



Editorial	<i>Peter Klasvagt (Dortmund)</i> Jüdisches Leben heute Zu diesem Heft	2
Schwerpunktthema	<i>Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier</i> Rede zum Auftakt des Festjahres „1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland“	3
	<i>Johannes J. Frühbauer (Augsburg/Göppingen)</i> Jüdisches Ethos im Wandel der Zeiten	5
	<i>Uri Robert Kaufmann (Essen)</i> Jüdisches Leben nach 1945 in Deutschland Ein kritischer Blick	13
	<i>Michael Blume (Stuttgart)</i> Antisemitismus tötet Verschwörungsmymen in Pandemie und Klimakrise	20
	<i>Jo Frank (Berlin)</i> Perspektiven im jüdisch-muslimischen Gespräch	25
Arts & ethics	<i>Anke Lieb-Kadge (Düsseldorf)</i> „Wrapped 1“	28
Interviews	<i>Anna Staroselski (Berlin)</i> „Meine Generation möchte aus der Opferrolle raus.“	34
	<i>Aaron Knappstein (Köln)</i> Schalom und Alaaf „Karneval feiern und Gedenken schließen sich nicht aus.“	37
Beitrag	<i>Andreas Thaler (Salzburg)</i> Bitcoins & Co. Sozialethische Herausforderungen alternativer Wirtschaftskonzepte	42
Bericht Forum Sozialethik	<i>Sebastian Kistler (München)</i> Der Mensch zwischen Technik und Natur Neubestimmungen des Sozialen durch die digitale Transformation	49
Hingeschaut	<i>Claudia Paganini (München)</i> „Glaubst du immer noch an die Menschen?“ <i>Squid Game</i> aus medienethischer Perspektive	52
Der Überblick	Summaries Résumés Bisherige Schwerpunktthemen und Vorschau	54 55 56
Impressum		U2



Peter Klasvogt

Ende der 80er Jahre wurde die ehemalige Synagoge von Ichenhausen im Landkreis Günzburg wiedereröffnet. Eine Gedenktafel erinnerte an die Geschichte der jüdischen Gemeinde, zuletzt an die Deportationen der letzten Gemeindeglieder: nach Piaski (Polen) am 3. April 1942 (81 Personen), nach Theresienstadt am 8. August 1942 (32 Personen), nach Auschwitz am 8. März 1943 (zehn Personen). Die unterste Zeile, gleichsam der Schlussstrich: „Ende der jüdischen Gemeinde“.

Die Geschichte dieser Gemeinde steht exemplarisch, pars pro toto, für das Schicksal der Jüdinnen und Juden in ganz Europa. Es ist der abgründige Zeitenbruch, die große Leerstelle, die Auslöschung von 6 Millionen Juden, ohne die man weder auf „1700 Jahre Jüdisches Leben in Deutschland“ zurückblicken noch von einer „Geschichte mit Zukunft“ (Angela Merkel) schwärmen kann. Wie könnte man unbeschwert und unbekümmert diese Zukunft in Angriff nehmen, wenn es weiterhin antijüdische Ressentiments gibt, alltäglich neue antisemitische Übergriffe und Gewalttaten! Dabei wissen die wenigsten, wie *Michael Blume* ausführt, dass wir dem Semitischen eine Jahrtausendealte Tradition der Schriftbildung verdanken, das Alphabet als Grundlage von Judentum und Christentum. „*Antisemitismus dagegen bedroht uns alle, denn er vergiftet die Herzen und führt zu hasserfülltem Realitätsverlust.*“ Da kommen Zweifel auf, ob in der Mitte der Gesellschaft schon angekommen ist, dass auch das Judentum „zu Deutschland gehört“.

Es ist zwar ein „*unermessliches Glück für unser Land*“, so Bundespräsi-

Jüdisches Leben heute

dent Frank-Walter Steinmeier, dass es nach der Shoah wieder jüdisches Leben in Deutschland gibt, es „sogar neu aufblüht“. Der Wiederaufbau jüdischen Gemeindelebens nach 1945, der „Stunde Null“, war jedoch, wie *Uri Kaufmann* schreibt, sehr bescheiden und verlief äußerst schleppend. Erst nach 1989 konnte mit den „*Kontingentflüchtlingen*“ aus der UdSSR die Überalterung jüdischer Gemeinschaften gestoppt, das Gemeindeleben revitalisiert werden. Es entstanden jüdisch-christliche Gesprächsformate, und *Johannes J. Frühbauer* macht darauf aufmerksam, dass das facettenreiche jüdische Ethos die moralischen Überzeugungen auch anderer Religionen wie säkularer Weltanschauungen beeinflussen konnte. Dies wird von *Jo Frank* am Beispiel des jüdischen Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerks (ELES) konkretisiert, dessen Stipendiat*innen sich schon bald am christlich-jüdischen – nach der Gründung des muslimischen Avicenna-Studienwerks (2012) auch am jüdisch-muslimischen – Dialog beteiligt haben.

Doch bis zum Erweis wiedergewonnener Normalität jüdischen Lebens in Deutschland ist es noch ein weiter Weg. Ein Versuch, vor laufender Kamera mit Jüdinnen und Juden über ihre Identität ins Gespräch zu kommen, ist die erste jüdische Late Night Show in Deutschland: „Freitagnacht Jews“ mit Daniel Donskoy (Deutscher Fernsehpreis in der Kategorie „Beste Comedy/Late Night“). Konzept dieses lockeren Talks zum Shabbat ist unverkennbar, „*die gegenwärtigen Lebenswirklichkeiten von Juden in Deutschland in einem Entertainment-Format aufzuzeigen, das*

Vielfalt und Diversität innerhalb der jüdischen Community zelebriert“ (David Hadda); doch ob sich die Bedeutungsschwere der gemeinsamen Geschichte komödiantisch abschütteln lässt, mag bezweifelt werden. Sind es hierzulande starke deutschnationale Kräfte, die einen Schlussstrich unter die Vergangenheit setzen wollen, so artikuliert sich in der jüdischen Community, besonders in der jüngeren Generation, vermehrt der Wunsch, ohne den Ballast der Vergangenheit die Gegenwart (er-)leben zu können. Während die Einen die Schuld der Väter (und Mütter) verdrängen, entledigen sich die Anderen der Leiden ihrer Vorfahren.

Doch „*das Geheimnis der Erlösung ist Erinnerung*“ (Baal Schem Tov); denn „*wer vor der Vergangenheit die Augen verschließt, wird blind für die Gegenwart*“, so der damalige Bundespräsident Richard von Weizsäcker in seiner Rede vom 8. Mai 1985 vor dem Deutschen Bundestag. Es sind die Frommen, so von Weizsäcker, Christen wie Juden, die in der Geschichte das Wirken Gottes erkennen. „*Diese Erfahrung schafft Hoffnung, sie schafft Glauben an Erlösung, an Wiedervereinigung des Getrennten, an Versöhnung. Wer sie vergisst, verliert den Glauben.*“

Auch wenn es in Ichenhausen kein jüdisches Gemeindeleben mehr gibt: als „Haus der Begegnung“ dient die ehemalige Synagoge heute der jüdisch-christlichen Weggemeinschaft mit dem Ziel, „*dem Herrn Schulter an Schulter dienen*“ (Zef 3,9).



Die Rede im Internet:
www.bundespraesident.de

Seite 1 von 2

**Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier
in einer Fernsehsendung zum Auftakt des Festjahres
„1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland“
am 21. Februar 2021
in Köln**

Als im Herbst 1743 ein 14-jähriger Junge Berlin betrat, konnte niemand ahnen, dass er einer der bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit werden sollte. Moses Mendelssohn, der spätere Freund Lessings und Nicolais, der als recht- und schutzloser junger Jude in die preußische Hauptstadt kam, dieser Moses Mendelssohn ist untrennbar verbunden mit der deutschen Aufklärung im 18. Jahrhundert. Er bereitete den Weg für die Emanzipation und Gleichstellung der Juden.

Die Epoche der Aufklärung war zweifellos ein Wendepunkt, auch wenn es noch einmal mehr als hundert Jahre dauern sollte, bis Juden endlich gleiche Rechte erhielten. Jüdisches Leben im heutigen Deutschland, das reicht aber so viel weiter zurück in unsere Geschichte. 1.700 Jahre, bis zum Edikt des römischen Kaisers Konstantin lässt es sich hier in Köln zurückverfolgen – welche Zeitspanne! Und welcher würdiger Ort, dieses Festjahr zu beginnen, hier in der ältesten jüdischen Gemeinde unseres Landes!

In diesem Festjahr gibt es so unendlich viel zu entdecken und wiederzuentdecken. Ob in der Philosophie, in der Literatur, Malerei und Musik, in der Wissenschaft, der Medizin, in der Wirtschaft, Juden haben unsere Geschichte mitgeschrieben und -geprägt und unsere Kultur leuchten lassen. Das Judentum hat entscheidend zum Aufbruch Deutschlands in die Moderne beigetragen. Auch auf dem Land, in vielen kleineren Städten und Dörfern gibt es Zeugnisse vielfältigen jüdischen Alltagslebens, Zeugnisse, die uns bis ins frühe Mittelalter führen.

Unser Blick in diese 1.700 Jahre Geschichte muss aber ein ehrlicher sein. Nur so können wir Lehren ziehen für die Gegenwart und für die Zukunft. Das ist und das bleibt unsere Verantwortung! Fast immer wurden Jüdinnen und Juden als Fremde, zumindest als Andere gesehen. Die Geschichte der Juden in Deutschland ist eine von Emanzipation und

ANSCHRIFT Bundespräsidialamt
11010 Berlin
TEL 030 2000-2021
FAX 030 1810200-2870
E-MAIL presse@bpra.bund.de
INTERNET www.bundespraesident.de

Blüte, sie ist aber auch eine von Demütigung, Ausgrenzung und Entrechtung.

„Die Epoche der Juden in Deutschland ist ein für alle Mal vorbei“, davon war der große Gelehrte Leo Baeck nach dem Zivilisationsbruch der Shoah, nach dem millionenfachen Mord an den europäischen Juden, nach der Vernichtung jüdischer Kultur überzeugt. Und doch, es gibt heute wieder jüdisches Leben, es ist sogar neu aufgeblüht dank derer, die zurückgekehrt sind, und dank der Zuwanderer aus Staaten der früheren Sowjetunion. Und dank der jungen Israelis, die es nach Deutschland zieht. Welch unermessliches Glück für unser Land!

Ja, jüdisches Leben heute, das ist vielfältig, facettenreich, lebendig, voller Schwung. Dafür bin ich zutiefst dankbar. Aber es ist auch immer noch bedroht, ja sogar wieder stärker bedroht in einer Zeit, in der Antisemitismus sich viel offener zeigt, in der ein von Hass getriebener Attentäter eine vollbesetzte Synagoge angreift, und das am höchsten jüdischen Feiertag.

Vorurteile, Klischees, Unwissen – wie oft sie damit im Alltag konfrontiert sind, das haben mir junge Leute beim Jüdischen Gemeindetag in Berlin erzählt. Sie gehören zu einer Gruppe, die hinausgeht zu den Menschen und erklärt, was das eigentlich ist, das Judentum. Das Engagement, die Offenheit dieser jungen Leute haben mich beeindruckt. Sie sprachen aber auch davon, wie sehr sie sich wünschen, das zu sein, wofür Juden in Deutschland jahrhundertlang gekämpft haben: keine Fremden, keine Anderen, sondern junge Menschen jüdischer Herkunft in einer vielfältigen, toleranten Gesellschaft, hier in Deutschland.

Wenn ich mir als Bundespräsident für dieses Festjahr etwas wünschen darf, dann nicht nur ein klares Bekenntnis, dass Jüdinnen und Juden in Deutschland ein Teil von uns sind, ein Teil unseres gemeinsamen Wir, sondern dass wir denen entschieden entgegentreten, die das noch oder wieder infrage stellen. Die Erinnerung an 1.700 Jahre wechselvoller gemeinsamer Geschichte lehrt uns: Die Bundesrepublik Deutschland ist nur vollkommen bei sich, wenn Juden sich hier vollkommen zu Hause fühlen. Das zu gewährleisten, das ist Auftrag aus 1.700 Jahren Geschichte jüdischen Lebens in Deutschland!



Jüdisches Ethos im Wandel der Zeiten

Im Judentum, das sich als ethnische und religiöse Gemeinschaft zugleich versteht, hat sich im Lauf der Jahrtausende ein facettenreiches Ethos herausgebildet, welches die moralischen Überzeugungen anderer Religionen, aber auch säkulare Weltanschauungen mitgeprägt hat. Eine zentrale Säule des jüdischen Ethos ist die Tora, die sich als religiös-ethische Basis verstehen lässt und sowohl auf eine schriftliche Fixierung als auch auf eine mündliche Deutungstradition zurückblickt. Prägend für die Geschichte der Ethik insgesamt ist das im jüdischen Ethos ausgebildete Verständnis von Recht und Gerechtigkeit. Ein verbindendes Element im Ethos zwischen Judentum und Christentum ist die Gottes- und Nächstenliebe, die sich überdies mit Barmherzigkeit verbinden lässt. Und über diese beiden Religionen hinaus formuliert der Dekalog universalisierungsfähige moralische Normen, für die auch die Goldene Regel ein inzwischen häufig zitiertes Beispiel darstellt. Zudem ist das prophetische Ethos mit seiner sozialkritischen Intention eine weitere Komponente, die in andere religiöse Traditionen hineinwirkt. Im Gefolge der jüdischen Aufklärung kommt einer vernunftbasierten Ethik und der modernisierten religiösen Erziehung eine besondere Bedeutung zu. Für den Fortbestand und die Weiterentwicklung des jüdischen Ethos stellen der Pluralismus im Judentum zum einen, neue gesellschaftliche Entwicklungen zum anderen, entsprechende Herausforderungen dar.



Johannes J. Frühbauer

In seiner genau vor dreißig Jahren erschienenen umfassenden Studie „*Das Judentum*“ (1991) – als Teil einer Trilogie („*Das Christentum*“, 1994 und „*Der Islam*“, 2004) – hat der in diesem Frühjahr in Tübingen hochbetagt verstorbene Theologe Hans Küng (1928–2021) in beeindruckender Weise und neben der Darstellung einer Vielzahl an Einzelthemen vor allem vier Dinge herausgestellt: Erstens die bleibende Verwurzelung des Christentums im Judentum, zweitens die universale religiös-ethische Bedeutung des Menschheitsbundes zwischen Gott und Noach, drittens die spezifisch-partikulären Charakteristika des Judentums in des-

sen Geschichte und Selbstverständnis und viertens nicht zuletzt die interreligiösen Perspektiven, die sich vor allem für eine Abrahamitische Ökumene ergeben (vgl. hierzu auch Kuschel 1994).

Im Gedenkjahr „1700 Jahre Jüdisches Leben in Deutschland“ verdient zum einen die außergewöhnliche Schrift von Küng, an sie erinnert und zur (Re-)Lektüre empfohlen zu werden, zum anderen legt sich in Verbindung mit dieser umfassenden Studie zum Judentum auch die Frage nahe, was denn eigentlich die Grundzüge eines jüdischen Ethos sind, also moralische Vorstellungen und Überzeugungen, wie sie sich in Geschichte und

Tradition herausgebildet und zum Teil auch gewandelt haben. Mit großem Gewinn in der Auseinandersetzung mit dieser Frage lassen sich hier auch die erkenntnisreichen Studien des österreichischen Judaisten Johann Maier (1933–2019) einbringen (vgl. Maier 2006; vgl. Maier 2007). Wenngleich die im Folgenden auswahlweise skizzierten moralische Vorstellungen und Überzeugungen im Wesentlichen durch das jüdische Ethos ihre primäre Prägung erfahren haben, so sind sie über das Judentum hinaus bedeutsam. Bis heute treffen wir auf ethische Imperative, die mit folgenden moralischen Grundüberzeugungen und Grundhal-

tungen verbunden sind: Nämlich der Wert und Schutz des Lebens, die Vorstellung von *einer* Menschheit trotz eines Erwählungsparadigmas, das Gebot der Nächstenliebe, die Idee der Gastfreundschaft, die Verbindung von Gerechtigkeit und Frieden, die Erfahrung von Befreiung und Freiheit, die Sozialkritik an ungerechten Strukturen und an Machtmissbrauch – um nur einmal die zentralen Begriffe und Kon-



Das Ethos des Judentums bietet Anknüpfungspunkte für sozialphilosophisches, sozialetisches und sogar weltethisches Denken

zepte zu nennen. Obgleich größtenteils vor Jahrtausenden gedacht und niedergeschrieben, hat meines Erachtens nichts von alledem in unseren Tagen an Bedeutung verloren. Und es ist ganz wesentlich der jüdischen Gemeinschaft mit zu verdanken, dass es durch die Zeiten hindurch bewahrt wurde.

Die Bedeutung des Judentums und seines Ethos für die ideengeschichtliche Entwicklung in Deutschland, Europa und auch in Nordamerika kann daher nicht überschätzt werden. Bis heute bietet es Anknüpfungspunkte für sozialphilosophisches, sozialetisches und sogar weltethisches Denken. Allerdings findet sich das Judentum in einer eigentümlichen Spannung wieder: Einerseits, so wird immer wieder betont, steht es für einen ausgeprägten Partikularismus, andererseits finden sich in seinem Ethos ausgeprägte universalistische Züge, die bis in die Gegenwart hinein, über das Judentum hinaus moralische Orientierung und Motivation zu liefern im Stande sind. Welche Grundzüge eines jüdischen Ethos lassen sich nun aufzeigen und benennen? Was sind seine Kernaussagen? Welche Anschlussmöglichkeiten bieten sich für eine ethische Orientierung der Gegenwart?

Das Judentum als ethnische und religiöse Gemeinschaft

Das Judentum ist dadurch in besonderer Weise gekennzeichnet, dass es ethnische und religiöse Gemeinschaft zugleich ist und mit seinem Bestehen seit mehr als 3000 Jahren eine lange und traditionsreiche Geschichte hinter sich hat. Im Zentrum des jüdischen Glaubens steht das biblische Bekenntnis: JHWH ist der Gott Israels und Israel ist sein Volk. Im Lauf der Zeit haben sich die ethischen Anforderungen an die jüdische Gemeinschaft und ihrer Mitglieder immer wieder verändert. Und doch war man in jeder Generation darauf bedacht, sich auf die autoritativen Quellen aus der Vergangenheit zu berufen, um damit durch die Geschichte hinweg eine Kontinuität

zu wahren. Zu den zentralen Quellen moralischer Orientierung und Weisung zählen neben den biblischen Schriften und antiken rabbinischen Texten seit dem 13. Jahrhundert vor allem religiös-moralische Erbauungsschriften, bezeichnet als *Músar*-Literatur, die unter anderem zu einem angemessenen menschlichen Verhalten im Lebensalltag anleiten sollten (vgl. Maier 2006, 180). Trotz der im Lauf der Zeit entstandenen unterschiedlichen jüdischen Glaubensrichtungen gilt das Studium der ethischen Regeln als das gemeinsame jüdische Fundament für ein sittlich richtiges Leben (vgl. Nachama u. a. 2015, 359).

Die Tora als religiös-theologisches Fundament

Das pharisäisch-rabbinische Judentum entwickelte auf der Grundlage der Tora als höchster Autorität ein ausgesprochen profiliertes Ethos. Obgleich es elitäre Merkmale aufweist, so hat es dennoch bis zur Moderne nahezu allgemeine Anerkennung als Leitbild jüdischen Lebens gefunden. Die Tora formuliert nichts Geringeres als den Willen Gottes. Sie gilt als *die* religiös-theologische Grundlage des jüdischen Ethos – sowohl in ihrer schriftlichen

deutung für die Normierung des jüdischen Ethos (vgl. Maier 2006, 180–181). Dem Volk Israel kommt hierbei eine besondere Aufgabe zu, denn es ist seine Funktion, „*durch das Bekenntnis zum Bundesgott und durch die Praktizierung der Bundesverpflichtung (der Tora) vor den Augen der Weltvölker den Gott Israels als den Gott schlechthin zu bezeugen und zu heiligen. Diese Zeugenfunktion ist für das jüdische Ethos von grundlegender Bedeutung, denn sie obliegt der Gesamtheit Israels und insofern dem Einzelnen in doppelter Verantwortlichkeit: sowohl gegenüber der Bundesgemeinschaft wie gegenüber sich selbst, und in dieser Doppelheit gegenüber Gott*“ (Maier 2006, 183). Die Tora – als Ausdruck des Willens Gottes – bietet jedoch nicht nur die Weisung zu einem angemessenen Leben und zu einer Art „Perfektionierung des Menschen“ (Talabardon 2011, 71), sie ist überdies Grundlage des jüdischen Rechts, der *Halakah*. Insofern nun die Tora Gesetz und damit nicht in jedem Fall situationsgerecht ist, kommt es den rabbinischen Autoritäten zu, „neue Fragen umgehend zu



Die Tora formuliert nichts Geringeres als den Willen Gottes

Fixierung in den fünf Büchern Mose als auch als sogenannte mündliche Tora in den Interpretationen der rabbinischen Literatur des 2. bis 6. Jahrhunderts n. Chr. Das prophetische Ethos, das in diesem Beitrag noch eigens Thema sein wird, wird als Unterstützung des Tora-Ethos gewertet. Insofern die Tora-Kompetenz von der priesterlichen Institution am Heiligtum auf die rabbinische Gelehrsamkeit ausgeweitet wurde, war sie von weitreichender Be-



erörtern und zu entscheiden, was im Einzelfall geltendes, anzuwendendes Recht (*Halakah*) ist“ (Maier 2006, 181).

Von früh an erkannte man im Judentum sowohl die Spannung zwischen dem Buchstaben des Gesetzes und der erforderlichen gerechten Entscheidung als auch den Umstand, dass geschriebene Normen für ein angemessenes sittliches Verhalten allein an ihre Grenzen stießen: Die bloße Erfüllung des buchstäblich Geforderten konnte letztlich nicht ein solches Ethos gewährleisten, wie es von der Tora-Theologie und durch das Erwählungsdenken verlangt wurde (vgl. Maier 2006, 182). Eine betont ethische Dimension kam ins Spiel, insofern die Intention (*kawanah*) einer Handlung bereits früh Beachtung fand.

Ausrichtung am jüdischen Familien- und Gemeindeleben

In der Alltagspraxis bestimmte faktisch das jüdische Familien- und Gemeindeleben das gemeinsame Ethos und damit eng verbunden auch die moralische Erziehung, sofern in diesen sozialen Kontexten die Regulierungs- und Kontrollmechanismen effektiv funktionierten. Aufgrund der Diasporasituation des Judentums waren die einzelnen Gemeinden die Grundeinheiten jüdischer Existenz überhaupt. Folglich war insbesondere ein Ethos des Gemeindelebens gefordert: Dieses gründete sich in erster Linie auf dem verantwortungsbewussten Verhalten der begüterten und öffentlich maßgeblichen Personen sowie auf einer weitreichenden Solidaritätsbereitschaft der Gemeindemitglieder. Dabei kam im Familien- und Gemeindeethos der Eltern-ehrung sowie der Ehrung der Alten überhaupt ein besonderer Stellenwert zu (vgl. Maier 2006, 181.183).

Recht und Gerechtigkeit

Um das jüdische Ethos religiös zu begründen, wurden die aus biblischen Texten erkennbaren „Eigenschaften“

Im Mittelalter kam die Unterscheidung von äußeren, formal vorgeschriebenen Pflichten und inneren Pflichten, die als Herzenspflichten gekennzeichnet wurden, hinzu. Diese beiden unterschiedlich gelagerten Pflichten galt es durch die Erbauungsliteratur miteinander zu vermitteln. Deshalb findet sich von früh an bereits die Forderung nach einem Ethos, das über die bloß formalen Normen hinausreicht. Zu dessen Begründung berief man sich gern auf die biblische Weisheitsliteratur und verwies auf biblische Personen als Vorbilder. Entsprechend wurden die biblischen Schriftpropheten seit der Aufklärung vor allem im Reformjudentum zu Repräsentanten eines Ethos stilisiert (vgl. Maier 2006, 182).

bzw. „Verhaltensweisen“ Gottes als vorbildlich vor Augen geführt; diese legten eine Art von *Imitatio Dei* nahe (vgl. Talabardon 2011, 69). Einen herausragenden Stellenwert nimmt der Gedanke der Gerechtigkeit Gottes ein, wobei Gerechtigkeit vor allem als Inbegriff des Ausgleichs verstanden wurde. Doch auch vom Menschen wird Gerechtigkeit gefordert; sie sollte sogar das Ziel



Der Gerechte ist in der jüdischen Religion nicht elitäre Figur, sondern Repräsentant des Ausgleichs

des menschlichen Lebens vor Gott sein. Der Gerechte ist in der jüdischen Religion nicht als elitäre Figur, sondern als Repräsentant des Ausgleichs zu sehen. Das Ethos der Gerechtigkeit soll den Bestand der Gesellschaft garantieren. Unter diesen Voraussetzungen wird das Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sowie Gerechtigkeit und Recht definiert (vgl. Maier 2006, 187; vgl. Homolka 2008, 38).

Zu den Grundlagen des jüdischen Rechts und Ethos gehört neben der Vor-

stellung der gottgegebenen Möglichkeit der freien Willensentscheidung zwischen Gut und Böse auch der Gedanke der Vergeltung und somit der Grundsatz von Lohn und Strafe als Konsequenz menschlichen Handelns. Die Freiheit des Willens (und des Handelns) bringt für den Menschen auch die Verantwortung für sein Tun und Lassen mit sich. Für den gläubigen Juden ist auf der Ebene der Verantwortung das Konzept der Heiligung der Welt (*tikkun olam*) wesentlich: Zur Verbesserung der Welt kann der gläubige Jude durch das eigene Wirken beitragen, insofern er dazu beiträgt, soziale Probleme lösen zu helfen. Sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart war und ist dieses Konzept eine wesentliche Motivation für das Engagement von Juden für soziale Gerechtigkeit und für die Erhaltung der Welt (vgl. Maier 2006, 188; vgl. Talabardon 2011, 71; vgl. Homolka 2008, 40; vgl. Nachama u. a. 2005, 363).

Gottes- und Nächstenliebe

Auf diesen Grundlagen ist auch im Judentum das grundlegende Motiv für ein Ethos der Liebe die Gottesliebe. Die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen wird in Gebeten und in der ethischen Literatur so dargestellt, dass sie zu analogem Verhalten des Menschen herausfordert (vgl. Maier 2006, 189). Dass der Mensch von Gott geliebt ist, findet seinen Grund darin, dass er nach Gottes Bild erschaffen wurde. Diese Liebe erfährt nach jüdischer Auffassung noch eine Steigerung dadurch, dass dieser Grund dem Menschen auch mitgeteilt wird (vgl. Homolka 2008, 39). Die Liebe Gottes, die sich thematisch in der antik-jüdischen Literatur und Liturgie findet, gilt in der rabbinischen Tradition als das vornehmste Motiv der Beachtung der Tora (vgl. Maier 2006, 189). Folglich manifestiert sich Israels Liebe zu Gott „in der willigen Annahme und gehorsamen Praxis der Tora und in einem der Liebe Gottes entspre-

chenden Ethos [...]“ (Maier 2006, 189). Doch kommt es nicht allein darauf an, wie gewissenhaft der einzelne Gläubige wie viele Gebote erfüllt. Was letztlich zählt, ist die rechte innere Einstellung, mit der die Verpflichtung gegenüber Gott (*kawana*) erfüllt wird (vgl. Nachama u. a. 2015, 362). Die Liebe zu Gott kann im Extremfall in der Dahingabe des eigenen Lebens im Martyrium ihre vollendete Erfüllung finden (vgl. Avernier 2002, 356). Der Terminus ‚Liebe‘ (wie auch jener von ‚Hass‘) hat im Hebräischen ein geringeres emotionales Potential als im Deutschen und lässt

sich daher im Sinne von Anerkennung oder Zuneigung (bzw. von Ablehnung) verstehen (vgl. Maier 2006, 179). Allerdings begründet weniger das allgemeine Ethos der Liebe als vielmehr die Exoduserfahrung und -erinnerung eine sozial orientierte Gesetzgebung im antiken Judentum; sie findet ihren Ausdruck im besonderen Schutz von Witwen, Waisen und anderen Hilfsbedürftigen. Dieser Schutz war von der Tora geboten und wurde entsprechend von den Gemeinden praktiziert (vgl. Maier 2006, 193).

folglich als Grundlage eines universalen Menschheitsethos verstehen (vgl. Küng 1991, 60; vgl. Homolka 2008, 50; vgl. Kuschel 1994, 252). Einerseits bildet dieser Noachbund den Rahmen für Israels partikuläre Heilsgeschichte, andererseits sind die noachidischen Normen eine Ausgangsbasis, von der aus das Judentum in den Dialog mit allen Menschen eintritt und mit der das Heil aller Völker begründet wird (vgl. Maier 2006, 195; vgl. Küng 2008, 25f). Der universale Ansatz steht offenkundig immer in einer Spannung zu einem heilsgeschichtlich-theologischen sowie zu einer ethnozentrierten Fokussierung auf die Angehörigen des Volkes Israel. Dies kommt etwa durch Aussagen über den Wert des Lebens und den entsprechenden menschlichen Verhaltensweisen zur Mitwelt zum Ausdruck: Denn wer ein Menschenleben – und zwar aus Israel – vernichtet, der vernichtet eine ganze Welt, und wer desgleichen ein Menschenleben (aus Israel) erhält, der erhält folglich eine ganze Welt. Ein Gedanke, der Jahrhunderte später in leicht abgewandelter Form in den Koran aufgenommen werden sollte und in der *Sure 5 Vers 32* niedergeschrieben ist.

Zehn Gebote als „pädagogische[s] Programm zur Vermittlung von ethischen Grundregeln [...]“

Zu betonen ist, dass dem *einen* Gott das *eine* Volk entspricht, und dementsprechend ein Ethos gefordert ist, das dieser exklusiven Korrelation entspricht. Der Forderung nach einem allgemeinen Altruismus wird dadurch eine Schranke gesetzt. Die Gottesbezeugung findet ihren Ausdruck im Bekenntnis zum Bundesgott sowie durch das Praktizieren, das heißt das Erfüllen der Bundesverpflichtung und somit der Tora (vgl. Maier 2006, 183; vgl. Küng 1991, 69–71). Die Tora ist zu sehen als Wegweisung „zu einem von Gott ermöglichten und geforderten wahrhaft menschlichen Leben“ (Küng 2008, 23). Dabei wird das biblische „Zehnwort“, der Dekalog des Alten Testaments, als Quintessenz der Tora verstanden (vgl. Küng 1991, 71f). Überdies fungieren diese Zehn Gebote als „pädagogische[s] Programm zur Vermittlung von ethischen Grundregeln an das ganze Volk [...]“. Durch Befolgung der Gebote, also durch ethisch einwandfreies Verhalten, sollte die Harmonie innerhalb der offenkundigen Gottheit, in der Welt und im Menschen selbst und zwischen ihnen hergestellt oder bewahrt werden. Eine Missachtung der Tora schadete demnach nicht nur dem Übeltäter, sondern dem gesamten Universum und sogar dem Ewigen“ (Talabardon 2011, 70.72).

Das kollektive Erwählungsverständnis und die damit verknüpfte Erwählungsverpflichtung führen bereits früh zur Begrenzung des Ethos auf das Land und Volk Israel. Und doch hat das Judentum „über die Jahrhunderte seiner Entwicklung zu einer Zwei-Wege-Lehre gefunden, die der Erwählung Israels und seiner Entscheidung für die Tora Gottes eine legitime Alternative an die Seite stellt: den Gerechten der Völker. Dem anderen wird seine Identität nicht genommen, er wird gerecht durch die vernunftmäßige Erkenntnis einer universalen Fundamentalmoral, die alle Menschen verbindet und aus dem Fremdling den Nächsten macht.“ (Homolka 2008, 50)

Der Noachbund als Grundlage eines universalen Menschheitsethos

Gibt es im Judentum gleichwohl Anzeichen der Entgrenzung der Liebe – im Sinn eines universalen Liebesethos? Die biblisch-jüdische Tradition setzt schöpfungstheologisch betrachtet sehr wohl einen allgemeinen Menschheitsbegriff voraus. Dieser wird im Noachbund als Menschheitsbund konkretisiert und lässt sich

Liebe durch Barmherzigkeit

Das im Ethos des Christentums immer wieder betonte Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe hat seine Wurzel letztlich im Judentum und ist ohne dieses nicht zu denken. Im Buch Deuteronomium heißt es im so genannten *Sch'ma Jisrael*: „Höre, Israel! JHWH, unser Gott, JHWH ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft. Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen. Du sollst sie deinen Söhnen wiederholen. Du sollst von ihnen reden, wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst, wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst. Du sollst sie



als Zeichen um das Handgelenk binden. Sie sollen zum Schmuck auf deiner Stirn werden“ (Dtn 6,4–8). Auf das Motiv der Nächstenliebe stoßen wir im Buch Levitikus (oder 3. Buch Mose): „An den Kindern deines Volkes sollst du dich nicht rächen und ihnen nichts nachtragen. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin der Herr.“ Überdies wird die Nächstenliebe

Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe hat jüdische Wurzeln

zur Fremdenliebe erweitert (Lev 19,18): „Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott.“ Sowie: „Er verschafft Waisen und Witwen ihr Recht. Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen“ (Dtn 10,18–19).

