvölkerstaat vergessen

Der Nationalismus hat sich in Thessaloniki – ganz wie in Istanbul – als Meister darin erwiesen, die Erbschaft des Vielvölkerstaates vergessen zu machen; der Nationalsozialismus hat versucht, hier alles zu zerschlagen, was Erinnerung stützt und erst ermöglicht. Die Deutschen erreichten Saloniki am 9. April 1941. Am 15. März 1943 fährt der erste Zug zu den Todeslagern von Auschwitz und Birkenau. Von 5000 Juden am Vorabend des Krieges überleben kaum 2000. Heute besteht die jüdische Gemeinde

¹³ Joachim Schlör, Das Haus des Albaners. Ein Kaleidoskop der jüdischen Historie und Erinnerung Südosteuropas, in: Jahrbuch des Simon Dubnow Instituts (Anm. 9), 547-584, 547.

von Thessaloniki aus gerade einmal 1200 Mitgliedern. Auf dem Gelände der Aristoteles-Universität erinnert heute nichts daran, dass der von den Deutschen zerstörte jüdische Friedhof von den Griechen bei ihrem nationalistisch orientierten, christlich-orthodox geprägten (Wieder-)Aufbau der Gesellschaft buchstäblich als Steinbruch benutzt wurde. Immerhin hat man 1986 im Stadtteil Charilaou einen öffentlichen Platz den Opfern des Holocaust gewidmet. Die Überlebenden und ihre Nachkommen, die «letzten Juden von Thessaloniki» fühlen sich als Griechen, definieren sich bestenfalls sozial als Juden und leben überdies nach dem Konzept eines «privaten Judentums» so unauffällig wie möglich. Stehst du heute am weißen Turm, öffnet sich die Ägäis von ihrem Scheitelpunkt. Das Meer, ein Bild der Offenheit.

«Wer war ich?»

Miguel Perreira

An einem Ende des Mittelmeeres.

«Wer war ich?»

Isak Pereira

Am anderen Ende des Mittelmeers.

Am anderen Ende eine andere berühmte Hafenstadt, Zentrum einer griechischen und einer jüdischen Diaspora, Alexandria. Hier wirkt Kavafis, der «Nationaldichter», der das Stammland kaum je betreten hat. Man nimmt an, dass es Juden aus Alexandria waren, die um 140 v. Chr. als erste nach Thessaloniki kamen. Das Zentrum ihres sozialen und religiösen Lebens war die Synagoge Etz haHayim in der Nähe des Hafens. Der Legende nach soll es diese Synagoge gewesen sein, in der Paulus an drei aufeinander folgenden Samstagen predigte, nachdem ihm, wie die Apostelgeschichte berichtet, ein Mann aus Mazedonien im Traum erschienen ist und ihn angeht: «Komm herüber zu uns und hilf uns». Auch diese jüdische Synagoge ist ein Brückenkopf, das Implantat einer «vorgezogenen Zeit» – des christlichen Europa nämlich, eine andere Vergangenheit Thessalonikis, auf deren Erbschaft die Griechisch-Orthodoxen zu recht stolz sind, ohne doch ganz davon lassen zu können, die Juden als Gottesmörder zu titulieren. Ausdruck des Antagonismus von «Athen versus Jerusalem», der Eifersucht berufener Völker, die der Vision des geistigen Erzeugers von Europa ganz widerspricht: «Es wird weder Juden noch Griechen mehr geben.»
Manuel Gogos, Bonn

WEGE IN DIE NACHFOLGE

Ulrich Horst untersucht die Theologie des Ordensstandes nach Thomas von Aquin

Hinsichtlich der aktuellen Zahlen des Ordensnachwuchses in Europa diskutiert man heute eher die Ursachen für den Rückgang von Interessierten oder wie dem Abhilfe geschaffen werden kann, als daß die theologischen Grundlagen des Lebens der Religiösen eingehender erörtert werden. Sicherlich gibt es aktuell einen breiten Diskurs über die Spiritualität des Ordenslebens resp. die verschiedenen Weisen des Ordenslebens. Seltener ist die Reflexion auf eine Theologie des Ordenslebens, die weniger tagesbezogen als vielmehr systematisch veranlagt ist.

Der Dominikaner Ulrich Horst, emeritierter Professor für Geschichte der Theologie, hat sich in den letzten Jahren verstärkt mit solchen systematischen Fragestellungen beschäftigt. Als Theologiegeschichtler geht Ulrich Horst im wesentlichen vom Ansatz des Thomas von Aquin aus und diskutiert dessen Stellungnahmen zum Ordensleben. Selbstverständlich ist der Ansatz des Aquinaten zwar streng theologisch sowie von der Fragestellung her zeitbezogen reflektiert, aber in der Methode und Sache von zeitloser Qualität.

Schon vor einigen Jahren legte Ulrich Horst eine gründliche Studie zur Problematik vor, die theologiegeschichtlich nach den Armutskontroversen des Hochmittelalters fragte und auf die Antwort des Thomas von Aquin einging.¹ Der in Paris lehrende

Dominikanertheologe reagiert zunächst mit seinem *Liber contra impugnantes* (1256) gegen die polemischen Attacken seines Pariser Kollegen, des Magisters Wilhelm von Saint-Amour, der sich an den Mendikanten rieb, die ihm und seinen Kollegen durch ihre Lehrtätigkeit an der Universität sowie ihre Predigt- und Beichttätigkeit zunehmend zum Ärgernis wurden. Thomas skizziert die Armut als Voraussetzung für Seelsorgearbeit und Forschungstätigkeit. Einige Jahre später (1261) vertieft er die Fragestellung in der *Summa contra Gentes*, und er beschreibt die evangelischen Räte als Mittel zum Zweck der Unterstützung auf dem Weg zur Vollkommenheit. Im Blick auf das Gelübde der freiwilligen Armut sieht er vier Weisen, ihm nachzukommen: Das entsprechende Konzept der Jerusalemer Urgemeinde ist ein sehr spezifisches, weil die jungen Christen nur von einer kurzen Zeitspanne der kirchlichen Präsenz ausgingen. Dem Ansatz der frühen Mönche kommt demgegenüber ein höherer Grad an Vollkommenheit zu.

¹ Ulrich Horst, Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N.F. Bd. 1), Berlin 1992. Vgl. dazu Thomas Eggensperger, Thomas von Aquin und die «evangelische Armut». Zur Theologiegeschichte eines aktuellen Themas, in: Orientierung 58 (1994), 33-35.

Eine dritte Weise ist das Verdienen des Lebensunterhalts durch Handarbeit und eine vierte schließlich – frei nach Mendikantenmanier – das Haushalten innerhalb der eigenen Gemeinschaft mit den erworbenen Einkünften nach geleisteter pastoraler Tätigkeit.

«Armut» als Schlüssel der Diskussion

In der *Summa Theologiae* (II-II 184) greift Thomas das Thema ein weiteres Mal auf. Die Räte bleiben Mittel zum Zweck; die Armut geziemt eher den kontemplativen Gemeinschaften als den aktiven, weil sie (die Bettelorden) eine gewisse Rücklage brauchen, um ihren Aufgaben und ihrer Mission nachzukommen. Ulrich Horst vermutet in diesem Ansatz des Aquinaten dessen Versuch, sich von den ganz anders argumentierenden Franziskanern abzusetzen, mit denen er in dem besagten Konflikt von Paris noch zusammenarbeitete.

Zwischen der Bearbeitung der entsprechenden Abschnitte der beiden Summen ergab sich eine weitere Kontroverse, der sich Ulrich Horst in seiner Studie annahm, indem er in diesem Zusammenhang auch den damaligen Diskussionsstand hinsichtlich der Überlegung, ob Bischöfe «arm» sein sollen, aufzeigte. Der Franziskaner Thomas von York sah die höchste Form der Vollkommenheit in der völligen Verachtung von Besitz. Damit wird die eigentlich exklusiv verstandene Mendikantenarmut generalisiert und in der Folge davon zu einem ekklesiologischen Problem, weil diese radikale Behauptung den Reichtum von Weltklerus und Episkopat (einschließlich des Papstes) in Frage stellte. Thomas von Aquin rückt die Behauptung des Franziskaners in einem *Quodlibet* (1269) sowie im Text *De perfectione spiritualis vitae* (ab 1269) wieder zurecht: Auch die Bischöfe befinden sich ebenso wie die Ordensleute im Stand der Vollkommenheit, weil nicht so sehr die Gelübde (qua Mittel der Vollkommenheit) zentral sind, sondern die Nachfolge (*sequela*).²

Eine «Theologie des Ordensstandes»

Auf Grundlage und in Weiterführung zeichnet Ulrich Horst in seinem neuen Buch eine Theologie des Ordensstandes auf, wie sie von Thomas entwickelt wurde.³ Der Autor geht wiederum von der genannten einschlägigen Quellenlage aus, die er in seinen Studien unter jeweils alternierender Fragestellung untersucht hat. Es handelt sich also vordergründig wieder um die Konflikte der neuen Bettelorden, besonders der Predigerbrüder, und die daraus resultierende Forderung seitens der Superioren des Ordens an den jungen Gelehrten Thomas von Aquin, den Attacken und Polemiken theologisch zu begegnen. Allerdings fragt Ulrich Horst jetzt gezielt nach der dahinterstehenden Theologie des Ordensstandes. Immerhin war der Pariser Konflikt ein zwar zufälliger, aber letztlich willkommener Anlaß, über den theologischen (!) Sinn des Ordenslebens nachzudenken.