Impulse durch die jüdische Aufklärung

Vermutlich stärker als andere Religionen wurden das Judentum und das jüdische Ethos schon frühzeitig durch die europäische Aufklärung geprägt. Und zwar mit anhaltender Wirkung bis in die Gegenwart. Im Gegenüber zum Christentum erschien das Judentum offenbar in dogmatischer Hinsicht unbelastet und folglich offen und frei für die rational akzentuierte, universal und ethisch ausgerichtete „Vernunftreligion der Aufklärung“; damit ging auch eine Offenheit einher für das, was man in unserer Zeit als eine autonome Ethik bezeichnen würde (vgl. Maier 2006, 231). Und dennoch ist ein Spannungsverhältnis zwischen aufklärerischer Moderne und jüdischem Traditionsbewusstsein erkennbar. Denn es lässt sich auch feststellen, dass sich zumin-

Dort, wo Nächstenliebe wie auch Barmherzigkeit in das Zentrum des sittlichen Handelns gerückt werden, reicht das jüdische Ethos über rationale Motive hinaus, weil die innere Einstellung und die religiöse Verpflichtung ein starkes Gewicht bekommen (vgl. Nachama u. a. 2015, 362). Im Frühjudentum wird die Nächstenliebe vor allem als Bruderliebe akzentuiert, nicht zuletzt um eine Bindewirkung und ein Gefühl der Zusammengehörigkeit in den Gemeinden der Diaspora zu erzeugen. Die Bedeutung der Nächstenliebe in beiden Testamenten, also in der Hebräischen Bibel (im von Christen so genannten Alten bzw. Ersten Testament) und im Neuen Testament, spiegelt die Einheit der heiligen Schrift im Ethos wieder. Die durchgängig positive Zitation von Lev 19,18 im Neuen Testament signalisiert dessen Verwurzelung im Alten Testament. Kurzum: Das Ethos der Nächstenliebe ist ein wesentliches Bindeglied im Ethos von Judentum einerseits und Christentum andererseits (vgl. Söding 2009, 613f).

dest die Leitlinien des traditionellen jüdischen Ethos auch durch die jüdische Aufklärung im 18. und 19. Jahrhundert nicht wesentlich verändert haben. Darin kann auch ein möglicher Grund dafür gesehen werden, dass ein exponierter Philosoph wie *Baruch de Spinoza* (1632–1677) – nach seiner bereits früh erfolgten Verbannung aus der jüdischen Gemeinschaft aufgrund seiner bibel- und religionskritischen Grundhaltung – seine Ethik konsequenterweise außerhalb des Judentums vertreten musste. Allgemein und grundsätzlich lässt sich sagen, dass es in der jüdischen Aufklärung „zu einer rationalistischen Umpolung der grundlegenden Voraussetzungen“ kam. Dabei berief man sich auf das Ethos der Bibel in Verbindung mit einem universalistisch verstande-

nen Dekalog und mit der Deutung der Propheten als Mahner der Sittlichkeit. Zu den mittelalterlichen Vordenkern der jüdischen Aufklärung (*haskalah*) wird vor allem der Gelehrte *Moses Maimonides* (1138–1204) gezählt. Festhalten lässt sich in jedem Fall auch, dass sich die jüdische Aufklärung regional in unterschiedlicher Intensität und mit einer für solche Prozesse nicht untypischen Ungleichzeitigkeit durchgesetzt hat (vgl. Maier 2006, 231). Und Maier betont: „Für alle modernen jüdischen Richtungen des 19. Jahrhunderts war daher eine rationalistische Ausrichtung und ein pathetisch betonter Vorrang der Ethik kennzeichnend, vor allem aber die Überzeugung, dass das Judentum die maßgebliche bewegende Kraft für den moralischen Fortschritt der Menschheit darstelle.“ (Maier 2006, 231) Offenkundig trat eine universalistische Menschheitsutopie an die Stelle der traditionellen messianischen Hoffnung mit der Erwartung eines eigenen Staates im Land Israel (vgl. Maier 2006, 231). In Verbindung mit der jüdischen Aufklärung ist in jedem Falle noch *Moses Mendelssohn* (1729–1786) an dieser Stelle zu erwähnen. Doch ihm gelang es weder mit einer Fokussierung auf die Tora als Ritualgesetz noch mit der Betonung einer jüdischen Orthopraxie, weitreichende Anerkennung zu finden und das Judentum vor den weiteren Auswirkungen der Aufklärung zu schützen. Letztlich blieben die Emanzipation durch eine fortschreitende bürgerliche Gleichberechtigung sowie die zunehmende Assimilation nicht ohne Wirkung auch auf das jüdische Ethos und seine weitere Entwicklung. In der Emanzipationszeit veränderten die jüdischen Gemeinden nicht nur ihre Strukturen, sondern es entstanden in der Folgewirkung auch neue jüdische Richtungen. Obwohl infolgedessen eine Zeit lang das Zusammengehörigkeitsgefühl *als Israel* gefährdet war und damit auch das Bewusstsein einer Erwählungsgemeinschaft und -verpflichtung als eine der zentralen Grundlagen des traditionellen Ethos, gelang



es dennoch im 19. Jahrhundert, eine gesamtjüdische Solidarität wiederzubeleben (Maier 2006, 231f). Zu den entscheidenden Impulsgebern im 19. Jahrhundert zählten vor allem die thematisch sehr unterschiedlich gelagerten Schriften von *Isaak Ascher Francolm* (1788–1849), von *Salomon Formstecher* (1808–1889) sowie von *Samuel Hirsch* (1815–1889). Aus reformjüdischer Sicht wurde vor allem der von Hirsch geprägte ethische Rationalismus zu einer maßgeblichen Richtschnur; in diesem Zuge etablierte sich auch der Begriff eines ethischen Monotheismus (vgl. Maier 2006, 232f). Zum wichtigsten Faktor bei der Ausbildung eines gemeinsamen jüdischen Ethos im frühen 20. Jahrhundert wurde die modernisierte jüdische Erziehung. Einflussreich wurde dabei das neo-orthodoxe Konzept, das danach strebt, die Moder-

ne mit der Traditionstreue zu verbinden – was schließlich zur Ausbildung einer modernen Orthodoxie führte. In einem Spannungsverhältnis zum traditionellen jüdischen Ethos bildete sich überdies durch bestimmte Strömungen und Bewegungen ein säkular geprägtes Leitbild des jüdischen Menschen aus (vgl. Maier 2006, 233–235). Eine Herausforderung für das jüdische Ethos stellt für Maier die politische Problematik in Verbindung mit dem Staat Israel und der Palästinafrage dar. Eine immer wieder drohende Reduzierung bzw. Verabsolutierung des jüdischen Ethos auf eine nationale Selbstbehauptungsideologie spiegelt weder die Vielfalt jüdischer Strömungen wider, noch entspricht sie dem traditionellen oder auch dem modern-liberalen Ethos des Judentums und stellt dessen Glaubwürdigkeit in Frage (vgl. Maier 2006, 241f).

schluss an Tradiertes: Selbst, wenn er in seiner Kritik eine Gesellschaft zeichnet, die gerechter als die bestehende ist, so wird dies niemals eine völlig andere Gesellschaft sein (vgl. Walzer 1993, 78). Vor dem Hintergrund dieses Verständnisses von Gesellschaftskritik als immanenter Kritik stellt Walzer den alttestamentlichen Propheten Amos als Modell provozierender Sozialkritik vor (vgl. Walzer 1993, 83–108; vgl. dazu auch Wacker 2008). Dieser adressiert seine Kritik an sein Volk: Es geht ihm darum, zu erinnern und zu mahnen, „dass dieses Volk auf diese Art und Weise leben soll“; und Walzer unterstreicht: „Die Propheten berufen sich auf eine besondere religiöse Tradition und ein besonderes Moralgesetz, und die Kenntnis beider setzen sie bei ihrer Zuhörerschaft voraus.“ (Walzer 1993, 95) Das heißt: Gemeinsam geteilte Erfahrungen, geschichtlich und religiös, sind Voraussetzungen dafür, dass sich diese Form der prophetischen Gesellschaftskritik überhaupt in dieser Weise adressieren lässt. Dass eine begründungsorientierte Philosophie sich nicht mit der Beschreibung der bloßen moralischen Alltagspraxis zufriedengeben könne und metaethisch zu ergründen suche, was die Beteiligten tun, wenn sie den Anspruch hegen, Urteile oder Normen moralisch zu begründen, hält Walzer für verfehlt – auch wenn sie auf seinen moralphilosophischen Ableitungen aus seiner Auseinandersetzung mit der sozialkritischen Praxis der Propheten gründet. Walzer vertritt die Auffassung, dass ein solcher Ansatz „auf der problematischen Voraussetzung eines vom jeweiligen Selbstverständnis der Beteiligten unabhängigen Begriffs moralischer Auseinandersetzung beruht“ (Krause/Malowitz 1998, 110). Wer sich auf den von Walzer favorisierten Pfad der Interpretation begibt, „betrachtet die moralische Welt als eine ‚dichte‘ Welt, als ein von den Angehörigen einer Gemeinschaft über mehrere Generationen gesponnenes Bedeutungsgewebe, das in den gesellschaftlichen Praktiken der Mitglie-

Notizen zum prophetischen Ethos

Im wieder taucht der Begriff des prophetischen Ethos auf. So auch in den bisherigen Ausführungen. In einer ganzen Reihe an Büchern der Hebräischen Bibel (bzw. des Alten Testaments) sind Prophet*innen mit ihren Drohungen, Mahnungen, Ankündigungen und nicht zuletzt mit ihrer Sozialkritik zentrale und letztlich moralisch motivierte Akteure. Für Juden ebenso wie für Christen (und vermutlich auch für eine säkulare Leserschaft) hat der amerikanisch-jüdische Denker Michael Walzer das Ethos der Propheten mit einem Fokus auf ihre Bedeutung als Gesellschaftskritiker in Erinnerung gerufen. Für ihn wird dieses sozialkritisch-prophetische Ethos sogar zu einem der zentralen Elemente in seiner Moralphilosophie. Walzer hat das Thema der Gesellschaftskritik dabei nie als abstrakte Theorie reflektiert, sondern stets mit konkretem Praxisbezug und immer die Gestalt des Kritikers vor Augen. Das gilt sowohl für seine Auseinandersetzung mit den Sozialpropheten des Alten Testaments als

auch für seine „Galerie“ mit Portraits zu Gesellschaftskritikern des 20. Jahrhunderts (vgl. Walzer 1991; vgl. Walzer 1993). Mit der Favorisierung des Pfades der Interpretation hat Walzer auch bereits den Weg vorgezeichnet,



Prophet*innen sind nicht zuletzt mit ihrer Sozialkritik zentrale und letztlich moralisch motivierte Akteure

auf den sich der Kritiker der Gesellschaft in Anlehnung an die alttestamentlichen Propheten zu begeben hat. Gesellschaftskritiker sind Walzer zufolge Individuen, die selbst Mitglied der Gesellschaft sind, die sie kritisieren (vgl. Walzer 1993, 45). Sie sind mit der Gesellschaft verbundene Kritiker und nehmen in ihrer Kritik Bezug auf gemeinsam geteilte Überzeugungen und Erfahrungen. Vorhandene moralische Auffassungen sind die Grundlage sozialer Kritik. Sie ermöglichen dem Gesellschaftskritiker den An-

der verwurzelt ist und dem diese sich stets nur im Rückgriff auf ihre Kultur

durch Interpretationen nähern können“ (Krause/Malowitz 1998, 108f).

aus dem Buch Levitikus (Lev 19,18 s. o.) formuliert: *«Denn was dir unlieb ist, sollst du ihm (deinem Nächsten) nicht tun!»* (Nachama u. a. 2015, 360). Immer wieder begegnet die Interpretation der Goldenen Regel als Liebe zum Nächsten. Als Argument für diese Deutung steht die Gleichheit der Menschen vor Gott im Hintergrund. Und die Anerkennung des Anderen als Mensch, genauer als Mitmensch, führt zu seinem Anspruch auf Beistand und Barmherzigkeit, ein Anspruch, der nach jüdischer Vorstellung nicht in die Beliebigkeit unseres Wohlwollens gestellt ist (vgl. Bauschke 2010, 45).

Jüdische Wurzeln der Goldenen Regel

Und schließlich kennt auch das jüdische Ethos eine Fassung der Goldenen Regel (vgl. Bauschke 2010). Rabbi Hillel nennt auf eine Frage hin das aus seiner Sicht alle übrigen Gebote erfüllende Hauptgebot: *„Was dir nicht lieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht. Das ist die ganze Tora, und alles andere ist nur die Erläuterung; gehe und lerne sie!“* (Nachama u. a. 2015, 359) Als alttestamentliche Referenzstelle für die Goldene Regel wird zu meist die Weisung im Buch Tobit genannt: *„Achte auf dich selbst, Kind, in all deinen Werken und sei wohl erzogen in deinem ganzen Wandel! Was du verabscheust, tu keinem anderen an!“* (Tob 4,15). Konkrete Beispiele für die Umsetzung der Goldenen Regel werden an verschiedenen Stellen im rabbinischen Schrifttum überliefert. So zum

Beispiel: *„Wenn Du wünschst, dass man dir nicht das Deine wegnehme, nimm du nicht deinem Nächsten das Seine weg. Wenn du wünschst, dass man nicht hinter Deinem Rücken ein (verleumderisches) Wort sagt, sage auch du nicht ein Wort hinter seinem Rücken!“* (Nachama u. a. 2015, 359). Überdies wird auch in der Bezugnahme auf das bereits zitierte Gebot der Nächstenliebe

Das Judentum und sein Ethos im 21. Jahrhundert

Aus dem Paradigma der Moderne des Judentums geht eine Pluralität religiöser Strömungen hervor. Diesbezüglich spricht Küng von konkurrierenden Paradigmen; er unterscheidet zwischen einem orthodoxen, einem säkularen, einem konservativen sowie einem re-

formorientierten Judentum (vgl. Küng 1991, 264ff). Überdies lassen sich weitere Unterscheidungen treffen – wie etwa zwischen einem neo-orthodoxen und einem ultraorthodoxen Judentum. Die tatsächliche Vielfalt und Spannweite des Judentums wird mit

LITERATUR

- Avemarie, Friedrich (2002⁴): Liebe Gottes und Liebe zu Gott. IV. Judentum, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd.V., Tübingen, 356–357.
- Bauschke, Martin (2010): Die Goldene Regel. Staunen – Verstehen – Handeln, Berlin.
- Frühbauer, Johannes J. (2014): Das Judentum als Weltreligion und der Jüdische Weltkongress. Eine Erkundung, in: Werkner, Ines-Jacqueline/Hidalgo, Oliver (Hg.): Religionen – Global Player in der internationalen Politik?, Wiesbaden.
- Homolka, Walter (2008): Offenbarung und Ethos im Judentum, in: Küng, Hans/Homolka, Walter: Weltethos aus den Quellen des Judentums, Freiburg – Basel – Wien, 28–53.
- Hutter, Manfred (2008³): Die Weltreligionen, München.
- Krause, Skadi/Malowitz, Karsten (1998): Michael Walzer zur Einführung, Hamburg.
- Küng, Hans (1991): Das Judentum, München – Zürich.
- Küng, Hans (2008): Weltethos aus jüdischen Quellen, in: Ders./Homolka, Walter: Weltethos aus den Quellen des Judentums, Freiburg – Basel – Wien.
- Kuschel, Karl-Josef (1994): Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, München – Zürich.
- Maier, Johann (2006): Ethos des Judentums, in: Grabner-Haider, Anton (Hg.): Ethos der Weltkulturen. Religion und Ethik, Göttingen, 179–242.
- Maier, Johann (2007): Judentum, Göttingen.
- Nachama, Andreas/Homolka, Walter/Bomhoff, Hartmut (2015): Basiswissen Judentum, Freiburg – Basel – Wien.
- Schlenzog, Stephan (2008): Die Weltreligionen für die Westentasche, München.
- Söding, Thomas (2009³): Art. Nächstenliebe, in: Lexikon für Theologie und Kirche (Sonderausgabe), 613–614.
- Talabardon, Susanne (2011): Jüdische Ethik, in: Handbuch Angewandte Ethik, hg. v. Ralf Stoecker, Christian Neuhäuser, Marie-Luise Raters, Stuttgart – Weimar, 69–75.
- Wacker, Marie-Theres (2008): Amos als Gesellschaftskritiker. Ein exegetisches Gespräch mit Michael Walzer, in: Große Kraft, Hermann-Josef/Spieß, Christian (Hg.): Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahme zu Sozialethik und Religionssoziologie, Paderborn u. a.
- Walzer, Michael (1991): Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M.
- Walzer, Michael (1993): Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Frankfurt a. M.



solchen Klassifizierungen letztlich nur unzureichend erfasst (vgl. Hutter 2008, 45). Zudem ist damit das Problem der ausdrücklichen Aberkennung des Jüdischseins bestimmter Strömungen durch das ultraorthodoxe Judentum noch gar nicht mitbedacht. Die Pluralisierung innerhalb des Judentums führte nun dazu, „dass seit dem Eintritt in die europäische Moderne keine Übereinstimmung mehr besteht über das, was authentisches Judentum ist. Erschwerend kommt hinzu, dass das Judentum über kein repräsentatives universales Organ mehr verfügt, dass über Streitfragen entscheiden könnte“ (Küng 1991, 550). In dem Bemühen um einen neuen Basiskonsens des Judentums sind diverse Konzeptionen in den Diskurs eingeflossen: Anstelle von einer ‚Gemeinschaft des Glaubens‘ zu sprechen, wird zum Beispiel als gemeinsame Grundlage eines ‚Jewish Consensus‘ das Konzept der ‚Gemeinschaft des Schicksals‘ vorgeschlagen (vgl. Küng 1991, 553). Eine andere Konzeption betont hingegen die gemeinsame mythische Struktur des Judentums (vgl. Küng 1991, 553). Doch trotz dieser Suche nach einem gemeinsamen jüdischen Fundament diagnostiziert Küng eine dreipolige Aufgliederung zwischen

1. einer fundamentalistischen Orthodoxie, d. h. einem religiös isolierten Judentum ohne Weltbezug;
2. einem radikalen Säkularismus als religiös entleertes Judentum, das sich zwar durch den Weltbezug kennzeichnen lässt, aber ohne religiöse Substanz auskommt; und schließlich
3. einem postmodernen Judentum, dass die beiden Defizite der anderen Ausrichtungen eliminiert und sich integrativ als religiös emanzipier-

tes Judentum verstehen lässt: folglich religiöse Substanz mit Weltbezug (vgl. Küng 1991, 554).

Was sich nun als jüdisches Ethos über die Jahrtausende hinweg entwickelt und etabliert hat, lässt sich aus meiner Sicht auch angesichts faktisch vorhandener, sehr unterschiedlicher Strömungen nicht einfach auseinanderdividieren. Es bleibt das Ethos des Judentums – gewiss mit unterschiedlichen Betonungen und Bedeutungsgewichtungen in den einzelnen Strömungen. Im Übrigen konnte eine Vielzahl an Facetten, die auch zum jüdischen Ethos gehören, in dieser knappen Skizze nicht zur Darstellung kommen. Mit Blick auf das von Küng angesprochene Defizit einer fehlenden universalen Instanz bzw. Autorität, lässt sich zumindest – gewissermaßen als Ausblick auf eine andere „Erzählung“ – auf den Jüdischen Weltkongress (*World Jewish Congress*) verweisen, der mit seiner stark politisch geprägten Ausrichtung dennoch eine erkennbar normative Programmatik vertritt, deren Verwurzelung im jüdischen Ethos nicht zu übersehen ist (vgl. Frühbauer 2014, 184–187).

Schlussendlich wird das Nachdenken über das jüdische Ethos und seine weitere zukünftige Entwicklung – wie andere religiöse Ethiken auch – mit neuen Herausforderungen konfrontiert, wie sie sich in konkreten Entscheidungs- und Handlungskontexten der Gegenwart ergeben. Exemplarisch lassen sich hier zumindest kurz die Frage nach der Geschlechtergerechtigkeit und Gleichberechtigung von Mann und Frau, nach der Gerechtigkeit zwischen den Generationen, nach der praktischen Bedeutung von Freiheit bzw. Freiheitsansprüchen

ZUM AUTOR

Johannes J. Frühbauer, geb. 1967, Dr. theol., derzeit Professurvertreter für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg. Jüngste Veröffentlichungen: *Religion und öffentlicher Raum. Religionsphänomenologische und religionspolitische Betrachtungen*, in: Christian Ströbele/Mohammad Gharaibeh/Klaus Hock/Muna Tatari (Hg.): *Säkular und religiös – Herausforderungen für islamische und christliche Theologie*, Regensburg 2020, 161–174; *Friedensethik im deutschsprachigen Raum*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften (JCSW)*, Münster 2018, 225–252; *John Rawls: Schlaglichter auf ausgewählte Elemente seines Gerechtigkeitsdenkens*, in: *Kirche und Gesellschaft* Nr. 483. Grüne Reihe, hg. v. der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle, Mönchengladbach 2021.

und Autonomie antippen. Aber ebenso sind religiöse Ethiken wie das jüdische Ethos herausgefordert, sich in der anwendungsbezogenen Auseinandersetzung mit drängenden Lebens- und Gesellschaftsthemen u. a. bio-, medizin-, technik-, wirtschafts- und umweltethischen Fragen zu stellen und sich in die gesellschaftlichen Diskurse einzubringen, wie es ja auch mancherorts bereits geschieht. Dies wird jedoch, um diskursive Annahme und Aufmerksamkeit zu finden, nicht ohne Übersetzungsleistungen im Habermas'schen Sinne, abstrahierende Anpassungen und interpretativ-hermeneutische Erneuerungen des jüdischen Ethos zu bewerkstelligen sein.

Jüdisches Leben nach 1945 in Deutschland



Ein kritischer Blick

Nach 1945 befand sich das jüdische Leben in Deutschland in einem Spannungsfeld zwischen dem Bedürfnis, sich weit weg vom mörderischen Europa in Israel oder den USA anzusiedeln und der langsam wachsenden Bereitschaft, sich in die neue Gesellschaft zu integrieren. Überlebende der Schoah mussten sich aus dem Nichts eine wirtschaftliche Existenz aufbauen, jüdische Institutionen entstanden und die deutsche Politik wollte die Zugehörigkeit der jungen Bundesrepublik zur westlichen Staaten- und Wertegemeinschaft durch die Präsenz einer jüdischen Gemeinschaft unter Beweis stellen. So etablierte sich ein jüdisches Leben, das durch landsmannschaftliche Vielfalt und einen Pluralismus der jüdischen Gemeinschaft gekennzeichnet ist. Die wichtigsten Aufgaben gegenwärtig sind, die heranwachsende junge Generation bei den Gemeinden zu halten und mitzuhelfen, jüdenfeindliche Hetze abzuwehren.



Uri Robert Kaufmann

1945 wurden die Überlebenden befreit. Etwa 5 000 hatten im Untergrund überleben können, weitere 150 000 bis 200 000 wurden aus Konzentrationslagern befreit. Viele deutsche Juden befanden sich außerhalb Deutschlands, etwa im Lager Theresienstadt. Einige Hundert überstanden die Todesmärsche von den Vernichtungslagern nach Westen. Rund sechzig Prozent der deutschen Juden konnten zwischen 1933 und 1941 – dem Jahr des Verbots der Auswanderung – flüchten. Von den 40% Verbleibenden wurden 90% ermordet. Viele Großstädte lagen in Schutt und Asche. Das Land war in vier Besatzungszonen aufgeteilt. Die Besatzungsmächte sollten bald miteinander rivalisieren. In den letzten Jahren der Nazi-Diktatur hatten vor allem Juden in „privilegierter Mischehe“ überlebt. Sie waren später zur Deportation vorgesehen als die „Glaubensjuden“. Da Jüngere eher bereit zum Auswandern waren, blieben Ältere zurück. So begann jüdisches Leben in Deutschland an vielen Orten oft in Altersheimen und es waren in vielen Fällen Personen, die sich vor der Verfolgung nicht sehr für jüdisches Leben interessiert

hatten. Man traf sich auf dem Grundstück der zerstörten Synagogen, um überhaupt Kontakte neu zu knüpfen: Wer hatte in der Stadt überlebt? Ausländische Armee-Rabbiner halfen, Gemeindestrukturen aufzubauen und religiöses Leben wiederherzustellen. Von diesen Büros aus erkundigte man sich beim *International Tracing Service* in Bad Arolsen um herauszufinden, ob Verwandte überlebt hatten. Mitglieder der Nachkriegsgemeinden erhielten Lebensmittel vom *American Jewish Joint Distribution Committee* aus den USA. Es herrschte ein Gefühl der Solidarität: Auch Juden, die sich vor 1933 wenig für Judentum interessiert hatten, wollten jetzt mithelfen, zerstörte Strukturen aufzubauen. Im Juni/Juli 1945 fanden die ersten jüdischen Gottesdienste in Behelfs-Lokalen statt. Im bayerischen St. Ottilien (!) und durch den Universitätsverlag *C.F. Winter* in Heidelberg wurde die *Wilnaer Talmud*-Ausgabe gedruckt, wohl als Demonstration des Überlebens. In den Lagern der jüdischen Staatenlosen entstand eine jiddische Presse, teils unüblicher Weise in lateinischen Lettern gedruckt, weil es keine hebräischen gab. Für Essen ist

sogar die Nutzung einer Notkirche für die Hohen Feiertage vor 1949 belegt, bis man im April 1949 in das notdürftig reparierte Rabbinerhaus hinter der verbrannten Synagoge einziehen konnte.

Zugleich kehrten Überlebende in ihre ehemaligen Heimattorte nach Polen zurück. In der UdSSR hatten etwa 300 000 polnische Juden überlebt. Doch 1946 waren diese Überlebenden unerwünscht, wenn sie in polnischen Städten vor den Türen ihrer ehemaligen Wohnungen standen. Es kam in der Stadt Kielce am 4. Juli 1946 zu einem Pogrom, bei dem über 40 Menschen ermordet wurden. Dies war das Fanal für die Überlebenden, Polen zu verlassen. Viele Tausend hängten sich Zügen der vertriebenen „Volksdeutschen“ an, etwa in Breslau, und kamen nach Deutschland. In Bayern waren über 90% der Juden, die dort lebten, polnischer Herkunft. In rheinischen Gemeinden war ihr Anteil etwas kleiner. Eine Mitgliederliste des Jahres 1957 für Essen weist zwei Drittel Mitglieder osteuropäischer Herkunft auf. Es gab somit kaum eine Kontinuität zum „deutschen Judentum“ der Zeit vor 1933. Die großen Orgelsynagogen waren zer-



stört. Sie wurden nicht wiedereingerichtet, wenn man von zwei Ausnahmen in Berlin (Pestalozzistraße) und Saarbrücken absieht. Allerdings waren die Repräsentanten dieser kleinen Nachkriegsgemeinden oft doch deutsche Juden, aber eben nicht die Mehrzahl ihrer Mitglieder.



Nach 1945 sahen viele Juden ihre Zukunft in einem jüdischen Staat weit weg vom mörderischen Europa.

Auch die jüdischen Befreiten aus den ehemaligen Konzentrationslagern waren vor allem osteuropäischer Herkunft. Sie hatten in der Regel, wenn sie nicht aus dem ehemals österreichischen Galizien stammten, eine Distanz zu deutscher Kultur und auch zum Land der Täter. Die meisten wollten möglichst schnell weg von dieser „verbrannten Erde“. Zionistische Aktivisten aus Palästina besuchten die Lager dieser *Displaced Persons* („Staatenlosen“) in Süddeutschland, so etwa David Ben Gurion. Viele sahen ihre Zukunft in einem jüdischen Staat weit weg von dem mörderischen Europa. Andere wollten in die USA oder stellten sich bei Auswanderungsbüros dort an, wo die kleinste Schlange war – wie etwa Rosa Friedman berichtet, die in Nordostpolen in den Wäldern überlebt hatte und mit einem Eisenbahnwaggon nach Deutschland kam. Schließlich „landete“ sie in Heidelberg (vgl. Friedman 2009, 215–219).

Von Anfang an gab es eine Doppelstruktur im jüdischen Leben in Deutschland: In Städten organisierten sich Nachkriegsgemeinden, die oft für sich beanspruchten, Rechtsnachfolger der zerstörten Gemeinden zu sein. Daneben gab es „*Komitees der befreiten Juden*“ osteuropäischer Herkunft, die ihre eigenen Interessen vertraten (Samuel Gringauz). Der Historiker Michael Brenner hat noch Gründerväter aus dieser Zeit des jüdischen Lebens interviewen können (vgl. Brenner 1995).

Die improvisierten Betsäle dienten als landsmannschaftliche Treffpunkte. Wenigstens einmal in der Woche waren die Überlebenden in geschützter Gesellschaft und konnten sich austauschen. Sie sprachen wahrscheinlich Jiddisch und wollten die Melodien im Gottesdienst hören, die sie aus dem Polen der 1930er Jahre kannten. Von den nicht-jüdischen Nachbarn wusste niemand, was diese vor 1945 gemacht hatten. So waren viele zu Recht misstrauisch und hielten Distanz.

Allerdings hatte sich im russisch verwalteten Polen unter Juden die Säkularisierung seit den 1870er Jahren allmählich durchgesetzt. Der Einfluss der jüdischen Orthodoxie sank. Sie selbst war in drei Lager gespalten: die bildungsoffene moderne Orthodoxie, die intellektualistische litauische und die mystisch-chassidische Variante südpolnischer Herkunft. Die Orthodoxie machte zwischen 1920 und 1939 in der polnisch-jüdischen Gemeinschaft höchstens noch ein Drittel aus. Ein weiteres Drittel sympathisierte mit dem Zionismus: Der Pionier, der im Schweiß seines Angesichts das Land der Vorväter fruchtbar machte, war hier das beherrschende Ideal. Es gab den demokratischen, den sozialistischen, den Kulturzionismus, aber auch

„Auf gepackten Koffern“?

In den kleinen Nachkriegsgemeinden blieb die Frage weiter offen, ob man eigentlich „auf gepackten Koffern“ sitze. Die deutsch-jüdischen Repräsentanten organisierten die lokale Anerkennung der Gemeinde und nach ein paar Jahren die Verleihung der Körperschaft des öffentlichen Rechts. Aus einer Arbeitsgemeinschaft jüdischer Gemeinden entstand 1950 der Zentralrat der Juden in Deutschland. Ein wendiger jüdischer Rechtsanwalt, der aus Berlin stammte, Henryk van Dam (1906–1973), wurde dessen Generalsekretär und verlagerte den Sitz desselben von Frankfurt nach Düsseldorf, wo man näher zum

eine bürgerlich-nationalistische Variante. Viele Mitglieder hatte der sozialistische *Allgemeine Arbeiterbund der Juden von Polen und Litauen*, der eine Autonomie in Polen auf Basis der jiddischen Kultur anstrebte, ein eigenes Schulwesen wollte und in einem krisenhaften Verhältnis zur allgemeinen sozialistischen polnischen resp. vor 1918 zur russischen Arbeiterbewegung stand. In der jungen UdSSR wurde er verboten. Alle diese Parteien waren in den jüdischen D.P.-Lagern nach 1945 wieder präsent.

1948 konnte sich der junge Staat Israel gegen die Invasion von fünf arabischen Armeen durchsetzen. Die Tore standen danach offen. Auch die USA ließ einige Zehntausend Schoah-Überlebende einwandern: Von den etwa 220 000 jüdischen D.P.s in Deutschland



Das jüdische Leben war höchst heterogen

im Jahr 1947, blieben um 1950 noch knapp 25 000 übrig, die überlebenden deutschen Juden eingeschlossen. Etwas abgelegen von Westdeutschland war in Berlin die größte Gemeinde mit etwa 4 000 Mitgliedern. Danach folgten München, Frankfurt, Düsseldorf und Hamburg.

Regierungssitz Bonn war. Landesverbände wurden organisiert. Einige dieser Funktionäre idealisierten ihre Tätigkeit als „Geschenk für die deutsche Demokratie“. Die meisten blieben wohl einfach eher in Deutschland „hängen“, ohne große ideologische Überzeugung. Sollte man Synagogen bauen? In Düsseldorf entschloss man sich 1955 dazu, in München renovierte man eine Innenhofsynagoge, dasselbe tat man in Berlin. In Frankfurt, Köln und Essen waren zumindest die Außenmauern stehengeblieben. Es gab ein Interesse nichtjüdischer Politiker am Bau von Synagogen: Man konnte zeigen,

dass sich Deutschland verändert hatte und jetzt zu den demokratischen westlich orientierten Staaten gehören wollte. So wurde zwischen 1959 und 1961 in Worms eine komplett zerstörte Synagoge wiederaufgebaut, obwohl sich dort keine jüdische Gemeinde gebildet hatte. Unter den jüdischen Emigranten gab es heftige Debatten, welches Ziel die Bundesregierung unter Konrad Adenauer damit eigentlich verfolgte.

Der Aufbau einer wirtschaftlichen Existenz


Die Überlebenden hatten 1945 nichts, was ihnen helfen konnte, sich ins bürgerliche Leben zu integrieren. Natürlich beteiligten sich Juden auch am damals in Deutschland verbreiteten Schwarzhandel. Christen aber machten hier durchaus die große Mehrheit aus. Nach dem Zentralrat wurde 1951 in Frankfurt die *Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden* (ZWST) wieder gegründet und jüdische Darlehenskassen wurden ins Leben gerufen. So konnten einige beginnen, eine bescheidene Existenz aufzubauen. Nach vielen Debatten wurde mit den Stimmen der SPD 1952 das Luxemburger Abkommen genehmigt, das ein „Bundesentschädigungsgesetz“ vorsah: Deutsche Juden, die ihre Verfolgung dokumentieren konnten, hatten so Ansprüche auf Schadensersatz. Man verwendete dafür das eigenartige Wort „Wiedergutmachung“, was in den 1920er Jahren eine puristische Übersetzung des internationalen Ausdrucks für „Reparationen“ gewesen war. Osteuropäische Juden in Deutschland hatten große Probleme, Schadensersatz zu erhalten, da die kommunistischen Stadtverwaltungen auf Anfrage aus dem kapitalistischen Westen in der Regel nicht reagierten. Man war auf Zeugenaussagen angewiesen. Nicht wenige deutsche Richter hatten vor 1945 eine braune Karriere gehabt und tendierten dazu, sehr hohe formal-juristische Bedenken zu berücksichtigen.

Er erschien selbst zur Einweihung und spendete einen Vorhang für den Torarollen-Schrank: Die Bundesregierung wollte durch diesen Synagogenbau wieder in „anständiger“ Gesellschaft sein. Es hatte hohe politisch-symbolische Bedeutung, dass die älteste Synagoge Deutschlands, die 1934 ihre Neunhundertjahr-Feier begangen hatte, wiederaufgebaut wurde.

Einstiegsbranchen für jüdische Erwerbstätige waren die Gastronomie, besonders Bars für Soldaten der Besatzungsmächte, der Textilhandel, teilweise auch Tätigkeiten als Handelsvertreter. Ignatz Bubis (1927–1999) etwa handelte als junger Mann von Berlin aus zwischen 1946 und 1950 in Dresden mit Bohnenkaffee und Schokolade, später mit Schmuck in Pforzheim und danach mit Immobilien in Frankfurt. Aber nicht jedem gelang so eine wirtschaftliche Erfolgsgeschichte aus dem Nichts heraus. Viele blieben auf Fürsorge angewiesen. Eltern sprachen mit ihren Kindern kaum über die Traumata der Verfolgung. Trotzdem ahnten die Kinder, was geschehen war. Ihre Eltern wollten sie mit Erzählungen

Landmannschaftliche Vielfalt in den Gemeinden


Die älteren Überlebenden verstarben in den 1950er Jahren. Durch den Aufstand in ihrem Land gelangte 1956 eine Gruppe ungarischer Juden in die Bundesrepublik Deutschland. 1968 ka-

 Es entstand in den 1980er Jahren allmählich so etwas wie eine bundesdeutsche jüdische Identität

men tschechoslowakische Juden nach Deutschland, gelegentlich auch jüdische Familien aus Rumänien, sodass die jüdische Gemeinschaft bis 1989 ei-

über böse Ereignisse verschonen. So erfuhr Naomi Bubis erst aus der Neuen Zürcher Zeitung, wie ihr Vater als Kind von Breslau nach Demblin (Polen) flüchtete und sich dort unter einem Strohsack verstecken konnte, als deutsche Soldaten ihn suchten. Dies ist als Problem der „*Second Generation*“ von Helen Epstein analysiert worden.

Einige deutsche Juden setzten das fort, was sie in der Weimarer Republik gemacht hatten. So kam Josef Neuberger (1902–1977) als SPD-Mitglied aus der Emigration nach England zurück und war in Nordrhein-Westfalen

 Eltern sprachen mit ihren Kindern kaum über die Traumata der Verfolgung

von 1966 bis 1972 Justizminister. Jeanette Wolff (1888–1976) gehörte als Bundestagsabgeordnete von 1952 bis 1961 zu den Gründermüttern der jungen Bundesrepublik, war aber auch im Zentralrat der Juden aktiv (stellvertretende Vorsitzende von 1965–1975). Sonst sieht man eher eine Zurückhaltung, sich politisch zu engagieren. Ignatz Bubis war als FdP-Mitglied eine Ausnahme, wie auch Arno Hamburger (1923–2013) für die SPD in Nürnberg oder Michel Friedman für die CDU in Frankfurt.

ne bunte landmannschaftliche Vielfalt aufwies. Die oft deutschen jüdischen Gründerväter gingen in ihrer Arbeit auf und konnten sich nicht von ihren Ämtern trennen. Vierzig- oder fünfzigjährige Amtsjubiläen waren keine Seltenheit: Man denke an Heinz Galinski (1912–1992) in Berlin, der dort von 1949 bis 1992 Vorsitzender der Jüdischen Gemeinde war. Ähnliches gilt für Kurt Neuwald (1906–2001). Als Mitbegründer des Zentralrats der Juden in Deutschland wurde er 1951 in dessen Direktorium gewählt, dem er bis 1994 angehörte. Ein weiteres Beispiel

ist Julius Spokoyni (1923–1996). Von 1950 bis 1955 war er stellvertretender Vorsitzender, und später, von 1963 bis 1996, Vorsitzender der Israelitischen Kultusgemeinde Augsburg-Schwaben.

Inzwischen wuchs eine neue Generation heran, die an die „gepackten Koffer“ nicht mehr so recht glauben wollte. Hans Ginsburg regte Ende der 1970er Jahre Jugend- und Kulturtagungen über seinen Vater, den *Generalsekretär des Zentralrats* Alexander Ginsburg (1915–1996), an. Ein Dauerthema war, wie man sich eine Zukunft in Deutschland vorstelle. Dies geschah vor dem Hintergrund, dass sich das Leben in Israel als recht schwierig erwies. Für viele war dies keine Alternative. So wurde



Bis in die 1980er hinein standen viele Persönlichkeiten in Israel dem jüdischen Leben in Deutschland skeptisch gegenüber

ein *Bund Jüdischer Jugend* gegründet, dessen Vorsitzender der damals junge Josef Schuster aus Würzburg war. Es entstand in den 1980er Jahren allmählich so etwas wie eine bundesdeutsche jüdische Identität. Dazu gehörte ein selbstbewussteres Auftreten. Ignatz Bubis besetzte mit Vorstandsmitgliedern der Jüdischen Gemeinde Frankfurt eine Bühne, als Rainer Werner Fassbinder 1985 ein Stück aufführen wollte, in dem ein hässlicher reicher Jude vorkam, der Immobilien bewusst „entmietete“, um Gewinn zu machen. Bubis fühlte sich persönlich angegriffen. Zwar gab es in der Tat zwei, drei Dutzend jüdische Immobilienhändler in Frankfurt, aber noch mehr nicht-jüdische Händler, die nicht auf solche Weise herausgepickt wurden. Fassbinder verteidigte sich später, er habe die Äußerungen des „reichen Juden“ nur als Spiegel der antijüdischen Klischees seiner Zeit verstehen wollen, als Zitate gängiger Vorurteile. Doch wurde dieses komplizierte Konstrukt von der Öffentlichkeit nicht verstanden.

Frankfurt war die einzige Gemeinde, in der sich eine Gruppe Intellektueller herausbildete. Die Nachkriegsgeneration suchte sich ihren Platz. In den 1960er Jahren war sie im Umfeld der Studentenbewegung groß geworden. Der Sohn eines jüdischen Rechtsanwaltes für „Wiedergutmachungsfragen“ betätigte sich mit der linken Zeitschrift „Pflasterstrand“ publizistisch. Sein Name ist Daniel Cohn-Bendit, heute Europaabgeordneter. Wir finden in den Vorstandprotokollen der jüdischen Gemeinde Frankfurt einen sehr kritischen Dan Diner, der sich damals zur Ideologie der linken sozialistischen israelischen Partei MAPAM bekannte und sich an der unkritischen Haltung des Gemeindevorstands zur israelischen Regierung stieß. Einige versuchten, in Israel zu studieren. So Micha Brumlik. Er gehörte damals ins Umfeld der trotzkistischen Matzpen-Bewegung, die den Zionismus ablehnte. Vielleicht war dies ein Versuch, sein Leben in Deutschland zu rechtfertigen. In Israel waren von den 1950er bis zu den 1980er Jahren viele Persönlichkeiten prinzipiell gegen jüdisches Leben in Deutschland einge-

Der Wandel 1989/90

1990 wanderten einige tausend sowjetische Juden in die damalige DDR aus. Sie waren ob der wirtschaftlichen Situation verzweifelt und die jahrzehntelange Unterdrückung leid. In einem 1990 geführten Gespräch zwischen Heinz Galinski, der damals auch Vorsitzender des Zentralrats der Juden in Deutschland war, und Bundeskanzler Helmut Kohl wurde die Idee einer nach Kontingenten begrenzten Zuwanderung von Juden aus der UdSSR konzipiert. Galinski sah zurecht, dass bis 1989 die jüdische Gemeinschaft durch Überalterung, Kinderarmut und Wegzug viel an Substanz verloren hatte. Er hoffte auf eine Revitalisierung der Gemeinden durch Zuwanderung. In der Folge erhielten etwa 250 000 Personen den Status eines „Kontingent-

stellt. Bis 1959 trugen israelische Pässe den Vermerk, dass diese nicht für die Bundesrepublik galten, d. h. der israelische Staat wollte nicht, dass seine Angehörigen überhaupt nach Deutschland reisten. In den Tagebüchern von David Ben Gurion finden sich kritische Einschätzungen über die nach Palästina emigrierten deutschen Juden. Er traute ihnen zu, Israel sofort zu verlassen. Allerdings traf dies nicht ein. Nur eine kleine Gruppe der etwa 50 000 Juden aus Deutschland und Österreich brach dort ihre Zelte wieder ab.

Zu der kritischen Frankfurter Gruppe gehörte auch Cilly Kugelmann, die nach 2000 Projektdirektorin der Dauer Ausstellung des Jüdischen Museums in Berlin wurde. Ein anderes Mitglied, Doron Kiesel, war Professor für multikulturelle Pädagogik an der Fachhochschule Erfurt und leitet heute die Jüdische Akademie des Zentralrats. 1982 hatte sich in ihrem Umfeld eine Gruppe „kritischer Juden“ gegen den Libanonkrieg der israelischen Regierung unter Ariel Sharon gebildet, die erneut das Gemeindeestablishment angriff.

flüchtlings“, darunter natürlich auch die nichtjüdischen Angehörigen eines jüdischen Ehepartners. Zudem differenzierte das deutsche Konsularrecht nicht nach Juden mütterlicher oder väterlicher Abstammung. Nach der traditionellen Auslegung aber gelten Kinder jüdischer Väter nicht als jüdisch, wenn sie eine nicht-jüdische Mutter haben. So veränderte sich die kleine jüdische Gemeinschaft, die um 1989 noch knapp 23 000 Mitglieder in Gemeinden ausgemacht hatte, grundlegend. Heute sind zwischen 80% und 90% der Gemeindeglieder russisch-stämmig. Im Zentralrat sind etwa hunderttausend Mitglieder organisiert. In der Tat erhielten mittlere und kleine Gemeinden Zuzug. Die alte Minderheit stand nun vor dem Problem, wie sie mit der



neuen Mehrheit umging. Der Staat bot in den Gemeinden Sprachkurse an. Gemeindevorstände hatten sich plötzlich um Arbeitsplätze, Wohnungen und die Anerkennung von sowjetischen Ausbildungsurkunden zu kümmern. Viele Christen halfen bei Behördengängen. So kam es, dass etwa in Düsseldorf mit 7 000 Mitgliedern mehr Juden wohnten als 1933. Neue Gemeinden wurden gegründet, besonders in den neuen

Bundesländern. Bestehende Gemeindezentren wurden ausgebaut oder auch neue Synagogen errichtet, so in Erfurt, Dresden, Mainz, Heidelberg, München etc. Zu zwei schon länger bestehenden jüdischen Grundschulen kamen neue in Berlin, Düsseldorf, Köln, Stuttgart, Hamburg. Zwei jüdische Gymnasien und viele jüdische Kindergärten entstanden. Auch die religiöse Landschaft veränderte sich.

Pluralismus in der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland

Seit 1981 betätigen sich die chassidischen Lubawitscher Rabbiner in Westeuropa. Gemäß ihrer religiösen Überzeugung müssen alle säkularen Juden von der orthodoxen Lebenspraxis überzeugt werden, damit der Messias erscheint. Sie betätigen sich gern in der Sozialarbeit und versuchen, die „Entfernten“ zur jüdischen Gemeinschaft und orthodoxen Lebensweise zurückzubringen. Anfänglich lief das parallel zur Arbeit der Zentralratsgemeinden, doch im Lauf der Zeit bauten sie eigene Gemeindezentren mit Betsälen auf und nahmen selbstbewusst für sich in Anspruch, „das Judentum“ in der Öffentlichkeit zu vertreten. Dies führte zu Konflikten mit den bestehenden Gemeindevorständen. Die Problematik ist bis heute nicht gelöst. An gewissen Orten sind Lubawitscher Rabbiner Gemeinderabbiner (Hamburg, Offenbach, Essen), an anderen Orten haben sie selbständige Strukturen aufgebaut (Berlin, Frankfurt). Viel Erfolg aber bei der Verbreitung der orthodoxen Lebenspraxis unter den sehr säkularen Juden in Deutschland ist allerdings auch nach 40 Jahren nicht zu erkennen.

Amerikanische Militärrabbiner in Deutschland führten unter anderen auch liberale Gottesdienste in den Militär-„chapels“ durch. Bei ihnen waren seit 1979 Frauen gleichberechtigt. Dies interessierte einen Teil der Gemeindeglieder in Frankfurt, Heidelberg, Stuttgart oder Berlin. Mit dem Abzug

der amerikanischen Truppen etablierten sich eigenständige Gottesdienste. 1997 entstand nach mehreren Tagungen in einer evangelischen Akademie die „*Union Progressiver Juden*“. Diese setzte sich auch sehr für die Gründung eines liberalen Rabbinerseminars ein, das schließlich 1999 in Potsdam etabliert wurde. Nun kam es zu Konflikten in der Rabbinerkonferenz. Sie spaltete sich auf in eine orthodoxe und eine liberale Gruppe („*Allgemeine Rabbinerkonferenz*“). Die orthodoxe Seite wollte



Durch den Zuzug sowjetischer Juden bekamen die jüdischen Gemeinden in Deutschland ein neues Gepräge

nun ebenfalls ein Rabbinerseminar haben. Die amerikanische *Lauder-Foundation* gründete dieses im Jahr 2005 in Berlin in einer verlassenen Innenhofsynagoge an der Brunnenstrasse. Es bildete sich 2012 ein „*Bund Traditioneller Juden*“, der ein eigenes Magazin herausgibt und viele Aktivitäten für traditionell eingestellte Gemeindeglieder anbietet. Die Lubawitscher Rabbiner bilden eine eigene Organisation, sodass es heute für die kleine jüdische Gemeinschaft in Deutschland drei Rabbinerverbände gibt.

Die nachwachsende Generation

Die größte aktuelle Herausforderung ist, die junge Generation, die in Deutschland sozialisiert wurde und eine wirtschaftliche Existenz aufgebaut hat, bei den Gemeinden zu halten. Obwohl viele Gemeindeglieder sich orthodoxe Rabbiner wünschen, kommen sie selbst nicht zu den langen hebräischen Gottesdiensten. So dauert der Shabbat-Gottesdienst gut zweieinhalb Stunden und die wenigsten verstehen das Hebräisch der Liturgie. Natürlich bietet eine Gemeinde je nach Größe und Kapazität auch gesellschaftliche und kulturelle Aktivitäten an. Leider ist die religiöse Ausbildung nicht überall vorhanden. Man muss den Gemeindevorständen der 1950er bis 1970er Jahre den Vorwurf machen, sich vor lauter Politik zu wenig um diese Frage gekümmert zu haben. Erst nach 1988 wurden seriöse Lehrpläne für das Fach Jüdische Religionslehre formuliert. Inzwischen ist diese in den meisten Bundesländern als versetzungsrelevant anerkannt, was für jüdische Schüler nicht unattraktiv ist. Man hat ja in diesem Fach in der Regel eine gute Note „sicher“, die dann fürs Abitur mitzählt. Allerdings stellen jüdische Gemeinden leider oft nicht regulär ausgebildete Lehrkräfte ein, die dann pädagogisch scheitern. 1979 wurde in Heidelberg eine *Hochschule für jüdische Studien* gegründet, die diesem Mangel abhelfen und Rabbinatskandidaten zumindest eine erste Grundausbildung in jüdischen Fächern anbieten sollte. Sie hat sich inzwischen als größtes Judaistik-Institut der Bundesrepublik etabliert. Es gibt auch mehrere dutzend Absolventen, die eine gute und fruchtbare Arbeit in den Gemeinden leisten. Aber oft werden Student*innen vor Abschluss und Referendariat eingestellt und sind damit vom Vorstand einer Gemeinde finanziell abhängig. Hätten sie einen regulären Abschluss, würden sie als öffentlich Bedienstete bezahlt werden und hätten einen besseren Kündi-



gungsschutz. Leider kennen viele Eltern, die aus der Sowjetunion stammen, dieses staatliche Religionsunterrichtssystem nicht. Sie ziehen dann oft andere Fächer für ihre Kinder vor. Für Hessen und den Landesteil Baden ist nachgewiesen worden, dass nur die Hälfte der jüdischen Kinder Religionsunterricht erhält. Dies ist bei dem mangelnden jüdischen Wissen der Eltern nicht gut. Hier gäbe es viel zu tun.

Die größten jüdischen Gemeinden sind heute (Stand jeweils 2020) Berlin (8 700 Mitglieder), München (9 233), Düsseldorf (6 575) und Frankfurt (6 212). Die insgesamt nur hunderttausend Mitglieder umfassende Gruppe hat aber eine beeindruckende Zahl an Schriftsteller*innen, Wissenschaftler*innen, Künstler*innen und inzwischen

sogar Politiker*innen hervorgebracht: Über die Problematik der Integration in Deutschland schreiben mit viel Humor Lena Gorelik, Dmitrij Belkin und etwas von außen auch Wladimir Kaminer. In der Politik betätigen sich Sergey Lagodinsky oder Marina Weisband (Die Grü-



Angesichts antijüdischer Hetze verschweigen heute viele jüdische Schüler ihre jüdische Identität

nen). Der Schauspieler Daniel Donskoy versucht im Nachtmagazin *Freitagnacht Jews* der ARD jüdische Lebenswirklichkeit in Deutschland zu vermitteln. Der in Berlin-Kreuzberg aufgewachsene Rapper Ben Salomo setzt sich nach einer erfolgreichen Karriere im Deutsch-Rap ge-

gen Judenfeindschaft unter Jungen ein. Leider beeinflussen türkische und arabische Medien hier in Deutschland viele Jugendliche im antijüdischen Sinne, wie auch gewisse Deutsch-Rapper bewusst mit judenfeindlichen Versatzstücken spielen, so etwa Farid oder Kollegah. Ihre You-Tube-Clips werden von Millionen geschaut. So verwundert es nicht, dass aufgehetzte Jugendliche Personen, die sie als jüdisch erkennen, angreifen. Die Liste der Übergriffe der letzten Jahre ist lang. Hier muss mehr seitens des Schulunterrichts und der Jugendämter unternommen werden – und man darf diese Dinge nicht unter den Teppich kehren. Viele jüdische Schüler verschweigen heute ihre jüdische Identität und jüdische Schulen haben Zulauf nicht aus Interesse an Judentum, sondern als

QUELLEN UND LITERATUR

Akten des Zentralrats, vieler Landesverbände und Gemeinden befinden sich im Zentralarchiv zur Erforschung der Geschichte der Juden in Heidelberg. Hier ist auch eine wichtige Sammlung von Periodika der Nachkriegsgemeinden einzusehen: <https://zentralarchiv-juden.de/>

Zur Zuwanderung polnischer und russischer Juden:

Friedman, Rosa (2009): Von Baranovicze nach Heidelberg, in: Ober- rat der Israeliten Badens (Hg.): *Jüdisches Leben in Baden 1809–2009*, Ostfildern, 215–217.

Suslik, Manja Evelevych (2009): Von Kiew nach Heidelberg, in: Ebd., 219–221.

Interviewsammlungen, Memoiren und Romane:

Brenner, Michael (1995): *Nach dem Holocaust. Juden in Deutschland 1945–1950*, München.

Bubis, Ignatz (1993): *Ich bin ein Staatsbürger jüdischen Glaubens. [...] Köln.*

Epstein, Helen (1990): *Die Kinder des Holocaust: Gespräche mit Söhnen und Töchtern von Überlebenden*, München.

Gorelik, Lena (2021): *Wer wir sind*, Hamburg.

Dies. (2012): „Sie können aber gut Deutsch!“ Warum ich nicht mehr dankbar sein will, dass ich hier leben darf, und Toleranz nicht weiterhilft, Gütersloh.

Honigmann, Barbara (2004): *Ein Kapitel aus meinem Leben*, Berlin.

Korn, Salomon (2003): *Die fragile Grundlage. Auf der Suche nach der deutsch-jüdischen Normalität*, Berlin.

Levinson, Nathan Peter (1987): *Ein Rabbiner in Deutschland. Aufzeichnungen zu Religion und Politik*, Gerlingen.

Lustiger, Gila (2005): *So sind wir. Ein Familienroman*, Berlin.

Mankowitz, Zeev W. (2002): *Life between Memory and Hope: the survivors of the Holocaust in occupied Germany*, New York.

Salamander, Beno (2011): *Kinderjahre im Displaced-Persons-Lager Föhrenwald*, München.

Schneider, Richard Chaim (2000): *Wir sind da! Die Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis heute*, München.

Darstellungen:

Brenner, Michael (2012): *Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart. Politik, Geschichte, Kultur*, München.

Heuberger, Georg (1998): *Wer ein Haus baut, der will bleiben*, Frankfurt am Main.

Kauders, Antony (2007): *Unmögliche Heimat. Eine deutsch-jüdische Geschichte der Bundesrepublik*, München.

Schönborn, Susanne (Hg.) (2006): *Zwischen Erinnerung und Neubeginn. Zur deutsch-jüdischen Geschichte nach 1945*, München.

Internetlinks:

Zentralrat der Juden: <https://www.zentralratderjuden.de/>

Bund Traditioneller Juden: <https://btjd.de/>

Union Progressiver Juden: <https://www.liberales-juden.de/>

Chabad Lubawitsch: <https://de.chabad.org/>

Orthodoxe Rabbinerkonferenz Deutschland ORD:

<http://www.ordonline.de/>

Meet a Jew: <https://www.meetajew.de/>

„geschützter Ort“. Es gibt rechtsextremen gewalttätigen Antisemitismus, wie das Attentat in Halle 2019 belegt. Leider gibt es auch von islamistischer Seite Übergriffe. Und sogar gewisse politische Parteien wehren sich gegen Erinnerungskultur und verharmlosen den Nationalsozialismus als „Vogelschiss“ in der deutschen Geschichte, wie es Alexander Gauland (AfD) formulierte. Dass eine solche Partei in drei Bundesländern 20 bis 25% der Stimmen erhält, obwohl aus ihren Reihen vielfach die Aktivität antisemitischer Rechtsextremer nachgewiesen ist, beunruhigt.

Katholische Neubesinnung

Es war ein langer Weg der katholischen Theologie, sich von jüdenfeindlichen Ansätzen zu distanzieren. Papst Johannes XXIII. stieß sich nach der Schoah an der Karfreitagliturgie, die von den „treulosen“ oder „ungläubigen“ Juden sprach und gab Kardinal Augustin Bea (1881–1968) 1959 den Auftrag, an einer Erklärung über eine neue Haltung zum Judentum zu arbeiten. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die epochale Erklärung *Nostra Aetate* über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen angenommen. Junge Theologen haben dies in Rom miterlebt. Die Laienorganisation der deutschen Katholiken (ZDK) berief 1971 einen *Gesprächskreis Juden und Christen*. Hier fanden sich katholische Theologen und Juden zusammen, die viele Fragen intensiv diskutierten und zu vielen Themen Denkanstöße gaben:

Zur Schulbuchkritik, zur Erinnerungskultur und der Verantwortung der Kirchen bezüglich der Judenfeindschaft, zu Reisen nach Israel, zur jüdischen Bibelexegese und vieles mehr. Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994) gehörte zu den wegweisenden Persönlichkeiten wie auch Kardinal Karl Lehmann (1936–2018). Theologieprofessoren haben Priester und Religionslehrer*innen in neuem Geist ausgebildet: Hanspeter Heinz (Leiter des Gesprächskreises 1974–2016), Wilhelm Breuning (1920–2016), Erich Zenger (1939–2010), Hans Küng (1928–2021), Josef Wohlmuth, Heinz-Günther Schöttler, Reinhard Kampling u. a. Neue Religionslehrmittel, die die jüdische Gegenwart würdigen und das Judentum nicht nur als Hintergrund zur Biografie Jesu darstellten, verfasste Werner Trutwin (1929–2019). Katholische Akademiendirektoren in Aachen – Hans Hermann Henrix – oder in Hamburg – Monsignore Wilm Sanders – boten viele Jahre Veranstaltungen zu jüdischen Themen an. Als jüdische Partner stellten sich Ernst Ludwig Ehrlich (1921–2007) und Rabbiner Nathan Peter Levinson (1921–2016), Rabbiner Henry Brandt oder Joel Berger zur Verfügung. Levinson und Ehrlich waren Studenten der liberalen „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“ in Berlin gewesen und unter abenteuerlichen Umständen aus Deutschland geflüchtet. Sie sahen es als ihre Lebensaufgabe an, für ein neues Verhältnis zwischen Christen und Juden zu wirken.

Der Gesprächskreis ist seit 2016 unter Dagmar Mensink und mit Rabbi-

ZUM AUTOR

Uri Robert Kaufmann, geb. 1957, leitet seit 2011 die Alte Synagoge in Essen. Vorher war er Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg, Lehrbeauftragter an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg und entwickelte Konzepte für das Jüdische Museum Berlin. Er studierte an der HU Jerusalem Geschichte und wurde 1987 in Zürich promoviert. Publikationen: *Gleiche Rechte für alle? Zweihundert Jahre jüdische Religionsgemeinschaft in Baden 1809–2009*, Hg. Landesarchiv Baden-Württemberg, zus. mit Rainer Brüning, Stuttgart 2009; *Brenner, Michael/Caron, Vicky/Kaufmann, Uri R. (Hgg.): Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models*, Tübingen 2003; *Jüdische und christliche Viehhändler in der Schweiz 1780–1930*, Zürich 1988.

ner Andreas Nachama weiter tätig. Die *Lehrhäuser des Judentums* bei den Katholikentagen werden seit 1971 durch ihn gestaltet und so können junge Katholik*innen Informationen aus erster Hand erhalten. Juden und Katholiken stehen vor ähnlichen Fragen, was den Umgang mit der Liturgie oder die Bedeutung ihrer Religion in der Gesellschaft oder den Verlust religiösen Wissens angeht. Für alle gilt es, sich für die demokratische und vielfältige Gesellschaft in Deutschland und Europa einzusetzen, für den „*Tikkun Olam*“, die Heilung der Welt.



Antisemitismus tötet

Verschwörungsmychen in Pandemie und Klimakrise



Die Leistung des mythologischen Sem, dem es nicht um Sprache oder Rasse, sondern um Schrift geht, ist ein hohes Gut. Schrift ermöglicht eine Reflexion des Wirkens Gottes am Menschen sowie eine respektvolle Würdigung anderer Völker und Kulturen. Da Schrift mit Bildung verknüpft ist, entwickelte das Judentum ein hohes geistiges Niveau, wogegen Neid, Hass und Verschwörungsfantasien aufkamen. Aus der Antike heraus schwappten zunächst antijüdische, dann rassistisch-antisemitische Überlieferungen in das frühe Christentum, den Islam, die Aufklärung und sogar in die modernen Wissenschaften. Auch heutzutage entwickeln Antisemiten Verschwörungsmychen, die immer weitere Gruppen als vermeintliche Mitverschwörer angreifen.



Copyright: die arge iola

Michael Blume

Die Macht der Namen

Amos gilt als einer der frühesten und lautesten biblischen Propheten der Gerechtigkeit. Seine Forderungen haben sich tief in unsere Sprache und Gedankenwelt eingegraben, so Amos 5, 24: „*Das Recht ströme wie Wasser, die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach.*“ Doch wenn wir meinen, Amos zu hören, zu sehen, wenn wir uns auch mit ihm auseinandersetzen können – dann doch nur aufgrund einer der wichtigsten Erfindungen der Menschheitsgeschichte, die uns sowohl Semitismus wie Antisemitismus erschließt: Die Alphabetschrift. Amos wurde und wird erinnert, weil Überlieferungen über ihn und Worte von ihm aufgeschrieben wurden. Er ist mit uns also durch die gleiche Macht der Medien verbunden, die auch die Zeitschrift *Amosinternational* erst möglich macht.

Ich stelle mir vor, dass Sie an dieser Stelle stutzen und staunen. Haben wir denn nicht gelernt (gelesen?), dass Antisemitismus irgendetwas mit Rassismus zu tun hätte? Dass Semiten so etwas wie eine „Rasse“ oder doch Sprachgruppe aus Jüdinnen und Arabern wären? Ich behaupte, das ist Teil

des Problems. Nichtjüdische Mehrheiten haben biblischen Namen – wie auch dem Noahsohn Sem – Bedeutungen aufgedrückt, die der jüdischen und biblischen Tradition selbst eigentlich fremd waren. Die Bibel und das Judentum kennen die Behauptungen über „Rassen“ ebenso wenig wie die heutige Wissenschaft. Es gibt Jüdinnen und



Antisemitismus findet sich auch in unseren eigenen religiösen und wissenschaftlichen Traditionen, in unseren vorbewussten Begriffen und Sprachbildern

Juden aller Hautfarben und wer – gerade auch durch das Lernen der Thora, also der Schrift! – zum Judentum konvertiert, behält selbstverständlich alle seine Gene.

Auch die im 19. Jahrhundert klar abwertende Behauptung in den Sprachwissenschaften, es gebe besonders inflexible, „semitische Sprachen“, entspricht nicht dem biblischen Bericht und jüdischen Selbstverständnis. Doch wäh-

rend sich gerade auch die deutschsprachigen Mehrheiten langsam und leise von Fiktionen wie den „arischen“ Rassen und Sprachen gelöst haben, werden diese mit Bezug auf das Judentum leider noch immer tradiert. Antisemitismus findet sich eben nicht nur „irgendwo anders“, sondern auch in unseren eigenen religiösen und wissenschaftlichen Traditionen, in unseren vorbewussten Begriffen und Sprachbildern und in der Verleugnung dessen, was das Judentum selbst über Amos und Sem zu sagen hat. Denn nach jüdischer Auslegung schon des Talmuds – gewissermaßen der ersten Schicht niedergeschriebener Überlieferungen zum biblischen Text – kommt dem Noahsohn Sem eine besondere Bedeutung zu: Schauen wir zunächst auf seinen Namen. Der hebräische Begriff *Schem* heißt genau das: Name. Und kaum etwas könnte in der biblisch-jüdischen Tradition mächtiger sein. Wenn der Gottesname vor Missbrauch geschützt werden soll, so wird die Gottheit sprachlich umschrieben als «HaSchem» – der Name.

Wenn an Ermordete erinnert werden soll, wie etwa an der Gedenkstätte für



die Opfer des Holocaust bei Jerusalem, so heißt diese „Yad va Schem“ – Denkmal und Name. Und wenn die Bedeutung des von Gott geschaffenen Menschen im Universum hervorgehoben werden soll, so weiß die Bibel zu berichten, dass Adam den geschaffenen Tieren ihre Namen gegeben habe (1. Mose 2, 19f). Und dass es Eva war, die als erstes über und von Kain, dem Erstgeborenen, sprach (1. Mose 4, 1).

Die enorme Macht des Namens beschrieb Franz Rosenzweig (1886–1929) mit dem genialen Ausdruck, mit jeder Benennung erfolge das „Einbrechen des Namens in das Chaos des Unbenannten“. Erst, was wir benannt haben, können wir bedenken, anderen erzählen, fürchten oder ersehnen, beschwören und erforschen. Zu unserer Lebenswelt gehören jene Wesen und Dinge, denen wir Namen geben konnten. Das macht

Alphabet und Bildung als Grundlagen von Judentum und Christentum

Es gab ältere und großartige Schriftsysteme wie die mesopotamischen Keilschriften, chinesische Zeichen, die ägyptischen Hieroglyphen. Aber erst um das 18. Jahrhundert vor Christus tauchen auf dem Sinai die ersten Alphabetzeichen auf: eine Lautschrift mit nur noch 20, maximal 30 Buchstaben, in denen fortan aber jede Sprache geschrieben werden kann. Eine Medienrevolution, die die Schriftbeherrschung nicht mehr auf wenige beschränkte, sondern allen zugänglich machte – und damit die Ideen der Gleichwertigkeit aller Menschen und der Bildung erst möglich machte. Und tatsächlich haben wir – veröffentlicht erst im April 2021 – sensationelle Alphabetfunde aus dem 15. Jahrhundert vor Christus in Lachisch bei Jerusalem.¹

Bestaunen wir einen Moment lang, wie fair die Bibel und ihre frühe Auslegung sind: Sie behaupten nicht, dass Sem das Alphabet erfunden habe. Er habe es lediglich als erster institutionell gelehrt. Auch wird er noch nicht

die Entdeckungskraft des Menschen aus, die die Schöpfung Gottes ergänzt.

Sem also trug nicht nur den Namen „Name“, sondern war laut der jüdischen Auslegung des Talmuds der erste Mensch, der gemeinsam mit seinem Enkel Eber (dem laut Überlieferung ersten „Hebräer“) beim heutigen Jerusa-



Erst, was wir benannt haben, können wir bedenken, anderen erzählen, fürchten oder ersehnen, beschwören und erforschen

lem ein Lehrhaus gegründet habe, in welchem Alphabetschrift gelehrt wurde. Dass wir heute Mose zitieren können, die Noahgeschichte kennen, von Sem und auch von Amos wissen können – liegt genau an diesem Medium.

als Jude oder Israelit vorgestellt – Mose und all die anderen bedeutenden Namen einschließlich Amos kommen ja erst viel später auf. Nein, Sem lehrte laut jüdischer Auslegung den Noahbund des Regenbogens für alle Menschen, begründete also die Tradition, dass Religion und Recht verschriftlicht wurden.

Jeder Mensch – nicht mehr nur etwa der akkadische König oder Pharao – sei „im Bilde Gottes“ geschaffen, so berichtet die Tora in Alphabetschrift (1. Mose 1, 27). Und bis heute wird eine Lehrhaus – aus dem Griechischen „Synagoge“ genannt – ein heiliger Ort allein dadurch, dass sie mindestens eine koschere Thorarolle enthält. Was aber macht eine Thorarolle koscher? Dass sie aus genau 304 805 mit Vogelfedern handgeschrieben Buchstaben besteht. Fehlt auch nur ein Buchstabe, oder ist auch nur einer zu viel, dann ist

die Thorarolle nicht koscher und kann nicht im Gottesdienst eingesetzt werden. Genau das zitiert auch der hebräische Rabbiner Jehoschua, den Christinnen und Christen griechisch als Jesus kennen, wenn er davon spricht, dass „kein Jota“ am Gesetz verändert werden dürfe (Matthäus 5, 18). Das Jod war und ist der kleinste Buchstabe des Hebräischen. Dieses Jesuswort ist gut biblisch, gut jüdisch und gut semitisch.

Der mythologische Sem war Lehrer für alle, die lernen wollten – also das komplette Gegenteil eines behaupteten „Rassegründers“. Es ging ihm nicht um Sprachen, sondern um Schrift. Er war nicht Mose, nicht der Messias, nicht ein Prophet oder der Unterzeichner der ersten Menschenrechtserklärung – sondern derjenige, der die Grundlagen für die Erinnerungen und Traditionen auch dieser Namen legte.

Ob wir heute eine Heilige Schrift einer semitischen Religion, eine Bibel, den Koran, eine Schrift der Bahai oder die Erklärung der Menschenrechte, eine staatliche Verfassung oder auch *Amosinternational* aufschlagen: Wir blicken auf Alphabetschrift. Und wir benennen dieses sogar noch immer nach den ers-



Der mythologische Sem war Lehrer für alle, die lernen wollten – also das komplette Gegenteil eines behaupteten „Rassegründers“

ten beiden Buchstaben des hebräischen Alphabetes: Aleph = Rind/Stier, Beth = Haus. Im Griechischen Alpha-Beta und im Deutschen ABC sind diese Wortbedeutungen bereits entfallen. Und dennoch verhöhrte die jüdische Tradition weder das Griechische noch das Deutsche. Stattdessen wurde im Talmud (in Megillah 9b) das griechische Alphabet mit Sems Bruder Japhet verbunden, dessen Segen bekräftigt und die Übersetzung der Thora gestattet. Der Name

¹Vgl. Höflmayer, Misgav, Webster und Streit: „Early alphabetic writing in the ancient Near East: the ‚missing link‘ from Tel Lachish“, *Antiquity* 95 (381), 705–719.



eines von Japhets Enkeln, Aschkenas, wurde entsprechend zur Bezeichnung des Deutschen, ja des deutschsprachigen Judentums selbst. Können Sie mir eine Tradition der Menschheit benennen, die schon vor Jahrtausenden so respektvoll auch über andere Schriften, Völker, Kulturen reflektiert hat?