Nach der Gründung des Ordens durch Dominikus von Guzmán haben die Dominikaner zweifellos auf juristischer und spiritueller Ebene erfolgreich versucht, den Orden zu etablieren.⁴ Kluge Ordensmeister wie Jordan von Sachsen bemühten sich, auf den Generalkapiteln die Ordensverfassung à jour zu halten, um auch nach dem Tod des Gründers stabil und expansionsfähig zu sein.⁵ Immerhin taten sich die Dominikaner im Übergang von ihrer Gründungsbegeisterung unter der charismatischen Führung des

Stifters hin zur Koordinierung eines weltweit agierenden Ordens leichter als die Minderbrüder, die nach dem Tod des Franziskus erst eine gemeinsame Linie finden mußten.

Thomas von Aquin ist augenscheinlich an der theologischen Grundlegung des neuen Ordens und seiner Praxis interessiert, weniger an der historischen oder spirituellen. Wie viele seiner Zeitgenossen äußert er sich kaum hinsichtlich des Ordensgründers Dominikus. Im Gegensatz zu den Franziskanern wurde bei den Predigerbrüdern der Stifter nach seinem Tod zunächst einmal mehr oder weniger vergessen. Eine biographische resp. hagiographische Aufarbeitung erfolgt erst wieder in gebührendem Abstand.

Bewußte Entscheidung zum Dominikaner

Interessant ist, daß Thomas seine theologische Diskussion auf der Grundlage von Themen führt, die biographischer Natur sind. Ulrich Horst geht in seiner aktuellen Studie sehr gezielt darauf ein und weist auf, wie Thomas auf eine weitere Polemik gegen die Mendikanten reagiert, die zunächst nur marginal scheint: Der ständig nach Gegenargumenten suchende Weltklerus – diesmal Gerhard von Abbeville – kritisierte unter anderem die Aufnahme von Jugendlichen in den Orden. Thomas positioniert sich in *Contra doctrinam retrahentium a religione* (1271) mit einer Theologie der Berufung und rekurriert offensichtlich auf seinen eigenen lebensgeschichtlichen Hintergrund, wenngleich ausschließlich indirekt.

Der junge Thomas (geb. 1224/25) wurde von seiner Familie als Oblate in die Benediktinerabtei Montecassino gebracht (1230). Die Historiker gehen davon aus, daß Thomas nach Vorstellung der adligen Familie früher oder später «Karriere» als Benediktiner machen würde und möglicherweise sogar die Funktion des Abtes ausüben könne. Sein Biograph Wilhelm von Tocco meinte, es wäre die intellektuelle Begabung gewesen, die ihn nach einem entsprechenden Orden habe suchen lassen. Dazu habe er Kontakt aufgenommen mit dem Dominikanerkonvent in Neapel, der der Abtei nächstgelegenen Präsenz der Predigerbrüder. Nach Ulrich Horst ist es aber durchaus möglich, daß der junge Thomas mindestens ebenso fasziniert war vom neuen Lebensstil der Mendikanten, der so anders war als der Benediktiner. Zumindest verließ Thomas 1239 die Abtei, um nach Neapel zu gehen.

Warum und wie Thomas von Aquin die Dominikaner in sein Blickfeld rücken ließ, bleibt – abgesehen von hagiographischen Spekulationen – dunkel. Bislang ging die historische Forschung im allgemeinen davon aus, daß der junge Thomas als Oblate in einem sehr unverbindlichen Verhältnis zum Benediktinerorden stand und erst mit der Entscheidung für die Predigerbrüder eine Grundsatzentscheidung für das Ordensgelübde fällt.

Es ist ein Verdienst von Ulrich Horst, diese scheinbaren Selbstverständlichkeiten auf den Prüfstand zu stellen und sowohl theologiegeschichtlich als auch historisch neu zu sortieren. Zur Theologiegeschichte: Ulrich Horst präsentiert die Erwiderung des Aquinaten auf die Invektiven Gerhards von Abbeville. In *Contra doctrinam retrahentium* verteidigt Thomas klar und deutlich die Möglichkeit der Aufnahme von Jugendlichen in den Orden, wie sie bei den Dominikanern mittlerweile ab dem 15. Lebensjahr erlaubt war. Zunächst einmal bestätigt er die Oblation, wie sie – bei den Benediktinern üblich – letztlich auch bei ihm persönlich angewandt wurde. Dabei ist es Aufgabe der Klöster, die Minderjährigen auf die Beobachtung der Gelübde vorzubereiten, was nicht gleichbedeutend ist mit der Verpflichtung zu den Gelübden selbst. Thomas geht aber noch weiter: Auch Jugendlichen ist es möglich, ein verbindliches Gelübde abzulegen.

An dieser Stelle muß der heutige Interpret davon abstrahieren, daß eine solche Vorstellung für die Gegenwart undenkbar ist. Es ist an dieser Stelle müßig, das historische mit dem aktuellen Verständnis zu vergleichen. Wesentlich ist vielmehr, warum Thomas in dieser Weise argumentiert. Letztlich handelt es sich bei den Räten «nur» um Mittel zum Ziel. Die Räte helfen lediglich,

² Vgl. auch die nachfolgende Studie von Ulrich Horst, Bischöfe und Ordensleute. *Cura principalis animarum und via perfectionis* in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin. Berlin 1999.

³ Ulrich Horst, Wege in die Nachfolge Christi. Die Theologie des Ordensstandes nach Thomas von Aquin. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N.F. Bd. 12). Berlin 2006.

⁴ Vgl. im Überblick William A. Hinnebusch, Kleine Geschichte des Dominikanerordens. Mit einem Geleitwort von Guy Bedouelle. (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 4), Leipzig 2004.

⁵ Vgl. Wolfram Hoyer, Hrg., Jordan von Sachsen. Von den Anfängen des Predigerordens. (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 3). Leipzig 2003.

die Gebote zu halten, aber sie sind nicht das Ziel. Das Ziel – die Gottesliebe – soll aber so gut wie möglich angestrebt werden. Thomas hält junge Menschen für besonders lernfähig und daher für besonders begabt, diesen Schritt zu gehen. Was die Gelübde minderjähriger Knaben angeht, so unterscheidet er zwischen einem einfachen Gelübde, das lediglich ein Versprechen darstellt, und einem feierlichen Gelübde, das neben dem Versprechen auch eine äußerliche Präsentation (Profeß, Priesterweihe) aufweist. Dem Versprechen eignet eine geringere Verbindlichkeit und es muß ohnehin nicht gehalten werden, wenn es nicht in freier Entscheidung gefällt wurde. Thomas verteidigt also die zunehmend sich einbürgernde Praxis der Mendikanten, Knaben in ihre Obhut zu nehmen, um sie zum Ordenseintritt zu ermuntern, nachdem das anfängliche Rekrutieren im Bereich der Studenten nicht mehr so erfolgreich war.

Der Aquinate geht sogar noch einen Schritt weiter. Mit strikt theologischen Argumenten lehnt er die Annahme ab, Kandidaten müßten vor dem definitiven Entschluß, in den Orden zu gehen, zunächst den Rat vieler einholen. Für Thomas ist es evident, daß es zum Wesen der Kinder Gottes gehört, ohne Zögern dem Ruf des Hl. Geistes (*instinctus Spiritus Sancti*) zu folgen und nicht erst den Rat anderer einzuholen – entsprechend den biblischen Berufungsgeschichten, die nichts von langen Bedenkzeiten berichten. Vor allem betont Thomas, daß Verwandte des Kandidaten von einer solchen Klärung auszuschließen sind. Zu überlegen sind seiner Meinung nach die Frage des Wie des Ordenseintritts und die eines möglichen kanonischen Hindernisses. Zweifel gegenüber dem Kandidaten dürfen nur die Oberen haben, die ihn prüfen. Thomas verläßt sich ausschließlich auf Gott (*motio divina*).

Thomas als Oblate – neue Erkenntnisse

Mit dieser Argumentation, so merkt Ulrich Horst zu Recht an, ist Thomas zwar ganz Theologe, aber er dürfte bei der Ausformulierung der Theorie seine persönliche Lebensgeschichte im Blick gehabt haben. In einem weiteren Schritt verläßt Ulrich Horst das theologiegeschichtliche Konzept und wirft sein Augenmerk auf die Geschichte: Offensichtlich ist Thomas damals, als er sich gegen den Willen der Familie für den Orden entschied, genau so verfahren. Der Autor untersucht in einem Exkurs diesen historisch bislang kaum kritisch hinterfragten Wechsel des Aquinaten von Montecassino zu den Predigerbrüdern. Dies liegt nicht zuletzt an der Tatsache, daß es kaum verlässliche Quellen zu diesem Schritt gibt. Dennoch skizziert Horst einige interessante Momente: Man geht bislang allgemein davon aus, daß die Oblation so etwas wie eine Profeß auf Zeit bzw. einfache Profeß war, die mit der Mündigkeit des Kandidaten mit 14 Jahren zu ratifizieren war. Allerdings setzt man damit eine Vorstellung von einer einfachen Profeß voraus, die im Mittelalter in dieser Weise nicht existierte. Zudem gibt es kaum beachtete Hinweise des Aquinaten selbst zur Oblation und seiner Einschätzung ihres Verbindlichkeitscharakters, auf die Ulrich Horst verweist (*Quodlibet III, q. 5, a. 1 und IV, q. 12, a. 1*): Thomas zweifelt nämlich überhaupt nicht daran, daß die Oblation, d.h. die Darbringung eines Kindes seitens der Eltern, erlaubt und verbindlich ist. Ganz im benediktinischen Geist sind ein Austritt und die Ehe daraufhin untersagt. Erlaubt ist nur ein Ordenswechsel. Selbst wenn es damals bereits Zweifel an dieser Einschätzung gab, Thomas teilte sie nicht. Nach Ulrich Horst ist eindeutig, daß sich Thomas durch die elterliche Oblation an die klösterliche Lebensweise weiterhin gebunden sah. Es ist zwar richtig, daß Thomas 1239 Montecassino verließ, um nach Neapel zu gehen. Dies tat er allerdings nicht, um dem Benediktinermilieu zu entschwenden, sondern weil fast alle Mönche die Abtei verlassen mußten, nachdem sie durch Truppen Friedrichs II. besetzt wurde. In Neapel kam er vermutlich in einem Filialkloster der Abtei unter, wohnte also keineswegs bei den Dominikanern. Ulrich Horst distanziert sich also bewußt von der entsprechend lautenden Darstellung Wilhelm von Tocco, die bislang *common sense* in der Fachwelt

war. Denn nach Ulrich Horst entschied sich Thomas vermutlich erst in Neapel dazu, in den Dominikanerorden zu wechseln. Offensichtlich war er berührt von der Ausrichtung und Verfaßtheit dieses jungen Ordens – besonders seines Armutsverständnisses, so daß er sich für einen Wechsel entschied. Dieser war juristisch möglich, zumal wenn es sich um den *transitus* in einen strengeren Orden handelte, für den der Predigerorden damals gehalten wurde. Thomas argumentierte später allerdings weniger mit dem «strengeren» Orden, sondern vielmehr mit dem «vollkommeneren» Orden, dessen *perfectio* sich am Ziel orientiert. Dem Thema wird er sich in II-II 189 der *Summa Theologiae* erneut annehmen.