Was aber war daraus zu schließen, dass nun jedes Menschenkind – also auch, aber nicht nur, jedes jüdische Kind – im „Bild Gottes“ geschaffen war? Über den (in arabischen Alphabetzeichen schreibenden) jüdischen Gelehrten Maimonides und den deutsch-christlichen Gelehrten Meister Eckhart kam die Antwort zu uns und prägte den vielleicht wichtigsten Begriff der deutschen Sprache: „Bildung“. Bildung als Auftrag nicht nur an das Kind und auch nicht nur an seine Eltern, sondern an jede Gemeinde, die sich auf den Schöpfer berief. Das Judentum wurde so nicht nur zur ersten Religion der Alphabetschrift, sondern auch zur ersten Gemeinschaft mit einer religiös begründeten Schulpflicht. Bis heute besteht das Initiationsritual für

jüdische Kinder nicht im Bestehen einer schmerzhaften Mutprobe oder im Auswendiglernen langer Formeln – sondern im Lesen. Wenn das Kind im Alter von 12 oder 13 Jahren in der Bar Mitzwa (für Jungen) oder Bat Mitzwa (für Mädchen) in der Synagoge das erste Mal bei seinem Namen (!) gerufen wird, dann liest es. Und dann jubelt die ganze Gemeinde und von den Tribünen regnet es Süßigkeiten.

Hier also haben Sie das ganze Geheimnis, ganz ohne Pseudo-Genetik und Spekulationen über „Rassen“ oder Hautfarben: Dass heute bei einem weltweiten Bevölkerungsanteil von nur 0,2 Prozent über 20 Prozent aller jemals verliehenen Nobelpreise an jüdische Ausgezeichnete gingen, liegt schlicht und ergreifend an dieser jahrtausendealten Tradition der Schrift-Bildung, einer Familien- und Gemeindegkultur des Lernens und Entdeckens. Wir kennen heute so viele hebräische Propheten wie Amos, weil ihre Taten und Worte aufgeschrieben und ins kulturelle Gedächtnis der Menschheit aufgenommen wurden.

lam, in die Aufklärung und sogar in die modernen Wissenschaften.

Und so ist es immer wieder bestürzend zu erleben, dass keineswegs nur grobe Klotze, sondern auch feinsinnige Akademiker*innen Erben eines alten Hasses sein können, der sich heute gerne gegen „Zionisten“ und „Globalisten“ richtet und doch nur die alten Feindbilder dauernd wiederholt. Kein vernünftiger Mensch würde heutigen Muslim*innen die Gründung des Staates Pakistan vorwerfen oder wegen der Politik Myanmars zum Boykott von Buddhisten aufrufen. Doch obwohl Israel zur gleichen Zeit wie diese beiden Staaten gegründet wurde und mit neun Millionen Einwohnern zu den kleineren Demokratien gehört, bleibt es bis heute weltweitem Hass ausgesetzt. Es gibt zu Recht keine verbohrente „Indienkritik“ oder „Australienkritik“. Aber bei vielen, keineswegs nur „rechten“ Menschen, besteht das Bedürfnis nach einer obsessiven „Israelkritik“. Die Gründung eines demokratischen und recht erfolgreichen Nationalstaates nach dem Holocaust ärgert und erbst viele Menschen bis heute, die sich ihres eigenen Antisemitismus dabei oft überhaupt nicht bewusst sind.

Weiterhin lässt sich feststellen: So, wie der Semitismus im Medium der Alphabetschrift wurzelte, so erlebt der Antisemitismus einen neuen Aufbruch mit jedem neuen Medium, das sich dagegen wenden lässt. So war der Buchdruck keineswegs in Europa erfunden worden, sondern ist schon seit dem 9. Jahrhundert in China belegt. Doch angesichts von tausenden Schriftzeichen mussten dort jeweils ganze Seiten – etwa des buddhistischen Diamant-Sutras, des ältesten Druckes – geschnitten werden. Die geniale Idee von Johannes Gutenberg (1400–1468) bestand nun darin, die Besonderheit der Alphabetschrift mit der Druckerpresse zu kombinieren: Die nur wenigen Lettern ließen sich in den Setzkasten stellen, sodass wir bis heute von „Schriftstellern“ sprechen und schreiben. Damit wurde das Drucken ganzer

Verschwörungsfantasien in Europa und im Nahen Osten

Wer die Macht des Alphabetes und der Bildung verstanden hat, versteht damit auch die besondere Dynamik des Semitismus, die sich im Judentum manifestierte. Und sie oder er versteht aber auch, wogegen sich Neid, Hass und dann Verschwörungsmythen des Antisemitismus entwickelten. Was ist das für ein Volk, so tuschelte die antike Umgebung, denen wir die Tempel schleifen, die wir verschleppen und versklaven können – und die dennoch beieinanderbleiben? Wie kann es sein, dass viele von ihnen so klug erscheinen, wo sie doch gar nicht zu den größten Reichen gehören? Was bedeutet es, dass sie einander sogar über Kontinente hinweg bedeutungsvolle Briefe schreiben und treue Verträge besiegeln können? Schon im 2. Buch Mose und im biblischen Buch

Esther – einer der ältesten nach einer Autorin benannten Texte der Menschheit – finden wir jüdische Reflexionen um das Überleben in Umgebun-



Aus der Antike heraus schwappten antijüdische, rassistisch-antisemitische Überlieferungen in das frühe Christentum, den Islam, die Aufklärung und sogar in die modernen Wissenschaften

gen voll antisemitischem Hass, voller Verschwörungsvorwürfe und schließlich voller Mordlust. Und aus der Antike heraus schwappten diese zunächst antijüdischen, später auch rassistisch-antisemitischen Überlieferungen auch in das frühe Christentum, in den Is-

Texte – wie der Bibel – so schnell und kostengünstig möglich wie nie.

Wie großartig war diese Erfindung! Und welche große Macht konnte sie entfalten, etwa in den Händen des Wittenberger Reformers Martin Luther (1483–1546)! Doch, ach: Der gleiche, große Reformers, dem wir etwa die großartige Übersetzung der Lutherbibel verdanken, versank in seinen späteren Jahren selbst in Verschwörungsglauben gegen „Papisten“, gegen „Hexen“, gegen für Reformen kämpfende Bauern – und gegen Juden. Recht bekannt ist sein antijüdisches „Von den Juden und ihre Lügen“ vom Januar 1543. Und nur wenige Wochen später fügte er seine Schrift zum üblen Schandmal der sogenannten „Judensau von Wittenberg“ hinzu, den „Schem Hamphoras“ (März 1543). Hier griff er nicht nur direkt den Namen (Schem!), sondern tatsächlich auch das hebräische Alphabet und dessen Auslegungen an – und wandte sich damit auch gegen die Wurzeln seines eigenen Lebenswerkes. In den Worten von Rabbiner Lord Jonathan Sacks sel. A. (1948–2020): „Dieser Hass beginnt immer bei den Juden, aber er endet nie bei den Juden.“

Antisemit*innen greifen in ihrem Verschwörungswahn immer auch weitere Gruppen als vermeintliche Mitverschwörer an – seien es die überwiegend christlichen Roma und Sinti, Ärztinnen, Wissenschaftler, Journalistinnen, demokratische Politiker, Umweltschützerinnen. Und während Sie diese Ausgabe in den Händen halten, werden sogar Menschen an Covid-19 erkranken und in manchen Fällen auch sterben, weil sie daran geglaubt haben, dass das Virus nur Bestandteil einer jüdisch bestimmten Weltverschwörung und der Impfstoff also zu meiden sei. Antisemitismus bedroht uns alle, denn er vergiftet die Herzen und führt zu hasserfühltem Realitätsverlust. Jede religiös kundige und auch wissenschaftlich aufgeklärte Gemeinschaft und Gesellschaft wird durch Antisemitismus nicht nur in Frage gestellt, sondern in ihren Fundamenten bedroht. Und

wir haben in heutigen, digitalen Zeiten sogar antijüdische Verschwörungsmymen in Gesellschaften wie Japan oder Südkorea, in denen es niemals eigenständige, jüdische Gemeinden gegeben hat!

Wie „Hexen“ im Frauenhass so sind Jüdinnen und Juden im Antisemitismus zu Symbolen geworden, die gehasst und gefürchtet werden, wie auch immer sie sich verhalten – und sogar besonders dort, wo es sie nie gab, nicht oder nicht mehr gibt.



Antisemitismus bedroht uns alle, denn er vergiftet die Herzen und führt zu hasserfühltem Realitätsverlust

Meine schockartige Konfrontation mit dem modernen, globalen, digitalen Antisemitismus erfuhr ich so insbesondere im Irak, in dem ich 2015/16 ein humanitäres Projekt meines Bundeslandes leitete. Schon 1941 hatte der mit Adolf Hitler verbündete Großmufti al-Husseini in Bagdad die sogenannten Farhud-Pogrome entfesselt und die Vertreibung des alten, irakischen und kurdischen Judentums eingeleitet. Doch obwohl es im heutigen Irak gar keine jüdischen Gemeinden mehr gibt, waren viele auch unserer Verbündeter davon überzeugt, dass es sich beim sogenannten „Islamischen Staat“ um ein Werk des israelischen Geheimdienstes Mossad handle; oder dass der selbsternannte Kalif des IS, Al-Baghdadi, in Wirklichkeit ein jüdischer CIA-Agent namens Shimon Elliot sei. Denn es stünde ja so im Internet, wurde mir immer wieder versichert.

Max Liebermann und der Jude Jesus

Wenn Sie sich die Bedeutung des Semitismus und die gefährliche Macht des Antisemitismus nicht nur an einem Text, sondern auch an einem Bild verdeutlichen wollen, so möchte ich Ihnen „Der 12jährige Jesus im Tempel“

Längst hatte der Zerfall des Nahen und Mittleren Ostens, ja des gesamten Eurasischen Gürtels durch die Klimakrise begonnen: Mehrjährige Dürren hatten zur Landflucht muslimischer Bauern in Syrien, zu Aufständen in den Städten und schließlich zum mörderischen Bürgerkrieg geführt. In Afghanistan geschah Vergleichbares. Im Irak schlossen sich frustrierte, junge Sunniten mit alten Kadern des gestürzten Saddam-Regimes zum IS zusammen und griffen Schiiten sowie religiöse Minderheiten wie das Christen- und besonders das Ezidentum an. Auch im Iran vertrocknete der einzige schiffbare Fluss, der Karun.

Da aber keine wissenschaftlich nachvollziehbaren Erklärungen vorlagen (und kaum jemand vom osmanischen Verbot und islamischen Tabu des arabischen Buchdrucks vom 15. bis ins 19. Jahrhundert wusste), lag und liegt für viele Menschen die Erklärung nahe: die Jüdische Weltverschwörung. Und so investiert zum Beispiel das iranische Regime noch immer Milliarden aus den versiegenden Öleinnahmen in Kriegs- und Terrorzüge der Hisbollah und des Assad-Regimes, anstatt die eigene Bevölkerung zu versorgen oder wenigstens vor der Eskalation der Klimakrise zu schützen.

Auch in den USA und selbst in Europa hängen noch immer Millionen antisemitischen Verschwörungsmymen an und erklären sich die Covid-19-Pandemie oder auch die Klimakrise mit vermeintlichen Weltverschwörungen. Das ist nicht nur falsch und niederträchtig, es ist auch gefährlich.

aus dem Jahre 1879 in München von Max Liebermann (1847–1935) empfehlen. Der bedeutende „Arbeitermaler“, der sich durchaus in der auf Gerechtigkeit drängenden, reformjüdischen Tradition des Amos ver-



stand, hatte Jesus nach dem Vorbild eines Italiener als Arbeiterkind gemalt: mit dunkler Haut und dunklen Haaren, ärmlicher Kleidung und ohne Schuhe. Umgeben von ihm bestaunenden Schriftgelehrten in ihren Arbeitstrachten – denn die Rabbiner waren und sind keine Priester, sondern übten zivile Berufe aus – verkörperte dieser Jesus die Alphabetschriften, die hinter ihm standen und aus denen er schöpfte. Dort, wo in der klassischen, christlichen Ikonografie der Heilige Geist vom Himmel stieg, eilte Jesu jüdische Mutter Maria eine Treppe hinunter, hoffnungsvoll angeblickt auch von ihrem Gatten Josef.

Es war ein Gemälde, das umgehend und zu Recht einen Künstlerpreis gewann – und noch am Tag der Ausstellungseröffnung für einen handfesten Skandal sorgte. Viele Antisemiten und Rassistinnen der damaligen Zeit konnten und wollten sich nicht vorstellen, dass der historische Jesus tatsächlich Jude und eben nicht „Arier“ gewesen sei. Sie forderten den Kronprinzen auf, das Bild an einer weniger prominenten Stelle aufzuhängen und drängten – sogar in einer Debatte im bayerischen Landtag! – auf Umarbeitungen. Liebermann, der doch das Geheimnis des Semitismus und die Verbindung von Juden- und Christentum wie niemand vor ihm gemalt hatte – musste schließlich nachgeben und seinen Jesus nachträglich „arisieren“: Jesu Haut weiß und seine Haare golden, das Gewand prächtig und edle Sandalen an die Füße malen. Dass der später als „Arbeitermaler“ und Porträtist international gefeierte Künstler ausgerechnet von einer Nationalsozialistischen Arbeiterpartei gedemütigt, seine Witwe enteignet und er selbst mit einem KZ-Deportationsbefehl in den Suizid getrieben worden war, unterstreicht die mörderische Gefahr des Antisemitismus damals und heute. Ich behaupte: Wer dieses Ge-

mälde und seine Geschichte verstanden hat, vermag zu erfassen, wogegen sich der Verschwörungsmythos richtet, der das Verständnis der menschlichen Geschichte, unser heutiges Zusammenleben und auch unsere gemeinsame Zukunft noch immer bedroht.

Je größer die Herausforderungen sind, denen wir als Menschen begegnen, desto mehr wären Vernunft, Wissenschaften und Nächstenliebe gefragt – statt Schwurbelei, Verschwörungsglauben und Hass. Doch selbst in den Kirchen hält sich noch immer die abwertende Rede vom „Alten Testament“, das Jesus so niemals genannt hätte, sondern Tora und Tanach, aus denen er lebte. Und durch das Internet melden sich noch immer täglich Menschen aus der Realität ab und versinken in digitalen Gruppen und Sekten voller Verschwörungsmythen, in denen sie weiter radikalisiert und auch finanziell abgezockt werden.

„Das Recht ströme wie Wasser, die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach“, so haben die Schriftgelehrten die Worte des Amos in Alphabetzeichen überliefert. Uns wird sich die Frage stellen, ob wir diesen Propheten



In keiner anderen Kultur als jener des damaligen Israel hätte ein Arbeiterkind jemals drei Tage im Tempel mit Schriftgelehrten diskutieren können

der Gerechtigkeit auch in Zeiten von Starkregen, schmelzender Gletscher und versiegender Quellen lesen und von ihm berührt werden können. Wie leicht fällt es angesichts bedrückender Daten und digitaler Bilder auch uns Heutigen zu vergessen: In keiner anderen Kultur als jener des damaligen Israel hätte der Sohn eines Handwerkers, ein Arbeiterkind, jemals drei Ta-

ZUM AUTOR

Michael Blume, geb. 1976, ist promovierter Religions- und Politikwissenschaftler sowie seit 2018 auf Vorschlag der beiden jüdischen Landesgemeinden Beauftragter der Landesregierung Baden-Württemberg gegen Antisemitismus. Er ist Protestant und lebt in Filderstadt bei Stuttgart, ist mit einer Muslimin verheiratet und Vater von drei gemeinsamen Kindern. Neben dem Wissenschaftsblog „Natur des Glaubens“ und dem Podcast „Verschwörungsfragen“ hat Blume mehrere Bücher veröffentlicht, u. a. „Islam in der Krise“ (Patmos 2017) und „Warum der Antisemitismus uns alle bedroht. Wie neue Medien alte Verschwörungsmythen befeuern“ (Patmos 2019).

ge im Tempel mit Schriftgelehrten diskutieren können.

Doch wenn Christinnen und Muslime, Humanistinnen und Wissenschaftler, Journalistinnen und Prediger unsere gemeinsamen Wurzeln antisemitisch verleugnen, dann steht es schlecht um unsere Zukunft als Menschheit insgesamt. Wer also den Antisemitismus meint nur „den Juden zuliebe“ bekämpfen und überwinden zu müssen, der hat noch nicht einmal im Ansatz verstanden, wie groß die Gefahr tatsächlich ist.

Vielen Dank, dass Sie sich Zeit für einen Text für eine Zeitschrift in Alphabetbuchstaben genommen haben. Wenn deutlich geworden sein sollte, welch große Geschichte, welche Macht und welche Namen sich dahinter verbergen, dann hätte sich das Schreiben und Drucken aus meiner Sicht schon mehr als gelohnt.

Seien Sie gesegnet. Vertrauen Sie aufgeklärter Religion und reflektierter Wissenschaft. Und bleiben Sie geistig und körperlich gesund.

Perspektiven im jüdisch-muslimischen Gespräch



Es ist ein best-practice Beispiel für jüdisch-muslimischen Dialog in Deutschland und darüber hinaus: Die Kooperation zwischen Stipendiat*innen des jüdischen Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerks (ELES) und des muslimischen Avicenna-Studienwerks. Bei ihrem Dialog miteinander und mit anderen geht es den jungen Menschen nicht um das oberflächliche Entdecken von Gemeinsamkeiten oder „Begegnungskitsch“, sondern um die Thematisierung und Aufarbeitung von Differenzen, durch die ein fruchtbares Miteinander möglich wird. Dazu gehört auch, andere Narrative auszuhalten und – gemeinsam – neue Narrative zu entwickeln. Ziel des Dialogs ist, gemeinsam eine plurale Gesellschaft zu prägen und zu gestalten. Die größten Herausforderungen dabei stellen Antisemitismus und muslimischer Rassismus dar.

Seit zehn Jahren arbeiten das jüdische Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerk (ELES) und das muslimische Avicenna-Studienwerk zusammen. Wir haben unsere Stipendiat*innen miteinander ins Gespräch gebracht, den jüdisch-muslimischen Thinktank Karov-Qareeb aufgebaut, europäische Netzwerke im jüdisch-muslimischen Dialog initiiert, wissenschaftliche und kulturelle Kooperationen in die Wege geleitet – Freundschaften gestiftet und solidarisch füreinander eingestanden, wenn es nötig war. Das Avicenna-Studienwerk und ELES setzen mit ihrer Zusammenarbeit Impulse für gesellschaftliche Diskurse und bereichern den interreligiös-weltanschaulichen Dialog um neue Themen und Perspektiven.

Begabtenförderung und Pluralisierung

Das Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerk, das Begabtenförderungswerk der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland, wurde 2009 gegründet, die ersten Stipendiat*innen wurden 2010 aufgenommen. Das Avicenna Studienwerk wurde 2012 gegründet, 2013 wurden die ersten Stipendiat*innen aufgenommen. Die deutsche Begabtenförderung

Kurz: Unsere Zusammenarbeit ist ein Modell für gelungene Kooperation, eine veritable Erfolgsgeschichte. So ließe sich der jüdisch-muslimische Dialog zwischen den Begabtenförderungswerken ELES und Avicenna darstellen. Und diese Darstellung ist richtig – aber äußerst selektiv.

Die Geschichte des Dialogs zwischen jungen Jüdinnen*Juden und jungen Muslim*innen ist allein aus seinen Ergebnissen heraus nur oberflächlich zu verstehen – sie ist ein komplexes Geschehen, eine Geschichte des Anfangens, des Abbrechens, des Immer-Wieder-Neu-Ansetzens, des Neu-Lernens, Verwerfens, neuerlichen Lernens, Anpassens, manchmal auch Durchkämpfens und immer: eines *Erkämpfens*.


ist ein in Europa einmaliges Instrument zur Förderung akademisch besonders begabter und sozial engagierter Studierender wie Promovierender. Die Geschichte der Begabtenförderung in Deutschland in der heutigen Form geht auf die Einsicht des völligen Versagens deutscher „Eliten“ in der Zeit des Nationalsozialismus zurück. Heute



Copyright: Stephan Pramme

Jo Frank

fördern insgesamt 13 Begabtenförderungswerke unterschiedlichster gesellschaftlicher, politischer, religiöser und weltanschaulicher Ausrichtung akademische Exzellenz und soziales Engagement. Das Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerk war das zwölfte Werk, das gegründet wurde, Avicenna das 13. Damit wird bereits ein Umstand angezeigt, der in der Arbeit unserer Wer-

 Wir arbeiten innerhalb einer Gesellschaft, die lernt, mit ihrer eigenen Pluralität umzugehen

ke eine große Rolle spielt: Wir arbeiten innerhalb einer Gesellschaft, die lernt, mit ihrer eigenen Pluralität umzugehen. Instrumente, die für andere religiöse und gesellschaftlich relevante Gruppen wie Parteien, Gewerkschaften, Wirtschaftsverbände selbstverständlich sind, müssen für Jüdinnen*Juden, für Muslim*innen, erst geschaffen werden. Die Begabtenförderung ist nur eines dieser Instrumente – ein entscheidendes für die Entwicklung unserer Communities, aber auch unserer gemeinsamen Gesellschaft. Denn hier kommen junge Menschen zusammen, auf die wir alle als Gesellschaft bauen kön-

nen, in die wir auch unser Vertrauen setzen können – wenn wir ihnen Vertrauen entgegenbringen.

Dass das Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerk 2009 endlich gegründet werden konnte, hat vor allem historische Ursachen: Lebten vor der Implosion der Sowjetunion ca. 30 000 Jüdinnen*Juden in Deutschland, kamen in den Jahren nach der Vereinigung beider deutscher Länder beinahe 200 000 Jüdinnen*Juden als sogenannte „Kontingentflüchtlinge“ aus postsowjetischen Ländern nach Deutschland. Dieser enorme Zuwachs der jüdischen Gemeinschaft hat die Gründung des Begabtenförderwerks erst ermöglicht. Und dennoch: Es hat weitere 20 Jahre nach der großen Zuwanderung von Jüdinnen*Juden gedauert, bis das ELES gegründet werden konnte. Die ersten Stipendiat*innen waren noch mehrheitlich „Kontingentflüchtlinge“ erster und zweiter Generation, also Jüdinnen*Juden, die entweder selbst oder deren Eltern nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion nach Deutschland kamen. Heute ist die Stipendiat*innenschaft mehrheitlich zusammengesetzt aus zweiter und dritter Generation post-sowjetischer Jüdinnen*Juden und bildet darüber hinaus die ganze Vielfalt nationaler Identitäten ab. Multilingualität und Internationalität sind dem Studienwerk inhärent – über 80% unserer Stipendiat*innen haben eine Migrationsgeschichte und damit vielfältigste Familiengeschichten, Kulturgeschichten, Konfliktgeschichten.

Die Gründung des Avicenna-Studienwerks, und das ist bezeichnend, geht auf die Initiative zweier Stipendiat*innen der Stiftung der Deutschen Wirtschaft (SDW) zurück, und auch auf die Gründung von ELES. Als ELES seine ersten Stipendiat*innen aufnehmen konnte, kamen zwei Stipendiat*innen der SDW auf ELES zu, um sich zu erkundigen, wie die Gründung eines muslimischen Begabtenförderwerkes gelingen könne. Nach ersten Gesprächen mit den Stipendiat*innen nahm sich Bülent Ucar, zu dieser Zeit Direktor des Zen-

trums für Interkulturelle Islam-Studien an der Universität Osnabrück, des Anliegens an. Mit Bülent Ucar und seinen Kolleg*innen und Mitarbeiter*innen wurden intensive Gespräche mit ELES geführt, wie ein Begabtenförderwerk gegründet und dann vor allem realisiert und geführt werden könne. Hier entstanden bereits enge Verbindungen, auf die wir auch heute noch gemeinsam bauen. Es ist nicht zu unterschätzen, welchen enormen Unterschied es gab bei der Gründung: 1961 hatte die Bundesrepublik mit der Türkei ein Abkommen über die Anwerbung von Gastarbeitern abgeschlossen. Zur Zeit der Gründung von ELES lebten ca. 4 000 000 Muslim*innen in Deutschland. Die große Mehrheit zählte entweder zur ersten Generation der sogenannten „Gastarbeiter“ oder zu ihren Nachkommen. Aber die muslimische Community hat sich in den 60 Jahren nach dem Abkommen über die Anwerbung von Gastarbeitern dynamisch entwickelt: In den 1980er- und 1990er-Jahren kamen Muslim*innen nach Deutschland im Zuge von Flucht und Vertreibung. Iraner*innen sind hier zu nennen, die im Zuge der Islamischen

„Dialog“ und Dialog

Das Vermächtnis unseres Namensgebers Ernst Ludwig Ehrlich (1921–2007) ist wegweisend für die Arbeit von ELES. Der Historiker und Religionsphilosoph, dessen Lebensgeschich-



Durch das jüdische Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerks (ELES) wurde die Gründung des muslimischen Avicenna Studienwerks auf den Weg gebracht


te Flucht und Vertreibung wie Neuaufbau der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland und Europa umspannt, ist die Gestalt und Gestaltungskraft, der sich ELES und seine Stipendiat*innen verpflichtet fühlen. Ernst Ludwig Ehr-

lich war eine der maßgeblichen jüdischen Stimmen, die den interreligiösen Dialog nach der Shoah in Deutschland wieder aufbaute. Er beriet Kardinal Bea bei den Konsultationen, die den Weg für *Nostra Aetate* ebneten, der Erklärung über die Haltung der Katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, von Papst Paul VI. 1965. Ehrlich war beim Aufbau der christlich-jüdischen Gesellschaften prägend, und lehrte in zahllosen Vorträgen, Seminaren und Publikationen die Bedeutung des Austauschs der Religionen für unsere gemeinsame Gesellschaft. Nicht zuletzt deshalb war und ist der Austausch mit den christlichen Begabtenförderungswerken, dem evangelischen Studienwerk Villigst und dem Bischöflichen Cusanuswerk, für ELES

Revolution 1979 in die Bundesrepublik migrierten, oder Afghan*innen, die infolge des Bürgerkrieges bzw. des Sowjetisch-Afghanischen Krieges in Westdeutschland Zuflucht suchten. Auch die Ahmadiyya-Anhänger*innen mussten aus Pakistan fliehen und kamen nach Deutschland. Die Kriege im Libanon und die Jugoslawienkriege führten ebenfalls zu Fluchtbewegungen nach Deutschland. Dass vor diesem Hintergrund das Avicenna-Studienwerk hätte zuerst gegründet werden müssen, wird seit ELES' Gründung immer wieder gesagt. Aber die Realität ist, dass es der Gründung von ELES bedurfte, um Avicenna initiieren zu können. Wie so oft in der Geschichte von ELES und Avicenna waren beide Gründungen auch untrennbar mit einem enormen Engagement von Individuen verbunden. Auf staatlicher Seite ist hier insbesondere auf die damalige Bildungsministerin Annette Schavan zu verweisen, die die Gründung durch die Aufnahme in die Reihe der vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) unterstützten Werke erst ermöglichte.



besonders wichtig. Aber nicht nur mit den anderen religiösen Werken findet auch heute ein reger Austausch statt – mit den parteinahen Stiftungen gibt es eine besondere Beziehung, gerade was religionspolitische Inhalte betrifft. Die Erfahrungen in diesen Formaten waren und sind für ELES und seine Stipendiat*innen besonders wertvoll. Was nicht bedeutet, dass die Erfahrungen ausschließlich positiv sind. Immer wieder berichten unsere Stipendiat*innen von antisemitischen Haltungen, mit denen sie bei gemeinsamen Kollegs und Veranstaltungen

 Immer wieder berichten unsere Stipendiat*innen von antisemitischen Haltungen, mit denen sie bei gemeinsamen Veranstaltungen konfrontiert werden

konfrontiert werden. Es gibt auch extreme Erfahrungen – in einem Fall rief ein Stipendiat mich morgens von einer Kooperationsveranstaltung an, um mir zu berichten, dass ihm nachts ein „Hitlerbärtchen“ ins Gesicht gemalt worden war. Das gastgebende Begabtenförderungswerk war sehr darum bemüht, diesen Vorfall als harmlos darzustellen. Unser Verständnis von „harmlos“ ist ein anderes. Der Austausch mit jungen, begabten Menschen aus einer großen Vielfalt gesellschaftlicher Kontexte war für ELES bis zur Gründung von Avicenna immer ein Format, in dem die jeweils anderen Stipendiat*innen mehr vom „Dialog“ mit unseren Stipendiat*innen profitierten als anders herum. Das hat einen ganz einfachen Grund: Unsere Stipendiat*innen waren und sind es gewohnt, innerhalb einer Gruppe vermeintlich Gleicher stets „ungleich“ zu sein. Einer unserer Ehemaligen drückte es gegenüber einem Stipendiaten eines anderen Werkes ganz treffend aus: „Ich bin nicht Teil Deiner ideellen Förderung“.

Als das Avicenna-Studienwerk seine ersten Stipendiat*innen aufnahm,

wurde diese Erfahrung auch eine gemeinsame: Die „Beschneidungsdebatte“ war fast vorbei, da wurden unsere Geförderten in einem Seminar mit Stipendiat*innen anderer Begabtenförderungswerke auf Objekte reduziert: Begabte junge Menschen fragten nicht nach religiöser Praxis, nicht nach Vorstellungen gesellschaftlicher Teilhabe. Sie fragten: Wie wird der Schnitt wann und wo gesetzt? Gibt es Narben? Damals waren wir unseren Stipendiat*innen gegenüber in Erklärungsnot, und irgendwann wütend: Wir haben so viele Themen, über die wir sprechen möchten und müssen. Und Ihr redet über Beschneidung?

Dass es zu solchen Erfahrungen kommen kann, liegt an einer grundlegenden Pluralitätsinkompetenz – einer Inkompetenz, die gestärkt wird durch Begegnungskitsch. „Begegnen wir einander erst“, so die irrierte Annahme, „werden sich unsere Probleme schon auflösen“. Diese Annahme ist Ausdruck einer Bequemlichkeit, die durch eine aggressive Verschmelzungsfantasie begleitet wird. Wir lehnen die Idee, „Begegnungen zu schaffen“, um Verschmelzung zu erreichen, ab. Hinter dem Konzept der „Begegnung“ verbirgt sich ein oberflächlicher Wohlfühlfetisch: „Wenn wir einander begegnen, werden wir uns schon verstehen“. Es wird zur Purim-Party eingeladen oder zum Iftar. Den Mund voller Kichererbsenspeisen wird die Aus-

Verschiedene Voraussetzungen

Die Bequemlichkeit des Begegnungskitschs können sich Jüdinnen*Juden und Muslim*innen nicht leisten. Zu sehr stehen sie auf ihre jeweils eigene, und oft miteinander verbundene, Art unter einem gesellschaftlichen Druck, der ihnen eine größere Ernsthaftigkeit abverlangt. Die Mehrheitsgesellschaft konstruiert ein „Wir“, das selten analysiert und hinterfragt wird. Jüdinnen*Juden und Muslim*innen teilen die Selbstverständlichkeit, mit

Begegnungskitsch führt zu Pluralitäts-Inkompetenz

sprache von *As-salamu alaikum* geübt oder im liminalen Raum zwischen *Verflucht sei Haman* und *Gelobt sei Mordechai* Verbundenheit performt. Solche „Räume der Begegnung“ müssen ohne Konsequenzen in sich zusammenfallen. Je höher der Performanzdruck, desto lauter kann man die Luft aus diesen Räumen entweichen hören. Wir müssen uns von diesem Performanzdruck befreien. Es ist bezeichnend, dass der Wunsch nach eigenen Dialogformaten zwischen ELES und Avicenna von den Stipendiat*innen selbst formuliert wurde. Sie kamen auf ihr jeweiliges Studienwerk zu mit der Bitte, diesen Dialog zu ermöglichen. Jüdisch-muslimischer Dialog kann coram publico nicht gelingen. Erwartungen, die auf Zuschreibungen beruhen, stehen Dialog im Weg. Die schädlichste Zuschreibung: Jüdinnen*Juden und Muslim*innen stehen einander feindlich gegenüber. Dabei sind sich Jüdinnen*Juden und Muslim*innen oft näher als gedacht – oft auch näher als gewollt. Manche Externalisierung ist zu wertvoll, ein falsches Selbstbild aufrecht zu erhalten: Warum sich mit den eigenen Ressentiments beschäftigen, wenn wir sie doch immer wieder anderen vor die Füße werfen können?

der sie zum Anderen gemacht werden. Das ist nicht hinnehmbar. Weniger abstrakt als die Frage nach gesellschaftlichen Identitätskonstruktionen ist die konkrete Bedrohung, denen Jüdinnen*Juden und Muslim*innen in dieser Gesellschaft durch Antisemitismus auf der einen, antimuslimischen Rassismus auf der anderen Seite ausgesetzt sind. Beide Phänomene sind in Struktur und Ausprägung grundverschieden, aber beide bedeuten für die

Arts & ethics

Anke Lieb-Kadge: „Wrapped 1“

Bei den dargestellten beiden Frauen im Vorder- und Hintergrund ist das Verbindende das rote Stofftuch, das einmal bei der hinteren Frau als Schal um den Hals gewickelt ist und bei der dunkelhaarigen Frau vorne als große Haarschleife den Kopf bekrönt. Außer dieser Farb- und Formanalogie scheint es aber wenig Gemeinsamkeiten zwischen den beiden zu geben, jedenfalls weisen Körpersprache und Mimik auf zwei unterschiedliche Erfahrungswelten hin. Während die hintere Frau entspannt und durch den Schal geschützt auf dem Sofa sitzt, steht die vordere Frau in erschöpfter Haltung mit gesenktem Kopf, geschlossenen Augen und einer Hand vor dem Gesicht da. Ihre zweite Hand hat sie in sich gekehrt gegen ihren oberen Brustbereich gehoben, fast als wollte sie ein Schuldbekennnis signalisieren. Ihre Welt scheint von Sorgen, Selbstzweifeln und Minderwertigkeitsgefühlen geprägt zu sein; sie ist in der Rolle der Schuldigen, obwohl sie ein weißes, „reines“ Oberteil trägt. Die Frau auf dem Sofa hingegen ist mit einem auffallenden roten Kleid sowie roten Stiefeletten bekleidet und räkelt sich halbliegend auf dem Polster. Sie scheint in der Situation die Überlegene zu sein, die Macht und Wohlstand symbolisiert und ihre Ängste und Unsicherheiten vollständig auf die Frau im Vordergrund als „Schuldige“ zu projizieren vermag.

(Stefanie Lieb)



Anke Lieb-Kadge

(1964 in Krefeld), lebt und arbeitet als Künstlerin und Designerin in Düsseldorf. Sie studierte Kunst an der Düsseldorfer Kunstakademie bei Prof. Dieter Krieg und Prof. Fritz Schwegler, bei dem sie 1989 als Meisterschülerin abschloss. Von 1989 bis 1992 absolvierte sie ein Studium in Kommunikationsdesign an der Fachhochschule Düsseldorf mit Diplomabschluss. Ab dann erfolgte eine mehrjährige Tätigkeit als Art Director in Düsseldorfer Werbeagenturen wie stöhr scheer und BBDO, seit 2002 als Creative Director bei DDB. Ausstellungen u. a.: 1987: „Hammerschlag“, Wuppertal; 1993: „tot – eine Kampagne“ (Diplomausstellung), Düsseldorf; 2011: „100 Tage Kunst“, Düsseldorf; 2012: Referentin beim Kunst-Dinner „von Frauen für Frauen“, NRW-Forum Düsseldorf.
<https://www.ankelieb.de/>*



„Wrapped 1“
2019, 70×50 cm, Öl auf Nessel



jeweiligen Adressat*innen dieser gewaltsamen Phänomene, dass sie Gesellschaft nicht nur gestalten möchten, sondern *müssen*. Grundannahme unserer Zusammenarbeit ist deshalb: Jüdinnen*Juden und Muslim*innen sind nicht dazu da, Vermittlungsarbeit zu leisten. Nicht gegenüber einer Gesellschaft, deren Interesse sich innerhalb eines Raumes bewegt, dessen Grenzen gezogen sind durch Antisemitismus, antimuslimischen Rassismus und Exotismus. Gemeinsam gestärkt verändern Jüdinnen*Juden und Muslim*innen diesen Raum. Sie erarbeiten Ziele und Forderungen und schaffen Bündnisse zur Realisierung einer pluralen Gesellschaft.

Der Schwerpunkt des jüdisch-muslimischen Dialogs ist nicht der Austausch über theologische Inhalte, über Religionspraxis. Es ist ein an Gesellschaft ausgerichteter Dialog. Dies bedeutet nicht, dass Religion keine Rolle spielt – sie spielt nur eine andere Rolle als die, die vielleicht zu vermuten wäre. Religion ist innerhalb des von uns geführten Dialogs vor allem ein



Schwerpunkt des jüdisch-muslimischen Dialogs ist ein an Gesellschaft ausgerichteter Dialog

Dialog der Praxis. Jüdinnen*Juden wie Muslim*innen sind jeweils von einer inneren Pluralität geprägt, die navigiert werden muss. Und diese innere Pluralität stellt Anforderungen an den Rahmen des Dialogs, die selbst zum Gegenstand von Reflexionen und Diskussionen werden. Zwei einfache Beispiele: Ein jüdisch-muslimisches Seminar zu organisieren bedeutet, auf Speisevorschriften achten zu müssen. Koschere und halal Verpflegung sicherzustellen, ist kein Zeichen der Wertschätzung von Differenz (die in anderen Formaten selten geleistet wird), sondern eine Notwendigkeit. Gleiche Notwendigkeit kommt der zeitlichen Gestaltung zu: Für Muslim*innen mancher religiöser Strömungen ist das

Gebet fünfmal am Tag obligatorisch, für Jüdinnen*Juden mancher religiöser Strömungen dreimal. Diese Möglichkeiten müssen geschaffen werden, was innerhalb eines Seminars je nach Jahreszeit logistische Herausforderungen besonders bei Tagungsorten bedeutet. Diese Notwendigkeiten bieten Gelegenheiten des Austauschs, des Kennenlernens unterschiedlicher religiöser



Es gibt kaum Literatur zu jüdisch-muslimischen Dialogerfahrungen

Ausdrucksformen, Diskussionen über Gemeinsames und Unterschiedliches. Aber untrennbar mit diesen Notwendigkeiten sind gesellschaftliche Themen verbunden: Stipendiat*innen, die am Shabbat Klausuren aus religiösen Gründen nicht schreiben können, zeigen Konflikte auf zwischen freier Religionsausübung und Bildungsfreiheit; muslimische Stipendiatinnen, deren Berufsweg durch Verbote von Kopftüchern verstellt ist, zeigen Konflikte zwischen freier Religionsausübung und freier Berufswahl auf. Feiertage bieten Lernanlässe wie auch geteilte Erfahrungen, dass christliche Feiertage in Deutschland eine Selbstverständlichkeit sind, jüdische wie muslimische Feiertage hingegen keinen Raum haben, geschweige denn gesamtgesellschaftliche Feiertage sind. Die Feiertage teilen Jüdinnen*Juden und Muslim*innen nicht miteinander, die religiöse Praxis

ist grundverschieden, die Speisevorschriften unterscheiden sich – die gesellschaftlichen Phänomene aber, die diese nach sich ziehen, haben strukturelle Parallelen, die gemeinsam reflektiert, gemeinsam diskutiert – und: gemeinsam verändert werden können.

Das lässt sich heute schreiben, gestärkt durch jahrelange Erfahrung im jüdisch-muslimischen Dialog. Aber es muss immer wieder betont werden, dass dieser Dialog größtenteils Neuland ist. Es gibt keine ausführliche Literatur zu jüdisch-muslimischen Dialogerfahrungen, es gab bis zu unserer eigenen keine Handreichung zu praktischen Fragen jüdisch-muslimischen Dialogs. 2019 haben wir mit „Und endlich konnten wir reden“¹ die erste Handreichung für einen jüdisch-muslimischen Dialog mit großem Praxisteil veröffentlichen. Es gab keine institutionalisierten oder von Institutionen eingerichteten Räume für unseren Dialog. Inzwischen hat sich die Situation geändert. Vor allem das Programm „Shalom Aleikum“ des Zentralrats der Juden in Deutschland, ist hier zu nennen, mit einer Schwerpunktsetzung auf den Austausch zwischen Jüdinnen*Juden und Muslim*innen im Berufsleben. Es haben sich aber auch – u. a. aus der Zusammenarbeit zwischen ELES und Avicenna – eine Reihe von Graswurzelbewegungen und -Initiativen gegründet, die vor allem auf lokaler und regionaler Ebene das Gespräch zwischen Jüdinnen*Juden und Muslim*innen zu etablieren suchen.


Von Safe Spaces und Brave Spaces

Zu Beginn unseres Dialogs gab es wortwörtlich keine Räume, die sich für den jüdisch-muslimischen Dialog eigneten. Keine Tagungshäuser, keine Seminarräume, keine nicht-religiösen Orte. Strukturell hat sich hieran in den letzten zehn Jahren nicht viel verändert.

Es bedurfte den Mut eines Raumes, in diesem Fall den Mut der Akademie des Jüdischen Museums Berlin, sich selbst so zu verändern, dass er zu einem Ort werden konnte für den jüdisch-muslimischen Dialog. Es braucht sie: *Safe Spaces*, die Jüdinnen*Juden und

¹ de Boor, Rachel/Frank, Jo/Quertani, Sonya/Tosuner, Hakan (Hg.): „Und endlich konnten wir reden ...“ Eine Handreichung zu jüdisch-muslimischem Dialog in der Praxis, Freiburg i.Br. 2020.

Muslim*innen zu *Brave Spaces* machen können. Räume, die Sicherheit ernstnehmen. In Deutschland heißt das auch, physische Sicherheit zu gewährleisten. Am Rande eine Bemerkung, die an dieser Stelle aber eine zentrale Herausforderung beschreibt: Wenn heute nach Sicherheit gefragt werden muss, wenn jüdisch-muslimische Veranstaltungen geplant werden, müssen wir alle uns immer wieder vor Augen führen: Wir sprechen hier in der ganz großen Mehrheit von deutschen Staatsbürger*innen. Das Othing, das oben skizzierte Anders-Machen, hat solche Ausmaße angenommen, dass die Tatsache, dass deutsche Staatsbürger*innen um ihre physische Sicherheit aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit fürchten müssen, alle in unserer Gesellschaft alar-


 Wer nur das Entdecken von Gemeinsamkeiten als Ziel des Dialogs ausruft, nimmt weder sich, noch seine Gesprächspartner*innen ernst

mieren und zum Handeln bewegen müsste. Das tut sie aber nicht. *Safe* in einem zielorientierten Dialog bedeutet aber in erster Linie, im metaphorischen Raum die Sicherheit durch vertrauensvolle, kontinuierliche Zusammenarbeit aufzubauen, zu pflegen und weiterzuentwickeln, offenes Sprechen, Diskutieren und Streiten dadurch zu ermöglichen. In diesen Räumen werden Konflikte thematisiert, wird Empathie eingefordert. In Sure 29:46 wird vom „Schönen Streit“ gesprochen, der geführt werden muss – mit der bezeichnenden Ergänzung „außer mit denen, die Übles tun“. Das ist für den aus ELES und Avicenna gewachsenen jüdisch-muslimischen Think Tank „Karov-Qareeb“ so leitend wie der Machloket, der am Erkenntnisgewinn ausgerichtete Streit. Wer nur das Entdecken von Gemeinsamkeiten als Ziel des Dialogs ausruft, nimmt weder sich, noch seine Gesprächspartner*innen ernst. Das

Ausschweigen von Konflikten kann keine Basis sein für Bündnisse, geschweige denn gemeinsames Handeln. Es stimmt: Es gibt Antisemitismus innerhalb der muslimischen Community. Es stimmt: Es gibt antimuslimischen Rassismus in der jüdischen Community. Es stimmt: Der Nahostkonflikt ist Ausgangspunkt für Dissens, für Verletzungen und gegenseitige Ablehnung. Und deshalb müssen wir genau diese Themen fokussieren, in die Konflikte, in den Schmerz gehen. Narrativen zuhören, die uns widerstreben. Aushalten, was wir nicht aushalten wollen. Beginnen, neue Narrative zu schreiben.

Es wird öfter an ELES und Avicenna ein vermeintlicher Einwand gegen den Erfolg unserer gemeinsamen Arbeit vorgebracht, nämlich, dass die Arbeit von Stipendiat*innen zweier Begabtenförderungswerke keinen übergreifenden Impact auf die jeweiligen Communities haben könne. Das ist ein Missverständnis, das teils auf einer bewussten Verschiebung der Wahrnehmung von Communities beruht. Die Stipendiat*innen von ELES und die Stipendiat*innen von Avicenna sind Teil ihrer Communities. Und sie sind Teil von Subsegmenten von Communities – Synagogen- bzw. Moscheegemeinden, Freundeskreisen, Familienkreisen, Bekanntenkreisen; und in ihren Communities mit ihren jeweiligen Subsegmenten teilen sie ihre Erfahrungen aus der Zusammenarbeit mit den jeweils anderen Community-Vertreter*innen.

Wir werden immer wieder gefragt, ob unsere Arbeit im jüdisch-muslimischen Dialog zu einem geringeren Antisemitismus oder antimuslimischen Rassismus in Deutschland beiträgt. Inzwischen antworten wir aus der Arbeit heraus mit demselben *Sound-Bite*: *Darum geht es uns nicht*. Gibt es mehr Interesse, können wir antworten: Uns geht es um Mitgestaltung von Diskursen, um Mitgestaltung von Gesellschaft. Zielorientierte Bündnisse. Beziehungen statt Begegnungen. Partizipation. Parität. Gemeinsame Ver-

 Uns geht es um Mitgestaltung von Diskursen, um Mitgestaltung von Gesellschaft

antwortung. Solidarität. Um eine plurale Gesellschaft, in der wir leben möchten – nicht nur ohne Angst, sondern mit selbstbestimmten Gestaltungsräumen.

Unsere Gesellschaft hat sich in den zurückliegenden Jahren grundlegend verändert – verändert zum Radikalen. Die Anschläge von Halle und Hana, die Angriffe auf Jüdinnen*Juden und Muslim*innen und ihre Institutionen, die Verschwörungserzählungen im Kontext der COVID-19-Pandemie zeigen, dass sich Deutschland Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus nicht ausreichend stellt. Wenn wir einen Beitrag leisten gegen Antisemitismus oder antimuslimischen Rassismus, dann zuerst in der eigenen Community. Es kann nicht unsere Aufgabe als jüdisches und muslimisches Begabtenförderungswerk sein, die Schwächen des Bildungssystems in Deutschland auszugleichen. Dieser Form der Externalisierung müssen wir uns verweigern. Wir haben eigene Themen. Und unsere Ressourcen sind begrenzt. Wir können sie nicht nur in eine Gemeinschaft investieren, die ihre ureigenste Verantwortung nicht ernst genug nimmt: Dass diese Gesellschaft Ausgrenzung und Gewalt nicht duldet.

Unsere Arbeit ist dort wertvoll, wo Zusammenarbeit mit der Mehrheitsgesellschaft sich in einem Beschwörungs- und Vernachlässigungsrahmen bewegt. Als ein Stipendiat in Freiburg 2019 Ziel eines antisemitischen Übergriffs wurde, war das Avicenna-Studienwerk das erste, das in die konkrete Arbeit ging, Veranstaltungen zu organisieren, die konkrete Maßnahmen gegen Antisemitismus auf lokaler und regionaler Ebene als Ergebnis hatten. Als jüngst Avicenna-Stipendiat*innen Ziele von antimuslimischem Rassismus in den Sozialen Netzwerken wurden, war es ELES, das einen Workshop zu digitaler Sicherheit für beide Werke or-

ganisierte. Als im Frühjahr 2021 der Nahostkonflikt eine erneute Eskalation erfuhr, kamen ELES- und Avicenna-Stipendiat*innen zusammen, um die antisemitischen Ausbrüche auf deutschen Straßen zu besprechen wie auch die Zuschreibung des „importierten Antisemitismus“ (siehe Externalisierung) und daraus Ziele zu entwickeln für die gemeinsame Zusammenarbeit. Diese Gespräche sind nie einfach, weil sie ernsthaft betrieben werden müssen. Und das Ergebnis ist selten ein Zu- oder Übereinstimmen mit dem Gegenüber, oder eine „einfache Solidarität“, die ihren Ausdruck in Posts und Performanz findet. Das Ergebnis ist eine jeweilige Erweiterung des Kenntnisspektrums und konkretes Handeln. Diese Erweiterung hat Grenzen. Und diese Grenzen zu kennen, zu verstehen und anzuerkennen ist ein wichtiges Ergebnis des Dialogs. Gerade das Gespräch über die schmerzvollsten Themen, die eng mit eigenen Identitätsanteilen verbunden sind, bedarf auch dieser Grenzen. Unsere Arbeit hat nichts mit Performanz zu tun: Sie ist konkrete Zusammenarbeit, orientiert an den Bedürfnissen des Gegenübers. Und sie braucht Zeit. Jedes Gespräch braucht eine intensive Planung und in der Durchführung eine grundlegende Flexibilität in der Führung. Hierzu müssen Expert*innen, die einen solchen Dialog ermöglichen, über einen langen Zeitraum ausgebildet und immer wieder fortgebildet werden. Im Kontext von Dialog werden diese Expert*innen häufig als *facilitators* bezeichnet. Diese Bezeichnung übernehmen wir in unserer Arbeit nicht, weil hinter dieser Bezeichnung eine grundlegend falsche Auffassung von Dialog liegt: Dialog ermöglichen, führen, nachbereiten, weiterentwickeln, ist ein komplexes Geschehen, das nicht „leichter“ gemacht wird durch Expert*innen.

Post-Identity-Dialog

Von Differenzierung von Komplexität wurde soeben geschrieben, und die-

Dieses „leichter“ ist oftmals genau das Problem, da es seine Realisierung in Reduktion findet, im Ignorieren der Komplexität. Dialog steht in einem radikalen Widerspruch zu dieser Reduktion. Anstelle der Reduktion suchen wir den Weg des Auffächerns, des Differenzierens, der Sichtbarkeit von Komplexität. In der Anerkennung der Komplexität ergeben sich Chancen für den Dialog auf allen Ebenen, vor allem aber in zweierlei Hinsicht: zum einen im Verständnis der Gruppen, mit denen man arbeitet, denn weder Jüdinnen*Juden noch Muslim*innen sind homogen in ihrer Verfasstheit, die komplexen Unterschiede von Denominationen und Zugehörigkeiten, sprachlicher und kultureller Vielfalt sind *der* Schlüssel für einen erfolgreichen Dialog. Und zum anderen im Verständnis der Individuen, die am Dialog teilnehmen. Gerade hier ist die Komplexität des Verständnisses entscheidend, denn jede*r Teilnehmer*in eines Gesprächs ist nicht „nur“ Jüdin*Jude, Muslim*in – sie sind Menschen mit komplexen, dynamischen, veränderbaren Zusammensetzungen von Identitätsanteilen. Diese Komplexität führt zu Möglichkeiten von Gesprächen, die vielleicht im ersten Schauen nicht mit religiösen Identitäten verbunden werden; aber unter der Annahme, dass jeder Identitätsanteil mit weiteren verbunden ist, von ihnen geprägt wird, eröffnen sich Einsichten «über Umwege» und oft auch Bündnisse «über Umwege», die in einem reduktionistischen Rahmen nicht entstehen könnten. Diese Potenziale führen in der Praxis zu besonders wertvollen Ergebnissen, indem im jüdisch-muslimischen Dialog Verbindungen, Beziehungen, Freundschaften, Bündnisse um Themen entstehen, die vordergründig nicht mit religiösen Identitäten verbunden sind.

se Differenzierung bedeutet auch, die Komplexität des Gesprächs selbst ernst

zu nehmen, indem es mit den gewonnenen Erkenntnissen geöffnet und erweitert wird. 2015 wurde auf der Basis der Erfahrungen im jüdisch-muslimischen Dialog das Programm *Dialogperspektiven. Religionen und Weltanschauungen im Gespräch* initiiert. *Dialogperspektiven* entwickelt und etabliert neue und innovative Formen des interreligiös-weltanschaulichen Dialogs und hat das Ziel, eine möglichst große gesellschaftliche Vielfalt abzubilden. Seit seiner Gründung kamen im Rahmen des Programms über 300 Studierende und Promovierende unterschiedlichster religiöser und weltanschaulicher Orientierungen zusammen. Die Teilnehmenden bilden auf einzigartige



Zusammenhalt ist etwas, das erst *erreicht* werden muss

Weise die religiöse, politische und gesellschaftliche Pluralität der europäischen Gesellschaft ab. Sie machen ihre vielfältigen Hintergründe und Erfahrungen für den Austausch fruchtbar und finden bei den *Dialogperspektiven* den dringend benötigten Raum für Begegnung, Austausch und Dialog. Mit Unterstützung des Auswärtigen Amtes wurde das Programm als europäische Plattform ausgebaut, mit dem Ziel, einen wesentlichen Beitrag zur europäischen Verständigung und Zusammenarbeit, zur Stärkung und Verteidigung der europäischen Zivilgesellschaft und zur Gestaltung eines pluralen, demokratischen und solidarischen Europas zu leisten. Künftige europäische Führungskräfte in Wissenschaft, Kultur, Politik und Wirtschaft werden zu Expert*innen eines neuen, gesellschafts-orientierten interreligiös-weltanschaulichen Dialogs ausgebildet.

Diese Entwicklung liegt auch darin begründet, dass Identity Politics für unsere Gesellschaft einen enorm wichtigen Beitrag geleistet haben, indem sie die vielfachen Schwächen aufgezeigt haben, die unsere gemeinsame Gesellschaft zu einer Gesellschaft der Un-



gleichheit machen. Aber der Weg heraus aus der Ungleichheit ist durch Identity Politics allein nicht zu erreichen. Das hat machtpolitische Gründe, aber vor allem Gründe, die aus den Potenzialen des Dialogs erwachsen. Konkrete Solidarität bedeutet beispielsweise, sich den Zielen einzelner Gruppen zu verpflichten, auch wenn man nicht Teil dieser Gruppe ist; Strukturen zu verändern, die sich negativ auswirken auf viele Gruppen, wenn auch in unterschiedlicher Intensität oder aus unterschiedlichen Gründen. Der Schritt, der vor einer Post-Identity-Arbeit steht, ist die Einsicht, dass wir aufhören müssen, von gesellschaftlichem Zusammenhalt zu sprechen, als etwas, das „erhalten“ werden müsse. Zusammenhalt ist etwas, das *erreicht* werden muss. Die Pluralisierung der europäischen Gesellschaft und die bereits erwähnte Pluralitätsinkompetenz haben zu Gesellschaften geführt, die längst fragmentiert sind, weil „Ge-

sellschaft“ als abstrakter Begriff keine Bedeutung hat in Anbetracht der konkreten Hindernisse und Ausgrenzungen, die die Gestaltung von Gesellschaft für einen Großteil der Gesellschaft unmöglich machen. Hier anzusetzen, an Partizipation – an *gemeinsamer!* – Partizipation, ist das Ziel eines Post-Identity-Dialogs.

Perspektiven

Unsere Herangehensweise, unsere erarbeiteten Methoden und pädagogischen Konzepte haben Modellcharakter. Für den jüdisch-muslimischen Dialog, für andere Dialogformate. Gerade im Post-Identity-Dialog ist der komplexe Raum geschaffen für eine Arbeit an gemeinsamen Zielen für eine Gesellschaft, die über die Differenz ihre gemeinsamen Potenziale in einer produktiven Pluralität entfalten kann.

ZUM AUTOR

Jo Frank, geb. 1982, in England, Kiel und Heidelberg aufgewachsen, studierte Anglistik und Amerikanistik an der Humboldt-Universität zu Berlin sowie Holocaust Communication am Touro College Berlin. Frank ist Director of Development der Leo Baeck Foundation, Geschäftsführer des Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerks und Programmleiter von DAGESH. Jüdische Kunst im Kontext und *Dialogperspektiven. Religionen und Weltanschauungen im Gespräch*. Frank ist Mitbegründer und Lektor des Verlagshauses Berlin und arbeitet als multilingualer Autor („SNACKS“, 2017), Herausgeber („*Weil ich hier leben will ... Jüdische Stimmen zur Zukunft Deutschlands und Europas*“, 2019) und Übersetzer.





„Meine Generation möchte aus der Opferrolle raus.“

Sie ist die Stimme einer ganzen Generation Jüdinnen und Juden in Deutschland: Anna Staroselski ist Präsidentin der Jüdischen Studierendenunion Deutschland (JSUD). Amosinternational hat mit ihr über Hoffnungen und Ängste junger Jüdinnen und Juden gesprochen. Dabei stehen die Erfahrungen mit Antisemitismus auf der einen Seite, der Wunsch, fester Bestandteil der Gesellschaft zu sein, auf der anderen Seite. Im Interview spricht Anna Staroselski darüber, was sie sich von Politik, Schulen sowie Zivilgesellschaft erwartet und warum sie sich ein ehrliches Interesse der Gesellschaft für die jüdische Community in alle ihren Facetten wünscht.



Anna Staroselski

Amosinternational Sie sind als Präsidentin der Jüdischen Studierendenunion, einer Organisation unter dem Dach des Zentralrats der Juden, Sprecherin für 25 000 Juden zwischen 18 und 35. Was genau sind dort Ihre Aufgaben?

Anna Staroselski: Die JSUD arbeitet auf zwei Ebenen. Die eine Ebene ist die politische Arbeit in die Gesellschaft hinein: Wir möchten die Stimmen junger Jüdinnen und Juden in der Gesamtgesellschaft sichtbar und hörbar machen. Die zweite Ebene besteht darin, in die jüdische Gemeinschaft hinein zu wirken. Das tun wir, indem wir Seminare veranstalten, Diskussionen und Räume schaffen für junge Jüdinnen und Juden, um sich auszutauschen. Die Diversität der Gemeindemitglieder ist groß; das empfinden wir als Bereicherung und möchten auch an dieser Stelle die Vernetzung voranbringen.

Wenn man auf diese Weise pauschal von einer ganzen Generation sprechen kann: Was

würden Sie sagen sind zurzeit die größten Hoffnungen und die größten Ängste junger Jüdinnen und Juden in Deutschland?

Vor allem meiner Generation ist es wirklich wichtig, nicht reduziert zu werden auf die Shoa, den israelisch-palästinensischen Konflikt oder das Thema Antisemitismus. Denn jüdisches Leben ist viel mehr als das. Das zeigt sich insbesondere in diesem Jahr mit der



Wir möchten als fester Bestandteil der Gesellschaft gesehen werden

1700-Jahr-Feier jüdischen Lebens in Deutschland. Für viele Jüdinnen und Juden stellt sich die Frage, wie sie an ihre Tradition anknüpfen können. Sie fragen sich aber auch, wie sie mit der Ambivalenz umgehen können, die ihnen tagtäglich begegnet: Auf der einen Seite gibt es in unserer Gesellschaft sehr viel Antisemitismus und jede Jü-

din und jeder Jude musste schon in jungen Jahren mindestens eine antisemitische Erfahrung machen. Auf der anderen Seite möchten wir nicht in eine Opferrolle gedrängt werden, sondern als fester Bestandteil der Gesellschaft gesehen werden. Es muss „normal“ sein, jüdisch zu sein.

Wie steht Ihre Generation von Jüdinnen und Juden zur belastenden Geschichte? Sehnt sie sich danach, unbeschwerter in die Zukunft zu schauen und läuft dabei Gefahr, die Leiden der Vorfahren zu verdrängen? Oder ist das eher nicht der Fall?

Was ich an der jüdischen Tradition so faszinierend finde, ist, dass Gedenken und Erinnern eine sehr große Rolle spielen. Bei jedem jüdischen Feiertag geht es um die Erinnerung der Geschichte des jüdischen Volkes. Das ist verbunden mit ganz viel Trauma, das in der Vergangenheit geschehen ist und von Generation zu Generation fast schon weitervererbt wird. Das be-



deutet, dass das Gedenken und das Erinnern an die schmerzhaften Erfahrungen der älteren Generation immer auch ein Bestandteil der jüdischen Gegenwart sind. Zum Beispiel erinnert man sich am Feiertag Pesach an den Auszug aus Ägypten. Das ist so lange her; und trotzdem ist das Erinnern, diese Auseinandersetzung mit dem Trauma, ein sehr wichtiges Element, welches immer fortbestehen wird.

Auf der anderen Seite möchte meine Generation aus der Opferrolle raus. Dabei geht es darum, neue Perspektiven aufzuzeigen und auch eine Form von Widerstandsfähigkeit auszubilden. Selbst in der Shoa gab es Menschen, die Widerstand geleistet haben. Uns ist es wichtig, auch diese Menschen sichtbar zu machen. Gleichzeitig ist es natürlich sehr zentral, dass Erinnerungskultur in Deutschland neu gedacht wird – weil wir mittlerweile feststellen, dass die sog. Schlussstrichdebatte nicht nur an extremen Rändern zu spüren ist, sondern bis in die Mitte der Gesellschaft vorgedrungen ist. Narrative wie „Das ist jetzt so lange her“ und „Lasst und doch in die Zukunft blicken“ werden immer lauter. Da muss man dagegenhalten und deutlich machen, dass die Shoa nicht relativiert oder verharmlost werden darf und dass daraus eine große Verantwortung hervorgeht.

Mit Erna de Vries ist im Oktober diesen Jahres eine bekannte Zeitzeugin gestorben, im Sommer die bekannte Esther Bejarano. Wie funktioniert Gedenken, wenn es keine Zeitzeugen mehr gibt?

Ganz wichtig ist, diese persönlichen Erfahrungen und Schilderungen so gut wie möglich zu bewahren, zu erfassen und weiterzugeben, damit der Fokus auf den individuellen Erzählungen liegt. Denn das Gedenken an die Shoa ist viel mehr als Zahlen und Fakten: Es geht um Individuen, um Menschen, die brutal aus ihrem Leben gerissen wurden. Und es geht darum, dass Menschen weggeschaut haben. Jetzt muss es darum gehen, dass auch in der Schule

wieder vermittelt wird, dass das aktive Hinschauen ein gesamtgesellschaftlicher Auftrag ist; dass das die Verantwortung ist, die man lernen muss, um in die Zukunft zu blicken. Damit muss einhergehen, dass man den Worten, die so oft erklingen, „Nie wieder“, wirklich die Kraft verleiht, die in ihnen steckt.

Im Jahr 2019 gab es einen Anschlag auf eine Synagoge in Halle – Haben Sie nach solchen Ereignissen manchmal Angst, angegriffen zu werden oder fühlen Sie sich bedroht?

In den Sozialen Netzwerken ist es leider schon so, dass ich immer wieder antisemitisch beleidigt und bedroht werde. In den letzten Monaten habe ich gemerkt, dass ich mich im öffentlichen Raum viel achtsamer verhalte: Ich schaue mich um und beobachte, wer sich in meiner Nähe aufhält. Ich achte sogar darauf, was Leute in der Hand haben, wenn sie auf mich zukommen. Ich schaue mir auch genau an, wie Menschen mich anschauen. Und: Ich habe einen Selbstverteidigungskurs angefangen. Grund dafür ist auch, dass ich in der vergangenen Zeit etwas sichtbarer in der Öffentlichkeit aufgetreten bin.

Im Mai diesen Jahres zeigten Menschen in Deutschland offen Antisemitismus: Vor Synagogen in Münster und Bonn wurden Israel-Fahnen verbrannt. Warum werden Jüdinnen und Juden in Deutschland immer verantwortlich gemacht, sogar angegriffen, für Taten der israelischen Regierung?

Ich glaube, dass viele Menschen nicht verstanden haben, dass deutsche Juden deutsche Staatsbürger sind und nichts mit den Taten oder Entscheidungen der israelischen Regierung zu tun haben. Trotzdem muss gesagt werden, dass natürlich Kritik an den Entscheidungen der israelischen Regierung geäußert werden darf – wie bei jedem anderen demokratischen Land eben auch. Und ebenso Kundgebungen sind in Ordnung. Wenn aber israelische Fahnen

verbrannt werden oder eine „Kundgebung“ vor einer Synagoge stattfindet, wo – wie zum Beispiel in Gelsenkirchen – „Scheiß Juden“ gerufen wird, dann ist das ganz klar reiner Judenhass. Das hat nichts mit einer vermeintlich legitimen Kritik an den Entscheidungen der israelischen Regierung zu tun. Und es ist auch klar definiert, was gesagt werden darf und was nicht. Juden in Deutschland sind nicht automatisch Israelis. Das ist vielen Menschen einfach noch nicht klar.

Impfgegner und „Querdenker“ tragen auf Demonstrationen einen gelben Stern, der an die „Judensterne“ der NS-Zeit erinnert, mit der Aufschrift „ungeimpft“. Welchen Zusammenhang gibt es zwischen Antisemitismus und Verschwörungsmythen?

Verschwörungsmythen und -erzählungen sind im Kern antisemitisch, weil es dort um die Suche nach einem Sündenbock geht. Es sind Erzählungen, die von einer angeblichen Elite sprechen, die die Weltherrschaft an sich

Verschwörungsmythen sind im Kern antisemitisch

reißen will. Das zum Beispiel ist ein Narrativ, der aus der antisemitischen Schrift „Die Protokolle der Weisen von Zion“ stammt. Diese antisemitischen Verschwörungserzählungen kommen nicht aus dem Nichts, sondern die gab es durch die Geschichte hindurch immer wieder – in der Antike, im Mittelalter, im Nationalsozialismus. Heutzutage treten sie in neuem Gewand wieder auf. Das ist ein Wiederbeleben uralter antisemitischer Bilder.

Laut Antisemitismusbericht gab es im Jahr 2020 genau 2 428 antisemitische Straftaten. Nur sechs Tatverdächtige wurden festgenommen. Woran scheitert die Aufklärung dieser Straftaten?

Relevant ist die Arbeitsdefinition von Antisemitismus der International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA).



Diese Arbeitsdefinition wurde von sämtlichen europäischen Staaten angenommen, ebenso vom Europäischen Parlament und der Bundesregierung. Auch die Antisemitismusbeauftragten arbeiten mit dieser Definition. Aber das Problem ist, dass diese Begriffsbestimmung bislang noch nicht rechtlich bindend ist. Das bedeutet, dass die Justiz zunächst einmal klar definieren muss, was eine antisemitische Straftat ist, um dagegen vorgehen zu können. Unser Vorschlag ist, die IHRA-Arbeitsdefinition als rechtliche bindende Definition anzunehmen, damit man Antisemitismus besser fassen kann.

Gleichzeitig gibt es beispielsweise den „Volksverhetzungsparagrafen“ 130 im Strafgesetzbuch, der auch Anwendung finden muss. Da haben wir uns sehr häufig gefragt, warum das nicht passiert. Eine Folge davon ist, dass antisemitische Straftäter ohne Konsequenzen davonkommen und sich ermutigt fühlen, sich auf diese Weise weiter zu verhalten.

Welche Erwartungen haben Sie an die Politik, wenn es um die Bekämpfung von Antisemitismus geht?

Zuallererst müssen die Sorgen und Bedürfnisse von Jüdinnen und Juden ernstgenommen werden. In Halle war beispielsweise am höchsten jüdischen Feiertag seitens der Gemeinde ein Polizeischutz gefordert worden. Das LKA hatte jedoch keine Gefahr für die Sicherheit der Gemeinde wahrgenommen. Die Sorgen der Jüdinnen und Juden wurden an dieser Stelle nicht ernstgenommen. Weiterhin ist wichtig, dass Antisemitismus in allen seinen Erscheinungsformen erkannt und auch klar als solcher benannt wird.

Was muss im Bereich Bildung getan werden, um antisemitischem Gedankengut entgegenzutreten?

Als Jüdische Studierendenunion fordern wir immer wieder, dass ein sensibler Umgang mit dem Thema Anti-

semitismus auch in die Ausbildung von Lehrkräften, Sicherheitskräften, Beamten und Justiz aufgenommen wird. Außerdem ist es wichtig, Medienkompetenz im Unterricht zu schulen, z. B. um Verschwörungserzählungen im Internet erkennen zu können. Viele Schülerinnen und Schüler bereiten sich im Netz auf den Unterricht vor und müssen lernen, mit Medien gut umgehen zu können sowie Quellen zu erkennen. Darüber hinaus ist es sehr wichtig, verpflichtende Gedenkstättenbesuche mit angemessener Vor- und Nachbereitung anzubieten. Darüber hinaus müssen die Lehrkräfte entsprechend sensibilisiert werden, um auf Antisemitismus an Schulen reagieren zu können. Denn viele Schulen schreiben sich „Schule für Toleranz und gegen Diskriminierung“ aufs Banner, haben aber gleich-



Antisemitismus passt nicht in die Rahmen unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung

zeitig nicht die Kompetenz, mit solchen Situationen umzugehen.