Ein zentraler Begriff: «Vollkommenheit»

Die theologische Begründung des Ordensstandes kommt bei Thomas nicht ohne das Verständnis als Stand der Vollkommenheit aus, wie er es schließlich in der *Summa Theologiae* (II-II 183ff.) niedergelegt hat. Ulrich Horst greift diese Passagen in seinem jüngsten Buch nochmals auf und erörtert sie unter einem anderen Blickwinkel. Wichtig ist dabei, dem Mißverständnis vorzubeugen, die Zuspreehung des Vollkommenheitsstatus an die Dominikaner sage etwas über die innere Verfaßtheit der einzelnen Mitglieder aus. Das meint Thomas gezielt nicht. Ihm geht es um die in einem Stand erreichte Rechtsstellung.

Nach Thomas gibt es verschiedene Stufen der Vollkommenheit. Die erste Stufe ist nur Gott eigen, keinem Geschöpf: Gott in dem Maße zu lieben, wie er liebenswert ist. Die zweite Stufe ist dem Menschen zwar erreichbar, aber nur im Himmel, nämlich sein Streben, soweit es in seinen Kräften liegt, auf Gott auszurichten. In der dritten Stufe der Vollkommenheit wird alles ausgeschlossen, was der Liebesbewegung auf Gott hin entgegensteht (z.B. die Begierde). Auch die in der Nächstenliebe zu erreichende Vollkommenheit ist gestuft. Die äußerste Gestalt der Liebe – die Gewährung von zeitlichen und geistlichen Wohltaten gegenüber dem Nächsten, nötigenfalls sogar mit dem Willen, sein Leben für ihn hinzugeben – bezieht Thomas von Aquin auf das Amt des Bischofs, um diesen Stand zu begründen.

Gebote und Räte sind in unterschiedlicher Weise auf die Liebe bezogen. Gebote sind heilsnotwendig, weil sie das der Liebe Entgegenstehende aus dem Weg räumen. Die Vollkommenheit in den evangelischen Räten hingegen ist eine Art Instrument, d.h. Werkzeug, denn sie soll Hindernisse beseitigen, die so beschaffen sind, daß sie die Liebe beeinträchtigen. Konkretisiert auf die Perikope vom reichen Jüngling (Mt 19,16-22) liegt die Vollkommenheit im «Folge mir nach», der Weg dahin im «Geh' und verkaufe alles».

Thomas von Aquin demonstriert in aufregender Weise eine Theologie des Ordensstandes, die trotz seiner Eindringlichkeit keineswegs rigoristisch ist, sondern sie verweist auf das Ziel, um das es geht, und auf das Streben nach der – richtig verstandenen – Vollkommenheit. In diesem Geist interpretiert er auch die drei Gelübde: Die Armut ist also eine analoge Größe, die sich an wechselnden Kriterien auszurichten hat. Thomas dürften radikale Armutskonzepte einiger seiner Zeitgenossen fremd geblieben sein, weil sie den Kern des Gelübdes nicht getroffen haben. Die Keuschheit ist für ihn neben der Armut das sicherste Mittel gegen die Ablenkung vom Wesentlichen. Von ihr kann unter keinen Umständen dispensiert werden. Das dritte Gelübde wird von Thomas sehr subtil präzisiert. Der Gehorsam gründet im Vorbild Christi, der gehorsam war bis zum Tod am Kreuz. Der Aquinate interessiert sich nicht für kasuistische Finessen, weil das Gehorsamsgelübde sich für ihn viel umfassender auf die gesamte Lebensführung erstreckt. Der Gehorsam trägt mehr zur Vollkommenheit bei als die Armut, weil er mit der gehorsamen Nachfolge Christi zusammenhängt. Zu keinem Zeitpunkt sollen die Gelübde zum Selbstzweck werden, sondern ihren relativen Charakter beibehalten.

Ulrich Horst faßt die Theologie des Ordenslebens nach Thomas von Aquin wie folgt zusammen: «Seine aus wenigen Prinzipien abgeleitete Sicht der Dinge sollte einer *vita religiosa* als Maßstab

dienen, in der die Theologie einen festen Platz hat, weil das rechte Verhältnis zwischen dem Ziel und den *instrumenta perfectionis* stets neu gefunden werden muss.»⁶

Ergebnis

Ulrich Horst hat auf entscheidende Aspekte in der Ordenstheologie des Thomas originär verwiesen: Neben dem vor allem historisch interessanten Aufweis des Zugangs des Aquinaten zu den Dominikanern, zu denen er sich erst berufen fühlte, als er mit ihnen eher durch Zufall in Kontakt geriet, sind vor allem die theologischen Gesichtspunkte interessant. Studium und Wissenschaft sind bei ihm nicht getrennt von Frömmigkeit und Spiritualität, sondern gehören zusammen.⁷ Es verwundert weniger,

⁶ Ulrich Horst, *Wege in die Nachfolge Christi* (vgl. Anm. 3), 163.

⁷ Vgl. Ulrich Engel, *Studium als geistlicher Trost. Zum Verhältnis von Theologie und Frömmigkeit im Dominikanerorden*, in: *Wort und Antwort* 47 (2006), 158-164, bes. 160f.

daß Thomas als Dominikaner der Nachgründerphase das Armutsgelübde aufgreift, aber er tut dies bereits in bewußter Abgrenzung zu den genannten alternativen Interpretationen seiner Zeitgenossen, wenn er ausdrücklich betont, daß die Armut der Mendikanten Mittel zum Zweck ist. Das heute unmodern gewordene Konzept der Selbsteheiligung des Ordensmanns bzw. der Ordensfrau ist Thomas sehr präsent und offensichtlich wichtig. Es ist interessant, sich die Ursprungsidee eines Weges zur eigenen Vollkommenheit heute wieder in Erinnerung zu rufen, nachdem sie im Gefolge des Konzils sehr kritisch beleuchtet wurde. Auch die beiden anderen Räte der Keuschheit und des Gehorsams werden bei Thomas an keiner Stelle rigide gedeutet, sondern eingebettet in den Blickwinkel auf das eigentliche Ziel, dem sich der Religiöse ganz hinzugeben verbunden weiß.

Es ist m.E. zu wünschen, dieses Konzept auch heute wieder neu ins Bewußtsein einer Spiritualität des Ordenslebens zu rufen und sie zeitgemäß zu deuten, also thomasisch – und nicht etwa (neo-)thomistisch.
Thomas Eggenesperger, Berlin

Bildung – europäisch und für Europa

Aus der Perspektive evangelischer Kirchen in Europa

Europa entdeckt die Bildung – so jedenfalls sieht es aus, wenn man sich die Entwicklungen und Verlautbarungen der Europäischen Union und auch jene in den europäischen Staaten innerhalb und außerhalb der EU in den letzten Jahren vergegenwärtigt. Bildung, europäisch – das liegt im Trend, auch wenn eine gemeinsame Definition dafür fehlt. Ziel der Bestrebungen ist es, nach oder neben dem europäischen Wirtschaftsraum auch einen «europäischen Bildungsraum» entstehen zu lassen. Dieser Aufbruch zur Bildung ist gegenwärtig fast zu einer gesellschaftspolitischen Selbstverständlichkeit geworden, die europaweiten vergleichenden PISA-Studien mögen dafür stehen. Dennoch überrascht diese Entwicklung im Blick auf die Geschichte des europäischen Integrations- und Transformationsprozesses in den letzten fünfzig Jahren.

Die Anfänge europäischer Integration liegen in zwei schlichten Imperativen: «Nie wieder Krieg!» und «Nie wieder Hunger!». Um das zu erreichen, entwickelte der Schumann-Plan von 1950, auf den dann die Römischen Verträge 1957 aufbauen, eine schlichte Logik: Kohle und Stahl waren zentrale Ressourcen, die national ausgebeutet zu Kriegspotential wurden und nun einer transnationalen Behörde unterstellt werden sollten. Das sieht auf den ersten Blick aus wie reine ökonomische Verweckung des europäischen Gedankens. Doch es bleibt bei aller Kritik festzuhalten: Das ökonomische Projekt war letztlich politisch verantwortliche und verantwortete, pragmatisierte Versöhnungspolitik. Die Zusammenlegung der Behörden, so Maurice Schumann in seiner Rede im Jahre 1950, soll «der erste Grundstein einer europäischen Föderation bilden, die zur Bewahrung des Friedens unerlässlich ist». Und es waren weitere große Ziele damit verbunden, etwa jenes, mittlerweile fast in Vergessenheit geratene Ziel der aktiven Entwicklungshilfe: «Europa wird dann mit vermehrten Mitteln die Verwirklichung einer seiner wesentlichsten Aufgaben verfolgen können: die Entwicklung des afrikanischen Erdteils.» Nicht die Ökonomie sollte Europa beherrschen, sondern Europa ökonomisch fortgeschrieben werden, um Frieden und Wohlstand weltweit zu erreichen.

Daß Bildung dabei kein explizites Thema war, mag man bedauern; man kann auch versuchen, die Gründe dafür zu finden. Ein wesentlicher Grund ist: Gerade die europäische Bildung hatte auf dem Weg in die beiden Weltkriege in ihrem Dienst zur Zivilisierung der Menschheit weitgehend versagt. Pointiert formuliert: Der europäische Integrationsprozeß ist keine Bildungsveranstaltung geworden, weil traditionelle europäische Bildung und ihr Agent, das europäische Bildungsbürgertum des 19. Jahrhunderts, sich selber desavouiert hatten. Es hatte den antizivilisatorischen

und antidemokratischen Entwicklungen wenig an aufklärerischer, friedensstiftender Kraft entgegenzusetzen. Nicht ein europäischer Bildungskanon wurde deswegen zur Leitperspektive eines neuen Europa, sondern die wirtschaftspolitische Arbeit an Europa durch Gründung europäischer Institutionen als Pragmatik des friedlichen Miteinanders.

Ein weiterer Grund für das Fehlen einer gesamteuropäischen Bildungsbewegung war die (letztlich nicht diskutierte) Entscheidung, Bildung als Teil der Kultur in der Kulturhoheit der Länder zu belassen. Lediglich über das Prinzip der Subsidiarität kann die EU aktiv werden. Einen eigenen Bildungsauftrag hat sie bis heute nicht.

Wendung zur Bildung?

Was aber nötigt zur Bildung, was provoziert die europäische Wendung zur Bildung in den letzten zwanzig Jahren? Es ist verkürzt formuliert die Erfahrung, daß das europäische Projekt vorangeschritten ist und nach neuen Horizonten zur Weiterentwicklung sucht. Dabei sind zwei Erfahrungen leitend: Zum einen ist der ökonomische Prozeß als Motor der Integration schwächer geworden – jedenfalls zu schwach, um Europa im Prozeß der Globalisierung wettbewerbsfähig zu halten. Deswegen treten neue Ressourcen an die Stelle von Kohle und Stahl oder an die Stelle von Atomenergie, in erster Linie Bildung. Zum anderen hat sich gezeigt, daß der europäische Integrationsprozeß alleine über die Ökonomie nicht gelingen kann. Der Markt schafft Austausch von Geld, Gütern und Personen – aber er schafft damit noch nicht automatische Integration, sondern verschärft mitunter nationale Differenzen. Wenn aber das Miteinander auf dem «Marktplatz Europa» gelingen soll, muß aus dem Wirtschaftsraum ein Kommunikationsraum – auch als Widerstand und Freiraum gegenüber der Ökonomisierung aller Lebensbereiche – werden. Seit den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts gibt es deswegen Versuche, das Verbindende und Verbindliche dieses Kommunikationsraums zu erfassen und zu beschreiben. Die Stichworte dafür waren: Seele Europas, Kulturraum Europa, europäische (Grund-)Werte, europäische Identität. Diese «große Debatte um Europa» hatte, kaum begonnen, schnell wieder ihr Ende gefunden, weil eben Verbindendes nicht gefunden wurde. Selbst den kleinsten gemeinsamen Nenner in einem Verfassungsvertrag festzuschreiben, ja selbst den Verfassungsvertrag zu ratifizieren, gelang bisher nicht. Das hat viele Gründe.

Die «*Seele Europas*» war, von Jacques Delors ins Spiel gebracht, von Anfang an ein politisches Konstrukt. Seine Umsetzung war

nichts weiter als ein Finanzierungsprojekt: europäisches Kultur-sponsoring, dem am Ende auch noch die verhältnismäßig geringen Gelder ausgegangen sind, bis es schließlich eingestellt wurde. Im *Kulturraum Europa* war – nicht zuletzt als Gegenbewegung zur politischen Vereinheitlichung – die Lust an der realen Vielfalt größer als der Sinn für Einheit. Die *Grundwerte*-Debatte war nichts weiter als eine Alibidebatte, um den ökonomischen Werten eine neue Basis zu geben und das ökonomische Wertesystem zu legitimieren. Und die Suche nach einer gemeinsamen *europäischen Identität* schließlich blieb ein aus dem 19. Jahrhundert übernommenes alteuropäisches Denk-Gut. Denn angesichts der realen Ausdifferenzierung in den europäischen Gesellschaften blieb sie macht- und kraftlos. Als starkes und zukunftsfähiges Motiv der Integration hat sich dagegen «Bildung» herausgestellt. Der Grund dafür ist schlicht: Im Unterschied zu Seele, Kultur, Grundwerten oder Identität ist Bildung an bestehende Institutionen gekoppelt – vom Kindergarten bis zur Hochschule, von der schulischen Ausbildung bis zur beruflichen Fort- und Weiterbildung.

Den stärksten Anstoß zur Entwicklung eines europäischen Bildungsraums stellt der sogenannte Lissabon-Prozeß dar. Ins Leben gerufen wurde er durch die Staats- und Regierungschefs Anfang 2000 mit der Vorgabe, die EU bis 2010 zu einem weltweit herausragenden Wirtschaftszentrum zu machen. Ziel ist, «to become the most competitive and dynamic knowledge-based economy in the world, capable of sustainable economic growth with more and better jobs and greater social cohesion». Kernstück dabei ist die Schaffung eines europäischen Forschungsraums (*European Research Area* – ERA). Damit sollen die aktuelle Fragmentierung der europäischen Forschung überwunden und neue Ansätze für die Entwicklung einer wettbewerbsfähigen gemeinsamen europäischen Forschungslandschaft entwickelt werden. Daß Wissen Macht ist und mächtig werden läßt, kommt hier in einer neuen EU-Strategie als Hoffnung auf ein wissensbasiertes Wirtschaftswachstum zum Tragen, das fähig sein soll, Arbeitsplätze zu schaffen und den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu festigen. Forschungsnetzwerk und das Konzept des «lebenslangen Lernens» sollen hier weiterhelfen. «Lebenslanges Lernen ist der Schlüssel für die Gewährleistung von sozialer Integration und Chancengleichheit» – mit diesem Konzept unterstützt das Europäische Parlament den Kurs des Rates. Eine ähnliche Konzentration der Bildung auf Lernen liest sich auch im Verfassungsvertrag von 2004. In Teil 2 der Verfassung, der Charta der Grundrechte der EU, kommt Bildung als schulisch-berufliche Bildung in den Blick. Das Recht auf Bildung wird konkret im Artikel 14/1: «Jeder Mensch hat das Recht auf Bildung sowie auf Zugang zur beruflichen Ausbildung und Weiterbildung.» Zukunft gewinnt Europa durch Bildung in ganz bestimmter Perspektive: als Forschung, Lernen, Wissen, als schulische und berufliche Bildung, als Fort-, Aus- und Weiterbildung. Damit aber stellt sich die Frage, ob dieses EU-genormte Bildungsverständnis wirklich den Anforderungen europäischer Transformationsprozesse entspricht, wie dies in der Kommunikation zwischen EU und Mitgliedsländern zu organisieren ist, und mehr noch, ob das wirklich schon Bildung im eigentlichen Sinn ist.

Über ein rein ökonomisches Bildungsverständnis hinausführende Ansätze sind gleichwohl auf der europäischen Ebene zu beobachten. Hinzuweisen ist dabei auf die langsame Entdeckung der «Allgemeinen Bildung» als Politikbereich der EU seit den Achtzigerjahren des letzten Jahrhunderts: «Mit dem vom Rat angenommenen Bericht «Europa der Bürger» – auch als Reaktion auf Akzeptanzprobleme der BürgerInnen zum Prozess der wirtschaftlichen Integration zu interpretieren – scheint eine Dynamisierung von Bildungsaktivitäten der EWG zu korrespondieren. Die Gemeinschaft sollte Maßnahmen setzen, so dass junge Menschen besser auf eine zunehmend «europäische Zukunft» vorbereitet werden», so Friedrich und Irina Buchberger.¹ Im

¹ Friedrich und Irina Buchberger, Europa – eine Chance zur Reform von Schule und Lehrerbildung. http://www.wissenschaftsforum-saar.de/veranstaltungen/2003-02-24/2003-02-24-lehrerbildung_europa.pdf.

«Grünbuch zur Europäischen Dimension der Bildung» (1988, 1993) heißt es: «The development of a European dimension of education must be seen as an important factor in the adjustment of the educational process to the new economic, social and cultural environment.» Damit ist Bildung zwar auch, aber nicht nur auf Wirtschaft reduziert, sondern auch auf die Entwicklung des Gemeinwesens und die Kultur bezogen. Zugleich kommt die Vorstellung einer europäischen Dimension von Erziehung und Bildung in den Blick. Von Bedeutung für die strukturelle und institutionelle Entwicklung im Bildungsprozeß ist in diesem Zusammenhang auch die sog. «silent revolution» im Lissabonprozeß. Darin ist die «Offene Koordinierung» eine neue Handlungsmethode, bei der kurz-, mittel- und langfristige Ziele festgelegt und mit den Verantwortlichen auf nationaler und regionaler Ebene umgesetzt werden. Für die europäische Bildungspolitik bedeutet diese Methode kontrollierter wechselseitiger Verantwortlichkeiten die Chance, Makro- und Mikroperspektiven miteinander zu verknüpfen und so einen «europäischen Bildungsraum» politisch zu verwirklichen. Damit öffnet sich die Perspektive auf eine neue europäische Bildungsgesellschaft, in der Bildung eine eigenständige Größe und Kraft ist, um nicht nur wirtschaftliche Prozesse zu optimieren, sondern um Europa verantwortlich als Gemeinschaft zu gestalten – und dies in einem neuen Miteinander von EU und ihren Mitgliedsstaaten.