Welche Aufgabe hat die Zivilgesellschaft, wenn es darum geht, mehr Zivilcourage zu zeigen gegen Judenhass und antisemitische Hetze? Wie kann wirkliche Solidarität erzeugt werden?

Auch an dieser Stelle müssen zunächst Verschwörungserzählungen und deren antisemitischer Kern erkannt werden. Dann wünschen wir uns, dass Menschen einschreiten und nicht wieder wegschauen, dass sie genau hinschauen und gegen Judenhass und antisemitische Hetze aufstehen. Gleichzeitig müssen die Menschen verstehen, dass israelbezogener Antisemitismus auch lebensbedrohlich sein kann. Die letzten Fälle in Hamburg und Berlin haben gezeigt, dass israelbezogener Antisemitismus Menschen sogar ins Krankenhaus bringen kann. So etwas darf in unserer Gesellschaft nicht passie-

ren. Antisemitismus passt nicht in den Rahmen unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung. Er ist ein Gedankengut, das sich gegen unser Zusammenleben richtet. Deshalb ist es als Gesamtgesellschaft so wichtig, sich dagegen zu wehren.

Kennen Sie Menschen, die ihre jüdische Identität verheimlichen – aus Angst vor Diskriminierung?

Ja, und ehrlich gesagt ist das der Grund dafür, warum ich mich bei der JSUD engagiere. Das war meine Motivation, mich einzusetzen, weil ich finde, dass es im Jahr 2021 nicht sein kann, dass es so viele Jüdinnen und Juden gibt, die ihr Jüdischsein verstecken wollen – aus Angst und aus Sorge vor negativen Konsequenzen.

Wünschen Sie sich mehr Präsenz jüdischer Traditionen, Feiertage, jüdischen Lebens in der deutschen Öffentlichkeit – auch außerhalb der 1700-Jahr-Feier?

Ich wünsche mir auf jeden Fall ein ehrliches Interesse für die jüdische Community, den Wunsch nach Austausch und den Mut, Fragen zu stellen. Gleichzeitig ist es natürlich immer auch ein individuelles Abwägen von Jüdinnen und Juden, ob sie in der Öffentlichkeit sichtbar sein wollen. Das ist leider nicht so einfach zu entscheiden. Ich finde, dass Sicherheit und Sichtbarkeit immer miteinander einhergehen. Die meisten jüdischen Gemeinden in Deutschland würden sehr gern ihre Türen öffnen für alle. Aber leider ist die Realität so, dass



Ich wünsche mir ein ehrliches Interesse für die jüdische Community

wir uns das aufgrund der Bedrohungslage nicht erlauben können.

Wie ist ein normales Leben für Jüdinnen und Juden möglich, so lange Versammlungen und Gottesdienste unter Polizeischutz stattfinden müssen?

Aktuell ist das der „normale“ Zustand für alle Jüdinnen und Juden in Deutschland. Man wächst damit auf. Ich erinnere mich, dass ich als kleines Mädchen immer durch eine Sicherheitsschleuse musste, wenn ich in die Synagoge gegangen bin. Das hat sich bis zum heutigen Tag nicht geändert. Natürlich wünsche ich mir, dass sich das langfristig ändert und meine Kinder nicht mehr erleben müssen, dass es ein Sicherheitsrisiko ist, eine jüdische Institution oder Synagoge zu betreten.

Was wünschen Sie sich für die Zukunft junger Jüdinnen und Juden in Deutschland?

Ich wünsche mir, dass jüdisches Leben in Deutschland als Normalität verstanden wird, dass Jüdinnen und Juden als fester Bestandteil der Gesellschaft gesehen werden, und dass man nicht reduziert wird auf das „Jüdischsein“; wir als Gesellschaft müssen anfangen, Menschen mit den vielen Facetten ihrer Identität wahrzunehmen. Darüber hinaus wünsche ich mir mehr Sicherheit für Jüdinnen und Juden; dass sie sich in Deutschland nicht mehr die Frage stellen müssen: Bin ich sicher als Jüdin, als Jude?

Was die Aufarbeitung des Nationalsozialismus angeht, sind wir ein großes Stück vorangekommen, aber auch an

ZUR PERSON

Anna Staroselski ist die Präsidentin der Jüdischen Studierendenunion Deutschland und Geschichtsstudentin an der Humboldt-Universität zu Berlin.

der Stelle muss noch viel passieren, z. B. die Auseinandersetzung mit der eigenen Familiengeschichte. Ebenso gibt es auf institutioneller Ebene immer noch Handlungsbedarf.

Das Interview führte
Claudia Schwarz, Dortmund

Schalom und Alaaf

„Karneval feiern und Gedenken schließen sich nicht aus.“

Jüdische Kultur und Traditionen in Deutschland waren nach 1945 fast vollständig verschwunden. In vielen Bereichen blieben sie verloren, in anderen blühten sie wieder auf – wie in dem weltweit einzigen jüdischen Karnevalsverein „Kölsche Kippa Köpp“. Der 2017 gegründete Verein aus Köln verbindet karnevalistische und jüdische Tradition. Amosinternational hat mit dem Gründer und Präsidenten des Vereins, Aaron Knappstein, darüber gesprochen, warum Feiern und Gedenken durchaus zusammengehören und warum er nicht von „Normalität“ sprechen kann, solange die Veranstaltung „Falafel und Kölsch“ mit Polizeischutz stattfinden muss.

Amosinternational „Kölsche Kippa Köpp“ in Köln ist der einzige jüdische Karnevalsverein weltweit seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs. International haben Medien 2019 darüber berichtet. Wie kam es zur Gründung?

Aaron Knappstein: Der erste Anstoß zur Gründung eines jüdischen Karnevalsvereins kam von außen, durch ei-

nen Nichtjuden, nämlich den Präsidenten des Festkomitees Kölner Karneval, Christoph Kuckelkorn. Er hat immer wieder mich und auch andere jüdische Menschen im Kölner Karneval angesprochen und gefragt: „Habt ihr nicht Lust, diesen jüdischen Karnevalsverein, den es vor dem Krieg schon mal gab, wieder zu gründen?“ Bis es zur Gründung kam, hat es dann aber einige

Zeit gedauert. Es ist sicher schon acht, neun Jahre her, dass er mich das erste Mal ansprach. Irgendwann habe ich dann gesagt: Ok, jetzt treffen wir uns alle einfach mal. Wir kamen dann mit einer Truppe von Leuten zusammen; jeder brachte jemanden mit. Am Anfang waren wir etwa sieben oder acht Leute. Daraus entstand dann relativ schnell der Verein.



Aaron Knappstein

Wir sind nach der Gründung im November 2017 allerdings über ein Jahr lang nicht an die Öffentlichkeit gegangen. Die erste Pressemeldung verschickt haben wir im Januar 2019. Wir wollten sichergehen, dass der Verein etwas ist, das hält und nichts, bei dem wir nach sechs Wochen merken, dass uns außer dem Jüdischsein nichts verbindet. Dem war zum Glück nicht so: Der Verein ist wirklich etwas, das von unten gewachsen ist und sich entwickelt hat – mit Menschen, die sehr viel Herzblut in den Karneval legen.

Wie sieht das Vereinsleben aus?

Derzeit haben wir fast 90 Mitglieder, die sich auf drei Mitgliedsbereiche aufteilen: Es gibt 17 aktive Mitglieder und 19 Hospitant*innen, die sich in einer Art Probezeit befinden. Darüber hinaus gibt es die große Gruppe der über 50 Förder*innen, die uns finanziell und ideell unterstützen. Wir haben verschiedene Angebote, z. B. einen monatlichen Stammtisch für die aktiven Mitglieder und Hospitant*innen und viermal im Jahr einen Stammtisch für die Förder*innen. Wir versuchen außerdem, verschiedene Aktivitäten anzubieten; aber da wir ein sehr kleiner Verein sind, können wir keine Bäume ausreißen. Vor der Pandemie gab es zwei Veranstaltungen: zum einen „Falafel und Kölsch“ in der Synagogengemeinde in Köln, eine Art Frühschoppen und Essen mit Programm; zum anderen gab es eine Benefizveranstaltung, den „Rheinischen Nachmittag“, im Wohlfahrtszentrum der Jüdischen Gemeinde, primär für das „Elternheim“, so heißt das jüdische Altersheim.

Es gab auch vor der Nazizeit einen jüdischen Karnevalsverein in Köln, den „Kleinen Kölner Klub“. Was passierte mit dem Verein ab 1933?


Der Kleine Kölner Klub war nie ein eingetragener Verein. Die meisten Mitglieder, die uns bekannt sind, waren alle verwandt oder verschwägert. Gegrün-

det wurde der Verein 1922 als Kegelclub, was nicht ungewöhnlich ist: Einer der größten Traditionsvereine in Köln, „Altstädter Köln e. V.“, wurde ebenfalls 1922 als Kegelclub gegründet. Irgendwann haben die Mitglieder des Kleinen Kölner Klubs beim Kegeln gesagt: „Wir könnten ja auch zusammen Karneval feiern.“ Der Klub war allerdings kein kleiner Hinterhofverein, sondern relativ schnell etabliert. So haben die Mitglieder auch größere Veranstaltungen organisiert mit prominenten Gruppen, wie z. B. den Roten Funken in der Wolkenburg in Köln. Der Verein hatte letztendlich schon 1932/33 die letzten offiziellen Veranstaltungen und mehr oder weniger aufgehört, in der Öffentlichkeit aufzutreten. Nach der sog. Machtergreifung Hitlers ging es sehr schnell, dass sich alles gleichschaltete; man wollte einfach nicht mehr auffallen. Mehr als die Hälfte der Mitglieder sind emigriert, einige wurden deportiert und ermordet. Nur ein einziges Mitglied liegt in Köln auf dem jüdischen Friedhof begraben. Wir sind im Kontakt mit Nachfahren von Mitgliedern des Kleinen Kölner Klubs in Israel, Mexiko und den USA und haben dadurch schon sehr viel über die Geschichte des Vereins erfahren können.

Warum war und ist es Ihnen so wichtig, diese Tradition nach so langer Zeit wieder aufleben zu lassen?

Wir sind zuallererst Karnevalisten. Wer jüdisch ist, aber mit Karneval nichts anfangen kann, ist bei uns falsch. Wir haben auch Nicht-Juden als Mitglieder und uns allen gemeinsam ist: Wir lieben und feiern den Kölner Karneval. Viele fragen: „Was macht ein jüdischer Karnevalsverein anders?“ oder „Was ruft ihr an Karneval?“ Wir machen nichts anders als andere Karnevalsvereine und rufen natürlich „Kölle Alaaf!“. Die meisten von uns sind auch in anderen Karnevalsvereinen aktiv. Das zeigt: Es hätte was das angeht den jüdischen Karnevalsverein nicht unbedingt gebraucht. Aber natürlich

bringen wir jüdische Elemente ein; an unserem Stammtisch oder in unserer WhatsApp-Gruppe geht es auch mal um andere Themen, etwa um jüdische Feiertage, den Israeltag oder histori-

 **Jüdinnen und Juden waren immer Teil des Kölner Karnevals**

sche Ereignisse, die vielleicht in anderen Karnevalsvereinen keine Rolle spielen – wenn wir uns zum Beispiel treffen und fragen, was die anderen nächste Woche zu „Rosch HaShana“ machen.

Manche Leute wundern sich darüber, dass bestimmte Gruppen ihren Verein gründen. Aber ich frage mich immer: Warum nicht?! Das stört ja niemanden. Und es ist doch schön, wenn ich Dinge, die mir wichtig sind, auf diese Weise ausdrücken und zusammenbringen kann.

Wir sind keine Rechtsnachfolger des Kleinen Kölner Klubs und verstehen uns nicht als dessen Neu-Gründung. Es gab auch niemanden, den wir als ehemaliges Mitglied hätten befragen können. Wir haben zwar die drei K's behalten, uns aber einen anderen Namen gegeben. Natürlich ist es wichtig, dieses Erbe mitzutragen und auch den Menschen in Köln zu zeigen, dass Jüdinnen und Juden immer Teil des Karnevals und darin involviert waren. Denn wenn man sich etwas mit der Geschichte auseinandersetzt, erfährt man, wo sie überall aktiv waren. Wir tragen das Judentum in die Gesellschaft und den Karneval sowie auch umgekehrt das Brauchtum des Karnevals in das Judentum; denn das Judentum besteht auch in Köln aus vielen Menschen, die aus der ehemaligen Sowjetunion kommen und diesen Karneval nicht in ihrer Tradition haben.

Ich habe es leider schon erlebt, dass uns gerade aus intellektuellen Kreisen immer wieder die Angst davor begegnet, wir würden die Auseinandersetzung mit dem Judentum ins Lächerliche ziehen. Es ist total schade, dass einige das so sehen. Es ist in Ordnung,



wenn man mit Karneval nichts anfangen kann, aber man muss uns zugestehen, dass wir – und da bin ich sehr stolz drauf – wahnsinnig viele Menschen erreichen, die sich das erste Mal mit dem Judentum auseinandersetzen. Denn wir erreichen sie auf einer Ebene, auf der sie sich auskennen und Spaß haben. Viele Leute finden den Zugang nicht über Kultur oder Sport, sondern eben über den Karneval. Ich kenne z. B. eine ältere Dame, die sich nicht intellektuell dem Judentum nähern würde. Und sie hat sich jetzt das erste Mal mit dem Judentum beschäftigt, stellt mir immer wieder Fragen zum jüdischen Glauben und zeigt Interesse. Auch über unser Facebook-Profil kommen wir mit Menschen auf lockere Art und Weise ins Gespräch. Außergewöhnlich ist, dass wir bis heute keine einzige antisemitische Zuschrift, keinen einzigen antisemitischen Kommentar bekommen haben. Das mag Zufall sein; wir verschließen uns definitiv nicht vor den Problemen und wollen auch nichts schönreden. Uns wird oft gesagt: „Wir freuen uns, dass ihr in die Karnevalsfamilie zurückgekehrt seid mit einem jüdischen Karnevalsverein.“ Und ich sage immer: „Das finde ich auch toll. Und Familie, das bedeutet Zusammenstehen. Wenn es uns mal schlecht geht oder doch ein antisemitischer Vorfall passiert, dann erwarten wir von dieser Karnevalsfamilie auch, dass sie ganz klar Stellung bezieht.“ Wir nutzen den Verein, um aufzuklären, ohne dass das unsere primäre Funktion ist: Feiern und Elemente des Judentums rüberbringen, ohne den Leuten mit dem Zeigefinger zu kommen oder die Torarolle mit rumzuschleppen und zu sagen: „Hier, lies“.

Welche Reaktionen haben Sie bekommen auf die Gründung des jüdischen Karnevalsvereins? Und was war Ihr schönstes Erlebnis in Zusammenhang mit den Kölsche Kippa Köpp?

Wir hatten bisher keine negativen Rückmeldungen. Wir wissen aber, dass auch die Karnevalsvereine nur Spiegel

der Gesellschaft sind; es gibt auch dort radikale Tendenzen, da sind wir nicht blauäugig. Ganz kurz nach der Gründung des Vereins habe ich auf Facebook erstmal jede Freundschaftsanfrage bestätigt, habe dann aber später gesehen, dass einige davon – gerade jetzt in der Pandemie – Ansichten haben, die ich definitiv nicht vertrete.

Positiv finde ich, dass viele der großen Karnevalsgesellschaften, inklusive des Festkomitees, der Blauen Funken und der Roten Funken, ganz klar Stellung gegen Rassismus und Antisemitismus beziehen. Die Unterstützung aus diesen Reihen ist uns sehr wichtig. Denn das zeigt Menschen, die bestimmte radikale Tendenzen in sich tragen, dass sie wenigstens zu der Erkenntnis kommen: „Ok, ich kann da meine Meinung nicht äußern, weil die-



Gerade in intellektuellen Kreisen gibt es die Angst, wir würden die Auseinandersetzung mit dem Judentum ins Lächerliche ziehen

se Meinung nicht gehört werden will.“ Wir müssen uns nichts vormachen: Auch bevor der Antisemitismus wieder so nach oben geschossen ist, gab es immer einen bestimmten Prozentsatz an Menschen in unserer Gesellschaft, der antisemitisches Gedankengut vertrat. Diese Menschen haben über viele Jahre nicht sagen können, was sie denken, weil sie sonst Ärger bekommen hätten. Jetzt glauben viele, sie könnten es „wieder sagen“ – gerade aufgrund der Stärke der ein oder anderen radikalen Partei, die wir in Deutschland jetzt wieder im Parlament haben. Dieses „Ich glaube, ich kann das wieder sagen“ müssen wir definitiv zurückdrängen und dagegen den Mund aufmachen. Und ich habe das Gefühl, dass der Karneval da im Moment klar Stellung bezieht und das freut mich wirklich. Auch toll sind die vielen positiven Rückmeldungen, die wir von der Presse bekommen haben.

Karneval wird oft mit der Katholischen Kirche in Verbindung gebracht, als Feier vor Beginn der Fastenzeit. Warum haben Sie sich dafür entschieden, einen Verein für Karneval zu gründen und nicht etwa für Purim?

Darauf sind wir schon öfter angesprochen worden. Ich glaube, wenn man 100 Karnevalisten in Köln fragen würde, könnten wahrscheinlich keine zehn sagen, wie der Zusammenhang zwischen Karneval und Kirche ist. Ob im Vereins- oder Straßenkarneval: Vielen ist einfach egal, woher das Fest kommt.

In dem Zusammenhang muss man auch beachten, dass die Kirche die Tradition des Festes – das aus vorkirchlichen Zeiten stammt – auch irgendwann übernommen, sich also angeeignet hat, was das Volk sowieso schon feierte. Daher verbinde auch ich das Fest nicht so stark mit dem Thema Kirche, sondern eher so – wie es in den letzten 200 Jahren getan wurde – als Volksfest, das sich entfernt hat von dem, was die Kirche sich eventuell gewünscht hat.

Im Gegensatz dazu, habe ich persönlich sehr lange den Unterschied zwischen Purim und Karneval sehr strikt gesehen. Purim war für mich stets ein rein religiöses Fest, das überhaupt nichts mit dem Gedanken des Volksfestes Karneval zu tun hatte. Von dieser Einstellung bin ich ein wenig abgerückt. Auch, weil ich durch unsere historischen Recherchen dazulernen musste. Wir haben zum Beispiel eine



Karnevalsvereine beziehen ganz klar Stellung gegen Antisemitismus

Werbeanzeige in einer alten Zeitung von vor dem Krieg gefunden, wo der Verein jüdischer Bürger Ehrenfelds zu einer Purim-Party einlädt, verbunden mit einem Kölschen Abend und Kölscher Musik. Das heißt: Vor dem Krieg scheint diese Verbindung von Kölscher Tradition, Kölschem Karneval und Purim da gewesen zu sein. Das hat mich



dazu veranlasst, mich in meiner strikten Haltung etwas zu öffnen.

Schwierig ist, dass Purim immer nach Aschermittwoch stattfindet. Wahrscheinlich würden sich die Leute dann fragen: Karneval ist doch vorbei; was wollen die jetzt? Da würde man glaube ich mehr Fragezeichen aufwerfen als dass man die Leute damit erfreuen würde. Und dafür gibt es schlichtweg zu wenige Jüdinnen und Juden in der Stadt, die wirklich Purim feiern, dass das eine größere Sache werden könnte.

Wie lassen sich Lachen, Lebensfreude und Leichtigkeit des Karnevals mit der Bedeutungsschwere der gemeinsamen Geschichte vereinbaren?

Das ist ein Vorwurf, der uns auch innerjüdisch öfter begegnet ist. Aber: Man kann wirklich beides und das auch sehr gut! Ich finde, man sollte das eine tun und das andere nicht lassen. Zum Beispiel sind vom 8. bis 15.11. einige Nachfahren von Mitgliedern des Kleinen Kölner Klubs von der Stadt Köln eingeladen. Sie erleben das Gedenken an die Reichspogromnacht vom 9. auf den 10. November und anschließend den Beginn der Karnevalssession am 11.11., also beide Seiten dieser Medaille. Wir planen auch, im Jahr 2022 am 27.1., dem Holocaust-Gedenktag, eine kleine Gedenkveranstaltung auf dem jüdischen Friedhof in Köln durchzuführen. Es gibt dort das Grab eines Mitglieds des Kleinen Kölner Klubs, Theo Stein. Da es keine Angehörigen mehr gibt, lassen wir das Grab zurzeit wiederherstellen. Und an diesem Grab wollen wir ganz bewusst – mitten in der Session – den Opfern des Holocaust gedenken. Das ist wichtig für uns, zum einen, um kurz innezuhalten, und zum anderen wissen wir Jüdinnen und Juden um das, was wir verloren haben. Aber wir wollen ebenso nach außen zeigen: Da ist noch diese andere Seite. Wir erinnern an Menschen und bringen vielleicht Leute dadurch auf den jüdischen Friedhof, die im Leben noch


nie etwas mit dem Holocaustgedenktag zu tun hatten. Wir können vielleicht damit die ein oder anderen dazu bringen, sich mal Gedanken zu machen. Beide Sachen – Karneval feiern und Gedenken – sind möglich und wichtig und ich glaube, dass wir dadurch mehr Leute erreichen können.

Wünschen Sie sich, dass jüdische Feste und Traditionen in Deutschland in der Öffentlichkeit präsenter sind?

Ja, wünschen würde ich mir das schon. Aber bei so einer kleinen Minderheit ist die Frage, ob das überhaupt möglich ist. Ich nehme auch niemandem übel, wenn er über jüdische Feste und Traditionen nicht Bescheid weiß. Selbst meine besten nicht-jüdischen Freunde wissen nicht, wann Rosch Ha-Shana und Yom Kippur ist. Klar würde ich mich freuen, wenn sie mich zu diesen Festen anrufen und mir vielleicht alles Gute zum neuen Jahr wünschen würden. Aber in der allgemeinen Öffentlichkeit verlange ich gar nicht, dass jemand das unbedingt weiß. Ich freue mich aber, wenn wir zum Beispiel einen Facebook-Post zu Rosch Ha-Shana machen, plötzlich darunter hundert gute Wünsche zum neuen Jahr zu lesen, von Menschen, die sich vorher mit dem Fest vielleicht gar nicht beschäftigt haben.

Gibt es so etwas wie eine neue „Normalität“ jüdischen Lebens in Deutschland?

Ich glaube, so weit kann ich noch nicht gehen. „Normalität“ ist für mich ein sehr schwerer Begriff, weil dieses Wort so wahnsinnig viel beinhaltet. Und solange sich so viele Menschen interessieren für einen jüdischen Karnevalsverein, ist es ja gar nicht normal. In Köln ist jetzt gerade ein total interessanter neuer Karnevalsverein gegründet worden, aus dem linksautonomen Spektrum. Ich glaube aber nicht, dass dieser Verein so viel Interesse entgegengebracht bekommt wie unserer, obwohl das auch etwas total Außerge-

 Solange wir Falafel und Kölsch mit Polizeischutz feiern müssen, kann ich von Normalität nicht sprechen


wöhnliches ist. Und solange wir unser „Falafel und Kölsch“ mit Polizeischutz feiern müssen, kann ich von Normalität nicht sprechen. Das ist leider auch eine Art Normalität für uns, aber natürlich keine gesunde.

Der Anschlag in Halle, das Verbrennen israelischer Flaggen vor Synagogen – Fühlen Sie sich manchmal bedroht oder haben Sie Angst, wenn Sie z. B. mit Kippa auf die Straße gehen?

Ich bin kein sehr religiöser Mensch und gehe nie mit Kippa auf die Straße. Daher fühle ich mich da in der Regel nicht bedroht und habe auch keine Angst. Aber Hilflosigkeit und eine Art Ohnmacht spüre ich manchmal schon. Gerade nach dem Anschlag in Halle 2019 habe ich dagesessen und mich das erste Mal gefragt, ob Deutschland immer meine Heimat bleiben kann. Daher kann ich schon die Aussage von Ignatz Bubis am Ende seines Lebens verstehen, wo er gesagt hat: „Ich glaube, ich habe überhaupt nichts bewirkt.“ Ohne mich mit ihm oder seinem Wirken vergleichen zu wollen: Ich kann verstehen, dass er das für sich gesagt hat. Auch wenn es viele Leute total schockiert hat: dass jemand, der so engagiert war und sich derart eingesetzt hat, so etwas sagt ... Manchmal habe auch ich die Befürchtung, dass die ganzen Aktivitäten, auch von ganz vielen wichtigen Menschen jüdischen Glaubens in diesem Land, im Endeffekt nichts gebracht haben – das ängstigt mich dann schon. Und dass ich mir überhaupt Gedanken mache, ob Deutschland meine Heimat bleiben kann, ängstigt mich auch – als jemand, der hier geboren ist, der Kölner ist und sich sehr schlecht vorstellen kann, irgendwo anders hinzugehen.

Welche Erwartungen haben Sie beim Thema Antisemitismus an die Politik?

Meine größte Erwartung ist, dass man die sog. roten Linien, die gesetzt werden, auch bis aufs Äußerste verteidigt; und dass man diese roten Linien nicht dahin verschiebt, wo sie dann vielleicht hin müssen, damit man beim nächsten Mal wieder von roten Linien sprechen kann. Ich kann es nicht mehr hören! Ich möchte einfach, dass man irgendwann sagt: So, jetzt geht es wirklich nicht weiter. Und egal, woher der Antisemitismus kommt, ob der von Rechtsradikalen – natürlich am allermeisten – kommt, ob der von Islamisten kommt,

 Nach dem Anschlag in Halle habe ich mich gefragt, ob Deutschland immer meine Heimat bleiben kann

ob der – seltener – von links kommt: Diese roten Linien müssen gesetzt sein und die muss man verteidigen! Denn wenn man sie immer weiter verschiebt, gehen sie auch immer weiter in die Richtung, dass Leute mit radikalen Einstellungen sich immer mehr trauen. Und als Reaktion darauf hört man dann: „Das geht ja gar nicht“ und auf einmal ist das die rote Linie; die war aber vor ein paar Monaten noch ganz woanders. Das ist etwas, was mich extrem erschreckt. Und wenn man merkt, dass solche roten Linien überschritten werden, auch, weil vielleicht Gesetze nicht da sind – dann muss man da ran. Bei solchen Dingen würde ich mir viel mehr Standfestigkeit wünschen.

Was mich auf negative Weise sehr beeindruckt hat: dass es einen Anschlag auf eine Synagoge in Wuppertal gab und das Gericht entscheiden konnte: Das war kein Antisemitismus, das war Israelkritik. Da stimmt doch was nicht! Und wenn solche Urteile aufgrund der Gesetzeslage möglich sind, dann muss diese Gesetzeslage geändert werden. Man muss diese roten Linien verteidigen. Im Moment geht es viel-

leicht um die Juden, dann wieder um die Flüchtlinge, im Endeffekt um jeden in unserem Land, der ein freies und offenes Leben leben möchte. Denn wenn die Radikalen, egal von wo, mit den einen fertig sind, kommen die nächsten dran. Das ist leider einfach so und das wissen wir auch durch unsere Geschichte. Und daher würde ich sagen, da müssen wir noch viel mehr ran und die roten Linien verteidigen: natürlich die Politiker*innen zuerst, aber eigentlich wir ALLE. Ich war im Rahmen der 1700-Jahr-Feier bei einer wunderbaren Ausstellungseröffnung in Kerpen, um dort ein Grußwort zu sprechen. Ich habe dort gesagt: „Ich möchte Sie alle, die Sie heute bei der Ausstellungseröffnung sind, sehen, wenn wir das nächste Mal gegen Antisemitismus protestieren, denn da sehe ich viel zu wenig Menschen. Und von denen, die mit demonstrieren, kommen die meisten aus der Jüdischen Gemeinde oder der christlich-jüdischen Gesellschaft. Das reicht auf Dauer nicht.“

Was wünschen Sie sich für die Zukunft der Jüdinnen und Juden in Deutschland?

Ich würde mich freuen, wenn die jüdische Gemeinschaft nicht kleiner wird, sondern wächst, wenn es mehr jüdische Infrastruktur gibt und sichtbares jüdisches Leben – ohne die Geschichte zu vergessen. Wir müssen zeigen, dass Jü-

ZUR PERSON

Aaron Knapstein, geb. 1970, ist Mitarbeiter des NS-Dokumentationszentrums in Köln, Präsident der Jüdischen Karnevalsgesellschaft „Kölsche Kippa Köpp“ und Mitglied der Liberalen Jüdischen Gemeinde Köln.

dinnen und Juden Sport machen, Spaß haben, Karneval feiern ... Ich wünsche mir, dass dieses Leben besser möglich ist und mehr gezeigt wird; und dass auch Nicht-Jüdinnen und Nicht-Juden an diesem jüdischen Leben teilnehmen. Dass ist natürlich immer, wenn man in der Minderheit ist, schwierig, aber: Mehr Leben ist möglich! Immer wenn ich nach New York oder Israel reise, ist das für mich wie ein „Auftanken von Jiddischkeit“. Mein Ehemann hat bei einer unserer Reisen festgestellt, dass mir bestimmte Dinge wichtig sind und mich ermutigt: „Komm, das machen wir jetzt zu Hause auch.“ Ich lebe zwar nicht koscher, aber ich kann auf bestimmtes Essen verzichten. Und das versuche ich jetzt auch zu Hause umzusetzen. Es sind oft nur Kleinigkeiten, aber solche Dinge müssten in der deutschen Öffentlichkeit noch etwas präsenter werden.

*Das Interview führte
Claudia Schwarz, Dortmund*

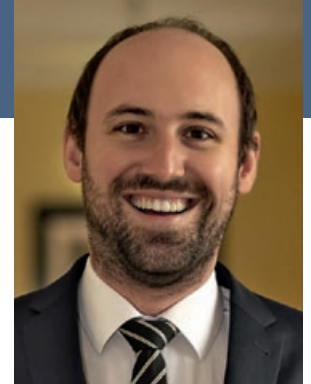




Bitcoins & Co.

Sozialethische Herausforderungen alternativer Wirtschaftskonzepte

Bitcoins und andere Kryptowährungen, die ausschließlich digital genutzt werden und keine physische Entsprechung haben, sind als Teil einer sogenannten „Alternativen Ökonomie“ höchst spekulativ und vielleicht gerade deswegen unerwartet attraktiv. Sie locken mit lukrativen Renditechancen, zeichnen sich durch hohe Kursschwankungen aus und bergen das Risiko eines totalen Geldverlusts. Der vorliegende Beitrag versucht eine sozialethische Einordnung von Bitcoins anhand der Kriterien Personalität, Solidarität, Gemeinwohl, Subsidiarität und Nachhaltigkeit. Dabei wird der Versuch unternommen, die konstatierten Vor- und Nachteile nicht gegeneinander auszuspielen, sondern im Zuge einer Güterabwägung differenziert darzustellen.



Andreas Thaler

Bitcoin (BTC), Ethereum (ETH), Bitcoin Cash (BCH) und Litecoin (LTC) sind die derzeit bekanntesten Kryptowährungen, welche aufgrund ihrer hohen Kursschwankungen medial immer wieder Beachtung finden. Von Exoten wie Decred (DCR), Elrond (ERD) oder Solana (SOL) hingegen ist in der breiten Öffentlichkeit nur wenig zu hören. Fakt ist jedoch, dass mittlerweile tausende Kryptowährungen existieren und den Finanzmarkt regelrecht überschwemmen. Das moderne Geld ist jung, höchst spekulativ und vielleicht gerade deshalb auch unerwartet attraktiv – insbesondere bei jungen Investor*innen, denn es lockt mit lukrativen Renditechancen. Und wer will nicht schnell und ohne viel Aufwand reich werden? Das ist zumindest

das vermeintliche Credo, das in diesem Gedanken mitschwingt.

Kryptowährungen haben mittlerweile einen hohen Stellenwert in bestimmten Gesellschaftsschichten entwickelt und in gewisser Weise kann man den modernen Geldern fast göttliche Qualitäten zuschreiben, denn sie versprechen Macht und Reichtum, wovon man sich Identität und Heil im Leben erhofft. Insofern kommunizieren Kryptowährungen mit Transzendenz. Ob sich diese Erwartungshaltung tatsächlich erfüllt, ist allerdings stark anzuzweifeln. Vielmehr ist der Kryptomarkt aus sozialethischer Perspektive gesehen ein gefährliches Pulverfass, das früher oder später explodieren und dabei erheblichen Schaden auslösen wird.

nanzsystem ist davon betroffen. Unter diesem Blickwinkel lässt die Corona-Situation die derzeitige Wirtschaftsordnung ganz grundsätzlich hinterfragen.

Für viele Menschen hat die Corona-Krise einen schmerzhaften Prozess eingeläutet, denn in Anbetracht der ganz existenziellen Gefahr wird die Gesellschaft nämlich regelrecht zu einer Erfahrung gezwungen, welche deutlich macht, dass alles Materielle relativ ist, dass sämtliche scheinbaren monetären Sicherheiten mit einem Atemzug schwinden können oder bedeutungslos werden. Diese Tatsache ist im Grund genommen nichts Neues, denn Geld war und ist nichts Statisches. Es hat sich im Lauf der Zeit immer wieder verändert und mit ihm seine Geldordnung, welche sich stets neu diversifiziert. Wirtschaftskrisen geben dazu lediglich entsprechende Impulskraft und alternative Konzepte sind die natürliche darauf resultierende Antwort. Alternative Ökonomien werden somit zu Inseln der Hoffnung, wohin man mit großer Erwartungshaltung ein Ende von Finanzkrisen hin-projiziert und viele neue Chancen zu erkennen glaubt.

Finanzsystem im Wandel

Wie immer in Zeiten großer Krisen suchen Menschen nach alternativen Lebensmodellen, die ein besseres Leben zu versprechen scheinen. Solch eine Grundsehnsucht nach positiver Ver-

änderung speist sich auch aus dem Unbehagen der aktuellen Covid-19-Pandemie. Diese globale Menschheitskrise fordert nicht nur das Gesundheitssystem heraus – auch das etablierte Fi-



Kryptowährungen als Hoffnungsträger?