Religion und religiöse Bildung

In diesen Zusammenhang der langsamen Entdeckung der Bildungsthematik im europäischen Integrations- und Transformationsprozeß kommen nun auch Religion und religiöse Bildung ins Spiel.² Mit Religion steht es – im Blick auf Europa – ähnlich wie mit der Bildung: Sie ist vorhanden, national und konfessionell fest institutionalisiert, aber die Kirchen und Religionsgemeinschaften spielten bei der Entwicklung der Europäischen Gemeinschaft keine Rolle. Zum einen hatten Kirchen und Religionsgemeinschaften, in ihren nationalen und konfessionellen Grenzen, kaum Interesse an einer gesamteuropäischen Perspektive, zum anderen wurden Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht als mögliche Partner im Prozeß der Integration wahrgenommen. Letzteres hatte Gründe. Wo Europa sich wesentlich als Wirtschaftsraum gestaltet, hat Religion keinen Ort. Sie hat auch im gesellschaftspolitischen Raum keinen Platz, wenn sie in laizistischer Perspektive, die in den europäischen Gremien durchaus erkennbar ist, als reine Privatsache verstanden wird. Und sie hat keine besondere Bedeutung, wenn sie im Zuge der Säkularisierung als schwindendes Phänomen einer alteuropäischen Kultur verstanden wird. Erst mit den achtziger Jahren wurde das Thema der Religion dann doch auf die europäische Agenda gesetzt. Denn die Rahmenbedingungen und Bewertungen der Religion haben sich geändert. Es hat sich gezeigt, daß die Säkularisierungsthese, verstanden als langsames Verschwinden der Religion, in Europa nicht zutrifft. Im Gegenteil: Seit den achtziger Jahren gibt es in Europa eine religiöse Renaissance, bei der Religion nicht nur als individuelle Frömmigkeit stärker wurde, sondern sich auch deutlicher in der Öffentlichkeit und der Gesellschaft und letztlich auch politisch positionierte. Dies gilt für den Islam, aber nicht nur für ihn. Auch die Orthodoxie etwa erlebte nach dem Ende des Kommunismus in vielen Ländern einen Bedeutungszuwachs in Gesellschaft und Politik. Die Jugoslawienkriege einerseits und die islamistischen Terroranschläge andererseits haben die Anfälligkeit der Religion für Gewalt gezeigt und dazu genötigt, im Rahmen der europäischen Integration auch die Religionen einzubinden.

² Vgl. dazu meine Aufsätze: Europäische Bildung – kirchliche Bildung? in: Susanne u. Peter Munzert, Hrsg., Quo vadis, Kirche? Gestalt und Gestaltung von Kirchen in den gegenwärtigen Transformationsprozessen. Joachim Track zum 65. Geburtstag. Stuttgart 2005, 328-342; Europa und die «Evangelischen». Eine theo-politische Spurensuche, in: Hartmut Behr, Mathias Hildebrandt, Hrsg., Politik und Religion in der Europäischen Union. Zwischen nationalen Traditionen und Europäisierung. Wiesbaden 2006, 33-54.

Vor diesem Hintergrund wurde im Rahmen des europäischen Integrationsprozesses die Suche nach religiöser Bildung virulent. Zu erinnern ist etwa an die «Empfehlung des Europarates 1202» aus dem Jahr 1993. Hier wird von politischer Seite die Aufgabe religiöser Bildung im Rahmen eines demokratischen Europa skizziert. In Abschnitt 3 heißt es etwa: «Die Religion bedeutet für den Menschen eine Bereicherung seines Verhältnisses zu sich selbst und zu seinem Gott sowie zur Außenwelt und zur Gesellschaft, in der er lebt.» Werteverfall, zunehmende Intoleranz, Ökonomisierung der Wirklichkeit – all das sind Probleme, die zu bearbeiten Religion dienlich sein kann und deswegen, so die Schlußabschnitte, ist religiöse Bildung zu garantieren. Mit religiöser Bildung ist in erster Linie eine Befriedung der Religionen in ihrem Miteinander gemeint. Gewollt scheint aber auch zu sein, das «Konfliktpotential» Religion im öffentlichen Raum Europa und bei der Gestaltung Europas zu minimieren und religiöse Integrationsleistung nutzbar zu machen. Zu nennen ist in diesem Zusammenhang auch die Empfehlung 1720 «Education and Religion» des Europarates aus dem Jahr 2005. Die Empfehlung unterstreicht eine enge positive Verbindung von Demokratie und Religion: «The Assembly observes moreover that the three monotheistic religions of the Book have common origins (Abraham) and share many values with other religions and that the values upheld by the Council of Europe stem from these values.»³ Und schließlich ist auch die Idee, den Verfassungsvertrag mit einer «Invocatio Dei» beginnen zu lassen, als Versuch zu verstehen, die europäische Integration durch eine zivilreligiöse Dimension zu stabilisieren.

Religion, so scheint es, wird verstärkt nicht nur als eine prägende und tragende Tradition unter anderen wahrgenommen. Vielmehr wird Religion im Kontext «religiöser Bildung» für den Integrationsprozeß entdeckt und genutzt. Wie gehen damit die Kirchen, speziell die evangelischen Kirchen Europas um?⁴

Eine erste Antwort fällt doppelt aus. Zunächst ein klares Ja zur religiösen Bildung aus evangelischer Perspektive. Denn für das Projekt Bildung standen und stehen evangelische Kirchen, wenn evangelische Kirche nicht per se «Bildungskirche»⁵ ist. Aber dann doch ein ebenso klares wie kritisches Nein zur religiösen Bildung als Faktor oder Funktion gesellschaftspolitischer Integration. Denn Bildung aus evangelischer Perspektive setzt an bei der Dynamik des Glaubens, und der Bildungsauftrag bezieht sich auf ein Gesamtverständnis dessen, was Bildung heißt. Dies mag ein Blick auf die reformatorischen Bildungskonzepte verdeutlichen.

Bildung in reformatorischer Tradition

Den Reformatoren wie Martin Luther, Ulrich Zwingli oder Philipp Melanchthon ging es in erster Linie nicht um eine Didaktik des Religiösen als catechetische Ein-Bildung des Menschen in die Ordnung der lebensbegleitenden Sakramente, der Kirchenhierarchie oder des Kirchenjahres. Vielmehr gingen sie vom Wort Gottes aus, das gehört und gelesen werden will. Dadurch soll der Mensch in die Lage versetzt werden, im Gegenüber zu Gott als Sünder und Gerechtfertigter, also durch realistische Selbstunterscheidung, zugleich sein Leben in evangelischer Freiheit zu führen. Das ist die Grundfigur evangelischer Bildung. Dies bedeutet aber keineswegs, daß damit die weltliche Dimension von Bildungsprozessen ausgeschlossen wäre, im Gegenteil: Sie wird neu strukturiert, evangelisch reformiert. Die Bibel muß übersetzt werden, die Menschen lernen lesen, später dann auch schreiben. Martin Luther ruft die Obrigkeit in die Verantwortung, einen ordentlichen Schulunterricht zu gewährleisten. So verbreiterte sich Bildung im Volk. Ähnlich bei Ulrich Zwingli; in seiner erziehungs-

³ Peter Schreiner, Zur Situation des Religionsunterrichtes – Ein Blick auf Europa. Referat auf der Tagung «Ein Ja zur religiösen Bildung» in Bad Boll (30. März 2006).

⁴ Die Konzentration auf die evangelischen Kirchen ist doppelt begründet. Zum einen pragmatisch, um die Themenstellung zu entlasten – zum anderen, weil evangelische Kirche jedenfalls in der Selbstdefinition ein besonderes Verhältnis zur Bildung hat.

⁵ Petra Sorg, Evangelische Kirche ist Bildungskirche, in: Deutsches Pfarrernetzblatt 6/2006, 315-317.

politischen Schrift «Wie Jugendliche aus gutem Haus zu erziehen sind» geht es primär um die Erziehung zum Glauben. Dazu aber ist eine breite Bildung wichtig, vom Erwerb der alten Sprachen bis hin zur Körpererzüchtung. Dies hatte Konsequenzen bis hin zur Restrukturierung der Ausbildung: Aus dem alten Großmünsterstift Zürichs wird eine neue theologische Schule, die sogenannte Prophezei, die wieder Anstoß und Kern für eine neue Universität war. Philipp Melanchthon übernimmt das humanistische Bildungskonzept mit den zu pädagogisierenden Affekten, gestaltet es aber aus der neuen Gott-Mensch-Beziehung um: «Bildung muß nun nicht mehr in ein religiös-moralisch gehaltenes Weltbild eingebaut werden, sondern darf sich ihrer Sachlogik nach entfalten. Die von Gott gebildete Person bildet sich an der Welt und bildet die Welt, nun im Einklang ihres eigenen Sinnes mit Gottes Sinn. Der rechte Glaube ist daher Basis umfassender Bildung.»⁶

Mit der Reformation begann aus der Dynamik der Glaubensbildung eine europaweite Alphabetisierungskampagne – dabei wurde Bildung zum Erkennungszeichen des Protestantismus. Volksbildung wurde zu einem wesentlichen Merkmal. Im Jahre 1643 eröffnete das evangelische Melanchthon-Gymnasium in Nürnberg ein «Auditorium Publicum», in dem Lehrer, Theologen und Juristen Vorlesungen für die Nürnberger Bevölkerung hielten. Im 19. Jahrhundert forderte der dänische Theologe und Liederdichter Nikolaj Frederik Grundtvig: «Es muß eine Hochschule für das Volk gestaltet werden, wo die Jugend ihr Vaterland und ihre Muttersprache kennen und lieben lernen kann und über die Bürgerliche Gesellschaft aufgeklärt werden kann, welche ich eine herrliche Schöpfung zum gemeinschaftlichen Wohl nenne, wo jeder in jeder gesellschaftlichen Stellung in gleicher Würde und Freude leben kann ...» Sieht man von der nationalen Engführung ab, so bleibt ein schöpfungstheologisch begründeter Bildungsauftrag, der weit über Nützlichkeitsbegründungen hinaus persönliche und gesellschaftliche Bildung verknüpft. Dieser Bildungsimpuls gilt auch für die diakonische Dimension des Glaubens. So ist etwa für Wilhelm Löhe, den Begründer der Diakonie in Bayern, Diakonie in erster Linie Bildung.

Kommunikation des Evangeliums

Grundsätzlich läßt sich formulieren, daß in evangelischer Perspektive Glauben und Bildung aufs engste miteinander verknüpft sind in der Kommunikation des Evangeliums. Bildung ist dabei nicht einfach die didaktische Umsetzung des Glaubens, sozusagen das Anhängsel zum Glaubensgeschehen, sondern Bildung ist der öffentliche Prozeß des Glaubens. In Bildung und durch Bildung vergewissert sich der einzelne seines Glaubens. Bildung setzt an, wo der Glaubende steht: vor Gott. Diese heilsame Selbstunterscheidung, nicht Gott zu sein und auf Gott bezogen zu bleiben, ist nicht eine in sich geschlossene, einmal abgeschlossene Grunderfahrung, sondern ein Erkenntnisprozeß, verstehbar und vermittelbar. Bildung ist ein lebenslanger Lernprozeß in Sachen ewiges Leben. So etwa wurde in der altprotestantischen Orthodoxie die Aufgabe der Theologie allgemein beschrieben als «Theologia est scientia eminens practica» d.h. ein lebenspraktisches Wissen, wodurch Menschen zum ewigen Leben unterrichtet werden. In diese Prozesse gehört die Entfaltung der Person ebenso wie die Entwicklung der Gemeinschaft. Beides ist nicht orientiert an Zielvorgaben, die zu erreichen notwendig sind, sondern Bildung ist ein Akt, in dem Freiheit wirklich wird. Dabei lernen Menschen sich selber und die Möglichkeiten der Gemeinschaft allererst kennen und auch angesichts von mißlingenden Lernerfahrungen neu danach zu suchen.

Überblickt man die Geschichte evangelischer Glaubensbildung, so zeigt sich schnell, daß von dieser Geschichte derzeit nicht viel mehr übrig geblieben ist als eine gewisse protestantische Bildungsrhetorik. Protestantismus als gesellschaftliche Bildungsbewegung ist ebenso verschwunden wie Bildung als Thema im

⁶ Dietrich Korsch, Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende. Tübingen 1997, 146 (Bildung und Glaube).

Protestantismus. Das hat mehrere Gründe. Zum einen liegt dies in der Logik von Bildungsprozessen selber. Was in der Reformation angestoßen wurde, nämlich Alphabetisierung als gesellschaftliche Kraft, ist selber zur gesellschaftlichen Bewegung geworden. Die Neuzeit hat gelernt, ist der christlichen Schule entwachsen, ist erwachsen geworden und hat die Bildung in die eigene Verantwortung genommen. Bildung ist nicht mehr Kennzeichen aufgeklärter Religion oder evangelischer Frömmigkeit, sondern Allgemeingut geworden.

Zum anderen hat gerade die evangelische Kirche sich das Bildungsthema auch aus der Hand nehmen lassen, etwa durch die Kritik an Bildungsbürgertum und an Bildung als Herrschaftsinstrument, wie sie an manchen Stellen von der «Achtundsechziger Bewegung» eingebracht wurde, oder durch die Kritik an einer «verkopften» Kirche und an der seelen- und inhaltlosen Weitergabe von Glaubenswissen, stark und laut als Selbstlegitimation in den psychologischen, spirituellen und religiösen Wellen der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts. Solche Kritik war und ist durchaus berechtigt. Nur entläßt sie nicht aus der Aufgabe, Bildung neu zu denken und zu gestalten.

Verschärft werden solche Tendenzen der Entkoppelung von Religion und Bildung noch durch aktuelle Sparübungen. Dabei werden auf der (marktwirtschaftlich ausgerichteten) Suche nach Prioritäten und Kerngeschäften kirchliche Bildungseinrichtungen überproportional zu anderen kirchlichen Arbeitsfeldern reduziert. Während Gotteshäuser und Gottesdienste keiner Legitimation für eine Budgetierung im Haushalt bedürfen, sehen sich etwa Akademien und Bildungsveranstalter einer Daueranfrage ausgesetzt. Wird dieser Weg weiter beschritten, so verschwindet Glaubensbildung als Merkmal des neuzeitlichen Protestantismus und der Impuls evangelischer Glaubensbildung verliert sich. Dies ist auch eine Gefahr für die Gesellschaft, die der evangelische Theologe und Pädagoge Friedrich D.E. Schleiermacher schon im 19. Jahrhundert erkannt hat: «Soll denn der Knoten der Geschichte so aufgehen – die Wissenschaft mit dem Unglauben und die Religion mit der Barbarei?»

Diesen Tendenzen entgegen gibt es Anzeichen dafür, daß eine gewisse Sensibilität, Bildung allgemein und religiöse Bildung seien unverzichtbar für die Kommunikation des Evangeliums, wieder steigt. So jedenfalls liest es sich in der Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) «Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert». Im Abschnitt «Auf Gott vertrauen und das Leben gestalten – evangelische Bildungsarbeit als Zeugnisdienst in der Welt verstehen» heißt es: «Im Jahre 2030 ist Bildungsarbeit eines der wichtigsten Arbeitsfelder der evangelischen Kirche. ... In kirchlichen wie in staatlichen Institutionen konzentriert sich evangelische Bildungsarbeit auf die Beheimatung in den Überlieferungen des Glaubens und auf die Dialogfähigkeit mit anderen Religionen und Weltanschauungen. Wo immer der evangelischen Kirche Interesse an evangelischer Bildungsarbeit entgegentritt, wird sie diesem Interesse nachzukommen suchen.» So schön diese Sätze klingen, so formulieren sie doch ein enges, wenn nicht gar defizitäres Verständnis von Glaubensbildung. Glaubensbildung im reformatorischen Sinn ist gerade nicht in erster Linie Beheimatung in den Glaubenstraditionen, sondern Beheimatung des Glaubens in der Welt. Und dabei ist es auch zu wenig, lediglich darauf zu warten, daß den evangelischen Kirchen «Interessen entgegen-treten». Vielmehr muß es im evangelischen Interesse sein, den Dialog in Sachen Bildung zu suchen. Es ist durchaus richtig, wenn etwa der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Wolfgang Huber, in der derzeitigen Bildungsdebatte in einer Rede am 30. November 2004 in Brüssel kritisch formuliert: «Das Bildungswesen darf weder industrialisiert noch funktionalisiert, d.h. lediglich zum Zulieferer des Arbeitsmarktes werden.»

Positionierung im europäischen Bildungsraum

Wie aber steht es um die Positionierung evangelischer Glaubensbildung im europäischen Bildungsraum? Zum einen muß das

Bildungskonzept noch deutlicher als bisher profiliert und in den Bildungsdiskurs eingebracht werden – nach innen, in die eigene kirchliche Bildungsarbeit, und nach außen, in die offene Frage, was Bildung ist und wie sie zu organisieren ist.

Dabei ist anzuknüpfen an die aktuellen Entwicklungen und Veränderungen. Europa erlebt und gestaltet derzeit den Übergang von einer Informations- und Wissensgesellschaft hin zu einer Bildungsgesellschaft. Dabei werden unterschiedliche Bildungsvorstellungen (von der Entfaltung der Persönlichkeit bis zur Befähigung, an gesellschaftlichen Prozessen zu partizipieren), elementare und spezielle Wissenstraditionen und Lernformen verstärkt miteinander im Prozeß des «lifelong learning» verknüpft. «Lebenslanges Lernen ist der Schlüssel für die Gewährleistung von sozialer Integration und Chancengleichheit.» (Europäisches Parlament).

So schön das klingt, so liegt doch in diesem Ansatz eine Reihe von Gefahren, die deutlich zu benennen sind. Die größte Gefahr besteht wohl darin, daß dabei nicht selten aus pragmatischen Gründen ein gemeinsames Verständnis von Bildung vorausgesetzt wird, das es letztlich so nicht gibt. Nun wird vermutlich auch eine breite Debatte kein solches gemeinsames Verständnis herbeiführen können. Wohl aber sollten dabei die verschiedenen Optionen und Perspektiven klarer werden, innerhalb derer sich europäische Bildungspolitik bewegt. Auch europäische Bildungspolitik muß sich bilden. Erst in diesem Kontext und vor dem Hintergrund alternativer Konzepte bekommt dann die Kritik an einer Ökonomisierung und Funktionalisierung der Bildung ihre eigentliche Bedeutung. Eine Aufgabe der Kirchen sollte es sein, eine solche Debatte selber anzustoßen und einzufordern – natürlich nicht ohne eigene Bildungsperspektiven. Die Vorstellung, daß es auch «wertlose Wahrheiten» gibt (so Eberhard Jüngel) hat auch Konsequenzen für eine Bildung, in der ästhetische Erziehung und spirituelle Entwicklung ihren Raum haben.