Es gibt unzählige solcher alternativer Orte der Hoffnung. „Alternative Ökonomie“ ist dabei ein Sammelbegriff für verschiedene Phänomene; sie sind folglich nur schwer zu definieren beziehungsweise kategorisieren. Das Spektrum der Alternativwirtschaft ist breit gestreut. Manche Formen haben eine stark geldtheoretische Ausrichtung, andere spezialisieren sich auf ökologische Fragestellungen und wieder andere auf einen alternativen Arbeitsmarkt. Gemeinsam ist allen Formen eine ablehnende Haltung gegenüber der kapitalistischen Marktwirtschaft, wobei es sich meist um keine pauschale Systemkritik handelt. Das etablierte Wirtschaftssystem wird von alternativen Formen zwar stark kritisiert, doch als Ganzes zumeist anerkannt. Sie siedeln sich in Nischen an und versuchen diese komplementär aufzufüllen.

Im Moment ist es sicherlich der Kryptomarkt, der als aufsteigender Stern die alternative Finanzwelt hell erleuchtet. Dieses verhältnismäßig noch junge Finanzressort steht in enger Relation von Geldkritik und -vergötzung gleichermaßen. Die Verbindungslinien verschwimmen dahingehend. Bei Kryptowährungen handelt es sich um neuartige Währungen, welche ausschließlich digital genutzt werden können und die keine physische Entsprechung haben. Im engeren Sinn sind sie sogar nicht einmal Währung oder Geld nach klassischen Definitionen der Wirtschaftsliteratur. Auch erfüllen die virtuellen Gelder die drei traditionellen Geldfunktionen (Zahlungsmittel, Wertspeicher und Recheneinheit) nur sehr bedingt. Gemäß einem maßstabsetzenden Bericht der Europäischen Zentralbank wurde daher beschlossen, dass Bitcoins & Co. zur besseren Differenzierung offiziell als „digitale Wertrepräsentanzen“ bezeichnet werden sollen. Alleine schon mit dieser definitorischen Festlegung seitens der EZB wird die ablehnende und warnende Haltung gegenüber „Kryptowährungen“ deutlich. Es heißt

dort wörtlich: „*Although the term ‚virtual currency‘ is commonly used – indeed, it often appears in this report – the ECB does not regard virtual currencies, such as Bitcoin, as full forms of money as defined in economic literature. Virtual currency is also not money or currency from a legal perspective. For the purpose of this report, it is defined as a digital representation of value, not issued by a central bank, credit institution or e-money institution, which in some circumstances can be used as an alternative to money.*“¹ (European Central Bank 2015, 4)



Kryptowährungen sind neuartige Währungen, die ausschließlich digital genutzt werden können und keine physische Entsprechung haben

Diese EZB-Definition konnte sich aber weithin nicht durchsetzen, weshalb „Kryptowährung“ die inzwischen in allen Bereichen hindurch gängige Bezeichnung bleibt. Der EZB-Report trägt somit lediglich zur besseren Sensibilisierung und Differenzierung bei.

Das Auftreten von Internetwährungen ist eng mit der Entwicklung der modernen Kryptografie in den 1980er Jahren des letzten Jahrhunderts verbunden. Es handelt sich dabei um eine Wissenschaft, die sich mit der Verschlüsselung von Informationen befasst. Der Begriff Kryptografie kommt aus dem Griechischen und setzt sich aus zwei Wörtern zusammen. Der erste Wortteil leitet sich von *κρυπτός* ab, was mit „verborgen“ oder „geheim“ zu übersetzen ist. Der zweite Teil stammt vom Begriff *γράφειν*, was auf Deutsch

„schreiben“ heißt. Die Kryptografie ist also eine Form von Geheimschrift, welche, in digitaler Sprache ausgedrückt, ein elektronisches Verschlüsselungsverfahren meint. Darüber hinaus prüft man mit Hilfe der Kryptografie die Authentizität von Daten. Diese Verifizierung wird als „digital fingerprint“ bezeichnet, da sie eine fast eindeutige Kennzeichnung großer Datenmengen darstellt, so wie etwa ein Fingerabdruck auf die genaue Identität eines Menschen rückschließen lässt (vgl. Antonopoulos 2017, 55 f).

Laut Aufstellung von *coinmarketcap.com* gibt es derzeit bereits über 11 000 öffentlich gehandelte Kryptowährungen mit einer Gesamtmarktkapitalisierung von unglaublichen USD 1,6 Billionen, wovon der Typus Bitcoin mit ca. 60% den mit Abstand größten Anteil ausmacht. Auf Platz Nummer 2 (mit ca. 20%) liegt die medial immer bekannter werdende Kryptowährung Ethereum. Bitcoin und Ethereum gemeinsam bilden daher ca. 80% des Gesamtwertes am Krypto-Markt. Die ökonomische Relevanz liegt derzeit folglich ausschließlich bei diesen beiden Währungen.

Kryptowährungen als „Rattengift“?

Der US-amerikanische Unternehmer und Börsenmogul Warren Buffett gehört zu den reichsten Menschen der Welt. Laut der Online-Real-Time-Listung des US-Wirtschaftsmagazins „Forbes“ liegt er mit einem geschätzten Nettovermögen von unglaublichen USD 101,5 Milliarden aktuell auf Platz 9 des weltweiten Milliardär-Rankings. Buffett hat einen wesentlichen Teil seines Vermögens durch Spekulationen an der Börse aufgebaut. Er ist Mehrheitseig-

¹ „Obwohl der Begriff „virtuelle Währung“ häufig verwendet wird – er kommt in diesem Bericht sogar häufig vor – betrachtet die EZB virtuelle Währungen wie Bitcoin nicht als vollständige Geldform im Sinne der Wirtschaftsliteratur. Eine virtuelle Währung ist aus rechtlicher Sicht kein Geld und keine Währung. Auf Grundlage dieses Berichts wird sie als digitale Wertrepräsentanz definiert, die nicht von einer Zentralbank, einem Kreditinstitut oder einem E-Geld-Institut ausgegeben wird und die unter bestimmten Umständen als Alternative zu Geld verwendet werden kann.“



gentümer der amerikanischen Holdinggesellschaft Berkshire Hathaway Inc. und gilt als erfolgreichster Börsenin-vestor der Welt. Warren Buffett hat sein Vermögen also gerade nicht durch kon-ventionelle Geschäftstätigkeit erwor-ben. Er gilt zwar als minutiöser Ana-lytiker und Geschäftsmann, zweifels-ohne ist er aber auch Spekulant. Es ist

daher etwas skurril, dass ausgerechnet dieser Starinvestor in einem CNBC-In-terview im Jahr 2018 gesagt hat, dass Bitcoins „Rattengift hoch zwei“ seien. – Ein Spekulant warnt also vor moderner Spekulation! Weshalb fühlt er sich be-wegt, in diesem unkonventionell klaren Statement, die Kryptowährung Nr. 1 so drastisch zu verurteilen?

beruhen in seiner dezentralen Struktur, welche Satoshi Nakamoto maßgeblich entwickelt hat. Diese Technologie er-möglicht direkte Überweisungen oh-ne weitere technische Einbindung von zentralen Intermediären wie Banken, Unternehmen oder Staaten.

In der praktischen Anwendung, das heißt zum Erwerb und Handel mit Bit-coins, benötigt man eine *Wallet*. Es han-delt sich dabei um eine digitale „Geld-börse“ – am Handy angewandt also um eine App –, die nach Registrierung den Zugang in die Kryptowelt eröffnet. Jede dieser Wallets besteht aus einem Schlüs-selpaar: einem privaten und einem öf-fentlichen Schlüssel (Key). Der öffent-liche Schlüssel kann mit einer Konto-nummer verglichen werden, auf der Zahlungen eingehen. Entscheidend ist der private 64-stellige Schlüssel, denn dieser fungiert als Eigentumsnachweis der Wallet und wird für sämtliche Trans-aktionen benötigt. Wer diesen geheimen Schlüssel – also das Passwort – verliert, hat auch keine Möglichkeit mehr, auf sein Krypto-Guthaben zuzugreifen. Ein brisanter Fall wurde im Januar 2021 pu-blik, in dem von einem in San Francisco lebenden deutschen Programmierer be-richtet wird, der den privaten Schlüssel seines Bitcoin-Kontos verloren hat. Die große Tragik dabei ist, dass ihm dadurch der Zugriff auf insgesamt USD 220 Mio. verwehrt bleibt. Damit wird klar, dass genau genommen Kryptowährungen nicht analog einer klassischen Geldbö-rse in der Wallet „lagern“. Bitcoins zu be-sitzen, bedeutet im engeren und eigent-lichen Sinn nur, das private Zugangs-passwort zu kennen, denn der private

Charakteristika der Kryptowährung Bitcoin

Bitcoins schaffen „ein weltweites digi-tales Zahlungssystem, das ohne Ban-ken und sonstige Mittelsmänner aus-kommt“ (König 2019, 19). Diese Be-schreibung klingt einfach, trifft aber den Kern dieser Währung. Das Konzept geht auf Satoshi Nakamoto zurück, der im Jahr 2008 ein Whitepaper mit dem Titel „Bitcoin: A Peer-to-Peer Electro-nic Cash System“ veröffentlicht, in wel-chem er die neue virtuelle Währung vorstellt und ihre technische Realisie-rung beschreibt. Die Einführung dieses synthetischen Geldes fällt interes-santerweise mit der Ohnmachtssituation der globalen Bankenkrise zusammen und entwickelt gerade im Versprechen auf ein Geldsystem *ohne* Banken seine Legitimation.

Am 3. Januar 2009 werden von Sa-toshi die ersten 50 Bitcoins generiert und wenig später der Quellcode seiner Bitcoin-Software allgemein zugänglich gemacht, sodass das neu entwickelte Krypto-System öffentlich geprüft, dis-kutiert und auch weiterentwickelt wer-den konnte. Zudem sieht es der Pro-grammcode vor, dass die Emission der Internetwährung mit maximal 21 Mio. Stück beschränkt ist, was zwangsläufig zu einer systemimmanenten deflation-ären Preisveränderung beiträgt. Was die Kursentwicklung anbelangt, ist die-se durch extrem hohe Volatilitäten ge-kennezeichnet. Nach einer jahrelangen Phase bei sehr niedrigem Kursniveau – anfänglich sogar unter USD 1,00 pro Bitcoin, stieg Ende 2017 der Kurs merk-lich an und erreichte ein erstes Allzeit-hoch von knapp USD 10 000,00 pro

Einheit. Vier Jahre später, im März 2021, wurde 1 Bitcoin zeitweise so-gar mit knapp USD 62 000,00 gehan-delt. Kurz darauf sank der Kurs je-doch wieder um 30%. Diese sprung-haften Entwicklungen machen eine sichere Geldanlage unmöglich, bieten aber eine interessante Plattform für Spekulant*innen.

Kryptowährungen stehen in ei-nem untrennbaren Konnex zu digita-



Die Einführung des synthetischen Geldes entwickelt seine Legitimation im Versprechen auf ein Geldsystem ohne Banken

len Technologien, ja sie basieren und sind letztlich nichts anderes als pro-grammierte Codes. Diese technische Komplexität tritt beim näheren Er-forschen von Bitcoins rasch zu Tage. Die Erfolgsgeschichte der Bitcoins ist eng mit einer Innovation verbunden, der sogenannten *Blockchain*, welche die Grundlage dieser digitalen Wäh-rung bildet. Es handelt sich dabei um eine Art unveränderbares, digita-les „Kassen- und Transaktionsbuch“, das Datensätze (Blöcke) mittels kryp-tographischer Verfahren auflistet und verknüpft. „Die auf der Blockchain ge-speicherten Datenbankeinträge können Transfers von digitalen Vermögenswer-ten abbilden, darüber hinaus aber eine Vielzahl weiterer Funktionalitäten an-nehmen.“ (Himmer 2019, 5) Das No-vum und die Genialität dieser Technik



Bitcoins sind zur Gänze virtuell ohne irgendeine Deckung

Key ist faktisch der eigentliche Wertebe-stand. Bitcoins sind also zur Gänze vir-tuell ohne irgendeine Deckung.

Die Kreierung der digitalen Wäh-rung erfolgt durch das sogenannte *Mi-ning*. Dieser aus dem Bergbau entlehnte Begriff beschreibt den Prozess des

Gold-Schürfens. In ähnlicher aber digitaler Weise werden Bitcoins „abgebaut“. Rein technisch gesehen, werden durch das Mining nur äußerst komplexe Rechenaufgaben gelöst und durch die Zurverfügungstellung von Rechenleistung die Blockchain fortgeschrieben. Je effizienter dieser Abbau, das heißt die Lösung gewisser mathematischer Kalkulationen, erfolgt, desto

Ethisches Selbstverständnis

Eine sozialetische Einordnung von Bitcoins ist sehr schwer vorzunehmen, denn es gibt im akademischen Genre zahlreiche Stellungnahmen von Fans und Skeptikern gleichermaßen, die beide in gewisser Weise Recht haben. Demgemäß sind die bisherigen Diskurse gespalten, denn die neue Währung birgt große Risiken aber auch enorme Potenziale. Einig ist man sich derzeit vor allem darin, dass die (derzeit noch) hohen Kursvolatilitäten ein großes Sicherheitsproblem darstellen. Konsens herrscht auch darüber, dass Bitcoins zu einer Herausforderung in der Finanzwelt im positiven wie im negativen Sinn geworden sind und sie diese grundlegend verändern.

Zur sozialetischen Beurteilung werden im Folgenden die Christlichen Sozialprinzipien als Kriteriologie genutzt, denn sie sind ein erprobtes Basis-Tool der Gesellschaftslehre zur Skizzierung eines differenzierten Bildes.

Personalität

Das Personalitätsprinzip gibt eine Richtung vor, die das ethisch integre Selbstverständnis der Bitcoins stark anzweifeln lässt. Der Mensch wird in diesem innovativen finanzwirtschaftlichen Geldsystem nämlich als Vertrauensperson ausgeschaltet. Er wird sogar als die eine große Schwachstelle am bestehenden Markt empfunden, welche durch neue technische Standards zu substituieren ist. Bitcoins arbeiten daher bewusst dezentral, ohne Zwischeninstanzen, wie etwa Bankin-

mehr Bitcoins werden am Markt emittiert. Die Geldmenge hängt also wesentlich von der technischen Realisierung durch die Mining-Arbeit ab. Das Mining ist für die Aufrechterhaltung des Bitcoin-Netzwerkes systemimmanent und durch Vergütung der Transaktionsgebühren sowie durch Entlohnung in Form neu geschaffener Bitcoins auch monetär nicht uninteressant.

stitute samt deren Mitarbeiter. Kryptowährungen haben kein Gesicht, das Rechenschaft verlangt. Sie wurden als Antwort auf die globale Finanzkrise als ein datenbasierendes System gerade ohne diese Zwischenschaltstellen geschaffen und zeichnen sich durch moralische Distanz aus. Wenn die Technik über die menschliche Letztverantwortung gestellt wird, dann gefährdet sie aus ethischer Perspektive das personale Selbstsein des Menschen. Er wird nicht von ihr befreit, sondern er verliert durch sie Teile seiner Autonomie, mehr als er Nutzen gewinnt. Im Bitcoin-System mag die dezentrale Blockchain-Technologie zwar grundsätzlich einen (technischen) Mehrwert besitzen, welcher in seinem Potential sicherlich



Kryptowährungen haben kein Gesicht, das Rechenschaft verlangt

noch weiter ausgeschöpft werden kann, doch lässt der Quellcode von Bitcoins das System ausnahmslos nach den programmierten, unveränderbaren Regeln funktionieren. Hier muss klar erkannt werden, dass nach diesem Gesichtspunkt ein proklamierter Dienstwert zum Selbstwert der Technik geworden ist, an den sich die mit Bitcoins & Co. handelnden Menschen zu halten haben. Die vermeintlichen Vorteile der Bitcoin-Blockchain, wie Unveränderlichkeit, Fälschungssicherheit und Transparenz können so auch zu einer Gefährdung für den Menschen werden,

gerade dann, wenn es finanzpolitische Entscheidungen bedarf, die das Krypto-System nicht vorsieht.

Solidarität

Die Entwicklung der Internet-Währung Bitcoin scheint der Startschuss für die Etablierung einer neuen *solidarisch* funktionierenden Währung zu sein. Tatsächlich sprechen einige Benefits in diesem Sinne klar für die Kryptowährung. Sie ermöglicht vor allem, Auslandstransaktionen zu einem Bruchteil(!) der bisherigen Bankgebühren durchzuführen und machen dadurch Kryptowährungen zu einer attraktiven Zahlungsverkehrsplattform. Dieser große Kostenunterschied hat zum Beispiel bei der Überweisung von Spendengeldern in Drittstaaten enorme Auswirkungen, da sich hier jeder Euro als lebensrettend erweist. Auch für Migrant*innen, die einer Arbeit im Ausland nachgehen und die den erwirtschafteten Lohn an ihre Herkunftsfamilien in die Heimat überweisen, ist die Geldersparnis ein erheblicher Vorteil.

Solch eine ansehnliche Kostendivergenz hängt mit der auf Dezentralität setzenden Blockchain-Technologie zusammen, welche in diesem Fall ihre positive Seite präsentiert. Durch „Peer-to-Peer“-Überweisungen werden Gelder direkt an den Empfänger weitergereicht. Die horrenden Gebühren von Kreditinstituten und Zwischenbanken fallen weg. Gerade im Non-Profit-Bereich erwartet man sich von der Blockchain-Technologie künftig noch große Erfolge.

Außerdem sind Transaktionen im Bitcoin-Netzwerk irreversibel, das heißt, eine durchgeführte Zahlung kann nicht zurückgerufen werden. Betrügerischen Tendenzen, welche sich auf vermeintlich bereits ausgeführte Zahlungen berufen, kann dadurch vorgebeugt werden. Die Bitcoin-Währung hat allein schon anhand dieser Beispiele – jedenfalls in ihren Ansätzen – einen sozialen Charakter, der wiederum (auf die in der Gesellschaft noch viel

zu wenig genutzte) Blockchain-Technologie rückzuführen ist.

Während Bitcoins als *Zahlungsmittel* dem Prinzip der Solidarität gerecht wird, ändert sich die Beurteilung, wenn man den Prozess der *Geldschaffung* analysiert. Die Miningarbeit wird aus mathematischer Sicht zusehends schwieriger, da die damit im Zusammenhang stehenden Rechenanforderungen laufend ansteigen. Konnte vor einigen Jahren theoretisch noch jeder Endverbraucher mit verhältnismäßig geringem Aufwand seinen eig-



Nur als Zahlungsmittel, nicht aber im Prozess der Geldbeschaffung werden Bitcoins dem Solidaritätsprinzip gerecht

nen Bitcoin „schürfen“, müssen sich mittlerweile Miner in sogenannten Farmen mit Hochleistungsservern zusammenschließen, um die komplexen Rechenaufgaben durch gebündelte Computerleistung zeitgerecht zu lösen. Das macht die Geldschöpfung zu einem exklusiven Geschäft einiger weniger Expert*innen. Aus sozialetischer Sicht ist solche Elitisierung alles andere als unproblematisch. Zudem ist die Konzentration auf einige wenige Mining-Pools auch ein erhebliches Sicherheitsrisiko im angeblich so kryptographisch gut abgesicherten System.

Gemeinwohl

In diesem Abschnitt wird die Gemeinwohlorientierung der Bitcoin-Währung nach ihrer propagierten Eigenschaft *anonym zu sein*, untersucht. Dabei wird ein differenziertes Bild entwickelt, das den etwaigen Mehrwert von Anonymität der Bitcoins in der Finanzwirtschaft kritisch hinterfragt.

Seit der letzten Finanzkrise wurde die Diskussion über die Abschaffung des Bargeldes neu entfacht, doch gemäß einer repräsentativen Umfrage des Meinungsforschungsinstitutes „Civey“ lehnen ca. 90% der Deutschen die Abschaffung des Bargeldes kategorisch

ab. Dabei gibt es gute Gründe, warum Bargeld nicht mehr zeitgemäß ist und daher eine Umstellung auf digitale Gelder vorteilhaft wäre. Das gilt vor allem für die Vereinfachung von Bezahlvorgängen, aber auch für die Kriminalitätsbekämpfung oder Kostensenkung. Trotzdem halten die meisten Deutschen am Bargeld scheinbar bedingungslos fest. Eines der Hauptargumente, welches gegen die Abschaffung von Bargeld spricht, ist der Verlust von Anonymität beim Zahlvorgang, also ein Motiv, das im Kontext des Datenschutzes in einer zunehmend digital werden Welt eine vermehrte Rolle spielt. Wenn man beispielsweise Rechnungen bar begleicht, dann kann die Identität des Käufers nur schwer rückverfolgt werden (vgl. Serfling 2018, 14). In Analogie zum Bargeld wirbt auch die Kryptowährung-Community mit Anonymität. Gerade Bitcoins versprechen nämlich tatsächlich eine bestimmte wirtschaftliche Anonymität, so wie es eben auch bei Barzahlungen der Fall ist. Im Fehlen von kontrollierenden Intermediären wird eine gewisse ökonomische Neutralität und Diskretheit angepriesen. Diese Eigenschaften werden in Deutschland hoch gehalten, wie die vergleichende Civey-Studie zeigte. Doch anonymes Finanzgebahren ist nichts, was in der Gesellschaft nur in Abgrenzung von Datensicherheit zu sehen und von daher ausschließlich positiv zu bewerten ist. Die vielen Finanzskandale der letzten Jahre haben ins Bewusstsein gerufen, dass ein Übermaß an Anonymität leicht missbraucht werden kann, denn „zu anonym“ heißt schnell „zu unkontrolliert“. Dieses Manko an Finanzkontrolle ist *derzeit* allerdings bei Bitcoins größtenteils noch Realität. Das Kryptonetzwerk steht daher auch im Verdacht, Geldwäsche, Terrorismusfinanzierungen und sonstige illegale Transaktionen zu begünstigen. Seit dem US-Trauma von 9/11 ist dieses Thema auch in der Finanzwelt omnipräsent und auch der Wirecard-Skandal hat die Wirtschaft hinsichtlich der Wichtigkeit von funk-

tionierenden Kontrollinstanzen neuerlich aufgerüttelt.

In der Tat ist es so, dass sich Bitcoins grundsätzlich von der Überwachung durch nationale Finanzaufsichtsbehörden entziehen und daher wirklich in manchen Ansätzen die Möglichkeit zu illegalen Aktivitäten besteht. Die Anonymität der Teilnehmer von Kryptonetzwerken ist integraler Bestandteil des Systems. Doch handelt es sich dabei nur um eine vordergründige Betrachtung, die der Bitcoin-Ökonomie nicht vollends gerecht wird. Eine differenziertere Darstellung eröffnet einen andern Blickwinkel: „Es handelt sich jedoch nur um eine bedingte Pseudoanonymität, denn wenn nur eine Transaktion mit einem Klarnamen verbunden werden kann, dann können auch alle vorhergehenden und nachfolgenden Transaktionen zugeordnet werden, viel mehr als bei jeder Bargeldtransaktion.“ (Sixt 2017, 129)

Es handelt sich im Bitcoin-System also präzise formuliert um keine absolute, sondern eine *relative Anonymität*. Man muss sich nur in Erinnerung rufen, dass es in der digitalen Welt keine wirkliche Anonymität gibt, denn die Metapher vom „gläsernen Menschen“ wird im Internet Realität (vgl. Lück 2013, 15f.). Außerdem wird der Großteil der Bitcoins über Börsen erworben, die mittlerweile transparent nach strengen Geldwäsche-Regularien arbeiten. Auch Online-Wallets verlangen im Rahmen der Erstregistrierung eine Identitätslegitimierung. Genau an diesen Schnittstellen von der virtuellen zur realen Welt löst sich die sozialetisch kritisch zu beurteilende Anonymität vollends auf. Daher wären Rechercharbeiten (z.B. eine Personenverifizierung) zur Klärung eines allfälligen Verbrechens im Bitcoinhandel letztlich immer möglich und sogar einfacher durchzuführen als bei Bargeldtransaktionen. Auffällige Bitcoin-Adressen könnten zudem aus technischer Sicht je nach Sachverhalt sehr einfach gesperrt werden („Blacklisting“) und umgekehrt besteht die Mög-



lichkeit, Bitcoin-Adressen, welche als sicher eingestuft wurden, als „white“ zu listen. Sollte sich die Kryptobörse also zu einem Jahrmarkt illegalen Treibens entwickeln, wäre eine Intervention durchaus handhabbar.

Subsidiarität

Die Idee von Dezentralisierung entspricht einem basisdemokratischen Verständnis der Finanzwirtschaft. Jeder kann sich am Bitcoin-Markt integrieren. Ein Ausschluss durch Banken, beispielsweise aufgrund von Bonität oder politischer Exponierung, ist systembedingt unmöglich. Alle Menschen haben in einem Bitcoin-System folglich die gleichen Chancen und Rechte, etwa um Zahlungen zu tätigen.

 Alle Menschen haben in einem Bitcoin-System die gleichen Chancen und Rechte

Diese vermeintliche Stärke schwindet allerdings – wie bereits erläutert – im Rahmen der Emission von Bitcoin-Geldern, welche nur einer Elite von Minern vorbehalten ist. Auch fehlt in der Bitcoin-Landschaft ein Grundmaß an Kontrolle, was konstitutiv zu einer Demokratie gehört. Nur wenige Menschen stellen sich ernsthaft die Frage, wer die Aufsicht über Kryptowährungen übernimmt. De facto gibt es näm-

lich keine Regulierung und auch keine Geldpolitik, die für monetäre Stabilität am Krypto-Markt sorgt. Theoretisch können Miner zu jeder Zeit neue Bitcoins generieren und damit den Markt überschwemmen, was, gelinde ausgedrückt, letztlich zu einer „suboptimalen Geldmenge“ führen würde. Die derzeit hohen Wertschwankungen sind Ausdruck dieser Unkontrolliertheit, welche leicht in einer totalen Geldentwertung münden kann. Offen bleibt dann auch die Frage, wer die finanzielle und moralische Verantwortung im Falle eines Finanz-Crashes am Kryptomarkt übernimmt.

Nachhaltigkeit

Wie nachhaltig sich Bitcoins verstehen, ist schwer zu sagen, da sich derartige Kryptowährungen sicherlich noch in einem relativ frühen Stadium eines Entwicklungs- und Transformationsprozesses befinden. Jedenfalls kann man jetzt schon festhalten, dass Bitcoins & Co. einen inspirierenden Beitrag zur Weiterentwicklung des herkömmlichen Geldsystems leisten und man daraus sozialetische Impulse zur künftigen Geldgestaltung gewinnen kann.

Der folgende Gedanke fokussiert die nachhaltige Entwicklung der Bitcoins im Kontext einer christlichen Schöpfungsverantwortung, wie sie Papst Franziskus im Zuge seines Pontifika-

tes neu ins Bewusstsein ruft, so vor allem durch seine Öko-Enzyklika „Laudato si“: Unter diesem Aspekt erweist sich das Bitcoin-Netzwerk allerdings nicht als Vorzeigeprojekt im Sinn einer sauberen Umweltbilanz. Das Mining von Bitcoins, die Sicherstellung und der Betrieb der Blockchain-Technologie benötigen immense Rechenleistung, welche auf enorme Energieressourcen rückgreifen muss. Laut Schätzungen des „Centre for Alternative Finance“ der Universität Cambridge verbrauchte im Jahr 2020 die Miningarbeit insgesamt ca. 92,8 Terawattstunden Strom – mit stark steigender Tendenz. Die eigentliche Dimension dieses Energieaufwandes ist jedoch ohne Referenzgröße schwer zugänglich. Eine aktuelle Publikation des internationalen Wissenschaftsjournals „Energy Research & Social Science“ leistet diesem Umstand Abhilfe, indem darin ein anschaulicher Vergleich über den Energieverbrauch der Bitcoins angeführt wird. Gemäß dieser Forschungsarbeit schätzt man den Energieverbrauch der gesamten Bitcoin-Infrastruktur etwa gleich hoch ein, wie den Jahresbedarf an Strom von Irland oder Hong Kong. Interessant ist vor allem, dass als möglicher Vergleichswert auch explizit die Republik Österreich angeführt wird, wodurch man im deutschsprachigen Raum zur Größeneinordnung der genannten

LITERATUR

- Antonopoulos, Andreas (2017): Mastering Bitcoin. Programming the Open Blockchain, USA.
- Blandin, Apoline u. a. (2020): 3rd Global Cryptoasset Benchmarking Study, in: Cambridge Centre for Alternative Finance (Hg.): Mining, the backbone of the industry, Cambridge, 21–35.
- European Central Bank (2015): Virtual currency schemes – a further analysis, Frankfurt.
- Himmer, Klaus (2019): Blockchain-basiertes Fundraising als innovative Alternative der Unternehmensfinanzierung. Eine steuer- und aufsichtsrechtliche Analyse, Wiesbaden.
- König, Aaron (2019): Die dezentrale Revolution. Wie Bitcoin und Blockchain Wirtschaft und Gesellschaft verändern, München.
- Lück, Anne-Kathrin (2013): Der gläserne Mensch im Internet. Ethische Reflexionen zur Sichtbarkeit, Leiblichkeit und Persönlichkeit in der Online-Kommunikation, Stuttgart.
- Serfling, Oliver (2018): Was denken die Deutschen über die Abschaffung des Bargeldes?, in: Lempp, Jakob u. a. (Hg.): Die Zukunft des Bargeldes, Wiesbaden, 1–33.
- Sixt, Elfriede (2017): Bitcoins und andere dezentrale Transaktionssysteme. Blockchains als Basis einer Kryptoökonomie, Wiesbaden.
- CoinMarketCap, All Cryptocurrencies, Quelle: <https://coinmarketcap.com/all/views/all> (Zugriff am 18.08.2021).
- The world's real time billionaires, Quelle: <https://www.forbes.com/real-time-billionaires> (Zugriff am 18.08.2021).



92,8 Terrawattstunden Strom ein gutes Verständnis bekommt. Für den Betrieb des Bitcoin-Netzwerkes benötigt man also gleich viel Energie wie der gesamte Staat Österreich pro Jahr verbraucht. Somit wird deutlich, dass die Internetwährung unbestritten eine ökologische



Trotz eines beachtlichen grünen Stromanteiles ist der Energieverbrauch für den Betrieb des Bitcoin-Netzwerkes enorm hoch

Herausforderung darstellt und sie aus Nachhaltigkeitsaspekten ganz klar abzulehnen ist.

Ohne den hohen Ressourcenverbrauch in Abrede zu stellen, darf jedoch eine andere Perspektive nicht unerwähnt bleiben, denn gemäß einer weiteren Studie der Universität Cambridge verwenden ca. 76% der Miner erneuerbare Energieformen, wie bei-

Fazit

Einer differenzierten sozialetischen Beurteilung von Bitcoins sind zwei Prämissen voranzustellen. Zum einen kann es sich bei der Analyse dieser Kryptowährung nur um eine Momentaufnahme handeln, welche auf dem aktuellen, technischen und geldpolitischen Verständnis fußt, wohl wissend, dass die Entwicklungsprozesse auf allen Ebenen rasch voranschreiten. Zum anderen zeigen Bitcoins Vor- und Nachteile gleichermaßen, welche nicht gegeneinander ausgespielt werden können, aber im Modus einer Güterabwägung differenziert dargestellt wurden:

- Die neue Internetwährung Bitcoin gilt aus ethischer Sicht als ein innovatives Finanz-Instrumentarium, welches aufgrund seiner hohen Kursschwankungen große Risiken, vor allem jene des totalen Geldverlustes, in sich birgt und damit als Spekulationsobjekt attraktiv und gefährlich zugleich ist. Die

spielsweise Wind- oder Solarstrom und ca. 39% des Energieverbrauches stammt bereits aus erneuerbaren Formen. Das heißt, dass der Anteil an „grüner“ Energie, welche von den großen Miningfarmen genützt wird, außerordentlich hoch ist (vgl. Blandin 2020, 26). Daneben gibt es keine aussagekräftigen Daten, was das bestehende Finanzsystem an massiven Energiebedarf benötigt, man denke nur an die riesige Bankenlandschaft samt Infrastruktur oder die Abwicklung des Gelddruckes samt dessen Verteilung.

Eine rasch voranschreitende Energiewende wird in jedem Fall entscheidend sein. Ethischer Orientierungsmaßstab ist allerdings nicht die Natur für sich alleine, sondern der dynamische Zusammenhang vom Menschen zur Umwelt. So gesehen, kann das Prinzip der Nachhaltigkeit Ökologie und Ökonomie miteinander verbinden und fruchtbar machen.

fehlende Rückbindung an physische Rohstoffe machen Bitcoins zu einer rein virtuellen Währung ohne jedwede materielle Deckung – intrinsisch also völlig wertlos.

- Problematisch ist sicherlich auch die Technologiedominanz dieser Kryptowährung, auf der das gesamte System letztlich aufbaut. Der Quellcode der Blockchain gibt den Modus der Geldausgabe vor, er regelt die Transaktionen und stellt letztlich den Wert der Bitcoins selbst dar. Der einzelne Mensch ist in einem von Bitcoins gesteuerten Finanzsystem schutzlos ausgeliefert: Es gibt keine Kontrollinstanzen, keine Revision, keine Möglichkeit Schadenersatz einzufordern. Diese Negativa sind keine unbekannt Nebenwirkungen des Krypto-Netzwerkes, sondern bewusste Entscheidungen des Programmierers, der den Menschen im Vergleich zur Technik als Schwachstelle sieht.

ZUM AUTOR

Andreas Thaler, geb. 1987, ist Doktorand für Sozialethik an der Theologischen Fakultät der Paris-Lodron-Universität in Salzburg. Vor seinem Studium arbeitete er zehn Jahre in einem österreichischen Kreditinstitut. Die Praxiserfahrung aus dieser Zeit fließt in seine aktuelle Forschungsarbeit zu alternativen Wirtschafts- und Währungskonzepten mit ein.

Menschliches Vertrauen, seine Intuition und Kreativität werden einer technischen Präzision und Zuverlässigkeit geopfert. Dieses Verständnis evokiert eine gewisse moralische Fragwürdigkeit, denn Technik soll Hilfestellung geben, nicht den Menschen ersetzen. Insofern klaffen Einzelwohl, Gemeinwohl und Weltgemeinwohl weit auseinander, denn faktisch profitieren nur einige wenige am Kryptomarkt.

- Aus ethischer Sicht ungeklärt bleibt die Frage der Verantwortung, denn es gibt keine zentrale Instanz, welche im Fall der Fälle haftbar gemacht werden könnte.
- Auch im Sinn einer nachhaltigen Entwicklung haben Bitcoins noch großen Nachholbedarf, denn der aktuelle Energieverbrauch ist trotz beachtlichem grünen Stromanteiles deutlich zu hoch.