Eine weitere Gefahr des neu-europäischen Bildungsenthusiasmus ist der Hang zur Perfektionierung: Bildung verbessert und vollendet den Menschen. Damit gibt es – gerade im System des «lifelong learning» – einen impliziten Zwang zum Lernen. Der Überpädagogisierung aller Lebensbereiche und Lebensphasen gegenüber kann aus evangelischer Perspektive auf die Freiheit und heilsame Begrenzung aller Bildungsprozesse verwiesen werden. Daß Bildung zum Menschsein gehört, darf nicht dahingehend verstanden werden, daß das wahre Menschsein das Ergebnis von gelungenen Lernprozessen ist. Bildung ist Entfaltung des Menschen, nicht seine Optimierung.

Durch Bildung integriert sich Gesellschaft, durch berufliche Bildung wird eine qualifizierte Arbeit möglich. Dies ist richtig, birgt aber die Gefahr, daß Bildung zum Garant von persönlichem Glück und beruflichem Erfolg wird. Bildung aber kann keine Arbeitsplätze schaffen oder eine Gesellschaft befrieden. Auch das Gegenteil ist möglich: mehr Bildung kann auch die Differenzen zwischen arm und reich und den Konkurrenzdruck zwischen den Beschäftigten vergrößern. Damit geht es um die Frage nach den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen von Bildung. Hier ist zu fordern, Bildung weder auf europäischer noch auf Länderebene zu privatisieren, sondern politisch zu verantworten – wenngleich die Verantwortung mit verschiedenen Bildungsträgern auch geteilt werden kann. Soll Bildung zur Demokratie beitragen, muß sie selber demokratisch verantwortet werden.

Das Recht auf Bildung darf niemandem verwehrt werden, so heißt es in der «Europäischen Konvention für Menschenrechte und Grundfreiheiten» aus dem Jahre 1950. Aus evangelischer Perspektive wäre zu ergänzen: Das Recht auf *eigene* Bildung darf niemandem verwehrt werden. Gegen die Standardisierung und Harmonisierung europäischer Bildungspolitik, die auf eine größere Vergleichbarkeit der Systeme zielt, damit aber zugleich Bildung vereinheitlicht, muß das Bildungsrecht des einzelnen gestärkt werden – und dies mit dem Ziel, daß er mittels Wissen seines Lebens gewiß wird. Auch dies ist ein Beitrag zur Bildungsdebatte aus der Kommunikation des Evangeliums heraus.

Erste Schritte

Erste Schritte auf diesem Weg zu einem evangelischen Bildungskonzept im europäischen Kontext sind im Rahmen der «Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa» (GEKE) geplant. So wurde auf der 6. Vollversammlung der GEKE im September 2006 in Budapest beschlossen, das Thema «Protestantismus und Bildung» im Rahmen eines eigenen Projekts zu bearbeiten. Dabei ist das Ziel, «die Bildungspotenziale der evangelischen Kirchen bewusst zu machen, Glaubensbildung als Zukunftsweg der Kirchen zu beschreiben und den evangelischen Beitrag für eine zukünftige europäische Bildung zu skizzieren». Auch der Frage nach der theologischen Ausbildung im europäischen Kontext soll ein Projekt gewidmet sein. Ebenso steht die Bibelwoche der GEKE im Frühjahr 2007 im Zeichen der Bildung und unter dem Titel «Comenius & Co. Evangelische Bildung im neuen Europa».

Mit diesen Perspektiven einer evangelischen Bildung im europäischen Kontext stellt sich am Horizont eine neue Frage ein, die noch kaum beachtet ist, aber für Kirche und Gesellschaft in den nächsten Jahren an Bedeutung gewinnen wird: was das eigentlich ist, eine europäische Bildung? Gemeint ist damit keineswegs ein abstrakter europäischer Bildungskanon mit Minimalkonsens und Maximalforderungen. Europäische Bildung wird vielmehr an zwei Punkten von Bedeutung. Zum einen, wenn es darum geht, gemeinsam Probleme zu bearbeiten wie u.a. den demographischen

Wandel, Armut, veränderte Arbeitswelten. Das sind gesamteuropäische gesellschaftliche Veränderungen, die politisch geregelt, aber durch ein Mehr an Bildung bearbeitet werden müssen. Daß die Veränderungen in der Arbeitswelt ein Mehr an Fortbildung brauchen, das nicht nur national-, sondern europakompatibel sein muß, ist mittlerweile allgemein akzeptiert. Daß die neue Armut auch ein Bildungsproblem ist, ebenso. Der andere Punkt ist: Dort, wo Völker und Menschen in Europa näher zusammenrücken, braucht es neue Formen des Miteinanderumgehens und -lebens. Wie man voneinander und gemeinsam lernt, Herausforderungen zu bestehen, das werden die entscheidenden Fragen europäischer Bildung sein. Wie schreibt man etwa ein gemeinsames deutsch-französisches Geschichtsbuch, das nicht nur bilingual ist, sondern auch deutsche und französische Perspektiven miteinander verknüpft und damit an der Versöhnung arbeitet?⁷ Zu hoffen ist, daß in diesem transnationalen Bildungs- und Versöhnungsprozess auch die Kirchen, gerade die evangelischen Kirchen, sich beteiligen. Die Kirchen der GEKE hätten dafür ja durchaus eine Methode, wenn sie ihr eigenes Motto «Einheit in versöhnter Verschiedenheit» bildungspraktisch reformulieren als «gemeinsames Lernen in versöhnter Verschiedenheit».

Hans Jürgen Luibl, Poxdorf

⁷ 2006 ist das erste deutsch-französische Geschichtsbuch für die Gymnasialstufe erschienen. Dies ist, wenn auch spät, im europäischen Integrationsprozess ein Schritt zu einem gesamteuropäischen, transnationalen Geschichtsbild.

Auf der Straße nach Jayaque

Zur Ermordung des Pastorenpaars Francisco und Jesús Calzada de Carrillo

In Jayaque, einem ländlichen Städtchen von rund 20000 Einwohnern, ungefähr 40 km von der Hauptstadt San Salvador entfernt gelegen, ist bis heute die Erinnerung an die brutale Niederschlagung des Aufstandes der Campesinos und der Arbeiter aus dem Jahre 1932 lebendig.¹ Die Folgen der Weltwirtschaftskrise Ende der zwanziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts waren für El Salvador besonders folgenreich: Der Kaffeexport des mittelamerikanischen Landes sank innerhalb von drei Jahren auf einen Zehntel der früher ausgeführten Menge. Dieser massive Einbruch im Außenhandel beschleunigte die Verelendung der Arbeiter und der Campesinos und führte gleichzeitig dazu, daß sich die vom wirtschaftlichen Niedergang besonders betroffenen Bevölkerungsgruppen zu organisieren begannen. Nachdem der als brutal bekannte General Maximiliano Hernández Martínez am 3. Dezember 1931 durch einen Putsch die Regierungsgewalt an sich gerissen hatte, kam es am 22. Januar 1932 zu bewaffneten Aufständen der Arbeiter und der Campesinos. Der Armee gelang es aber, diese sehr rasch niederzuschlagen. Sie ging dabei äußerst brutal gegen die Aufständischen vor: rund 30000 Männer und Frauen wurden innerhalb eines Monats Opfer von Militäraktionen. In Jayaque, das aufgrund seiner Nähe zur Hauptstadt sowohl für die Aufständischen wie für die Regierungstruppen einen strategisch wichtigen Ort darstellte, kam es zu einer brutalen Jagd auf die im Ortszentrum lebenden und auf die in den umliegenden Weilern wohnenden Campesinos. Sie wurden in einer Art Hetzjagd zusammengetrieben und nicht weit von der Kirche von Jayaque erschossen, nachdem sie gezwungen worden waren, eine große Grube auszuheben, in der dann ihre Leichen verscharrt wurden. 1985 wurde Jayaque zum zweiten Mal Opfer einer umfassenden militärischen Aktion, als Regierungstruppen im Rahmen des Krieges (1980-1991) gegen die Guerilla der «Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional» (FMLN) das ganze Siedlungsgebiet besetzten, Razzien durchführten und viele Jugendliche festnahmen. Die Mehrzahl der Verhafteten blieb verschwunden;

¹ Zur «populären» Deutung der Massaker von 1932: Brandt Gustav Peterson, *Unsettled Remains. Race, Trauma and Nationalism in Millennial El Salvador*. Diss., Univ. of Texas, Austin 2005, 47-105.

von einigen Jugendlichen wurden kurze Zeit später die Leichen auf der Straße gefunden.

Die Erinnerungen der Menschen an den verschiedensten Orten in El Salvador sind von ähnlichen Erfahrungen von Gewalt, spurlosem Verschwinden von Angehörigen und von Mord geprägt. Einigen mag sich die dramatische Geschichte von Jayaque unwillkürlich ins Bewußtsein gedrängt haben, als im deutschsprachigen Raum die Nachricht bekannt wurde, daß das dortige lutherische Pastorenpaar Francisco Carrillo und Jesús Calzada de Carrillo am 4. November 2006 auf offener Straße erschossen worden sei.² Denn mit dem Mord an dem Ehepaar Carrillo wurden nicht nur zwei neue Namen in die unübersehbare Liste der Opfer politischer Gewalt in El Salvador eingetragen, sondern es wurde das Leben zweier Menschen gewaltsam beendet, die ihre ganze Arbeitskraft eingesetzt hatten, auf die lange Gewaltgeschichte Jayaques und El Salvadors eine produktive, d.h. friedensstiftende Antwort zu geben. Darüber hinaus trafen die Mörder die lutherische Pfarrei «Pan de vida» in ihrem Lebensnerv, denn ihre Geschichte und die ihres bedeutsamen politisch-gesellschaftlichen Engagements lassen sich nicht verstehen, wenn man ihre enge Verknüpfung mit der Biographie des Ehepaars Carrillo außer Acht läßt.³

Francisco Carrillo und Jesús Calzada de Carrillo gehörten zu der acht Personen zählenden Gemeinde der «Christlich-Reformierten Kirche» in Jayaque, die Anfang 1986 plötzlich auf sich allein gestellt war, weil ihr ausländischer Pfarrer im Zuge des Antiguerilla-Krieges der Armee El Salvadors gezwungen wurde, das Land zu verlassen. Die beiden bemühten sich, mit eigenen Kräften das

² Die offizielle Stellungnahme der «Lutherischen Kirche» in El Salvador zur Ermordung des Ehepaars Carrillo sowie Berichte von Bekannten und Freunden wurden mir dankenswerterweise von Bärbel Fünfsinn (Lateinamerikareferat, Nordelbisches Missionszentrum, Hamburg) zur Verfügung gestellt.

³ Vgl. Christoph Jahnel, *Die Lutherische Kirche in El Salvador*. (Missionswissenschaftliche Forschungen. NF, 21). Erlangen 2005, 280f., 460-467; Zum theologischen und gesellschaftspolitischen Profil der «Lutherischen Kirche von San Salvador» und deren Bischof Medardo Gómez: Uta André, *Theologie des Lebens. Die lutherische Kirche in El Salvador auf dem Weg des Friedens und der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M. 2005.

Gemeindeleben fortzusetzen, und als ihre Mittel dafür nicht mehr ausreichten, baten sie die «Lutherische Kirche» in El Salvador um Hilfe, die ihnen auch vom dortigen Bischof Medardo Gómez gewährt wurde. Der Gemeinde in Jayaque war dabei klar, daß ein regelmäßiger Kontakt mit der «Lutherischen Kirche» und ihrem Bischof für sie eine zusätzliche Gefährdung bedeutete, denn Medardo Gómez wurde wegen seiner Kritik an der Politik der Regierung und am Verhalten des Militärs als Parteigänger der Guerilla denunziert. Trotzdem baten nach einem längeren Entscheidungsprozeß die Mehrheit der Gemeindeglieder um die Aufnahme in die «Lutherische Kirche» von El Salvador. Francisco Carrillo und seine Frau setzten trotz des intensiven Antiguerilla-Krieges den Aufbau der Gemeinde fort, indem sie neben einer Jugend- und Frauengruppe einen Gesundheitsdienst und ein Notfallkomitee aufbauten. Außerdem unterstützten sie kontinuierlich die Bevölkerung bei sozialen Forderungen und beteiligten sich bei mehreren Protestzügen. 1989 wurde Francisco Carrillo zum Pfarrer der Gemeinde von Jayaque ordiniert.

1989 bedeutete aber auch das Jahr der größten Gefährdung für die Gemeinde und für ihr Pfarrer-Ehepaar. Denn im Gefolge der Kämpfe, die durch die Offensive der Guerilla vom 11. November 1989 ausgelöst worden waren, wurde nicht nur die katholische Gemeinde von Jayaque schwer getroffen, weil zu den an der «Zentralmerikanischen Universität» ermordeten sechs Professoren auch ihr Pfarrer Ignacio Martin-Baró SJ gehörte. Auch die lutherische Gemeinde in Jayaque sah sich neuen Gefährdungen gegenüber, die nicht nur durch die intensivierten Kampfhandlungen bedingt waren. Denn die Gemeinde mußte während dieser Zeit ihre Arbeit ohne die Rückendeckung von Bischof Medardo Gómez fortsetzen, denn dieser mußte – nachdem er mit der Hilfe der deutschen Botschaft einer Festnahme durch die Militärs entkommen konnte – mehrere Monate im Exil verbringen. Pfarrer Francisco Carrillo beschrieb die Arbeit seiner Gemeinde während dieser Monate später lapidar mit den Worten: «Wir aber hielten die Türen der Kirche offen.»

Der Friedensvertrag von Chapultepec vom 12. Januar 1992 bedeutete für die Gemeinde von Pfarrer Francisco Carrillo eine Phase des Neuaufbruchs und «relativer Sicherheit». U.a. wurde er am 25. September 1992 willkürlich festgenommen. Ähnliche Ereignisse veranlaßten die Kirchenleitung in San Salvador, eine

Dienststelle für Rechtshilfe einzurichten. In Jayaque wurde neben dem zentral gelegenen Gemeindezentrum «Pan de vida» im Weiler «La Labor» eine Zweigstelle errichtet. Nach ihrer Partnergemeinde, der evangelischen Gemeinde von Penzberg (Bayern), erhielt sie den Namen «Monte de Penzberg». Als Präsident der Organisation «Cruz Verde» konnte Francisco Carrillo eine kontinuierliche Sozialarbeit in seiner Gemeinde aufbauen, die u.a. den Opfern des Erdbebens von 2001 und des Hurrikans Stan von 2005 zu Gute kam. Zugleich ermöglichte ihm die Verbindung der einzelnen lutherischen Kirchen innerhalb des «Lutherischen Weltbundes», für die Anliegen seiner Gemeindeglieder weltweit Ansprechpartner zu finden.

Bis heute ist unklar, warum Francisco Carrillo und seine Frau Jesús Calzada de Carrillo ermordet wurden. Als er nach dem üblichen Samstagvormittags-Gottesdienst am 4. November 2006 die Kirche von «Monte de Penzberg» verließ, wurde er von drei Jugendlichen erschossen. Anschließend töteten sie seine Frau, die im Auto auf ihren Mann gewartet hatte, um mit ihm nach Jayaque zurückzufahren. Die Täter konnten unerkannt entkommen. Der Verlauf der Tat deutet darauf hin, daß es ein präzise geplanter Mord war. Dieser Eindruck wird noch durch zusätzliche Vorkommnisse bekräftigt. So hatte vor dem Gottesdienst vom 4. November 2006 Francisco Carrillo einem Besucher erzählt, bei der Hinfahrt sei sein Wagen von einem andern Auto behindert worden, als ob man ihn von der Straße abdrängen wollte. Außerdem erklärte Bischof Medardo Gómez, daß Francisco Carrillo ihm berichtet habe, er sei von Unbekannten mit dem Tode bedroht worden: «Sie haben mir gesagt, daß sie mich töten werden.» Mit der Ermordung des Pastorenpaars Carrillo hat die «Lutherische Kirche» von San Salvador den zweiten ungeklärten Mordfall innerhalb von knapp zwei Jahren zu beklagen. Am 29. Januar 2005 wurde Manuel de Jesús Martínez, der Hausmeister der «Lutherischen Universität» in San Salvador, überfallen, gefoltert, getötet und danach an einem Baum beim Eingang zur Universität aufgehängt. Damals erklärte der Universitätsrektor Hector Fernández, obwohl ein großer Teil der Einrichtung zerstört worden sei – betroffen war vor allem das Zentrum für Umweltforschung –, zeige der Ablauf der Tat deutlich, daß es den Tätern darum gegangen sei, die Leitung der Universität einzuschüchtern. Der Körper von Manuel de Jesús Martínez trage die gleichen Spuren, wie sie bei Opfern von «Todesschwadronen» zu finden seien.

Der Vergleich von Hector Fernández mit den «Todesschwadronen» der siebziger und achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts ist nicht von der Hand zu weisen, war es doch deren Absicht, nicht nur ihnen unliebsame Menschen zu töten, sondern mit ihren «Aktionen» ein Klima der Angst und des Terrors zu verbreiten. Sein Vergleich gewinnt aber noch zusätzlich an Plausibilität, wenn man berücksichtigt, daß die Generalstaatsanwaltschaft von San Salvador schon seit April 2003 wegen Vorwürfen ermittelt, es gäbe innerhalb der Polizei eine «Todesschwadron» mit dem Ziel, gegen Mitglieder von Jugendbanden, von sog. «Maras» vorzugehen. Nachdem seit August 2006 neben den Leichen ermordeter Mitglieder von «Maras» Flugblätter gefunden worden sind, die von einem Kommando «Sombra Negra» bzw. «Comando Central Maximiliano Hernández Martínez» unterzeichnet waren und auf denen erklärt wurde, man werde das Recht in die eigene Hand nehmen, wenn die Behörden das Problem der Jugendbanden nicht innert Monatsfrist lösen könnten, wies die Menschenrechtsbeauftragte der Regierung das Parlament darauf hin, man müsse von der Existenz von «Todesschwadronen» innerhalb der Polizei wie auch parallel zu ihr ausgehen. Nun könnte man einwenden, «Todesschwadronen» würden sich gegen die Mitglieder der «Maras» richten, nicht aber gegen sozial engagierte Menschen. Zu erklären bliebe aber dann der Sachverhalt, daß seit Mitte 2005 immer mehr Mitglieder von Bürgerrechts- und Menschenrechtsorganisationen und sozial engagierte Bürger Todesdrohungen erhalten haben. Außerdem wäre zu erklären, warum es nicht nur bei Todesdrohungen bleibt. So wurde am 2. Juli 2006 das Ehepaar Manzanares Monjarás von unbekanntem Tätern in ihrem Haus gefoltert und dann getötet.

Nikolaus Klein

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion:

Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle,
Paul Oberholzer, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter:

Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE),
Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2007:

Schweiz (inkl. MWST): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 52.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 35.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernummer: Fr. 100.–, Euro 70.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842), Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.