Natürlich gibt es auch die schon erwähnten positiven Effekte im Bitcoin-System (z. B. günstige Auslandstransaktionsgebühren, Pseudo-Anonymität, demokratischer Zugang usw.), welche aber in ihren unterschiedlichen Facetten die stets auftretenden Defizite keinesfalls überwiegen. Unter Berücksichtigung all dieser Aspekte wird verständlich, warum Warren Buffet Bitcoins als „Rattengift“ bezeichnet. Es gilt daher, die weitere Entwicklung am Kryptomarkt abzuwarten sowie kritisch zu begleiten und allenfalls ein „Gegengemittel“ bereitzuhalten.



Der Mensch zwischen Technik und Natur

Neubestimmungen des Sozialen durch die digitale Transformation



Sebastian Kistler

„Digitalisierung“ gehört aktuell zu den wichtigsten Schlagwörtern in Wirtschaft, Politik und Wissenschaft. Zunächst wird damit die technische Revolution bezeichnet, welche durch die Vernetzung von Informations- und Kommunikationstechniken befördert wird. Dazu gehört zum Beispiel die digitale Prozesssteuerung mithilfe des sogenannten „Internets der Dinge“. Darüber hinaus wird mit Digitalisierung ein umfassender Prozess des sozioökonomischen Wandels bezeichnet, der über die Technik und Wirtschaft hinaus die ganze Gesellschaft erfasst. Die Prognosen und Bewertungen einer durch die Digitalisierung veränderten Zukunft sind äußerst divers und reichen von Szenarien, in denen smarte Maschinen das Leben der Menschen verbessern, bis hin zu dystopischen Befürchtungen, wie Massenarbeitslosigkeit oder Kontrollverlust über intelligente Maschinen (vgl. Wilhelm 2018, 261–263). Aufgabe der Sozialethik ist es, die systemischen Transformationsprozesse durch die Digitalisierung kritisch zu begleiten und darauf aufmerksam zu machen, dass diese kein Selbstzweck im Sinn der Machbarkeit des Möglichen sein können, sondern es neben Abwägungen von Risiko und Nutzen auch um Fragen der Transparenz und Kontrolle gehen muss (vgl.

Fritz et. al. 2021, 7–8). Insbesondere bei den Prozessen der digitalen Transformation stellt die für die spätmodernen Gesellschaften charakteristische Unübersichtlichkeit der Verantwortungskonstellationen und die „Eigendynamik funktional ausdifferenzierter Systemlogiken mit teilweise unabsehbarer Reichweite“ (Vogt 2019, 35) besondere Herausforderungen an die sozialethische Argumentation, da altbewährte ethische Konzepte nicht selten von der gegebenen Komplexität überfordert werden.

Das Forum Sozialethik zum Thema „Der Mensch zwischen Natur und Technik“, das vom 13. bis 15. September 2021 in der Katholischen Akademie Schwerte stattfand, widmete sich der Aufgabe, den Neubestimmungen des Sozialen durch die digitale Transformation näher zu kommen und angesichts der Herausforderungen angemessene ethische Argumentationsweisen zu eruieren. Dazu wurden verschiedene Perspektiven und Zugangsweisen von Nachwuchswissenschaftler*innen und fortgeschrittenen Student*innen des Faches Christliche Sozialethik sowie Vertreter*innen aus benachbarten Disziplinen in Vorträgen, Workshops und Diskussionen in verschiedenen Panels zusammengeführt und interdisziplinär hinterfragt.

Für einen ersten Überblick über die Herausforderungen und den Forschungsstand eröffnete *Anna Maria Riedl* (Luzern) die Tagung mit einer Vermessung des Themenbereichs. Ausgehend von der antiken Unterscheidung zwischen *physis* (Natur) und *téchne* (Technik) bei Aristoteles zeichnete sie Probleme der Passgenauigkeit der heutigen Begriffe, die am Beispiel des fließenden Übergangs zwischen dem Gewordenen und dem Gemachten im Fall der Biofakte sichtbar werden. Aufgrund solcher Schwierigkeiten der Differenzierung zwischen dem, was als natürlich und was als technisch (verändert) gelten kann, eröffnen sich metaethische Grundfragen. Es gilt, eine sogenannte „Expertokratie“ zu vermeiden, in der naturwissenschaftliche Experten eine Definitionshoheit über bestimmte Themen gewinnen, und Lösungen auf die auftretenden Fragen zu finden, die möglichst alle gesellschaftlichen Teilbereiche an der Deliberation der Themen beteiligen. Der Christlichen Sozialethik kommt dabei auch eine wichtige Rolle zu.



Werner Veith (München) eröffnete das erste Panel zum Thema „Die digitalisierte Gesellschaft erfassen“ mit gesellschaftstheoretischen Zugängen zur Digitalisierung. Mit Bezug auf das Wuppertal Institut für Klima, Umwelt und Energie lässt sie sich als ein Megatrend des 21. Jahrhunderts charakterisieren, da sie die Grundstruktur der modernen Gesellschaft durchdringt und nahezu alle Kommunikations- und Entscheidungsprozesse von ihr mitgestaltet werden. Wichtige Ansatzpunkte zur gesellschaftstheoretischen und sozialetischen Erfassung der digitalen Transformation finden sich bei Andreas Reckwitz, der vor allem auf die Singularisierungsprozesse, die durch die Digitalisierung verstärkt werden, eingeht. Weitere Bezugspunkte werden bei Armin Nassehi sichtbar, der auf die Sichtbarwerdung der Komplexität unserer Gesellschaft durch die Digitalisierung abhebt. An diese Überlegungen Nassehis anknüpfend bearbeitete Ivo Frankenreiter (München) die Frage, ob und in wie fern es ein privates Leben im Digitalen geben könne. Durch die Digitalität werden gesellschaftliche Muster (z. B. individuelle Wünsche und Kaufentscheidungen) sichtbar, die vorher nicht offensichtlich waren. Damit gewinnen statistische Gruppenzugehörigkeiten in manchen Hinsichten mehr Bedeutung als soziale Zugehörigkeiten. Man kann von einer digitalen Spiegelung und insofern von einer Verdopplung der Welt sprechen. Informationsprozesse werden in der digitalen Welt wesentlich durch die Empfänger der Informationen und nicht durch die Sender definiert. Insofern kann es nach Nassehi keine Privatheit im herkömmlichen Sinne mehr geben. Ebenfalls auf die Überlegungen von Reckwitz und Nassehi aufbauend reflektierte Felix Geyer (München, Berlin) normative Leitplanken der digitalen Transformation. Insofern Normativität nicht als ethnozentrischer Begriff im Sinne normativer Richtigkeit, sondern wesentlich als soziales Phänomen, bei dem Normen durch die gesellschaftliche

Anerkennung und Durchsetzung Geltung erlangen, verstanden wird, stellt die digitale Transformation durch ihre entgrenzende Wirkung eine enorme Herausforderung dar. Für die Gestaltung normativer Leitplanken sollten deshalb unter anderem die Aufrechterhaltung der Möglichkeit normativer Ambiguität, eine Fallibilität der Ordnungen, Revidierbarkeit, Experimentalismus und Risikomündigkeit berücksichtigt werden.

Das zweite Panel widmete sich dem „Menschen im Zeichen der Technologisierung“. Caroline Helmus (Köln) ging dabei auf die Möglichkeiten der Körpermodifikation ein. Insofern diese als Freiheitsvollzug verstanden werden, empfiehlt sich ein Weiterdenken mit der Theologischen Anthropologie von Thomas Pröpper. Er verweist nicht nur auf die positiven Aspekte, sondern auch auf die Gefahren für die Autonomie der Individuen. Schließlich geht es darum, die Heterogenität von Körpern anzuerkennen und sie nicht durch die technischen Möglichkeiten zu vereinheitlichen. Anna Puzio (München, Münster) stellte neue Ansätze für eine Technikanthropologie im Anschluss an den Kritischen Posthumanismus vor. Diese erscheinen notwendig, da zum Beispiel in Donna Haraways Verständnis von Cyborgs bisher postulierte Grenzen zwischen Mensch und Tier, zwischen lebendigem Organismus und Maschine oder auch zwischen Mann und Frau verschwimmen. Es braucht demnach eine offenere Sichtweise auf das, was Mensch-Sein bedeutet.

Das dritte Panel wandte sich praktischen Zugängen zur Digitalisierung zu. Eva Hänselmann (Münster) formulierte – in Anlehnung an das von Christa Schnabl entwickelte Modell gerechter Sorge – Vorschläge zur Beantwortung der Frage, inwiefern die Einführung von digitalen Tools in der Pflegearbeit als soziale Innovation gesehen werden können. Zum Themenbereich „digitalisierte Waffen“ diskutierte Timo Greger (München) die Möglichkeit der Verantwortungszuschreibung an von Künstli-

cher Intelligenz (KI) gesteuerten Waffensystemen. Da Maschinen zu keiner Deliberation von Handlungskonflikten fähig sind, kann die Verantwortung nicht an sie adressiert werden. Vielmehr sind – mit Bezug auf die Arbeiten von Helen Nissenbaum – Formen kollektiver Verantwortung und Verantwortungsaspekte im Entwicklungsprozess zu suchen. In eine ähnliche Richtung gingen die Überlegungen von Nicole Kunkel (Berlin). Sie schlug vor, anstatt von „autonomen“ besser von „autoregulativen“ Waffensystemen zu sprechen, um keine falschen moralischen Implikationen vorauszusetzen. Denn autoregulative Systeme bleiben immer auf autonome Akteure angewiesen. Hannah Bleher und Max Tretter (Nürnberg) gaben Einblicke in das Lehrveranstaltungsformat *Digital Ethics Lab* der theologischen Ethik an der FAU Erlangen-Nürnberg.

Um ein Verständnis der Transformationen der medialen und der politischen Kommunikation ging es im vierten Panel. Julia van der Linde (Bochum) stellte theologisch-ethische Reflexionen zur Hassrede im Internet an. Diese darf nicht verharmlost als Hassrede zweiter Klasse qualifiziert werden, vielmehr ist die Entschränkung der Äußerungen und ihre Unkontrollierbarkeit im Netz zu betonen. Insofern reicht es nicht aus, wenn Anbieter Sozialer Netzwerke sich darauf berufen, nur eine Kommunikationsplattform anzubieten. Sebastian Dietz (Würzburg) knüpfte an die bereits angesprochene Verdopplung der Welt im Digitalen an und entfaltete die These, dass es auch zu einer Art Verdoppelung der Subjekte komme. Erkennt man dies an, so lassen sich zahlreiche Argumente für die Schaffung von auf Neutralität angelegten privaten Cyber Courts zur digitalgerechten Normierung im digitalen Raum finden. Der Frage, ob Neubestimmungen des Demokratischen aufgrund der digitalen Transformation notwendig seien, ging Alexandra Palkowitsch (Wien) nach. Sie stellte das demokratietheoretische Konzept der *embedded de-*

LITERATUR

Fritz, Alexis; Mandry, Christof; Proft, Ingo; Schuster, Josef (Hg.) (2021): Digitalisierung im Gesundheitswesen. Anthropologische und ethische Herausforderungen der Mensch-Maschine-Interaktion, Freiburg im Breisgau.

Vogt, Markus (2019): Ethik des Wissens. Freiheit und Verantwortung der Wissenschaft in Zeiten des Klimawandels, München.

Wilhelms, Günther (2018): „Smart Politics“? Kulturethische Anmerkungen zum Verhältnis von Digitalisierung und Politik, in: Emunds, Bernhard (Hg.): Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis? Friedhelm Hengsbach SJ zu Ehren, Baden-Baden, 261–280.

mocracy vor, welches sich für eine Anwendung auf politische Kontexte der Digitalisierung anbietet, und diskutierte es anhand ihrer Vor- und Nachteile.

Im fünften und letzten Panel ging es um Technikutopien und -dystopien. *Sebastian Kistler* (Passau, München) stellte im Angesicht der weithin vertretenen Wachstumsparadigmata heraus, dass der Frage, in welcher Gesellschaft wir leben wollen, immer noch eine entscheidende Rolle zukomme. Konzepte, wie die Postwachstumsökonomie, das *Buen Vivir* sowie zahlreiche Utopien und Dystopien weisen darauf hin, dass die globale Marktwirtschaft nicht alternativlos ist und sich Gesellschaften trotz aller Pfadabhängigkeiten in der Lage sehen sollten, ihre Zukunft gestalten zu können. *Thomas Gremsl* (Graz) diskutierte *Social-Credit-Systeme* und verdeutlichte ihre möglichen Auswirkungen am Beispiel China, wo solche seit 2014 in mehreren Distrikten erprobt werden. Positive Punkte gibt es zum Beispiel für wohlthätige Taten,

Schuldenfreiheit und das Loben der Regierung in den Sozialen Medien. Negative Punkte werden vergeben, wenn jemand bei rot über die Ampel geht oder sich regierungskritisch äußert. Bei genauerer Betrachtung soll mittels Belohnung und Bestrafung Konformität erreicht werden, was letztlich zu einer Gefährdung des Gemeinwohls führt. *Simon Reiners* (Frankfurt a. M.) widmete sich der Arbeit 4.0 und stellte mit Bezug auf Theodor W. Adorno und Donna Haraway heraus, dass sie den Menschen nicht schicksalhaft befällt. Es gilt, das emanzipatorische Potenzial in der Arbeit 4.0 als Ko-Laboration herauszuarbeiten.

Als rote Linien der Tagung arbeiteten *Katharina Leniger* (Würzburg) und *Angelika Kösters* (Münster) heraus, dass die Digitalisierung als eine Bereichsethik anzusehen ist, die ebenfalls metaethische Überlegungen erforderlich macht. Die Kernfragen der Diskussion richten sich auf die Erarbeitung von angemessenen Leitlinien, die sich

nur begrenzt durch Bezugnahme auf alt-bekanntes Theorien finden lassen.

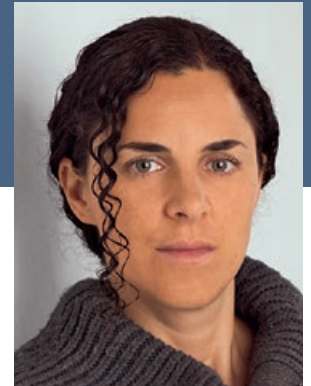
Das Forum Sozialethik ist eine Initiative junger Sozialethiker*innen und richtet sich an Nachwuchswissenschaftler*innen (Promotion, Habilitation) und fortgeschrittene Studierende des Fachs Christliche Sozialethik im deutschsprachigen Raum sowie Interessierte aus benachbarten Disziplinen. Seit der Gründung 1990 finden jährlich Tagungen zu jeweils von der Gruppe als relevant und aktuell erachteten sozialetischen Themen statt. Ergebnisse und Diskussionsbeiträge werden regelmäßig in einer eigenen Schriftenreihe publiziert und vom Online-Team (Katharina Leniger, Cornelius Sturm, Anna Puzio) auf der Webseite (www.forum-sozialethik.de) und in Social-Media-Kanälen veröffentlicht. Gefördert wird das Forum Sozialethik durch das Sozialinstitut Kommen-de Dortmund.

Sebastian Kistler



„Glaubst du immer noch an die Menschen?“

Squid Game aus medienethischer Perspektive



Claudia Paganini

Über *Squid Game* kann man vieles sagen. Einmal natürlich, dass der Serie überwältigender Erfolg beschieden war und ist. Dann, dass dieser Erfolg einer ganzen Reihe von Faktoren geschuldet ist. Da wäre einmal die zentrale Thematik: der Kampf ums Überleben – ein zeitloses Motiv, das innerhalb der Serie am Leben und – vor allem – am Sterben der zu hunderten dem Spiel geopfert Protagonisten konkretisiert wird. Der Umstand, dass der Hype um *Squid Game* in kürzester Zeit Menschen auf der ganzen Welt, also aus sehr unterschiedlichen soziokulturellen Kontexten erfasst hat, lässt weiters darauf schließen, dass Hwang Dong-hyuks „Parabel auf die moderne kapitalistische Gesellschaft“, wie der Regisseur selbst sein Werk nennt, eine Dynamik zum Ausdruck bringt, die von sehr vielen Menschen ähnlich erlebt wird: eine wachsende Kluft zwischen Arm und Reich einerseits, damit verbunden die Machtverhältnisse, die jeder selbst im Alltag erleben kann bzw. muss, und die Unbarmherzigkeit einer leistungsorientierten Gesellschaft andererseits.

Zugleich spricht *Squid Game* – trotz des grausam analogen Charakters der Spiele – die immer größer werdende Gamer-Community an und bedient sich Social-Media-Plattformen wie Tik Tok, indem es sich deren Logik meisterhaft bedient. Die daraus resultierende „digi-

tales Mundpropaganda“ dürfte ein weiteres Erfolgsrezept der Serie gewesen sein. Außerdem wurde darüber spekuliert, ob nicht auch die Ästhetik eine Rolle gespielt haben mag, und das Publikum die Serie also allein aufgrund ihrer frischen bunten Farben und ansprechenden Szenenbilder den düsteren dystopischen Szenarien anderer Produktionen mit ähnlicher Thematik vorzieht. Anziehungskraft verleihen *Squid Game* möglicherweise auch die Reminiszenzen an große Filmepen wie etwa *Star Wars*. So erinnert Front Man nicht nur optisch an Darth Vader, der Dialog zwischen ihm und seinem Bruder – vor dem Abgrund der Klippen – zeigt klare Parallelen zum Zusammentreffen zwischen Darth Vader und seinem Sohn Luke Skywalker – am Schlund des Reaktorkerns. Allerdings endet die Szene in *Squid Game* nicht mit der Bekehrung des maskierten Bösewichts, sondern mit der Ermordung desjenigen, der als Sprecher für die helle Seite der Macht auftritt. Zuletzt bringt das Konzept der unterschiedlichen Spiele einen Moment der Spannung, die Elemente Action und Gewalt werden selbstverständlich gezielt und äußerst erfolgreich eingesetzt.

Diese Gewalt jedenfalls findet nicht ausschließlich auf physischer Ebene statt, wo sie bildgewaltig zelebriert wird, sondern in der Brutalität des Settings, der Brutalität der

Schicksale, auf die wir als Publikum unausweichlich hingestoßen werden. Durch den Schutz der Fiktion können Themen bearbeitet werden, die ansonsten tabuisiert sind und Ängste auslösen. Streng genommen könnte man nämlich das ganze Leben als Kampf ums Überleben deuten. Zu viel über den Tod bzw. die Verletzlichkeit des menschlichen Lebens zu sprechen, wird in der Gesellschaft aber nicht goutiert. Außerdem haben viele Menschen eine Scheu, über die eigene Endlichkeit nachzudenken, und verdrängen das Thema lieber. Es bleibt aber trotzdem in uns präsent und verlangt danach, bearbeitet zu werden. Über den Umweg der Erzählung, wo durch die fiktionale Entrückung eine Art Distanz und damit eine gewisse Sicherheit hergestellt werden kann, wird dies möglich.

Doch zurück zum Narrativ, das sich inmitten der Logik einer kapitalistischen Leistungsgesellschaft rund um das Thema des Menschen entfaltet. Im abschließenden Gespräch zwischen dem letzten Überlebenden – und Gewinner der aktuellen Spiele – Seong Gi-hun und dem alten Mann und



Hauptorganisator Oh Il-nam stellt der Alte zweimal die Frage „Glaubst du noch an den Menschen?“. Seong Gi-hun selbst hatte ebenfalls zweimal unter Berufung auf das Mensch-Sein der Opfer versucht, gegen das System aufzubegehren, einmal im Anschluss an das erste Spiel, nachdem ein Mitspieler im stummen Beisein von knapp 500 Personen von einem anderen zu Tode geprügelt worden war, und vor dem letzten Spiel, als er verzweifelt darum bittet, ein Arzt möge sich der schwer verletzten Kang Sae-byeok annehmen. Zu diesem Zeitpunkt hat er die unbarmherzige Logik von *Squid Game* aber bereits begriffen und daher fügt er seinem ungehörten Aufschrei „Ein Mensch liegt im Sterben!“ den Satz hinzu: „Ihr braucht sie doch, damit sie spielen kann.“

Damit ist alles oder zumindest sehr Vieles gesagt: In einem (Gesellschafts-) System, in dem die Einzelnen nur Spieler für eine nicht fassbare Macht sind, verhallt der Ruf nach Menschenwürde

und -rechten im Nichts. Andere Werte werden zwar zitiert, sind letztlich aber zur Unkenntlichkeit entstellt, etwa wenn Oh Il-nam mit seiner Rechtfertigung, niemand sei zur Teilnahme am Spiel gezwungen worden, auf ein sehr reduziertes Verständnis von Freiheit anspielt oder wenn im Kontext des Organhandels die Fairness betont wird, die in der Welt von *Squid Games* angeblich herrschen sollte. De facto haben die Schwachen aber auch hier keine Chance, seitens der Spielleitung kommt ihnen niemand zu Hilfe, wenn nachts blutige Bandenkriege ausbrechen. Zu alledem passt sehr gut, dass Seong Gi-hun als Held äußerst ambivalent ist. Auch wenn er nach dem Motto „Leave no one behind“ zu agieren scheint, bedient er sich beim Murnelspiel doch fieser Tricks, um sein eigenes Leben zu retten.

Squid Game hält unserer Gesellschaft – so könnte man resümieren – tatsächlich einen Spiegel vor Augen und gibt reichlich Anlass zur Reflexion. Ob die dabei wohl bewusst eingesetzte Äs-

ZUR AUTORIN

Claudia Paganini, geb. 1978, Professorin für Medienethik an der Hochschule für Philosophie München; Forschungsschwerpunkte: Medien-, Medizin- und Tierethik.

Publikationen: Paganini, Claudia: Werte für die Medien(ethik) (Kommunikations- und Medienethik 12), Baden-Baden 2020; Paganini, Claudia: Helfen und Heilen im Netz. Neue Medien in Seelsorge und Psychotherapie, in: Datterl Monika/Guggenberger Wilhelm/Paganini Claudia (Hg.): Digitalisierung – Gesellschaft – Religion (theologische trends 31), Innsbruck 2021, 129–146; Paganini, Claudia: Geschlecht und Armut, in: Sedmak Clemens/Schweiger Gottfried (Hg.): Handbuch Philosophie und Armut, Stuttgart 2021, 385–391.

thetik des Massenmordes mit Blick auf mögliche Nachahmungshandlungen vertretbar ist, sei dahingestellt.





Johannes J. Frühbauer: Jewish Ethos through the Ages

In Judaism, which considers itself as both an ethnic and religious community at the same time, a multifaceted ethos has developed over the millennia, which has helped shape the moral convictions of other religions, but also secular world-views. A central pillar of the Jewish ethos is the Torah, which can be understood as a religious-ethical basis and relies on both a written fixation and an oral tradition of interpretation. Formative for the history of ethics as a whole is the understanding of law and justice formed in the Jewish ethos. A unifying element in the ethos between Judaism and Christianity is the love of God and of the neighbour, which, moreover, can be combined with mercy. And beyond these two religions, the Decalogue formulates moral norms capable of universalization, of which the Golden Rule is also a frequently cited example. In addition, the prophetic ethos with its socially critical intention is another component that has an impact on other religious traditions. In the wake of the Jewish Enlightenment, reason-based ethics and modernized religious education are of particular importance. For the continued existence and further development of the Jewish ethos, pluralism in Judaism on the one hand, and new social developments on the other, pose corresponding challenges.

Uri Robert Kaufmann: Jewish Life after 1945 in Germany. A Critical Look

After 1945, Jewish life in Germany found itself caught between the need to settle far away from murderous Europe in Israel or the United States and the slowly growing willingness to integrate into the new society. Survivors of the Shoah had to build an economic existence from scratch. Jewish institutions

emerged, and German politics wanted to demonstrate the young Federal Republic's membership in the Western community of states and values through the presence of a Jewish community. Thus, a Jewish life was established that is characterized by a diversity of nationalities and a pluralism of the Jewish community. The most important tasks at present are to keep the young generation within the communities and to help ward off anti-Jewish agitation.

Michael Blume: Anti-Semitism Kills. Conspiracy Myths in Pandemic and Climate Crises

The achievement of the mythological Sem, which is not about language or race but about writing, is a noble aim. Writing enables reflection on God's work on Man as well as respectful appreciation of other peoples and cultures. Since writing is linked to education, Judaism developed a high intellectual level, against which envy, hatred and conspiracy fantasies arose. From antiquity, first anti-Jewish, then racist anti-Semitic lore spilled over into early Christianity, Islam, the Enlightenment, and even modern science. Even today, anti-Semites develop conspiracy myths, attacking more and more groups as supposed co-conspirators.

Jo Frank: Perspectives in the Jewish-Muslim Dialogue

It is a best-practice example of Jewish-Muslim dialogue in Germany and beyond: the cooperation between scholarship holders of the Jewish Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerk (ELES) and the Muslim Avicenna-Studienwerk. In their dialogue with each other and with others, the young people are not concerned with the superficial discovery of commonalities or "encounter kitsch," but rather with addressing and working through differ-

ences, from which a fruitful coexistence becomes possible. This also includes putting up with other narratives and – together – developing new narratives. The goal of the dialogue is to shape a pluralist society. The greatest challenges here are anti-Semitism and Muslim racism.

"My Generation Wants to Overcome the Victim Role"

She is the voice of an entire generation of Jews in Germany: Anna Staroselski is president of the Jewish Student Union Germany (JSUD). *Amosinternational* spoke with her about the hopes and fears of young Jews. On the one hand, there are the experiences with anti-Semitism, on the other hand, there is the wish to be an integral part of society. In the interview, Anna Staroselski talks about what she expects from politics, schools and civil society, and why she would like to see society take an honest interest in the Jewish community in all its facets.

Shalom and Alaaf. "Celebrating Carnival and Commemoration are not Mutually Exclusive"

Jewish culture and traditions in Germany had almost completely disappeared after 1945. In many areas they remained lost, in others they flourished again – as in the world's only Jewish carnival association "Kölsche Kippa Köpp." Founded in 2017, the Cologne-based association combines carnival and Jewish traditions. *Amosinternational* spoke with the founder and president of the association, Aaron Knapstein, about why celebration and commemoration definitely belong together and why he cannot speak of "normality" as long as the "Falafel und Kölsch" event has to take place with police protection.



Johannes J. Frühbauer : L'éthique juive à travers les âges

Dans le judaïsme, qui se considère comme une communauté à la fois éthique et religieuse, une éthique aux multiples facettes s'est développée au cours des millénaires. Elle a contribué à façonner non seulement les convictions morales d'autres religions mais aussi des visions séculières du monde. Un pilier central de l'«éthos» juif est la Torah qui, en tant que base éthique et religieuse, s'appuie, depuis ses origines, tant sur une fixation écrite que sur une tradition d'interprétation orale. La conception du droit et de la justice développée dans l'«éthos» juif a marqué l'histoire de l'éthique dans son ensemble. Un trait d'union entre les éthiques du judaïsme et du christianisme est l'amour de Dieu et du prochain qui, de surcroît, comprend la miséricorde. Au-delà de ces deux religions, le Décalogue établit des normes morales susceptibles d'être universalisées. La règle d'or en est un exemple fréquemment cité. En outre, l'éthos prophétique, avec sa critique sociale, est un élément de plus qui agit sur d'autres traditions religieuses. Dans le sillage des Lumières juives, une signification particulière revient à une éthique fondée sur la raison ainsi qu'à une éducation religieuse modernisée. Pour ce qui est du maintien et du développement de l'éthique juive, deux défis se présentent : le pluralisme au sein du judaïsme et de nouveaux développements sociétaux.

Uri Robert Kaufmann : La vie juive en Allemagne après 1945. Un regard critique

Après 1945, la vie juive en Allemagne se trouvait tiraillée entre le besoin de s'installer bien loin de l'Europe meurtrière en Israël ou aux États Unis, et une disposition croissante à s'intégrer lentement dans la nouvelle société. Des survivants de la Shoah ont dû se construire une nouvelle existence économique à partir de rien ; des institutions juives sont nées, et la politique allemande voulait démontrer,

par la présence d'une communauté juive, l'appartenance de la jeune République fédérale à la communauté d'Etats et de valeurs occidentale. Ainsi s'est établie une vie juive caractérisée par une diversité régionale et par le pluralisme de la communauté juive. A l'heure actuelle, les tâches les plus importantes sont, d'une part, de maintenir la jeune génération montante dans les communautés et, d'autre part, d'aider à repousser l'agitation anti-juive.

Michael Blume : L'antisémitisme tue. Des mythes conspirationnistes dans la crise pandémique et climatique

La prestation du Sem mythologique, qui ne se préoccupe ni de la langue ni de la race mais de l'écriture, est un bien de grande importance. L'écriture permet de réfléchir à l'action de Dieu sur l'homme et d'apprécier avec respect d'autres peuples et cultures. L'écriture étant liée à l'éducation, le judaïsme a développé un niveau intellectuel élevé, qui entraînait la jalousie, la haine et des fantasmes conspirationnistes. Depuis l'Antiquité, le discours, d'abord anti-juif puis raciste et antisémite, s'est répandu dans le Christianisme primitif, l'Islam, les Lumières et même les sciences modernes. Aujourd'hui également, des anti-sémites développent des mythes conspirationnistes qui attaquent des groupes toujours plus nombreux en tant que co-conspirateurs présumés.

Jo Frank : Perspectives du dialogue judéo-musulman

Il s'agit d'un exemple de bonne pratique du dialogue judéo-musulman en Allemagne et au-delà : la coopération entre les boursiers et boursières de l'Œuvre Universitaire Juif «Ernst Ludwig Ehrlich» et de son pendant musulman «Avicenna». Dans leur dialogue entre eux et avec d'autres partenaires, les jeunes ne s'intéressent pas à la découverte superficielle de points communs ou aux «rencontres kitsch», mais se soucient plutôt d'aborder et d'accepter les différences

grâce auxquelles une coexistence fructueuse (un vivre ensemble) devient possible. Cela implique également de supporter d'autres « récits » et d'en développer de nouveaux, ensemble. L'objectif du dialogue est de façonner et de former en commun une société pluraliste. Dans cette perspective, les plus grands défis sont l'antisémitisme et le racisme musulman.

« Ma génération veut sortir du rôle de victime »

Elle est la voix de toute une génération de Juives et de Juifs en Allemagne : Anna Staroselski est la présidente de l'Union des étudiants juifs d'Allemagne (JSUD). « Amosinternational » a parlé avec elle des espoirs et des craintes des jeunes Juives et Juifs. Il y a leurs expériences avec l'antisémitisme d'une part, et d'autre part leur désir de faire partie intégrante de la société. Dans l'interview, Anna Staroselski exprime ce qu'elle attend de la politique, de l'école et de la société civile et explique pourquoi elle souhaiterait que la société s'intéresse sincèrement à la communauté juive sous toutes ses facettes.

Shalom and Alaaf. « Fêter carnaval et se souvenir ne s'excluent pas »

La culture et les traditions juives en Allemagne ont presque complètement disparu après 1945. Dans de nombreux domaines, elles restaient perdues, dans d'autres elles reflourissaient – comme dans la seule société carnavalesque juive au monde, appelée « Kölsche Kippa Köpp » (têtes avec kippa de Cologne). Fondée en 2017, cette association associe carnaval et traditions juives. « Amosinternational » a parlé avec Aaron Knappstein, fondateur et président de l'association, en lui demandant pourquoi fêter et se souvenir s'accordent si bien et pour quelle raison il ne peut parler de « normalité » tant que l'évènement « Falafel et Kölsch » ne peut se dérouler que sous protection policière.



SCHWERPUNKTTHEMEN DER BISHER ERSCHEINENEN HEFTE

4/2006	Markt für Werte (vergriffen)	1/2015	Transnationale Steuerung
1/2007	Lohnt die Arbeit?	2/2015	Kirche und Geld
2/2007	Familie – Wachstumsmittel der Gesellschaft?	3/2015	Ethik in der Stadt
3/2007	Zuwanderung und Integration	4/2015	Laudato si'
4/2007	Internationale Finanzmärkte (vergriffen)	1/2016	Soziale Ungleichheit
1/2008	Klima im Wandel	2/2016	Korruption und Compliance
2/2008	Armut / Prekariat	3/2016	Inklusion und Behinderung
3/2008	Gerüstet für den Frieden?	4/2016	Umstrittener Pluralismus
4/2008	Unternehmensethik	1/2017	Was darf Leben kosten?
1/2009	Wie sozial ist Europa?	2/2017	Europa und Afrika – Partnerschaft auf Augenhöhe?
2/2009	Hauptsache gesund?	3/2017	Ökumenische Sozialethik
3/2009	Caritas in veritate	4/2017	Konsumethik
4/2009	Wende ohne Ende?	1/2018	Digitalisierung gestalten
1/2010	Gerechte Energiepolitik	2/2018	Terrorismus und Terrorismusbekämpfung
2/2010	Steuern erklären	3/2018	Wohnen
3/2010	Neue Generation Internet – grenzenlos frei?	4/2018	Steuergerechtigkeit
4/2010	Agrarpolitik und Welternährung	1/2019	Politik der Transformation – Transformation der Politik
1/2011	Zivilgesellschaft	2/2019	Demokratie neu stärken
2/2011	LebensWert Arbeit	3/2019	Ethik der Mobilität
3/2011	Wohlstand ohne Wachstum?	4/2019	Nationalstaat und nationale Identitäten
4/2011	Soziale Marktwirtschaft für Europa?	1/2020	Sozialethische Ansprüche an die Kirchenreform
1/2012	Religionspolitik	2/2020	Pflegearbeit
2/2012	Was dem Frieden dient	3/2020	Friedensethik vor neuen Herausforderungen
3/2012	Finanzmärkte und Staatsschulden	4/2020	Konfessionelle Wohlfahrt im Umbruch
4/2012	Stark gegen Rechts	1/2021	Fratelli tutti
1/2013	Bevölkerungswachstum	2/2021	Landwirtschaftspolitik
2/2013	Menschenrechte interreligiös	3/2021	Soziale Medien: Ethik und Politik
3/2013	Geschlechtergerechtigkeit	4/2021	Jüdisches Leben in Deutschland – gestern, heute, morgen
4/2013	Altern und Pflege		
1/2014	Ressourcenkonflikte		
2/2014	Solidarität in Europa		
3/2014	Die Würde der Tiere ist antastbar		
4/2014	Freihandel		



VORSCHAU

Heft 1/2022

Schwerpunktthema: Verantwortungen im Welthandel

Heft 2/2022

Schwerpunktthema: Finanzpolitik

Heft 3/2022

Schwerpunktthema: Künstliche Intelligenz